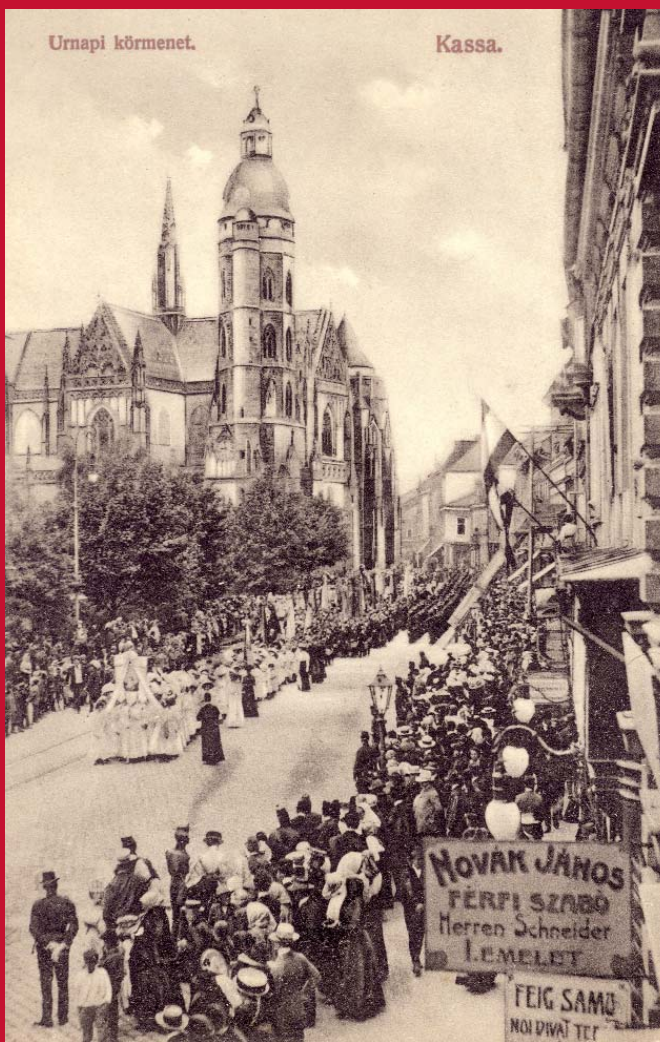


## Vallás, felekezet, társadalmi stratégiák

Pozsgai Péter, Friedrich M.  
Tenbruck és Welker Árpád  
tanulmányai

Szabó Márton  
A dolgozó mint állampolgár. Fogalom-  
történeti tanulmány

Argejó Éva  
A hatalomnak  
alávetett test. Állam-  
biztonsági játék  
a testtel (1945–1956)



# KORALL

TÁRSADALOMTÖRTÉNETI FOLYÓIRAT

„Minden, ami emberi alkotás ősidóktól fogva, anyagi formákban maradt ránk, velük, rajtuk építkezünk tovább. Anyagi szerkezetekre rakódik rá jelen életünk, mint valami korallképződmény, úgy tenyészik az emberi társadalom.”

(Hajnal István)

## SZERKESZTŐSÉG

CZUCH GÁBOR  
GRANASZTÓI PÉTER  
HORVÁTH GERGELY KRISZTIÁN főszerkesztő  
KLEMENT JUDIT  
LENGVÁRI ISTVÁN  
POZSGAI PÉTER

## TANÁCSADÓ TESTÜLET

Bácskai Vera, Beluszky Pál, **Benda Gyula** Faragó Tamás,  
Gyáni Gábor, Kovács I. Gábor, Kövér György, Tóth Zoltán, Valuch Tibor

„Vallás, felekezet, társadalmi stratégiák” című blokkunkat  
Horváth Gergely Krisztián szerkesztette.



A szám megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap,  
az 1956-os Intézet, a HostLogic Kft. és magánszemélyek  
támogatták.

'56

A címlapon: Úrnapi körmenet Kassa főterén.  
Stolz F. amatőr felvétele (~1910), a szerencsi Zempléni  
Múzeum képes levelezőlap gyűjteményéből.

Kiadja a KORALL Társadalomtörténeti Egyesület  
Felelős kiadó: az Egyesület elnöke  
Szerkesztőség: 1113 Budapest, Valkói u. 9.  
korall@korall.org, www.korall.org  
Terjesztés: terjesztes@korall.org

Nyomdai előkészítés: Kalonda Bt.

ISSN 1586-2410

# TARTALOM

## VALLÁS, FELEKEZET, TÁRSADALMI STRATÉGIÁK

Friedrich M. Tenbruck	Vallás a reflexió örvényében	5
Pozsgai Péter	Görög és római katolikus nemzetiségek házasságainak jellemzői Torna megyében a 19. század közepén	45
Welker Árpád	Zsidó betérések a protestáns felekezetekbe Pesten, 1895 előtt	94
Kövér György	Performációk II. „Nemesi társadalom” Tiszaeszláron a jobbágyfelszabadítás után	110
Szabó Márton	A dolgozó mint állampolgár Fogalomtörténeti tanulmány a magyar szocializmus három korszakaszaról	151
Argejő Éva	A hatalomnak alávetett test Állambiztonsági játék a testtel (1945–1956)	172

## FORRÁSOK ÉS OLVASATOK

Hámori Péter	Férfiak és nők „egy nemes politicumi Testben” Bárány Péter röpirata a nők választójogáról (1790)	193
--------------	---	-----

## KÖNYVEK

Kósa László (szerk.): Reformátusok Budapesten I–II. Tanulmányok a magyar főváros reformátusságáról	– Kovács I. Gábor	205
---	-------------------	-----

Bárth Dániel: Esküvő, keresztelő, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon	– Nagy Sándor	214
Tomka Miklós: A legvallásosabb ország? Vallásosság Szatmárban, Erdélyben, Romániában	– Császár Melinda	217
Szilágyi Miklós: A személyes paraszti tudás érvényessége. Kisújszállás társadalma és gazdálkodása egy száz évet élt parasztgazda emlékezetében	– Bali János	219
Szirácsik Éva: A divényi uradalom gazdálkodása a Zichy hitbizomány első száz évében (1687–1787)	– Kovács Adrienn	222
Minden különút véget ér egyszer? Heinrich August Winkler: Németország története I–II.	– Pócza Kálmán	225
Vállalattörténet, könyvtörténet, családtörténet: a Brockhaus 200 éve – Brockhaus, Heinrich Eduard: Die Firma F. A. Brockhaus von der Begründung bis zum hundertjährigen Jubiläum. 1805–1905. – Keiderling, Thomas (szerk.): F. A. Brockhaus. 1905–2005.	– Balogh János Mátyás	234
Gazdaságtörténet mint kultúrtörténet Hartmut Berghoff – Jakob Vogel (szerk.): Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte. Dimensionen eines Perspektivenwechsels	– Bódy Zsombor	241
A „társadalmi” és mítoszai – Laurent Mucchielli: La découverte du sociale. Naissance de la sociologie en France. 1870–1914. – Laurent Mucchielli: Mythes et histoire de sciences humaines	– Takács Erzsébet	255
Szerzőink		264
Contents		266
Abstracts		268

Friedrich H. Tenbruck

## Vallás a reflexió örvényében\*

Minden tudomány olyan egyéni fogalomkészlettel dolgozik, amelyet egykor létrehozott, majd többször átalakított, s melyet a jövőben is tovább fog alakítani. Fejlődését ezért legelőször is, és gyakran hosszú időre, a benne meghonosodott alapfogalmak határozzák meg. A társadalomtudományok azonban egy speciális problémával is szembenéznek, mivel két utat is választhatnak. Vajon képezhetjük-e fogalmainkat a természettudományokhoz hasonlóan az egyéni belátás szerint szabadon, jóllehet az összes társadalmi tény csak a cselekvők kommunikációján keresztül jön létre, tehát mindenekelőtt a nyelvi érintkezés révén? Vagy nem kell-e sokkal inkább minden esetben abból a társadalmi szókészletből kiindulni, amely révén egy társadalom érintkezik, kialakul és szerveződik?

Ez a probléma minden bizonnyal a szociológia kezdetéhez tartozott volna, azonban soha sem vetődött fel határozottan. Noha a klasszikus módszertani vita a fogalomalkotásról szólt, a társadalom nyelvi megalapozottságáról azonban alig vett tudomást.<sup>1</sup> Az egyes táborok pusztán a túlnyomórészt érvényesülő és a szociológiai fogalomalkotást szabad elméleti konstrukcióként űző természettudományi módszertani ideálhoz való viszonyulásuk alapján váltak szét. Az ellentábor ugyan ragaszkodott a megértés szerepéhez, azonban teljes egészében megmaradt a cselekvés értelménél, anélkül hogy a társadalom nyelvi megalapozottságát egyértelműen tematizálta volna.<sup>2</sup> Ennél fogva a szociológiai fogalomalkotás alapproblémája, egyes próbálkozások ellenére, soha nem került felismerésre és kifejtésre, a megoldásáról már nem is szólva. Noha időközben az etnoszociológia révén erősödött az a nézet, hogy minden társadalom csak a cselekvőknek egy önálló társadalmi szókészlet

\* Die Religion im Maelstrom der Reflexion. In: Jörg Bergmann – Alois Hahn – Thomas Luckmann (szerk.): *Religion und Kultur*. (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 33.) Opladen, 1993, 31–67.

<sup>1</sup> Egyébiránt voltak bizonyos próbálkozások a szellemtudományi hagyományban, mégpedig a néprajzban, amelyek arra irányultak, hogy egy társadalmat a saját beszédmódjából értsenek meg, amint azt mindenekelőtt W. H. Riehl javasolta. Ezek azonban nem kerültek bele abba a vitába, melyből végül a társadalomtudományok kialakultak.

<sup>2</sup> Maga Dilthey sem tette meg ezt, aki pedig valóban felismerte a szellemtudományokban a társadalom reflexióját saját differenciálódására. Bármilyen közel is állt hozzá, mégis nagyobb súlyt fektetett az egyes szellemtudományok által a kultúra egyes területei számára objektívtól szó-készletre és értelmezési rendszerre, mint a társadalom nyelvi érintkezésére. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a megértő szociológia különböző ágai azért elleneztek, és ellenzik ma is a természettudományok mintájára történő szabad fogalomalkotás koncepcióját, mivel világos volt számukra a nyelvi folyamatok jelentősége a társadalmi tények létrejöttében. Azonban kevésbé foglalkoztak és foglalkoznak ezeknek a folyamatoknak a nyelvi megalapozottságával, sokkal inkább a cselekvés mindenkor feltételezett értelmével. Ezért számukra sem merült fel a fogalomalkotás vonatkozásában egyértelműen az a kérdés, hogy miként kell figyelembe venni a társadalmi önkifejezés szókészletét.

alapján történő érintkezése által jön létre, azonban nem került még megvitatásra az a kérdés, amely ebből a belátásból a fogalom- és elméletalkotás számára következik, és bonyolultságánál fogva nem is könnyen megválaszolható, mivel a válasz a tárgykörtől és a célkitűzéstől függően más és más.

A vallásszociológia mindenesetre nem várhat egy általános megoldásra, hiszen szükségszerűen nem tud megszabadulni a mindenütt felmerülő fogalmi kérdésektől. Tárgyai, a vallások különösen nagymértékben élnek saját nyelvük-ből, azaz egy vallási szókészletből, ami a tudomány számára sajátos nehézségeket okoz. Már egy idegen vallás leírásánál is zavart kelt minden vallástudós számára, hogy miként is írhatná körül akár csak közelítőleg is az adott vallás legtöbbször lefordíthatatlan fogalmait. A zavar csak növekszik, ha amiatt kell saját fogalmakat megalkotni, hogy általános kijelentéseket tehessünk a vallásokról. Ezenközben ugyanis olyan elméletek közül kell választani, amelyek mind azzal fenyegetnek, hogy a tárgyuk vonatkozásában a pusztán általánosítások homályába veszünk. Egy alig észrevehető szürkezőna kezdődik itt, amelyben vallás és vallásszociológia az idők során olyannyira szorosan összefonódott, hogy már alig választhatók el egymástól, mivel a szociológia a vallást már nemcsak vizsgálja, hanem egyre erősebben befolyásolja és meg is változtatja.

## I. A VALLÁS A VALLÁSTUDOMÁNYOK KORÁBAN

A vallásszociológia nyilvánvalóan csak egy példa az empirikus vallástudományok vallásra gyakorolt hatására, még ha a legfontosabb is. Ezen tudományok mindegyike azzal a céllal vizsgálta a vallásokat, hogy megértse őket, s ennek érdekében saját fogalmakat és elméleteket alkotott. A fogalmak és elméletek azonban folyvást használatba kerültek és kerülnek, s legelőször a teológusok számára jelentenek kihívást, majd hamarosan felkeltik az értelmiség érdeklődését, aztán nyugtalanítani kezdik a hívőket. Szilárd részévé válnak a vallásra vonatkozó közgondolkodásnak és közbeszédnek, s ezáltal megváltoztatják az emberek vallásfelfogását, hogy végül a vallások saját önértelmezésébe is bekerüljenek. Akár tetszik a vallástudományoknak, akár nem, felismeréseik, ha mégoly leegyszerűsítve és meghamisítva is, részévé váltak nem csupán az egyéni műveltségnek, hanem az általános kultúrának és a társadalmi szókészletnek is. Egymás után, és egymással kéz a kézben alapjaiban változtatják meg a vallás értelmezését, a valláshoz fűződő viszonyt, és így a vallást magát is. Ma már egészen nyilvánvaló, hogy ahol vallástudományok léteznek, mint Európában, ott a vallás helyzetét, fejlődését folyamatosan befolyásolták és mélyen, sőt talán döntő mértékben meg is változtatták, és a jövőben ugyanezt fogják tenni azokban az Európán kívüli országokban is, melyek átveszik ezt a tudományt.

Kiváltképp igaz a fejlett tudásalapú, információs és médiatársadalmakra, hogy a vallástudományok fogalmi, elméleti, kérdésfelvetési és perspektívái az általános műveltséghez és a magától értetődő mindennapi tudáshoz tartoznak.

Ma már senki nem beszélhet saját vallásáról anélkül, hogy a vallástudományok eredményei szóba ne kerüljenek. Az az új és furcsa helyzet áll fenn, hogy a vallás annál inkább állandó témává válhat, minél inkább visszaszorul. A vallástudományok eszközt és ösztönzést nyújtanak a vallással semmilyen viszonyban nem álló emberek számára, hogy a vallásról beszéljenek. Az *egy* vallásban való egyéni részvétel átalakul, vagy felváltja azt a vallás iránti általános, azaz minden idegen vallás mint az egyén számára már értelmezhetetlen magatartás iránti érdeklődés. A vallásról folyó állandó közbeszéd manapság nem a saját vallás iránti érdeklődésből táplálkozik, hanem egy idegen vallásra vonatkozó reflexió iránti érdeklődésből. Ez a vallástudományok hatása, melyek ismereteik elterjedése révén a vallásokat egyre inkább reflexióra kényszerítették, s ezáltal alaposan megváltoztatták őket.

A nyugati világban tehát az empirikus vallástudomány folyamatosan és tartósan befolyásolta és megváltoztatta a vallást. Emellett a nyilvánvaló tényállás mellett senki nem mehet el észrevétlen, hiszen nap mint nap megtapasztalható, bár még nem került be egyértelműen a köztudatba, és még egyáltalán nem ismerték fel korszakalkotó jelentőségét a vallás helyzete szempontjából. Csak a jövőbeni kutatások szolgálhatnak közelebbi információval arról, hogy milyen kiterjedésben és mélységben határozták meg az empirikus vallástudományok a vallás modernkori fejlődését, és hogy ebben az egyes tudományágaknak mekkora szerepük volt.

A következőkben mindenekelőtt annak jelentőségét fogjuk meghatározni, hogy mekkora szerepet játszottak és kellett játszaniuk az empirikus vallástudományoknak a vallás történetében. A vallásra vonatkozó, magának a vallásnak a fejlődését is befolyásolni képes megfontolások ugyanis nem az empirikus vallástudományokkal jelentek meg, ezek a kezdetektől fogva a valláshoz tartoznak. Azok a formák, amelyekben e megfontolások már a legegyszerűbb társadalmakban megjelentek, a fejlett kultúrákban egyfelől a teológia fejlődésében manifesztálódnak, másfelől a filozófia önállósodásában, ami különösen jól látható a görögök példáján, ahol hiányzott a szervezett papság. A papok vallásra vonatkozó filozófiai fejtegetései kétségtelenül folytonos hatást gyakoroltak a Római Birodalomban folyt vallásháborúkra, és egészen a középkorig rányomták bélyegüket a győzedelmes kereszténység vallásfelfogására. Szintúgy a legmélyebb hatást gyakorolta a modern vallástörténetre a felvilágosodás során fellendült filozófiai diszkusszió, amelyből kibontakozott a minden ember számára természetesen veleszületett vallás nagyhatású eszméje – erre a későbbiekben még visszatérünk. A filozófiai reflexió azonban egész más módon hatott – ha egyáltalán befolyásra tett szert –, mint később az empirikus vallástudományok. A filozófia tárgya ugyanis végső soron az igazi és helyes vallás, és ilyen értelemben mégis csak megfelel saját intenciójának. Ezzel szemben a vallástudományok nem tehetnek mást, mint hogy határozottan visszautasítják az egyetlen igaz vallás ideáját, hiszen az összes létező vallásnak azonos jogosultságot kell adniuk. S ehhez társul még a bizonyítékok terén mutatkozó különbség. A filozófiai érvek csak annyiban tudják megváltoztatni a tömegek vallásfelfogását, amilyen mértékben elfogadásra találnak, a vallástudományok



eredményei azonban egészen különös tények elismerésére kényszerítettek. Amiként a természettudományok társadalmi ereje is csak akkor mutatkozott meg az újkorban, amikor szigorúan a tényekre szorítkozott, úgy a vallásra vonatkozó gondolkodás is csak ott volt képes kényszerítő erőre szert tenni, ahol empirikus vallástudományokká alakult át. Ezáltal azonban a vallás egészen újszerű helyzetbe került, hiszen e tudományok eredményeinek egyre tornyosuló nyomása alatt állt és végül mindig magába kellett foglalnia azokat.

Semmi esetre sem kívánjuk azt a korlátolt nézetet képviselni, hogy a modern vallások mélyreható változásai kizárólag a vallástudományok tevékenységén és elterjedésén alapulnának. Félreismerhetetlenek a mélyben végbemenő társadalmi változások roppant következményei, s hogy a vallás változása csupán egy része volt a társadalom változásának – és része ma is. Ehhez a változáshoz azonban elválaszthatatlanul hozzátartozott a műveltség folyamatos terjedése, a tudomány haladásában történő részvétel, továbbá a közvélemény, a pártok és az ideológiák kialakulása. Ez az új helyzet mindenütt, ahol a vallás a középpontban állt, a világnézetek harcába torkollott, s e mögött ugyanakkor mindig azoknak a haladó tudományoknak, és végső soron éppen azoknak az új vallástudományoknak a felismerései és hatásai álltak, amelyekről a modern kor fejlődése semmi esetre sem vonatkoztatható el. A modern tudomány a kezdetektől fogva egyértelműen a vallás helyzetének megrendülése felé vezetett, és így azokhoz a világnézeti harcokhoz is, melyek később politikai formát öltöttek. A modern vallás problematizálása tehát semmi esetre sem csupán az empirikus vallástudományok műve, noha azok már idejekorán és folyamatosan hozzájárultak ehhez. Ugyanakkor végső soron ők terelték a vallásról szóló állandó vitát egy sajátos irányba, mindig ragaszkodva bizonyos szempontokhoz, és alapjaiban megváltoztatva a vallás fogalmát és a vallásfelfogást. Az új tudományok különleges helye és jelentősége épp azon alapult, hogy megbízható ismeretet helyeztek kilátásba a vallás lényegéről, szerepéről és értékéről a kultúrán belül. Így tehát ők maguk is fontos részét képezik a társadalmi változásnak, és a modern fejlődés semmi esetre sem vonatkoztatható el tőlük. Hatásukat nyilvánvalóan nem fedezheti fel egy olyan vallásszociológia, amely azokra a vallás- és társadalomstatisztikai adatokra hagyatkozik, amelyek ezeket a hatásokat eleve figyelmen kívül hagyják. Aki azonban figyelemmel kíséri az idő jeleit, az a múlt század közepe óta mindenütt, és egyre nyilvánvalóbban rábukkan a vallástudományok nyomaira: a politikai programokban és ideológiákban, a rendek, osztályok és hivatások képviselőinek megnyilvánulásaiban, a nevelésben és az oktatásban, de éppenséggel a munkásképző egyletekben, az újságokban és folyóiratokban, az irodalomban és a művészetben, a filozófiában és a tudományban, a templomokban és a teológiában is. Így vagy úgy, de mindenütt a vallástudományok eredményeivel kellett újra és újra foglalkozni. Még ha vizsgálatok híján keveset is tudunk róluk, senki sem ismerheti félre e tudományok mindenütt érvényesülő átható befolyását, melyek részben azonnal elterjedtek, részben csak késleltetve érvényesültek.

Ezeknek a múlt évszázad óta érvényesülő hatásoknak a logikája is kézenfekvő. Az idegen kultúrákkal való találkozás során keletkezett azok megértésének kényszere és érdeke. Ebből jöttek létre a történeti kultúratudományok, amelyekben a vallás fontos helyet foglalt el. Később sajátos vallástudományok fejlődtek ki ezekből, amelyek hozzáfogtak a szisztematikus helyzetfelméréshez, hogy feltárják azt, ami a vallásokban közös. Eszközük az összehasonlítás volt, céljuk pedig egy tudományos, tisztán a tényekre alapozó vallásfogalom, és ezáltal egy objektív, a vallások önkinyilatkoztatásaitól független vallásértelmezés, amelynek először is azt kellene megmutatnia, valójában mit is jelent az, hogy vallás. Előbb vagy utóbb elterjednek ennek a tudománynak az eredményei az egész társadalmon belül, s így egy új helyzet keletkezik. A saját vallás csak más vallások figyelembe vétele mellett kerül megélésre, egy világméretű jelenség egyik speciális esetévé válik. A vallás jogalapja lassanként eltolódik a saját jellegzetességektől az egyetemességben való részvétel felé; a tudomány „objektív” vallásfogalma egyre inkább érvényesül, ami kiolvasható a forgalomban lévő, és az általánosság egyre magasabb szintje felé mozduló tudományos definíciókból, pl. az „istentiszteletől” a „numinózuson”, a „nem hétköznapi”, vagy a „határhelyezeten” keresztül a „funkciókig” vagy a „kontingencia-legyőzésig”. A tudomány által kidolgozott fogalom, amely a vallást az összes vallás közös részéből származtatja, keretet szab a társadalmi vitának csakúgy, mint az egyéni tapasztalatnak. A vallás új perspektívába, új távolságba került, az embereket új nézőpontra helyezték, egy új vallásfelfogás kerekedett felül.

## II. A VALLÁSTUDOMÁNYOK KETTŐS SZEREPE: MEGFIGYELÉS VAGY BEFOLYÁSOLÁS?

Tudjuk tehát, hogy a vallás tipikusan modern helyzetének létrehozásában a vallástudományok is részt vállaltak és ez csak ott lelhető fel, ahol ezek a tudományok teljes mértékben teret nyertek. Bárhogyan is gondolkodjunk erről a helyzetről, egy olyan problémával kell szembesülnünk, amely alapjaiban érinti az empirikus vallástudományokat. Ezek ugyanis fogalmaikat és elméleteiket – legalábbis elvben – kívülálló megfigyelőként fogalmazták meg, azért hogy a vallásokat úgy értsék és magyarázzák meg, ahogyan ténylegesen léteznek. Tudományágak és irányzatok szerint a legkülönbözőbb magyarázatok születtek (még ha a korai marxista vagy liberalisztikus felvilágosodási irányzatok azzal a szándékkal is üzték vallásfilozófiájukat, hogy a vallások amúgy is elkerülhetetlen bukását felgyorsítsák, s így nem feleltek meg annak az objektivitás-ideálnak, amely a későbbi vallástudományokat meghatározta). Azonban bárhol is vizsgálja a modern vallástudomány a modern vallást, növekvő mértékben kell számolnia önmaga hatásával saját tárgyára nézve. Mivel a vallás elveszítette függetlenségét, a vallástudomány elveszítette az alapját, hiszen a vallás helyzetét és változását ezentúl csak úgy tudja megragadni és magyarázni, ha az önnön maga által gyakorolt

hatást is figyelembe veszi. Ez mind a mai napig sehol nem történt meg, sőt még követelményként sem fogalmazódott meg. A vallástudományok sokkal inkább állhatatosan kitartanak pusztá megfigyelő szerepük mellett, ahogyan tevékenységüket kezdték, s azért veszítik el jogalapjukat, mert ez a hit egyre inkább fikciává válik. A vallástudományok állandó nyomása alatt a modern vallás egy egészen új helyzetbe és állapotba került, amit a vallástudományok egészen addig egyáltalán nem lesznek képesek megragadni, míg kitartanak fikciójuk mellett, vagyis hogy a vallás a rá vonatkozó kijelentéseiktől és eredményeiktől függetlenül áll fenn és fejlődik. Magyarozatkeresésük során saját tévedésük körül forognak, mivel saját maguk hatását kizárják, téves eredményekre jutnak, eközben azonban új reakciókat váltanak ki, s így a helyzetet mindjobban félreismerik és kiélezzik. Amíg a vallástudományok kitartanak amellett a fikció mellett, hogy a modern vallásnak is kizárólag szükségletei parancsolnak, és a vallástudományok kijelentései nem érintik őket, addig nem lesznek képesek a modern vallást megragadni, hiszen ez az alapvető tévedés, szisztematikus hiba beléjük van kódolva. Ezért a modern vallásokkal foglalkozó minden vallástudománynak, s a vallásszociológiának is elsődleges feladata éppen abban áll, hogy alaposan megvizsgálja saját hatását a vallás modernkori fejlődésére, hogy ezáltal tárgyyszerű kérdésfeltevésekhez, fogalmakhoz és elméletekhez jusson jövőbeni munkájához. Csak így fedezheti fel újra a vallásszociológia, hogy az elcsökevényesedett modern vallás hol és milyen módon érhető még mindig tetten a jelenben, s csak ilyen módon tudja a maga is nagymértékben elcsökevényesedett vallásszociológia újra betölteni azt a központi jelentőséget, amelyet sokáig játszott a modern kultúrában és magában a szociológiában. Erről a későbbiekben még szólunk, előbb azonban a problematika egy másik dimenzióját is be kell vezetnünk.

### III. A „VALLÁS” FOGALMÁNAK EREDETE ÉS ELTERJEDÉSE

A vallástudományoknak a vallásra gyakorolt hatása csupán egy speciális esete minden vallás függőségének attól a nyelvtől, amelyben önmagát kijelentései, képzelei és fogalmai révén megjeleníti. Amikor a kultúr- és vallástudomány egy idegen vallást kíván megérteni, mindig abba a feladatba és nehézségbe ütközik, hogy az idegen fogalmak értelmét a saját nyelvén körülírva adja vissza. Ezeknek a konkrét kérdéseknek a hatalmas erdejében azonban néhány általános probléma is rejtőzik. Központi jelentőségű, de alig figyelembe vett az a szerep, amit maga a „vallás” fogalma a vallás történetében játszott. Most erre a kérdésre szeretnék szorítkozni, és azokat a legfontosabb tényeket szeretném bemutatni, amelyek a „vallás” fogalmának példáján keresztül világítanak rá a vallások függésére saját fogalmiságuktól.

Mindeközben az empirikus vallástudományok keletkezése és hatása is új megvilágításba kerül majd. Ezek a tudományok ugyanis „vallás”-fogalmukat, melyen mindegyikük alapul, nem saját maguk teremtették; sokkal inkább csak azért tudtak egyáltalán létrejönni, mert ezt a fogalmat kultúrájuk szilárd és központi alkotó-

elemeként készen találták, s azért vállalkoztak tisztázására, mert a fogalom jelentése kérdéssé vált. Ez a fogalom semmi esetre sem volt magától értetődő, hanem az európai kultúra, és közelebbről az európai vallástörténet egy speciális terméke. Ily módon tehát a vallástudományok sem voltak kikerülhetetlenül részei a modern tudománynak, melynek célja a valóság teljes feltárása volt. Azért tudtak létrejönni – ezt nyíltan ki kell mondani –, mert az európai kultúra rendelkezett a „vallás” fogalmával. Azaz maguk is kései termékei az európai vallástörténetnek, amely ezt a fogalmat elsőként megalkotta. A vallástudományoknak az európai vallásra fenntebb vázolt hatásai teljes egészében azon alapszanak, hogy a vallás Európában a „vallás” fogalmával vált naggyá, önmagát vallásként definiálta, s így e fogalomnak az értelmezésétől függött. A vallástudományok keletkezése, szerepe és hatása tehát jobban megérthető, ha besoroljuk őket a vallásfogalom európai történetébe, amelyből keletkeztek. Nyilvánvalóan épp oly kevésbé vannak tudatában kultúrspecifikus eredetüknek, amennyire a vallásra gyakorolt hatásuknak. E kettő, mint láthattuk, szorosan összefügg, és közösen egy olyan problémát képeznek, amely mind a vallástudományok, mind pedig a mai vallások alapjait érinti, és sürgős vizsgálatot igényel. Éppen a vallás és a vallástudomány kölcsönös szoros összefonódása az, amit itt tárgyalnunk kell. Annak az általános kérdésnek kell tehát a középpontban állnia, hogy a „vallás” fogalma milyen szerepet játszott a vallások történetében, s miként vezetett végső soron a vallástudományok keletkezéséhez Európában, különös tekintettel a vallásszociológiára és a vallási népraizra.

A kiindulópontot az a vitathatatlan és nagy jelentőségű, azonban alig figyelembe vett tény jelenti, hogy a „vallás” fogalma az európai civilizáció kizárólagos sajátja volt, s nagyobb részét sajátja még ma is. Természetesen minden népnek megvoltak a maga elképzelései az istenekről és a felső hatalmakról, s a fejlett kultúrákban erről intenzív gondolkodás is folyt. Mégsem volt szavuk a „vallásra” sem a görögöknek, sem más antik kultúrának, és a többi Európán kívüli kultúra sem ismert ilyen fogalmat, ezt csak utóbb vették át Európából.<sup>3</sup> Ezzel szemben némi írás- és hangzásbeli eltéréssel ma minden európai nyelvben megtalálható ez a szó,<sup>4</sup> s könnyen felismerhető az adott nyelv ismerete nélkül is: *religion* (angol), *religion* (francia), *religione* (olasz), *religión* (spanyol), *religiao* (portugál), *Religion* (német), *religie* (holland), *religija* (lengyel) stb. Hiába keresnénk azonban kifejezést a „vallásra” a nemeurópai nyelvekben – ezt már a keresztény misszionáriusoknak is a legnagyobb meglepetéssel és keserű zavarral kellett újra és újra megállapítaniuk. A fogalomkészlet nyelvi különbségeiben azonban – amint azt később még kifejthetjük – mély kulturális differencia nyilvánul meg annak értelmezésére

<sup>3</sup> Itt nem térek ki azoknak a vallásoknak a speciális kérdéseire, amelyek valamilyen módon már korán a kereszténység befolyása alá kerültek, és eközben megismerkedtek a „vallás” fogalmával vagy akár át is vették azt. Különösen fontos ez az iszlám esetében, amely Dél-Kelet-Ázsia vallástörténetét oly jelentős mértékben meghatározta, de amelyet itt nem szükséges mélyebben tárgyalni.

<sup>4</sup> Ez az állítás az indoeurópai nyelvekre igaz, a magyar nyelvre azonban nem. A szerző további fejtegetései jelentős mértékben a latin *religio* és a német *Religion*, illetve ennek más indoeurópai nyelvekben megtalálható megfelelője közti rokonságra vonatkoznak. A magyar fordításban természetesen elvész ez a magától értetődő nyelvi kapcsolat. [A Ford.]

vonatkozóan, és az ahhoz való viszonyulásban, amit sommásan „vallásnak” nevezünk. Most a legegyszerűbb formájára redukálom az ezzel kapcsolatos állítást: A vallásokra vonatkozó általános fogalom révén az európaiak egymás közt és a nyelvi határokon átlépve is tudtak általában a vallásról, annak lényegéről és feladatáról beszélni, ahelyett, hogy csak bizonyos konkrét vallásokról beszélhetnének. Ezzel szemben a többi nép még a saját nyelvén sem tudott a vallásról beszélni, mivel számukra hiányzott ez a fogalom. Legfeljebb egyes konkrét vallásokról beszélhettek, amelyek csupán saját nevükön voltak ismertek, de nem úgy tartották őket számon, mint egy általános „vallás”-jelenség konkrét eseteit, hiszen ez a fogalom nem létezett náluk. Így például Ázsiában lehetett beszélni a hinduizmusról, a buddhizmusról, a konfucianizmusról vagy más tanításokról, amelyet alapítójuk, társadalmi hordozójuk vagy központi fogalmuk után neveztek el, de soha nem lehetett általánosságban a vallásról beszélni.<sup>5</sup>

Ugyanez a helyzet uralkodott mindenütt másutt, kezdetben még Európában is. A görögök a maguk „mítosztól a logoszig” tartó nagyhatású útján állhatatosan fáradoztak egy filozófiai teológia megteremtésén – az istenek racionális, objektív, és következképpen normatív megismerésén, amint ez Arisztotelésztől Epikuroszon és a sztoikusokon keresztül Plótinosz alakot öltött; birtokában is voltak bizonyos szavaknak kultuszuk belső és külső megjelenési formáinak kifejezésére, de nem ismertek rá egy összefoglaló fogalmat. Ehhez hasonlóan a rómaiak is különbséget tettek *pietas*, *fides*, *sanctitas* és *cultus* között, ezeket azonban összességében *religio*-nak nevezték. A szó eredetileg összefoglalóan azt a hagyományos tiszteletet jelölte meg, amely a végzetet irányító saját istenségek felé nyilvános és privát formában megnyilvánult, s magától értetődőségénél fogva nem igényelt magyarázatot. Az eredet azonban kérdéssé vált, ahogyan a növekvő birodalom egyre több idegen népnek adott otthont, s kultuszaikat felvette a római panteonba. Ebben a helyzetben mindenekelőtt Ciceró próbálta meg a sztoikusok tanításaira támaszkodva igazolni a nyilvános kultuszt, s egyidejűleg megtisztítani azt a babonától (*superstitio*), noha ő maga kételkedett az istenek megismerhetőségében. Az *Istenek természetéről* (*De natura deorum*) című művében a „religio”-ra vonatkozóan megfogalmazott reflexiói új jelentést nyertek a késő Római Birodalomban, amikor a szót a birodalom vallásai közötti elkeseredett vitákban és harcokban használták, s végül a győzedelmes kereszténység sajátította ki. A katolikus egyház által adoptált kifejezés ily módon a kereszténység elterjesztése révén szétterjedt egész Európában. A papság jóvoltából bekerült a politika, a közigazgatás és a tudomány nyelvébe, majd az oktatásába, végül pedig a különböző népnyelvekbe, ahol önálló életre kelt. Már a felekezeti vitájában is, még inkább azonban a felvilágosodás valláskritikájában, majd ezt követően a vallás és a tudo-

<sup>5</sup> Az a kései kínai gyakorlat, amely a konfucianizmust, a taoizmust és a buddhizmust egy, a „tanítás” jelentést hordozó írásjel hozzáfűzése révén közös nevezőre hozni, csak azt mutatja, hogy eközben mily kevésbé gondoltak specifikusan vallási jelenségre. A „tanítás” ugyanis minden lehetséges területen használható fogalom volt. Gondoljuk csak el, mi lett volna a kereszténységből, ha csak *doctrina*-nak, és nem *religio*-nak nevezte volna magát.

mány közötti hosszú harc során központi szerepet játszott, s ez háttérül szolgált a világnézeti, társadalmi és politikai vitáknak, valamint lökést adott a vallástudományok, végső soron pedig a vallásszociológia kifejlődésének.

Ennek a számunkra magától értetődő és nélkülözhetetlen fogalomnak a hosszú előtörténete gyakran vetette fel azt a nézetet, hogy „vallás” fogalmunk már a rómaiaknál, sőt már az ókorban is bevett volt. Ezzel szemben egyértelműen le kell szögeznünk, hogy a latin *religio* magánál Cicerónál sem a mai általános jelentéssel bírt, és nem is egyhamar nyerte el azt.<sup>6</sup> A modern fejlődés világos kezdetei ugyan már megtalálhatóak voltak az újkor kezdetén is, azonban még a felvilágosodás korában és a 19. században is távol állt a vallás fogalma a mai értelmezésétől. Történetileg meglehetősen pontosan megragadhatóak az újkori jelentésváltozás állomásai, amikor a szó lépésről lépésre elnyerte mai értelmét. Azonban továbbra is nyitott kérdés, hogy ez a modernkori fejlődés lehetséges lett volna-e, ha a latin *religio* a keresztény vallásértelmezés hosszú évezrede során nem teremtette volna meg saját fejlődése révén azokat a szükséges előfeltételeket, amelyek azután a modernkori jelentésváltozás kiindulópontjával szolgáltak. Csak annyi bizonyos, hogy a szó jelentése hosszas fejlődés során kitartóan egy bizonyos irányba módosult, míg végül elnyerte azt a jelentését, amit ma magától értetődőnek tartunk. A fogalom eközben logikus módon egyre inkább kiterjedt olyan tanokra is, amelyeket addig pusztán babonaként vagy zavaros szokásként tartottak számon. Az ennek ellentételezéseként elkerülhetetlenül fizetendő ár a fogalom jelentéstartalmának beszűkülése lett, amely a teremtő istenbe vetett hitből végül csupán azt hagyta meg, ami minden vallásban közös: egy homályos transzcendens élményt vagy pusztán egy nyugtalanító kontingencia-tapasztalatot. Csak eme hosszú és bonyolult történet során nyerte el tehát a fogalom azt az általános jelentését, amit ma magától értetődően hozzá kapcsolunk. Találóa írja erről Angelo Brelich a *Prolégomènes à une Histoire des Religions*-ban: „a »vallás« fogalma állandóan alakult a nyugati civilizáció egész történelme során (és mondhatjuk, hogy ma is folyamatosan alakul)”.<sup>7</sup>

Ez a tényállás nyilvánvalóvá teszi az európai vallástörténet páratlan mivoltát. Egyedüli földrészként csak Európának volt kifejezése a vallásra. A fogalom azonban maga is formálódott hosszú történelme során. Az európai vallástörténet tehát nem csupán Európa vallásának története volt, hanem egyidejűleg a vallás fogalmának története is, amely szintén folytonosan változott. Ez viszont alapvető kérdéseket vet fel. Miért csupán Európában fejlődött ki egy megragadható vallásfogalom? Miért fejlődött e fogalom lassanként a mai jelentéséig? Mennyiben oka

<sup>6</sup> A későbbi hatásra vonatkozó ismertetést találni az eredeti mű kétnyelvű kiadásának függelékében Cicero „*De natura deorum*”-ja az *európai irodalomban* címmel a *Tusculum* gyűjteményes kötetben (Artemis Verlag, 1990).

<sup>7</sup> „C’ est que le concept de ‘religion’ s’est formé (et l’on peut dire qu’il continue de se former) tout au long de l’histoire de la civilisation occidentale.” Lásd a „Histoire des Religions (sous la direction de Henri-Charles Puech de l’Institut)” első kötetét az *Encyclopédie de la Pléiade*-ben (Edition Gallimard, Paris, 1970, 7). Sajnálatos módon a háromkötetes mű egyes cikkeiben nem jelenik meg többé ez az alapgondolat.

és meghatározója a vallás európai történetének az a tény, hogy Európa rendelkezett egy ilyen fogalommal, tehát hogy másutt már csak azért is másképp folyt a történelem, mivel ez a fogalom hiányzott? És nem adott-e a fogalom folytonosan okot újabb és újabb, a vallásra vonatkozó kérdésekre, s ilyen módon nem saját maga szolgáltatta-e örökös jelentésváltozásának motorját, gondoskodván végső soron az európai vallástörténet különös dinamikájáról is? A fogalomtörténet – már amennyiben ilyen egyáltalán létezik – nem ismeri a válaszokat ezekre a kérdésekre, jóllehet egyfelől történetileg pontosan ahhoz a jelentéshez ragaszkodik, amellyel a szó egy bizonyos időszakban rendelkezett, másfelől azonban a szó mai értelmét többnyire magától értetődő vívmányként előfeltételezi, s így alig firtatja hosszú fejlődésének okait és következményeit.<sup>8</sup> Itt viszont épp arról

<sup>8</sup> A rendelkezésre álló anyagok túlaradó bősége ellenére mindmáig nem írta meg senki a szó átfogó történetét. Egyesek számára amiatt tűnt feleslegesnek, mivel a modern fogalmat magától értetődőnek tartották, másoknak pedig azért nem foglalkoztak vele, mert ragaszkodtak a keresztény önértelmezés által áthagyományozott jelentéshez.

Nemrégiben azonban megjelent két igényes munka, melyek a szó fogalomtörténetét az alapján a kérdés alapján vizsgálták, hogy mikor vált a „vallás” modern gyűjtőfogalommá. Ernst Feil (1986) annak bizonyítására összpontosít, sikerrel, hogy a *religio* szó az ókorban és a középkorban még nem rendelkezett a modern jelentésével, és a keresztény tanításban csak mellesleg, sőt többnyire a *fides* vagy a *pietas* alatt helyezkedett el. Nagyon helyesen látja meg, hogy a kereszténység eredetileg a görög nyelvben és kultúrában fejlesztette ki önértelmezését, és a latin *religio*-t a Római Birodalomban vette át az apologetikus önábrázolás céljából, és később is inkább a más vallásokkal szembeni vitára használta szívesen, mint a belső érintkezésre.

Mindebből Feil arra következtet, hogy a *religio* fogalom a keresztény vallástörténetnek e hosszú időszakában nem játszott fontos szerepet, és alig ment keresztül jelentésváltozáson. Ezzel azonban túlmegy eredményei lehetőségein, melyeknél kizárólag teológiai forrásokra, s azon belül is azokra a helyekre hagyatkozott, melyekben a *religio* megjelent. Ezáltal figyelmen kívül hagyja egyfelől az általános szóhasználatot, másrészt a további összefüggéseket. Tisztán filozófiai elemzésében megjegyzi ugyan, hogy a *religio*-t „meglepően homályosan”, egyszerre „két szinten” is, vagy „általános egyes számban” használták, azonban ennek nem tulajdonít további jelentőséget. Azzal a feltevessel dolgozik, hogy a formális bizonyítékokban egyértelműen megragadhatónak kellene lennie a fogalom fontosságának és jelentésváltozásának. Nem számol azzal, hogy a fogalom egy évezreden keresztül maga is rejtetten meghatározta a teológia problémáit, érveit, felépítését és fejlődését, még ha ez nem is csapódott le a fogalomra vonatkozó formális kijelentésekben. Feil tehát a helyes felismerésből, nevezetesen hogy az újkor előtt a *religio* nem a modern értelemben vett vallást jelentette, elhamarkodottan jut arra a következtetésre, hogy maga a szó nem egy olyan fogalom volt, amely a vallás alatt egy általános jelenséget értett és a keresztény vallás történetét alapjaiban meghatározta volna.

Falk Wagner (1986) ezzel szemben a fogalom újkori történetét tárja fel igen alaposan, azonban egy egészen más nézőpontból. Míg Feil a modern vallásfogalom érvényességével szembeni bizalmatlanságát fejezi ki, s emiatt az olvasó a már kilátásba helyezett második kötetre várna, addig Wagner – mintha teljesen magától értetődő volna – rögvest annak megvallásával kezdi, hogy mivel minden vallás saját pozitívitásának foglya, ezért csak akkor térhet magához, ha a tudományos vallásfogalom tükrében reflektál önmagára. Feil-lel teljes ellentétben Wagner abból indul ki, hogy csak a modern fogalom a lényeges, mert ez határozza meg, mi az, ami minden vallásban általános. Éppen ezért számára a tényleges fogalomtörténet egyben a vallás újkori önmegvalósításának hajtóereje is, s ezért történelmi fejtegetéseire rátelepülnek a messzemenő, igen aktuális, azonban kevésbé világos következtetések és követelések.

A két mű közti különbség és ellentét jól jellemzi a fogalom történetének mai állását és aktualitását, de egyben nehézségét és tisztázatlanságát is.

van szó, hogy vajon nem befolyásolta-e a sajátos vallásfogalom léte az európai vallástörténetet. Azaz már itt – és nem pedig a fogalomtörténetben, mint olyanban – vetődik fel a vallástudományok egy alapvető és eddig alig figyelembe vett problémája, nevezetesen a vallások függetlensége saját fogalmaiktól, s ezáltal éppenséggel a vallás fogalmának meglététől vagy hiányától. Nem a fogalomtörténet egyes részkérdéseiről van szó tehát, hanem a vallás fogalmának a jelentőségéről a vallástörténetben. Annak érdekében, hogy felkeltsük az érdeklődést ez iránt a szokatlan kérdés iránt, előbb alapvetően tisztázni kell azt a szerepet, amelyet a „vallás” fogalma a vallás történetében játszhatott, sőt játszania kellett.

#### IV. A VALLÁS FOGALMÁNAK JELENTŐSÉGÉRŐL A VALLÁS TÖRTÉNETÉBEN

Kérdésfeltevésünk pontosítása érdekében különbséget kell tennünk a szó és a fogalom története között, amit ritkán vesznek figyelembe. A vallás szónak nagyon hosszú és igen bonyolult története van, azonban ennek csak egyes részei tartoznak a vallás fogalmának történetéhez. A latin *religio* ugyan teljes egészében hozzátartozik a szó történetéhez, azonban csak feltételesen tartozik a fogaloméhoz, mivel ez, legalább is kezdetben, csupán a saját eredetre használt szó volt minden más igény nélkül. A mi kérdésfeltevésünk szempontjából csak akkor létezik egy megismerhető vallásfogalom, ha és amennyiben ez a szó – hordozzon bár akármilyen más jelentést is – egy általános jelenséget takart, azaz legalább két vagy több „vallásra” mint a fogalom eseteire alkalmazható volt. Ez további magyarázatot igényel.

Az általános fogalmak mindig is a legfontosabb szerepet játszották a kultúra fejlődésében, vagyis a világ rendjének és felépítésének felfogásában. Ugyanez érvényes azokra a folyamatokra is, melyek során a vallás szó egy általános fogalom jellegzetességeit öltötte magára. Ezáltal ugyanis a saját vallás egy általános jelenség egyik esetévé vált, s így alkalmat adott a vallásra vonatkozó általános reflexiókra is. Míg a vallások eredetileg a világ különböző értelmezései voltak arról, ahogyan az egy kultúrához tartozó emberek megélték azt, addig a „vallás” fogalmával a világértelmezések új összefüggésbe kerültek, ami új értelmezéseket és igazolásokat követelt meg. Ily módon a fogalom fordulópontot jelöl meg a vallás történetében: a vallási tudat mélyreható megváltozását, amely ezzel a fogalommal új szintre lépett. Semmi esetre sem olyan folyamatra kell gondolni, ami valamikor hirtelen, s egyszer és mindenkorra bekövetkezett. A fogalmak csak lassan és tapogatózva keletkeznek, hiszen a dolgok látványos sokszínűségéből nem szükségszerűen jön létre absztrakció a közös jegyek alapján.<sup>9</sup> Ez különösen érvényes akkor, ha a fogalomnak

<sup>9</sup> Logikai szempontból az adottságok mindig végtelen sok lehetőséget nyújtanak a hasonlóságok felfedezésére és a fogalomalkotásra, s így nem írják elő, hogy mely fogalmakat kell megalkotni. A fogalmak tehát nem objektív általánosságokat képeznek le, hanem azért jönnek létre, mert bizonyos hasonlóságok és közös jellegzetességek érdekelnek bennünket, ebből adódóan az egyes kultúrák igen eltérő fogalmakat hoztak létre. Minden kultúrában érvényesül azonban az



a láthatatlant kell megragadnia. A latin *religio*, amely csupán az egyesre vonatkozott, szintén csak lassanként, egy hosszú folyamat során vette fel általános vonásait. A szó régi értelmét tehát nem helyettesítette, csupán kiegészítette az általános jelenséget jelölő új értelem. Mivel a *religio* továbbra is többfajta jelentésben volt használható, a szó története igen színes képet mutat.

Nem szabad azonban leragadnunk magánál a szónál. Már az istenek tiszteletét terjesztő antik szónoklat sem képviselt egy magától értetődő szemléletmódot, ahogy azt manapság láthatóan feltételezik, sokkal inkább olyan általánosításokon alapult (mint például az „istenek” és a „tisztelet” fogalma esetében), amelyek lassan keletkeztek és másutt hiányoztak. Egy vallásfogalom sem követel meg szükségszerűen önálló szót (itt: istenek tisztelete vagy *religio*), bevett gondolati alakzatokban is kinyilatkoztathatja önmagát, vagy mint a középkorban akár vissza is húzódhat ezekbe. Mindez a képzettől függ, nem pedig a *religio* (vagy később a „vallás”) szótól. A vallás mint általános jelenség képzete mindenestre ott érvényesül erőteljesebben, ahol szorosan kapcsolódik egy adott szóalakhoz, és a *religio* szó e tekintetben döntő szerepet játszott Európában.

E szükséges megjegyzések után felvetődik annak kérdése, hogy egyáltalán miként jöhetett létre egy vallásfogalom, ha az nem volt eleve magától értetődő, és homályos európai felbukkanása előtt sohasem létezett. Eredetileg minden vallás egy társadalmi közösség – egy törzs vagy egy nép – kizárólagos tulajdona volt, azaz szigorúan „nemzetvallás”. A különböző népek nem rendelkeztek a saját (a mi elnevezésünk szerint) „vallásukra” semmilyen névvel, és más (a mi elnevezésünk szerint) „vallásokkal” szemben teljesen másként élték azt meg, ezért tehát nem jöhetett létre a „vallás” fogalma. Ez ugyanis csak ott keletkezhetett – és keletkezett is ténylegesen Európában – ahol több nép szoros érintkezés és keveredés révén egymáshoz közeledni volt kénytelen, s ezáltal vallásaik is újfajta versenyhelyzetbe kerültek. Ebben a helyzetben ugyanis, ahol a „nemzeti” törzsi és népi vallások egy szélesebb társadalmi közegben voltak kénytelenek harcolni elismertetésükért, kényszerűen megjelent az általános érvényesség igénye, bármilyen idegen is volt ez tőlük eredetileg. Csak ilyen körülmények között jöhettek létre Ázsiában és Európában az univerzális vallások, amelyek igazságigényük révén – bármily különbözően is fogalmazták meg azt – radikális fordulópontot jelentenek a vallástörténetben, s ez által megalapozták az úgynevezett tengelyidőt.<sup>10</sup>

---

a relatíve természetes világnézet, amely a fogalmakat a valóság objektív leképezéseként fogja fel. A modern tudomány is gyakran beleesik ebbe a kísértésbe, vagyis alig értek el komoly hatást Max Weber tudományelméletének nyomatékos fejtegetései arra vonatkozóan, hogy minden tudománynak legelőször is a fogalomalkotás kérdéseivel kell szembenéznie. A vallásszociológiában azért tűnik fel újra a probléma, mert Durkheim szociológiája azon a feltevésen alapul, hogy a tudomány fogalmai a valóság objektív rendjét képezik le. (Ehhez lásd a VIII. fejezetet.)

<sup>10</sup> A tengelyidő koncepciójával Karl Jaspers egyetemes történelmi nevezőre hozta a kultúrtudományok eredményeit. Azoknak a mélyenszántó változásoknak, amelyek akkoriban Ázsia és Európa fejlett kultúráiban végbementek, sőt amelyek a régi Amerikában is kezdetüket vették, fontos részét képezte az egyetemes vallások létrejötte vagy, mint a görögöknél, a filozófiai világtérkép-átfogó rendszerének keletkezése.

Egy olyan alapvető tény került napvilágra ezáltal, amely felett folytonosan átsiklunk. Nyilvánvaló ugyanis, hogy még nem ragadtunk meg egy vallást megfelelően, ha megmaradunk csupán a tanításánál és a gyakorlatánál. Sokkal inkább igaz az, hogy minden egyes vallás tanaiban és gyakorlataiban is saját érvényességigényének módja által van meghatározva. Ezt az igényt mindig hallgatólagosan beleértik a vallásba, de csak ritkán kerül kifejezetten megnevezésre. Minden „nemzeti” vallás csak az adott törzs, a saját nép, a saját állam számára érvényes, míg az univerzális vallások – eltekintve most a bizonytalan közties formáktól – minden emberhez szólnak. Az érvényességigény hatótávolsága mindig összefügg az istenek uralmi területével. A törzsi vallásokban az istenek még csak az adott törzs területe felett uralkodtak és először is meg kell mutatniuk, hogy képesek legyűrni az idegen törzsek területi istenségeit. Az univerzális vallások ezzel szemben minden emberhez fordulhattak (és kellett fordulniuk), mert olyan istenekre és hatalmakra hivatkoztak, akik az egész világon uralkodnak.<sup>11</sup> Ezen alapult a missziós gondolat is, amely minden törzsi vallás számára idegen és értelmetlen volt. Így vagy úgy, a más vallásokhoz fűződő viszonyt az érvényességigény módja határozta meg, amely az egyik esetben magától értetődőnek veszi a nemzeti vallások sokféleségét, a másik esetben pedig az egy igaz vallás nevében elveti azt. Így tehát az univerzális vallások által kiváltott radikális fordulópont

<sup>11</sup> Itt is mint másutt a polarizált ideáltípusokra korlátozom a kifejtést, ugyanakkor nem feledkezem meg arról, hogy a valóság többnyire a legkülönbébb közties formákat mutatja. Túlságosan ritkán veszik figyelembe, hogy gyakran az istenek hatalmi területe is félhomályban marad. Gyakran már a primitív és az archaikus vallásoknál is ez a helyzet, mivel isteniek vagy hatalmaságaik térben különböző területek felett uralkodnak, hiszen míg egyesek meghatározott helyeken vagy régiókban gyakorolták hatalmukat, és gyakran itt is laktak, addig mások szinte határtalanul uralkodtak a világ felett, a képzeteknek megfelelően. Uralmuk színhelyeinek különbözősége többnyire illetékességi körökkel áll összefüggésben, miközben az égi jelenségekért felelős hatalmak gyakran, de nem minden esetben egy mérhetetlenül nagy terület felett uralkodnak, ettől azonban általában még nem bírnak nagyobb jelentőséggel, mint a nemzeti, helyi hatalmaságok. Túlságosan kevés szó esik a vallástörténetben arról, hogy az istenek az egyes vallásokon belül saját különböző uralmi tereiket foglalják el, s nem pusztán funkcionálisan specializálódtak hierarchikus rendként foghatjuk fel őket. Ha átsiklunk az istenek következőkben bemutatandó térbeli karaktere felett, akkor hibás következtetésekhez és látszólagos problémákhoz juthatunk csak el. Látványos példa erre az a hosszas vita a mindenható istenhit körül, amelyet Andrews Lang alapján Wilhelm Schmidt váltott ki közel száz esztendeje. Ez már rég megoldódhatott volna, ha figyelembe vették volna az uralmi területeket. Raffaele Pettazoni (1960) volt az egyetlen, aki valamit megvilágított a rejtélyből, amikor felismerte a mindenhatóság térbeli előfeltételeit, bár az isteni világok általános térbeliségét nem fedezte fel. De a mindenható isten körüli vita csak egyike azoknak a következményeknek, amelyek akkor keletkeznek, ha nem ismerjük fel az istenek világnak térbeliségét.

Bizonyítékok vannak arra nézve, hogy milyen alapvető fontosságú az egyetemes vallások egyértelmű megkülönböztetése a nemzeti (vagy törzsi, népi) vallásoktól. E bizonyítékok azt is egyértelművé teszik, hogy ennek a különbségtételnek a jelentősége egyáltalán nem merült még ki, és új megvilágításba helyezi a társadalmi érvényességigény kérdését, amennyiben figyelembe vesszük az istenek és egyéb hatalmak uralmi területeit. Annál inkább sajnálatos, hogy ez a vallástudomány által az elmúlt évszázad során gazdag empirikus eredményekre alapozva kialakított, felülvizsgált és differenciált megkülönböztetés manapság megszűnni látszik, s már nem általános. Elrettentő, milyen sok vallásszociológiai munka látszik híján lenni e megkülönböztetés ismeretének.

végső soron az isteneik vagy más hatalmasságaik egész világ felett gyakorolt uralmába vetett hiten alapszik. Ez a tény még alig kapott alapvető jelentőségének megfelelő értékelést.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Az egyetemes vallások keletkezése két szilárd feltételhez volt kötve, és ezáltal időben is rögzítve. Egyfelől ugyanis a törzsi és népi vallásokból csak ott jöhettek létre egyetemes vallások, ahol nagy számú törzs vagy nép egymással szoros kapcsolatba került, s ahol az érintkezés és a keveredés révén „politikai” függetlenségükben, és ennek következtében nemzeti vallásuk érvényességében is veszélyeztetve érezték magukat. Ez rendszerint ott történt meg, ahol a térbeli tömörülés arra ösztönzött és készítetett, hogy a törzsekből állam, az államokból pedig birodalom képződjék, és így ezek a képződmények újra szoros kapcsolatba kerüljenek egymással. Mindenütt ez volt a helyzet, ahol a „tengelyidő” fejlett kultúrái és ezek révén az egyetemes vallások létrejöttek.

Az egyetemes vallások létrejöttének másik feltételére alig volt tekintettel a vallástörténet, a vallásszociológiában pedig egyenesen ismeretlen maradt, noha a legszorosabban összefügg az első feltétellel. Arról van szó, hogy az egyetemes istenekről és hatalmakról csak olyan mértékben lehetett fogalmat alkotni, amennyire ezt megengedték a mennyről és a földről szóló ismeretek. Ilyen értelemben a vallás története, mivel állandó lekötöztette volt a kozmológiának, mindenütt a legszorosabban összekapcsolódott a földrajzi, csillagászati, meteorológiai és néprajzi ismeretek fejlődésével. Ezeket az ismereteket a tudománytörténet ugyan alaposan kikürettatta (lásd pl. Müller 1972, 1980), de a vallástörténet kevés figyelmet szentelt nekik, és alig hasznosította azokat. A vallástudományok inkább megmaradtak a vallás értelmi rendszerénél, az istenek és egyéb hatalmak hierarchiájánál és funkciómegoszlásánál, ugyanakkor – mint azt az előző megjegyzésben kifejtettem – túlságosan könnyen átsiklottak az isteni uralmi területek térbeli rendjének alapvető fontossága felett, még ha ettől is kellett hogy függjön egy-egy vallás érvényességigénye. A tudománytörténet pedig, amely amúgy is kevés szót vesztegetett a vallásra, a vonatkozó ismeretek fejlődéséhez tartotta magát, különös tekintettel a modern világkép keletkezésére. Mindeközben a modern ember gondolkodásának megfelelően természetesen feltehetően feltételezte, hogy már az egyszerű kultúrák is egy egészként tekintettek mind az égre, mind a földre, s ez által a világmindenségre is, bármilyen értelmetlenek is voltak az elképzeléseik.

A tudományos kutatások azt mutatják, hogy a kis törzsi társadalmak nem voltak képesek az égről vagy a földről úgy gondolkodni, mint kétségtelen, ugyanakkor közelebről nem ismert, adottságokról, ahogyan azt mi magunk magától értetődőnek tartjuk. Ők csak a saját területüket ismerték és a szomszédait, ám azok szomszédait már csak elbeszélésekből. Erre a területre úgy tekintettek, mint egy szigetre az ismeretlen tengerében, és aligha tudták feltenni maguknak azt a kérdést, hogy vajon folytatódik-e a föld kiterjedése, s ha igen, hogyan. Az ég esetében annyiban más a helyzet, hogy annak végtelen kiterjedése – nyilván a földrajzi körülményektől függően – kényszerítő erővel bírt, mégis sokszor hitték azt, hogy minden egyes törzs egy saját égbolttal rendelkezik. Ilyen körülmények között a világ rendjére vonatkozó kijelentések is összességében döntően a saját tapasztalati térre vonatkoztatottak maradtak, és az isteneket és egyéb hatalmakat is elsődlegesen helyinek, regionálisnak és nemzetinek tekintették. Csak igen lassan változott meg ez a helyzet a nagyobb államok és birodalmak keletkezésével párhuzamosan. Ám még itt is csak akkor került a tudat látómezejébe a föld egységének továbbra is problematikus elképzelése, amikor az ismeretek a többi nagyhatalommal ápoltságok révén elterjedtek. Csak ekkor kezdtek el gondolkodni a föld formájáról, tagozódásáról, határaitól, középpontjáról és egyéb tulajdonságairól, s csak ezáltal kerül be a föld – ahogyan azt mi magától értetődőnek vesszük – tényként a köztudatba. Ily módon tehát a földre vonatkozó elképzelés se nem természeti adottság, sem pedig az elmélkedés eredménye, hanem annak a világtörténelmi folyamatnak köszönhető, amelyben azért nőttek az ismeretek, mert egyre nagyobb társadalmak keletkeztek és kerültek kapcsolatba egymással. Az egyetemes vallások csak ott váltak lehetségessé, ahol ezekből a folyamatokból olyan fejlett kultúrák születtek, amelyek megfelelő földrajzi, csillagászati és néprajzi ismerettel rendelkeztek a föld és az ég zárt egészként való elképzeléséhez. És csak ott váltak szükségessé, ahol a népek addig nemzeti vallásai egymásnak kölcsönös kihívást állítottak.

Univerzális vallások Ázsiában és Európában léptek színre. Ám ezen felül csak Európában jött létre a „vallás” fogalma, s kísérte végig az európai vallástörténetet, amelynek emiatt különös és egyedülálló fejlődési utat kellett bejárnia. Ahol ugyanis ez a fogalom érvényesült, ott megváltoztatta a vallást, mivel a reflexió egy új szintjére kényszerítette azt. A különböző vallások, amelyek korábban csak saját nevükön voltak ismertek és sajátosságaik alapján csak egyedileg ítéltettek meg, most egy általános mérce alapján összehasonlíthatóvá váltak. Az embernek a világban elfoglalt helyére vonatkozó reflexió, amiből minden vallás keletkezett, ezáltal átcsapott a magára a vallásra vonatkozó reflexióba, és a vallások vitája is a vallásról szóló vitává vált. Az új fogalom révén a vallás új dimenziót nyert és a tudatosság új szintjére lépett, ami meghatározta további történetét.

## V. A VALLÁS FOGALMA ÉS TÖRTÉNETE EURÓPÁBAN

E folyamat európai története különösen bonyolult, s már Rómában elkezdődött. Mindez egyébiránt könnyen észrevétlen marad, ha csak a *religio* szó eredeti értelmét keressük, amint az a legtöbbször történik. A *religio* ugyanis kezdetben csupán az adott valláshoz tartozó szokásokat jelentette, később azonban folyamatos jelentésváltozáson ment keresztül. Varrónál és Cicerónál már az idegen istenek tiszteletét takarta, a *consensus omnium gentium* sztoikus tanításában pedig egy univerzális gyakorlatként értelmezték, s ily módon a *religio* egyes számú alakban már egy általános jelenséget jelölt. A fokozatos fejlődéshez különböző okok járultak hozzá, amelyek összességében az ókori népek keveredésében gyökereztek, és bizonytalanná tették a vallási hagyományt. A művelt rómaiak ráadásul a görög tudomány befolyása alá kerültek, amelynek etnográfusai és földrajztudósai átfogó ismeretet közvetítettek az „ökumene” (így hívták a lakott világot) népeinek sokféleségéről és sajátosságairól, felélénkítve ezáltal a vallásra vonatkozó reflexiót.<sup>13</sup> Ehhez társult továbbá az áthagyományozott mítoszok kritikájával a görög felvilágosodás, valamint a görög filozófia, amely megpróbálta ésszerűen

---

Ennyit a valóságismeret vallástörténeti jelentőségéről. Egyetemes érvényességigényű istenek és hatalmak csak akkor jelenhettek meg, amikor az ismeretek alapján a földet már egységes egészként fogták fel.

Az egyetemes vallások keletkezését tehát nem magyarázhatjuk sem a társadalom belső fejlődéséből, sem a vallás eszméjének belső logikájából. Itt is újra megerősítést nyer az a tény, hogy a „társadalom fejlődése” nem saját belső dinamikáján alapult, hanem egy világtörténelmi folyamat része volt, amint azt a szociológia hallgatólagos feltételeinek programszerű kritikájában korábban már kifejtettem. (Tenbruck 1989.)

<sup>13</sup> Az „ökumene” gondolatát görög földrajztudósok és etnográfusok fejlesztették ki. Nekik köszönhetően Róma a lakott föld eszméjét, amelyre mint *caput orbis* Róma igényt formált. Csak ezeknek a római politikusok felé egyebek közt Polübiosz által közvetített ismereteknek köszönhetően sikerült Rómának megszabadulnia hódításai vadhajtásaitól, a helytartók önkényuralmától, és a birodalmat pénzügyileg és közigazgatásilag kormányozni. Agrippa, Augustus császár veje olyan világtérképet készített, amelynek szemlére tétele esemény volt Rómában, és amely a politikai tervezés alapjává vált. De a kereszténység is csak akkor tudott egyetemes

megindokolni az istenek tiszteletét, kevés sikerrel. Akár metafizikai úton törekedtek ugyanis a világ rendjének kimondására, akár empirikusan a *consensus gentium*ra, a *religio* ésszerűségét mindig csak általánosságban tudták megindokolni, anélkül hogy egy meghatározott *religiot* igazolhattak volna. Mindez felelősítette ugyan a reményt a hagyományos kultusz fennmaradása iránt, ugyanakkor az egyéni tetszés megindokolhatatlan választásává is silányította azt.

A *religio* már ama korai nézet révén általános fogalomná nőtte ki magát, mely szerint mindenki ugyanazokat az isteneket tiszteli, csak az istenekre vonatkozó tudás bizonytalansága miatt különböző nevek alatt és sajátos formákban. Ezt a nézetet erősítette az ókori népek kulturális rokonsága, amely részben a távoli közös eredetükből származott vagy egyéb kapcsolataikból adódott. Az istenek minden népnél megtalálható szokásos tisztelete már önmagában is több olyan fogalmi általánosításon alapult, amelyek semmi esetre sem – mint gyakran gondolják – magától értetődőek, és az egyszerű társadalmaktól egészen idegenek voltak. Csak a *religionak* ez az általános értelme tette lehetővé az *interpretatio graeca* és az *interpretatio romana* következményekkel teli gyakorlatát, melyek során kezdetben az idegen istenekhez a saját isteneik neveit kapcsolták hozzá, majd később fordítva, míg végül az idegen istenek formálisan is helyet kaptak a római panteonban és a kultuszban. Mivel az ókorban a teljesen idegen kultúrák leginkább a világ végéről szóló mendemondák maradtak, nekik nem kellett kiállniuk azt a szakítópróbát, amellyel Európa szembesült, amikor az újkorban az egész világra kiterjedt hatása volt. Noha az antik *religio* általános jelenségnek számított, mégis mindig megtartotta alapjelentését: az 'istenek tiszteletét', hiszen ez láthatóan mindenütt megmaradt.

Mindazonáltal a *religio* általános szintre való emelkedésének közvetlen hatása volt a római vallásra, amely így csupán egy univerzális gyakorlatnak a véletlen, tetszés szerinti és felcserélhető speciális esetévé vált. Másfelől ugyanakkor a *religio* mint az emberhez méltó viselkedés és kötelesség filozófiai igazolása ellentétes hatást fejtett ki, ez azonban az egyénnek egy filozófiai vallásba történő visszahúzódásához is vezetett. Így végül az új helyzet nyomása alatt összeomlott a kultúrák lényegi azonosságáról és egyenértékűségéről szóló tézis. A filozófiai szemlélődésből származó felismerések nem nyertek igazolást, amikor egyre több nép került az *Imperium Romanum* fennhatósága alá, s a népek mobilizálódtak és keveredtek. Megváltozott ezzel a vallások valós viszonya, mivel elhagyták eredeti származási területüket, hogy az univerzális elismertség igényével birodalomszerte elterjedjenek. Az idegen népek eddig csak távolból szemlélte istenei kultuszuk birodalmon belüli terjedése révén jelenvalóvá váltak, ami a vallások tetszés szerint választható kínálatát eredményezte. A vallások korábbi egymás mellett éléséből, amelyek akkor még eredeti származási területük révén egy szilárd társadalmi bázissal és ebből következően térbeli határokkal bírtak, éles konkurenciaharc bontakozott

---

igénnyel fellépni, amikor a görög tudomány kifejlesztette azt a gondolatot, hogy a lakott föld már ismert, és egyéb népekkel nem kell számolni többé.

most ki az egész birodalmon belüli univerzális elterjedtségért és elismertségért. Az új univerzalitás-igény révén minden kultusz tetszőlegesen választható kínálatá értéktelenedett, miközben ugyanakkor felkeltette a vallásos várakozást, annak reményét, hogy egy új tanításban biztos támpontot lehet találni.

Mindebben nem a római vallás ismert története az érdekes. Sokkal inkább igyekeztünk rámutatni arra, miként ment át a *religio* szó egy fokozatos jelentésbővülésen, és miként vette fel egy vallásfogalom vonásait. Eredetileg csak a saját istenek tiszteletét jelentette, de lépésről lépésre eljutott egy bármilyen isten tiszteletének jelentéséig. Eredetileg a saját vallásba vetett kétség nélküli bizalmat jelentette, de végső soron épp a megkérdőjelezhetőség jelévé vált. Ezt a mély jelentésváltozást nehéz felfogni manapság, és nehéz volt már akkoriban is, mivel a szó azonos maradt, de többértelmű lett. A szó megtartotta régi jelentését elsődlegesen azokban a körökben, amelyek még római hagyomány szerint éltek, azonban már az új jelentésében is használhatták, ezért a bizonytalanságok, a félreértések és a többértelműségek hozzátartoztak a nyelvhasználathoz. Ha valaki egyetlen egységesen érvényes jelentés után kutat, ahelyett, hogy felismerné a bizonytalan többértelműséget, annak ez a helyzet nehezen érthető meg. Számos vallási változás utal arra, így például az *interpretatio romana* vagy később az idegen kultuszokban való részvétel, hogy a *religio* nem kötődött többé szorosan a régi jelentéséhez. Miközben tehát e szó elnyerte általános fogalmiságát, hatással volt a római vallástörténetre, s végső soron kulcsszóvá vált, amely az egyes vallások közti vitát a vallásról szóló vitává emelte.

Hozzávetőlegesen ez volt a helyzet, amikor a kereszténység a történelem színpadára lépett, és a konkurens vallások felett aratott győzelem után a szó és a vallás történetét több mint egy évezreden keresztül meghatározta. A szó keresztény története mindeközben nagyon színes, sőt kusza képet, bizonytalan ingadozást mutat az időben, sőt az egyes időszakokon belül és az egyes szerzőknél is. Bármilyen fontos is a „szótörténet” a teológia és a filozófia számára, nem szabad megelégedezni arról, hogy noha mindig ugyanarról a szóról van szó, de semmi esetre sem ugyanarról a dolgról, hiszen a beszédhelyzetek az évezred során többször és alapjaiban megváltoztak. Különböző okokból, különböző szempontok szerint és különböző fontossággal beszéltek a *religio*-ról, még hozzá különböző beszélők és különböző publikumhoz. Mindezt figyelembe kell venni annak megértéséhez, hogy vajon formálta-e a szótörténet az európai vallásfelfogást, s ha igen, milyen mértékben. A szükséges távolságból szemlélve a szó története több fázisra oszlik, különböző célokkal és jelentéssel. A *religio* szó eredetileg idegen volt az őskeresztény közösségektől, és csak akkor vált fontossá, amikor a kereszténység megvetette lábát a latin nyugaton. Errefelé a kifejezés a vallások és filozófiák közt, polgárok részvételével folyó nyilvános vitáknak állt középpontjában, és ezt kellett átvennie a kereszténységnek az elismerésért folytatott harca során. Egész más lett a helyzet a kereszténység győzelme után, amikor a *religio* tisztán egyházon belüli ügygé vált. És megint más volt, amikor a kereszténység európai terjeszkedése során olyan népekkel került szembe, amelyeknek ez a szó semmit nem mondott, mivel számukra a latin nyelv

és műveltség idegennek számított. Minél inkább előrehaladt a középkor és minél inkább meghódította a kereszténység Európát, a szó annál inkább elveszítette jelentőségét a lakosság számára, és visszaszorult az egyház és a teológia belső érintkezésébe – amint ezt a szótörténet is alátámasztja. Amikor azután a már megtért népek később a kereszténység értelmezésére törekedtek saját nyelvükön, visszanyúltak a *religio* szóhoz, amely csak ez által vált központi fogalomná az újkorban, majd annak további vallástörténetében. Ha ebből a távolságból szemléljük a szótörténetet, akkor láthatóvá válnak benne azok a fogalmi állomások, amelyek a vallás fel fogását és történetét alakították Európában.

A keresztény vallásfogalom története akkor kezdődött el, amikor a keresztények kiléptek a Krisztus újra eljövetelére váró kiválasztottak közösségének elszigeteltségéből. Mivel e várt visszatérés ideje a távolba tűnt, a keresztényeknek be kellett rendezkedniük a világban.<sup>14</sup> A kereszténység helye azonnal megváltozott, amint a zsidó-hellenisztikus környezetből belenőtt a római birodalmiságba és a nyugati latin világba, melyek számára a keresztény tanítás teljesen idegen volt. A szétszórt keresztény közösségek pedig azért kerültek végül új helyzetbe, mert hitük forrásának, Krisztus üdvtörténetének már nem volt több élő tanúja. Mindaddig hitük magától értetődősége teljes egészében a krisztusi kinyilatkoztatás apostoli továbbadásából táplálkozott, vagyis tisztán az evangéliumokra, a Jelenések Könyvére és az apostoli levelekre támaszkodott, amelyek nem a nyilvánosságának szóltak, hanem pusztán a saját szétszórt közösségek használatára és cseréjére szolgáltak. A tanítványok és az apostolok tanúságtételében a *religio* fogalma semmilyen szerepet nem játszik, és a latin Vulgátában is alig fordul elő.

Más volt azonban a helyzet az úgynevezett apologétákkal és a későbbi egyházatyákkal, akik már nem voltak közvetlen tanúként részesei az apostoli hagyó-

<sup>14</sup> A keresztények kezdetben az egyike voltak annak a számos vallási közösségnek, amelyek a császárkorban részben újonnan jöttek létre, részben régi keleti kultuszok alapjain formálódtak újra miközben missziós módon kiterjedtek az egész birodalom területére. A keresztények azonban nyomban különleges helyzetbe kerültek, amikor nem kérték kultuszuk felvételét a szokásos módon a panteonba, a nyilvánosan elismert kultuszok közé, és ráadásul megtagadták az uralkodó kultuszát. Maguknak valóak voltak, és követőiket nem tanaik nyilvános ismertetése révén nyerték, hanem életközösségük példájával és üzenetük igényességével, amely bizonyos körökben titkos tanként terjedt, és amely egy isteni kinyilatkoztatásra hivatkozott. Magukat isten népének, szentnek, kiválasztottnak, elhívottnak, testvérnek vagy hívőnek nevezték, és idegenként kellett hogy hasson számukra a „keresztény” megjelölés, amelyet a hatóság nyelvhasználata hozott létre e rejtélyes vallási közösségre. Ennek megfelelően az őskeresztény iratok, amint az az evangéliumokból, az apostolok cselekedeteiből vagy az apostoli levelekből kitűnik, a különböző közösségek belső használatára szánt körlevelek, figyelmeztetések, közlemények voltak, a nyilvános ismertetés vagy a saját tanok megindokolásának igénye nélkül. Még ha a gnózis a hellenisztikus keleten átmenetileg egyéni utakon járt is, a kora keresztény közösségek önértelmezésüket egy isteni kinyilatkoztatásból nyerték, amely a kiválasztottnak az örök üdvösséget, a többieknek az elkárhozást, a világ számára pedig Krisztus közeli visszatérésével a béke, az igazságosság és a testvériség birodalmát helyezte kilátásba. A korai keresztényeknek a kizárólag a kinyilatkoztatásba vetett hitre építő, és a kiválasztottság testvéri tudata által meghatározott önértelmezése formáját és tartalmát tekintve teljes mértékben egyéni ügyük maradt, amellyel nem fordultak a nyilvánossághoz és nem vettek részt a vallásról szóló aktuális vitában.

mánynak, melyet tehát nem folytathattak apostoli evangéliumokkal és levelekkel. Ehelyett magyarázatokat, értekezéseket, traktátusokat írtak polemikus, apologetikus, szisztematikus vagy építő céllal, és a szétszórt közösségeken túl a nyilvánossághoz is fordultak. Egy újfajta keresztény irodalmat teremtettek meg ily módon, azért hogy ennek révén megtűrést, meghallgatást és elismerést szerezzenek az üldözött kereszténységnek a nyilvánosság előtt. Ezzel egyidejűleg azonban beléptek a közvéleményért folyó vetélkedésbe is, mely akkoriban birodalom-szerte az irodalom területén folyt. Az apologetikus feladatot kezdetben inkább kényszerűen, de mindenképpen irodalmi vagy filozófiai becsvágy nélkül vállalták fel, hiszen ily módon kapcsolatba kellett kerülniük a számukra semmitmondó, idegen világ nyelvével, fogalmaival és problémáival. Ebből lett végül a kereszténység harca az ókor örökségéért, amely a római nyugaton már rég összeolvadt a görög-hellenisztikus műveltséggel és beépült az akkori vallási viták tudományos helyéül szolgáló filozófiába.

A kereszténység előtt az a feladat állt, hogy az antikvitással megértesse a maga különös hitvallását egy természetfeletti kinyilatkoztatásról. Alkalmazkodni kellett tehát ahhoz az istenek megismerésére vonatkozó beszédmódhoz, melyet a görög filozófia teremtett meg annak reményében, hogy a vallási problémák és harcok az értelem tanúsága révén legyőzhetőek. A gazdag tradícióra való hivatkozás azért volt lehetséges, mert ez a filozófia minden kritika ellenére inkább igazolni akarta a kultuszt, mint megszüntetni.<sup>15</sup> Ugyanakkor épp a filozófia volt az, amely a görög műveltségnek a birodalmon belüli elterjedése révén halálos fenyegetést jelentett a kereszténység számára, mivel pogány istenek sokaságát feltételezte, akiket a természetben vélt felismerni, és alapvetően az értelmet hívta döntőbírónak. E világfelfogás számára érthetetlen és értelmetlen volt egy olyan transzcendens istenbe vetett hit, aki a természet helyett csak egy természetfeletti kinyilatkoztatásban megismerhető. Amennyiben a kereszténység érvényesülni kívánt, úgy a történeti kinyilatkoztatásba vetett hithez egy észérveken alapuló igazolást kellett találnia. Ezáltal azonban abba a dialektikus kényszerhelyzetbe került, hogy egyfelől kapcsolódnia kellett az uralkodó filozófiához, amely az ókorban a tudomány akkori állását reprezentálta, de ezzel egyidejűleg korlátoznia is kellett az értelem iránti igényt.

<sup>15</sup> A népi vallásokkal szembeni, időnként vehemens kritikája ellenére a filozófia összességében mégis inkább igazolta az istenek tiszteletét. Különböző változatokban folyamatosan élő volt az a régi érv, hogy a természet rendje tanúskodik az istenek létezéséről. Az idegen kultúrák egyre gyakoribb figyelembe vételével ehhez társult az az érv, az a *consensus omnium gentium*, hogy minden nép tiszteli az isteneket, amihez további támaszt nyújtottak a sztoikusok a minden ember számára természetes képzetek fogalmával, a *notiones communes*-szel, amint az már Pál Rómaiaknak írt levelében olvasható (2,14). A korabeli valláskritikából azonban többnyire hiányzott a vallás megszüntetésének intenciója, a sztoikus bölcsék ideálja pedig nem mondott ellent annak a vallási kultusznak, amely az ókorban még mindenütt kötelességet és szükségletet jelentett, s minél kétségesebbé vált, annál nagyobb volt iránta a kereslet. Vallás és filozófia bármilyen szorosan is függenek össze történelmükben, a filozófiai tanok történetét még nem azonosíthatjuk a vallás történetével.



Az apologetika inkább eklektikusan, mint szisztematikusan használta a filozófiát, s egyben szoros korlátot is szabott neki, hiszen a kinyilatkoztatott igazságot a filozófia nem hitelesíthette, és nem is szorult rá a hitelesítésére.<sup>16</sup> Kölcsönzött ugyan a filozófiától, de egyben le is akart számolni vele, mindezt abban a meggyőződésében, hogy az értelem megbukott a legmagasabb rendű igazság bebizonyítására vonatkozó állandó ígéretével. Így az apologetika a pogány kultuszok kritikáján és a saját hitük dicséretén keresztül eljutott annak kísérletéig, hogy a kinyilatkoztatást az igazság megismerésének elengedhetetlen kulcsává tegye. Már Tertullianus büszkén fogalmazta meg *credo quia absurdum*ként ezt a meggyőződését: amit az ember a saját értelme révén megért, az nem lehet az a végső igazság, amit keres. Amíg a keresztények az eredeti környezetükben egymás közt maradtak, nem érintette őket a kinyilatkoztatás és az értelem viszonya. Olyan mértékben vált azonban ez sorskérdéssé a kereszténység számára, amilyen mértékben a kereszténység elterjedt a birodalomban és önmaga elismertetésért küzdött. A filozófiával szembeni versenyben a kereszténység létrehozta saját filozófiáját, és magát *philosophia vera*-nak nevezte el, ami alatt nem valamifajta életfilozófiát értett, hanem a valódi megismerést. A *religio* szót sem lehetett többé megkerülni, amely kezdetben a kereszténység görögül megfogalmazott tanítása számára teljesen idegen volt, a latin keresztényeknek pedig kifejezetten gyűlöletes, mivel az a pogány istenek tiszteletét jelentette, s mint ilyen, a keresztények vallástalansággal történő megvádolását szolgálta. A kereszténység végül mégis át kellett hogy vegye ezt a szót, mivel a latin szókinszhez tartozott, a vallási kérdések központi eleme volt, szerepet játszott az állami döntésekben és bekerült a császári ediktumokba is. Így tehát a kereszténység – mint ismert – maga nyilvánította magát *religio*-vá, amikor különbséget tett *religio nostra* és *religio vestra* mint *religio vera* és *religio falsa* közt. Átvették tehát a szót mint több *religiones* általános kifejezését, majd kiterjesztették azt a monoteista istentiszteletre. Nagyhatású folyamat volt ez, amely egy nyelvi újítás révén hirtelen alapjaiban változtatta meg a vallási helyzetet, mivel az addigi legkülönbözőbb kultuszokat és népeket summásan „pogányokká” nyilvánította.<sup>17</sup> A folyamat pedig tartósnak

<sup>16</sup> Ebből magyarázható, hogy az egyházatyák ítélete a filozófiáról a legmagasabb dicsérettől az elkeseredett elutasításig terjedt. Noha személyes különbözőségek is kifejeződtek ebben, a szóbeli kijelentéseket azonban nem szabad rögtön ellentétként felfogni. Ezek a megnyilatkozások ugyanis mind tudatában vannak a filozófia kettős szerepének, amely egyrészt eltávolítja az embert a hittől és az üdvösségtől, ha önhatalmúlag a végső igazságnak tartja önmagát, másfelől azonban a hit megerősítését is szolgálhatja. Régióként mindig a kortól és a filozófiai hagyományoktól is függött, hogy melyiket hangsúlyozták inkább. A megnyilvánulásba foglalt tiltakozások már csak azért sem messzire mutatóak, mert minden szerzőnél megtalálhatók. Tertullianusnak például semmilyen nehézséget nem okoz, hogy – a gnózisra való tekintettel – a filozófusokat mint „sofistákat” és „az eretnekek ösytáit” elátkozza, ugyanakkor következetesen filozófiai fogalmakat és érveket használjon, sőt alkalmanként helyeselje azt a nézetet, amely a kereszténységet igaz filozófiává [*vera philosophia*] nyilvánította.

<sup>17</sup> *Pagus*-nak nevezték a rómaiak a város nélküli területi egységet, alapvetően tehát a különböző törzsek eredeti településformáját, melyre realista módon mint politikai közösségre tekintettek, és területi státútum, a *lex pagana* által önálló jogokkal vettek fel a birodalomba. Ily módon

bizonyult, mert ennek révén a szó bekerült a keresztény vallásba, és ezen keresztül az európai vallástörténetbe. Nem a kereszténység teremtette tehát ezt a szót, hanem csak átvette azt úgy, ahogyan az az antikvitásban kifejlődött, azért hogy általa elismerést nyerjen, s ezt el is érte.

Ebben a sikerben az apologetika után az egyházatyáknak volt döntő szerepük. Ők ugyanis nem csupán kibontották, egységesítették és rendszereztek a keresztény tanítást, hanem egy olyan teológia alapját fektették le, amely önmagát a világ rendjének átfogó tudományaként értelmezte. A *vera philosophia*-vá és a *vera religio*-vá válás igényéből adódott az a kényszer, hogy a keresztény hitvallás kiterjedjék saját igazságának igazolására is, és ebből következett a teológia számára a kinyilatkoztatás és az értelem viszonyának racionális tisztázását célzó feladat. Jóllehet kitarítottak a kinyilatkoztatás elsőbbségénél, Tertullianus dacos *credo quia absurdum*-ától azonban állhatatos út vezetett Anselm *fides quaerens intellectum*-ához és *credo ut intelligam*-ához: a hit belátásra vágyik és ahhoz vezet. Ezen az úton járva a nyugati teológia következetesen a középkor skolasztikájává fejlődött, amely saját metafizikája és ontológiája révén a kinyilatkoztatás és az értelem teljes harmóniájának *sola ratione* bizonyítására vállalkozott. Ehhez a racionális teológiához, mely magát a világ rendjének legfőbb tudományaként értelmezte, jelentős mértékben hozzájárultak a *religio naturalis*-ra vonatkozó változó elképzelések. Kezdetben monoteisztikus módon átértelmezték a sztoikusok *consensus*

---

*paganus* volt az a vidéki és falusi lakos, aki egy városi centrum által még nem uralt régióban lakott, s így a szó a 'paraszti' vagy 'műveletlen' jelentést kapta. A kereszténység történetének egyik központi, de alig figyelembe vett kérdése, hogy ezek a lakosok milyen módon és mikor váltak a paraszti *pagani*-ból hitetlen pogányokká.

Nem elegendő ennek megválaszolásához az az ismeret, hogy a kereszténység először a városokban kapott lábra. Már nem csak a műveletlen „falusiak” voltak ugyanis „pogányok”, azaz „hitetlenek”, hanem általában minden idegen nép, ember és polgár, akik – függetlenül attól, hogy városiak-e vagy falusiak – nem vallották a keresztény hitet. Ez csak olyan mértékben jelentkezhetett, ahogyan a kereszténység a „vallás” címet egyre inkább egyedül önmagának igényelte és ezt megerősítette a *vera religio* által. A vallásfogalom nélkül a kereszténységnek minden egyes konkurensével szemben meg kellett volna védenie igazságigényét – amint azt a többi vallás próbálta. Sokáig ezt is tette, és mindig készen is állt rá. A vallás fogalma révén azonban ahhoz a további lehetőséghez is hozzájutott, hogy a konkurensével szemben mint vallástalan pogányok ellen érveljen. Ez is vezette a teológiát arra az útra, hogy a saját tanítás értelmezéséhez általános igazolást rendeljen.

Ugyanez a helyzet a német „pogányok” („Heide”) szó esetében, amely ugyan nem a *paganus* fordítása, hanem a germán nyelvben 'vad' és 'alacsony' volt a jelentése. Itt is csak akkor volt lehetséges az átváltozás a 'vallástalan, mert nem keresztény népek' jelentésre, miután a kereszténység sikeresen igényelte önmaga számára a „vallás” megnevezést. A latin Újszövetségben még *gentes*-ről és *ethnici*-ről van szó, amely aligha rendelkezett a „pogány” szónak a teljes jelentésével, amely a német fordításban található.

Elgondolkodtató, hogy a kereszténység vallási igazságigénye és világi érvényességigénye a többi valláshoz fűződő viszonyába sűrűsödött össze és a „pogány” fogalomban aktualizálódott. A kereszténységben teológiai szempontból folyamatosan fontos és gyakorlati oldalról nézve sürgető kérdés volt és marad a pogányokhoz fűződő viszony. Jóllehet pompás művek születtek már e tárgyban, azonban, amennyire látom, alig szenteltek figyelmet eddig annak, hogy a vallás fogalma milyen döntő szerepet játszott a *gentes* vagy *ethnici* mint idegenek vagy falusiak jelentésének pogánnyá változásában.

*ominum gentium*-át, hogy a Teremtő léte minden ember és nép számára a világ valós alapzataként nyilvánuljon meg. Már Tertullianus beszélt a *testimonium animae naturaliter christianae*-ről [a természeténél fogva keresztény lélek bizonygatótételéről]. Ha a teológia ezzel az isteni bizonyítékkal majdhogynem meg is szabadult feladatától, ezzel egyidejűleg azonban a természetes monoteizmus téziséhez kötötte magát, amely főként a katolicizmus figyelmét hosszú időre elfordította a más természetű tényektől. Később a *religio naturalis* Isten természetes felismeréseként szolgált, amely a filozófiát a teológia *praeambula fidei*-eként értelmezte és megerősítést nyert belőle. Így a teológia a filozófiával szoros szövetségben a világ és Isten érvényes tudományaként értelmezte magát, amely a hitet nem pusztán meghatározta, hanem ésszerűen meg is indokolta.<sup>18</sup>

Ez is egy mélyreható folyamat volt, amely az európai vallástörténetet alapjaiban befolyásolta. A teológia ugyanis azáltal nyerte el rendkívüli biztonságát és helyzetét, hogy a hit bizonyosságához hozzákapcsolta az értelem bizonyosságát. Mivel a *religio vera*-t az értelem által megalapozottnak találta, a kereszténységet a belátó magától értetődés fokára emelte, amely ugyan nem pusztán az értelemből fakad, azonban értelem útján soha nem cáfolható. Ezáltal a teológia a hitbéli bizonyossághoz egy racionális felsőbbrendűség-tudatot kapcsolt hozzá, amely az eretnekségben és az idegen kultuszokban egyre inkább az értelemellenesség művét látta. Minél racionálisabbá vált a teológia a hitvallás és a megismerés egysége révén, annál jobban megerősödött a küldetésbe vetett elhivatottsága és annál inkább befolyásolta ilyen módon a vallástörténetet, miként ezt a későbbiekben még közelebbről bemutatjuk.

Mindezekben számunkra a vallásfogalom története az érdekes. A kereszténység a *religio* szót az antikvitásban elnyert többértelműségével vette át. A „vallás” szó minden bizonnyal nem a mai jelentést hordozta, hanem az istenek tiszteletét vagy ebben fontosnak tartott sajátos vonatkozásokat takart. Azonban bárhogy is fordítsuk az egyes esetekben, a római kultuszra vonatkozó szóból lassanként mégis csak egy olyan kifejezéssé vált, amely a jelenségeknek egy nagyobb számára vonatkozott. A kereszténység átvette a többértelmű szót a maga több értelmével együtt, amelyeket az egyes számú alak már korán magában hordozott, azonban a tényeket átcsoportosította a *religio vera* igényével. A korábban vallott sokféle kultusz egy történelmi jelentőségű fogalomváltozás során megkülönböztetés nélkül „pogány-

<sup>18</sup> A *religio naturalis* és a *theologia naturalis* formálisan csak meglehetősen későn jelentek meg, és akkor is saját jelentéssel, amellyel itt most nem foglalkozunk. A sztoikus tanokban megjelenő *consensus*-ban, a mindenütt elfogadott képzetek tanában azonban már felfedezhetjük a természetes vallás első formáját, amelyet azonban, mivel görög nyelven fogalmazódott meg, nem nevezhettek és hagyományozhattak át természetes vallásként. Itt tehát a *religio naturalis*-t az eredeti felfogás szerint tágan értelmezzük, és nem a késő középkori szűken vett értelemben használjuk. A *De civitate dei*-ben, mindenekelőtt a 8. és 10. könyvben, Szent Ágoston élesen kritizálta a *theologia naturalis*-t, amely Varro óta érvényesült Rómában. Ezt azonban most figyelmen kívül hagyhatjuk, mivel a kritika arra a feltevére irányult, hogy a filozófusok az istenségeket kinyilatkoztatás nélkül a látható világból felismerhetnék, és nem az ellen a tanítás ellen, hogy az istenek tisztelete az emberek számára természetes.

sággá” mosódott össze. Csak ezáltal vált a kereszténység és a zsidóság meghatározó hatalommá. „Tres sunt in mundo religiones, Judaeorum, paganorum, Christianorum” [három vallás van a világban: a zsidó, a pogány és a keresztény], írta a thapsusi Vigilius az 5. század végén.<sup>19</sup> A szó ebben az általános értelmében volt ismert az egyházatyák előtt, azonban fokozatosan perifériára szorult. Az elismertségért folytatott harc során a kereszténység vonakodva nyilvánította magát *religio*-vá, belül szívesebben maradt meg az olyan megszokott fogalmaknál, mint *fides*, *pietas*, *cultus* stb. Megváltozott azonban a helyzet, amikor a kereszténység győzelme után a pogányság lassanként kihalt; ezáltal ugyanis eltűntek azok a kultuszok, melyekkel a kereszténység szembeállította a maga *religio vera* igényét. Amikor már csak egy vallás volt, a szó elveszítette aktualitását általános fogalomként, és egyéb jelentéseire zsugorodott össze. Ez csak tovább fokozódott, amint az egyház az *Imperium Romanum* bukása után győzedelmesen egyre északabbra hatolt, ahol olyan népekkel került kapcsolatba, melyeknek a latin nyelv és kultúra teljesen idegen volt. Mivel a *religio* szó számukra semmit sem mondott, az egyház saját szükségletei szerint rendelkezhetett a szó felett, és így is tett. Egyfelől még erőteljesebben ragaszkodott a régi kifejezéseikhez (*fides* stb.), miközben bele-belefűzte egyéb jelentéseiben a *religio*-t, s végül olyan fogalommá tette azt, amely a középkorban a kereszténységet hordozó rendet jelölte. Ez egész addig jól működött, míg a kereszténység győzedelmesen terjedt Európában anélkül, hogy tudomást kellett volna szereznie a távolabbi világról. A helyzet azonban megváltozott, amint újból fenyegető hatalmak és idegen vallások tűntek fel a horizonton az iszlámmal, a kereszties hadjáratokkal és a világra vonatkozó ismeretek bővülésével. Így nyert később a *religio in secta* elfelejtett jelentése egyfajta pótléket.<sup>20</sup>

Összefoglalva az eddigieket több következtetés adódik:

a) Már a római *religio* is egy többértelmű szó volt, amely hamar felvette az „istenek tiszteletének” általános jelentését is, s ezáltal egy vallásfogalmat jelenített meg, még ha nem is a mai értelemben vett vallást jelentette. Ezzel a tulajdonságával megnyílt a vallásról való általános beszéd lehetősége, amely megfelelő fogalom híján másutt nem volt meg, s így ott csak egyes kultuszokról vagy tanokról lehetett beszélni. A *religio*-ról szóló folyamatos közbeszéd mély hatást gyakorolt az ókor vallásgyakorlatára és -történetére.

b) A nyugati kereszténység átvette ezt a többértelmű fogalmat, beleértve az általános jelenségre vonatkozó jelentését is, azonban mivel *vera religio* kívánt lenni, átformálta azt. A szó mégsem nyert a keresztény szóhasználatban stabil helyet és jelentést, mindig homályos maradt, sőt az évezred során többször és alapjában megváltozott jelentése.

<sup>19</sup> Lásd Vigilius Thapsensis, észak-afrikai püspök *Dialogus contra Arianos*-ában [Párbeszéd az arianusok ellen] (MPL 62, 157D). A hivatkozott idézet kitart a vallás egy olyan jelentése mellett, amely akkoriban divatos volt, de természetesen a többértelmű szónak nem az egyetlen akkoriban használatos jelentése volt.

<sup>20</sup> Bővebben lásd Ernst Feilnél. (Feil 1986: 111–127.)

c) Éppen ezért hibás volna a bonyolult szótörténetben egy állandó és domináns jelentést keresni oly módon, hogy a megfelelő szöveghelyeket összeillesztjük, a többit pedig zavarosnak vagy jelentéktelennek minősítve félredobjuk. Sokkal inkább úgy tűnik, hogy a szó mindenkori helyét és jelentését azokból a változó helyzetekből nyerte, amelyekbe a kereszténység előbb a nyilvános elismerés iránti igényével, azután győzelmes birodalmi egyházként, majd végül mint európai missziós egyház került. Ha a mindenkori jelentéshez való ragaszkodás helyett figyelembe vesszük ezeket a külső feltételeket, akkor a kusza keresztény szótörténet egy értelmes mintát fog mutatni. A szó jelentése egyfelől mindig attól függött, hogy mennyire voltak ismertek a korban idegen vallások, és mennyire érzékelték ezeket kihívásként; másfelől attól, hogy a szót mindenki megértette és használta-e vagy csak az egyházon belüli érintkezést szolgálta.

d) Ezzel magyarázható, hogy a *religio*-t a középkori egyházban ritkán és bizonytalanul használták, sőt át is értelmezték. Nem lehetett azonban lemondani erről a szóról, mivel a *vera religio* iránti igény miatt részévé vált a latin teológia alapjainak. Ez a központi gondolat a továbbiakban folytonosan a hit racionális megalapozására intett. Amikor már csak a keresztény vallás volt megtapasztalható, a *religio* mint a vallások sokaságának megjelölésére szolgáló kifejezés ugyan már népszerűtlenné vált, azonban a vallásról szóló összes megnyilvánulás a *religio naturalis*-ra, egy általános istentapasztalatra vonatkozó különféle elképzelések révén a továbbiakban is érvényes maradt minden emberre és népre. Még ahol a szó egyes jelentései el is tűntek, alkalmanként mégis újra felmerültek, mivel az elképzelések látens módon fennmaradtak, és így a későbbiekben a megüresedett helyet nem volt nehéz a *secta*-val betölteni.

e) Ily módon tehát a *religio* szó állhatatosan végigkísérte és jelentősen befolyásolta a vallás történetét Európában, noha ez kevésbé függött a szó változó jelentésétől, mint inkább attól a szereptől, amit a fogalom összességében játszott. A fogalom már a Római Birodalomban is az istenek tiszteletének megjelölésére szolgált, és a *religio*-ra vonatkozó általános reflexióra buzdított. Olyan perspektívát nyújtott a latin teológia számára, amely – mint azt már Szent Ágoston megjegyezte – a görög szókészletből hiányzott.<sup>21</sup> Így ez a teológia abban a feladatban bontakozott ki, mely a tudásnak és a hitnek újra és újra történő egyesítését célozta a *vera religio* bizonyítására, ezáltal viszont a vallás univerzális igazságigényére vonatkozó reflexió síkjára tévedt, amely a nehéz kérdés megoldása érdekében mindig újabb reflexiókra sarkalta. Bárhogy is volt, a teológia tovább használta a *religio* fogalmát is, még ha már nem is volt rá szüksége. Jóllehet nem egy mai vallásfogalom volt ez, de mégis csak a vallás egyfajta fogalma. Létezett egy önálló szó, s így nem csak egyes istenekről, szokásokról vagy tanokról lehetett beszélni, hanem a vallásról általában is. A más vallásokra való használata pedig, amely kezdetben bevett volt, akkor sem veszett el, amikor a reflexió teljes egészében

<sup>21</sup> Szent Ágoston bemutatja a *De civitate dei*-ben [Az Isten városáról] (X. könyv, 1. fejezet), hogy a latin nyelvben másként beszélnek a vallásról, mint a görögben, ahol hiányzik a *religio* szó.

a keresztény tanokra korlátozódott, hiszen a kereszténység univerzalitás-igénye feltételezte más *religio*-k létét.

A vallásfogalom használata révén a középkori latin teológia nem csupán az egyház vallásfelfogására nyomta rá a bélyegét, hanem gyakorlatilag utat mutatott számára a keresztény Európa kialakítása felé is. Azáltal, hogy a teológia hitelesítette az egyház számára tanainak univerzális értelmét, a világi érvényesüléshez való jogot is biztosította számára, erősítve ily módon nyugaton a politikai igényeket, és irányt szabva ezáltal a vallástörténetnek. Már a „pogányok” számos következménnyel járó kirekesztése is különös erőre tett szert ezáltal. Csak itt jött létre egyetlen egy egyház, míg a keleti államegyházak pátriárkái az uralkodók alárendeltjei maradtak. Csak a pápaság állította szembe független hatalomként a *potestas*-szal az *ő auctoritas*-át, és tartott igényt végső soron a világi uralomra is. Csak itt értelmezték át következetesen az egyéni megtérés keresztény parancsát az összes ország kereszténnyé térítésének politikai feladatává, az uralkodók kikényszerített megtérítésén keresztül.<sup>22</sup> Nyilván a külső feltételek is kínálták erre a lehetőséget. Az egyház világi küldetésének határozott iránya azonban nem érvényesülhetett volna ennyire általánosan nyugaton, ha a teológia nem igazolta volna egyre eltökéltebben tanai ésszerűségét, s ebből meríthette a szakadatlan missziós törekvés is a nyugodt lelkiismeretet a hódításokhoz és a keresztes hadjáratokhoz.<sup>23</sup> Csak a tudás és a hit egységébe vetett töretlen bizalommal tehette meg az egyház azt a jelentős lépést, amit az egyetemek alapítása jelentett, ahol a teológiának érvek segítségével kellett bizonyítania elsőbbségét a tudományok között.

Adatok bizonyítják, milyen kitartóan határozta meg a teológia egy évezreden keresztül – amíg az egyház rendelkezett a vallásról – a vallástörténet és a történelem irányát. A történelmi helyzet kínálta fel neki a *religio* fogalmát, amely ugyan nem a mai értelemben vett vallást jelentette, de a vallásra vonatkozó általános reflexióra sarkalt. Ez nem egy következetes fejlődés volt, amely – mint ma sokan gondolják – egyenesen a mai vallásfogalomhoz kellett hogy vezessen. Épp ellenkezőleg, a racionális teológia azt célozta, hogy a hitet a tudással való egyesítése útján a belátható igazság szintjére emelje. Az sem igaz azonban, amint azt mások gondolják, hogy az újkori vallásfogalom váratlanul nőtt volna ki saját gyökeréből. Sokkal inkább éppen a teológia maga teremtette meg a hit és tudás egységére hagyatkozása által azokat a feltételeket, amelyek közt a vallásra vonatkozó reflexiót az újkor a maga módján továbbvitte, amint azt a későbbiekben még látni fogjuk. Nem egy feltartóztathatatlan, a dolog természetéből fakadó fejlődésről van tehát szó, hanem egy történelmi láncolatról, amely a római *religio*

<sup>22</sup> Erről részletesebben lásd Knut Schäferdieck (1978: 60–71), különös tekintettel a vallásfelfogás jelentőségére a nemzetközi jog fejlődésére, valamint a „közvetett” és a „közvetlen” missziós háború közti különbségtételre.

<sup>23</sup> A missziós háborúk keleten nem voltak a kereszténység terjesztésének bevett eszközei, és alig voltak tulajdonképpen keresztes hadjáratok, noha lehetőség bőven adódott volna rájuk. Nyugaton azonban minél inkább kibontakozott a teológia, annál inkább hozzákapcsolta idővel nyíltan a hit erejéhez a tanítás bizonyítható értelmességének meggyőződését, amely a középkori oktatás révén elterjedt és erőszakos térítésekhez vezetett.

kifejezést áthagyományozta a keresztény vallásértelmezésre, amiből később létrejött az újkori valláskifejezés. A vallás fogalmának a vallás történetében játszott eme történelmi szerepe egyáltalán nem nyilvánvaló. Ennek a láncolatnak a szálai csak akkor válnak láthatóvá, ha a hosszú távú fejlődést vizsgáljuk és hasonlítjuk össze, ezért a nyugati és a keleti kereszténység fejlődésének egybevetése után vetnünk kell egy pillantást Ázsia vallástörténetére is.

## VI. EURÓPA ÉS ÁZSIA: EGY- ÉS TÖBBVALLÁSÚ KULTÚRÁK

Európa vallástörténete egyedülálló a „vallás” fogalmának megléte miatt. Van azonban még egy egyedi sajátossága, amelyet eddig szintén alig ismertek fel és vettek figyelembe.

Európa ugyanis az egyetlen olyan kontinens, amely egyetlen közös vallással nőtt fel, mivel a kereszténység olyan tökéletesen meghódította, hogy minden más korábbi vallás teljesen eltűnt.<sup>24</sup> Ázsiában ez már csak azért sem volt lehetséges, mert egyes birodalmak és nagy kultúrák megmaradtak saját vallásukra korlátozódva a kontinens hatalmas területén. Ugyan ott sem volt hiány politikai hódításokban és vallási missziókban, ezek azonban rendszerint még regionális szinten sem tudtak egy egyvallású államot vagy kultúrát megteremteni. Miközben Európában minden államnak egyetlen és azonos vallása volt, nevezetesen a kereszténység, addig Ázsia minden országa az állandó egységesítési kísérletek ellenére több vallásnak adott otthont.<sup>25</sup> Ezt az általános különbséget az egyvallású Európa és a többvallású Ázsia között mind a mai napig kevésbé veszik figyelembe, jelentőségét alig ismerik fel, és soha nem kutatták komolyan az okait sem.

Aligha lehetséges egyértelműen tisztázni, miért haladt Ázsia és Európa egy-nyire eltérő utakon, hiszen itt és ott is különböző körülmények játszottak közre. Mégis feltehetjük a kérdést, vajon nem azzal függ-e össze a hatalmas különbség, hogy Európának volt egy vallásfogalma, ami Ázsiában hiányzott. Mindenesetre a kereszténység volt leginkább abban a helyzetben, hogy ne csak megfogalmazzon egy univerzális uralomigényt, hanem kitartóan kövesse és meggyőzően meg is alapozza azt, mivel tanai szokatlan kényszerítő erőt kölcsönöztek ennek az igénynek. A történelmi kinyilatkoztatás rendkívüli üzenete révén bizonyosságot ígért Isten létezéséről és akaratáról, miközben más vallások bizonytalan, misztikus beszámolókra vagy filozófiai tanokra kellett hogy hagyatkozzanak. Ezen felül pedig a teremtés monoteizmusát és az éppúgy rendkívüli megváltásüzenetet a személyes feltámadásról és az emberiség üdvtörténetéről egy missziós küldetésben kapcsolta össze, vagyis azt állította, hogy itt és most, egyszer és mindenkorra mindenki számára minden ettől függ. Tanaik páratlanságából következett

<sup>24</sup> Csak Izlandon, ahol a vallás magánügy maradt, tartja magát a germán vallás a mai napig.

<sup>25</sup> Tibet és Mongólia egyszerű peremnép-mivoltuk miatt, az iszlám birodalmak pedig épp ellenkezőleg, hódításaik megalapozása okán képeznek kivételt, ezzel azonban itt nem foglalkozhatunk részletesebben.

a keresztények töretlen bizalma saját hitükben, szilárd eltökéltségük annak terjesztésére, meggyőződésük saját kiválasztott voltukról, az Úr újbóli eljövételének boldog várakozása, összességében tehát tanaiknak, az emberiség univerzális vallásának a felsőbbrendűségi tudata. Mindez hamar nagy hatást gyakorolt az antikvitásra, és végül hozzásegítette a kereszténységet a konkurencia felett aratott győzelemhez. A kezdeti idegenkedés ellenére még nagyobb hatást gyakorolt ez a magabiztosság később, Európa megtérítése során mindazokra az egyszerű népekre, amelyek hirtelen belekerültek a történelem sodrába.<sup>26</sup>

Kezdetben azonban még nagyon idegen volt a kereszténységtől az egyeduralom igénye, s a keleti kereszténységtől később is idegen maradt. Csak a nemzeti egyházakkal lépett vonakodva erre az útra, de ez által nem a római államkultusz ismerős örökségét vette át, amely majd' minden vallást megtűrt teljesen toleráns módon abban a tudatban, hogy jóllehet az emberek tisztelettel tartoznak az isteneknek, azonban semmi biztosat nem tudnak róluk. A nemzeti egyház ily módon újdonságként jött létre egy történelmi helyzetben, és nem egyszerűen csak a kereszténység műve volt, amely azonban hamarosan a nemzeti egyház konszolidálását és saját egyeduralmát célozta meg. A konstantini fordulat, mint egyedülálló történelmi folyamat, csak azáltal nyert jelentőséget, hogy a kereszténység az állam és az egyház ellenállása ellenére érvényre jutott a birodalomban, és a pogány vallások betiltásához vezetett. Ez mindkét oldalon új helyzetet teremtett, mivel a kereszténység többé már nem a „kiválasztottak” közössége volt, az államnak pedig a továbbiakban az egyházra kellett támaszkodnia. Világtörténelmi jelentőségét ugyanakkor csak azáltal nyerte el ez a folyamat, hogy maradandó mintaként szolgált Európa számára. Az összes olyan új állam, melyekben Európa testet öltött, átvette az egyvallásúság alaptézisét, s ezáltal zavartalan egységet alkotott. A történelem alakulását figyelembe véve ez egy bámulatos tény, ami nem magyarázható egyszerűen azzal, hogy minden egyes folyamat, amely révén az egyvallásúság elterjedt és Európa-szerte kivétel nélkül megszilárdult, minden esetben megérthető a történelmi körülményekből.

Nem jutunk sokkal messzebbre azonban az olyan strukturális jellegzetességek vizsgálatával sem, mint például a keresztény papság vagy az államszervezet sajátosságai, mivel ezek csak együttesen fejtik ki hatásukat, és maguk is legitimációt igényeltek. Éppily kevésbé kielégítőek az uralom és a vallás összefüggésére vonatkozó általános ismereteink is ahhoz, hogy Európa teljes és hosszan fennmaradó egyvallásúságát megmagyarázzuk. Az uralkodók egy új vallásban rendszerint felismerték annak lehetőségét, hogy a szétforgácsolódott nemzetségekből egy egységes államalakulatot hozzanak létre. Minél nagyobb és heterogénebb volt a birodalom, annál fontosabbak lettek számukra az univerzális igénnyel fellépő vallások, mert ezek voltak a legjobb univerzális kötőanyagok az etnikai, regionális, nemzetségi, törzsi és vallási szétforgácsoltság leküzdésében és a birodalom

<sup>26</sup> Ennek hatásos bemutatását és indoklását találni Hanns Rückertnél (1934).



alapjainak biztosításában.<sup>27</sup> Megfordítva pedig: minél jobban hittek a vallások saját univerzális érvényességükben, annál gyakrabban követelték a többiek politikai úton történő betiltását. Mivel ez Ázsiában soha sem sikerült, Európában ellenben mindenütt tartós mintává vált, ebben nyilvánvalóan a vallásértelmezések közti alapvető különbségek is szerepet játszottak.

Európában mindenesetre így történt: nem csak hogy teljesen kereszténnyé vált, hanem – változó körülmények között – egy évezreden át ki is tartott amellet az alapelv mellett, hogy egy állam minden lakójának az egyetlen igaz vallásba kell megtérnie, sőt a szomszédos országokat is ide kell térítenie. Előbb a pogányokat üldözték, majd ugyanígy az eretnekeket. Amikor pedig az egy és igaz egyház belekerült a felekezetek vitájába, minden fél ragaszkodott az egyvallásúság alapelvehez: *cuius regio, eius religio* – egy állam, egy vallás. Ez a formula nem csupán egy olyan uralkodói érdeket fejezett ki, amelyet egyaránt osztottak Európában és Ázsiában. Minden felekezet elfogadta azt, kifejezve az összes hívő meggyőződését, akik saját lelkiismeretük által kötelezve érezték magukat arra, hogy csak is az egy és igaz tanításhoz tartozzanak. Másképpen nem vezethetett volna a reformáció olyan hosszú és elkeseredett harcokhoz. Így a kizárólagos vallási hovatartozás alapelve még a többvallású Európában is fennmaradt, miközben a többvallású Ázsia lakói számára alig okozott (és okoz) nehézséget, hogy ilyen vagy olyan módon különböző kultuszokban vegyenek részt. A kínai mandarin teljesen rendjén valónak találta, hogy mindennapi hivatali kötelességeit meggyőződéses konfucianusként végezze, egyénileg azonban taoista hitét ápolja. Japánban majdnem magától értetődő (különösen az értelmiség körében), hogy valaki mind a sintoizmusban, mind a buddhizmusban részt vesz, s ugyanez érvényes Koreára vagy más helyekre is. A kereszténység győzelmével azonban Európában tartósan egy egész más vallásfelfogás gyökeresedett meg, mint Ázsiában, ahol mindig is szokásban volt a több valláshoz tartozás, s amelyet nyilvánosan soha nem támadtak.

Továbbra is kérdés ugyanakkor, hogy Ázsiában miért nem sikerült egy államnak sem egyetlen egy vallást kizárólagossá tenni, bár többször próbálkoztak vele. Természetesen múlhatott ez minden esetben a körülményeken is, de biztosan függött a vallás sajátosságaitól, és egyben az érvényességigényétől is. Mivel a törzsi vallások saját népük életében gyökereznek, nem akarnak és nem is tudnak ezen túl semmilyen érvényességigénnyel fellépni. A rendi vallások, mint a brahmanizmus, sem tudnak vagy akarnak az egész népesség egyesítő vallása lenni. A hinduizmus sem volt alkalmas erre, mivel a kasztrendszerben gyökerezett, és kötelező tanok nélkül az üdvösség célját és útját a határtalan tolerancia jegyében a személyes választásra bízta.<sup>28</sup> Ázsia többi, szilárd tanokkal és univerzális igazságigénnyel rendelkező vallása sem jutott soha kizárólagos uralomra. Kínában ugyanúgy megbukott a társadalom csendes ellenállása miatt a Ming-dinasztia eretnekségellenes törvénye,

<sup>27</sup> Lásd különösen W. E. Mühlmann (1962), „A vallás szociológiájának elemi kérdései” című 12. fejezetét, különösen a befejezést.

<sup>28</sup> Szakszerű összefoglalást találni erről Jan Gondánál (1960: 342. skk.), vagy akár Max Webernél. (Weber 1972: II/24. skk.)

mint minden más egységesítő törekvés.<sup>29</sup> És bár Indiában Asoka császár buddhizmusnak vallotta magát, és eredményesen folytatta a buddhizmus missziós terjesztését saját birodalma területén, sőt buddhista laikus morált tett kötelezővé birodalmában és néhány kultuszt be is tiltott, pályáját azonban a felekezetek védelmezőjeként és a tolerancia szószólójaként fejezte be.<sup>30</sup>

Ezt a legyűrhetetlen sokvallásúságot már Max Weber is az ázsiai vallásfelfogás sajátosságával magyarázta, nem pedig a vallás és az uralom strukturális viszonyával. Vizsgálódásainak kevés figyelemre méltatott eredménye a következő: „Ázsia alapjában a szabad vallási konkurencia, a kései antikvitás értelmében vett »tolerancia« földje volt és maradt. Ez annyit jelentett, hogy a felsőbb államérdek korlátainak figyelembevétele mellett”.<sup>31</sup> A jelenség okait a számunkra idegen ázsiai vallásfelfogásban kell keresni, nevezetesen az „Ázsia minden filozófiájában és szoteriológiájában végső soron közös előfeltételekben: abban, hogy a tudás, lett legyen az irodalmi tudás vagy misztikus gnózis, végső soron az egyetlen abszolút út az evilági és a túlvilági üdvözüléshez. Egy olyan tudás, jól jegyezzük meg, amely nem az evilági dolgokra vonatkozik. [...] Hanem egy filozófiai tudás, a világ és az élet »értelméről«.”<sup>32</sup> Ez a megváltó tudás pedig egy misztikus gnózis, karizmat igénylő elmélyülés, következőképp aszociális és apolitikus. Bár az üdvösség útját megmutatják, azonban hogy miként és mikor lép rá valaki, azt mindenki maga dönti el. Ezért nem tudtak és akartak az ázsiai vallások dogmatikát létrehozni, amely világosan elválasztotta volna őket egymástól, sem egy kizárólagos igényt megfogalmazó kötelező érvényű teológiát, hogy ily módon senkinek se kelljen szigorúan választania vallások között, hiszen nem is lehetett választani.<sup>33</sup> Max Weber fontos felfedezése, hogy csak egyetlen vallás tudott képzett teológiai dogmatikájának köszönhetően ilyen igénnyel hitelesen fellépni: „Ezzel szemben a keresztény egyházak [...] a hivatalosan kötelező racionális dogmáknak és teológushitnek egy egyébként addig soha el nem ért szintjére fejlődtek”.<sup>34</sup>

Innen már csak egy lépés annak a jelentőségnek a belátása, amellyel a vallásfogalom – Weber csak „vallásfelfogásról” beszél – a keresztény teológia dogmatikájának kidolgozásában bírt. A folyamat az egyházatyákkal kezdődött el, és a latin egyház racionális teológiájában fejlődött következetesen tovább. Kizárólag a *religio* fogalma tette ugyanis lehetővé és egyben kényszerítette is ki azt a távolságot, amelyben a saját hit megvallása az általános reflexió szintjére került, és a *vera*

<sup>29</sup> Ehhez lásd Eichhorn 1973: 344. skk.

<sup>30</sup> Ehhez lásd Gonda (1960: 216. skk) és a 26. lábjegyzetben megadott fejezetet E.W. Mühlmann-nál (1962)., Lásd továbbá Max Weber (Weber 1972: II/256. skk) és André Baret (1964: 71. skk).

<sup>31</sup> Weber 1972: II/363.

<sup>32</sup> Weber 1972: II/364. skk.

<sup>33</sup> Így szól a rövid kijelentés a *Gazdaság és társadalom* 281. oldalán (Weber 1976), melyet Weber gyakran megismétel változó hangsúllyal, lásd pl. Weber 1972: II/366.

<sup>34</sup> Max Weber 1976: 341, lásd 700. skk, és mindenekelőtt Weber 1972: I/1., ahol Weber megállapítja, hogy „egy szisztematikus teológia teljes kifejlődése a hellenisztikus befolyás alatt álló kereszténység” sajátja.

*religio* meggyőző erővel bíró megalapozását erősítette. Ezért volt képes és egyben kénytelen is a kereszténység a maga kizárólagosság-igényét hihetően képviselni, amit a latin egyház racionális teológiája következetesebben érvényesített, mint a keleti egyházak. Ázsiában ezzel szemben fennmaradt a vallások konkurenciája úgy, ahogyan ez az ókorban Európában is uralkodott, mivel vallásfogalom híján senki nem vállalkozhatott arra, hogy igazságigényét egy általános indoklás révén kizárólagosság-igénnyé formálja át. Európában ugyanakkor véletlenül keletkezett a vallásfogalom egy adott történeti helyzetből, nem pedig a vallásról való általános gondolkodás eredményeképpen jött létre, amihez már eleve szükség lett volna magára a fogalomra. Miután azonban létrejött e fogalom, tartósan meg is határozta a vallás európai történetét.

## VII. A VALLÁS FOGALMÁNAK MODERNKORI ÁLLOMÁSAI: A FELVILÁGOSODÁSTÓL A VALLÁSSZOCIOLÓGIÁIG

A „vallás” szó 1500 körül került be a köztudatba, és a század végére már politikai és szellemi viták és csatározások kereszttüzeiben állt. A szó mozgalmas története alaposan feldolgozott, könnyű utánaolvasni. Jelen esetben azonban kevésbé érdekes az, hogy miként változott a fogalom jelentése, sokkal fontosabb, hogy miként valósult meg töretlen felemelkedése és ez miként befolyásolta a vallás történetét.

A szó felemelkedésében a legkülönbözőbb körülmények játszottak közre, amelyek azonban csak azért kaphattak szerepet, mert az egyház és a teológia többé már nem volt képes egyedül rendelkezni a vallás felett, mint tette azt a középkorban. Az új helyzethez maguk az egyházak is hozzájárultak azzal, hogy nagy fáradsággal próbálták a szellemi képzés révén elmélyíteni a keresztény hitet. A szerzetesi- és püspöki iskolák már szélesebb kör számára közvetítették a latint, az egyházatyákat és az antik műveltséget, az egyetemek pedig a laikusokat is megismertették ezzel a tudással, amely azután a városi polgárság rendi neveltetésének is részévé vált. Idővel létrejött a laikus oktatás, s ennek révén a helyzet alapjaiban változott meg. Egykor a nép hithű módon elfogadta a teremtőről és a mennyországról szóló üdvözítő üzenetet, a latin nyelv ismerete és műveltség hiányában ugyanakkor nem értette meg azt közelebről, csak hívőként betartotta a rítust, s így az egyház és a teológia szabadon rendelkezhetett a hit felett. A laikus oktatás révén azonban megnőtt az igény a hit személyes megértésére és a saját értelem útján történő megélésére, az egyház áldásából való pusztaság helyett. Így válhatott a monasztikus megújulás olyan vallási mozgalmak mozgatórugójává, mint a *devotio moderna*. A keresztény források szélesebb körű ismerete már az egyház berkein belül is olyan kérészeket ébresztett a skolasztikus teológia iránt, melyek hozzájárultak a reformukhoz. A humanisták, s végül a filozófusok még inkább támaszkodtak az antik íráskor újbóli felfedezésére. Ők valamennyien legelőször azokhoz a csoportokhoz fordultak, amelyek jártasak voltak a latin nyelvben, de hamarosan a nép többi részét is megszólították saját nyelvükön, s csak ez által fejtették ki valódi hatásukat. Mindez

azonban csak azután történhetett meg, hogy a laikus oktatás révén megjelent a keresztény hit megértésének igénye és képessége.

A fogalom elterjedésének további okaira csupán utalnunk kell ehelyütt. Közismert, hogy a reformátorok divatba hozták ezt a szót, a felekezeti szakadás pedig mindenkit az elé a kérdés elé állított, hogy mi is az igazi keresztény vallás. Továbbá a spanyolországi és palesztinai kereszties hadjáratok, vagy Amerika meghódítása és más felfedezések révén a kereszténység kilépett abból az elszigeteltségből, amelybe bezárkózva a középkorban csak magával foglalkozott, és újra tudomást vett más vallásokról. Tartósnak bizonyult az egyetemek hatása. A tudásnak és a hitnek a racionális teológia által feltételezett egysége nem igazolódott, a filozófia egyre jobban elvált a teológiától, s hamarosan a természettel kapcsolatos ismeretek is önálló utakon jártak. Ezt a fejlődést azonban nem csupán az egyetemek alapításával indította útjára az egyház. A természettudományok nem amiatt értek el nagy sikereiket a 17. században, mert figyelembe vették a tényeket, hanem mert a „természet könyvében” azt az egyértelmű kinyilatkoztatást keresték, ami a „Jelenések Könyvében” oly kétértelmű és kétséges maradt.<sup>35</sup> Ebben a keresésben azonban a racionális teológia mutatta számukra az utat, mivel a világ tisztán megismerhető rendjét feltételezte.<sup>36</sup> A természet eme megfejtésének a vallásra gyakorolt óriási hatását nem szükséges itt tovább hangsúlyozni. Összességében ezekből a tényezőkből eredt a felvilágosodás, amely annak reményét hordozta, hogy az értelemben az ember szilárd támaszra lelhet. E fejlődésben végül fontossá vált a nemzeti kultúrák keletkezése is, mivel a továbbiakban a vallás helyzetének és a vallással kapcsolatos kérdéseknek az értelmezése a mindenkori nyelvközösségen belül történt, és egyre inkább a saját kulturális tradícióhoz kötődött.

Mindez a 18. század során ahhoz a kísérlethez vezetett, amely a vallási ellentéteket és a vallásháborúkat a vallás valódi lényegének filozófiai belátása révén igyekezett legyűrni. A kinyilatkoztatás helyes értelmezéséről szóló megoldhatatlan felekezeti vitákból egy, tisztán az értelmén alapuló vallásfogalom segítségével szándékoztak kitorni. Így bukkant fel először Angliában a „természetes”, illetve „racionális” vallás ideája, amelyet kinyilatkoztatás nélkül is mindenki el kell hogy fogadjon, sőt amely mérceként szolgálhat minden vallás szavahihetőségének vizsgálata során. Ez a deizmus, amely Kant későbbi megfogalmazásában „vallás a pusztá értelem határain belül”, korszakos jelentőségű volt, mivel a tényleges hitet egészen egyéni benső ügyé tette, s ezáltal a fennálló vallások egy kétséges valóság külsődleges kultuszaiá degradálódtak. Schiller klasszikus módon

<sup>35</sup> A Jelenések Könyve az eredeti németben „Buch der Offenbarung”, azaz a Kinyilatkoztatások Könyve. A „kinyilatkoztatás” szó kettős jelentésén alapuló lefordíthatatlan szójáték. [A Ford.]

<sup>36</sup> Régóta megállapítást nyert, de kevés figyelmet kap az a tény, hogy a modern tudomány 17. századi nagy fellendülését a középkori teológia készítette elő a világregnd megismerhetőségébe vetett szilárd hite révén, már a 13. századtól kezdve. A „racionális teológia” hiányában az ortodox egyház köreiben nem lendült fel a tudomány, s ennek következtében nem volt felvilágosodás. Úttörő munkásságot végzett e téren Benjamin Nelson, munkájának egy része megtalálható német fordításban. (Nelson 1977.) A téma és irodalma további megismeréséhez – különös tekintettel a vallásra – lásd Matthias Schramm (1985), illetve Tenbruck (1975).

fogalmazta meg ezt a modern dilemmát: „Mely hitet vallom? Egyiket sem azok közül, melyeket megnevezel nekem. – És miért egyiket sem? – Hitből.” Ezzel egyidejűleg és ezzel párhuzamosan létrejött a tolerancia eszméje, amely érvényesítette a vallásszabadságot, és amely az amerikai és a francia forradalomban már az állam és az egyház szétválasztására irányult.

Az események azonban tovább haladtak, mivel a racionális vallásra vonatkozó filozófiai nézetekkel szemben minden oldalról kétségek merültek fel. Maga a probléma is új formát öltött a 19. század során. Az empirikus tudományok haladása varázstalanította a világot, és a vallást egy titokzatos természetfeletti világba vetett irracionális hitté silányította, úgy hogy a vallás végső eltűnése előre láthatónak tűnt egy kiteljesedett racionális társadalomban. A „tudomány és vallás közötti háború” mozgatta a 19. századot, s mivel a társadalom jövőjéről szólt, ezért a politikában is helyet kapott.<sup>37</sup> A demokratikus társadalomnak ugyanis saját intézményei kiépítése során folyamatosan azzal a kérdéssel kellett szembesülnie, hogy milyen helyet kaphat vagy kell kapnia a vallásnak a nevelésben, az oktatásban és az állam működésében. A vallás problematikája, amely mindeddig egy hitbéli kérdés volt, most megjelent az emberek politikai cselekvésében is, hiszen az összes párt és ideológia esetében fontos helyet foglalt el, s így állandó téma és a társadalom alapvető kérdése lett. Mindez alapjaiban változtatta meg a helyzetet. A keresztény hit valóságosságának megoldhatatlan vitájáról eltolódott a kérdés annak megválaszolására, hogy milyen szerepet játszott a vallás a kultúra történetében; arról kellett most már döntenie, hogy milyen hely illeti még meg. A vallási problémák leszálltak a felvilágosodás filozófiai síkjáról az egyes empirikus tudományok szintjére, és a történeti kultúrtudományokhoz csapódtak. Ezek legelőször is helyzetfelmérést végeztek, melyek során idegen vagy múltbéli fejlett kultúrák vallásai után kutattak. Max Müller megalapította az összehasonlító vallástörténetet, amely számos követőre lelt, az etnológusok pedig vizsgálat alá vonták a primitív népeket. Ily módon azután univerzális történeti elméletek születtek a vallás evolúciójának fokozatairól, mellyel egyesek azt kívánták bizonyítani, hogy a vallás a kultúra maradandó eleme, és a vad kezdetekből kristályosodott ki egészen a ma érvényes lényegéig, míg mások épp azt akarták megmutatni, hogy a racionalitás előrehaladásával a vallás ki fog halni. Mindezek révén – mint ismert – egymás után és egymás mellett önállósították magukat az egyes empirikus vallástudományok, amelyek a vallást univerzális jelenségnek tekintették, és azt kutatták, ami közös bennük, így tehát a vallás definíciói az

<sup>37</sup> Nem feledkezem meg itt arról, hogy a tudomány és a vallás időlegesen a legnagyobb egyetértésben éltek, amire legutóbb John H. Brooke (1991) is újra emlékeztetett. Mégis a tudomány és a vallás közötti harc uralta a 19. évszázadot, még ha változó is volt a helyzet az egyes országokban, és a vallási, szellemi és politikai hagyományok alapján mutatkoztak is eltérések. Először Franciaországban, majd később az angolszász kultúrában hirdették meg a legélesebben ezt a háborút, de alapjában véve mindenütt folyt. Legjelentősebb korabeli összefoglalók: J. E. Draper (1875) és A. D. White (1896).

általánosság egyre magasabb szintjére kerültek. Előbb-utóbb és többé-kevésbé az egyéni hit is a vallásra vonatkozó általános reflexió szintjére jutott.

A vallástudományok közt különös jelentőséget nyert a vallásszociológia, mivel ez fogalmazott a legegységelműbben a vallás jelenlegi helyzetével és jövőbeni fejlődésével kapcsolatosan, míg a többi tudományág megmaradt a múltnál és gyakran a tisztán vallási eszmék vizsgálatánál. A művelt közönség mindenekelőtt a vallásszociológiától várt meggyőző felvilágosítást a vallás kultúrára és emberekre gyakorolt, valamint társadalmi jelentőségéről. Maga a szociológia is a vallás problematikájából nőtt ki, s önmagát annak megoldásaként állította be. Auguste Comte Európa vallási krízisére adott válasznak szánta ezt az új tudományt, s végezetül új vallássá emelte azt, a pozitívizmus szent egyházává. Karl Marx még élesebben számolt le a vallással, amely Herbert Spencer és Edward B. Tylor befolyásos műveinek is a középpontjában állt, s nem volt ez másképp Emile Durkheimnél és Max Webernél sem. A vallás mindannyiuk számára a társadalom központi része volt, s ezért a szociológia döntő kérdésének számított. A szociológia klasszikusai nem csak foglalkoztak a vallással, hanem szociológiájukat jelentős részben vallásszociológiaként újták. A vallásszociológia volt az a tudományág, amely a leginkább megváltoztatta a vallás fogalmát, mivel a vallást a legátfogóbb módon univerzális jelenségnek tekintette, és a minden vallásban közös elemeket kutatta.

Ha visszatekintünk innen, akkor kiderül, hogy a vallástudományok nem az empirikus tudományok általános fejlődése során jöttek létre, amelyek mindent vizsgáltak, így a vallást is. A „vallás” fogalma saját kultúrájuk által adott volt számukra, és e kultúra fejlődése során vált problematikussá. A vallás fogalmának mozgalmak újkorai története abból a kényszerből eredt, hogy az eredetileg a saját vallás-felfogáshoz tartozó fogalmat megmagyarázzák. Ez a kényszer nyugaton jött létre, mivel a racionális teológia ott hirdette meg a tudás és a hit egységét, s mivel ezt a feltevést ott kérdőjelezte meg egy új helyzet. Ez a teológia csak nyugaton teremtette meg azokat a feltételeket, amelyekből kifejlődött a felvilágosodás és a tudomány. Csak nyugaton jöhettek létre e fejlődés során a vallástudományok és végül a vallásszociológia. A vallásfogalom óriási változása mögött egy, a saját kultúra számára központi jelentőségű fogalom magyarázatának kényszere húzódott meg. Összességében tehát a vallásfogalom adta meg a perspektívát, az rendezte a tényeket és teremtette a kérdéseket, s így módon a vallástudományok egy olyan kultúra kései produktumai voltak, amely a vallásfogalommal együtt nőtt fel.

## VIII. VALLÁSSZOCIOLOGIA – EGYKOR ÉS MA<sup>38</sup>

A klasszikusok – Comte, Marx, Durkheim, Weber – számára azért állt a vallás a szociológia középpontjában, mert a társadalom lényege attól függött, hogy a vallás milyen szerepet játszott benne. A vallásszociológia azóta elveszítette

<sup>38</sup> A fejezet egy korábbi változata azonos címmel megjelent németül és japánul (Tenbruck 1991).

egykori jelentőségét mind a tudományon belül, mind a nyilvánosságban. Egyike lett a számtalan „köttöjeles szociológiának”, melyet a hivatásos szociológusnak egyáltalán nem szükséges ismernie és a művelt nagyközönség alig követ. Hogyan jutott ideáig?

Először is azt kell figyelembe venni, hogy a mai vallásszociológia már alig foglalkozik a vallás univerzális történeti jelentőségének és fejlődésének kérdésével, társadalomkutatásként sokkal inkább a mai egyházi magatartásra és egyéb sajátosságokra koncentrálnak, melynek révén egy olyan speciális érdeklődésű csoport felé fordul, amely hivatásszerűen foglalkozik az egyházak életével és feladataival. Ez részben a klasszikusoktól való tudatos elfordulás jegyében történt egy egyházszociológiai program keretében vagy a társadalomkutatásra hivatkozva, részben pedig az érdekeltekre és a megbízókra való tekintettel. Hogy ez vajon célszerű és tudományosan elkerülhetetlen volt-e, mivel a klasszikus program nem vezetett tovább előre, maradjon eldöntetlen. Annak azonban fel kell tűnnie, hogy a mai vallásszociológia már alig érti meg saját klasszikusait, noha gyakran hivatkozik vagy támaszkodik rájuk. Nincs hiány a klasszikusokról szóló buzgó, ismeretgazdag és gyakran kitűnő munkában sem, összességében azonban félreértik és eltompítják az akkori problémákat.

A tankönyvek például Marxra, Durkheimre és Weberre hivatkozva a klasszikus vallásszociológia termésének nevezik a kompenzációs, az integrációs és a szekularizációs tézist, melyek viszont így egymás mellé állítva elveszítik kizárólagosságukat s ezáltal varázsvukát is, mivel mindegyikük egyszerre igaz lehet. Ugyanígy hatnak azok a közkedvelt megállapítások is, melyek szerint Marxot éppenséggel a vallás illúziója érdekelte volna, Durkheimet a társadalmi integráció, Weber pedig a társadalmi változás. Mindenütt az a tendencia uralkodik, hogy az ellentéteket el kell simítani annak érdekében, hogy az „elmélet-összehasonlítás” vagy a funkcionalizmus általános fogalmai révén egy átfogó elmülethez juthassunk a vallás és a társadalom összefüggésére vonatkozóan. De Durkheim és Weber vallásszociológiájának célja és eredménye csak akkor válik láthatóvá, ha felismerjük radikális ellentmondásukat.

Akkoriban egyáltalán nem a vallás és társadalom közti kapcsolat kikutatásának homályos feladatáról volt szó, amint azt ma hisszük, hanem egy konkrét problémáról, amely Európában a tudás és a hit körüli vitákkal keletkezett, és amely a tudomány és a vallás közti harccá erősödött. Arról volt szó, hogy az empirikus tudományok feltartóztatathatlan fejlődése beváltja-e végső soron a felvilágosodás ígérletét, egy minden irracionálístól megszabadított társadalom megteremtését, amelyben már csak az ész uralkodik, azaz elérkezik-e a „pozitív” vallás vége. Nem a vallás és társadalom közötti viszony iránti elméleti érdeklődésből fakadt a vallásszociológia, hanem egy konkrét problémából, amelyet mindenki személyes és társadalmi sorskérdésként élt meg. Minden klasszikus szerző foglalkozott ezzel a sürgető kérdéssel, és épp azért lettek klasszikusok, mert ezzel foglalkoztak. A tudás és a hit jelentőségét vizsgálták az emberi cselekvésre, a kultúra fejlődésére és a társadalom szerkezetére nézve, a racionalitás szerepét

a történelemben, és speciálisan a modern tudomány igényét, teljesítményét, vagy akár annak határait is. Nem érthetőek meg a vallásszociológia klasszikusai annak világos felismerése nélkül, hogy végső soron mindegyikük számára a vallás és a tudomány közötti harc kimeneteléről volt szó.

A közös kérdést egyébiránt eltérő utakon közelítették meg. Auguste Comte a három stádium törvényében találta meg a választ, amely azt jövendölte, hogy a vallást a szociológia új tudománya fogja felváltani. Karl Marx Feuerbach-hoz csatlakozva a vallás végét hirdette, s történészekről kölcsönzött tömör összefoglalásokat, anélkül hogy komolyabban elmerült volna a vallástörténetben. Emil Durkheim számára elegendő volt a totemizmus állítólagos ősvallása annak megállapításához, hogy minden vallás önálló tartalom nélküli társadalmi jelenség. Csak Max Weber fogalmazott meg egy részletesen kidolgozott, átfogó stúdiómokon alapuló vallásszociológiát. Következtetések szavahihetősége tehát nagyon különböző kiterjedésű empirikus alapokon nyugszik. Ráadásul mindegyikük előfeltevésekkel látott munkához, mivel állást kellett foglalniuk a tudás és a hit harcában, és ítéletet kellett mondaniuk annak későbbi kimeneteléről. Elkerülhetetlenül közrejátszott mindebben a tudományba vetett saját hitük is, jóllehet igen különböző módon. Comte biztos volt a tudomány győzelmében, még mielőtt azt a három stádium törvényében megalapozta volna. Marx is bizonyos volt a felvilágosodás tudomány általi kiteljesedésében még azelőtt, hogy a vallás végére vonatkozó tézisének kifejtette volna. Durkheim pedig jóval azelőtt a tudomány végső győzelmét vallotta, hogy vallásszociológiájával színre lépett. Szemmel láthatóan csak Max Weber nem fogott munkához határozott előfeltevésekkel. Állandóan számításba kell tehát venni, hogy a szerzők milyen mértékben támaszkodtak inkább a tudományba vetett hitükre, mint a tények tanulmányozására.

Az előfeltevések azonban még mélyebben gyökereznek és elrejtőznek a „társadalom” új fogalma és a „szociológia” új koncepciója mögött, amint ez különösen tisztán látszik Durkheim és Weber összehasonlításakor. Comte-hoz hasonlóan Durkheim is azt feltételezi, hogy a társadalmi valóság elkülönülő „társadalmakból” áll, míg Weber mindenütt a közösségek és a társadalmak sokaságát ismeri fel, melyek keresztezik egymást. Comte örökösei számára minden társadalom egy egyedi „dolog”, amely szilárd, általános törvényeknek engedelmeskedik, s ezeket a szociológiának kell feltárnia. A híres *chosisme* fogalmával<sup>39</sup> már előzetesen ítéletet mondtak a vallás felett, melynek a társadalom kényszereit és követelményeit kell követnie, tehát önmaga nem lehet olyan erő, amely saját tárgya logikájából bontakozik ki és változtatja meg a társadalmat. Míg Webernél a valóságok a világtörténelem iránymutatóiként tűnnek fel, hiszen saját önnön feladatok logikájának engedelmeskednek, addig Durkheimnél a mindent meghatározó társadalmi fejlődés függelékei. Ezért Durkheim, aki csak pályája végén kezdett a vallással foglalkozni, csupán olyan módon tudta bevonni azt a társadalomba,

<sup>39</sup> *Chosisme* jelentése tárgyiasság, németül *Sachlichkeit*, vagyis az emberi jelenségeket tárgyként kezelve kell leírni. [A Szerk.]



hogy jelentését a társadalom szimbolikus tiszteletére redukálta. Nem látja a Weber és Durkheim közötti radikális különbséget az, aki szerint Weber a társadalmi változás, Durkheimet pedig a társadalmi integráció érdekelte, miközben ez Durkheimnél a vallás teljes lényegét jelenti. E mögött pedig egy még mélyebb ellentét húzódik. Durkheim ugyanis szigorúan, mondhatni szenvedélyesen abból az ontológiai előfeltevésből indult ki, hogy a valóság teljes egészében önmagában racionálisan rendezett, s ezért a tudomány által racionálisan megismerhető és megismerendő.<sup>40</sup> Weber ezzel szemben újra és újra azt hangsúlyozta, hogy a valóság egy irracionális adottság, és a tudomány olyan összefüggéseket keres benne, amelyek számunkra érdekesek, de semmi esetre sem a valóság objektív rendjét képezik le. Durkheim vallásszociológiája a „társadalomra” és a „szociológiára” vonatkozó koncepcióin alapult, amelyek pedig a valóság struktúrájára és a tudomány hivatására vonatkozó metafizikai feltevéseken nyugodtak.

Itt van az a radikális különbség, amely elválasztja Weber Durkheimtől, és ami a vallásszociológiában áthidalhatatlan ellenségeskedéssé fokozódik. Mindketten feltétel nélkül kiálltak a tudomány mellett, értékét azonban egészen eltérőnek tartották. Comte örökösei számára a világ valódi rendjének felfedezéséhez a szociológiában kiteljesedett pozitív tudomány volt és maradt a kulcs, s ezért ez az egyetlen út minden kérdés megoldásához. „A tudomány nemhogy a baj forrása volna, hanem ellenkezőleg, az egyetlen orvosság, amely rendelkezésünkre áll.”<sup>41</sup> Ezzel szemben Weber, mint ismeretes, annak az embernek a sorsáról beszél, aki nem talál többé választ világnézeti kérdéseire, amióta evett a „tudás fájáról”. Durkheimet megbotránkoztatta volna, hogy Weber az empirikus tudományokban nem a megismerés kiteljesedését látta, hanem éppenséggel egy komoly korlátot: „távol álljon tőlünk az az előítélet, hogy a kultúra azon megközelítései, amelyek az empirikus adottság gondolati rendjéből kiindulva a világot metafizikai úton próbálják értelmezni, már csak eme karakterüknél fogva sem tudnának semmilyen feladatot betölteni a megismerés szolgálatában”.<sup>42</sup> Blaszfémiaaként utasította volna vissza Durkheim azt, amit Weber a vallásra való tekintettel a tudományról mondott: „És noha a tudomány, amely ezt a kozmoszt teremtette, úgy tűnik, képtelen saját feltételeiről biztos felvilágosítást adni, mégis azzal az igénnyel lép fel az »intellektuális hűség« nevében, hogy a gondolkodó világszemlélet egyetlen lehetséges módja legyen.”<sup>43</sup> Míg Durkheim teljes mértékben megbízott a tudományban, addig Weber folyamatosan rámutatott annak határaitra és előfeltevéseire. A tudomány éppen empirikus formájában az „önélgült intellektus” egyoldalú tudása csupán, amely hiába próbál menekülni saját „öntörvényűsége” elől.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Durkheim szociológiájának rejtett logikáját máshol ismertettem: Tenbruck 1981.

<sup>41</sup> „Bien loin que la science soit la source du mal, elle est le remède et le seul dont nous disposons.” Durkheim 1960: 171. [A magyar fordítás forrása: Durkheim 2000: 175.]

<sup>42</sup> Weber 1973: 156.

<sup>43</sup> Weber 1972: I/569, lásd még Weber 1973: 598. skk.

<sup>44</sup> Weber 1972: I/566, 569.

A vallásszociológia éppen hogy nem a „vallás” és a „társadalom” közötti viszonyoknak az „elmélete” iránti szakmai érdeklődésből keletkezett, hanem egy kényszerítő helyzetből, amelyben a tudomány értelméről és hatáiról volt szó a vallással szemben. Az összes klasszikus számára a vallás volt az a pont, ahol a tudományba vetett hitüket szembesíteni akarták a történelemmel, amit a tényekből szándékoztak kiolvasni, avagy éppen azokba belelátni. A tulajdonképpeni fordulópont végső soron az a kérdés volt, hogy miként kell vagy lehet viszonyulni a modern tudományhoz. Amikor Max Weber az univerzális történelmi racionalizálódási folyamatot összehasonlító elemzés alá veti, akkor nem pusztán leírni szeretné azt, hanem a tudomány értelmével és hatáiraival szeretné megismertetni önmagát és olvasóit, és egyben személyes állásfoglalásra felszólítani abban a racionálisan el nem dönthető dilemmában, amely bizonyos körülmények láncolatából keletkezett.<sup>45</sup> Mindenesetre nem érthetjük meg a klasszikus vallásszociológiát, ha megfeledekzünk arról, hogy végső soron a vallás és a tudomány viszonyáról van benne szó, és nem csak homályosan a vallásról és a társadalomról.

A mai vallásszociológiának újra emlékeztetnie kell magát erre, mert egyetlen tudományág sem gyarapodhat, ha hiányos az emlékezete. Ismernie kell a klasszikus kérdésfeltevést, még ha maga már nem is tud kapcsolódni hozzá. Ma már nem áll fenn az a társadalmi problémahelyzet, amelyben egykor a vallásszociológia a probléma tisztázásának reményében keletkezett és jelentőséget nyert. A tudomány és a vallás közötti harc időközben egy békés kiegyezésnek adta át a helyét, a vallás többé már nem akut téma, s ezért a vallásszociológia társadalmilag érdektelen lett, a kölcsönös bókók pedig nem tartóztatják fel a kiszorulását. A humán- és társadalomtudományok a lélekkutatás és az életvezetés technikai művészeiként intézményesültek, s a lelkiismeret modern őreiként tovább korlátozzák a vallás kompetenciáját. A vallást a vallástudományokkal együtt egyre mélyebbre űzik a reflexióba és más, ma még beláthatatlan átváltozásokba. A vallási készségek utat találnak a vallásra vonatkozó reflexióhoz, de az egyházakhoz már alig, ezek, amelyek – mint azt már Schelsky meglátta – maguk is állandóan a reflexióhoz nyúlnak. A felszínen megszűnt a feszültség, de visszatérhet, mert a változások folytatódnak. Legelőször azonban máshol jelentkeznek a vallási problémák. Max Weber még elszigetelt kultúrákként vizsgálhatta a világvallásokat, amelyek a saját világképüket követték. Időközben ez az egymás melletti lét kölcsönös találkozásá, átjárásá, összefonódásá és kihívásá vált. Ez az az új globalizáció, amelynek szentelnie kellene magát a vallásszociológiának, mert hosszú időre ez fog dönteni a vallás sorsáról. Itt is jelentős szerepet játszik, hogy a vallás fogalma, ahogy azt az európai tudomány kultúrája központi képzetének tisztázása érdekében létrehozta, mára az egész világon elterjedt.

<sup>45</sup> Ehhez lásd Weber 1972: I/1. és a *Tudomány mint hivatás* című művét.

## IX. LEHET-E MÉG VALLÁSRÓL BESZÉLNI?

Ily módon ível a vallás jelentése a római „religio” szótól egészen a mai „vallás”-fogalomig, amely történelmi körülményekből és összefüggésekből keletkezett. Míg a középkorban a teológia rendelkezett a szó felett, addig az újkorban a különböző felekezetek és a népek használták azt a saját vallásukkal kapcsolatos belső érintkezésekben, végül pedig lassanként olyan idegen kultúrák jelenségeinek megjelölésére kezdték használni, amelyek nem is rendelkeztek ilyen szóval. Az idegen jelenségeknek egy ismert fogalom segítségével történő megismerési kísérlete során már a fordításnál és az elkerülhetetlen elidegenítésnél nehézségek merültek fel. Ezeket a nehézségeket mindaddig kikerülhetetlen veszteségként fogadták el, míg a tudományok csupán egyes idegen vallások megértésére törekedtek. Idővel azonban a vallástudományok megkísérelték a vallást univerzális jelenséggé vizsgálni, hogy meghatározzák azt, ami mindegyikben közös. Ez a vallás definíciójának egyre absztraktabb megfogalmazását tette szükségessé, tehát azoktól a tartalmaktól való egyre erősebb elvonatkoztatást, melyekből ők maguk táplálkoztak. Ennek is meg lett volna a maga alapja, ha legalább annak lehetőségével számoltak volna, hogy a minden „vallásban” közös talán mégsem lehet meg, vagy ha meg is lehet, akkor sem a vallás lényegét foglalja magába. A dolgok azonban másképpen történtek, a vallás gyűjtőfogalma rögzült és úgy hitték, az univerzális összehasonlítások révén objektíve kimutatható a vallás valódi természete (vagy természetellenessége). Így vélte Comte, Marx és Durkheim is, de Weber nem. A vallástudományok lettek a vallásra vonatkozó érvényes kijelentések felelősei, és eredményeiket arra használták, hogy korlátot szabjanak az egyházak és a teológusok kijelentéseinek, vagy hogy éppenséggel átformálják a teológiát vallástudománnyá.<sup>46</sup> Sőt, végül maga a szorongatott helyzetben lévő teológia is továbbvitte a vallástudományokat, amikor a globalizációra tekintettel a „vallások teológiájának” létrehozásával próbálkozott annak reményében, hogy a minden vallás számára közösen végül megerősítést nyer egy univerzális vallás léte. Ezzel szemben én úgy vélem, a legidősebb annak a kérdésnek a feltevése, vajon összefoghatjuk-e egy, a saját kultúránkból származó univerzális gyűjtőfogalom alá az összes (általunk így definiált) vallást. Közel van vallásfogalmunk határainak és előfeltevéseinek felülvizsgálata, és ez mind a vallástudományoknak, mind a teológiának feladata.

Nem fejthetjük ki itt ezt a követelést, amely azonban egyenesen következik a vallásfogalom európai történetéből is, és elkötelezettje saját vallásfelfogásának. A tudomány saját kultúrája örökségeként és egyben problémájaként kapta ezt a fogalmat, felderítése érdekében továbbfejlesztette és finomította azt, azonban megmaradt az univerzális magyarázat ígézetében, miként tette azt már a teológia is. A felvilágosodás, majd a vallástudományok a maguk módján továbbvitték a vallás

<sup>46</sup> Ehhez jól hasznosíthatók K. H. Kohl visszafogottabb és nagyon ismeretgazdag fejtegetései (Kohl 1988).

univerzális mivoltának eszméjét, és megteremtették azokat az általános koncepciókat, amelyek a vallást a mindegyik vallásban közös jegyekből akarták megmagyarázni. Egy út vezetett tehát a *religio vera*-tól az észalapú valláson keresztül a vallás univerzalitásáig. Kérdéses azonban, hogy mit érhetünk el az által, ha mindenütt vallásról beszélünk, noha ez a fogalom másutt nem is létezett. Itt is a (kulturális és tudományos) fogalomalkotás alapvető problémájáról van szó, speciálisan pedig a nyelv jelentőségéről a vallásban. Mindez leginkább azzal a példával érzékeltethető röviden, hogy noha képesek vagyunk megalkotni magunknak a „gyümölcs” fogalmát, de mindig csak meghatározott gyümölcsöket eszünk.

E fejlődés folyamán azáltal, hogy a vallást az általánosság szintjére emelték, egyben az irracionálisba és a reflexióba is kényszerítették. Hozzájárultak ehhez a tudomány, mindenekelőtt pedig a vallástudományok eredményei is, melyek nem csupán megfigyelték, hanem meg is változtatták ily módon a vallást. Eredményeik elterjedése állandó eszközt és készletet ad az embereknek ahhoz, hogy általánosságban beszéljenek a vallásról, de nem az egyik vallás iránti egyéni érdeklődésből fakadóan, hanem egy olyan érthetetlen viselkedés jegyei iránti érdeklődésből, amely viselkedés elérésére saját maguk már nem képesek. A vallásról szóló folyamatos közbeszéd nem a vallás iránti érdeklődésből táplálkozik, hanem a vallásra vonatkozó reflexió iránti érdeklődésből. Ez az az új és sajátos helyzet, amelyben a vallás minél kétségesebb, annál inkább képes állandó témává válni, legalább is az európai kultúrában. Minél több szó esik a vallásról, annál inkább felmerül a kérdés, hogy a vallásról van-e még szó, és hogy lehet-e még egyáltalán beszélni róla.

Fordította: Rosta Gergely

## IRODALOM

- Bureau, André, et al. 1964: *Die Religionen Indiens*. 3. kötet: *Buddhismus – Jainismus – Primitivvölker*. Stuttgart
- Brelich, Angelo 1970: *Prologomènes à une Histoire des Religions*. In: Henri-Charles Puech (szerk.): *Histoire des Religions*. Paris
- Brooke, John H. 1991: *Science and Religion*. Cambridge
- Draper, J. E. 1875: *History of the Conflict between Religion and Science*. London
- Durkheim, Émile 1960: *Le Suicide. Etude de Sociologie*. Paris [Magyarul lásd: Durkheim, Émile 2000 : *Az öngyilkosság*. Budapest]
- Eichhorn, W. 1973: *Die Religionen Chinas*. Stuttgart
- Feil, Ernst 1986: *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen
- Gonda, Jan 1960: *Die Religionen Indiens*. 1. kötet: *Veda und älterer Hinduismus*. Stuttgart

- Kohl, K. H. 1988: Geschichte der Religionswissenschaft. In: H. Cancik – B. Gladigow – M. Laubscher (szerk.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. 1. kötet, Stuttgart
- Lanczkowski, Günter 1971: *Begegnung und Wandel der Religionen*. Düsseldorf
- Mühlmann, Wilhelm Emil 1962: *Homo Creator. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie*. Wiesbaden
- Müller, Klaus E. 1972, 1980: *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung*. 2. kötet, Wiesbaden
- Nelson, Benjamin 1977: *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß*. Frankfurt a. M.
- Pettazoni, Raffaele 1960: *Der allwissende Gott*. Frankfurt a. M.
- Rückert, Hanns 1934: *Die Christianisierung der Germanen*. Tübingen, 2. kiadás
- Schäferdieck, Knut (szerk.) 1978: *Die Kirche des früheren Mittelalters*. München
- Schramm, Matthias 1985: *Natur ohne Sinn?* Graz
- Tenbruck, Friedrich H. 1975: Der Fortschritt der Wissenschaft als Trivialisierungsprozeß. In: Nico Stehr – René König (szerk.): *Wissenschaftssoziologie*. (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft 18.) Opladen, 19–47.
- Tenbruck, Friedrich H. 1981: Émile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie. *Zeitschrift für Soziologie* 10. 333–350.
- Tenbruck, Friedrich H. 1989: Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 44. 417–439.
- Tenbruck, Friedrich H. 1991: Religionssoziologie – damals und heute. In: *Bulletin*. No. 2. Seigakuin University, General Research Institute, 28–49.
- Vigilius Thapsensis: *Dialogus contra Arianos*. MPL 62, 157D.
- Wagner, Falk 1986: *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*. Gütersloh
- Weber, Max 1972: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 2 kötet, Tübingen
- Weber, Max 1973: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. (szerk. Johannes Winckelmann) Tübingen
- Weber, Max 1976: *Wirtschaft und Gesellschaft*. (szerk. Johannes Winckelmann) Tübingen
- White, A. D. 1896: *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. New York

Pozsgai Péter

## Görög és római katolikus nemzetiségek házasságainak jellemzői Torna megyében a 19. század közepén\*

A házasságkötések társadalomtörténeti vizsgálatának elsődleges forrásai az egyházi anyakönyvek, de mellettük azokat a név szerinti (nominális) forrásokat, összeíróveket, listákat, háztartási lajstromokat is felhasználhatjuk, amelyeknél a családi állapotot, a vallásfelekezetet, valamint a házaspár születési idejét és helyét is feltüntették. Az 1869. évi népszámlálás nominális háztartási lajstromainak táblafejében mindezek a rovatok szerepelnek, ezért szintén alkalmazhatók a házasságok elemzésére.<sup>1</sup> E lajstromok ugyan nem vetekedhetnek a házassági anyakönyvekkel a házasságkötések vizsgálatánál, mégis van néhány vonásuk, amelyek miatt használatuk nem lebecsülendő előnyökkel járhat. A népszámlálási lajstromok felhasználásával a házasságok lokális elemzése valószínűleg meg minden felekezetre kiterjedően, a település egy időpontban együtt élő teljes népességére vonatkozóan. Szerecsés esetben több településre, esetleg egy egész régióra, közigazgatási egységre fennmaradtak ezek a nominális források. Így egy falu, kisváros vagy város nem elszigetelten, hanem a szomszédos településekkel fenntartott viszonyrendszerében válik vizsgálhatóvá.<sup>2</sup> Egy adott településnek, településcsoportnak csak a saját anyakönyvei alapján való elemzése jelentősen torzíthat, ha nem vesszük figyelembe a „beházasodók” mellett azokat, akik házasságuk révén költöztek el a környező településekre.<sup>3</sup> Az 1869. évi háztartási lajstromok segítségével a betelepülő, migráns házaspárok házasságairól is képet alkothatunk, melyre az anyakönyvön alapuló vizsgálat csak lényegesen korlátozottabban ad lehetőséget.<sup>4</sup> További előnye

\* A tanulmány az OTKA T 38310 számú kutatásának támogatásával készült.

<sup>1</sup> Az 1869. évi népszámlálás nominális háztartási lajstromai a történeti Torna megye majdnem teljes településállományára, 38 településre (1 mezőváros és 37 falu) fennmaradtak a Kassai Állami Körzeti Levéltárban (= ŠOBA KE): ŠOBA KE, TŽ II. Správne orgány župy, podžupan, všeošobné spisy: Sčítanie Ludu v r. 1869. ltsz. 193. (kr. 115–123.) – A népszámlálási lajstromok szerkezetére lásd Thirring 1983; Pozsgai 2000, 2006.

<sup>2</sup> A nominális népszámlálási lajstromok fellelhetőségére lásd Pozsgai 2000: 174.

<sup>3</sup> A problémát alapvető tanulmányában Örsi Julianna is felvetette. (Örsi 1983: 580–581.)

<sup>4</sup> A Torna megyei nominális adatbázisban 20 955 személy adatai (rekord) szerepelnek. Az adatbázis a fellelhető 38 település levéltári dokumentációjának minden, az 1869. évi népszámlálási lajstromokon bejegyzett adatát tartalmazza. A tanulmány települési szintű elemzéséhez ez az adatbázis szolgált alapul, így a továbbiakban részletesen nem, hanem csak utalásszerűen fogok rá hivatkozni (1869. évi népszámlálás). Az adatbázis létrehozását Heilig Balázssal közösen végeztem, de az adatrögzítés egy-egy fázisába bekapcsolódott még Ács Monika, Czömpöl Tamás, Horváth Gergely Krisztián és Suda Magdolna is. Értékes munkájukat, baráti közreműködésüket itt szeretném megköszönni.

a népszámlálási lajstromokon alapuló közösségi rekonstrukciónak, hogy nemcsak a lokális endogámia és exogámia, az etnikai-felekezeti homogámia és heterogámia vizsgálatára alkalmas, hanem bizonyos fokig lehetővé teszi a nemzeti tömbök és a nemzeti házassági stratégiák vizsgálatát is. A népszámlálási biztosok ugyanis házról házra és lakásról lakásra jártak az összeírás végrehajtásakor, így a nemzeti tömbök és rokon családok településen belüli bokrai az esetek többségében rekonstruálhatók.<sup>5</sup> A lokális endogámia és exogámia lajstromokkal történő vizsgálata során viszont a házaspároknak csak a születési helye – s a lakóhelye illetve tartózkodási helye a népszámlálás időpontjában – határozható meg, a házasságkötést megelőző lakóhelye nem. Az egy időpontból származó népszámlálási lajstromok a házasságok hosszabb távú vizsgálatára csak korlátozottan alkalmazhatók, hisz a korcsoportonkénti vizsgálatban a korábban született házások kohorszai csak a népszámlálás időpontjában még élő házaspárokat foglalják magukba, így az idősebb és a fiatalabb nemzedék házassági jellemzőinek összehasonlítása csak kellő óvatossággal végezhető el. A lajstromok további fogyatéksége az anyakönyvekkel szemben, hogy a házasságkötés időpontja, s így a házastársak házassági életkora sem állapítható meg pontosan belőlük, az újránházasságok köre pedig vagy csak közvetetten – a korábbi házasságból származó gyermekek családneve alapján – vagy egyáltalán nem tárható fel a lajstromokból. Az eddigiek jól szemléltetik, hogy a népszámlálási nominális adatfelvételek nem helyettesíthetik az anyakönyvi vizsgálatokat, s alkalmazási körük is részben eltérhet azokról, regionális felhasználásuk azonban kitérhet az elemzés horizontját, és a konzisztens forráscsoport több település összehasonlító elemzésére is lehetőséget nyújthat. Torna megye 1869. évi nominális népszámlálási lajstromai négy település kivételével a teljes megyére fennmaradtak, és így a házasságok regionális vizsgálatára is felhasználhatjuk azokat.<sup>6</sup>

A házasságok vizsgálata előtt azonban meg kellett határozni Torna megye településeinek etnikai és felekezeti összetételét. A megye vegyes házasságainak, endogám és exogám házassági gyakorlatának rövid áttekintése után a hat nemzetiségi – homogén lengyel, ruszin vagy szlovák etnikumú, de legalábbis nem magyar etnikai többségű – település házassági gyakorlatát részletesen is bemutatatom dolgozatom második részében. A mikroszintű elemzés során kísérletet teszek a nominális népszámlálási lajstromok hasznosíthatóságának szemléltetésére, s megpróbálom értelmezni a Torna megyei lengyelek, ruszinok és szlovákok lokálisan endogám és exogám, illetve etnikai-felekezeti homogám és heterogám házasságainak eltéréseit.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> A módszerre alapvető Veress 1966: 285–426; A bejárasi útvonal kataszteri térkép alapján történő kontrollvizsgálatára és a település topográfiai viszonyainak feltárására lásd Tóth 1996: 9–22; Heilig 2000.

<sup>6</sup> A négy hiányzó falu (Barka, Borzova, Hárskút és Szilice) azokhoz a településekhez tartozott, amelyeket – három másik Csermosnya-völgyi településsel (Dernő, Kovácsvágás, Lucska) együtt – Gömör megyéhez csatoltak 1882-ben (vö. az 1. térképpel).

<sup>7</sup> A megye településeinek többségét kitevő, túlnyomó részben magyar etnikumú települések házassági gyakorlatát egy másik tanulmányban mutatom be, s itt nagyjából csak a felekezeti

## TORNA MEGYE ETNIKAI ÉS FELEKEZETI VISZONYAI

### Torna megye népességének nemzetiségi összetétele

Az egykori Újvár megyével szomszédos tornai erdőispánságból kialakuló Torna vármegye legkorábbi nyomai a 12. századba nyúlnak vissza, amikor a tornai erdőispánságot 1198-ban királyi uradalomként említik, melynek a gömör-szepesi és a Jászó környéki királyi erdőségek felügyelete volt a feladata.<sup>8</sup> A tornai királyi erdőispánság népeire és társadalmára jóval erősebben rányomta bélyegét az uralkodói *direkt „társadalomszervező politika”*, mint a szomszédos Gömör megye főbb, az uralkodótól és a királyi adománytól függetlenebb birtoklási területi egységeire.<sup>9</sup>

Torna vármegye területe a magyarság honfoglalását követő időszakban – feltehetően mint gyeplőn túli terület – a király birtokában volt. A honfoglaló magyar nemzetiségek mindenekelőtt a tágas folyóvölgyekbe húzódtak, de előrenyomulásuk a Sajó borsodi völgyében, s a gömöri részeken elakadt. Tornában a gömörihez hasonló első foglaló, törzsökös nemzetiségekről sincs tudomásunk, itt már – legnagyobbbrészt a tatárjárás után – a királyi adományok vetették meg a magánbirtoklás alapjait, szoros összefüggésben IV. Béla telepítési politikájával,<sup>10</sup> s végső soron ez vezetett a vármegye kialakulásához.

A Zólyomtól Ugocsaig terjedő erdőuradalmak a 12. századig nagyrészt még lakatlanok voltak, belőlük tehát csak fokozatosan, benépesedésükkel párhuzamosan fejlődhetett ki a későbbi kilenc vármegye (Zólyom, Turóc, Liptó, Árva, Szepes, Torna, Sáros, Bereg, Ugocsa) a 13. század utolsó és a 14. század első harmada között.<sup>11</sup> A Felvidék tudatos benépesítésének a kezdetét a német telepések Szepességbe költöztetése jelentette a 12. század közepétől, de van adatunk a korai cseh-morva területről Torna megyébe, illetve a lengyelországi részokről Liptóba érkező telepésekről is.<sup>12</sup> Az északkeleti megyék benépesedésében még jelentősebb szerepet játszottak a lengyel és rutén vidékekről érkező szláv csoportok.<sup>13</sup> A szláv településterület a tatárjárást követően még inkább délre és keletre húzódott, s találkozott a magyarság északi előrenyomulásával. A szlávok és a magyarság határövezete Hont megye északi részétől húzódott Gömör, Szepes, Abaúj és Zemplén megyéken át egészen Ung megyéig.<sup>14</sup>

---

vegyes házasságokkal és az említett nemzetiségi csoportok házassági gyakorlatával összefüggésben utalok rájuk.

<sup>8</sup> Györfly 1987: 45.

<sup>9</sup> Szűcs 1993: 45–50; Ila 1976: 55–76, 89–92, 218–221.

<sup>10</sup> Lásd ide Szűcs 1993: 48; Ila 1976: 89–92.

<sup>11</sup> Szűcs 1993: 50; Györfly 1963: 55.

<sup>12</sup> Györfly 1963: 55.

<sup>13</sup> Szűcs Jenő említi a Görgeyek ősenek, Arnold fia Jordánnak az érdemeit méltató oklevelet 1256-ból, amelyből kiderül, hogy az adományos „in Ruthenia et Polonia” folytatott tevékenységével a Szepesség betelepítésében fontos szerepet játszott. (Szűcs 1993: 159.)

<sup>14</sup> Hodinka 1909: 70–72; Szabó 1941: 45; Szűcs 1993: 159.



A rutének beáramlása a Kárpátok déli oldalára a 12–13. századtól egy mintegy félévezredes, részben spontán betelepülési folyamat nyitánya volt.<sup>15</sup> A szlovákság az északi erdőrégió eredeti szláv népességének gyér szórványából és az említett szláv népekből kirajzolt telepések tömegeinek összeolvadásából jött létre a 14–15. század folyamán.<sup>16</sup> A keleti szlovákság nagy mértékben keveredett a lengyelekkel és a ruténekekkel, s így a nyugati szlovák tömbtől „sok tekintetben elütő népiséget alakított ki”.<sup>17</sup> A három nép etnokulturális és nyelvi kölcsönhatásának nyomai még a 19–20. században is fellelhetők voltak, s ha a kulturális és a felekezeti különbségek erősödtek is a századok folyamán, a szláv közösség és összetartozás tudata még a 19. század közepi házassági gyakorlatuk alapján is kimutatható.

Torna megye, mely a középkorban lényegesen nagyobb kiterjedésű volt az újkori területénél,<sup>18</sup> a már fentebb említett etnikai érintkezési zóna sávjától délre feküdt. A megye településeinek középkori nemzetiségi arányaira jórészt csak a települések egykori lakóinak helynévadási gyakorlatából lehet következtetni. A régió erdővidékének a honfoglalást megelőző őslakói minden bizonnyal egy szláv (feltehetően déli szláv) eredetű népességhez tartoztak.<sup>19</sup> Hangtani megfontolások alapján Kniezsa István az első magyar telepek megjelenését a Bódva völgyében csak a 10. század utánra datálta. A későbbiekben többségbe kerülő magyarság – feltételezhetően a 10–12. század közötti szláv-magyar érintkezés és együttélés emlékeként – e korai szláv eredetű helyneveket napjainkig megőrizte. A beolvadt szláv néptöredékek jelenlétének azonban a középkorban már semmilyen kimutatható nyoma nem maradt a régióban, a későbbi Torna megye területén.<sup>20</sup>

Néhány település német névváltozata és „vágás” (*Hau*) utótagja arról is tájékoztat bennünket, hogy egykor német telepések is jelentősebb arányban érkezhettek a megye ércében és erdőben gazdag északi részeire. Az úgynevezett *Hausiedlung* a Felső járás területén voltak: Barka (*Deutschenbau*), Falucska vagy

<sup>15</sup> Bidermann 1867; Hodinka 1909 (különösen 58–89); Szabó 1941: 46. – A második világháború utáni időszakban a történész Ila Bálinton kívül, aki alapkutatásokat folytatott a gömöri ruténekre vonatkozóan, Paládi-Kovács Attila összefoglalását is meg kell említenünk, amelyben egy méltatlanul elhanyagolt etnikai csoportra irányította a figyelmet. (Paládi-Kovács 1973: 327–367.) A görög katolikus ruszinok fáradhatatlan kutatója volt Udvari István, aki nyelvészeti és történeti vizsgálataival új utat is mutatott. (Udvari 1990, 1994.) A görög katolikus ruszinok tárgyi kultúrájának, művészet- és építészettörténeti emlékeinek kutatása és gyűjtése terén meghatározó Kárpáti László munkássága. (Lásd pl. Kárpáti 1984: 171–177, 1986: 328–347, 1999: 677–697.) A néprajzi kutatásokra lásd Bartha 1992, 1999.

<sup>16</sup> Györffy 1963: 55; Szűcs 1993: 159.

<sup>17</sup> Bidermann 1862: 9; Szabó 1941: 45; Szűcs 1993: 158–159.

<sup>18</sup> A 15. században még 63 helységet tartottak nyilván Torna megyében. Ezek időközben Borsod, Abaúj és Szepes megyéhez kerültek. (Csánki 1890: I/237. skk.)

<sup>19</sup> A honfoglalás korabeli illetve azt megelőző szláv nyomok azonban igen sporadikusnak mondhatók még a régészeti feltárások alapján is. A régió honfoglalás előtti szláv megszállásáról szóló elképzeléseket kritikailag értékeli, és elsősorban a régészeti anyagra támaszkodva jó településtörténeti áttekintést nyújt: Wolf 1999: 121–129.

<sup>20</sup> Kniezsa 1941: 41.

Bodnár-vágás (*Pungerhau, Bagnerhau*) és Kovács-vágás (*Schmiedeshau*).<sup>21</sup> A tágabb régió németiségének eredetével többen foglalkoztak behatóan, és nyelvjárási egyezések alapján a szepesi, gömöri, tornai és a sárosi németiséget származásilag egy tömbnek tartották. Gömörbe, Tornába és a Tornával határos abaúji határszél településeire feltehetően Szepesből érkeztek német telepesrajok soltészük vezetésével.<sup>22</sup> Torna megyébe és a vele szomszédos abaúji részekre a tatárjárást követően érkezhettek nagyobb arányban németek a Szepességből.<sup>23</sup> A 18–19. századra azonban a tornai németiség is beolvadt a többségi magyarságba – Falucska esetében pedig a rutének közé<sup>24</sup> – legfeljebb egy-egy, olykor már jelentősen torzult formájú családnév utal az egykori német ősökre.

A Torna megyei nemzetiségi csoportok közül egyedül a falucsikai rutének korai tornai jelenlétét támasztják alá a szórványos adatok, amelyek a *vlach jogú* pásztornépesség beköltözését a 15–16. században valószínűsítik.<sup>25</sup> Ila Bálint a gömöri vlach kolonizáció kezdetét a 15. század elejére tette, bár hangsúlyozta, hogy tömegesen csak fél évszázad múlva jelentek meg a telepesek.<sup>26</sup> A gömöri és a tornai vlach-pásztorok a szepesi – eredetileg lengyelországi és galíciai – rutének közül kerültek ki, akiknek a megjelenése és bizonyos községnevek végleges eltűnése között okozati összefüggés állhatott fenn.<sup>27</sup> Feltehetően ezzel függ össze a német alapítású Bognár-vágás/Bodnár-vágás eltűnése és Falucska (Hacsava) létrejötte.<sup>28</sup> A derenki lengyelek, a barakonyi és horváti rutének (ruszinok), valamint a rákói és szentandrászi szlovákok többségének Torna megyei megtelepedése a 18.

<sup>21</sup> Bél M. 2002: 97–98. A *Hausiedlungok* és a német telepesek eredetének problémakörére részletesebben lásd Ila 1976: 183–185.

<sup>22</sup> Áttekintően lásd Ila 1976: 183–186.

<sup>23</sup> A közeli Abaúj megyei Szekerest, melyet a királyi szekerészek laktak, csak a tatárjárást követően, 1267 után említik Szepesi vagy Szepsi néven, mely arra utal, hogy az ide költöző németek szepesi eredetűek voltak. (Györffy 1987: 146–147.)

<sup>24</sup> „In mehreren Komitaten vergrößerte sich die Zahl der Ruthenen in neuerer Zeit selbst durch Assimilierung (!) deutscher Gemeinden.” (Bidermann 1862: 11.) Ugyanitt sorolja fel a szepesi és sárosi elruténesedett német települések után az egyedüli Torna megyei helységet, Falucsát. Ez Bidermann szerint a görög rítusú kereszténység felvételével járt együtt. (Bidermann 1862: 12.)

<sup>25</sup> Ernyey József az eperjesi egyházmegyei schematizmusok alapján közölte, hogy Falucska 1648-ban már „ruthén parochiával bír”. (Ernyey 1904: 264.) Ernyey maga is a *vlach (valach)* kérdéshez szólt hozzá, amely hosszú ideig napirenden volt. Több, nagy fantáziával megáldott vagy elfogult szerző állította, hogy *vlachok* alatt a Kárpátok román településterületétől távol eső részein is *olábok* (románokat) kell érteni. A tudományos igényű kutatás azonban azt támasztotta alá, hogy a kedvezményes közös pásztorjoggal, s esetleg más kiváltságokkal rendelkező *vlachok* nem alkottak külön etnikumot, hanem szlovák, rutén, lengyel, román és részben magyar pásztorok voltak. Az Északi-Kárpátok vidékén azonban elsősorban a szlávok adták tömegeiket. (Szabó 1941: 104.) Ila Bálint részletesen bemutatta a juhászatból élő vlachok betelepítésének folyamatát és életmódját a Tornával határos gömöri részekre. (Ila 1976: 177–182.) A vlach-kérdésre lásd még: Bidermann 1867: 84–85; Hodinka 1909: 74–75.

<sup>26</sup> Ila 1976: 179.

<sup>27</sup> Ila 1976: 177.

<sup>28</sup> A Görög-féle térképen (lásd a 2. térképet) azonban még a Bodnár-vágás elnevezés is szerepel.

század első harmadára-felére tehető, de néhány településen még a későbbiekben is számolhatunk beköltöző családokkal.<sup>29</sup>

A 18. század utolsó harmadából a *Lexicon locorum*nak a helybeli beszélt nyelvre vonatkozó adatai tájékoztatnak áttekintően a század folyamán végbement etnikai aránymódosulásokról, melyet a korabeli országleírások is alátámasztanak.<sup>30</sup> A Felső járásban e szerint 13 tisztán magyar nyelvet használó település volt, melynek lakossága többségében magyar származású volt, legfeljebb kis etnikai töredékek lehettek egy-egy településen, amelyek nagyjából beolvadtak a magyarságba.<sup>31</sup> (Ide sorolták Barkát és Kovácsvágást is.) Négy településnél (Áj, Torna, Udvarnok, Zsarnó) a magyar és a szláv (*Hung. Slav.*, azaz *Hungarica* és *Slavonica*), Újfalunál pedig a magyar és a német nyelv párhuzamos használatát tüntették fel. Három olyan falu szerepel a kimutatásban, ahol a magyar nyelv nem volt használatos: Derenken a „Slav. Polon.” rövidítés a 18. század eleji bevándorlók lengyel (gorál) eredetére és nyelvhasználatára utal, Falucskán a „Ruth. Slav.” (tkp. ’rutén és szláv’) a betelepült rutén népességet takarja csakúgy, mint Horvátiban. Mint látható, az eddigiek összhangban vannak az 1850. évi népszámlálás eredményeivel (lásd Függelék).<sup>32</sup> Az Alsó járásban 14 tisztán magyar nyelvű falut mutattak ki. Komjátit, Szilast és Szögligetet vegyes, *magyar és szláv* (szlovák) nyelvhasználatú településnek jelölték meg. Négy falut pedig tisztán *Slavonicának* – ezt a terminust, amennyiben nem társult hozzá más jelző, Torna megyében többnyire a szlovák nyelvre alkalmazták – jegyezték be a lexikonba: Barakonyt, Rákót, Szentandrászt és Szint. A négyből két település (Rákó, Szentandrás) szlovák etnikai jellegét a későbbi források, így az 1850. évi népszámlálás adatai is alátámasztják. Barakony és Szin esetében azonban téves volt a besorolás. Barakony újratelepítésével kapcsolatban már Bél Mátyás is *ruténeket* említett, s az 1850. évi népszámlálás eredményei is ezt támasztották alá. Az 1715. és 1720. évi összeírások, valamint a Mária Terézia-féle úrbéri tabella, s a nemesi összeírások névanyagának ismeretében biztosan állíthatjuk,<sup>33</sup> hogy Szinben a 18. század végén nem lehetett a szlovák a fő beszélt nyelv, hanem leginkább a magyar, s a szlovákokot pusztán a betelepült, de többségbe nem kerülő szlovák kisebbség használhatta.

<sup>29</sup> Az 1771-es úrbéri tabella és az 1828-as *regnicularis conscriptio* adatainak összevetése szerint Barakonyban a jobbágyság száma 12-ről 19-re, Rákón 19-ről 26-ra, Szentandrászon pedig 22-ről 54-re emelkedett, s Derenken, Horvátiban, Rákón és Szentandrászon is nagy mértékben nőtt a zsellérek száma. Az adatok forrására lásd Magyar Országos Levéltár (= MOL) Mikrofilmtár: 4266, B 179–180.

<sup>30</sup> Vályi 1796–1799; Magda 1819: 391; Fényes 1851. A Torna megyei ruszin településekkel szoros kapcsolatban lévő borsodi településekről, Borsod megye etnikai összetételéről jó áttekintést ad Veres 1984: 27–35.

<sup>31</sup> *Lexicon locorum* 1773: 271–272.

<sup>32</sup> ŠOBA KE, Slúžnovský úrad Turňa, 1850–1922: Az 1850. évi népszámlálás házankénti kimutatásai és összesítő íve.

<sup>33</sup> MOL Mikrofilmtár: 4266: Szin (1771); ŠOBA KE, TŽ I, Nobilitaria: A járásbeli Nemes Urak összeírása (1813. augusztus 2.), 472/1813 (kr. 214).

## 1. térkép

*Torna megye települései a 19. században az 1913-as hivatalos nevükkel*<sup>34</sup>



A 19. század közepének nemzetiségi megoszlását a Felső és az Alsó járásra külön-külön az 1. diagramon mutatom be az 1850. évi népszámlálás eredményei alapján. A magyarság aránya mindkét járásban magas volt, de az Alsó járásban valamelyest meghaladta a magukat magyarnak vallók aránya (86%) a Felső járásiakét (84%). A 18. századi betelepítések és bevándorlás ellenére a régió túlnyomórészt magyar jellege változatlan maradt, sőt, bizonyos mértékben a nemzetiségek etnikai asszimilációját is regisztrálhatjuk a 18. század vége és a 19. század közepe között. Barakonyban, amely 1773-as besorolása szerint tisztán *Slavonica* (!) volt, 1850-ben a 141 fős ruszin (az 1850. évi népszámlálásban: „rutén”) népesség mellett már 108 lakos magyarnak vallotta magát. Rákón, amelyet szintén tiszta *szláv*ként határoztak meg a 18. század végén, a 309 fős szlovákságon (1850: „szláv”) kívül 72-en vallották magukat magyarnak 1850-ben, azaz a település lakóinak mintegy ötöde. A népszámlálás adatai szerint *homogén etnikai tömb*ként csak a derenki lengyelek (1850: „szláv”), a falucsikai és a horvátai ruszinok (1850: „rutén”), valamint a szentandrászi szlovákok (1850: „szláv”) maradtak meg a 19.

<sup>34</sup> Természetesen a hét Gömör megyéhez csatolt település 1913-ban már nem volt része a megyének. – Itt köszönöm meg Zentai Lászlónak, hogy a településhatárokkal jelölt térképet a rendelkezésemre bocsátotta. Lásd Zentai 2001: 1914. (A Torna megyei települések dolgozatban használt régebbi és a hivatalos, 1913-as névalakjára lásd a Függelékét.)

század közepéig, ezekben a falvakban vagy nem volt, vagy pedig csak néhány fős volt a magyarság. Jelentősebb arányú, 1773-ban említett nyelvi-etnikai csoportot viszont más településen nem mutattak ki 1850-ben.<sup>35</sup> A két időpont között – ha megbízhatónak fogadjuk el az 1850. évi népszámlálás nemzetiségi eredményeit – a vegyes nyelvű települések feltehetően nyelvileg megmagyarosodtak, lakóik pedig a népszámlálás szerint elmagyarosodtak, azaz a kétnyelvűség, a nyelvváltás és részben a vegyes házasságok az etnikai asszimilációt segítették elő.

Az 1. diagramon, a Felső járásban a „szláv” megjelölés tehát a derenki lengyelek leszármazottait jelenti 1850-ben,<sup>36</sup> míg az Alsó járásban ugyanezen kategória a rákói és szentandrászi szlovákokat takarja. A Felső járásban viszonylag jelentős volt a ruszinok aránya (7%), akiket a források – így az 1850. évi népszámlálás is – többnyire a „rutén” megnevezés alá soroltak be.<sup>37</sup> Az Alsó járásban azonban csak Barakonyban éltek ruszinok, akik a járás népességének 1,4%-át jelentették csupán. Ebben a járásban viszont a szlovákok aránya volt jelentősebbnek mondható (8%), akiket a Felső járás egyetlen településén sem mutattak ki 1850-ben (leszámítva a szintén *szláv*ként összeírt derenki lengyeleket<sup>38</sup>). A zsidók aránya mindkét járásban 4% volt 1850-ben, de a települési koncentrációjuk igen eltérő volt a járásokon belül. A Felső járásban Almáson (113 fő), Görgön (81 fő) és Zsarnón (78 fő), az Alsó járásban pedig Jósfafőn (110 fő) és Komjátiban (83 fő) éltek jelentősebb számban. A cigányok Felső járási aránya valamelyest elmaradt az Alsó járásé mögött, az előbbiben 0,7% (87 fő), az utóbbiban pedig 1% (103 fő) volt a részarányuk a népszámlálás szerint. A magukat németnek vallók mindkét járásban csak nagyon kis létszámban voltak jelen 1850-ben: a Felső járásban 62 fő (0,5%), az Alsó járásban pedig 26 fő (0,3%), s ők már nem az egykori telepések leszármazottai, hanem jórészt migráns kézművesek, tisztviselők és uradalmi alkalmazottak voltak.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Lásd a Függelékben szereplő adatokat.

<sup>36</sup> A lakófelenkénti kimutatások rovatfejében azonban még „szlovák” szerepelt.

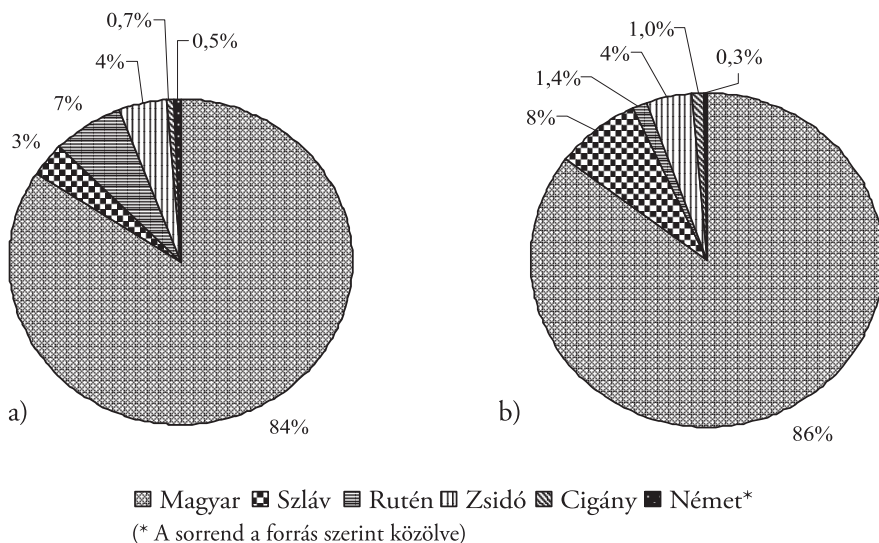
<sup>37</sup> A *rutén* és *ruszin* kifejezéseket szinonimaként használom a dolgozatban. Kerültem az ukrán, kárpátukrán, kisorosz, rusznyák stb. megjelöléseket, jóllehet ezeket szintén a *rutének* megnevezésére használták különböző történeti időszakokban. A 19–20. században bontakozó, az ukrántól elhatárolódó ruszin nemzettudat kialakulása, s több ruszinok lakta régióban az irodalmi nyelvi norma kimunkálása óvatosságra int a fogalomhasználatot illetően.

<sup>38</sup> Az 1850. évi lakófelenkénti összesítő ív főösszegei megegyeznek a községsoros összesítő kimutatásban szereplő adatokkal, jelentősebbnek mondható különbség csupán a derenki ív és a községenkénti összesítő adatai között van. Míg a házankénti összesítésben 413 *szlovákokot* írtak össze, addig a községsoros kimutatásban 391 *szláv* szerepel. Az eredeti *bejelentési jegyek* adatainak házankénti/házartásonkénti összesítése során még a *németeknek* és az *izraelitáknak* szenteltek egy-egy rovatot a nemzetiségek kimutatásakor, amelyeknek végösszegei megegyeznek a községsoros adatokkal. (Lásd a Függelék adatait.) A községsoros kimutatásban azonban még 16 rutént és 6 cigányt is feltüntettek, amely azt valószínűsíti, hogy ennek összeállításakor a háztartásonkénti összesítő adatait az eredeti *bejelentési jegyek* alapján korrigálták. (ŐBOA KE, SÚ, 137–138/10–494. /kr. 81./, vlkazy o sčítaní obyvatelstva okresu v r. 1850.)

<sup>39</sup> Legnagyobb számban a tornai uradalomhoz tartozó Bodóka pusztán írták össze őket. (Lásd a Függelék adatait.)

1. diagram

Felső (a) és Alsó (b) járás nemzetiségi megoszlása az 1850. évi népszámlálás alapján



Az 1869. évi lajstromokból – részben politikai – megfontolásokból kimaradt a nemzetiségre vonatkozó kérdőpont.<sup>40</sup> A népszámlálás lebonyolítása után Lovász Miklós első alispán a „statistical adatok megszerzésére” *katonai tagokat* küldött ki, hogy a népszámlálásból hiányzó nemzetiségi adatokat megtudják.<sup>41</sup> Az „illető szolgabírák és helyeségi elöljárók elmaradása miatt ezt nem eszközölheték”, így a megyei mérnök végezte el a felmérést, amely mérnöki pontosságának semmiképpen nem nevezhető. A településenkénti kimutatásban szemmel láthatóan a *nyelvhasználat alapján* állapította meg a nemzetiségeket. Három (*nyelvi nemzetiségi csoportot* (tulajdonképpen nyelveket) különböztetett meg, a *magyart*, a *németet* és a *tót*).<sup>42</sup> A Felső járásban e szerint egyedül a falucska ruszinokat sorolta a *tótok* közé (526 fő), viszont első pillantásra meglepő módon, Kovácsvágás kivételével minden településen kimutatott több-kevesebb németet, összesen 513-at. Ez sokszorososan felülmúlja a németek 1850. évi járási létszámát (62 fő), így méltán gyanakodhatunk arra, hogy eltérő lehet a két időpont létszámának a tartalma. Szembetűnő viszont, hogy a zsidóság 1850. évi Felső járásbeli lélekszámával majdnem megegyezik az összeg (531 fő). Településenként alaposabban

<sup>40</sup> Bokor Gusztáv röviden áttekinti azt a folyamatot, amely a nemzetiségi kérdőpontnak a lajstrom szerkezetéből való kihagyásához vezetett. Sommásan így foglalta össze kutatásának eredményeit: „A nemzetiséget e népszámlálás figyelmen kívül hagyta, mert tudakolását az akkori kormány politikai okokból kitérülte a tervezetből.” (Bokor 1896: 139–140.)

<sup>41</sup> ŠOBA KE, TŽ II, Správne orgány župy: podžupan, prezidiálne spisy, ltsz. 156 (kr. 66), 3/1872. Kútka Antal megyei mérnök beadja hivatalos jelentését („nemzetiségek számbavétele”) 1871. december 30-án.

<sup>42</sup> Az etnikai identitás nyelven alapuló meghatározásának elégtelenségére (a századfordulós népszámlálásokkal kapcsolatban) lásd Gyáni 1995: 105.

összevetve a két időpont „németjeit” és zsidóságát megállapítható, hogy a zsidóságot kivétel nélkül a németek közé sorolták 1871-ben.<sup>43</sup> Az Alsó járási *németek* száma 413 volt 1871-ben, amely szintén nagyon közel áll a zsidók 1850. évi létszámához (430 fő). Itt is a Felső járási településeknél alkalmazott gyakorlat szerint sorolták a németek közé a zsidóságot. Az Alsó járásban az összeíró mindössze Barakony (143 fő) és Szentandrás (200 fő) esetében mutatott ki *tótokat*. Rákón pedig 401 magyart és 13 *németet* tüntettek fel, melyből az következne, hogy az 1850-ben még túlnyomó többségben lévő (309 fős) szlovákság – legalábbis *nyelvileg* – *asszimilálódott*. Ennek ellentmond, hogy még az 1881-es népszámláláskor is voltak, ha csekély számban is, akik szlovák („tót”) anyanyelvűnek vallották magukat. A Felső járásban Derenk színmagyar településként tűnik fel, mindössze 15 némettel (zsidóval), s Horvátin sincsenek az 1871-es összeírásban ruszinok (rutének), mindössze 290 magyar és 16 „német”, s nem a nyelvi besorolás korlátozta az összeírót, hisz a falucskai ruszinokat mind egy szálig a *tótok* közé sorolta.<sup>44</sup> Derenk és Horvát esetében még jelentősebb az eltérés az 1881-es népszámlálás adataitól, amely szintén a Torna megyei 1871. évi „nemzetiségek számbavétele” kimutatás adatainak fogyatékoságaira, hibáira és tartalmi inkonzisztenciájára utal. Azt talán nem is kell különösebben hangsúlyoznom, hogy mennyire problematikus a nyelvi asszimiláció nagyon különböző szintjein lévő zsidóságnak a németek közé való besorolása is.<sup>45</sup>

Az 1850-es és az 1881-es népszámlálások nemzetiségi adatainak összevetése sajnos újfent a nemzetiségi adatok korrekciójának a szükségességére, s az anyanyelven alapuló nemzetiségi számbavétel igen jelentős torzításaira hívja fel a figyelmet.<sup>46</sup> Az újratelepített tornai falvak két időpontból származó adatait vallatóra fogva a következő kép tárul elénk. 1881-ben a barakonyi ruszinokat a *tótok* rovatában találjuk, jóllehet ekkor is volt *ruthén* rovat csakúgy mint 1850-ben. Nagyon lecsökkent azonban Barakonyon belüli arányuk a nagyjából változatlan össznépességben belül, hisz míg 1850-ben 141 fő (55%) volt *rutén*, addig 1881-ben már csak 59 fő (21,7%) volt *tót*. Ezekből az adatokból nem lehet megbízhatóan a *hiányzó ruszinok* etnikai beolvadására következtetni, s az sem zárható ki, hogy 1850-ben is lényegesen többen lettek volna közülük, akik a magyart anyanyelvűeknek vallják. A derenki *lengyeleket* szintén *tótnak* írták össze

<sup>43</sup> Az *anyanyelv*, a *nemzetiség* és a *felekezeti* elhatárolásának problémájára már korábban felhívtam a figyelmet Torna mezőváros példáján. Az 1850. évi népszámlálás házankénti-lakófelénkenti kimutatásaiban a „Nach der Nationalität” rovat három oszlopának fejléccímei eredetileg a következők voltak: *Magyar, Deutsche, Slovakien*. Ezt később korrigálták, átjavítva a „Slovakien”-t „Israelten”-re (sic!), majd mindazokat, akik az izraelita felekezethez tartoztak, s akiket először a németek oszlopában írtak össze, kihúzták a *németek* oszlopából és átírták az *izraeliták* csoportjába. (Pozsgai 2001: 268. 6. lábjegyzet.)

<sup>44</sup> Jóllehet a *tót* sok esetben olyan gyűjtőfogalom volt, amelyet a *szláv* etnikai csoportok nagy részének a megjelölésére alkalmaztak (pl. Vályi is). Lásd még Bartha 1999: 606.

<sup>45</sup> A Torna megyei zsidóság arányaira a 18. század végén a józsefi népszámlálás adatai nyújtanak felvilágosítást. Az 1787. évi adatfelvétel szerint a Felső és az Alsó járásban, hat településen 92 zsidót mutattak ki. (Lásd Pozsgai 2004: 135.)

<sup>46</sup> Népszámlálás 1881: 7–8, 96–97.

1881-ben (336 fő), de míg 1850-ben egy magyart sem tüntettek fel a derenkiek között, addig 1881-ben már 43-at magyarnak írtak össze az „anyanyelve szerint”. A falucska ruszinokat is a *tótok* rovatába sorolták, s itt az 1850-es (*etnikai magyarság* létszáma (22 fő) csak csekély mértékben nőtt a három évtized alatt, hiszen 1881-ben 37 fő volt az (*anyanyelvi*) magyarok száma az 557 fős összlakosságból. A legnagyobb változások Horváti, Rákó és Szentandrás „nemzetiségi” adataiban láthatók 1850 és 1881 között. Horváti 1850-ben egy majdnem színruszin település volt, a 270 fős *rutén* lakosságon kívül mindössze 5 magyar, 4 zsidó és 4 cigány volt a faluban összeírva. 1881-ben azonban az „anyanyelve szerint” 241 magyart, 1 németet és 32 tótot mutattak ki. Ebből azonban nem állapítható meg, hogy 1850-ben mennyien tudtak közülük magyarul, s az sem, hogy 1881-ben mennyien *vallották volna* magukat *rutén*nek, ha a nemzetiségüket tudakolták volna. Rákón 1850-ben 309 „szláv”-ot írtak össze, akik szlovákok voltak, 1881-ben viszont mindössze hatot találunk a *tótok* között, s a rákóiak közül 308-at már a „magyar” rovatba soroltak ekkor anyanyelvük szerint (1850-ben mindössze 72-en vallották magukat magyarnak). Szentandrás is hasonló a helyzetkép, de még „mélyrehatóbb változásoknak” lehetünk szemtanúi: itt ugyanis 1850-ben az 505 fős népességben senki nem vallotta magát magyarnak, a 480 fős szlovákságon kívül néhány *rutén*, zsidó és cigány alkotta a falu teljes lakosságát. Az 1881-es népszámlálás szerint viszont 311 magyar, 4 német (zsidó?) és 36 tót lakott a faluban. Az egy tömbben élő szlovákság ilyen mértékű nyelvi elmagyarosodása három évtized alatt még akkor is nehezen képzelhető el, ha feltételezzük, hogy egy részüknél a magyar nyelv már a 19. század közepén sem csupán közvetítőnyelv vagy a második beszélt nyelv volt.

Az eddigi példák jól szemléltetik az *etnikai* és az „*anyanyelvi*” nemzetiség adatsorainak összehasonlíthatatlanságát, melyeket így a nemzetiségi arányok változásának vizsgálatára nem lehet felhasználni. A nyelvi asszimiláció bizonyosan erősödött az 1850/51 és 1881 közötti három évtized alatt, de arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy ebben az iskolázás még csak igen kis szerepet játszhatott, hisz az említett hat faluban tömbökben és nem szórványként éltek a ruszinok, szlovákok és lengyelek.<sup>47</sup> Végül azt kell megállapítanunk, hogy minden korábbi kritika ellenére, Torna megyében az 1850. évi népszámlálás eredményei bizonyultak a leghasználhatóbbnak a 19. század közepe és második fele nemzetiségi viszonyainak feltárására.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Rákó volt az egyedüli a nem magyar népességű települések közül, ahol jelentősebb arányú magyarság élt együtt a szlovákokkal. Ezt már az úrbéri tabella névsora is alátámasztja: MOL Mikrofilmtár: 4266 (Rákó).

<sup>48</sup> Az 1850. évi népszámlálás etnikai adataira áttekintően lásd Dányi 1993: 58–70. A tényleges nemzetiség megállapításának a kérdésére az 1850. évi erdélyi népszámlálás végrehajtása alapján lásd Deák 1996: 722–723. Torna megye településein azonban hasonló gyakorlatról, a „szelíd erőszak” eszközeiről a nemzetiségi hovatartozás megállapításánál nincs tudomásunk. A nemzetiségi összetételre vonatkozóan az 1850/51-es népszámlálás alapján újabban Deák 2001: 113–127. Az 1850/51-es és az 1881-es adatok összevetésének „történetirői” gyakorlatára és kritikájára lásd még Kövér 2001: 151.



## Torna megye lakóinak vallásfelekezeti megoszlása a 19. század közepén

A megye települései felekezeti viszonyainak áttekintésénél nincsenek olyan problémák, mint a nemzetiségek és a nemzetiségi arányok megállapításánál. A következőkben az 1869. évi népszámlálás nominális lajstromai alapján mutatom be az egyes települések felekezeti arányait, a 2. diagramon pedig a járáások összesített vallási megoszlása látható 1869-ben. A diagramokról jól leolvasható, hogy a római katolikus és a református felekezetek felváltva ugyan, de mindkét járásban dominánsak voltak, és együttesen a Felső járásban 87%-ot, az Alsó járásban pedig 92%-ot képviseltek a járáások felekezetei közül. A Felső járásban a római katolikus felekezethez 59%, a reformátushoz 29% tartozott, és itt viszonylag magas volt a görög katolikusok száma is (7%), akik elsősorban a falucskai és a horváti ruszinok közül kerültek ki. A zsidóság kizárólagosan az izraelita felekezethez („Mózes vallású” a lajstromon szereplő megnevezés szerint) tartozott, s ahogy már láttuk, mindkét járásban mintegy 4%-ot tett ki arányuk.

Az evangélikusok (kisebb részben németek, nagyobb részben szlovákok) aránya egyik járásban sem haladta meg az 5%-ot, a Felső járásban azonban magasabb volt valamelyest az arányuk. A legnagyobb számban Jabloncán (5%), Ájon (4%) és Lucskán (4%) voltak lutheránusok. Az említetteken kívül általában csak a települések kevesebb mint felében voltak jelen 1–2%-os arányban.

A Felső járásból kitűnik Kovácsvágás, Dernő és Derenk, amelyek a megye teljesen homogén római katolikus települései voltak.<sup>49</sup> Kovácsvágáson és Dernőn kívül a Csermosnya-völgyben feküdt még Lucska is, de itt a katolikusokon (71%) kívül már a reformátusok (24%) is jelentősebb arányt képviseltek. A Felső járás 80%-ot meghaladó római katolikus aránya még három településen fordul elő: Tornán (87%), Udvarnokon (90%) és Újfalun (80%). Az Alsó járásban a két újratelepített szlovák etnikumú településen, Rákón és Szentandrásán haladta meg a 80%-ot a római katolikusok aránya (85% és 92%). A református többségű járásban a kis lélekszámú Dobódelén (68%), Komjátiban (55%), Nádaskán (73%), Szilason (62%) és Szögligeten (67%) volt a római katolikusok aránya 50% feletti.

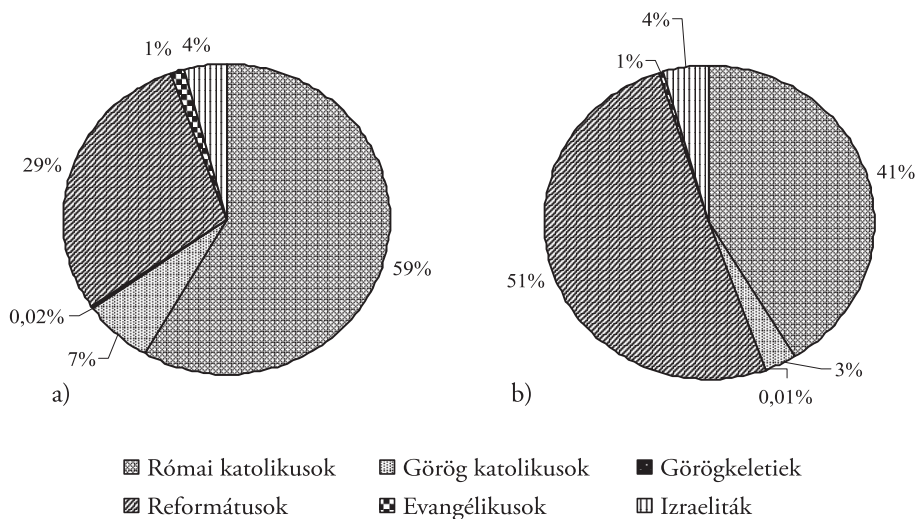
A görög katolikusok létszáma és aránya a már többször említett két Felső járási, ruszinok lakta településen, Falucskán (531 fő, 91%) és Horvátiban (225 fő, 74%) volt kiemelkedő.<sup>50</sup> Az Alsó járásban Barakonyban voltak a görög

<sup>49</sup> A római katolikusok a Rozsnyói Püspökség Tornai Esperességéhez tartoztak. Hat anyaegyházhoz tartoztak a két járás települései: Almáshoz Borzova, Görgő, Jablonca, Körtvélyes, Szilice; Barkához Falucska és Lucska; Hárskúthoz Dernő és Kovácsvágás; Hidvérgárdóhoz Becskeháza, Horváti, Lenke, Újfalu, Vendégi és Zsarnó; Szilashoz Becskeháza és Lenke kivételével az egész Alsó járás; Tornához pedig Áj, Mész, Szádelő és Udvarnok. (Barsi 2004: 283–284.)

<sup>50</sup> A görög katolikusok egyházi főhatósága az Eperjesi Görög Katolikus Püspökség volt. A felekezetnek három anyaegyháza volt a megyében: Barakony (tornai leányegyházai: Derenk, Dobódel, Nádaska, Perkupa, Rákó, Szentandrás, Szilas, Varbóc); Falucska (Áj, Barka, Lucska) és Horváti, melyhez a Felső járásból Almás, Görgő, Hidvérgárdó, Mész, Szádelő, Torna, Udvarnok, Újfalu, Vendégi és Zsarnó tartozott. (Barsi 2004: 285.; Udvari 1990: 87–88.)

2. diagram

*Felső (a) és Alsó (b) járás népességének felekezeti megoszlása 1869-ben*



katolikus ruszinok érdelemes számban és arányban (159 fő, 53%), s még a rákói 12%-os arányuk is említésre méltó. Az ortodox (görögkeleteli) vallásfelekezethez mindössze 3 fő tartozott az egész megyében.

A reformátusság Felső járási főbb fészkei közé tartozott Szádelő (80%), Jablonca (73%), Méhész (73%) és Körtvélyes (69%). Rajtuk kívül még 50% feletti volt a reformátusok aránya Görgön és Vendégiben is, s ez utóbbi kettő is anyaegyház volt. A reformátusok aránya azonban nem annyira a Felső járásban, mint inkább az Alsóban volt kiemelkedő, hisz itt a járás népességének több fele ehhez a felekezethez tartozott (2. diagram). Különösen kiemelkedik a viszonylag elzárt Rét-patak völgyében fekvő települések magas arányszáma: Égerszög (92%), Szőlősardó (91%), Kápolna (89%), Teresztenye (75%) és Varbóc (68%). A petri (82%), szini (75%), becskeházi (75%), jósvafői (71%) és lenkei (69%) arányok is mutatják, hogy a reformátusságnak több bástyája volt az Alsó járásban, mint a katolikusoknak. A protestáns felekezetek közül az evangélikusok arányából mindkét járásban 1%-ot tett ki, s naggyobbrészt a migránsok, betelepülők közül kerültek ki az e felekezethez tartozók.

Az izraelita zsidóság eloszlása nem volt egyenletes a megye két járásának településein. Megtelepedésük több tényezőtől függött, de naggyobbrészt az uradalmak, illetve a földbirtokosok bérleti feltételei szerint alakult, hisz igen nagy volt közöttük a haszonbérllők aránya, akik több zsidó családfőt is foglalkoztathattak. Jelentős volt például a különbség a szádvári uradalomhoz és a tornai uradalomhoz tartozó falvak zsidó népességének nagysága között – a mezőváros kivételével – az előbbi javára. A Felső járásban Almáson, Görgön, Hidvégárdón,

Jabloncán (a szádvári uradalom birtokai), valamint Horvátin, Méhészen, Tornán, Vendégiben és Zsarnón haladta meg arányuk az 5%-ot, az almási zsidóság pedig elérte a 10%-os arányt.<sup>51</sup> Az Alsó járásban Komjáti, Jósavfő és Szin emelkedik ki átlagot meghaladó arányszámaival, de Dobódélen, Lenkén, Nádaskán, Petriben és Teresztenyén is elérte a jelenlevő zsidóság aránya az 5%-ot 1869-ben.<sup>52</sup>

## Vegyes házasságok: felekezeti nyitottság és zártság

Az 1869. évi nominális adatbázisban a 38 Torna megyei településen 253 vegyes házasságot lehetett kimutatni, amelyek a megye házasságaiból mintegy 6%-ot képviselnek.<sup>53</sup> A Felső járásban a 107 vegyes házasság a járási népesség kevesebb mint 5%-át jelentette, az Alsó járásban a 146 vegyes házasság 7,5%-ot reprezentál. Míg az Alsó járási arány az országos átlagnak megfelelő volt, addig a Felső járási arány elmaradt attól.<sup>54</sup> Bár a vizsgált sokaság nem nagy, mégis több szempontból figyelemreméltó. Egyrészt a forrás egy rurális kistérség, a történeti Torna megye (4 kivételével) minden települését magában foglalja az iparosodást megelőző időszakban, másrészt a megye járásainak felekezeti bipolaritása, s a hat nemzetiségi település etnikai-felekezeti sokszínűsége az eltérő házassági stratégiákra is például szolgálhat.

Torna megye településein a római katolikusok és a görög katolikusok, valamint a római katolikusok és a reformátusok közötti felekezeti vegyes házasságok száma megegyezett (mindkét típusú házasságból 103 volt a megyében), s együttesen a megyei vegyes házasságok túlnyomó többségét adták (81,4%). Míg a római katolikus felekezethez tartozók eloszlása viszonylag egyenletes volt, addig a görög katolikus népesség a megye néhány nemzetiségi (ruszin) településén tömörült.

A Felső járásban 48 (45%), az Alsóban 55 (38%) volt a két katolikus felekezet közötti vegyes házasságok száma. Járási szinten kiegyenlített a római katolikus férfi görög katolikus nővel és a görög katolikus férfi római katolikus nővel kötött

<sup>51</sup> Szintén az 1869. évi népszámlálás összesítő ívei alapján végzett vizsgálat szerint a zsidóság aránya Kecskemét belterületén is meghaladta az 5%-ot (5,6%). Lásd Ö. Kovács 1996: 109.

<sup>52</sup> Csaplovics 366 főben határozta meg a tornai zsidóság létszámát – aki szerint szlovákok 4, németek 1, rutének pedig 6 településen éltek –, míg Fényes a Felső járásban 129, az Alsóban pedig 198 zsidó *felekezetűt* mutatott ki. (Csaplovics 1829: 160.; Fényes 1844: 340, 344.) Ez azt jelenti – ha helytállónak fogadjuk el korai statisztikusaink adatait –, hogy 1869-re, valamivel több mint negyedszázad alatt a Torna megyei zsidóság száma több mint 40%-kal emelkedett. – A németiség eredetére, a szepesi bányavárosok, Alsó- és Felsőmecenéz és Gömör megye német lakosságára lásd Czoernig 1857: 197–200. Keletinek a nemzetiségi arányok becslésére tett kísérletére és a nemzetiségi arányok meghatározására az 1869. évi népszámlálást követően lásd Keleti 1873: 70–82. Az 1881. évi népszámlálás anyanyelvi statisztikája alapján, ország-részenként és megyénként Keleti 1881: 36–49. A lakosság etnikai és vallási megoszlására a 19. század második felében áttekintően lásd Katus 1979: 1148–1163.

<sup>53</sup> A vegyes házasságok vizsgálatára módszertanilag is alapvető Tóth Zoltán tanulmánya. (Tóth 1995: 78–100.) A magyarországi vegyes házasságokra áttekintően lásd Kövér 2001: 157–159.

<sup>54</sup> Szél é. n.: 229–230.

házasságainak száma, egy-egy településen belül azonban elég jelentős különbségek mutatkoznak e tekintetben: Horvátiban, Barakonyban és Rákón is a görög katolikus férfiak római katolikus nőkkel kötött házasságai lényegesen felülmúlják azokat, amikor római katolikus férfi kötött unitus egyházbeli nővel házasságot.

A katolikusok és a reformátusok közötti vegyes házasságok megyebeli súlypontja az Alsó járásra esett, a 103 házaspárból 71 itt élt 1869-ben. Ezt részben az is magyarázza, amint azt a felekezeti viszonyok áttekintésekor láttuk, hogy az Alsó járás lakóinak több mint fele református volt ekkor. Szembetűnő azonban, hogy a katolikusok és a reformátusok közti házasságok Alsó járási száma meghaladja a Felső járás római katolikus–görög katolikus házasságainak számát is. Ez részben a református felekezet nagyobb nyitottságára utalhat, melyet az Alsó járás vegyes házasságainak magasabb aránya is mutat.<sup>55</sup> Az is megállapítható, hogy a katolikus férfinak református nővel kötött házassága lényegesen kisebb arányú volt, mint a református férfi–katolikus nő közötti frigy. Ez különösen az Alsó járásban, s azon belül is néhány településen volt jellemző. Becskházán, Égerszögön, Nádaskán, Szögligeten a református–katolikus házasságok között nem is fordult elő református nőnek katolikus férfival kötött házassága; Jósuvafőn, Komjátiban és Perkupán is többszörösen felülmúlta a református férfi–katolikus nő közti házasság a katolikus férfi–református nő közöttit.<sup>56</sup> A patrilocális megtelepedés során azok az Alsó járási református nők, akik katolikus férfihöz mentek feleségül, túlnyomó többségükben elhagyták szülőfalujukat, s az esetek egy részében megyén kívüli településre költöztek. A paraszti társadalomban domináns öröklési rend elvben a fiúk egyenlő arányú öröklését biztosította a földből, a leányok számára viszont leginkább csak a kiházásitást jelentette, itt is tetten érhető, hisz a református többségű falvak felekezeti endogámiájának bomlása nagyjából a helybeli református férfi örökösöknek a katolikus arákkal kötött házasságában mutatkozott meg.

Az evangélikus felekezetűekkel kötött vegyes házasságok aránya a megyében nem érte el a vegyes házasságok 20%-át sem (17,4%). De ez így is lényegesen magasabb arányt jelentett, mint az evangélikusok megyebeli aránya. (Lásd a Függelék adatait.) A katolikusok és evangélikusok, valamint a reformátusok és evangélikusok között megyei szinten kiegyenlített volt a házasságok aránya. Itt is megfigyelhető, hogy az evangélikus férfiak lényegesen magasabb arányban kötöttek házasságot katolikus nővel, mint a katolikus férfiak evangélikus arával. A fentiek azonban már nemigen magyarázhatók a református modell alapján, és az esetszám oly kicsi, hogy ebből érdemi következtetést nem lehet levonni, hacsak a protestáns felekezetek hagyományosan nagyobb nyitottságát nem. Ezt alátámasztja, ha közelebről szemügyre vesszünk néhányat ezek közül a házassá-

<sup>55</sup> A felekezeti endogámia (homogámia) oldódása a városokban még nagyobb arányú volt, de ez sem tekinthető általános érvényűnek. Budapest és Szekszárd összevetésére, a reformátusok viszonylatában is lásd Tóth 1989: 61–62. és Tóth 1995: 96.

<sup>56</sup> A szőlősardai nemzeti folytonosságról és a nemzeti exogámiáról, illetve a nemzeti endogámia felé nyitó Porcs ágazatról kitűnő elemzést ad Heilig Balázs. (Heilig 2000.)

gok közül. Jabloncán a jólési (Gömör megye) zsellér, Harmata János és a görögői születésű Breznai Borbála, valamint a szögligeti származású Harmata Mihály ács és a már helybeli születésű Bazin Mária házasságai *migránsok házassági kapcsolatainak tekinthetők*, csakúgy, mint Parala János redovai (Gömör m.) szűcs mester és a szintén gömöri (Murány) születésű Jászik Jozefa házassága Körtvélyesen.

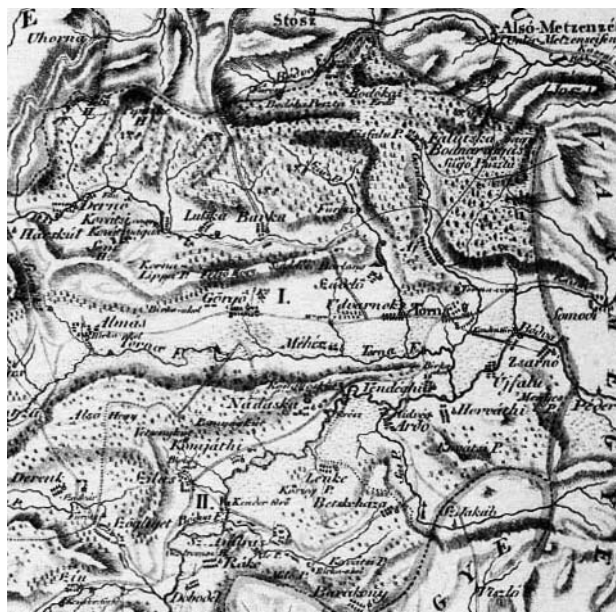
A görög katolikus felekezet a protestáns vallásúak felé szinte teljes zártságot mutatott, s ebben jelentős részben az *etnikai endogámia*, a ruszin települések elzárkózása is megmutatkozik, melyet bizonyos fokig oldott a szlovák római katolikusok felé „nyitás”. Az izraelita felekezethez tartozó zsidóságra kizárólag a felekezeten belüli házasságkötés volt a jellemző a népszámlálási lajstromok alapján.<sup>57</sup>

## MIKROSZINTŰ VIZSGÁLATOK TORNA MEGYE NEMZETISÉGI TELEPÜLÉSEIN

A személyi szintű vizsgálatokat az 1869. évi népszámlálás háztartási lajstromain alapuló adatállomány tette lehetővé. A népszámlálás mindenkire kiterjedt, aki a népszámlálás időpontjában az adott településen tartózkodott, így az 1869. december 31-ei időpont népességére vonatkozóan az összes, az összeírás időpontjában még élő házaspár házassága elemezhető volt a vizsgált településeken. A teljes Torna megyei adatbázis 38 településre és 21 000 fős népességre terjed ki, amely alapján több mint 4 000 házasság, azaz több mint 8 000 házaspár volt vizsgálható születési helye és ideje, vallásfelekezete, foglalkozása, írni-olvasni tudásának szintje, valamint honossága, jelen- illetve távolléte alapján. A hat nemzetiségi település (Barakony, Derenk, Falucska, Horváti, Rákó, Szentandrás) együttesen 30%-ot képvisel a megye összes vegyes házasságából úgy, hogy Derenken nem is lehetett kimutatni különböző felekezeten lévő házaspárokat. A hat településen – Barakony kivételével – a lokális endogámia szintje is magas, 50% feletti volt. A lokális endogámia/exogámia, az etnikai-felekezeti homogámia/heterogámia eltérő arányai az asszimiláció különböző szintjeit sejtetik a 19. század utolsó harmadán e nemzetiségi településeken. A továbbiakban ezt a hat települést vizsgálom részletesebben külön figyelemmel az etnikai, felekezeti, nyelvi zártság és nyitottság jeleire. Az egyes szemléltető példákat (1–6. ábra) az 1869-es népszámlálás nominális adatbázisából emeltem ki.

<sup>57</sup> A zsidóság házassági kapcsolatrendszerére egy másik európai „határvonalán” lásd Ulbrich 2003: 315–340. Az alföldi régió egy városának, a kecskeméti zsidóságnak a házassági kapcsolataira összehasonlításként lásd Ö. Kovács 1996: 130–137.

## 2. térkép

*Torna megye nemzetiségi falvai a szomszédos településekkel*<sup>58</sup>

## Derenk

Derenk lakosságának 18. századi kipusztulásáról és a lengyelek (gorálok) megtelepedéséről így emlékezett meg Bél Mátyás: „Az 1710. esztendőben, amidőn ezeken a részeken igen kegyetlenül dühöngött a pestisjárvány, csaknem az összes lakosát elragadta a halál és pusztán maradt a helység. A legutóbb elmúlt néhány esztendőttől fogva azonban valamely lengyelek lakják, akiket az éhínség kényszerített arra, hogy elvándoroljanak Lengyelország határrészeiről és a mondott helységben telepedjenek meg.”<sup>59</sup> Vályi András és Fényes Elek is *magyar-tót* faluként írta le,<sup>60</sup> melynek azonban nyelvjárása és kultúrája alapján bizonyítható a lengyel eredete,<sup>61</sup> jöllehet Bidermann a szepesi gorálokat elruténesedett etnikai

<sup>58</sup> Országos Széchényi Könyvtár (= OSZK) Térképtár, TA 4678. A térképet Szalaky Gábor, a szád-vári Esterházy-uradalom földmérőmérnöke kiigazításaival adta ki Görög Demeter 1805-ben. (Színes nyomatos, kicsinyített kiadása: Papp-Váry–Hrenkó 1990: 171.)

<sup>59</sup> Bél 2002: 103. Jellemzése végén még számunkra fontos információkat közöl Bél: „A lakosok a római katolikus hitvallást követik; leányegyházuk a szilasi anyaegyház alá van rendelve. A helység teljes egészében a szád-vári uradalomhoz tartozik.” (Bél 2002: 103.) Máshol megjegyzi, hogy a derenki föld „rossz fekvéséből következően dimbes-dombos és terméketlen”. (Bél 2002: 93.)

<sup>60</sup> Vályi 1796: 479; Fényes 1851: I/ 255.

<sup>61</sup> A derenki lengyelek vizsgálatára lásd még Bödi Erzsébet, Ewa Krasińska és Ryszard Kantor, valamint Rémiás Tibor kutatási eredményeit. A derenkiek kitelepítésére és a falu romközséggé válására lásd Dénes 1983: 127–130. A derenkiek történetének és kultúrájának monografikus igényű feldolgozása: Krasińska–Kantor 1988. Önazonosságuk bizonytalanságaira lásd Bödi 1979: 112.

csoportként említette a 19. század utolsó harmadán, Hodinka pedig következetesen a rutének közé sorolta őket.<sup>62</sup>

A vizsgált hat nemzeti település közül Derenk őrizte meg és tartotta fenn a legarchaikusabb formáját a nemzeti településszerkezetnek. A nemzeti tömbök és bokrok zártsága szembeűnő, ahol – egy-két kivételtől eltekintve – *más helybeli nemzetségek férfi leszármazottaival nem találkozunk* az 1869. évi lajstromokon, amelyek segítségével szépen felvázolható a településen belül elkülönülő, egy-egy nemzetséghez vagy nagyobb családhoz tartozó belső telkek együttese (2. táblázat). *Vők szinte kizárólag csak a településen kívülről érkeztek, mert így nem veszélyeztették a nagyobb derenki nemzetségek családjainak tulajdoni egységét és öröklési gyakorlatát.*

A lengyel (gorál) telepesek leszármazottai által lakott települést a lokális endogámia magas foka (52,4%) jellemezte a 19. század utolsó harmadán. (Lásd a 3. táblázat adatait.) A 105 derenki házasságból 55 esetben mindkét házaspár helybeli volt. Ezt részben az etnikai-felekezeti endogámia, részben pedig a gazdasági lehetőségek népességnövekedéssel párhuzamos beszűkülése magyarázza.

A házasság révén betelepülő férfiak közül (10 fő) ketten lengyel etnikumú területről érkeztek („Lengyelország” és „Galícia” bejegyzéssel), ketten a Torna megyei Szentendrásról, ketten a szomszédos Szögligetről, egy-egy pedig a Szepes megyei, ruszinok lakta Porácsról (Vereshegy), illetve a Torna megyei Almásról és Lucskáról, valamint a Borsod megyei Telekesről költözött Derenkre – tehát felerészben az etnikai szál, felerészben pedig a felekezeti kapcsolat volt a meghatározó. A vők „importja” azonban a legnagyobb létszámú nemzetségek közül is csak néhányra volt jellemző: a Bubenkokra, Rémiásokra és Vadákra (Voda). Közülük a Rémiás és a Vada nemzetség rokon ágazatainak egymás közötti házassága is megállapítható a lajstromokból. A Rémiás és a Vada nemzetségek néhány tagjának az 1869. évi lajstromból feltárható rokonnal kötött házassága az etnikai és felekezeti endogámia uralkodó gyakorlatának beszűkülésével magyarázható. Míg ez a kisebb nemzetségeknél illetve családoknál nem jelentett ilyen problémát, addig a nagyobb létszámú nemzetségek ágazatainak családjainál már sokszor csak a településen kívüli házastárs jöhetett szóba a nemzeti házassági exogámia fenntartásához. Az egyes családoknál a fiú utódok hiánya és a nemzeti bokrok helybeli nemzetségek férfi tagjaitól való elzárkózása vezetett esetenként a nemzeti exogámia feladásához, a nemzetségek ágazatainak rokon házasságaihoz. Ez feltehetően igen szoros összefüggésben állt a nemzetségekhez tartozó családok vagyonának (elsősorban a föld, ház, állatállomány) nemzeti belül tartásával, a nemzetség családjai és jövendő generációi létalapjának biztosításával, a státusreprodukcióra való törekvéssel, valamint egy erős etnikai alapú nemzeti azonosságtudattal.

<sup>62</sup> Bidermann 1862: 95; Hodinka 1909: 73.

1. ábra

*Nemzetiségen belüli rokon házasságok Derenken az 1869. évi lajstrom alapján*<sup>63</sup>

hsz	lf	lsz	csal.név	ker.név	nem	sz.év	f	st	hivatás	foglalk.	szh1	szh2
4	1	1	<b>Juhász</b>	<b>András</b>	f	1820	k	hs	földműves	<b>önálló</b>	Torna	<b>Szögliget</b>
4	1	2	Gogalya	Erzsébet	n	1816	k	hs	háztar. vezető	önálló	Torna	Derenk
4	1	3	<i>Rémiás</i>	<i>András</i>	f	1840	k	hs	földműves		Torna	Derenk
4	1	4	<i>Rémiás</i>	<i>Anna</i>	n	1842	k	hs	háznál segítő		Torna	Derenk
4	1	5	Rémiás	János	f	1844	k	hs	földműves		Torna	Derenk
4	1	6	Hudi	Mária	n	1852	k	hs	háznál segítő		Torna	Derenk
4	1	7	Rémiás	Mária	n	1866	k				Torna	Derenk
4	1	8	Rémiás	Anna	n	1869	k				Torna	Derenk
4	1	9	Rémiás	Katalin	n	1810	k	öz	napszámos		Torna	Derenk
4	1	10	Rémiás	András	f	1850	k	nt	napszámos		Torna	Derenk
<b>40</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>Rémiás</b>	<b>Péter</b>	<b>f</b>	<b>1814</b>	<b>k</b>	<b>hs</b>	<b>földműves</b>	<b>önálló</b>	<b>Torna</b>	<b>Derenk</b>
40	1	2	Fekete	Anna	n	1814	k	hs	háztartást	önálló	Torna	Falucska
40	1	3	Rémiás	István	f	1840	k	hs	földész		Torna	Derenk
40	1	4	Hudy	Erzsébet	n	1841	k	hs	házi segéd		Torna	Derenk
40	1	5	<i>Rémiás</i>	<i>János</i>	f	1844	k	hs	földművelő		Torna	Derenk
40	1	6	<i>Rémiás</i>	<i>Anna</i>	n	1850	k	hs	házi segéd		Torna	Derenk
40	1	7	Rémiás	Anna	n	1867	k				Torna	Derenk

A lokális házassági exogámia tehát elsősorban a derenki férfiak és a nem derenki születésű nők házasságaiban és derenki megtelepedésében nyilvánult meg (27 házasság). Ezek közül mindenképpen figyelmet érdemel a szentandrási arák mintegy 20%-os aránya (5 fő), míg más településekről általában csak 1-2 házasságot kötöttek a derenki legények. A szentandrási családok közül elsősorban néhány család, így pl. a Krajnyákok építettek ki szoros házassági kapcsolatrendszert a derenkiekkel: a lajstromokon található közülük két házas nő és két özvegyasszony is. A derenkiek és a szentandrásiak közötti házassági kapcsolatok már a század első harmadában kimutathatók voltak, a szentandrási anyakönyvben 1790 és 1836 között 14 házassági bejegyzés árulkodik erről.<sup>64</sup> A Derenken élő, de nem derenki házas nők legnagyobb számban Torna megyei születésűek

<sup>63</sup> Az 1–6. ábrák fejlécében szereplő rövidítések: hsz = házszám, lf = lakások (lakófelek/háztartások) folyó száma, lsz = lakó személyek folyó száma, csal.név = családnév, ker.név = keresztnév, nem = a családtagok neme (f = férfi, n = nő), sz.év = születési év, f = felekezet (k = római katolikus, g = görög katolikus, r = református, e = evangélikus, z = izraelita), st = családi állapot (hs = házas, hd = hajadon, nt = nőtlen, özv = özvegy), foglalk. = foglalkozás, szh1 = születési hely, megye, szh2 = születési hely, település. Félkövérrel a háztartásfők (lakófélfők) vannak kiemelve, kurzívval a bemutatni kívánt fontosabb jellegzetesség.

<sup>64</sup> MOL Mikrofilmtár: A 1033.



voltak: Dobódél (2 fő), Szilice (2 fő), Szin (2 fő), Szögliget (2 fő),<sup>65</sup> Almás (1 fő), Falucska (1 fő), Görgő (1 fő), Hárskút (1 fő), Jablonca (1 fő), Kovácsvágás (1 fő), valamint néhány házaspár megyén kívülről érkezett, Kapalka Máriát pedig egyenesen Lengyelországból hozta feleségül Gogalya József a legnépesebb Gogalya-fészekbe (a 23. számú ház 4 háztartásában 15 fő élt 1869-ben, a lajstrom szerint két szoba és egy kamra szolgált lakóhelyiségül). Több esetben megfigyelhető a derenki nemzetiségek tagjainak házassági kapcsolata a Derenkről elszármazott, máshol megtelepedett családok leszármazottaival is (lásd pl. a Rémiások szentandrási ágazata, Szilice: Tátray, Szin: Kovács stb.).

1. táblázat

*Torna megye nemzetiségi településeinek felekezeti megoszlása 1869-ben<sup>66</sup>*

Település	Teljes honos népesség	Római katolikus				Görög katolikus				Református				Izraelita			
		Összes férfi	Házaspár férfi	Összes nő	Házaspár nő	Összes férfi	Házaspár férfi	Összes nő	Házaspár nő	Összes férfi	Házaspár férfi	Összes nő	Házaspár nő	Összes férfi	Házaspár férfi	Összes nő	Házaspár nő
Derenk	451	215	102	221	103	–	–	–	–	–	–	–	–	10	3	5	3
Falucska	584	20	11	24	10	266	123	265	123	–	–	–	–	1	–	2	–
Barakony	299	52	23	74	29	93	33	67	28	1	1	3	1	4	2	7	2
Horváti	307	27	14	35	18	105	46	121	42	1	1	2	1	11	2	5	2
Rákó	390	159	75	168	80	29	17	20	11	1	1	1	1	6	2	6	2
Szentandrás	520	230	103	249	98	3	1	6	6	11	6	16	6	3	1	2	1
Összesen	2551	703	328	771	338	496	220	479	210	14	9	22	9	35	10	27	10

A felekezeti endogámia igen erős volt Derenken: 1869-ben a népszámlálási lajstromok szerint egyetlen felekezeti vegyes házasságot sem lehetett kimutatni egyedülként a hat vizsgált település közül (Torna megyében mindössze három település volt még, ahol az 1869-es lajstromok alapján nem volt felekezeti vegyes házasság: Kovácsvágás, Méhész és Kápolna, köztük a két utóbbi kétszáz fő alatti népességgel bírt csupán). Derenken a római katolikusok mellett mindössze 15

<sup>65</sup> A Szilashoz (Rozsnyói Püspökség), majd Szögligethez (Egri Püspökség) tartozó derenki katolikusok jelentősebb számú, az anyaegyház településéhez kötődő házassági kapcsolatai a házasságkötések anyaegyház és leányegyház közti szerveződésének jelentőségére hívja fel a figyelmet. (Lásd erre Örsi 1983: 590.) A szögligeti anyakönyv töredékes adatai is erre engednek következtetni. A század elején 1804-ben, 1805-ben és 1827-ben, majd a század utolsó harmadán 1872-ben, 1873-ban és 1876-ban is derenki férfi és szögligeti leány házasságának bejegyzései olvashatók. (MOL Mikrofilmár: A 1015).

<sup>66</sup> Az 1869. évi népszámlálás alapján a evangélikusok száma a vizsgált településeken olyan csekély volt (4 fő), hogy a táblázatba nem foglaltam bele őket.

izraelitát írtak össze a népszámlálás időpontjában – akik két fő kivételével távol voltak az összeíráskor –, rajtuk kívül más vallásfelekezethez tartozót nem regisztráltak. Ehhez a lokális felekezeti homogenitáshoz fogható felekezeti endogámiát a megyén belül csupán a dernői (99%) és a kovácsvágási (100%) római katolikusoknál mutathatunk ki.<sup>67</sup>

A népszámlálási lajstromok segítségével a derenki születésű házások „kivándorlása” Torna megye 38 településén vizsgálható. A megyében máshol élő – a népszámlálás időpontjában másik településen jelenlévő – 72 derenki születésű férfi és nő közül 48-an voltak házások, amely a Derenken összeírt házasságokhoz viszonyítva mintegy 46%-ot jelentett, s ez a legmagasabb arány a vizsgált hat település közül. (Lásd a 3. táblázat adatait.) A derenki születésű házásokból 21-et Almáson írtak össze, akik közül 5 házaspár mindkét tagja derenki születésű betelepülő volt, míg a többiek részben házasságuk révén kerültek Almásra (2 férfi, 4 nő), részben pedig olyan migráns családok tagjaiként, amelyekben házasként nem Almáson született. A szomszédos települések közül Körtvélyesen 5, Szinben 5, Görgön 4, Szögligeten 2, Szilason 1 derenki házast vettek lajstromba 1869-ben. A környező településekre való kiköltözés részben a beházasodás, részben munkavállalás révén jellemző vonása volt a derenki területi mobilitásnak.

A népességnövekedés és az öröklési gyakorlat együttesen csökkentette a derenki nagyobb nemzetiségek létalapját. A Bubenkok, Gogalyák, Rémiások és a Zubriczkiak közül többen áttelepültek a szomszédos falvakba. A Bubenko nemzetiség derenki családjai közül mindegyik háztartásfő 2, 4 vagy 5 ígásállattal bíró módosabb birtokos gazdaként („földművelő önálló”) tüntettek fel az 1869-es lajstromokon, melyet az 1867-es közmunka-összeírások is megerősítenek.<sup>68</sup> A falun kívül (Görgön és Almáson) megtelepedett három házas férfi közül kettő uradalmi cselédként, egy pedig napszámosként lett a lajstromba bejegyezve, láthatóan nem voltak képesek „idegenben” a státuszreprodukción, nem tudtak tulajdonosként meggyökeresedni. A Gogalyák között, a gazdák mellett már három zsellér háztartást is (napszámos önálló, illetve a közmunka-összeírásban zsellér) számba vettek Derenken a 19. század utolsó harmadán, az ő településen kívül megtelepedett házas férfi tagjaik Almáson voltak pásztorok 1869-ben. A Rémiás nemzetiség ágazatainak tagjai a módos birtokos parasztsághoz tartoztak Derenken (csak egy Rémiás háztartásfő volt napszámosnak összeírva, a többi mind gazdának), a falun kívül élő két házas férfi rokonuk közül azonban csak József (sz. év: 1834) tudott birtokos gazdává válni özvegy apja (Rémiás József, 1800) almási gazdaságában, de feleséget még ő is a szentandrásai Krajnyákok közül hozott magának (Krajnyák Mária, 1835); a másik házas férfi, Rémiás János (1834)

<sup>67</sup> Pozsgai 2006. – A házasságuk révén Derenkre költöző nők közül néhány esetben gyaníthatóan, egy esetben pedig bizonyíthatóan a házasság előtti áttérés biztosította a házasként felekezeti azonosságát: az 1814-ben Falucsán született Fekete Anna nemzetiségének minden tagja görög katolikus volt, viszont a lajstromon már római katolikusként szerepel (lásd az 1. ábrát).

<sup>68</sup> ŠOBA KE, TŽ I. 1778–1850 (1867): megyei közmunka-összeírások településenként (1862–1868/69).

Szinben volt uradalmi kocsis a népszámlálás időpontjában. A derenki Zubriczkiak a legmódosabb gazdák közé számítottak 1869-ben, s ők voltak az egyedüliek, akik szemlátomást Derenken kívül is képesek voltak megőrizni birtokos paraszti státusukat. Már az is feltűnő, hogy a három körtvélyesi és egy almási háztartásban élő négy házas férfi és családtagjaik együttesen nagyobb létszámot jelentettek (20 fő), mint az anyaközségben lévő két háztartásban élő atyafiság (15 fő). Közülük csak az Almásra költöző Zubriczki Andrásnak (1822) volt derenki felesége (Rémiás Anna, 1832), a körtvélyesi István (1826) és József (1843) hárskúti, András (1834) pedig jabloncai párt választott.

Derenk házassági társközségének Szentandrás tekinthető, különös tekintettel a derenki nemzetségek szentandrásai ágazataira, de a telepeskirajzás centruma már a lényegesen nyitottabb Almás, valamint kisebb részben Körtvélyes és Szin voltak.

## Falucska

A legezártaabb fekvésű Torna megyei települést, Falucskát Bél szerint a „németek Pungnerhau-nak, a rutének pedig, akik ezt a félreeső helyet lakják, Hacsavának nevezik, valamennyien a Keglevichek birtokjogai alá tartoznak.”<sup>69</sup> Vályi *tót faluként* írta le, melynek a „lakosai ó hitűek”, Fényes pedig *orosz falunak* 645 görög katolikus lakossal.<sup>70</sup> Falucskát Bidermann azoknak a településeknek a csoportjába sorolta, amelyeket eredetileg német telepesek hoztak létre, de az „újabb időben” népességük a beáramló, nagyobb létszámú rutén közösségbe olvadt.<sup>71</sup>

A legnagyobb arányú lokális endogámia (83%) Falucskán volt kimutatható az 1869. évi népszámlálás időpontjában (135 házasságból 112 helybeli születésű felek között jött létre). Itt mindössze 14 házaspár települt be házassága révén a településre a lajstromok szerint (11%), közülük a kis esetszám ellenére is feltűnik,

<sup>69</sup> Bél 2002: 74.

<sup>70</sup> Vályi 1796: 634; Fényes 1851: II/5. Fényes adata a lakosság számáról, mint sok más település esetében, itt is túlzó.

<sup>71</sup> Bidermann 1862: 11. Itt említi meg, hogy ezeknek a településeknek a korábbi, német megnevezéseit ismerjük, s mindnél fel is sorolta, Falucskánál Vályival egyezően a *Bagnerhay* nevet adta meg. Lásd még Vályi 1796: 634.: „Falutska, más néven Bodnár-vágása, *Bagnerhay*, Hatsava”. – Az egykori bodnár-vágási németek beolvadásának nem sok nyoma maradt a 19. század utolsó harmadára, hisz Falucska homogén görög katolikus település volt ekkor, a nagyobb családok, nemzetségek névanyagát vizsgálva pedig legfeljebb egy-két esetben valószínűsíthető a kapcsolat a német ősökkel (pl. Werner > Vernár > Bernár > Bernáth). A magyarnak tekinthető négy családnév (Fekete, Gábor, Magyar, Pacsai) többsége feltehetően a falucskai rutének magyar asszimilációjának eltérő stációt jelzi (pl. Cservenyi–Fekete). A 15. századi feltételezett rutén betelepülés időszakából már vannak a nyomai a település elnéptelenedésének, amennyiben az 1410. május 25-ei oklevélben szereplő Bognár-vágást azonosíthatjuk Bodnár-vágással, a későbbi Falucskával: „...ad facies predicti Castrri Torna et Ciuitatis similiter Torna vocatarum ac Tributi in eadem exigi consueti necnon villarum Wdwarnyk Luchka Barka Saybylise *Bognarvagasa alio nomine vyfalu deserta...*”. (*Hazai Okmánytár*, 307. – kiemelés tőlem: P. P.)

2. táblázat

*A népesebb paraszti nemzetiségek és családok*<sup>72</sup>

Folyó szám	Település	A nemzetiség (család) neve	Felekezet	Háztartások száma	Házasságok száma	Létszám	Településen belüli arány		
1	Derenk	Bubenko	rk	7	9	52	56,1%		
2		Gogalya	rk	6	9	32			
3		Hudy	rk	4	2	18			
4		Kováts	rk	6	7	34			
5		Kusztván	rk	3	5	21			
6		Rémiás	rk	9	14	56			
7		Vada	rk	5	7	25			
8		Zubriczki	rk	2	3	15			
Derenk össz.			–	42	56	253			
1	Falucska	Bernáth	gk	6	4	25	63,5%		
2		Cservenyi	gk	4	3	17			
3		Fekete	gk	4	3	16			
4		Gábor	gk	14	14	50			
5		Hodermarszki	gk	18	19	68			
6		Karcsák	gk	3	4	17			
7		Koleszár	gk	11	12	44			
8		Magyar	gk	8	5	33			
9		Pacsai	gk	5	4	15			
10		Spak	gk	14	9	42			
11		Zvirinszki	gk	6	5	26			
12		Zserenga	gk	6	5	18			
Falucska össz.			–	99	87	371			
1	Barakony	Bigus	rk	9	9	48	57,0%		
2		Csukerda	gk	4	6	27			
3		Fancsalszki	gk	8	6	36			
4		Iroczi	gk	3	5	15			
5		Tóth	rk	6	5	30			
6		Viszlavszki	gk	3	3	15			
Barakony össz.			–	33	34	171			
1	Horvát	Árvai	rk	3	3	13	30,6%		
2		Cservenyák	gk	5	3	26			
3		Hegedűs	gk	5	6	24			
4		Juhász	gk	3	3	14			
5		Pallai	gk	4	4	17			
Horvát össz.			–	20	19	94			
1		Rákó	Burinda	rk	5	6		21	54,8%
2			Dudás	gk	9	11		31	
3			Fülep	rk	6	9		31	
4			Jakab	rk	3	2		9	
5			Kállai	rk	5	7		30	
6	Kis		rk	4	3	12			
7	Kovács		rk	4	5	13			
8	Majancsik		rk	3	2	6			
9	Rohály		rk	4	4	18			
10	Szabados		rk	9	11	36			
11	Tóth		gk	4	6	20			
Rákó össz.			–	56	66	227			
1	Szentandrás	Breznai	rk	7	7	25	54,0%		
2		Bozsnayák	rk	6	6	30			
3		Gregovszki	rk	13	14	63			
4		Gulya	rk	4	4	14			
5		Hegedűs	rk	4	3	14			
6		Krajnyák	rk	3	4	18			
7		Pacsai	rk	8	7	29			
8		Rémiás	rk	8	5	27			
9		Somodi	rk	5	5	25			
10		Turcsik	rk	7	7	36			
Szentandrás össz.			–	65	62	281			

<sup>72</sup> Azokat a nemzetiségeket illetve családokat foglaltam a táblázatba, amelyek elérték vagy meghaladták a 15 főt illetve a 3 háztartást az 1869. évi lajstromok szerint.

hogy magasabb volt a nem falucskai születésű férjek száma (9 fő), mint a feleségeké (5 fő). Az együttvándorló, a településen letelepedő migráns házaspárok aránya is itt volt a legalacsonyabb (6,6%). A 3. és a 4. táblázat adatai alapján mindenképpen a legzártabb település képe bontakozik ki. Derenk után a feleségi vegyes házasságok aránya is itt a legalacsonyabb (6,6%). Meglepően alacsony volt a megyében máshol élő házások száma: mindössze 6 férfi és 3 nő (6,6%), amely a 6 település átlagának csak mintegy az ötöde.

Az eddigiekből is következik, hogy a nagyobb nemzetségekhez tartozó családok tagjainak a részaránya meghaladja a település teljes honos népességének a 60%-át (2. táblázat). A nemzetségi exogámia fenntartásához itt a derenkítől lényegesen eltérő gyakorlat alakult ki. A lokális endogámia ilyen magas foka mellett nem lehetett megőrizni a nemzetségi tömbök zártságát, s a patrilocális legalább részbeni feladására kényszerültek. Falucskán a vők beköltözésével megtört a nemzetségi blokkok homogenitása, de így továbbra is fenntartható maradt mind a nemzetségi exogámia, mind pedig az igen erős, etnikai alapú lokális endogámia.

A vőség intézményének és a vők településen belüli „multilaterális áramlásának” szemmel látható gyakorlata alakult ki Falucskán, amely a nemzetségi transzmissziós stratégia részét képezte. Az 1869. évi népszámlálási lajstromok alapján 22 vő jelenléte volt megállapítható valamelyik helybeli nemzetségnél vagy családnál. Közülük mindössze 6 született a településen kívül: négyen a Gömör megyei Uhornán, ketten pedig Szepes megyei településeken. A nagyobb falucskai nemzetségek között 7 ilyen kapcsolat mutatható ki (kurzívval jelölve a vő nemzetségét): Cservényi–*Hodermarszki*, Fekete–*Hodermarszki*, Gábor–*Magyar*, Gábor–*Zvirinszki*, Hodermarszki–*Koleszár*, Hodermarszki–*Gábor*, Zvirinszki–*Fekete*. A népes nemzetségek és a kisebb családok közötti ilyen irányú kapcsolat szintén a rokoni házasságok elkerülését, a nemzetségi exogámia fenntartását célozhatta (9 esetben): Matylák–*Spak*, Fekete–*Mihók*, Hodermarszki–*Zserenga*, Bernáth–*Kurucz* (itt 2 vőt is ugyanabból a családból fogadtak a Bernáthok), Hodermarszki–*Varga*, Mihók–*Hodermarszki*, Poráczki–*Zvirinszki* (valamint a két kisebb falucskai család közti kapcsolat: Stosák–*Pavuk*). Egyetlen egyszer sem fordult elő, hogy vők ugyanabból a két nemzetségből (családból) mindkét relációban jelen legyenek, azaz mintánkban sem arra nincs példa, hogy a Gáboroknál *Hodermarszki* nemzetségbeli vő legyen, sem arra, hogy Hodermarszkiak a Mihók családból hoztak volna lányuknak férjet. A kétirányú vőségi kapcsolatok révén ugyan a vagyoni kiegyenlítődség viszonylag direkt módon valósulhatott volna meg – erre hosszabb időtávon bizonyára lennének is példák –, de ez igen gyorsan a „mindenki rokon mindenkivel” helyzetéhez, a házassági piac közeli rokonokkal való telítődéséhez és belterjessé válásához vezetett volna. A falucskai nemzetségi exogámia gyakorlatának és a nemzetségek egymás közti házassági kapcsolatainak részletes feltárása azonban még további kutatásokat igényel.

2. ábra

*Néhány az uhornai származású házastársak közül Falucsán, 1869*

hsz	lf	lsz	csal.név	ker.név	n.	sz.év	f	st	hivatás	foglalk.	szh1	szh2
<b>13</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>Sztopka</b>	<b>Mátyás</b>	<b>f</b>	<b>1829</b>	<b>g</b>	<b>hs</b>	<b>földbirtokos</b>	<b>tulajd.</b>	<b>Gömör</b>	<b>Uhorna</b>
13	1	2	Matylák	Zsófia	n	1821	g	hs			Torna	Falucska
13	1	3	Sztopka	Mária	n	1857	g	hd			Torna	Falucska
13	1	4	Sztopka	Mihály	f	1864	g	nt			Torna	Falucska
<b>86</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>Magyar</b>	<b>Dániel</b>	<b>f</b>	<b>1832</b>	<b>g</b>	<b>hs</b>	<b>napszámos</b>		<b>Torna</b>	<b>Falucska</b>
86	1	2	Prunmán	Mária	n	1832	k	hs			Gömör	Uhorna
86	1	3	Magyar	Erzsébet	n	1860	g	hd			Torna	Falucska
86	1	4	Magyar	Mária	n	1863	g	hd			Torna	Falucska
86	1	5	Magyar	Zsófia	n	1866	g	hd			Torna	Falucska
<b>89</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>Kovács</b>	<b>Jánosné</b>	<b>n</b>	<b>1804</b>	<b>g</b>	<b>öz</b>	<b>napszámos</b>		<b>Torna</b>	<b>Falucska</b>
89	2	1	Oravecz	Mihály	f	1842	k	hs	napszámos		Gömör	Uhorna
89	2	2	Kovács	Erzsébet	n	1845	g	hs			Torna	Falucska
89	2	3	Oravecz	Anna	n	1867	g	hd			Torna	Falucska
<b>90</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>Oravecz</b>	<b>Pál</b>	<b>f</b>	<b>1804</b>	<b>k</b>	<b>hs</b>	<b>napszámos</b>		<b>Gömör</b>	<b>Uhorna</b>
90	1	2	Fekete	Ilona	n	1815	g	hs			Torna	Falucska
90	1	3	Oravecz	Mihály	f	1855	g	nt			Torna	Falucska

A lokális exogámia vizsgálatánál mindössze 14 házasság vizsgálatát kell elvégeznünk. Az első szembeötlő vonása a falucskaiak nem helybeliekkel kötött házasságainak, hogy mindössze egy esetben volt megyebeli a házaspár, egy Horvátiról származó ara személyében. A többi 13 esetben megyén kívülről, Gömörből, Szepesből és Sáros megyéből érkezett a vőlegény illetve a menyasszony. A másik figyelemreméltó vonása a nem falucskai házastársak összetételének a Gömör megyei Uhornáról származók magas aránya: 4 férfi és 4 nő érkezett a Gömör megyei településről. Rajtuk kívül hárman Szepes megyéből (Holomnica/Holló Lomnic, Jakabfalva, Porács), egy a közeli Abaúj megyei Felsőmecenzéfről, egy pedig Sáros megyéből származott. Nők a megyén kívülről tehát egyedül Uhornáról települtek be Falucska, míg férfiak más településekről is származtak, de mintegy felerészben ők is Uhornáról érkeztek. Gyanítható, hogy Uhorna fontosabb szerepe mögött nemcsak a relatív közelsége rejlik, hisz megyebeli és megyén kívüli települések közül több is volt, amely közelebb feküdt nála. Mivel magyarázható a szomszédos településektől való elzárkózás? Az uhornai származású házaspárok vizsgálata nem visz közelebb a megoldáshoz, hisz a nyolcból hatan római katolikusok voltak, így házasságaik a falucskai görög katolikusokkal felekezeti vegyes házasságokként jöttek létre. Márpedig egy ennyire bezárkózó településnél, amely felekezeti szinten is rendkívül homogén, kell valamilyen oknak lenni, hogy miért nem a megyebeli görög katolikus ruszinokkal (Barakony, Horváti)

vagy a szomszédos megyebeli és megyén kívüli települések (a két Mecenzéf<sup>73</sup>) lakóival építettek ki szorosabb házassági kapcsolatokat. Szemmel láthatóan a felekezeti köteléknél erősebb szálakkal kapcsolódtak a falucskaiak Uhornához. Ezt erősíti az is, hogy a házásokon kívül még két uhornai származású özvegyasszony és két nőtlen szolga is szerepel a népszámlálási lajstromokon. A 12 fő közül a két özvegy és a 2. ábrán is látható Oravecz Pál 1820 előtt született, tehát bizonyíthatóan nem új keletű kapcsolatról van szó. Az összes nem falucskai születésű, de Falucskán összeírt személynek (leszámítva belőlük a migráns házaspárokat) több mint negyede (27,3%) uhornai volt. Érdemes tehát megvizsgálni, hogy miért lehetett Falucskának Uhorna a *társközsége*?

Gömör megye neves monográfusa, Ila Bálint szerint Uhornát rutén vlachok alapították a 15. század első harmadán, akiknek a kovácsvágási rutén soltész volt a főbírájuk, és fő megélhetési forrásuk a juhászat volt.<sup>74</sup> Ila az okleveles anyag alapján megkülönböztette eredet szempontjából a zempléni és a gömöri–szepeesi–sárosi ruténséget. Ez utóbbiak, s így a gömöri vlach-pásztorok is, a lengyelországi és galíciai ruténségből váltak ki, s telepedtek le a csetneki és krasznahorkai erdőségekben.<sup>75</sup> Falucska eredete ugyan még nem kellően tisztázott, de a 15. századi megtelepedés és a vlach-pásztorokodás, a juhászat alapján valószínűsíthető,<sup>76</sup> hogy a tornai rutén népesség alaprétege a gömörivel azonos eredetű.<sup>77</sup> Falucska és Uhorna viszonylag szoros kapcsolata feltehetően összefüggésben áll az egykori megtelepedés emlékével, még akkor is ha időközben Uhornán a népesség részben kicserélődött, s elszlovákosodott (a 12 Falucskán élő uhornaiból négyet Oravecznek hívtak, akik először a 18. század elején bukkantak fel az uhornai adózók között<sup>78</sup>). Ez magyarázhatja a kapcsolatok szinte teljes hiányát a Torna megyébe később – feltehetően máshonnan – betelepülő görög katolikus ruszinokkal (Barakony, Horváti) és Uhornán kívül a Szepességbe és Sáros megyébe mutató házassági kötelékeket. A falucskai és uhornai etnikai közösséget néhány olyan 16–17. századi uhornai családnév is alátámasztja, akiknek viselői mint helybeli születésűek az 1869. évi falucskai lajstromon is fellelhetők voltak:

<sup>73</sup> A falucskai munkavállalás a közeli, igen jelentős ipari központban, Alsómecenzéfen, meglepően kismértékű volt a 19. század közepén: mindössze két falucskai szolga található az 1857. évi népszámlálás „Idegenek táblájá”-ban (MOL Mikrofilmtár: C 1744).

<sup>74</sup> Ila 1969: 145.

<sup>75</sup> Ila 1976: 180–181.

<sup>76</sup> Erről tanúskodnak a 17. századi urbáriumok is. A pásztorkodás, a földesúri juhállomány tartása, a juhsajt mint ajándék és a saját birkáik utáni tized mind-mind a pásztorelétmódról árulkodik. (MOL UC 101: 24. – 1621. április 25.)

<sup>77</sup> Ezt támasztja alá az első, 1426-ból származó, a gömöri vlach-pásztorok kártételeit felpanaszló okleveles forrás is, amelyben megemlítik, hogy a Bebekek telepítették a vlachokat a csetneki erdőségbe. (Ila 1976: 177.) Ugyanebben az időben a Csermosnya-völgy települései (Hárskút, Dernő és Kovácsvágás) és feltételezhetően a Bodnárágás-Falucska körüli kiterjedt bodócai és sűgői erdőségek (lásd a 2. téképet) ugyancsak a Bebekek birtokában voltak. (Engel 1989: 141–144.) A falut Barakonytól és Horvátitól eltérően Bél sem mondja új telepítésűnek. (Bél 2002: 74, 97.)

<sup>78</sup> Ila 1969: 146.

Fekethe Rycz (1578)–*Fekete*, Poraczkj (1698)–*Poráčzki*, Rudnay (1614)–*Rudna*, Stassek (1621)–*Stosák*, Rusznak (1599)–*Rusznák*.<sup>79</sup> Ezek a nyomok arra utalnak, hogy az egykori közös vlach megtelepedésnek és a közös származásnak a tudatán túl egészen az újkorig fennmaradt Uhornán is egy kontinuus rétege a rutén vlach pásztorok leszármazottainak, akikkel a lényegesen elzártabb és feltételezhetően kontinuus népességű falucskaiak hagyományosan szoros kapcsolatot tartottak fenn. A 19. századi házasságok vizsgálata azt mutatja, hogy ez a kötelék idővel lazulhatott, s az uhornai telepesek újabb, nem rutén és katolikus rétegére – Uhorna egészére mint társközségre – is kiterjedhetett, rést ütve az igen erős etnikai és felekezeti endogámián.

A Falucskán kívül, de Torna megye valamelyik településén élő falucskai származású házas férfiak és nők (6 férfi, 3 nő) száma igen csekély volt (6,6%), de néhány következtetés megfogalmazására mégis alkalmasak. A hat házas férfi közül öten – köztük két Stosák és egy Poráčzki (!) – pásztorok illetve juhászok voltak (4 uradalmi, egy pedig községi cselédként), egy pedig napszámos zsellérként volt bejegyezve. Közülük egynek sem volt falucskai származású a felesége, s párválasztásukat szemmel láthatóan meghatározta a munkavállalással járó vándorlás. Figyelemreméltó, hogy hatuk közül három katolikus nővel kötött házasságot, amely arra utal, hogy a Falucskán kívüli házasságkötéseknél a felekezeti endogámia szerepe lényegesen kisebb jelentőségű lehetett.

A bemutatott falucskai házassági gyakorlat és a nemzeti stratégiaik együttesen tehát még a 19. század második felében is biztosították a nemzeti exogámiát egyfelől, másfelől az etnikai és felekezeti endogámia fenntartását. A „nyitás” szükségessége azonban elkerülhetetlen volt, ezt a felekezeti vegyes házasságok fokozatosan növekvő mértéke is megerősíti (4. táblázat), s erre utalhat a Koleszár nemzetségen belüli rokon házasság is az 1860-as évek elejéről (Koleszár György és Koleszár Erzsébet között).

## Barakony és Horváti

Barkonyt (Tornabarakony) és Horvátit (Tornahorváti) is Bél Mátyás úgy írta le mint újonnan telepített falvakat. Barakonyt így jellemezte: „... a sokáig pusztán állott helységet gróf Gyulay – akinek örökös birtoka – népesítette be újra nemrégiben a ruténok egy telepének az ideköltöztetésével”.<sup>80</sup> Horvátiról pedig a következőképpen tudósított: „Amidőn a vidéket a törökök és a tatárok dúlták, sokáig pusztán hevert, míg végül a Keglevichék – akiknek birtokában van – gondoskodásából az elmúlt évszázadban az oroszoknak egy telepe létesülvén itt, ismét lakni kezdték.”<sup>81</sup> Bél krónikájában Horvátiról is közli, hogy rutének lakják. Vályi mindkét települést *tót* falunak nevezi, Fényesnél Barakony *orosz*,

<sup>79</sup> Ila 1969: 146–147.

<sup>80</sup> Bél 2002: 90, 101.

<sup>81</sup> Bél 2002: 79.



Horváti pedig az *orosz-magyar* besorolást kapta.<sup>82</sup> A 19. század közepén, az 1850. évi népszámlálás adatai szerint (lásd a Függelék adatait) Barakony népességének több mint fele vallotta magát ruténnek (53,6%, 141 fő), magyarnak pedig 41%-a (108 fő). Horvátiban viszont a település lakóinak túlnyomó többsége (94,4%, 270 fő) ruténnek vallotta magát, s mindössze öten voltak magyarnak bejegyezve (1,7%). A vegyes etnikumú megjelölés e szerint inkább Barakonyra lett volna megalapozott a 19. század derekán.

A két település hasonló nagyságú volt, s mindkettő a kisebb népességű Torna megyei falvak közé számítható. Horváti Derenkhez és Falucskához hasonlóan a Felső járáshoz tartozott, míg Barakony az Alsóhoz.

Barakonyban a nemzeti fiági homogenitásának megőrzésére irányuló törekvés mellett néhány nemzetség illetve család közti házassági szövetség is kimutatható. Mindössze hét esetben lehetett barakonyi nemzetségek családjainál a vők jelenlétét biztosan megállapítani az 1869. évi népszámlálási lajstromok alapján. Három közülük helybeli családok leszármazottja volt, és a jelentősebb barakonyi nemzetségek egy-egy családjánál írták össze őket: Bigus–*Viszlavszki*, Fancsalszki–*Szemán*, Iroczi–*Rohoszki*. A helybeli vők mindegyike 1820 előtt született, míg a Barakonyon kívülről érkező 4 fő mind a harmincas-negyvenes években.

3. ábra

*A Csukerda nemzetség egyik családjának vejei Barakonyban 1869-ben*

hsz	lf	lsz	csal.név	ker.név	n.	sz.év	f	st	hivatás	foglalkozás	szh1	szh2
31	1	1	Bigus	Anna	n	1821	k	öz	föld- művelő	gyerekekkel gaz- daságot folytatja	Torna	Barakony
31	1	2	Csukerda	Mária	n	1843	g	hs		segéd a gazdaságnál	Torna	Barakony
31	1	3	Csukerda	Teréz	n	1845	g	hs		segéd a gazdaságnál	Torna	Barakony
31	1	4	Csukerda	Anna	n	1856	g	hd			Torna	Barakony
31	1	5	Szkibo	János	f	1838	g	hs	2 sz. férje	segéd a gazdaságnál	Abaiúj	Jánok
31	1	6	Szkibo	János	f	1866	g	nt			Torna	Barakony
31	1	7	Szkibo	József	f	1869	g	nt			Torna	Barakony
31	1	8	Tricsko	János	f	1843	g	hs	3ik sz. férje	segéd a gazdaságnál	Borsod	Martonyi
31	1	9	Tricsko	Borbála	n	1869	g	hd			Torna	Barakony

Horvátiban a jelentősebb nemzetségek és családok egymás közötti házasságai gyakoriaknak mondhatók. A nemzetségek térbeli elkülönülése még ugyan fel-tártható a lajstromokból, de a homogén nemzeti tömbök már szétfűszeltek,

<sup>82</sup> Vályi 1796: 120, 1797: 193; Fényes 1851: I/ 89, II/ 118.

mert a beházasodó vők családjai közbeékelődtek. Az 1869. évi népszámlálás időpontjában ugyan csak 6 vőt lehetett biztosan kimutatni, de közülük 4 nem Horvátból származott, hanem három esetben Borsod megyei településekről (Irota, Szakácsi, Viszló), egy esetben pedig Barakonyból.

Feltűnő, hogy milyen nagy arányú a magyar névanyag az 1869. évi horvát lajstromokban. Egy századdal korábban ez még nem volt dominánsnak mondható. Az 1764. évi egyházi összeírás szerint még a háztartásfők névanyagának csak kevesebb mint harmada volt magyar (12 a 41-ből), az úrbéri tabella (1771) családneveinek azonban már a fele (21 a 41-ből).<sup>83</sup> A névanyag összetételének változásából azonban döntő következtetést még nem lehet levonni az asszimiláció fokozataira vonatkozóan. A nemzetiségek fiági tömbjeinek a felaprózódása, s a nemzeti szervezeten nagyfokú meggyengülése illetve felbomlásának a folyamata azonban igen előrehaladott volt az 1869-es népszámlálás időpontjában, sőt felveti annak a kérdését, hogy nem inkább egy folyamatos, hosszú időn keresztül tartó ruszin betelepülésről volt-e szó? (Vö. a 2. táblázat adataival.)

A barakonyi és a horvát ruszinok egymás közti házassági kapcsolatainak gyakorisága nem múlta felül a két településnek más, jelentős részben megyén kívüli településekkel létesített ez irányú kapcsolatait. Ez újabb kérdéseket vet fel a barakonyi és a horvát ruszinok eredetét illetően. Barakony az összes település közül kitűnik a lokális endogámia alacsony fokával (30,5%). Itt mutatható ki mind az exogám házasságok (45,8%), mind a betelepülő migráns házaspárok (23,7%) legnagyobb aránya (3. táblázat). Barakonyban tehát – egyedülként a hat település közül – a lokálisan exogám házasságok lényegesen felülmúlták az endogámokat, s a felekezeti vegyes házasságok aránya is itt volt ekkor a legmagasabb (28,8%). A helybeli születésű házaspárok 18 házasságából 8 jött létre görög katolikusok, s mindössze 2 katolikusok között (!), s további nyolc vegyes házasság volt a római és a görög katolikus felekezetek között.

A névanyag elemzése alapján megállapítható, hogy Barakonyban ugyan a helybeli két nagyobb etnikai csoport, a görög katolikus ruszinok és a katolikus magyarok közötti házasságok sem voltak ritkák ugyan (számuk megegyezett a görög katolikus ruszinok lokálisan endogám házasságaiéval), de az etnikai-felekezeti különbségek a lokális exogámiát erősítették, mégpedig elsősorban a nem barakonyi születésű nők beházasodása révén. A 4. táblázatból látható, hogy Barakonyban az 1830 előtt született házas férfiak két korcsoportjának házasságaiban még nem volt beházasodó férfi kimutatható. Barakonyban mindössze két nagyobb katolikus magyar nemzetiség volt (a Bigusok és a Tóthok), akik a nemzeti exogámia fenntartása miatt túlnyomórészt a falun kívülről hoztak katolikus feleséget maguknak (10 fő), kisebb részben pedig nem barakonyi görög katolikus nőkkel léptek házasságra (3 fő). A katolikus arák abaúji (Keresztéte),

<sup>83</sup> Az egyházi összeírás névsorát Bodnár Mónika adta közre a Kassai Állami Körzeti Levéltár görög katolikus egyházi anyakönyvi gyűjteményéből. Lásd Bodnár 1992: 373–377. Az úrbéri összeírások tabelláira: MOL Mikrofilmár: 4266 (Horvát). Az úrbéri összeírások dokumentációját a teljes névanyaggal közreadta Rémiás Tibor. (Rémiás 2002: 212–213.)

borsodi (Galvács, Martonyi, Rakacaszend, Szentjakab), illetve tornai falvakból (Becskeháza, Görgő, Komjáti, Rákó, Szilas, Újfalú) érkeztek férjük családjához Barakonyba. A görög katolikus nők nagyobbbrészt a Borsod megyei falvakból, így Szentjakabról (2 fő), Galvácsról (1 fő), Irotáról (1 fő), Viszlóról (1 fő), illetve kisebb részben Torna megyei településekről származtak: Horváti (1 fő), Derenk (1 fő), Görgő (1 fő). A görög katolikus beházasodó férfiak Jánokon (Abaúj megye), Martonyiban és Sáros megyében (1–1 fő), a katolikusok pedig Rákón (2 fő) születtek. A 22 betelepült házaspár közül 14-en voltak római, nyolcan pedig görög katolikusok. Az előbbieket közül négynek görög katolikus, az utóbbiak közül egynek római katolikus férje volt.

3. táblázat

*Lokális endogámia, exogámia és vegyes házasságok a vizsgált településeken (1869)*

Település	Összes házasság (1869)	Helybeliek között	Lokálisan endogám (%)	Helybeli férfi, betelepült feleség	Helybeli feleség, betelepült férfi	Betelepült házastél összesen	Lokálisan exogám (%)	Betelepült férfi és feleség (migráns)	Migráns (%)	Felekezeti vegyes házasságok	Felekezeti vegyes házasságok (%)	Megyében máshol lakó házaspár	Megyében máshol lakó házaspár	Megyében máshol lakó házaspár	Megyében máshol lakó házaspár	Megyében máshol lakó házaspár
Derenk	104	55	52,4	27	9	36	35,2	14	13,3	–	–	25	23	48	46,2	
Falucska	135	112	83,0	5	9	14	10,4	9	6,6	9	6,6	6	3	9	6,6	
Barakony	59	18	30,5	22	5	27	45,7	14	23,7	17	28,8	5	12	17	28,8	
Horváti	63	34	54,0	13	7	20	31,7	9	14,3	16	25,4	5	15	20	31,7	
Rákó	93	55	59,1	19	7	26	28,0	12	12,9	24	25,8	16	25	41	43,6	
Szentandrás	110	55	50,0	27	7	34	30,9	21	19,1	9	8,2	14	23	37	33,3	
Összesen	565	329	58,2	113	44	157	27,8	79	14,0	75	13,3	71	101	172	33,6	

A migráns házaspárok kötötte két vegyes házasságtól eltekintve Barakonyban együttesen 15 – lokálisan endogám és exogám – vegyes házasság jött létre a két katolikus felekezet között, amelyből kilencet görög katolikus férfi kötött római katolikus nővel, hatot pedig római katolikus férfi görög katolikus nővel.

A megyében máshol élő barakonyi születésű házaspárok közül a nemzetiségi településen összeírtak együttesen több mint a felét (59%) jelentik ennek a csoportnak: Horváti (2 fő), Rákó (4 fő) és Szentandrás (4 fő). A barakonyi egyházi anyakönyvekből és a népszámlálási biztosság ritkaságszámba menő bejegyzéseiből – aki az egyes barakonyi családoknál feltüntette a férjhez adott leányok lakóhelyét, ahol házastársukkal éltek – azt is megtudhatjuk, hogy az egyes családokat mely

megyén kívüli településekhez fűzték szorosabb házassági kötelékek.<sup>84</sup> A házassági térképen olyan közeli, többségében Borsod megyei települések sorakoznak, amelyek vagy nagyobbbrészt görög katolikus népességet vagy pedig római katolikus és görög katolikus népességet is tömörítettek: Debréte, Galvács, Martonyi, Meszes, Múcsony, Rakaca, Rakacaszend, Szalonna, Szentjakab,<sup>85</sup> illetve Torna megyében: Dobódél, Komjáti, Horváti, Rákó és Szentandrás. Ezeket mindössze néhány, az exogám házasságoknál említett településsel lehetne még kiegészíteni. Az előfordulásokat tekintve mindenképpen kiemelkednek az említett települések közül Galvács, Martonyi, Szentjakab és Viszló Borsod megyében, Dobódél, Horváti, Komjáti, Rákó és Szentandrás Torna megyében.

Horvátiban a lokális endogámiának a barakonyinál lényegesen magasabb foka összefüggésben állhatott a település homogénebb etnikai jellegével,<sup>86</sup> az etnikai-felekezeti endogámia nagyobb arányával (54%). A 34 helybeliek közötti házasságból 26 görög katolikus férfi és nő között jött létre, nyolc pedig vegyes házasság volt a két katolikus felekezet (öt görög katolikus férfi és római katolikus nő, három pedig római katolikus férfi és görög katolikus nő) között – római katolikus férfi és nő közti házasság nem volt kimutatható 1869-ben. A 20 lokálisan exogám házasságból nyolc görög katolikus házaspár között jött létre: a három beházasodó férfi Irotáról, Szakácsiból és Varbócról származott, az öt nőtől négy Viszlóról, egy pedig Hidvégdóról. A hét exogám vegyes házasság öt görög katolikus férfi és római katolikus nő, két esetben pedig római katolikus férfi és görög katolikus nő közötti frigyét jelentett. A vegyes házasságok házaspárai közül mindössze egy viszlói görög katolikus férfi házasodott be Horvátiba, a többi hat esetben (négy római és két görög katolikus) nők települtek be a faluba. A római katolikus nők Rakacán, Somodiban, Szilason és Újfaluban születtek, a görög rítusúak Barakonyban és Falucskán. A római katolikusok közötti házasság három férfi (Torna, Bodoló, Szentjakab) és két nő (Rakaca, Hidvégdó) horváti megtelepedésével járt együtt.

*A felekezeti egyenlőség 1850 és 1869 között jelentősen csökkent Horvátiban.* Míg 1850-ben 270 görög katolikus mellett mindössze 9 római katolikus volt (5 magyar és 4 cigány), addig 1869-ben 225 görög katolikusra (74%) már 62 római katolikus (20%) jutott. A katolikus beköltözés tehát nagyobb arányokat öltött a 19. század közepétől, miközben a népesség száma csak kis mértékben nőtt. A lokálisan exogám házasságoknak mintegy a felében (20-ból 9 esetben) római katolikus beköltöző házaspár érkezett Horvátiba, s rajtuk kívül még három

<sup>84</sup> MOL Mikrofilmtár: A 4679. – A barakonyi anyakönyvi adatok 1827-től értékelhetők a házaspárok születési helyére vonatkozóan. A 19. század első felének anyakönyvi bejegyzéseiből az is kiviláglik, hogy Barakonyt és Horvátit szorosabb szálak kapcsolták össze, mint azt az 1869. évi lajstromok alapján gondolhatnánk.

<sup>85</sup> Ebből a csoportból Debréte és Rakaca népi vallásosságára, valamint a vallási térstrukturák szerveződésére és működésére lásd Bartha 1992: 83–93.

<sup>86</sup> Horváti egyházi irattárából Bodnár Mónika közölt egy részletet, amelyben a horvátiak nyelvét „csereháti-rutén”-nek jelölték meg, s ez talán a horváti ruszinok eredetéhez – és például a falucskaiaktól való elkülönülésük megértéséhez – is közelebb vihet. (Bodnár 1992: 372.)

betelepült római katolikus házaspárt – ahol a férj és a feleség is máshol született – írtak össze az 1869-es lajstromokon. A római katolikusok beköltözésével feltehetően egy azzal hasonló arányú görög katolikus kitelepülés húzódik meg a fent számadatok változása mögött. A görög katolikus kiköltözés azonban elsősorban nem a megyebeli települések felé irányult, hanem a ruszinok közeli, Borsod megyei településeire, azaz Galvácsra, Irotára és különösen Rakacára, Viszlóra. Ezt támasztja alá a Torna megye más településein élő, de Horvátiban született házas férfiak és nők vizsgálata (32 fő). Közülük 19 volt a római katolikus (6 férfi, 13 nő), s csak 11 a görög katolikus, akik azonban egy kivételével mind nők voltak (csak ketten, a Barakonyra házasodó Cservenyák Anna és Cservenyák Mária tartoztak nagyobb horvát nemzetséghez). *A felekezeti endogámia oldódása Horvátiban tehát a helybeli görög katolikus nők megyén kívüli és kisebb részben megyebeli településekre házasodásával, s a Horvátira beházasodó római katolikus nők, nagyobb részben görög, kisebb részben római katolikus horvát férfiival kötött házasságai révén valósult meg, s ez a gyakorlat egyben az asszimilációs folyamatot gyorsította nemcsak az egyének, hanem csoportok, közösségek szintjén is.*

A házassági területi mobilitásban Horvátinál – Barakonytól eltérően – meghatározhatók felekezetenként *társközségek*: a görög katolikusoknál Viszló (s kisebb részben Rakaca), a római katolikusoknál pedig Hidvégardó, amely Horvát anyaegyháza is volt.<sup>87</sup>

Az etnikai-felekezeti endogámia 19. század második felében bekövetkező gyengülése, feltehetően szoros összefüggésben áll a település kétnyelvűvé válásával a 19. század első felében.<sup>88</sup> A Bódva-völgyben haladó úthoz közel fekvő Horvát falucskai szintű bezárkózását a földrajzi környezet sem tette lehetővé, s a környező magyar falvakkal való állandó gazdasági és kulturális kapcsolat is az ellen hatott.

## Rákó és Szentandrás

Bél Mátyás Rákót (Bódvarákó) és Szentandrást (Tornaszentandrás) is bemutatta röviden *Historiájában*. Rákóról azt írta, hogy magyarokból, szlávokból és ruténekből álló vegyes lakossága van.<sup>89</sup> Szentandrást pedig egyveretű, római katolikus szláv községként jellemezte.<sup>90</sup> Vályi András mindkét települést *magyar és tót* népességűnek tartja, míg Fényes Elek Rákót *magyar–tót*, Szentandrást pedig már

<sup>87</sup> Viszló jelentőségét a házassági kapcsolatokban a 19. század első felének anyakönyvei is megerősítik: MOL Mikrofilmtár: A 966–967. Horvát ekkor Hidvégardó filiája volt.

<sup>88</sup> A 19. század első harmadából Szalay Mihály a *Hasznos Mulatságok*ban már a település lakóinak kétnyelvűségéről tudósított, miszerint a „horváthiak magyarul, oroszul egyenlően értenek”. (Lásd Bodnár 1992: 372.) Az egyházi nyelv ugyan az 1870-es években is az ósláv volt, de a liturgia magyar nyelvű megismétlése általános volt. Az 1877. évi Canonica Visitatio alapján közli Bodnár 2002: 41.

<sup>89</sup> Bél 2002: 91. Máshol: „A lakosok vegyesen magyarok, szlávok és oroszok.” (Bél 2002: 102.)

<sup>90</sup> Bél 2002: 91, 102.

teljesen *magyar* faluként írta le. Fényes ez utóbbi információja bizonyosan nem felelt meg a valóságnak.<sup>91</sup> Az 1850-es népszámlálás szerint ugyanis Szentandrás lakói tisztán *szláv*nak (szlovák) vallották magukat, mindössze 4 rutént, 9 zsidót és 4 cigányt mutattak ki még ekkor. (Lásd a Függelék adatait.) Rákó etnikailag vegyes, szlovák–magyar voltát azonban megerősítik a népszámlálási eredmények: a 309 szláv mellett 72 magyart, valamint 7 zsidót és 5 németet is összeírtak ekkor.<sup>92</sup> Az 1850. évi népszámlálás szerint Rákó és Szentandrás is homogén római katolikus település, e felekezeten kívül mindössze 7 illetve 9 fő izraelita lakost tüntettek fel a településeknél. Rákón azonban 1869-re már egy 13%-os (49 fő) görög katolikus kisebbség jelent meg a római katolikusok (84%) mellett (1. táblázat). Szentandrás felekezeti egyneműségét jobban megőrizte, kisebb aránymódosulás ugyan itt is megfigyelhető 1869-re, de a reformátusok (5%) és görög katolikusok (2%) aránya együttesen sem érte el a 10%-ot.

Rákón a nemzeti családi csoportok térbeli elkülönülése még jól kirajzolódik a lajstromokból – bár ezek nem mérhetőek össze az igen archaikus, nagy létszámú derenki rokoni bokrokkal –, a nagyobb nemzeti csoportok homogenitása is általánosnak mondható.<sup>93</sup> Mindössze három esetben lehet a vők beköltözését kimutatni: a két legnagyobb létszámú nemzeti csoportnál, a Fülepeknél és a Szabadosoknál – az előbbieknél Szentjakabról, az utóbbiaknál pedig egy szintén nagy létszámú rákói nemzeti csoportból, a Kállaiaktól érkezett –, illetve egy kisebb létszámú családnál, a Jakaboknál (ide pedig Szilarsról jött). A nemzeti zárttság nyilván itt is szoros összefüggésben állt a birtokadással és örökléssel, a nemzeti csoportok vagyonának nemzeti csoporton belül tartásával. Ez a gyakorlat a vizsgált települések közül a második legnagyobb lokális endogámiával társult (59,1%), amely meglehetősen leszűkítette a vagyonosabb, nagyobb létszámú nemzeti csoportokhoz tartozó leszármazottak párválasztását. Jóllehet a vezető rákói nemzeti csoportok szoros házassági kapcsolatban álltak egymással, és sem a kisebb családoktól, sem a vegyes házasságoktól nem zárkóztak el, egy kis népességszámú településnél már egyes családokat a nemzeti exogámia feladására kényszerítettek (4. ábra), illetve szoros nemzeti csoportok közötti házassági szövetségek létesítésére készítettek (5. ábra).

Rákón a helybeliek közötti házasságok több mint kétszeresét tették ki a lokálisan exogám házasságoknak, a lokálisan endogám vegyes házasságok pedig mintegy háromszorosan múlták felül az exogám vegyes házasságokat (3. táblázat). A 23 vegyes házasságból – eltekintve az egy migráns házaspártól – tehát

<sup>91</sup> Vályi 1799: 173, 355; Fényes 1851: III/ 277, IV/ 92. Fényes a felekezeti megoszlásnál is téves adatokat közölt, hisz mindkét településnél jelentős, mintegy 19%-os református népességet mutatott ki (Rákón 84, Szentandrás 125 főt).

<sup>92</sup> A Bél említette *rutének* azonban az úrbéri tabella névsora alapján nem rekonstruálhatók (MOL Mikrofilmtár: 4266), s a későbbi felekezeti megoszlás sem erősíti meg jelenlétüket a 19. század közepéig. (Lásd a Függelék adatait.)

<sup>93</sup> A 24 fuzinei (Horvátország) uradalmi favágót, akiket a népszámlálás Rákón írtak össze, természetesen nem vettem figyelembe az elemzés során. Itt is látható, hogy olykor a jelenlévő népesség egyoldalú figyelembevétele torzíthat, míg a honos népesség a valós viszonyokat jobban megközelítő eredményekkel szolgálhat.

4. ábra

*A rákói Szabados nemzetség stratégiái: nemzeti és lokális endogámia, vőség (1869)*

hsz	lf	lsz	csalnév	kernév	n.	szév	f	st	hivatás	foglalkozás	szh1	szh2
19	1	1	Szabados	Márton	f	1799	k	öz	földművelő	tulajdonos	Torna	Rákó
19	1	2	Szabados	Mihály	f	1835	k	hs	földművelő	segédmunkás	Torna	Rákó
19	1	3	Kovács	Mária	n	1841	k	hs			Torna	Rákó
19	1	4	Szabados	Dániel	f	1844	k	hs	földművelő	segédmunkás	Torna	Rákó
19	1	5	Szabados	Mária	n	1849	k	hs			Torna	Rákó
19	1	6	Szabados	Julianna	n	1850	k	hd			Torna	Rákó
19	1	7	Szabados	József	f	1869	k	nt			Torna	Rákó
20	1	1	Kállai	András	f	1819	k	hs	földművelő	tulajdonos	Torna	Rákó
20	1	2	Szabados	Mária	n	1826	k	hs			Torna	Rákó
20	1	3	Szabados	János	f	1840	k	hs	földművelő	tulajdonos	Torna	Rákó
20	1	4	Szabados	István	f	1842	k	hs	földművelő	tulajdonos	Torna	Rákó
20	1	5	Fülep	Mária	n	1845	k	hs			Torna	Rákó
20	1	6	Majancsik	Erzsébet	n	1847	k	hs			Torna	Rákó
20	1	7	Kállai	József	f	1853	k	nt	földművelő	segédmunkás	Torna	Rákó
20	1	8	Szabados	János	f	1863	k	nt			Torna	Rákó
20	1	9	Szabados	István	f	1868	k	nt			Torna	Rákó

17 helybeliek között jött létre (11 görög katolikus férfi és római katolikus nő, hat római katolikus férfi és görög katolikus nő között), 6 pedig rákói és Rákón kívüli származású házastársak frigye volt. Ez utóbbiak is római katolikusok és görög katolikusok házasságai voltak: négy görög katolikus férfinak római katolikus nővel kötött házassága, ahol a nők mindegyike Rákón kívül született (ketten Dobódélen, egy-egy pedig Barakonyban és Hidvégardón), valamint két római katolikus férfinak görög katolikus nővel kötött házassága (egyiknél a férj érkezett falun kívülről, Szögligetről, másik esetben pedig a feleség Debrétéről). Összességében a egyes házasságokkal többségében (23-ból 15 esetben) görög katolikus férfi vett el római katolikus nőt. Közelebbről szemügyre véve a egyes házasságok házasfeleit megállapítható, hogy két házasság kivételével, amelyek római katolikus férfi és görög katolikus nő között jöttek létre,<sup>94</sup> a többi 22 a két helybeli görög katolikus nemzetséghez, a Dudásokhoz és a Tóthokhoz (Tót) kapcsolódik. A Dudások és a Tóthok egymás között nem házasodtak, így a családjaikhoz tartozók endogám házasságai egyúttal a görög katolikus és a római katolikus felekezetűek közötti házasságokat jelentett. A két nemzetség exogám házassági gyakorlatában elsősorban a helybeli, nagyobb katolikus családokkal való kapcsolatra törekedtek, de kisebb részben a településen kívülről is érkeztek házastársak, többségükben nők. A római katolikus családok részéről nem mutatható ki elzárkózás a görög katolikus férfiakkal és nőkkel szemben. (4. ábra)

<sup>94</sup> Burinda József helybeli napszámos és a debrétei Tobis Erzsébet, valamint Rolkó Ádám krasznahorkaváraljai téglavető cigány és a buzitai Varga Zsuzsanna között.

5. ábra

*A Rohályok és a Szabadosok házassági szövetsége*

hsz	lf	lsz	csalnév	kernév	n.	szév	f	st	hivatás	foglalkozás	szh1	szh2
35	1	1	Rohály	János	f	1826	k	hs	földmívelő	tulajdonos	Torna	Rákó
35	1	2	Szabados	Erzsébet	n	1840	k	hs			Torna	Rákó
35	1	3	Burinda	József	f	1848	k	nt	cseléd	éves szolga	Torna	Rákó
35	2	1	Rohály	József	f	1833	k	hs	földmívelő	tulajdonos	Torna	Rákó
35	2	2	Szabados	Julianna	n	1839	k	hs			Torna	Rákó
35	2	3	Szabados	Mária	n	1852	k	hd	cseléd	szolgálló	Torna	Rákó

A lokálisan exogám rákói házasságok közül legnagyobb arányt a 19 római katolikus férfi és nő közötti házasság képviseli: hat esetben római katolikus férfi költözött be a településre (Szentjakabról 2, Barakonyból, a szepesi Porácsról, Szilasról és Szögligettről pedig egy-egy), 13 esetben pedig nő (négyen Szentandrásról, ketten Barakonyból, egy-egy pedig Aggtelekről, Barkáról, Derenkről, Komjátiból, Lenkéről, Selyebről és Újfaluból). Rajtuk kívül még egy görög katolikus és egy izraelita párral lehet ezt a csoportot kiegészíteni.

A megyében máshol házas rákóiak (16 férfi, 25 nő) aránya igen magas (43,6%) csak a derenki magasabb ennél a vizsgált települések közül. Ez szoros összefüggésben állhat a derenkihez hasonló nemzeti gyökörrel, amely kizárta a más nemzetségből származó vők beköltözését a homogén nemzeti bokrokba. (A 4. ábrán látható egy kivétel, Kállai András *vőnek állítása* a Szabados nemzetség egyik családjához.) A fiú utódok egy részének más településekre költözésével (vőségével) enyhült az *öröklési nyomás*, még akkor is, ha a kivándorlás, a település elhagyása elsősorban a szegényebb családok fiú utódaira volt jellemző. A máshová *férjhez menő* leányok között azonban már a legnagyobb és módos helybeli nemzetség, a Szabadosok leszármazottait is nagy számban megtalálhatjuk: a megyében máshová házasodott 25 nő közül 6 volt a Szabados-lány, míg a „kiházasodó” férfiak közt egy Szabados sem volt.

A Torna megyei települések közül a házassági piac szempontjából jelentősebbek voltak a következők: Szentandrásra heten, Szilasra négyen, Barakonyra és Nádaskára pedig hárman-hárman kerültek házasságuk révén. A rákóiak a legtöbb házasságot szentandrásakkal kötötték, amely azt mutatja, hogy az etnikai közösség tudata még a 19. század utolsó harmadában is ható tényező volt.<sup>95</sup>

Szentandráson a nemzeti jellegű településszerkezet, a fiági rokon családok együttese már csak a Rákóénál is kisebb mértékben mutatható ki az 1869. évi háztartási lajstromok elemzése során. Ezzel szemben néhány nagyobb szentandrás nemzetség rokon családjainak egymás melletti vagy egymáshoz közeli háza azt valószínűsíti, hogy egykor a nemzetségek szerinti elhelyezkedés itt is

<sup>95</sup> A szentandrásai és rákóiak közötti házasságok gyakoriságát a szentandrásai anyakönyvi bejegyzések is megerősítik az 1860-as évekből. (MOL Mikrofilmár: A 5493.)



6. ábra

*A Breznaiak és a Hegedűsök házassági szövetsége Szentendrason (1869)*

hsz	lf	lsz	csalnév	kernév	n.	szév	f	st	hivatás	foglalk.	szh1	szh2
6	1	1	Breznai	András	f	1832	k	hs	földmívelő	tulajd.	Torna	Szentendrás
6	1	2	Hegedűs	Mária	n	1842	k	hs			Torna	Szentendrás
6	1	3	Breznai	Mária	n	1859	k	hd			Torna	Szentendrás
6	1	4	Breznai	Anna	n	1863	k	hd			Torna	Szentendrás
57	1	1	Hegedűs	János	f	1834	k	hs	földmívelő	tulajd.	Torna	Szentendrás
57	1	2	Breznai	Anna	n	1834	k	hs			Torna	Szentendrás
57	1	3	Hegedűs	András	f	1867	k	nt			Torna	Szentendrás
57	1	4	Hegedűs	József	f	1869	k	nt			Torna	Szentendrás
57	2	1	Hegedűs	Pál	f	1838	k	hs	földmívelő	tulajd.	Torna	Szentendrás
57	2	2	Breznai	Mária	n	1839	k	hs			Torna	Szentendrás
57	2	3	Hegedűs	István	f	1866	k	nt			Torna	Szentendrás

nagyobb fokú lehetett. A fiági családok keveredése már hosszabb folyamat eredménye volt, s ezt támasztja alá a népszámlálási íveken feltáruló gyakorlat, amely a vők nagyobb arányú beköltözését mutatja: a 10 főként nagyobb családokhoz (Bozsnayák, Rémiás, Turcsik) beházasodó férfi közül ketten voltak szentendrasiak (Breznai Pál, Lukács András), a többi egy kivétellel (Pamlény, Abaúj megye) Torna megyei településről érkezett a településre, közülük figyelmet érdemel a derenki Nehoda testvérpár (Antal és György).

Többféle stratégia létezett a generációk közötti státuszreprodukciónak megvalósításához és a nemzeti exogámia fenntartásához. A legnagyobb szentendrasi nemzetség, a Gregovszkiak birtokos paraszti családfőinek neve alatt például kivétel nélkül helybeli családokból és nemzetségekből származó feleségeket találunk: Krupa, Lukács, Molnár, Pacsai, Rémiás, Rohovszky, Somodi, Szladics, Turcsik (egy házas fiú Szentjakabról nősült). Közülük a Pacsaiakkal szorosabb házassági kapcsolatrendszer építhettek ki, mert Pacsai lány háromszor is előfordul a lajstromban Gregovszky férj oldalán.<sup>96</sup> Ilyen családok közti *szövetségekre* már korábban is láthattunk példát, és a 6. ábrán is bemutatok egyet a Hegedűsök és a Breznaiak kétoldalú házassági kapcsolataiból. A falu nagyobb nemzetségei közül egyedül a Bozsnayokok ágazatai közötti rokon házasság volt kimutatható, igaz, hogy mindjárt kettő is, tehát itt is volt olyan család, amely feltehetően a *vagyyon egyben tartása* miatt szakított a nemzeti exogámia gyakorlatával. Ez azonban Szentendrason is ritka kivételnek számított, bár a távolabbi rokonok közötti házasság általános lehetett. (A Turcsikok közül például a 7 házas férfi közül ketten hoztak csak falun kívülről feleséget, s a Turcsik-lányok közül 7 házas nő

<sup>96</sup> A két nap százas Gregovszki azonban falun kívülről házasodott: Jakab Dobódelről (Breznai Mária), Mihály pedig Rákóról (Kállai Erzsébet).

## 4. táblázat

*Lokális endogámia, exogámia és vegyes házasságok a bázás férfiak korcsoportjai szerint (1869)*

Település	1820 előtt született				1820–1829 született				1830–1839 született				1840–1849 született							
	Endogám	Helybéli férj, berelepuilt feleség	Helybéli feleség, berelepuilt férj	Berelepuilt férj és feleség	Vegyes házasság	Endogám	Helybéli férj, berelepuilt feleség	Helybéli feleség, berelepuilt férj	Berelepuilt férj és feleség	Vegyes házasság	Endogám	Helybéli férj, berelepuilt feleség	Helybéli feleség, berelepuilt férj	Berelepuilt férj és feleség	Vegyes házasság					
Derenk	9	7	-	3	-	16	5	3	3	-	16	11	4	4	-	13	4	3	4	-
Falucska	31	2	2	1	2	22	-	3	4	1	44	3	1	4	3	15	1	3	-	3
Barakony	5	9	-	1	6	5	9	-	5	1	3	4	4	4	7	5	-	1	4	3
Horvát	2	3	-	1	2	8	4	1	5	6	13	5	5	3	7	11	1	1	-	1
Rákó	11	5	-	1	2	8	6	2	2	7	18	3	2	6	5	18	5	3	3	10
Szentandrás	11	2	2	4	1	16	7	3	7	2	19	9	2	8	5	9	9	-	2	1
Összesen	69	28	4	11	13	75	31	12	26	17	113	35	18	29	27	71	20	11	13	18
Összesen (%)	61,6	25,0	3,6	9,8	18,8	52,1	21,5	8,3	18,1	11,8	57,9	18,0	9,2	14,9	13,8	61,7	17,4	9,6	11,3	15,7

szintén Szentendrácson maradt, így rokoni kötelékekkel hálózták be a falu majdnem összes nagyobb családját.)

Szentendrácson a helybeliek közötti lokálisan endogám házasságok száma 55 volt, amelyből mindössze egy volt a vegyes házasság (római katolikus férfi és görög katolikus nő között), a többi a római katolikus felekezetűek egymás közti házassága volt. Az endogám házasságok 50%-os aránya azért csalóka, mert az összes szentandrászi házasság, amelyhez viszonyítjuk, nem elhanyagolható hányadát adták az Esterházy herceg szádvári uradalmának cselédei (18 házasság). Ennek figyelembevételével a lokális endogámia mértéke itt is a rákói szint körül határozható meg (59,8%), s így a lokálisan exogám házasságok arányát is fontos revidálni (37%). A lokális exogámia mértéke így a derenkihez hasonlóan tartható (3. táblázat). Az exogám házasságok közül a római katolikusok egymás közti házassága dominált (30 házasság), amely hét esetben máshol született férfi és helybeli ara, 23 esetben pedig máshonnan beköltöző asszony és helybeli férfi között jött létre. A férfiak két település kivételével (Pamlény, Szentjakab) Torna megyei településekről származtak, a nők pedig jelentősebb arányban Rákóról (5 fő), Rakacaszendről (3 fő), Barakonyból (2 fő), Komjátiból (2 fő) és más tornai falvakból, illetve a környező megyék (Abaúj, Borsod, Szepes) településeiről érkeztek (egy-egy fő).

A vegyes házasságok 4 római katolikus szentandrászi férfi és egy-egy barakonyi, rákói, horváti és kéki (Abaúj megye) görög katolikus nő között jöttek létre, s az összes szentandrászi exogám házasságnak csak kevesebb mint 12%-át adták.

A megyében az 1869. évi népszámlálás időpontjában más településen házasságban élő szentandrásziak létszáma jelentékenynek mondható (17 házas férfi és 25 házas nő), amely megközelíti a derenki arányszámot (45,7%), ha az említett uradalmi cselédek házasságait nem vesszük figyelembe (3. táblázat). Szembetűnő, hogy a 17 házas férfi között mindössze kettő viseli jelentősebb szentandrászi család nevét, az egyik Pacsai András Nádaskán volt uradalmi cseléd, a másik Somodi János, aki Méhészen volt juhász. Nem volt tehát jellemző, hogy a nagyobb szentandrászi nemzetségek fiági leszármazottai házasságaik révén elhagyták volna a települést. A kisebb létszámú családok közül a Szladicsok két tagja képes volt Almáson gazdaként meggyökeresedni: György (2 igás gazda 1867-ben), aki ugyan nem helybeli család leszármazottjával, hanem a nádaskai Dolák Máriával kötött házasságot; és József (4 igás gazda 1867-ben), aki már almási kisgazda leányát, Köteles Sárát vette nőül, így segítve elő a gyorsabb beilleszkedést a helyi társadalomba. Hasonló következtetéseket vonhatunk le a megye más településeiben élő házas nők összetételéből. A kibocsátó nemzetség nagyságával fordítottan arányos a házas nők más településen való előfordulási gyakorisága: míg a nagy nemzetségek közül a Gregovszkiaknak és a Breznaiaknak egy-egy, a Pacsaiaknak és a Somodiaknak két-két rokon családtagja mutatható ki ebben a csoportban, addig a lényegesen kisebb Krajnyák famíliából 4 házas nő is élt máshol a megyében 1869-ben. Sőt, a Bozsnnyákok és a Turcsikok női képviselőjével nem is találkozunk, holott az utóbbi nemzetség leszármazottaiból például 7 házas nő élt 1869-ben Szentendrácson. A *leányok lokálisan endogám vagy exogám házassá-*

*gai ugyanúgy a nemzetségek nemzetségi és családi stratégiáinak a részét képezhették, mint több helyen az ingatlanok nemzetségi körön belül tartása.*

## ÖSSZEZÉS

Az etnikai közösség tudata és ereje még évszázadok múltán, a 19. század második felében is a házassági kapcsolatok egyik fő szervezőelve maradt. Derenken a közös származástudatból fakadó elkülönülést nem annyira egy biztosan körülhatárolható etnikai (lengyel) tudat, hanem a nyelvi-kulturális különbségek, a tájféldrajzi zártság és a felekezeti endogámia kizárólagossága jelzi. A nemzetségi folytonosság nagyon archaikus településszerkezeti sajátosságainak a megőrzésével ugyanakkor racionális célt követett a derenki társadalom: a generációk közötti vagyonátadás és életszínvonal fenntartását.<sup>97</sup> A derenki házassági stratégiák fontos részét képezte a szomszédos és a megyei szlovák többségű települések (különösen Szentandrás) felé a nyitás, ezt mutatja a házasság révén betelepülő nők magas aránya és a Derenkről elköltözők nagy száma. Derenken az etnikai homogámia oldódása mellett a felekezeti homogámia szinte kizárólagos volta jellemző maradt, amely lehetővé tette a más római katolikus etnikai csoportok, elsősorban a szlovákok, de részben a magyarok felé is az exogám házassági gyakorlat kialakítását, amely összhangban állt a gazdasági nyitás szükségszerűségével.

Az etnikai endogámia fenntartására irányuló törekvés a majdnem teljes bezárkózáshoz vezetett Falucsán. A falucsakaiak még a megyebeli görög katolikus ruszinokkal is csak rendkívül csekély kapcsolatban voltak, döntően megyén kívüli településekkel, feltehetően az egykori rutén-vlach telepesek leszármazottainak településeivel működtettek kis létszámú házassági kapcsolatrendszert (Uhorná). Ez azt mutatja, hogy az etnikai csoporttudat illetve az etnikai közösség emlékezete elzárt hegyvidéki környezetben rendkívül sokáig fennmaradhatott, s lényegesen erősebb volt a felekezeti azonosságtudatnál.<sup>98</sup> Elszigetelt környezetben tehát a szepesi–sárosi vlach-rutén és a csereháti eredetű rutén közösségek etnikai egységesülése nem mehetett végbe. Az elzárt hegyvidéki fekvésen kívül feltehetően a kulturális különbségek és az asszimiláció, a nyelvi akkulturáció eltérő foka játszhatott jelentősebb szerepet abban, hogy a falucsakai ruténekkal csak igen sporadikus maradt Horváti kapcsolata, a barakonyiakkal pedig egy esetben sem jött létre házasság a felekezeti azonosság ellenére.

<sup>97</sup> A házasságoknak az örökléssel és a vagyonátadással kapcsolatos összefüggéseit áttekinti Duhamelle – Schlumbohm 2003: 11–33. Családi házassági és gazdasági stratégiákra lásd még: Fertig 2003: 93–124.

<sup>98</sup> Éppen ezért tarthatjuk túlzottan leegyszerűsítőnek azt a vélekedést, amely a 19–20. század fordulóját megelőzően egy teljes vlach–ruszin összeolvadást feltételez, hisz a ruszinság területi csoportjai között igen jelentős etnikulturális különbségek léteztek. (Lásd Vaňko 2003: 364–365.) A ruszin identitásról és annak konstruktivista megközelítéséről lásd Pusztai 2005: 117–131. A görög katolikus népi vallásosságról összegzően lásd Cserbák 1986; a kárpataljai ruszinok csoportjairól jó áttekintést ad Kobály 2003.

Barakony és Rákó helyzete azért speciális a másik négy településhez képest, mert e két faluban a ruszinok illetve a szlovákok mellett már egy nem elhanyagolható arányú magyarság is megjelent. Ez a kulturális minták áramlásának felgyorsulásához és a vegyes házasságok nagyobb arányához vezetett mindkét településen. A két, kis létszámú etnikai tömb egy településen belül Barakonynál azt eredményezte, hogy nagyobb részben „kifelé gravitáltak” a házassági kapcsolatok, s a lokális exogámia magas foka, részben pedig az etnikai és felekezeti endogámia oldódása figyelhető meg a ruszinok és a magyarok között. Ez feltehetően összefüggésben állhat a ruszin etnikai azonosságtudat gyengülésével, a nyelvi asszimiláció előrehaladtával, s azzal is, hogy a két katolikus felekezet között lényegesen kisebb volt a „távolság”, mint a katolikus és a protestáns felekezetek között.

Minden jel arra utal, hogy az etnikai és nyelvi elkülönülés a gorál lengyelek, a falucskai vlach-rutének leszármazottai, a barakonyi-horváti ruszinok és a rákói-szentandrás szlovákok közt nem jelentett merev választóvonalat, hisz ezen etnokulturális csoportok sok területen átfedték egymást, voltak közös nyelvi-kulturális jegyeik, mégis igen jól kirajzolódnak azok a finom határok, amelyek a falvak közötti házassági kapcsolatok szerveződésében ragadhatók meg. Falucska a teljes el- és bezárkózást mutatja, s jóformán csak megyén kívüli településekkel tartott fenn csekély arányú házassági kapcsolatot. Derenk és Szentandrás családjai és egyes nemzetségei nagyon szoros házassági kapcsolatrendszerrel építettek ki egymással, csakúgy, mint a két szlovák település, Rákó és Szentandrás is. Feltűnő, hogy a barakonyi és a horváti ruszinok között a házassági kapcsolatok nem létesítettek széles hidat, e két település exogám gyakorlata elsősorban a Borsod megyei görög katolikus települések felé irányult, amelyek lakói feltehetően ugyanarról a területről települtek, ahonnan a barakonyi és horváti ruszinok is. A barakonyiaknál és a horvátiaknál azonban már a 19. század közepén általános volt a kétnyelvűség, s a magyarokkal való részbeni összeolvadás az asszimilációt gyorsította közösségeikben, továbbá az etnikai homogámia mellett a felekezeti homogámia gyengülése is megfigyelhető.

Modern nemzettudattal nem rendelkeztek a vizsgált települések lengyel, ruszin és szlovák nemzetiségi csoportjai, de többségüknél még a szilárd etnikai csoporttudat sem valószínűsíthető a 19. század közepén. Az azonos helyről település halványodó emlékei formálta származási közösség tudatán kívül, a szűkebb lokális csoport nyelvi-kulturális azonossága és különösen a lokalitásokon átnyúló felekezeti közösség homogenizáló ereje kapcsolta egybe és különítette el egymástól a derenki lengyeleket, barakonyi és horváti ruszinokat, valamint a rákói és szentandrás szlovákokat. A falucskai vlach-ruszin zárvány azonban figyelemre méltó eltéréseket mutat, amelynél a görög katolikus felekezethez tartozás tudata mellett az etnikai-származási közösség társadalomszervező ereje is igen erős maradt. Az asszimiláció eltérő szintjei, a nyelvi-származási és a felekezeti-kulturális különbségek mellett azonban kitapintható volt a bemutatott etnikai csoportoknál egy nagyobb szláv közösséghez tartozás tudata is.

## FORRÁSOK

- MOL Helytartótanácsi Levéltár, Departamentum Urbariale: a Torna megyében 1771-ben végrehajtott úrbérrendezés iratai
- MOL Regnicolaris Levéltár, Archivum Palatine: az 1827. évi VII. tc. alapján elrendelt összeírás Torna megyei iratai
- MOL Mikrofilmtár: egyházi anyakönyvek; az 1857. évi népszámlálás Abaúj megyei ívei
- ŠOBA KE (Štátny Oblastny Archív v Košiciach), Turnianska župa, 1778–1850 (1867), megyei közmunka-összeírások településenként (1862–1868/69)
- ŠOBA KE, Turnianska župa, 1860–1882 (Torna megye levéltára, 1860–1882), Správne orgány župy, prvý podžupan, všeobecné spisy: népszámlálással kapcsolatos iratok (1869, 1881); az 1869. évi népszámlálás településenkénti háztartási lajstromai
- ŠOBA KE, Turnianska župa, 1860–1882, Správne orgány župy, prvý podžupan, prezidiálne spisy (előljárási iratok)
- ŠOBA KE, Služnovský úrad Turňa, 1850–1922 (Szolgabírói hivatal, Torna, 1850–1922): Az 1850. évi népszámlálás házankénti kimutatásai és összesítő íve
- OSZK Térképtár, Torna megye Görög Demeter-féle térképe (1805)
- A Magyar Korona Országainak Helységnévtára.* Budapest, 1873.
- A Magyar Szent Korona Országainak Helységnévtára.* Budapest, 1913.
- Barsi János 2004 (összeáll. és szerk.): *Magyarország történeti helységnévtára. Abaúj és Torna megyék (1773–1808).* Budapest–Miskolc
- Bél Mátyás 2002: Torna vármegye leírása. (Ford. Tóth Péter.) In: Rémiás Tibor (szerk.) *Torna vármegye és társadalma 18–19. századi források tükrében.* Bódvaszilás–Miskolc, 51–110.
- Bidermann, Hermann Ignaz 1862: *Die ungarische Ruthenen, ihr Wohngebiet, ihr Erwerb und ihre Geschichte. Erster Theil.* Innsbruck
- Bidermann, Hermann Ignaz 1867: *Die ungarische Ruthenen, ihr Wohngebiet, ihr Erwerb und ihre Geschichte. Erster Theil. Zweiter (historischer) Theil.* Innsbruck
- Csánki Dezső 1890–1913: *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában. I–IV.* Budapest
- Csaplovics, Johann von 1829: *Gemälde von Ungern. I.* Pesth
- Czoernig, Karl von 1857: *Ethnographie der Oesterreichischen Monarchie. II.* Wien
- Engel Pál 1989: *Kamarahaszna-összeírások 1427-ből.* Budapest
- Fényes Elek 1844: *Magyar Országnak 's a' hozzá kapcsolt tartományoknak mostani állapotja statistikai és geographiai tekintetben. III.* (2. javított kiadás.) Pest
- Fényes Elek 1851: *Magyarország geographiai szótára. I–IV.* Pest
- Györffy György 1987: *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza. I.* (Harmadik kiadás.) Budapest
- Hazai Okmánytár = *Hazai okmánytár. Codex diplomaticus patrius. I–IV.* (Szerk.: Nagy Imre–Paur Iván–Ráth Károly–Véghely Dezső.) Győr, 1865–1867.
- Keleti Károly 1873: *Hazánk és népe a közigazdaság és a társadalmi statistika szempontjából.* (Második, átdolgozott kiadás.) Budapest

- Keleti Károly 1881: *A nemzetiségi viszonyok Magyarországon az 1880. évi népszámlálás alapján*. Budapest
- Lexicon locorum 1773 = *Lexicon locorum populosorum. Magyarország helységeinek 1773-ban készült hivatalos összeírása*. Budapest, 1920.
- Magda Pál 1819: *Magyarországnak és a határőrző katonaság vidékének legújabb statistikai és geographiai leírása*. Pest
- Népszámlálás 1881 = *A Magyar Korona Országaiiban az 1881. év elején végrehajtott népszámlálás eredményei némely hasznos házi állatok kimutatásával együtt*. Budapest, 1882.
- Papp-Váry Árpád – Hrenkó Pál 1990: *Magyarország régi térképeken*. Budapest
- Rémiás Tibor 2002 (szerk.): *Torna vármegye és társadalma 18–19. századi források tükrében*. Bódvaszilas–Miskolc
- Vályi András 1796–1799: *Magyar Országának leírása, I–III*. Buda.
- Zentai László 2001 (szerk.): *A történelmi Magyarország atlasza és adattára, 1914*. Pécs

## HIVATKOZOTT IRODALOM

- Bartha Elek 1992: *Vallásökológia. Szakrális ökoszisztémák szerveződése és működése a népi vallásosságban*. Debrecen
- Bartha Elek 1999: Róma és Bizánc között. Keleti és nyugati elemek a görög katolikusok hitéletében. In: Pozsgai Péter (szerk.): *Tűzcsiholó – Írások a 90 éves Lükő Gábor tiszteletére*. Budapest, 601–614.
- Bodnár Mónika 1992: Adatok egy megmagyarosodott ukrán (ruszin) telepítésű falu történetéhez és néprajzához. In: Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció I. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére*. Miskolc, 369–379.
- Bodnár Mónika 2002: *Etnikai és felekezeti viszonyok a Felső-Bódva völgyében a 20. században*. (Interethnica, 1.) Komárom – Dunaszerdahely
- Bokor Gusztáv 1896: *A magyar hivatalos statisztika fejlődése és szervezete*. Budapest
- Bódi Erzsébet 1979: The Ethnocultural Assimilation of a Polish Settlement in Hungary. In: Ujváry Zoltán (red.): *Ethnographica et Folkloristica Carpathica I*. Debrecen, 101–113.
- Cserbák András 1986: A magyar görög katolikus népi vallásosság művelődéstörténeti háttere. In: Tüskés Gábor (szerk.) „Mert ezt Isten hagyta...” – *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, 275–311.
- Dányi Dezső 1993: *Az 1850. és az 1857. évi népszámlálás*. Budapest
- Deák Ágnes 1996: „Az abszolutizmus vas vesszője alatt.” Erdély magyar szemmel 1850–51-ben. *Holmi VIII.* 713–735.
- Deák Ágnes 2001: Volkszählung in Ungarn in den Jahren 1850–1851. *Chronica*, 113–127.
- Dénes György 1983: *A Bódvaszilasi-medence 700 éves története*. (Borsodi Kismonográfiák, 16.) Miskolc
- Duhamelle, Christophe – Schlumbohm, Jürgen 2003: Vom »europäischen Heiratsmuster« zu Strategien der Eheschließung? (Einleitung). In: Duhamelle, Christophe – Schlumbohm, Jürgen – Hudson, Pat (Hrsg.) *Eheschließungen im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts. Muster und Strategien*. Göttingen, 11–33.
- Ernyey József 1904: Oláh vagy valach? *Ethnographia XV.* 256–264.
- Fertig, Georg 2003: »Wenn zwey Menschen eine Stelle sehen«: Heirat, Besitztransfer und Lebenslauf im ländlichen Westfalendes 19. Jahrhunderts. In: Duhamelle, Christophe – Schlumbohm, Jürgen – Hudson, Pat (Hrsg.) *Eheschließungen im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts. Muster und Strategien*. Göttingen, 93–124.
- Gyáni Gábor 1995: Etnicitás és akkulturáció a századfordulós Budapesten. *Regio VI.* 1–2. 101–113.
- Györffy György 1963: Magyarország népessége a honfoglalástól a XIV. század közepéig. In: Kovacsics József (szerk.): *Magyarország történeti demográfiája. Magyarország népessége a honfoglalástól 1949-ig*. Budapest, 45–62.
- Heilig Balázs 2000: *Gazdaság és társadalom Szőlösardón, 1828–1870*. ELTE BTK Szakdolgozat. Veszprém
- Hodinka Antal 1909: *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*. Budapest
- Ila Bálint 1969: *Gömör megye IV. A települések története 1773-ig*. Budapest
- Ila Bálint 1976: *Gömör megye I. A megye története 1773-ig*. Budapest



- Kárpáti László 1984: Egy borsodi ruszin énekeskönyv a 18. századból. In: Kunt Ernő–Szabadfalvi József–Viga Gyula (szerk.): *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon*. Miskolc, 171–177.
- Kárpáti László 1986: A sajpópálfalai irmologion. In: Tüskés Gábor (szerk.) „*Mert ezt Isten hagyta...*” – *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, 328–347.
- Kárpáti László 1999: Az egykori abaújszolnoki görög katolikus fatemplom Myskovszky Viktor rajzain és az egyházlátogatási jegyzőkönyv alapján (1876, 1877). A *Herman Ottó Múzeum Évkönyve* XXXVII. 677–697.
- Katus László 1979: A népesedés és a társadalmi szerkezet változásai. In: Kovács E. – Katus L. (szerk.): *Magyarország története, 1848–1890*. Budapest, 1119–1163.
- Kniezsa István 1941: *Adalékok a magyar-szlovák nyelvhatár történetéhez*. Budapest
- Kobály József 2003: A kárpátaljai ruszinok. In: Ábrahám Barna – Gereben Ferenc – Stekovics Rita (szerk.): *Nemzeti és regionális identitás Közép-Európában*. Piliscsaba, 347–360.
- Ö. Kovács József 1996: *Zsidók a Duna-Tisza közén. Társadalomtörténeti esettanulmányok, XVIII–XIX. század*. (Kecskeméti Füzetek, 6.) Kecskemét
- Kövér György 2001: *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól az első világháborúig*. In: Gyáni Gábor – Kövér György: *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig*. Budapest, 9–186.
- Krasińska, Ewa – Kantor, Ryszard 1988: *Derenk és Istvánmajor. A lengyel telepesek utódainak története és kultúrája*. Miskolc
- Örsi Julianna 1983: Exogámia és endogámia Magyarországon a XVIII–XX. században. *Demográfia* XXVI. 572–597.
- Paládi-Kovács Attila 1973: Ukrán szórványok a 18–19. században a mai Magyarország északkeleti részén. *Népi kultúra – népi társadalom* VII. 327–367.
- Pozsgai Péter 2000: Család, háztartás és tulajdon Torna vármegyében a 19. század második felében. In: *A KSH NKI 2000. évi Történeti Demográfiai Évkönyve*. (Szerk.: Faragó Tamás – Öri Péter.) Budapest, 166–224.
- Pozsgai Péter 2001: Kézművesek és kézművescsaládok Tornán a 19. században II. Életutak – kontinuitás, földtulajdon, családi stratégiák. *Korall* 3–4. 266–296.
- Pozsgai Péter 2004: II. József népszámlálása Abaúj és Torna megyében. I. A forrásközlés, a forráskritika és a feldolgozás szempontjai. In: *A KSH NKI 2004. évi Történeti Demográfiai Évkönyve*. (Szerk.: Faragó Tamás – Öri Péter.) Budapest, 83–155.
- Pozsgai Péter 2006: *Családok és háztartások – Torna megye társadalma a 19. század közepén*. (ELTE BTK PhD-disszertáció.) Budapest
- Pusztai Bertalan 2005: Discursive tactics and political identity: shaping Hungarian Greek Catholic identity at the turn of the Nineteenth and Twentieth centuries. *National Identities* 7. Nr. 2. 117–131.
- Szabó István 1941: *A magyarság életrajza*. (Reprint kiadás: 1990.) Budapest
- Szél Tivadar é. n.: *A budapesti házasságok*. (Statisztikai Közlemények: 86/4.) Budapest
- Szűcs Jenő 1993: *Az utolsó Árpádok*. (História Könyvtár: Monográfiák I.) Budapest
- Thirring Lajos 1983: *Az 1869–1980. évi népszámlálások története és jellemzői. I. rész. 1869–1910*. Budapest
- Tóth Zoltán 1989: *Szekszárd társadalma a századfordulón*. Budapest
- Tóth Zoltán 1995: Mit olvaszt az „olvasztótégely”? *Regio* VI. 1–2. 78–100.

- Tóth Zoltán 1996: Rendek, osztályok, rétegek Lukán a jobbágyfelszabadítás után. In: Szilágyi Miklós – Szűcs Judit (szerk.): *A társadalomnéprajz eredményei és lehetőségei az Alföldön*. Tanácskozás Csongrádon 1. 1993. július 3–4. Csongrád, 9–22.
- Udvari István <sup>2</sup>1994: *Ruszinok a XVIII. században. Történelmi és művelődéstörténeti tanulmányok*. (Vasvári Pál Társaság Füzetei 9.) Nyíregyháza
- Udvari István 1990 (szerk.): *A munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészsegeinek 1806. évi összeírása*. Nyíregyháza
- Ulbrich, Claudia 2003: Eheschließung und Netzwerkbildung am Beispiel der jüdischen Gesellschaft im deutsch-französischen Grenzgebiet (18. Jahrhundert). In: Duhamelle, Christophe – Schlumbohm, Jürgen – Hudson, Pat (Hrsg.) *Eheschließungen im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts. Muster und Strategien*. Göttingen, 315–340.
- Vaňko, Juraj 2003: Ruszinok Szlovákiában – múltjuk és jelenük (és mit hoz a jövő?) In: Ábrahám Barna – Gereben Ferenc – Stekovics Rita (szerk.): *Nemzeti és regionális identitás Közép-Európában*. Piliscsaba, 361–370.
- Veres László 1984: Borsod megye etnikai arculatának változásai a 18. század első felében. In: Kunt Ernő–Szabadfalvi József–Viga Gyula (szerk.): *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon*. Miskolc, 27–35.
- Veress Éva 1966: Háztartás, telek és termelés viszonya hegyaljai és bodrogközi jobbágyfalvakban a XVI. sz. derekán. In: *Jobbágytelek és parasztgazdaság az örökös jobbágyság kialakulásának korszakában*. Szerk.: Makkai László. Budapest, 285–426.
- Wolf Mária 1999: Adatok a Bódva-völgyi honfoglalás és kora Árpád-kori településtörténetéhez. In: Bodnár Mónika – Rémiás Tibor (szerk.): *Tanulmányok a Bódva-völgye múltjából*. (Múzeumi Könyvtár, 5.) Putnok, 121–130.

## FÜGGELÉK

## Az 1850. évi népszámlálás Torna megyei eredményei

Folyó szám	A települések neve	Mezővárosok	Falvak	Puszták	Házak	Lakófelek	A h o n o s						Vallás		
							Nemzetiség szerint						Vallás		
							Magyar	Szláv	Rutén	Zsidó	Cigány	Német	Katolikus	Görög kat.	Evangélikus
1	Almás	–	1	–	184	218	711	–	–	113	–	–	307	–	9
2	Áj	–	1	–	82	134	531	–	–	9	20	–	397	9	–
3	Barka	–	1	–	74	116	445	–	–	9	–	–	292	–	1
4	Derenk	–	1	–	59	110	–	391	16	6	6	4	417	–	–
5	Dernő	–	1	–	117	181	730	–	–	2	–	–	730	–	–
6	Falucska	–	1	–	98	157	22	–	540	9	–	–	17	545	–
7	Bodóka	–	–	1	4	5	–	–	–	–	–	25	25	–	–
8	Görgő	–	1	–	213	287	1011	–	–	91	21	16	436	–	17
9	Hárskút	–	1	–	110	155	622	–	–	–	–	–	619	–	–
10	Hidvégardó	–	1	–	104	179	682	–	–	37	–	3	502	–	2
11	Horváti	–	1	–	59	74	5	–	270	4	4	–	9	270	–
12	Jablonca	–	1	–	101	155	542	–	–	40	6	8	100	–	15
13	Kovácsvágás	–	1	–	58	78	320	–	–	–	–	–	314	–	2
14	Körtvélyes	–	1	–	87	124	446	–	–	22	12	–	87	–	6
15	Lucska	–	1	–	72	133	574	–	–	6	–	5	463	–	1
16	Méhész	–	1	–	30	44	151	–	–	20	–	–	22	1	–
17	Szádélő	–	1	–	46	66	234	–	–	11	–	–	38	–	–
18	Torna	1	–	–	206	312	1138	–	–	32	11	1	1106	1	24
19	Udvarnok	–	1	–	87	130	508	–	–	16	–	–	482	–	–
20	Újfalu	–	1	–	64	120	494	–	–	7	7	–	405	–	–
21	Vendégi	–	1	–	52	96	348	–	–	19	–	–	122	–	–
22	Zsarnó	–	1	–	125	156	507	–	–	78	–	–	229	–	7
Felső járás		1	20	1	2032	3030	10021	391	826	531	87	62	7119	826	84

szerint		népesség								Távol Jelenlévő vannak idegenek				Jelenlévő népesség		
		Családi állapot szerint								Nemek		Nemek				
Református	Ortodox	Izraelita	Nőtlen	Hajadon	Házas férfi	Házas nő	Özvegy férfi	Özvegy nő	Férfi	Nő	Férfi	Nő	Férfi			
395	-	113	221	215	162	162	8	56	1	-	10	7	400	440	840	
142	3	9	180	127	104	104	8	37	10	2	5	3	287	269	556	
152	-	9	125	114	93	93	3	26	2	2	4	1	223	232	455	
-	-	6	105	106	89	89	7	27	-	-	13	6	214	228	442	
-	-	2	199	197	142	142	4	48	-	-	20	12	365	399	764	
-	-	9	156	130	123	123	4	35	6	1	2	-	279	287	566	
-	-	-	10	5	5	5	-	-	-	-	-	1	15	11	26	
595	-	91	319	291	218	218	14	79	6	-	9	7	554	595	1149	
3	-	-	180	171	111	112	5	43	2	-	5	-	299	326	625	
181	-	37	213	195	133	136	10	35	8	1	28	24	376	389	765	
-	-	4	66	81	62	65	1	8	2	1	4	2	131	155	286	
441	-	40	164	144	124	126	8	30	1	1	1	1	296	300	596	
4	-	-	100	86	53	54	3	24	6	-	1	-	151	164	315	
365	-	22	125	118	97	97	4	39	-	1	3	5	229	258	487	
115	-	6	171	169	101	101	6	37	2	2	4	2	280	307	587	
128	-	20	47	43	32	32	3	14	3	1	3	2	82	90	172	
196	-	11	68	57	53	53	2	12	1	1	2	3	124	124	248	
18	1	32	319	311	226	228	15	83	11	15	86	56	635	663	1298	
26	-	16	154	131	96	97	4	42	3	-	5	9	256	279	535	
96	-	7	130	155	95	96	3	29	-	2	4	7	232	285	517	
226	-	19	103	85	79	80	5	15	-	-	20	17	207	197	404	
271	-	78	163	162	101	102	11	46	2	1	9	6	282	315	597	
3354	4	531	3318	3093	2299	2315	128	765	66	31	238	171	5917	6313	12230	

Folyó szám	A települések neve	Mezővárosok	Falvak	Puszták	Házak	Lakófelek	A h o n o s								
							Nemzetiség szerint					Vallás			
							Magyar	Szláv	Rutén	Zsidó	Cigány	Német	Katolikus	Görög kat.	Evangelikus
23	Barakony	-	1	-	37	65	108	-	141	3	4	-	106	141	-
24	Becskeháza	-	1	-	40	57	224	-	-	8	-	-	33	-	-
25	Borzova	-	1	-	72	121	506	-	-	3	-	5	32	-	-
26	Dobódel	-	1	-	28	43	182	-	-	7	-	-	146	4	1
27	Égerszög	-	1	-	68	112	439	-	-	30	-	-	14	-	-
28	Jósvafő	-	1	-	127	186	686	-	-	110	-	10	69	-	4
29	Kápolna	-	1	-	29	48	168	-	-	3	-	-	12	-	-
30	Komjáti	-	1	-	98	136	453	-	-	83	5	-	274	-	2
31	Lenke	-	1	-	54	75	262	-	-	14	6	-	74	-	-
32	Nádaska	-	1	-	54	70	250	-	-	13	8	-	205	-	-
33	Perkupa	-	1	-	135	197	772	-	-	22	11	1	305	-	5
34	Petri	-	1	-	68	102	384	-	-	20	-	-	40	-	-
35	Rákó	-	1	-	52	98	72	309	-	7	-	5	386	-	-
36	Szentandrás	-	1	-	87	134	-	480	4	9	4	-	488	-	-
37	Kovácsi	-	-	1	2	12	39	-	-	-	-	4	43	-	-
38	Szilás	-	1	-	146	250	908	-	-	21	7	-	599	-	3
39	Szilice	-	1	-	131	212	784	-	-	3	17	-	172	-	12
40	Ardócska	-	-	1	7	11	46	-	-	-	-	1	47	-	-
41	Kisfalu	-	-	1	1	2	10	-	-	-	-	-	6	-	-
42	Szin	-	1	-	138	195	652	-	-	41	29	-	92	-	-
43	Szelcepuszta	-	-	1	1	1	5	-	-	-	-	-	5	-	-
44	Szögliget	-	1	-	154	215	813	-	-	14	12	-	601	-	9
45	Szólósardó	-	1	-	67	107	406	-	-	5	-	-	55	-	4
46	Teresztenye	-	1	-	50	66	243	-	-	8	-	-	10	-	1
47	Varbóc	-	1	-	51	67	279	-	-	6	-	-	70	-	-
48	Lászipuszta	-	-	1	3	4	22	-	-	-	-	-	8	-	8
Alsó járás		-	21	5	1700	2586	8713	789	145	430	103	26	3892	145	49
Torna megye		1	41	6	3732	5616	18734	1180	971	961	190	88	11011	971	133

szerint		népesség								Távol vannak		Jelenlévő idegenek		Jelenlévő népesség		
szerint		Családi állapot szerint								Nemek		Nemek				
Református	Ortodox	Izraelita	Nőtlen	Hajadon	Házas férfi	Házas nő	Özvegy férfi	Özvegy nő	Férfi	Nő	Férfi	Nő	Férfi	Nő	Összesen	
6	-	3	56	70	59	60	-	11	-	-	3	4	118	145	263	
191	-	8	58	67	45	45	2	15	-	-	6	6	111	133	244	
479	-	3	128	135	108	108	12	23	-	-	5	4	253	270	523	
31	-	7	48	58	34	34	1	14	2	-	3	4	84	110	194	
425	-	30	133	110	99	99	11	17	4	-	3	3	242	229	471	
623	-	110	238	206	156	156	13	37	2	-	5	3	410	402	812	
156	-	3	39	35	41	41	5	10	-	-	3	1	88	87	175	
182	-	83	138	150	114	114	4	21	7	4	17	13	266	294	560	
194	-	14	74	65	66	66	2	9	-	-	5	8	147	148	295	
53	-	13	74	69	58	58	2	10	-	-	6	8	140	145	285	
474	-	22	223	214	157	157	10	45	4	1	6	9	392	424	816	
344	-	20	118	101	75	75	7	28	-	1	8	10	208	213	421	
-	-	7	90	112	86	87	4	14	1	-	5	8	184	221	405	
-	-	9	140	114	104	104	6	29	2	-	7	3	255	250	505	
-	-	-	8	12	11	11	1	-	-	-	-	3	20	26	46	
313	-	21	260	216	195	196	13	56	3	-	12	5	477	473	950	
617	-	3	218	172	178	179	7	50	-	-	6	7	409	408	817	
-	-	-	19	10	9	9	-	-	-	-	-	4	28	23	51	
4	-	-	2	4	2	2	-	-	-	-	2	1	6	7	13	
589	-	41	183	179	148	149	14	49	-	-	10	11	355	388	743	
-	-	-	2	1	1	1	-	-	-	-	-	-	3	2	5	
215	-	14	221	227	160	160	7	64	2	-	7	8	393	459	852	
347	-	5	108	100	90	90	3	20	2	2	9	5	208	213	421	
232	-	8	70	51	58	58	4	10	2	-	5	3	135	122	257	
209	-	6	76	80	56	56	2	15	1	-	2	2	135	153	288	
6	-	-	8	6	4	4	-	-	4	-	2	-	10	10	20	
5690	-	430	2732	2564	2114	2119	130	547	36	8	137	133	5077	5355	10432	
9044	4	961	6050	5657	4413	4434	258	1312	102	39	375	304	10994	11668	22662	

Welker Árpád

## Zsidó betérések a protestáns felekezetekbe Pesten, 1895 előtt\*

Az alábbi tanulmány a szokványostól eltérőnek tekinthető több okból is. Lényegében egyetlen forrásra épül, mivel a 19. századi zsidó vallásváltások vizsgálatában az anyakönyvön kívül a legnagyobb jóindulattal sem kínálkozik lehetőség más forrás bevonására. Ezen túlmenően a forrás értelmezéséhez viszonylag kevés fogódzónk van, hiszen a vizsgált jelenség szakirodalma – legalábbis a tárgyalt korszakra vonatkozóan – meglehetősen szegényes. A kutatás további jellegzetességei viszont éppen ellentmondani látszanak az előbb megfogalmazott két állításnak. Hiába csupán egy forrástípust tudtunk hasznosítani, az lényegében mégis áttekinthetetlen mennyiséget jelent. Mindeddig csupán az összes 19. századi, pesti keresztelési anyakönyvi anyag pusztá töredékét képező protestáns anyakönyveket sikerült feldolgozni.

A viszonylagos feldolgozatlanság ellenére a téma jelentősége semmiképpen sem elhanyagolható. A felekezeti problémaköre, illetve a formális szekularizáció előtti családjogi viszonyok szempontjából a vallásváltás kiemelkedően fontos jelenség. A zsidó betérés ezek között a legnagyobb dogmatikus távolságot áthidaló, egyben jogi-szociális tétjét tekintve is a legjelentősebb. A zsidóság 19. századi asszimilációját vizsgálva a „kikeresztelkedés” felfogható a beolvadás legvégső formájaként. Ráadásul a pesti zsidóság speciális helyzetben van (de legalábbis a legfontosabb helyszínek közé tartozik) Európában jelentős számaránya és a jogi-társadalmi befogadás viszonylagos előrehaladottsága következtében, amelyet kiegészít a 19. századi (Buda-)Pest „multikulturalitása”: különböző nyelvek és rítusok egyidejű jelenléte.

Az alábbiakban a pesti protestáns gyülekezetek, tehát a Deák téri evangélikus, a Kálvin téri református és az unitárius gyülekezet anyakönyveinek tételes átnézése során összegyűjtött anyagot dolgozom fel. A szöveg tehát azokkal a lehetőségekkel él, amelyeket az anyag felkínál. Nem előre megfogalmazott

---

\* Az anyaggyűjtés során sokak segítségére rászorultam, és bármennyire szokatlan is ez egy ilyen terjedelmű tanulmány esetében, hálámát szavakba kell öntenem. Köszönettel tartozom a Kálvin téri gyülekezet lelkészeinek barátságos vendégszeretetükért, hogy több héten át zokszó nélkül viselték szinte állandó jelenlétemet a lelkészi hivatalban. Hasonlóképpen köszönettel tartozom a Deák téri gyülekezetnek a türelemért, és hogy kényelmes, nyugodt helyet biztosítottak számomra az anyakönyvek tanulmányozásához. A reményeimet messze felülmúló körülmények között jutottam hozzá minden, a kutatásom szempontjából fontos adathoz. Végül hálámát szeretném kifejezni Nagy Sándornak, hogy az unitárius gyülekezetbe betértekről felvett adatbázisát rendelkezésemre bocsátotta.

kérdésekre próbálok választ találni, hanem igyekszem a rendelkezésre álló információk alapján a lehető legtöbb kérdést feltenni, és ezekre a lehető legpontosabb választ megadni. Mielőtt hozzáfognánk a kérdések megfogalmazásához, mindenképpen illendő és hasznos figyelmet szentelni annak, milyen szempontok indokolták a forrás megválasztását, valamint melyek azok a kutatási irányok és eredmények, amelyekhez hozzáilleszthetők a kutatás eredményei.

A forrásválasztást két tényező indokolja: a véletlen és a szükség. Eredetileg egy tervbe vett, a polgári házasság problematikájához kapcsolódó kutatáshoz volt szükség a protestáns anyakönyvek felhasználására, amely a vegyes házasságok jelentőségének, valamint jellegzetességeinek feltárására irányult volna. Ez volt a véletlen. A szükség pedig abban érhető tetten, hogy a 19. századi zsidó áttérés vizsgálata kizárólag a befogadó egyházak anyakönyveiben, jelesül a keresztelési anyakönyvben fogható meg. Míg a 20. századot tekintve a kutató több, egymást kiegészítő és jóval informatívabb forrásból is dolgozhat, a korábbi időszakra nézve sem statisztika nem áll rendelkezésünkre, sem a többi anyakönyvi jellegű forrás nem használható fel. Ráadásul a tényezők között szoros összefüggés is mutatkozik. Ha az unitárius anyakönyveket figyelmen kívül hagyjuk, az 1895-ös év, tehát az izraelita vallás recepciója előtt a formálisan alacsonyabb szintű izraelita felekezet betérőit nem vezették be a betéresi anyakönyvbe. Ennek két szempontból van jelentősége. Elvi szinten a polgári jogegyenlőség fikciójának gyengeségeit mutatja felekezeti szempontból. Munkaökonómiailag viszont megszorozza az elvégzendő munka mennyiségét, hiszen a betéresi anyakönyvben egy helyen feltüntetett adatok helyett az összes keresztelési bejegyzés végigfutására kényszeríti a zsidó betérők után érdeklődő kutatót. Nehéz a befektetendő munka mennyiségét pontosan számszerűsíteni, mindenesetre a tanulmányban hasznosított adatok a Magyar Országos Levéltár mikrofilmjeire vetítve mintegy tizenegyezer felvétel átnézését jelentik, amely többé-kevésbé megfelel a ferencvárosi plébánia anyakönyvi terjedelmének. A Józsefváros anyakönyvi bejegyzéseinek terjedelme a ferencvárosinak majdnem háromszorosa.<sup>1</sup> Talán ez a néhány példa érzékletesen mutatja, hogy a római katolikus anyakönyvek bevonása az elvégzett kutatásnál nagyságrendekkel nagyobb feladat lett volna, amely alighanem egy évet is meghaladó tiszta munkaidőt igényelne. A 20. századot tekintve már a zsidó anyakönyvek is segítséget nyújtanak, hiszen a recepció után viszonyos szabályok vonatkoztak a zsidók vallásváltására is. Ennek eredményeként a rabbinátus hivatalos információt szerzett az áttérésekről, és az adatokat – többnyire? – bejegyezték a születési anyakönyv megjegyzési rovatába. Az 1895-öt megelőző időszakban ez még a legjobb esetben is véletlenszerű.<sup>2</sup>

A zsidó vallásváltás – mint megbízható statisztikai adat – csak az egyházpolitikai törvények meghozatala után jelent meg a kiadványokban. Ennek számait

<sup>1</sup> Vö. Kálniczky 1998: 106–107.

<sup>2</sup> Tíz pesti születésű áttérőt vizsgálva a pesti neológ hitközség születési anyakönyvében egy esetben találtam az áttérésre vonatkozó bejegyzést. A későbbi időszakra nézve ez már általánosnak tűnt számomra.



Zeke Gyula majd' húsz évvel ezelőtt közölte a *Hét évtized a hazai zsidóság életében* mellékletei között, bár Budapestre vonatkozó adatokat ő is csak az 1931-es évvel kezdődően tett közzé.<sup>3</sup>

Amint az a fentiekből következik, a 19. századi zsidó vallásváltókra vonatkozóan nincsenek információink, még hozzávetőleges számokat sem ismerünk, és ennek megfelelően a szakirodalom sem érinti a problémát. Ennek – a kutatás nehézségén túl – több fontos oka van. A felekezetváltás, csakúgy, mint a felekezetek „erőviszonyait” érintő témák általában (így például a vegyes házasságok kérdése) eddig meglehetősen kevés figyelmet kaptak.<sup>4</sup> A 20. század első felében volt ugyan olyanfajta törekvés, hogy az egyes felekezeti csoportok szaporulatára vonatkozó információkat valamelyik felekezet felsőbbségének igazolására használják fel, de már akkor is nyilvánvalóvá vált, hogy a statisztikák nem támasztják alá ezeket az állításokat, és a társadalmi viszonyok – ebből a szempontból – meghatározóbbak a felekezeti háttérnél.<sup>5</sup> Összességében tehát inkább az a jellemző, hogy az ilyen típusú vizsgálatoknál hiányzik/sokáig hiányzott a „megrendelés”.

Különösen igaz ez a zsidók vallásváltásaira.<sup>6</sup> A felekezeti értelemben vett zsidó közösség aligha ambicionálta a kérdés taglalását, az antiszemitékat pedig csupán a „leleplezés” szintjén érdekelte a dolog.<sup>7</sup> A tudományos diskurzusban Karády Viktor 20. századra vonatkozó elemzésein kívül alig jelenik meg ez

<sup>3</sup> Zeke 1990: 194–195.

<sup>4</sup> Hogy a figyelem hiánya mennyire valós, azzal kapcsolatban hadd osszam meg egy személyes élményemet. Éppen a református házassági anyakönyv fáradtságos végigszámolásával elért kutatási eredményeimet osztottam meg másokkal, amikor egy arra járó, ismert kutató közbeszólt, hogy ő a sajtóból tudja, hogy a vegyes házasságok száma ennél (65–70%) sokkal alacsonyabb volt. Ez főként azért meglepő, mert ugyan a 19. század egy részéről csupán az anyakönyv végigolvasásával nyerhető információ, a század utolsó harmadától kezdve viszont folyamatos statisztikák állnak rendelkezésre, amelyekből világos, hogy az illető szám mindvégig 70% fölött maradt. Mivel az evangélikusoknál ugyanezt a jelenséget találjuk, pontosabban fogalmazunk, ha azt mondjuk, a protestáns házasodók kétharmada-háromnegyede Budapesten más felekezetű párt választott magának a 19. század eleje és a 20. század közepe között. Igen erős ellentmondás mutatkozik a felekezetiség 20. (21.) századi felfogása és a 19. századi viszonyok között. Ráadásul sok jó, a budapesti protestánság demográfiájáról szóló tanulmány értelmét veszti, ha belegondolunk abba, hogy a vizsgált populáció merő fikció, hiszen fölösleges feltételezni, hogy az azonos szülőktől származó, de nemük szerint különböző vallású testvérek más kulturális-habituális jellemzőkkel bírnának.

<sup>5</sup> Schneller 1923.

<sup>6</sup> Talán jól illusztrálja az állítást a *Rabbiképző Évkönyvében* található lábjegyzet, amellyel a szerkesztő „helyreigazítja” a vallásváltás szociológiájáról értekező kutatót, és ahhoz az állításhoz, hogy a zsidóság nem hitfelekezeti alapú öndefiníciójába a konvertiták is belefértek, megjegyeztet fűz, miszerint ezeket mindig is hitelhagyottként tartották nyilván. A társadalomkutató és a rabbi zsidóságdefiníciója nyilvánvalóan különbözik. A jelenség megfigyelhető a többi felekezet esetében is. A formális egyház, illetve a felekezeti elit nehezen választja szét a statisztikában megjelenő sokaságot a tudatos identifikációt vállalóktól. Pedig az előbbieket aligha felelhetnek meg az utóbbiakkal szemben támasztott elvárásoknak. Vö. Karády 1994: 305.

<sup>7</sup> Már mint tudomásunk szerint, és amennyiben a magyar antiszemitékra gondolunk. A náci Németországban alapítottak projektet az 1939-es birodalmi és az 1941-es magyar népszámlálás összehasonlítására, amelyekben a származási alapon elkülönített és a felekezethű zsidóság egyaránt megjelent.

a probléma.<sup>8</sup> Általánosságban nemzetközi szinten is elmondható, hogy a zsidó-keresztény együttélés, a gyors urbanizáció, illetve a kibontakozó nacionalizmus szempontjából (a zsidó vallásváltás néhány legvalószínűbb feltételét tekintve) jelentős helyek vonatkozásában is csak elvétve találunk a kérdést tárgyaló irodalmat. A jelentősebb helyszínekről is csak egy-egy tanulmány lelhető fel.<sup>9</sup>

## AZ ÁTTÉRÉSEK ALAKULÁSA 1867-IG

Az alábbiakban ismertetett adatok a Deák téri evangélikus, a Kálvin téri református és az unitárius gyülekezet anyakönyveiből származnak, amelyek többé-kevésbé lefedik az 1895 előtti Pest protestáns anyakönyvezését.<sup>10</sup> A forrás szolgáltatja információk lehetővé teszik, hogy meghatározzuk az 1895 előtti zsidó betérés abszolút számait a pesti protestáns gyülekezetekben; vizsgáljuk a betérés „konjunktúráit” a 19. század folyamán és kísérletet tegyünk a vallásváltás legfontosabb motivációinak meghatározására. Az óvatos megfogalmazásból is látható, hogy ez utóbbiak tűnnek a legproblematicusabbnak, több okból is. A motívum megragadása például – „belső” információk hiányában – mindenképpen kérdéseket vet fel. Ráadásul a rögzített adatok köre és jellege időszakonként, gyülekezetenként és a bejegyzést készítő lelkész felfogásának és hangulatának megfelelően változik, tehát az adatok összevethetősége is meglehetősen kérdéses. Ezekkel a problémákkal igyekszem majd a maguk helyén részletesebben is foglalkozni.

1895-tel bezárólag a felsorolt protestáns gyülekezetek anyakönyveiben összesen 1087 zsidó megkeresztelkedőt találtam. A szám többé-kevésbé egyenletesen oszlik meg az egyes felekezetek között, nagyságuk, illetve az anyakönyvezési időszak hosszúsága szerint. A református gyülekezetben a bejegyzések valamivel több mint fele található, az unitárius anyakönyvben pedig összesen 44 zsidó betérőt tüntettek fel.

1. táblázat

### *Zsidó betérők száma 1800–1895*

Német evangélikus	Magyar evangélikus	Református	Unitárius	Evangélikus összesen	Református és m. evang. együtt	Protestáns összesen
296	164	583	44	460	749	1087

<sup>8</sup> Karády 1997. Jellemző, hogy a további említhető tanulmány az „esszé” műfajmegjelölést viseli: K. Farkas 1999.

<sup>9</sup> Pl. Caron 1985; Endelman 1997; Honigmann 1989; Riff 1981; Smith 1981.

<sup>10</sup> Kisebbségi hiátusokkal, hiszen az 1870-es évektől külön anyakönyvezett az apró német református gyülekezet. Budapestről pedig azért nem beszélhetünk ebben az összefüggésben, mert az evangélikusok anyakönyveztek Budán, a reformátusok pedig Óbudán is, még ha kevésbé jelentős is az ottani bejegyzések száma.

Felvethető, hogy magasak vagy inkább alacsonyok-e ezek a számok, úgymond abszolút értelemben. Több helyen szerepel ugyanis (számok nélkül, sőt mint azt fentebb jeleztük, valójában számok híján), hogy a 19. századi áttérés – vagy az áttérés általában – úgymond nem volt jelentős.<sup>11</sup> Bármennyire úgy tűnik is, hogy ez egy abszolút értékre vonatkozó megállapítás, miszerint a felekezetváltók száma jelentős avagy jelentéktelen, valójában kizárólag relatív értelemben, csak valamilyen más értékkel való összehasonlításban értelmes bármiféle állítást megfogalmazni. Magától adódik a zsidóság egészéhez, az egyéb városi közösségekhez, a többi európai város zsidóságához,<sup>12</sup> illetve a keresztény felekezetek közötti vallásváltásokhoz való viszonyítás.

Az első felvetés esetében a kitérők számának összevetése (akár valamilyen finomítással is, pl. az életkorra való tekintettel) a teljes populációval még mindig nem elég informatív. Ahhoz ugyanis, hogy egy ilyen érték mondjon is valami eligazítót a jelenség iránt érdeklődő számára, tudni kellene azt is, milyen arányban kellett volna a pesti zsidóságnak áttérnie ahhoz, hogy ezt a számot jelentősnek tekintsük. Tisztázandó az is, hogy a három protestáns gyülekezetbe áttérők vajon elhanyagolható kisebbségét jelentik-e az összes pesti áttérőnek, vagy éppen ellenkezőleg, a túlnyomó többségét? Az utóbbi kérdésre ugyanis homlokegyenest ellenkező válaszok is elképzelhetők. Fentebb már finoman jeleztük a korabeli Pest felekezeti arányait. Ezeket némiképp pontosítva elmondható: 1869-ben a protestánsok mintegy 14–15%-ot tettek ki Pest keresztény népességében. Tehát a keresztény népéségen belül a katolikusok aránya 85%, amely még magasabb volt Budapest egész területén, hiszen Buda „katolikusabb”-nak számított, mint Pest. Ebből a szemszögből nézve könnyen adódna az a feltevés, miszerint a protestáns gyülekezetekbe a zsidó vallásváltóknak csak egy töredéke térhetett át. Megkérdőjelezi azonban ezt az egyenes következtetést Marsha Rozenblit tapasztalata Bécsben, ő ugyanis azt találta, hogy az ott még kisebb, kifejezetten marginális protestáns közösségek felé irányult a zsidó áttérés jelentős hányada, mintegy egy-negyede.<sup>13</sup> Varsóban is hasonló jelenséggel találkozunk, hiszen az egyébként katolikusnak ismert lengyel nagyvárosban az áttérők csupán bő harmada választotta

<sup>11</sup> Gyurgyák 2001; K. Farkas 1999: 73.

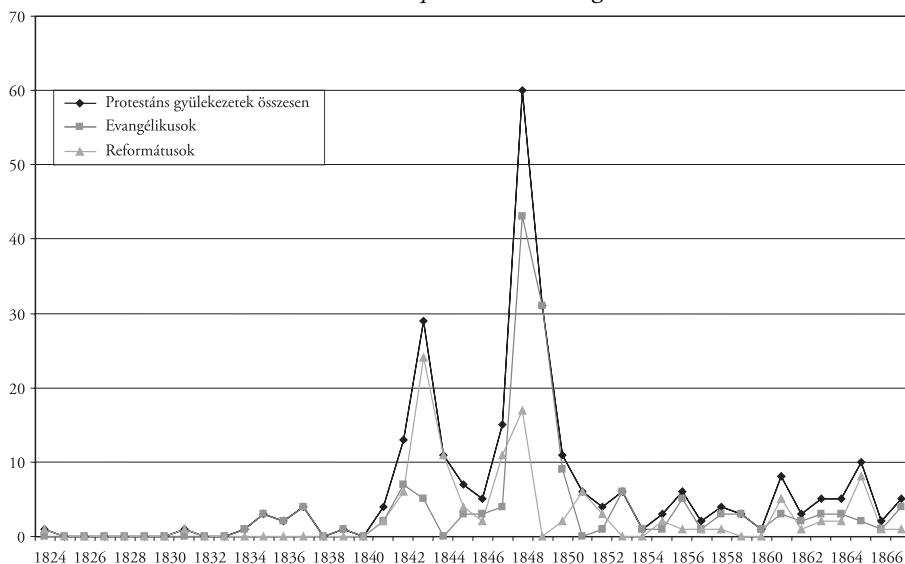
<sup>12</sup> A továbbiakban néhány fontos nagyvárosra fogok utalni, amelyek az európai zsidóság története szempontjából egyaránt jelentős helyszínek, de a zsidóság helyi arányát, illetve pozícióját tekintve más-más jellegűek. Prága zsidósága tekinthető a legtradicionálisabbnak, ám itt a zsidók száma (1870:13 056, 1910: 18 041) a legalacsonyabb, és a városon belüli arányuk (8%) sem kiemelkedően magas. Az utóbbi adat Béccsel rokonítja a cseh fővárost, azonban ott egyrészt a zsidók aránya is jelentősen növekszik a 19. század második felében, másrészt abszolút számuk jelentősen magasabb (1870: 40 227, 1910: 175 318). Berlinben a zsidóság létszáma szinte azonos a bécsiekkel, azonban a szóban forgó városok között a zsidóság aránya itt a legalacsonyabb, mindössze 4% körüli. Varsót jellemzi a másik szélsőérték, amennyiben itt a legmagasabb a zsidók aránya (az 1870-es 32%-ról majdnem 40%-ra emelkedik négy évtized alatt), ráadásul abszolút számuk is itt a legmagasabb egész Európában (1910-re már több mint 300 000).

<sup>13</sup> Rozenblit 1984: 136. Megjegyzendő azonban, hogy Bécsben lehetséges volt felekezeten kívüli státuszra áttérni, ami – különösen hogy sokan éltek a lehetőséggel – módosítja a keresztény felekezetekre vonatkozó arányokat.

az uralkodó egyházat.<sup>14</sup> Pesten a helyzet az idézettektől mindenképpen különbözött, hiszen a protestánsok a katolikusok számbeli fölénye ellenére sem számítottak „kisebbségnek”, ráadásul országos arányuk jelentősebb volt a pestinél. Mérlegelve ezeket az érveket, aligha mondhatunk mást, mint hogy a katolikus anyakönyvek közelebbi vizsgálata nélkül nem válaszolható meg a zsidó betérések mértékének kérdése. Érdeemes lesz azonban a protestáns adatok ismertetése után visszatérni rá.

A vallásváltások a legkevésbé sem egyenletesen oszlanak meg a század folyamán, de látható, hogy a kitérészi mozgalom a század második felében jelentősebb, és 1848–49 után az egymást követő évek közötti ingadozások lényegesen kisebbek. Az első zsidó betérőt az 1824-es évben találjuk, majd hosszabb ideig nulla szerepel a kutatás során létrehozott táblázatban, míg a legmagasabb értéket 1891-ben regisztráltuk: 67 főt. Szemben olyan nagyvárosokkal, ahol a zsidóság már a 19. század első felére nagyobb számban megtelepedett,<sup>15</sup> Pesten a kitérészi mozgalom az 1840-es években kezdődött meg. Ráadásul rögtön két nagyobb hullámmal, amelyeket követően az 1850-es és '60-as években újra visszaesett a zsidó kitérések száma.

1. ábra

*Zsidó betérők száma Pesten a protestáns közösségekben 1824–1867*

Jól látható, hogy az áttérések éves száma „normális” években kimondottan alacsony, hiszen évi néhány esetről van szó mindössze. 1840-ig csak néhány

<sup>14</sup> Endelman 1997: 47.

<sup>15</sup> Vö. Berlin, Varsó és London esete: Honigmann 1989: 6; Endelman 1997: 37; Smith 1981: 283.

kivételes esetről beszélhetünk, 1850-től kezdve pedig egy és tíz közötti hullámszóról, öt körüli átlagértékkel. Bármennyire alacsony értékekről van is szó, a két jelenség között fontos különbség van, hiszen az alig-alig előforduló, valóban egészen kivételes esetek, és a bizonyos – alacsony – rendszerességgel, de mégis bejáratott módon lezajló betérések más-más jellegűek. Nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az összes résztvevő populáció viszonylag gyorsan növekszik, és mindhárom felekezeti csoport csak a 18. század végén kezdte meg a betelepődést.<sup>16</sup> A dolgot nem a betérők, hanem a befogadók szempontjából nézve, ebben a korszakban a protestáns gyülekezetekben jelentős számú keresztelezésről még nem beszélhetünk. A Kálvin téren az 1830-as években még mindig csak egy-két keresztelezés jut egy hétre. Az evangélikusoknál ez a szám kicsit magasabb (1870 előtt a lutheránusok számítottak a nagyobbik protestáns felekezetnek Pesten), de a heti átlag négy keresztelezés ott is csak az 1850-es években vált jellemzővé. Mindez azt is jelenti egyben, hogy amikor az 1840-es években az áttérők egyértelműen magasabb számával találkozunk, több olyan év is van, amikor a zsidó betérés a kereszteleztek számában jelentős tételnek számít. 1843-ban a Kálvin téri kereszteleztek között a zsidó születésűek aránya kis híján elérte a húsz százalékot, és ez az arány 1848–49-ben az evangélikusok között is egyértelműen tíz százalék fölött volt.

A zsidó betéréseknek az 1840-es években tapasztalható hullámszerű meglódulása mindenképpen megfontolást igényel. A 20. században a magyar fővárosban Karády Viktor talált hasonló – bár nagyságrendekkel nagyobb volumenű, de nem szükségszerűen sokkal nagyobb amplitúdójú – mozgást, amelyet egyértelműen a külső fenyegetettséggel, azaz az antiszemitizmus erősödésével lehetett összefüggésbe hozni. Honigmann idézett tanulmányában éppen Karády kutatásait jelöli meg inspirációja forrásaként, és Karády nyomán interpretálja a párhuzamos berlini jelenségeket, rendkívül meggyőzően. A mi esetünkben azonban ez a magyarázat nem látszik feltétlenül kielégítőnek. Bár ismeretes a 48-as pozsonyi pogrom, ami kiválthatta a fenyegetettség érzését (Honigmann külön hangsúlyozza, hogy nem szükséges, hogy racionális értelemben a vallásváltás biztonságot kínáljon valami konkrét veszéllyel szemben), és a pesti lakosság is mutatott zsidóellenes hajlamot a tavaszi események során, de a teljes körű magyarázat megadására ez még nem szükségszerűen elegendő. Feltűnő ugyanis, hogy egy ilyenfajta hullámmal már 1843–1844-ben találkozunk. Erről tudni, hogy inkább a református gyülekezetre korlátozódik, és világosan köthető a skót misszió tevékenységéhez.<sup>17</sup> A '48-as esetek azonban inkább látszanak a koncepcióban foglaltakhoz illeszkedni, amennyiben egy viszonylag gyorsan lezajló hullámról beszélhetünk. Az evangélikus gyülekezetben április előtt nem találunk betérőt, de április 26-ával kezdődően (április

<sup>16</sup> A protestánsok a II. József féle türelmi rendelet után kezdtek szabadon települni a későbbi főváros területére, és a zsidó betelepülés megindulása szintén a felvilágosult császár pátenseihez köthető. A zsidók esetében azonban az akadályok végleges elhárulását az 1840. évi 29. tc. rendelkezései jelentették.

<sup>17</sup> Erről részletesebben: Welker 2006: 152–153.

23-án „tényleges pogrommá fajult” a zsidóellenesség<sup>18)</sup> szokatlan számban jelentek meg a lelkész előtt izraelita vallásúak a betérés szándékával, olyannyira, hogy a gyakorlattól feltűnően eltérő módon az anyakönyvben külön megjegyzés utal a „zsidó prozeliták nagy tolongására”, valamint hogy a kereszténységbe való felvételük után azonnal követelték keresztlevelüket.<sup>19)</sup> A református gyülekezetben is áprilisra és májusra korlátozódik a kitérés hullám.

Ellentmondani látszik viszont a koncepciónak, hogy a Deák téren az intenzív betérés időszaka elnyúlik júniusig, ráadásul 1849-ben is hasonló számban kereszteltek zsidó áttérőket (jóllehet itt sem egyenletes eloszlásról van szó, két-harmadukat júliusban találjuk). Ugyan a Kálvin téren 1849-es áttérőt nem találunk (a normál keresztelések száma is megcsappan), ám szembeszökő az előző évben áttérők erős magyarosítási hajlama. A névmagyarosítás ekkor még amúgy is ritka módja az „asszimilációs befektetésnek”, de a keresztény többséghez való hasonulás szempontjából valószínűleg teljesen felesleges. Honvéry Antal, Galamfy Vilmos, a Lüleci család vagy Dalnoki Adolf névválasztásában<sup>20)</sup> valami olyan újdonságot látunk, ami egyfajta nemzeti felbuzdulást mutat, mely az áprilisi törvényekhez, a feudalizmus végéhez, a forradalom élményéhez talán erősebben kapcsolódik, mint a pesti és a pozsonyi polgárok szűkkeblőségéhez vagy egyenesen pogromhangulatához. A fenti érvek alapján tehát – miközben nem tagadható, hogy a Karády és Honigmann által egy másik történeti szituációra és korszakra vonatkozóan leírtak megerősítést látszanak nyerni az 1848-as pesti adatokból – más tényezők bevonását is indokoltnak látom a 19. századi kitérések értelmezéséhez.

## ZSIDÓ BETÉRÉSEK 1867 ÉS 1895 KÖZÖTT

A század utolsó harmada (amely a legintenzívebb demográfiai növekedés időszaka a pesti zsidóság számára is)<sup>21)</sup> újabb egyértelmű és tartós növekedést hoz a zsidó áttérések számában.

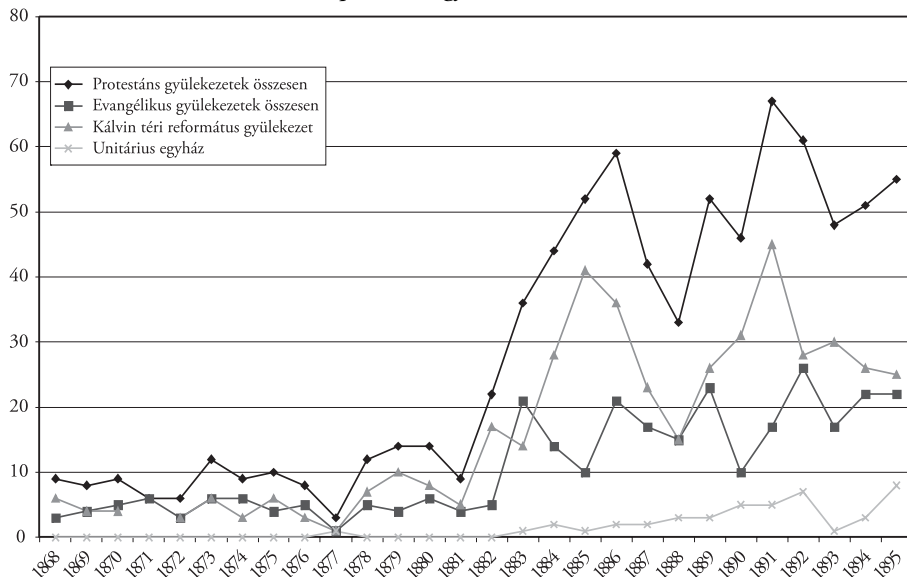
<sup>18)</sup> Gerő 1993: 296.

<sup>19)</sup> A bejegyzés konkrétan az anyakönyvvezetés néhány napos megakadására utalhat: „Wegen des grossen Andranges der jüdischen Proselyten, die unmittelbar nach ihrer Aufnahme in das Christentum ihre Taufscheine verlangten, ist dieser leere Raum entstanden”.

<sup>20)</sup> A sor folytatható. Ezeknek a névváltoztatásoknak egy része „on the spot” történik, a keresztény utónévvvel együtt magyar vezetéknevet ír be a keresztelő lelkész, és rendszerint nem kerülnek be „századunk névváltoztatásai” közé. Aligha megmondható, hogy ezek a „spontán magyarosítók” végül működtek-e, a csatlakozó (az áttérő) és a befogadó (a lelkész) szándéka mindenesetre egyesülni látszik ezekben.

<sup>21)</sup> Budapest Székesfőváros Statisztikai Hivatala ünnepi kiadványában többször is „amerikai típusú” népgyarapodást emleget. 1869 és 1900 között Pest polgári lakossága – kerekítve – 200.000-ről 587.000-re növekedett, tehát kis híján megháromszorozódott. Ugyanebben az időszakban a pesti zsidóság létszáma szűk negyvenezerről bő 157.000-re emelkedett, tehát megnégyszereződött. Ráadásul a zsidóság esetében a robbanásszerű növekedés jelentős részben természetes szaporodásból származott. Vö. Thirring 1925: 181–9.

2. ábra

*Zsidó áttérők száma a protestáns gyülekezetekben Pesten 1868–1895.*

Az első bő évtized kimondottan eseménytelennek mondható, az 1880-as évek elejétől azonban az áttérések száma emelkedni kezd, és bár hullámokat itt is látunk, általában véve a növekedés egyértelmű. Ismét érdemes megvizsgálni, értelmezhető-e ezek a hullámok az antiszemita fenyegetés „konjunktúrái” felől. A felvetés már csak azért is indokolt, mert első ránézésre is látható, hogy az 1880-as évek elején kifejezetten megugrik a kitérők száma, ami az erősödő Istóczy-féle antiszemizmussal tűnik egybeesni. Az utolsó „hagyományos” évnek az 1881-es év tekinthető, hiszen utoljára ekkor marad tíz alatt a protestáns felekezetbe áttérők éves száma. Bár az antiszemita mozgalom koordinálását is végző, Istóczy szerkesztette *12 Röpirat* már 1880 októbere óta megjelenik, 1881 számít az antiszemita hullám kibontakozása előtti évnek. A Képviselőház ugyanis már 1882 februárjában tárgyalja az első antiszemita petíciót, a „szatmári kérvény” júniusi tárgyalásakor Istóczy Győző agresszív fellépése (az oroszországi pogromok mellett és a tiszzaeszlári esetet népszerűsítendő) ekkor vezet híres párbajához Wahrmann Mórral, és az erősödő antiszemita propaganda nyomán az antiszemita zavargások 1883-ra növekednek országos méretűvé. Amennyiben tehát a kitérések 1880-as évekbeli konjunktúráját az antiszemita fenyegetettséggel magyarázzuk, a jelenségnek 1883 őszére le kellene csengeni.<sup>22</sup>

Ha az evangélikus gyülekezetbe betérők számát nézzük, pontosan ez történik, hiszen a betérők száma 1883-ban megnégyszereződik, majd erősen vissza-

<sup>22</sup> Karády Viktor az 1919-es, igen jelentős kitérés hullám kapcsán „anticipatorikus jelleget” említ, mivel a mozgalom „a tulajdonképpeni ellenforradalmi pogromok idejére kifulladásban is volt”. (Karády 1997: 137.)

esik. A Kálvin téren azonban az emelkedés hamarabb kezdődik, ráadásul a kritikus évben éppen hogy némi visszaesést látunk, és csak később indul meg újra a növekedés. Ha a két protestáns felekezet számait együtt vesszük figyelembe, azt tapasztaljuk, hogy 1881-től öt éven át folyamatosan emelkedik a zsidó betérők száma. Tekintve, hogy az antiszemita offenzíva már az 1884-es választások idejére kifulladt, ezt magyarázatképpen legalábbis csak korlátozott mértékben érvényesíthetjük. Alighanem érdemes más tényezőket is bevonni a válasz megtalálásához. Elengedhetetlennek látszik itt reflektálni a zsidó áttérés jogi értelmére is.

Todd Endelman a varsói áttéréseket taglaló tanulmányának egyik fontos következtetéseként éppen azt fogalmazza meg, hogy a 19. század első felében alighanem azért magasabb valamivel az áttérések száma (ami a zsidó lakosság számához viszonyítva visszaesést jelent a század második felében), mert a zsidóság megtelepedésére vonatkozó restriktívok inkább indokolták a vallásváltást. Magyarországon is lényegi változások mentek végbe a század folyamán a zsidóság jogi státuszában. Érdemes figyelembe venni azt is, hogy a változás ígérete végigkísérte szinte a kérdéses időszak egészét, mielőtt 1895-ben a zsidó vallás recepciójával és különösen az ahhoz szorosan kapcsolódó „egyházpolitikai” törvényekkel – *de jure* – a többséggel valóban egyenrangúvá váltak. Ebben az összefüggésben nyilván nem szükséges megírni a zsidóság emancipációjának jogtörténetét, elegendő itt csupán egyetlen, fontosnak tűnő aspektusra szorítkozni. Bár az 1867: XVII. törvénnyel a zsidóság politikai jogok tekintetében a bevett vallásúakkal azonos jogokat élvezett, a törvény nem érintette a zsidóságot mint felekezetet. Mindez az egyszerű állampolgár szempontjából nem feltétlenül a kereszténység teológiai felsőbbségének állami elismerését vagy e felfogás fenntartását jelentette, de komoly következményekkel bírt, legfőképpen a családjog szempontjából. A zsidóság mint az egyetlen nagyobb lélekszámú vallási csoport, amely nem tartozott a bevett felekezetek közé, nem házasodhatott a keresztény felekezetek tagjaival, nem vehetett fel a tagjai közé másvallásúakat (érdemes emlékeznünk arra, hogy a protestáns egyházak sem téríthettek katolikusokat 1844-ig), felekezetközi kapcsolataiban nem érvényesült a viszonyosságnak az áprilisi törvényekben kimondott elve. Ennek egyenes következménye, hogy ha egy zsidó és egy keresztény házasodni akart, erre két lehetőségük nyílt. Vagy Ausztriában köthettek polgári házasságot valamelyik félnek felekezetnélkülivé nyilvánítása után (illetőleg bárhol külföldön, ahol a polgári házasság lehetséges volt), vagy Magyarországon teheték, de csakis a zsidó fél áttérése után.

Ez az aspektus már csak azért is figyelemre méltó, mert az országgyűlés 1881 és 1884 között foglalkozott a zsidó-keresztény házasságot elfogadása esetén lehetségessé tevő, ún. részleges polgári házassági törvényjavaslattal. A javaslatot először 1881-ben terjesztették be, majd tárgyalás nélkül ugyanabban az évben a választások után megújították. A bizottsági szakaszt követően a javaslat képviselőházi tárgyalása, végül felsőházi elvetése 1883–1884 fordulóján zajlott le. Különösen a Kálvin téri adatok alapján látszik lehetségesnek egy olyanfajta magyarázat (is), amely azt feltételezi, hogy létezett egy nagyobb kitérő csoport,



amely a házasságkötést a remélt házassági törvény meghozatala utánra tervezte, majd ennek elmaradása miatt 1884-t követően áttért. Ez az interpretáció tehát jelentős tényezőnek feltételezi a vegyes házasság megkötése érdekében végrehajtott vallásváltást.

Ennek az áttérési motívumnak a jelentőségét egy választott minta adatai alapján próbálom megvilágítani, amelyet konkrét mintaévek – az egyes évtizedek középső két éve – betérőiről állítottam össze. A mintában került összesen 171 áttérő az evangélikus anyakönyvekből, 219-nek az adatai a Kálvin téren betértek közül, valamint mind a 44 unitárius anyakönyvi eset. Ez a mindösszesen 434 eset az összesnek kerekén negyven százaléka. Sajnos az egyes időszakokra megbízhatóan meglévő adatok nem azonosak, ezért különböző kérdéseket csak a minta egyes részeire tudunk feltenni. Szembetűnő, hogy az áttérők (amint ez általában lenni szokott) túlnyomó többsége fiatal felnőtt, tehát házasulandó korban van. Az evangélikusoknál az ismert korú áttérők kerekén harmada (48 fő) a 20–28 év közötti korosztályba tartozik, további húsz százalékuk 29–35 év közötti 29 fő. Ugyanezek a korcsoportok a reformátusoknál 45%-ot, illetve további 15%-ot tesznek ki (65, ill. 23 fő). Az unitáriusoknál az arányok még magasabbak (19, ill. 10 fő). Ezekben a csoportokban is vannak olyanok, akik vagy már házasok, vagy – bár „megfelelő” korúak és családi állapotúak – családjukkal együtt tértek ki, tehát nem feltételezhető, hogy a házasságkötés motiválta volna őket. Figyelembe kell venni továbbá azt is, hogy még ha valaki a házasság szándékával tért is át, a város és az ország bármely más protestáns egyházközségében kérhette a kapcsolat szentesítését, de keresztyén vegyes házasságot is köthetett bármely katolikus pap előtt, arról nem beszélve, hogy egyes esetekben a remélt házasság egyszerűen létre sem jött.

Mindezt szem előtt tartva megállapíthatjuk, hogy az ugyanannál a felekezetenél, egy hónapon belül házasságot kötők aránya igen magasnak bizonyul. Az evangélikusoknál 31 esettel találkozhatunk, a reformátusoknál 49-cel, de arányaiban az unitáriusoknál a legmagasabb az arányuk, 23 alkalommal fordult elő náluk. Fontos tudni, hogy e számokat minimumértéknek kell tekintenünk, egyrészt a fent említett tényezők miatt, másrészt mert a kereszteselési és a házassági anyakönyvek összevetése bizonyosan nem hozhatott pontos eredményt, hiszen egyes időszakokban a mutatókönyvek csak a házasuló vőlegényeket tartalmazzák, míg a menyasszonyokra egyáltalán nem lehet keresni. Ha a fenti számokat mindezek figyelembe vételével értékeljük, azt látjuk, hogy a jogilag és a társadalmi értelemben házasságra képes áttérők több mint fele a házasságkötés egyértelmű és közvetlen szándékával tért át.

Feltűnő ugyanakkor, hogy az 1884–85-ös mintában kifejezetten magas a szülők nélkül áttérő gyerekek aránya. Bizonyos esetekben viszonylag jól rekonstruálhatóan külföldön kötött vegyes házasságból vagy nem törvényesített kapcsolatból származó gyermekek veszik fel a keresztyén szülők vallását, de nem egyszer látjuk, hogy olyan magas státuszú (például arisztokrata) keresztesülők részvételével térnek át a kiskorúak, mint Hieronymi Károly vagy Gyöngyössy minisztériumi osztálytanácsos. Ezek a példák könnyen felfoghatók bizonyosfajta menekülés-

ként, hiszen a jelek szerint relatíve magas státuszú zsidó szülők jobbnak látták megkereszteltetni gyermekeiket, és ehhez magas társadalmi presztízsű ismerőseik támogatását igyekeztek megszerezni.

2. táblázat

*Korviszonyok és házasodási hajlandóság*

	Református minta	Evangélikus minta	Unitárius
20–28 / aránya az ismert korúak között	65 / 43%	48 / 33,1%	19 / 43,2%
29–35 / aránya az ismert korúak között	23 / 15,2%	29 / 20%	10 / 22,7%
Házasodók	49	31	23
Házasodók a potenciális házasodók százalékában <sup>23</sup>	49%	37,8%	52,3%
Az ismert korúak száma	151	145	44
A teljes minta	219	171	44

Az adatok megmutatták, hogy – talán további források bevonásával – az egyes esetek alaposabb feltárásának segítségével közelebb juthatunk az áttérési mozgalom mögött meghúzódó társadalmi hatásokhoz, illetve egyéb mentalitásbeli tényezőkhöz, amelyre itt nyilvánvalóan nincs lehetőség. Az ismertetettek alapján kijelenthető, hogy a motivációk között jól kirajzolódnak a 19. századi zsidóasszimiláció jellegzetes vonulatai, miközben az antiszemita agresszióra érkező reakciónak a 20. században talán jellemzőbb esetei szintén felfedezhetők.

## A VALLÁSVÁLTÁS MÉRTÉKE

Végül érdemes visszatérni arra a kérdésre, vajon – számszerűen – az ismertetett vallásváltási mozgalom jelentősnek vagy inkább csekély mértékűnek tekinthető-e. Itt valóban különböző viszonyítási pontok választhatók. A protestáns gyülekezetekbe áttérőknek az összes zsidó áttérőhöz viszonyított arányára nézve élhetünk bizonyos becslésekkel. 1848-ban a terézvárosi plébánián öt zsidó („héber”) betérőt regisztráltak – az 1880-as évek elején is hasonló számokat találunk –, ami ugyan lényegesen alacsonyabb, mint a reformátusoknál és evangélikusoknál tapasztaltak, de figyelembe véve, hogy a korabeli Pesten további hat helyen vezettek katolikus anyakönyvet, nem állítható, hogy a katolikus felekezetre áttérők a kisebbséget jelentették volna. Az időben legközelebbi statisztika, amely további adalékkal szolgálhat, a századfordulóról való. 1896–1901 között a magyarországi zsidó

<sup>23</sup> Itt potenciális házasodónak a nagykorú egyedülállókat tekintem, akik nem családjukkal együtt térnek át.

vallásváltók kétharmada (66,3%) tért át katolikussá.<sup>24</sup> Semmilyen garancia sincs arra, hogy ez az arány Pestre nézve, illetve korábbi időszakokra is fennállt, mégis jelezheti, hogy a protestantizmus egyértelmű és tartós fölényéről, legalábbis ebben a tekintetben, nincsen szó.

A zsidóság létszámából kiindulva azt látjuk, hogy az 1840-es években a Pesten lakó zsidó népesség mintegy egy százaléka tért át.<sup>25</sup> Az érték nyilván alacsony abban az értelemben, hogy a zsidóság számbeli gyarapodását érdemben nem befolyásolhatta. A század későbbi időszakaiban, a zsidóság létszámának jelentős növekedését figyelembe véve, ez az arányszám egyre alacsonyabb. Érdemes azonban figyelmet szentelni annak a kérdésnek, hogy országosan ezek a számok mennyire jelentősek, illetve hogy a Pesten talált értékek hogyan viszonyulnak más európai városok korabeli számaihoz. Ebben az esetben is leginkább későbbi számokra vagyunk utalva. Karády Viktor adatait véve alapul,<sup>26</sup> a két világháború között a pesti áttérők jellemzően az országos (ez természetesen a trianoni országterületre érvényes) szám kétharmadát adták. Ismét, vannak érvek, amelyek amellettszólnak, hogy ez az arány más volt a 19. században, de a feltételezés ellenében is felhozhatók érvek. A korabeli Ausztria jó összehasonlítási alapnak tűnik, és ott Rozenblit azt találta, hogy az osztrák zsidók szinte kizárólag Bécsben váltottak vallást.<sup>27</sup> Budapest pozíciója Magyarországon igen hasonló lehetett. Ugyanakkor felvethető, hogy jelentős kelet-magyarországi városok, amelyek heterogén felekezeti összetétellel, igen magas (keresztény) vegyes házassági rátával rendelkeztek (Arad, Nagyvárad, Kolozsvár stb.) – és ezek alapján ideális helynek tűnnek zsidó vallásváltók számára is – a két világháború közötti statisztikában nem szerepelnek. Mindenesetre jó okunk van feltételezni, hogy Pest az áttérések tekintetében a legjelentősebb helyszín volt.

Más európai nagyvárosokkal összevetve fontos különbségeket tapasztalunk. A protestáns gyülekezetek anyakönyveiben találtakat az 1895 utáni statisztika számaival folytatva állandó növekedést tapasztalunk a betérések számában az 1910-es évekig, ahonnan már jelentős visszaeséssel nem találkozunk a második világháborúig. Mindezt akár természetesnek is tarthatjuk: mondhatjuk, hogy az asszimiláció előrehaladásával, esetleg a szekularizációval párhuzamosan a zsidó kitérések száma is növekszik. Bécsben és Prágában egyaránt folyamatos növeke-

<sup>24</sup> *Magyar Statisztikai Évkönyv*. Új folyam IX., Budapest, 1902.

<sup>25</sup> Az érték becslésen alapul, és a Kőrösi József által közölt adatok (*Pestvárosi Statisztikai Évkönyv* 1873) jelentik a kiindulópontját. Szerinte 1840-ben 7586, 1848-ban 14 280 volt a pesti zsidóság létszáma – 1842–1849 között 171 áttérés volt a protestáns gyülekezetekben. Itt figyelembe vettem Honigmann észrevételét, amely szerint értelmetlen éves adatokat az adott évre érvényes teljes adatokkal arányítani, az általa kidolgozott „konverziós ráta” alkalmazása viszont nem volt kivihető.

<sup>26</sup> Karády 1997: 134.

<sup>27</sup> Rozenblit 1984: 132. Némiképp zavarba ejtő, hogy Rozenblit ugyanitt azt is állítja, hogy Prágában egyáltalán nem létezett a zsidó vallásváltás.

dést tapasztalhatunk a kitérők abszolút számában az 1860-as évektől kezdve.<sup>28</sup> Megkérdőjelezi azonban a folyamat „természetes” voltát, hogy több helyen is az áttérés volumenének csökkenését tapasztaljuk a 19. század közepe után, például Varsóban és Berlinben. Az előbbi helyen az 1820-as évektől kezdődően két évtizeden át legalább olyan magasak az áttérők abszolút számai, mint aztán a század utolsó évtizedeiben. Ráadásul a növekedés ezután már nem folyamatos, hanem a századfordulón újabb visszaesést tapasztalhatunk.<sup>29</sup> Berlinben lényegesen magasabb számokkal, de hasonló mozgással találkozunk. A zsidó áttérés már 1770-től kezdve sem tekinthető ritkaságnak, és a 19. század első felében az áttérési ráta többszöröse a Pesten az 1840-es években átmenetileg feltételezhetőnek, majd némiképp abszolút értékben is csökken (ami az áttérési ráta feltűnő visszaesésében mutatkozik meg), és az 1880-as években indult újra emelkedésnek.<sup>30</sup>

Érdemlegesen akkor tudnánk összevetni számainkat az említett nagyvárosok adataival, ha kumulatív áttérési rátát számolnánk a pesti adatok alapján, és ezt összevethetnénk a többi város hasonló adataival. Ez Pestre nézve csak nagy áldozatok árán lehetne kivihető, de még ez esetben is csak Berlinnel vethetnénk (esetleg) össze. A többi városra nézve csak egyes időszakokra, és ráadásul különböző szempontok szerint számolt adatok állnak rendelkezésre. Ha nem optikai csalódás – de jelenleg nem látom valószínűnek, hogy a feldolgozatlan katolikus anyakönyvek nagyobb létszámú zsidó betérőt tartalmaznának a század első évtizedeiben –, Pesten az áttérési mozgalom viszonylag későn kezdődött, de számában aligha maradt el lényegesen a többi közép- és kelet európai nagyvárosétól. Varsóban 1800–1895 között mintegy 1500 áttérőről tudunk, ami valószínűleg meglehetősen pontossággal megfelel a katolikus anyakönyvek adataival kiegészített számnak Pest esetében. Bécsben 1868–1903 között kb. 9000 zsidó kitérőről ír Rozenblit, ami Pesten azonos időszakban lényegesen alacsonyabb, adatok híján úgy tippelhetünk, hogy mintegy harmada. Prágában ugyanez a szám mindössze 514. Míg tehát a századfordulós Bécsben évente kb. 500 kitérőről tudunk, Berlinben ekkor körülbelül 150-et regisztráltak, Budapesten pedig valahol a kettő között lehetett ez a szám – országosan 1900-ra 400 fölé kerül. Varsóban ekkor már egyértelműen a pesti volumen alatt van az adat.

Honigmann arra nézve is közöl információt, hogy ezek a jelenségek hosszú távon milyen számszerű következményekkel jártak. Megvizsgálja, hogy Bécsben, Berlinben és Budapesten a második világháború idején a faji törvények szerint zsidónak minősülők között mekkora volt az izraelita vallásúak és más felekezetűek aránya. 1939-ben Berlin zsidónak minősített lakosságának 8,5%-a nem

<sup>28</sup> Rozenblit az imént idézett helyen közöl egy táblázatot, amely szerint Bécsben, 1868-ban heten tértek ki a zsidó közösségből, húsz évvel később már több mint háromezresen, a századfordulón több mint ötszázan. Megjegyzendő, hogy ezek mintegy negyede felekezeten kívüli státuszra váltott, ami – legalábbis 1895 előtt – Magyarországon nem volt opció. Riff adatai szerint (75–76) Prágában folyamatos emelkedés érvényes az 1868–1902 közötti időszakra, majd a következő évek során enyhé visszaesés tapasztalható.

<sup>29</sup> Endelmann 1997: 37.

<sup>30</sup> Honigmann 1989: 7–13.

volt tagja a felekezetnek, ugyanekkor Bécsben ez az arány 12%, és a budapesti 1941-es népszámlálás 17%-nyi nem izraelita vallású, de a zsidótörvény alá eső személyt talált. A számadatot megerősíti, hogy egy 1941-es irat szerint „az 1939. IV. t.c. szerint zsidónak tekintendő távbeszélő állomással bíró előfizetők” között a nem izraelita vallásúak aránya mintegy 15% volt.<sup>31</sup> Az utóbbi adatok értékelésénél nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy a vegyes házasságok ugyanúgy szerepet játszottak az arányok kialakulásában, mint az áttérések, mégis az áttérés jelentőségét húzzák alá.

Figyelembe véve, hogy Pesten csak a 19. század elején kezdődött meg a zsidóság meglepedése, és nem meglepedezve az egyes városok zsidó népességének változó nagyságáról, a kitérés mozgalom a jelentősebb számú európai, városi zsidó közösségek összefüggésében nem tűnik jelentéktelennek, és a 20. század felé közeledve egyre inkább a legnagyobb volumenűek között említhető. Az eredmények részben a katolikus anyakönyvek bevonásával, részben a bejegyzések személyi szintű vizsgálatával tovább finomíthatók, ez a munka egyelőre előttünk áll. Jelen sorok írójának sincs kétsége aziránt, hogy a zsidó áttérés a 19. században szoros összefüggést mutat az asszimiláció folyamatával, és az eddigi információk abba az irányba mutatnak, hogy a keresztény társadalomba való jelentős mélységű integráció nem annyira következménye, mint feltétele az áttérésnek. Ennek az elemzésével azonban csak további kutatások után érdemes foglalkozni.

## FORRÁSOK

Budapest Főváros Levéltára (BFL)

Budapest Székesfőváros Statisztikai Hivatalának iratai. Általános iratok.

A Deák téri evangélikus, a Kálvin téri református valamint a budapesti unitárius gyülekezet anyakönyvei (IV. 1419 a, I-988/1941.)

Kőrösi József 1871: *Pest, szabad királyi város, az 1870dik évben.* (Szabad királyi Pestvárosa Statisztikai Hivatalának közleményei 4.) Pest

Thirring Gusztáv 1925: *Budapest félévszázados fejlődése 1873–1923.* (Statisztikai Közlemények 53.) Budapest

Magyar Statisztikai Évkönyv. Új folyam IX., Budapest, 1902.

<sup>31</sup> Budapest Főváros Levéltára IV. 1419 a, I-988/1941.

## HIVATKOZOTT IRODALOM

- Caron, Vicki 1985: The Social and Religious Transformation of Alsace-Lorraine Jewry, 1871–1914. *Leo Baeck Institute Yearbook*. London, 319–356.
- Endelman, Todd M 1997: Jewish Converts in Nineteenth Century Warsaw: A Quantitative Analysis. *Jewish Social Studies* 1. 28–59.
- Gerő András 1993: Zsidó utak és magyar keretek a XIX. században. In: uő.: *Magyar polgárosodás*. Budapest, 295–318.
- Gyurgyák János 2001: *A zsidókérdés Magyarországon (Politikai eszmetörténet)*. Budapest
- Honigmann, Peter 1989: Jewish Conversions: a Measure of Assimilation? A Discussion of the Berlin Secession Statistics of 1770–1941. *Leo Baeck Institute Yearbook*. London, 3–39.
- Karády Viktor 1997: A „kitérések konjunktúrái”. In: uő.: *Zsidóság, polgárosodás, asszimiláció*. Budapest, 132–142.
- Karády Viktor 1994: A zsidó vallásváltás szociológiai problémái. *Évkönyv* (Országos Rabbiképző Intézet). Budapest, 93–98.
- K. Farkas Claudia 1999: A „kikeresztelkedés” dilemmája. *Holocaust füzetek* 12. 73–91.
- Kálniczky László (szerk. összeáll., bev., mutató) 1998: *A Magyar Országos Levéltár Filmtárában mikrofilmen őrzött anyakönyvek katalógusa (Tematikai konspektus)*. 1. kötet. Budapest
- Riff, Michael Anthony 1981: Assimilation and Conversion in Bohemia – Secession from the Jewish Community in Prague 1868–1917. *Leo Baeck Institute Yearbook*. London, 73–88.
- Rozenblit, Marsha 1984: *The Jews of Vienna, 1867–1914: Assimilation and Identity*. New York
- Schneller Károly 1923: *Születési arány és vallásfelekezet*. Pécs
- Smith, Robert Michael 1981: The London Jews’ Society and Patterns of Conversion in England, 1801–1859. *Jewish Social Studies* 3–4. 275–290.
- Welker Árpád 2006: Vegyes házasságok és vallásváltások a Kálvin téri gyülekezetben a 19. században. In: Kósa László (szerk.): *Reformátusok Budapesten*. Budapest, I. kötet, 141–172.
- Zeke Gyula 1990: Statisztikai melléklet. In: *Hét évtized a hazai zsidóság életében*. I. rész. Budapest, 194.

Kövér György

## Performációk II.\*

### „Nemesi társadalom” Tiszaeszláron a jobbágyfelszabadítás után

1882. április elsején Tiszaeszlárról eltűnt Solymosi Eszter, egy 14 éves református cseléd lány. Az eltűnési ügyből bő egy hónap múlva gyilkossági vizsgálat kerekedett, majd egy év múlva pert is tartottak az ügyben Nyíregyházán. E dolgozat első, a *Korall* 2004. évi őszi számában megjelent részében arra kerestem a választ, milyen társadalmi alakzatokba rendeződött a perben a vádlottak (és tanúk) padjára ültetett eszlári és környékbeli zsidóság. A helyi társadalom megismeréséhez már akkor sem volt elegendő pusztán a peranyagok használata, további esettanulmányok kidolgozása vált szükségessé.<sup>1</sup> A második részben – nézőpontot váltva – a lokális társadalmi konfliktusok másik pólusán felbukkanó mértékadó figurák csoportformációit kívánom felvázolni. Mint az alábbi bevezető és historiográfiai alfejezet megindokolja, az elemzéshez a jobbágyfelszabadítás utáni „nemesi társadalom” munkahipotézise szolgált kiindulópontul.

1882 szeptemberében Kozma Sándor főügyész – Korniss Ferenc nyíregyházi törvényszéki elnök társaságában – a vizsgálat miatt felbolydult Tiszaeszlárra látogatott, ahol Farkas Gábor, a falu bírása ebédre hívta a vendégeket. A konzumálás közben elhangzottakat Farkas Gábor később Nyíregyházán elmesélte Zoltán János alispánnak, aki az információkat továbbadta a szintén a városban tartózkodó Verhovay Gyulának, a *Függetlenség* szerkesztőjének. A beszélgetés részletei azután – kommentárokkal – az újságban is megjelentek. Többek között ekkor hangzott el Kozma szájából az a vélemény a tiszaeszlári ügygel kapcsolatban, hogy szerinte „csak 5–6 úriember találta ki az egész mesét.”<sup>2</sup>

Hogy a tiszaeszlári ügyben mindkét tábor az összeesküvés-elméletek alapján állt, az visszatekintve nem lephet meg különösebben senkit. Kozma kijelentésében számunkra az a leginkább figyelemreméltó, hogy – Farkas Gáborhoz szólván, akit „kedves bíró uramnak” titulált – az „úriemberek” emlegetésével a főügyész, tegyük

\* A tanulmány első részét lásd a *Korall* 17., 2004 őszi számában.

<sup>1</sup> Kövér 2005; Kövér 2006.

<sup>2</sup> *Függetlenség* 1882. szept. 15. Verhovay visszaemlékezésében így idézi Kozma kijelentését: „Öt-hat uri ember csinálta az egészet.” Verhovay 1890: 84. Az egész történetet részletesen feleleveníti Bary 1933: 356–358. Itt a nevezetes mondat egyszer a *Függetlenségben* leírt alakban fordul elő („csak 5–6 úriember találta ki az egész mesét”), később viszont a Verhovay-féle formában szerepel („5–6 úriember csinálta az egészet”). Nem akarunk a szavakon lovagolni, ám nyilvánvalóan nem mindegy, hogy egy mese kitalálásáról vagy az „ügy” fabrikálásáról volt-e szó.

fel: akár különösebb szándék nélkül, szociális karaktert is adott az „összesküvők” csoportjának. Az már külön pikantériája a helyzetnek, hogy Kozma vélhetőleg nem tudta, hogy vendéglátója, Farkas Gábor, ott helyben maga is nemesembernek számított, egy volt az eszlári taksás nemesek közül, akik a kiegyezés után úgynevezett „régí jogon” iratkoztak fel a községben a választói névjegyzékbe.<sup>3</sup> Ebből a szempontból külön tanulságos Bary utólagos viselkedésszociológiai kommentárja, aki szintén nem tudott, vagy nem vett tudomást a bíró helyi nobilitásáról. „Farkas Gábor nem volt lovag, csak egy egyszerű földműves ember, aki nem tartotta magára nézve kötelezőnek a magánbeszélgetés folyamán elhangzottak titokban tartásának kaszinói szabályát [...] Kozma nem tudta, hogyan került nyilvánosságra a beszélgetés, s bár feltehetette volna, hogy azt nem a talpig becsületes urigondolkozású Korniss árulta el, attól kezdve mégis engesztelhetetlen haragot táplált vele szemben, holott azelőtt régi jó barátság fűzte őt Kornisshoz.”<sup>4</sup>

Eötvös Károlynak, a per hajdani védőügyvédjének bő húsz évvel a vizsgálat után írott dokumentumregényében az összeesküvés-elmélet továbbfejlesztett változatát találjuk. Művében a tiszadadi hulla júniusi előkerülése táján bukkan fel egy úgynevezett „eszlári titkos tanács”.<sup>5</sup> Eötvös szerint, mint a társaság összetételéből is kiderül, a „titkos tanács” nem az ügy keletkezésétől fogva, hanem csak a vizsgálat megindulása folyamán, mintegy alkalmilag jött létre. Ennek koncepcionális jelentősége van: a várvád gyanúját szerinte kívülről, a vizsgálat során ültették el a faluban. A Kozma kijelentése óta „egy-két” főre fogyatkozott „eszlári birtokos és képviselő” azonban fura módon azonosítatlan marad (bár egyikőjükre, Ónody Géza személyében biztos tippelhetünk, jóllehet ő, mint még látni fogjuk, ekkor már nem birtokos, hanem bérlő Eszláron, s nem is eszlári, hanem nánási képviselő). De vajon ki lehet a másik? A „tanácsban” immár nemcsak helybeli, hanem megyei urak is találhatóak (bár Kozma sem állította, hogy mind idevalósiak). A vizsgálóbíró (Bary József), az alügyész (Egressy Nagy László) könnyen azonosíthatók. Hogy az ügyben szerepet játszó két csendbiztos közül Eötvös kire gondol, az sem okozhat az olvasónak túl sok nehézséget.<sup>6</sup> A két név szerint kiszervezett személy azonban az eddigiek körén kívül áll Eötvös szerint: Farkas Gábor községi bíró és az országos lapszerkesztő és képviselő, Verhovay Gyula. A „tanács” Eötvösnél már nem egyszerűen urakból rekrutálódott. Egyik fő szervező elve láthatóan egyfajta modern közigazgatási-jogi funkcionalitás: a vizsgálat

<sup>3</sup> Kövér 2005.

<sup>4</sup> Bary 1933: 356–357. Az elhangzott kijelentések kölcsönös cáfolata még egy hónapig foglalkoztatta a sajtót.

<sup>5</sup> „A titkos tanács tagja a vizsgálóbírón, királyi alügyészen, csendbiztoson s Farkas Gábor községi bírón kívül egy-két eszlári birtokos és zsidógyűlölő képviselő volt. Összejöveleikről, tanácskozásairól, csöndes mulatozásairól alig szivárgott ki valami hír. Zsidót, újságírókat nem eresztettek maguk közé. Csak egy újságíró volt köztük, a »Függetlenség« című lap szerkesztője és tulajdonosa. Egyébként képviselő. Neve: Verhovay Gyula.” (Eötvös 1968: I/274.)

<sup>6</sup> Eötvös – a maga nemességén túl – részletesen elemzi a két nemes csendbiztos családját: Recsky Andrásra és Vay Györgyre Eötvös 1968: I/103–107, II/40–45. Bary családfája Barynál kerül terítékre. Bary 1933: 49–50. Lásd mindegyikről Kövér 2004: 43–46.



végrehajtásával megbízottak alkotják az intézményi magot, így kerülhet közéjük a községi bíró is, akit Eötvös ugyanúgy parasztnak tart, mint Bary. Őt egyébként Eötvös már a „titkos tanács” létrejötte előtt kiemelt szereppel ruház fel az „ügy” fabrikálásában.<sup>7</sup> Ezt a „zártkörű” klubot egészítette ki a modern politikai sajtó „képviselője”.<sup>8</sup> Eötvös ugyanakkor valamiféle viselkedésszociológiai, sőt politikai komunitást is tulajdonít a társaságnak, amikor „csöndes mulatozásaikról” szól és antiszemizmuskat kristályosodási elvként említi. Akárhogy is vesszük, a „titkos tanács” látszólag aprólékosan leírt, mégis elmosódottan körülrajzolt helyi résztvevőit Eötvös is társadalmi jellemzőkkel ruházta fel. Ha nincs is kimondva róluk, hogy urak, elég nekünk tudnunk, hogy Eötvös a helyi notabilitásban a helyi nobilitást, a megyei gentryt tűzte tollvégre.<sup>9</sup>

De meghúzódhatott-e az összeesküvés-elmélet híveinek víziója mögött valóban valamifajta szociálisan is körülhatárolható csoport? S ha igen, hogyan fértek meg egy társaságban a parasztnak tartott (egyébként taksás nemes) községi bíró és az „egy-két eszlári birtokos és képviselő”? S ha itt a községi bírót minden kívülről jött parasztnak nézi, pedig nemes, s a falut harminc évvel a jobbágyfelszabadítás után is a helyi birtokosok mozzgatják, kikből is állt, hogyan rétegződött ez a nagyhatalmú eszlári nemesség? Beszélhetünk-e a kiváltságok megszüntetését követően egyáltalán valamifajta eszlári „nemesi társadalom” létezéséről?

## A RENDI RÉTEGZŐDÉS ÖRÖKSÉGE

Az, hogy mi történt a rendi alakzatokkal a kiváltságok felszámolását megelőző évszázadban, meglehetősen régóta foglalkoztatta a magyar történetírást. Historiográfiaiul visszatalhatnunk a Grünwald–Mocsáry vitára, méginkább a Mályusz–Szekfű pengeváltásra.<sup>10</sup> A vita ellenére e szerzők véleménye közös

<sup>7</sup> „A községi bírót Farkas Gábornak nevezték. Elemi iskolákat végzett, írni és olvasni jól tudó, eszes, mozgékony, sőt furfangos elméjű mezei gazdaember az úgynevezett parasztnak osztályából. A vérvád későbbi körülményes megalakulására [sic!] ő többet tett, mint rajta kívül mindazok, akik vele együtt közreműködtek.” (Eötvös 1968: I/80.)

<sup>8</sup> Verhovay annyiban nem tekinthető teljesen kívülállónak a térségben, amennyiben 1881-ben képviselőjelöltként indult Tiszalökön, de látván esélytelenségét, visszalépett. Így 959 szavazattal 1 ellenében gr. Desseffy Aurél lett a kerület képviselője. *Szabolcsmegyei Közlöny* 1881. 30. (június 30.) 1–2; 1881. 31. (július 7.) 2.

<sup>9</sup> Amikor a per végeztével híre ment, hogy Bary Szabolcsban antiszemita programmal képviselőként kíván indulni, Eötvös egy újságírónak így jellemezte a „nyíri gentry” természetét: „Hogy fel akar lépni, [...] azt elhiszem, de akkor nem ismerik önök a nyíri gentryt, ha azt hiszik, hogy Baryra csak egy is rászavazna. Az a szabolcsi gentry képes arra, hogy egy buta, parvenü cigányfiút a maga céljaira fel akarjon használni, de hogy maga közé felemelje, olyan nincs.” Eötvös Károly Miskolcon. *Borsod-Miskolczi Közlöny* 1883. augusztus 9.

<sup>10</sup> Grünwald 1888; Mocsáry 1889; Szekfű 1920; Mályusz 1923. Tanulságos szempontunkból Szekfű levélbéli reakciója Mályusz támadására. Miközben elismerte a „kis, közép és főnemes gazdasági helyzetét” illető kutatások fontosságát, kétségsébe vonta az egész kontextus célszerűségét: „Ha Ön ezt komolyan hiszi és úgy gondolja, hogy a főnemes és kisenemes anyagi ellentétjével megmagyarázhatja az első nemzedék szellemi struktúráját, akkor igazán nehéz egymással eszmecserét foly-

vonásának tekinthető, hogy a rétegződést a politikai szerepvállalás és az életviszonyok kombinációjából kerekítették ki. A hajdani viták résztvevői abban is egyetértettek, hogy sokféle irányba mozdult a rendiség Magyarországon a jobbágyfelszabadítás *előtt*. Egybehangzóan állították, hogy a kora újkorban rendkívül nagyszámúvá duzzadt nemesség rendi keretei ugyan megmerevedtek, de már tömegénél fogva sem lehetett e rendi nagycsoport helyzete, mozgása egységes. A rendiség felszámolása *utáni* időkre azonban alig tértek ki, s az áttekintés többnyire ott sem folyamatkövető, hanem valamiféle századfordulós metszet, állapotrajz. Hajnal István sem bontotta ki magyar vonatkozásban azon tézisét, miszerint „minden kultúrfejlődésnek [...] olyan az »osztálytársadalma«, amilyen volt a rendisége”, inkább impresszionisztikusan futtatta ki a 19. század végére. Diagnózisa normatív: „az egész társadalomszerkezetben van a hiba, ezért félszeg az egész intellektuális vezetés is.”<sup>11</sup>

Leginkább két történészre támaszkodhatunk, akik 1945 előtt szisztematikusan végiggondolták a rendi rétegződés osztálytársadalommá alakulásának problémáját: Szabó Istvánra és Kósa Jánosra. Bár Szabó István ekkoriban nem foglalkozott a jobbágyfelszabadítás utáni időszakkal, ám amit a kora újkori fejlődésről írt, az mindmáig meggondolandó. Már a hangütés is tanulságos: „A nemesi rend és a jobbágyosztály között az elválasztó vonal sokáig nem is volt határozott.”<sup>12</sup> Werbőczyhez kötötte a „nemesi jogok rendszerbe foglalását”, a „nemesség és parasztság elválasztó társadalmi határának élesebb kidomborodását”, az „elzárkózó nemesi tudatot” hangsúlyozta.<sup>13</sup> Nem csak az elválasztó vonalak letapogatózására törekedett, hanem kutatta az összekötő kapcsokat is: ezeket egyfelől az életformában, másfelől az iskolában és (tágabban, mai szóval:) a mobilitásban találta meg.

---

tatnunk, mivel én éppen ellenkezőleg arról bizonyosodtam meg napról-napra, hogy az anyagi ellentéteknek mind csekélyebb hatásuk van a dolgok irányítására... Sajátmaga rajzolja meg minő kihatása volt az országgyűlési ifjúságnak e fejlődés meggyorsítására, már pedig abban jobbágy-nemes nem volt, legfőleg az elszegényedett középnemes, ősi familiák sarja, minő Szemere Bertalan, akit természetesen nem determinálhatott kizárólag ilyen anyagi kérdés. A vármegyékben a középnemes uralkodott, és a középnemes volt Kossuth csatlósa, hópimestere, fullajtára, akin keresztül érintkezett a kisebbekkel. *Egyáltalán nehez itt zárt társadalmi osztályokkal operálni...* Az embereket akkor is nézeteik tartották össze...” (Kiemelés – K. Gy.) idézi Erős 2000: 17–18.

<sup>11</sup> Hajnal é. n.: 165. Vö. „A magas szakszerűség sehol sem csorbul meg olyan könnyen, mint a természettel élő agrártársadalomban. A dzsentri nekibúsul; a gabona-zsidó, s a lókupec végzi a piac megszervezését. De hasonló, talajtól elvált az élet többi területeinek szakszerűsítése is. Tanár, orvos, mérnök: nem hoz magával problémákat otthonából, s különösen méltatlannak tartja magára nézve a falusi életet. Voltaképpen nem szakember-volta teszi öntudatosá, hanem kvalifikációja. Ez a gyökértelensége készíteti arra, hogy lehetőleg hivatalnokai alkalmazást keressen; s ismét a legracionálisabb liberális felfogás, a szakszerűségben való hit mellett egy irracionális közösségben egyesülnek a diplomások: az „úriember” meghatározatlan fogalma alatt. Sajátos dolog e mellett: az egyes foglalkozások, szakmák mily idegenek egymással szemben.” (Hajnal é.n.: 191–192.)

<sup>12</sup> Szabó 1941: 45. Vö. Szabó 1976: 237. (mindkettő együtt: „rendi osztály”) Miután a szöveg új kiadásában, a szerkesztői előszó szerint sejtethetően már Szabó István az alapvető terminológiát érintő változtatásokat hajtott végre, az eredeti kiadást használtuk. (Szabó 1976: 27.)

<sup>13</sup> Szabó 1941: 46.

„A nemesség és a parasztság rétegei tehát nem egyetlen lépcsőzet leszálló fokain következnek egymásután: vannak mindkettő tömegében olyan rétegek, amelyek a lépcsőzet azonos fokán állanak. Ezek a fokozatok azonban a kisnemesség és a jobbagyság egész tömegében nem mást, mint a közös parasztleletforma árnyalatait jelölik. Amilyen elhibázott volna azonban a paraszti életforma határait csupán a jobbagyság köré vonni s a nemességet egészében valamely nemesi életforma alá foglalni, olyan elhibázott lenne figyelmen kívül hagyni, hogy az, amiben a nemesség nagyobb része és a parasztság egyesült, az életforma volt. Közöttük azonban az életforma egysége mellett is mindvégig ott húzódott a nagy elválasztó vonal: a nemesi kiváltság és az általa formált nemesi tudat és politikai szemlélet.”<sup>14</sup>

Az életformán túl a nemesség és a parasztság „külön világát”: „több-kevesebb szállal a társadalom lüktető mozgása és ennek következményeként állandóan folyó társadalmi helycsere is összefűzte. A rendiség elemei ugyanis az élesen megvont keretek ellenére sem voltak megkövesült szervesetlen tömbök, a határok nem voltak örök érvénnyel és áthághatatlan fallal megrögzítve s így rajtuk keresztül – koronként megélnékülő vagy meglassuló ütemben – szünet nélkül tartott az áramlás és nyomukban az elegyedés.”<sup>15</sup>

Kósa János a '48 utáni fejleményekre is kitért méltatlanul feledésbe merült tanulmányában. Nála az 1848 előtti Magyarországon is, mint általában a rendi társadalmakban „az egyes rendek vízszintes réteggént helyezkedtek el egymás felett, függőleges metsző határokról beszélni sem lehetett.” Amikor „a rendiség romjain osztálytársadalmak alakultak ki, amelyek most már nem a kiváltságokban megszabott jogok és kötelességek, hanem a mindennapi élet és a kultúra aprólékos rendezése (tehát mélyebb kapcsolat) alapján fogják össze az embercsoportokat... A társadalom vízszintes és függőleges irányban egyaránt, különböző csomópontok körül összesűrűsödve szerveződött.” De a „nagy átalakulás” Európa keleti és déli felén nemcsak később indult, hanem „még napjainkban is tart. A régi rendi berendezkedés nyoma napjaink osztálytársadalmában is felbukkan, zavarólag hat, felemás formákat hoz létre.”<sup>16</sup> Az ismert irodalom alapján Grünwaldtól Szekfűn át Mályuszig (bár feltűnő, hogy Szabó Istvánra nem hivatkozik!) foglalja össze a rendi struktúrát. A nemesség tagoltságát, a „szociális divergáló erőket” a kiváltságok, a vagyon és a tekintély alapján egyaránt bemutatja. A konklúzió: „Így következett be lassan, észrevétlenül a 30-as, 40-es évek során a nagy társadalmi kataklizma, amit 48 csak jóváhagyott.”<sup>17</sup> Aztán „az egyén intellektuális-társadalmi ténykedése”,

<sup>14</sup> Szabó 1941: 59–60. Szabó István ezt a gondolatmenetet egy geometriai hasonlaltal tette még impresszívabbá, amelyben a nemesség rétegződését egy talpán álló kúppal, a parasztságot egy sokkalta nagyobb testű, fordított, tehát alapjaival felfelé néző, de csúcsnélküli kúppal szemléltette, amelyben azonban a két idom a talpával nem illeszthető egybe. „A parasztság ugyanis az életmód, a társadalmi és anyagi lehetőségek tekintetében nem ott kezdődött, ahol a nemesség végződött.” (Szabó 1941: 58–59.)

<sup>15</sup> Szabó 1941: 60–61.

<sup>16</sup> Kósa 1942: 350.

<sup>17</sup> Kósa 1942: 359.

a foglalkozások differenciáltsága és az ehhez tartozó vagyoni helyzetek révén vázolja az új társadalmat, s benne a régi rendek szerepét.

„A társadalom átformálódása végbement, az osztályok előállottak. Az intelligencia vegyesen tevődött össze kitanult polgárokból, nemesekből, honoráciorokból, sőt a parasztság szerencsés sorsú tagjaiból is. Számbelileg a nemesség kisebbségben maradt, de azért hangadó lett benne és a dzsentri osztály vezette az egész intelligenciát. A városi kisexisztencia, az iparosok és kereskedők rétege szintén három csoportból verbuválódott össze: a régi városi elemből; az igen erős XIX. századi bevándorlás során Magyarország területére jutó német kispolgárságból és az urbanizmus útján a városba vándorló falusiakból. Parasztosztályunk a régi jobbágytság utódja, sorait csak kis mértékben frissítette fel a bocskoros nemesség társadalmilag lecsúszott része. A magyar társadalomnak kétségtelenül ez a legállandóbb, legtisztább csoportja.”<sup>18</sup>

A 1849 utáni legújabbkori történet három korszaka [Bach korszak, kiegyezés, Trianon után] nála a „régiség” és az „új osztálytársadalom” egyezkedése és huzakodása.

„Ez a két társadalmi elem gyakorta hevesen küzdött egymással, de történetünknek ez a három korszaka, egészben szemlélve, a feudalizmus lassú háttérbeszorulását és a polgári társadalom előtérbenyomulását mutatja. Ám a rendiség mind mostanáig nem szerepelt le, maradványaiban, amelyek át meg átvárták a magyarságot, tovább él és bizonyára még akkor sem tűnne el egészen, ha a földreform, napjaink fontos problémája, megoldást nyerne. A régi rendiség még ma is döntő erejű tényező a magyar társadalom alkatában.”<sup>19</sup>

A rendiség továbbélésének kérdése természetesen a két háború közötti társadalomtudományokat is foglalkoztatta.<sup>20</sup> A legnagyobb hatású mindmáig a szociológusok közül Erdei Ferencnek a háború vége felé kéziratban marad szövege, amelynek publikálására halála után, a hetvenes években került sor.<sup>21</sup> Az elvont nyugat-európai marxi modellt Hajnal-féle kelet-európai finomságokkal fellázító Erdei tézisét elég egy idézettel szemléltetni:

„A magyar fejlődésben nem menván végbe a polgári átalakulás, a magyar nemzeti társadalom nem válhatott ilyen kifejlett polgári nemzetté. A magyar polgári forradalmat a köznemesség csinálta meg, és az állam és a gazdasági élet nemzeti-polgári átalakulását a rendi nemesség felső és középső rétege végezte el, helyesebben vezette le, tehát az átalakulás nem járhatott olyan eredménnyel, mint a polgári

<sup>18</sup> Kósa 1942: 387.

<sup>19</sup> Kósa 1942: 388–390.

<sup>20</sup> Concha 1935: 649.

<sup>21</sup> Eredetileg: Erdei 1976. Reprintben újraközölve uő. 1980. A recepció vitáira lásd Gyáni 2000. Újabb interpretálási kísérlet Bognár 2003.

forradalom. Az egész társadalom nem alakult át polgári szerkezetté, tehát a nemzet sem válhatott az egész nép társadalmává. Bár – a termelés kapitalizálódása folytán – átalakult polgári termelőközösséggé, a társadalomszerkezet továbbra is megmaradt a történelmi rendi vonalon. Így pedig a modern nemzet is ennek a társadalomszerkezetnek lett a foglalata, nem pedig a nép egész társadalmáé. A magyar nemzeti társadalom tehát közvetlen utóda és folytatása a nemesi nemzet társadalomszervezetének, szóval lényegében ugyanazoknak a rétegeknek és ugyanazoknak a társadalmi formáknak az együjtése, amelyek a rendi társadalomban kialakultak.”<sup>22</sup>

Az előzmények tükrében látható, mi az eredeti e fejtegetésekben. Erdei 1943–44 fordulóján félbehagyott kéziratában azonban valójában csak a rendi nemesség felső és középső rétegével teremtett történelmi kontinuitást a továbbélő, de mégis megváltozott nemzeti társadalomban. De vajon hogyan illettek volna a meg nem írott harmadik részbe a „nemesparasztság”-ról általa korábban, az 1942-es *Magyar paraszttársadalom* című könyvében írottak?

„A nemes akkor is nemzeti úr volt, ha a parasztok kondáját őrizte, vagy az eke után ment, s mindig előre várta a paraszt köszönését és nemzetségét úgy tartotta számon, mint egy kiváltságot biztosító eredet varázsszerét. A paraszti munka amit végzett, csak osztályhelyzet volt számára, tehát a tényleges erőviszonyok aktuális, de mindig átmenetinek hitt következménye, nemessége ellenében [ellenben?] egy általánosabb és elvontabb érvényű társadalmi rang volt, amit elvileg mindig vissza lehetett állítani régi fényébe. Tehát ha győzte pénzzel az iskoláztatást, vagy stipendiumot tudott szerezni gyermekének valamely kollégiumban, akkor akár szolgabíró vagy alispán lehetett a fiából, ami paraszt számára mindig majdnem lehetetlen volt. Annak ellenére tehát, hogy a valóságos élete egyező volt az ilyenfajta nemesnek a paraszttal, ez nem semmisítette meg nemesrendűségét, tehát nem tette a paraszttal közös társadalmi forma viselőjévé.”<sup>23</sup>

Az idézet a „Mai magyar társadalom” című fejezetből időtlenné tágított, ám eleven tapasztalatokon nyugvó szociológiai vízió. De vajon belefért volna, vagy szétfeszítette volna ez a megfigyelés az 1943–44-es kéziratban maradt szöveg „polgárosodás” gondolatmenetét, ahol Erdeinek végső soron sikerült a „felső társadalmat”, s így a „népi társadalom” előtt álló választási lehetőséget formálisan is megkettőznie? A nemesparaszt vajon rendi vagy osztályhelyzete alapján döntött volna a fölötte terpeszkedő nemzeti és a polgári társadalom között?

Úgy tűnik, nemcsak a történelem, a történetírás is ismétli önmagát. A saját (revizionista) marxizmusából kibontakozást kereső Hanák Péter egyik utolsó előadásában grafikusán is ábrázolta kettős társadalomképét: szerinte „az egyes emeleketek

<sup>22</sup> Erdei 1980: 296.

<sup>23</sup> Erdei 1980. Eredetileg: Erdei 1942. Reprintben újraközölve Erdei 1980: 178. Erdei ennek a könyvének a végén felsorolja irodalmi forrásait Hajnaltól Hóman–Szekfűn és Domanovszkyn át Szabó Istvánig.

elválasztó horizontális korridorokat mindenütt vertikális tengelyek keresztezik, amelyek két részre különítik el az emeleten lakókat is. A magyar társadalom a tradicionális nemzeti és az új polgári felső- és középosztályra bomlott, ahol a nemzeti lényegében nemesit, gentry szellemiségűt, a polgári pedig nem-magyart, kimondottan vagy kimondatlanul zsidót jelentett.”<sup>24</sup> Így múlik a világ dicsősége, avagy hogyan minősül vissza hús évvel Erdei tanulmányának közzététele után a „történeti nemzeti társadalom” egy tollvonással „tradicionális nemesivé”. Hanák következtetései azonban nem alapulhattak empirikus vizsgálatokon.<sup>25</sup>

A nemesi rétegek jobbágyfelszabadítás előtti és utáni útjainak ma sincs folyamattörténete. Talán azért, amit Sohajda Ferenc vél a kisenemesség egységes társadalmi csoportként való nyelvi megragadhatatlanságáról: „Ha pedig ilyen nincs, és mondhatni csak kisenemesek vannak és nem kisenemesség, akkor a kutatásoknak alapvetően perspektívát kell váltaniuk. Nem olyan definíciót kell találni, amibe viszonylag jól beleférnek az egyének, hanem az egyénekre, az egyedi életutakra és kapcsolatokra kell koncentrálnia a vizsgálatnak. A kisenemesség nem megragadható országos szinten, de a kisenemesek talán elérhetőek egy helyi léptékben.”<sup>26</sup>

Mi azért a helyi rétegződés vizsgálatáról sem mondanánk le szívesen, amennyiben ez mégis lehetséges.

## NEMESI RÉTEGZÖDÉS ÉS RELÁCIÓK ESZLÁRON

Az, hogy valaki nemes személynek számított-e Tiszaeszláron a 19. század első felében, legalább három forrásból tudható:

1. Szerepelt-e a neve a nemesi összeírásokban?
2. Feltüntették-e az egyházi anyakönyvek a neve mellett, hogy „nemes” („nobilis”)?

<sup>24</sup> Hanák 1997: 168.

<sup>25</sup> A nemességkutatás utóbbi évtizedekbeli reneszánsza ugyanis a jobbágyfelszabadítás előtti korszakra vonatkozott (s vonatkozik). Sikerült adatbázisba rendezni és számszerűen átfogóan elemezni az úrbérrendezés körüli nemesi birtokviszonyokat (Fónagy Zoltán 1999.) Komoly megyei feldolgozások születtek a helyi nemesség számáról, megoszlásáról (Dominkovits Péter, Erdmann Gyula, Glósz József, Hudi József, Lácza Magdolna, Ódor Imre, Pálmány Béla, Praznovszky Mihály, Szijártó M. István), sőt a Hajnal István Körben magát megmutató levéltárosokból önálló kutatói csoport is szerveződött, amely külön konferenciakötettel jelentkezett. Az eredmények összefoglaló áttekintésére lásd Pálmány 1997: 37–97. A területi összehasonlítás problémáit maga a kutatás vezetője exponálta, amikor a köznemesség vizsgálata kapcsán megállapította: „...egyelőre helyesebb, ha a konferenciánkon tartott kitűnő előadások mélyfúrásainak tanulmányozására szólítjuk fel olvasóinkat, hiszen az ország egymástól erősen és jellegzetesen eltérő vidékeinek rétegződési jelenségeit egyelőre nem lehet megnyugtatóan tipizálni.” (71). A reformkor alsó nemességét ábrázoló újabb monográfia a szivárványszínű szórványadatokat (az életmódtól a lelki életig) megpróbálta egységes képbe rendezni. (Kósa 2001) Tanulságos, hogy a jobbágyfelszabadítás utáni időszakra csak történeti-néprajzi munkák szerzői tekintettek ki, őket foglalkoztatta a paraszti kultúrában továbbélő nemesi hagyomány kérdése (Lajos 1979; Paládi-Kovács 1981; Kósa 1984)

<sup>26</sup> Sohajda 2003: 276.

### 3. Nemesként írták-e össze személyét és „éghető vagyonát” a megyei Tűzkármentesítő Társulat 1843–44-es névsoraiban?

1. Eszláron már az 1793-as nemesi kataszter a két földesúr (M[éltóságos] B[áró] Bánffyiné és T[ekintetes] Kállay Miklós successorai) mellett 22 „semmi fekvő nemesi jószágot nem bíró nemes v. taxalista” családfőt sorolt fel.<sup>27</sup> A reformkor végén több évben is rendelkezésre álló nemesi összeírások a konskripció céljától függő tágassággal értelmezték a feladatot: a legbővebb, 1846-os névsor, amelyet az 1843–44-es országgyűlés költségeinek utólagos kivetéséhez állíttatott össze a vármegye, már 57 nevet tartalmazott, s együtt szerepeltek benne birtokosok, birtoktalanok, sőt az országosan módosuló szemlélet jegyében a honoratorok is.<sup>28</sup>

1. táblázat

*Nemes férfiak Eszláron (1845–1847)*

1845	1846	1847
45	57	54

*Forrás:* SZSZBML IV. A. 1. 45. cs. 268 D (1845); IV. A. 1. B. 1185. d. 46. cs. 152.; IV. A. 1. 47. cs. 1362 D (1847)

Az 1846-os összeírás nemcsak a legtöbb nevet tartalmazta, hanem a birtokmegoszlást is feltüntette, már akinek volt mit:

2. táblázat

*Tiszaeszlár földesurai 1846-ban (magyar hold)*

Név	Földesúri birtok	Közönséges és úrbéri legelők	Összesen
Kállay Péterné	3931		
Kállay Istvánné	562		
Wesselényi Farkas br.	1872		
Bánfy Josepha br.	1872		
Ónody Pál	748		
Összesen	8985	4328	13 313

*Forrás:* SZSZBML IV. A. 1. B. 1185. d. Fasc. 46. No. 152.

A sorban ezután a birtoknélküliek következtek, az élükön Kállay Gusztávval, aki nagyanyja haláláig nem juthatott hozzá örökségéhez. Az ő neve után sorakoztak a nagyrészt már a 18. század végi összeírásból ismert taksás nemes

<sup>27</sup> Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Levéltár (=SZSZBML) IV. A. 1. Fasc. 9. No. 635. 1793, Catastrum Nobilium. Megyei szintű feldolgozását lásd Láczy 1979.

<sup>28</sup> SZSZBML IV. A. 1. B. 1185. d. Fasc. 46. No. 152. A dadai járás 2. szakasza szolgabírája, Kállay Ubul (Nagykálló, 1846. jún. 20.). Lásd részletesebben Kövér 2005.

családok felnőtt férfi tagjai (Farkas, Fodor, Gyányi, Hori, Vajda). A papok, tanítók, kasznárok, ispánok mellett újabb nemesi családnevek is megjelentek (Dóka, Gyetvai, Papp, Vadász). A régebbiek szinte kizárólag reformátusok voltak, az újabbak között fel-felűntek katolikusok is.

2. Az anyakönyvekben a 18. század végétől kezdtek rendszeresen utalni az illető nemességére. („Ns”, vagy kiírva „Nemes”). A hívek igénye a nemesi titulus fel-tüntetésére a házasságok kihirdetése kapcsán jelentkezett: „A mint itt a körül-belől-való némelly Ekklesiáinkban úgy Eszláron is szokás, hogy mikor Nemes személyek házasodnak, a kihirdetés alkalmatosságával magokat a Cathedráról nemeseknek neveztetik, ilyen formán: Nemes N. N...” A feljegyzés rögtön rögzítette a tranzakció költségeit is: ilyenkor „az egynéhány esztendő-től-fogva való praxis szerént két Rhénes forintot kell venni”. S a szokás leírásához társult az indoklás: „Mert illendő, hogy a kik így különös titlust akarnak magoknak adatni, *ott kivált, a hol nem igen szokás rend szerént akarkit is nagy titulussal illetni, a fizetést is különösen tegyék.*” (Kiemelés – K. Gy.)<sup>29</sup> Mivel a taksás nemeselek eleinte kivétel nélkül kálvinisták voltak, a gyakorlat elterjedését leginkább a református matrikulákban figyelhetjük meg, de az újonnan beköltözött (részben katolikus) nemeselek is elérték, hogy nevük mellett megjelenjen a „nobilis” megjelölés.<sup>30</sup>

Az eszlári anyakönyvekből 1848-ban szinte egy csapásra tűntek el a kivált-ságolt származásra utaló bejegyzések. A református halotti matrikulában az „Ns” bejegyzés utoljára Hory József csizmadiánál fordult elő 1848. március 2-án. Az esketéseknél azévből még 1848. április 8-án találunk „nemes” előjelet, Farkas Dániel házasságkötésekor, míg végsőként a kereszteleseknél Ns Papp Sándor József fiának születésekor, 1848. április 14-én. 1848 után a házassági anyakönyvben elvétve bukkanunk bizonytalankodásra: 1850. január 26-án, amikor özvegy Gyányi Mihály főbíró újból házasságot kötött, még egyszer a neve elé került az „Ns” címzés. Jellemző azonban, hogy előző felesége halálakor, 1849 augusztusában minden előtag nélkül iratott be, mellesleg szintén főbíróként, tehát a meg-ingás aligha fogható pusztán viselt pozíciójára.<sup>31</sup>

Az 1849 után visszalatinosodó katolikus anyakönyvekből szintén hiányzott a származásra utaló bejegyzés, bár itt is találunk kivételt: 1853. január végén, Dóka Antal András nevű fiának születésekor például ismét felbukkant az apánál a „nob.” státusmegjelölés.<sup>32</sup>

Az anyakönyvek további fontos kérdések vizsgálatához is kulcsot kínálnak. A legfontosabb ezek közül, a nemesség mint rendi csoport nyitottsága vagy

<sup>29</sup> Magyar Országos Levéltár (=MOL) A 2567. Pro memoria. A feljegyzés Kenéz Gergely prédikátor (1786–1790) idejében keletkezett.

<sup>30</sup> Dóka András neve mellett így szerepelhetett az 1840-es években a pontosságra törekvő állapot-meghatározás: „zsellér nemes”. MOL A 900 p. 61.

<sup>31</sup> MOL A 2568. Az 1850. januári „felbuzdulás” azonban teljesen „alkalmi” lehetett. Jellemző, hogy már a következő házassági bejegyzésnél, a fentebb szintén hivatkozott, kétségtelenül nemes Farkas Gábor esketésekor, 1850. január 30-án a vőlegény neve elől utólag mintha kitöröltek volna valami rövid bejegyzést, s így státusa egyszerűen „zsellérként” szerepelt.

<sup>32</sup> MOL A 900 p. 86.



zártága. Max Weber alapján a társadalomtörténeti irodalomban különbséget lehet tenni a „történeti-jogi” és az ún. „viselkedésszociológiai rendiség” között, az utóbbi egyik ismérveként kiemelve az egymás közti házasságot, a connubiumot.<sup>33</sup> Ha az eszlári református anyakönyveket megvizsgáljuk az 1840–1848 közötti időszakra, akkor abban 22 olyan házasságot találunk, ahol legalább az egyik félnél (vagy annak szülőjénél) az anyakönyv feltüntette a nemesi rendhez való tartozást. Ezek között azonban összesen kettőnél azonos mindkét fél rendi helyzete. Bagdi István nemes nótárius Gyányi Mihály hajadon leányát, Sofiát vezette 1841. február 16-án az oltár elé, Gyány (sic!) Bálint pedig 1845. április 15-én kapott bizonyítványt, hogy nőül vehesse a tarcali nemes Gönczi István leányát, Juditot.<sup>34</sup> Megjegyzendő, hogy az itt egyedül exponált Gyányi família esetében sem lehet szó nemesi endogámiáról, figyelembe véve, hogy a fent már idézett Gyányi Mihály főbírónak sem 1849-ben kolerában elhunyt első, sem 1850-ben elvett második neje nem volt nemesi származék. Ezek alapján Eszláron a jobbágyfelszabadítást megelőző évtizedben inkább mondhatjuk jellemzőnek a nemesi exogámiát, amennyiben az úrbéres telkes jobbágyokkal való összeházasságok tűnik domináns stratégiának.

3. A megyei Tűzkármentesítő Társulat felállításakor, 1843–44-ben készült vagyonbecslés külön regisztrálta az „adózó” és a „nemes” biztosítottakat. Mivel a rétegződés vizsgálatok különös súlyt szokás az életformának, életmódnak tulajdonítani, nem kétséges, hogy a házak, istállók értéke nagy jelentőséggel bír mind a renden belüli, mind a rendek közötti összehasonlítás szempontjából. Ráadásul az első, 1843-as lista a nemesek esetében egy további fontos paramétert tartalmaz, az egyes biztosítottak ugyanis vagy „maguk kezeivel” (m. k.) vagy egyszerűen „x”-szel szignálták a kiállított kötvényt, tehát vagy alá tudták írni legalább a nevüket, vagy nem. Kulturális szempontból az alfabetizáció éles határvonalat húz a két csoport között: 9 esetben van adatunk, ebből csak 4 tudta a nevét aláírni.<sup>35</sup>

A biztosítottak névsora korántsem ölelte fel a teljes nemesi népeiséget, mindössze 12-en szerepeltek rajta. Ez azonban semmit sem von le a forrás értékéből, amennyiben a rétegződés általa újabb szempontok szerint tanulmányozható. Egyfelől a Bánffy-Wesselényi birtokosok messze kiemelkedtek a mezőnyből nemcsak érték szerint, hanem azért is, hogy istállóik és egyéb gazdasági épületeik becsé messze meghaladja a lakóházakét (a Kállay és Ónody udvarházak nincsenek benne a jegyzékben!). Azoknál a taksás nemeseknél, akiknek volt egyáltalán istállójuk vagy óljuk, ezek értéke csak egy esetben közelítette meg a lakóházét

<sup>33</sup> Weber 1987: 307. Bertalan László interpretációja alapján a rendi helyzet kétféle értelmezésére lásd Kövér 2001: 99. sk.

<sup>34</sup> MOL A 2568. A szentmihályi születésű, tehát nem helybeli Bagdy egyébként előzvegyülése után (1848. febr. 19.) a szükséges időt épp kivárva másodszor nősült, s ismét nemes szülők (Vajda Mihály és Pap Sára) leányát, Juliannát vette feleségül (1850. febr. 19), bár itt egyikőjük nevénél sem szerepel a nemességre való utalás. (p. 142.) Külön figyelemre méltóak a más települések nemes leányaival kötött házasságok, amelyeknél a háromszori hirdetésről az eszlári lelkész csak bizonyáglevelet adott, az esküvőre tehát másutt került sor.

<sup>35</sup> SZSZBML X. 204. 15. d. 134.

(Ns Gyányi Mihály esetében), a többieknél a gazdasági építmények értéke jóval alacsonyabb volt annál. De önmagában a lakóházak értéke alapján is két csoport különíthető el, ha 100 váltóforintnál húzzuk meg a határt. Az azonban tény, hogy az 50 váltóforintot el nem érő értékű zsellérkunyhók nem fordultak elő a nemes népességben, tehát a lakóházi differenciáltság kevésbé szélsőséges, mint az „adózók” esetében.<sup>36</sup>

Mivel foglalkozott, miből élt e nagyszámú eszlári birtoktalan nemesség? Erről a nemesi összeírások nem tudósítanak. Az anyakönyvek ugyan nyújtanak némi segítséget, ám távolról sem rendszeresen. Más források bevonása is szükséges, különösen, ha nemcsak a nemesség rétegződésére, hanem belső relációira is kíváncsiak vagyunk.

Az 1836: XI. tc., a jobbágytelken ülő nemesek megadóztatása céljából készült összeírás megadta, hogy Eszláron 3 egész úrbéres telket a Bánffy-család használt (hogy milyen formában, arra konkrétan itt nem derült fény). Úrbéri zsellértelket pedig négy nemes családfő bírt: Ns Gyányi Mihály, Ns Huri József, Ns Papp Sándor és Ns Vajda Pál.<sup>37</sup> Az első minden valószínűség szerint a negyvenes években id. Gyányi Mihályként megkülönböztetett, 1849–50-es főbíró lehetett (1790–1867). A másik három zsellértelkes nemes egyértelműen azonosítható a nemesi konskripciók és az anyakönyvek segítségével: Ns Hory József (1807–1848), a már hivatkozott, utolsóként nemesként anyakönyvezett csizmadia, Ns Papp Sándor (1816–1887) földműves, valamint Ns Vajda Pál (1790–1847) szántóvető.

1848-cal azonban csak elvben szűnt meg a lehetősége a nemesség hivatalos nyilvántartásának. Pontosabban fogalmazva azt mondjuk: megszűnt és legalábbis részben újjászületett. Ugyanis a kor liberális felfogása szerint a kiváltságok megszüntetése nem járhatott jogvesztéssel, ezért a népképviselői törvény, amikor a választói jogcím alapján osztályozta a felnőtt férfi népességet, megteremtette az úgynevezett régi jogon választók kategóriáját. Az 1848-as jogegyenlítés a régi jog leple alatt mintha egy pillanatra elmosta volna a megkülönböztetést az országos és a csakis helyi nemesek között: 1848-ban Kállay Gusztáv és Ónody Pál ugyanúgy régi jogon iratkozott fel a listára, mint a többiek. Nevüknél azonban finom, ám annál határozottabb distinkcióként szerepelt a megszólítás: „T[ekin- tetes] úr”, utána pedig az egyértelmű utalás: „földes úr”. A többieket egyszerűen csak „nemes”-eknek titulálták.

Az 1848. június 4-én készült eszlári választójogi listán 31-en szerepeltek régi jogon. Az 1846–47-es nemesi konskripciók névsorához képest tehát csaknem egy-egyedes csökkenés mutatkozott. Voltak természetesen, akiket a halál vitt el időközben: Ns Farkas Sándor és Ns Vajda Pál például az anyakönyvek szerint 1847-ben hunyt el. Az 1847-ben szereplő id. és ifj. Hory József közül az előbbit, a 40 éves, foglalkozása szerint csizmadiát 1848. március 3-án temették, így csak az utóbbi, de immár ifj. megjegyzés nélkül iratkozott fel a választói listára. Érdemi változást

<sup>36</sup> A forrás megyei adatait átfogóan elemzi Páll 1987.

<sup>37</sup> SZSZBML IV. A. 7/ b. 16. d.

okozott az összetételben, hogy a '48 előtt honoratiorként a nemesek közt összeírtak egy része ugyan megjelent a választói névjegyzékben, de az értelmiség rovatába került: ilyenek voltak Nagy Károly református lelkész, Szinai József plébános, Takács Mihály számtartó és Válint Mihály jegyző. Sajátos esetnek tekinthető a fent nemes házassága(i) révén már említett Bagdi István, akinél az értelmiség rovatban a „kasznár”, a régi jognál pedig a „nemes” bejegyzés is szerepelt. S nyilván voltak számosan, különösen a Farkasok és Gyányiak között, akik egyszerűen nem regisztráltatták magukat.

A megélhetés vizsgálatához kísérletet tettünk, hogy összehasonlítsuk az 1848 előtti utolsó nemesi összeírások (és az 1848-as választói jegyzék) névsorát az egykori földesurak és az úrbéri minőség kimutatásával (1848, 1855), valamint a közben készült kataszteri ideiglen „vallomány- vagy telekkönyvével” (1852). Figyelemreméltó, hogy az 1836-os adathoz képest zsellérhányadot bíró nemesek száma 1848-ra jelentősen megszorodott. Persze 1836-ban az adóterhekről, 1848-ban viszont az úrbériségből való részesedésről volt szó. Nem csoda, hogy az úrbéres lista összeállítóinak komoly gondot okozott a jegyzék megalkotása, mert a kimutatás elkészítése során kiderült, hogy nincs meg minden telek. A táblázatot összeállító Arday Mihály és Hory Sámuel hitesek (egy volt adózó és egy volt adómentes) a helyi bíróság nevében listájukhoz hozzáfűzték, hogy „az úrbéri táblában elő forduló egyének neveit illető rovatban be nem hozhatánk, mert – az úrbériség oly régen szerveztetett hogy a jelen élő emberek közzül sem edjik sem másik fel világosítást nem adhatott afelől, hogy a jelen kezeik közt álló úrbériségi birtok kinek neve alatt állhat az úrbéri tabellában, mégis hogy a kérdéses rovat üressen ne maradjon – jónak láttuk azon egyének neveit behozni kiknek az úrbéri birtok telekkönyvileg nevek alatt áll – vagy állott.”<sup>38</sup> A jelenlegi birtokosok és a tabellában szereplő nevek egybecsúsztatásával hivatalos alkalom kínálkozott a taksás nemesek úrbéres zsellérek közé sorolására. Összeségében a jobbágyfelszabadításkor Eszláron a Bánffyakhoz 9 és fél úrbéres telek és 99 zsellér, özv. Kállay Péternéhez 9 és negyed úrbéres telek és 65 zsellér, özv. Kállay Istvánnéhoz 1 úrbéres telek, valamint 22 zsellér tartozott, Ónody Pálnak mindössze 11 zsellérhányada volt. Az 1773-as úrbéri regulációkor még 21 egész telket tartottak számon, most viszont az úrbéres minőség kipuhatólására kiküldött bíróság azt állapította meg, hogy „eszerént egy és fél telek hibázik. Hogy mimódon és hova tévedhetett el ez utóbbi, arról a köz lakosok semmi eredményt sem nyújthattak – bár ez alkalommal nyomába jöni minden módon iparkodtak volna. Hír szerént közbirtokos Ónody Pál úr keze közt mondatik lenni – de erről bizonyost senki nem mondhatott.”<sup>39</sup> Ha abból a feltételezésből indulunk

<sup>38</sup> SZSZBML IV. B. 154. 1. cs. Nagys. Gömör Pál megyefőnök úrnak. (TEszlár, 1855. jan. 2.)

<sup>39</sup> Hozzátartozik a „tényálláshoz”, hogy számításaink szerint nem másfél, hanem csak egy és egy negyed „hibázott”. Hozzá kell azonban tennünk, hogy a táblás kimutatás szerint a Bánffyak földesuraságából fél telek gróf Bethlen Sándor, Kállay Péterné javaiból pedig szintén fél telek Kállay Gusztáv nevén szerepelt. SZSZBML IV. B. 154. 1. cs. 562/ 1855 (1855. jan. 2.)

ki, hogy a jobbágyfelszabadításkor a történelmi joggal nehezen harmonizálható, ám a valóságos helyzethez közelíteni próbáló kimutatás készült, azt kell feltételeznünk, hogy az eszlári taksás nemesek már a reformkorban is úrbéres zsellérföldeseken szorgoskodtak. Ha másért nem, már csak azért is, mert így részesülhettek a közös legelő használatából. Ezt egyébként megerősíti egy, a Kállay-birtokokról, ma úgy mondanánk: adósság-konzolidáció céljából 1847-ben készült kimutatás, amelyben láthatóan nem törődtek a rendi állapot szerinti megkülönböztetéssel. Ebben a zsellérek között Dóka, Farkas, Fodor, Gyányi, Pap, Vadászi nevű, a nemesi összeírásokban is szereplő nevekkel is találkozunk. Farkas Andrásról (de vajon melyikről?) itt az is megtudható, hogy mestersége csizmadia, Vadászi Mihályról pedig az, hogy kovács.<sup>40</sup>

A kataszteri ideiglenből aztán az is kiderül, hogy ebben a fázisban a volt adómentesek birtokába jutott földmennyiség összességében sem volt számottevő (mintegy 12 kataszteri holdról lehetett szó). Közülük egyedül a Kállay Péternő földesurasága alól szabaduló idős Farkas Andrásnak volt 2/8 úrbéres jobbágytelke, s ehhez is láthatóan valamikor 1848 körül jutott hozzá (az úrbéri tabella rovatban, szinte kivételképpen eltérésként Hutsi József neve szerepel). Nyilván ennek a következménye, hogy ő az egyetlen, aki számottevő szántófölddel is rendelkezett. Gyányi Mihály, az 1849-es főbíró ugyanakkor mindössze félholdnyi szántót bírt. Az eszlári taksás nemesek nagy többségének azonban a belsősegen kívül 1848 után sem volt más földje, mint rétje-kertje, többnyire „házi kertje” (a kataszteri ideiglen ezeket még a kaszálókkal együvé vette), valamint szőleje.<sup>41</sup> Rétből ismét csak id. Farkas Andrásnak volt csaknem két és fél holdja, a többiek mind 1 hold alatt maradtak. A szőlőben viszont egyedül Hory Sámuelé haladta meg az 1000 négyszögölt (5 kapás – helyi mérték szerint).

Az 1865-től ismét rendelkezésre álló választói névjegyzék először ismét fogyást regisztrált a régi jogon választók sorában, de ezt újabb emelkedés követte.<sup>42</sup> Hozzá kell azonban tenni, hogy az adott időszakban az összes választójogosultak száma is erősen ingadozott, s a legmagasabb ugyanúgy 1869-ben volt, mint a régi jogon választóké.

Az 1848 után legközelebb rendelkezésre álló választói névjegyzékekben (1865, 1869, 1875) már mind Kállay, mind Ónody (illetve annak leszármazottai) nem régi jogon, hanem a földbirtok alapján regisztráltatták magukat. Csak a Kállay-birtokot megvásárló Dessewffy-család egyik leányát feleségül vevő vő,

<sup>40</sup> SZSZBML IV. A. 1. 1210. d. 47. cs. 639/1847.

<sup>41</sup> Az 1852-es eszlári „Vallomány- vagy telekkönyv” a szőlőket kapásban (1 kapás = 4 fertály = 200 négyszögölt), a többi művelési ágbeli földterületet 1200 négyszögöles holdban, „helyben szokásos mértékkel” adta meg. A töredékholdakat azonban nem négyszögöltben, hanem törten jegyezték fel: kapásban  $\frac{1}{4}$ -del, holdban  $\frac{1}{16}$ -dal osztva az egészet. Ennek megfelelően  $\frac{1}{4}$  törtrész szőlőt 50 négyszögöltnek,  $\frac{1}{16}$  szántót pedig 75 négyszögöltnek számítottunk át. Vö. Bogdán 1990: 66, 301.

<sup>42</sup> Az 1848 utáni Szabolcs megyei választások társadalmi hátteréről lásd Bene 1994; Takács 1994.

## Az eszlári taksás nemesek részesedése az úrbériségből és a kataszteri ideiglen (1848–1852–1855)

Birtokos neve	Ház- szám	Név	Teleknagyság		Földesúr	Kataszteri ideiglen (magyar hold, négyszögöl) 1852				
			Jobbágy	Zsellér		1848	Lakrész	Udvar	Kert, rét	Szőlő
1855		Úrbéri tabellában (?)			1848					
Bagdy István	16	Bagdy István		1	br. Bánffy	2	150	75	300	
Berezky János	147	Berezky János		1	br. Bánffy	1	75	300		
Dóka Andrásné Pap Julianna	246	Dóka Andrásné		1	Ónody Pál	1		525	250	
Farkas András id.	111	Hutsi József	2/8		Kállay Péterné özv.	2	75	2 525	400	6 900
Farkas András ifj.	305	Farkas András ifj.		1	br. Bánffy	1		450	600	
Farkas Dániel	118	Farkas Dániel		1	Kállay Péterné özv.	1	75	300	300	
Farkas György	231	Farkas György		1	Kállay Istvánné özv.	2		750	400	
Farkas Sándor	191	Farkas Sándor		1	Kállay Péterné özv.	1	75	375	300	
Fodor Gerson	209	Fodor Gerson*		1	Kállay Péterné özv.	1	75	75	300	
Gyányi Andrásné özv.	155	Gyányi András		1	Kállay Péterné özv.	1	75	525		
Gyányi Mihály	91	Gyányi Mihály		1	br. Bánffy	1	150	600	600	600
Gyányi Dániel	92	Czelláth Andrásné		1	br. Bánffy	1	150	525		
Gyányi János	136	Gyányi János		1	Kállay Péterné özv.	1	75	600	300	
Gyetvai István	116	Gyetvai István		1	Kállay Péterné özv.	1	75	75		
Hory Sámuel	200	Hory Sámuel		1	Kállay Istvánné özv.	1	75	375	1050	
Hory Mihály	151	Hory Mihály		1	Ónody Pál	1	75	600	450	
Papp Sándor	201	Papp Sándor		1	Kállay Istvánné özv.	2	75	150	300	
Papp János	220	Papp János		1	Kállay Istvánné özv.	1	75	75		
Papp József	182	Papp József		1	Kállay Péterné özv.	1	150	300	600	
Vadászi Mihály	112	Vadászi Mihály		1	Kállay Istvánné özv.	1	75	75		
Vajda Gábor	144	Vajda Gábor		1	Kállay Péterné özv.	1	150	150	300	
Vajda Mihály	156	Vajda Mihály		1	Kállay Péterné özv.	1	75	525	300	

\* Az 1852-es telekkönyvben özv. Fodor Julianna sz. Szabó szerepelt, amit áthúzással ifj. Fodor Gerzsonra javítottak.

Forrás: SZSZBML IV. B. 154. 1. cs.; MOL S 79 758. cs. 947.

ifjú Pongrácz Jenő gróf esetében fordult elő, aki 1882-ben bukkant fel a listán, hogy még a birtokba kerülés előtt régi jogon regisztráltatta magát.

4. táblázat

*Régi jogon választók Tiszaeszláron (1848–1882)*

	1848	1865	1869	1875	1882
Régi jogon	30	23	35	32	16
Összes választó	93	64	105	70	62

*Forrás:* SZSZBML IV. B. 105. 1. d. (1848); IV. B. 254. 1. d. (1865); IV. B. 254. 6. k. (1869); IV. B. 403. 87. cs. (1875); IV. B. 411. 113. d. I. 248/ 1883

Voltak persze olyanok is a helyi nemesek között, akik láthatóan haboztak, hogy milyen jogcímen vétessék fel magukat a listára. Különösen, ha 1848-ban nem voltak még választói életkorban. 1865-ben két olyan személyt találhatunk, akiknek a neve mellett kétféle jogcím is szerepelt: a 32 éves Huri András és a 37 évesnek mondott Huri József esetében mind az  $\frac{1}{4}$  telek, mind a nemesség meg volt jelölve. Kicsi a valószínűsége, hogy pusztá elírásról lett volna szó, fontosabbnak tűnik annak demonstrációja, hogy mindkét alapon bekerülhettek volna a választók közé. A jogalap hosszabb távú alakulását jelzi, hogy az 1875-ös és az 1882-es listán mindketten régi jogon voltak nyilvántartva.

Külön említésre érdemes Ns Farkas Sándornak Halmi Sárától született fia, Farkas Gábor esete, aki 1865-ben még féltelkesként iratkozott fel a választói listára, 1869-től viszont régi jogon szerepelt (apja 1865 júniusában hunyt el). 1882-ben ismét földbirtoka után lett beírva.<sup>43</sup> Nyilván megvolt az oka, hogy testvérei – Ferenc és Sándor – ekkor is nemesi jogon regisztráltatták magukat, de erre még visszatérünk.

Említhetünk azonban olyan, az anyakönyv szerint nemes származású ifjút is, aki nem bukkán fel Eszláron a régi jogú választók lajstromában. Az 1835 októberében Ns Fodor Gáspár és Szabó Julianna fiaként született Gerson, akit Nyíregyházán ácsként láthatunk viszont.<sup>44</sup> Az elköltözés mellett a természetes fogyás is szerepet játszott abban, hogy az eszlári nemesek „régijogú” névsora jócskán megcsappant 1848 után.

A hatvanas évtized végére bekövetkezett, úgy tűnik átmeneti felduzzadás azonban további magyarázatot igényel.

Mint a fentiekből is érzékelhető, az 1848 előtti források (nemesi összeírás, anyakönyvek) és az 1848 utáni források (választói névjegyzék, kataszter) között nem könnyű az összeköttetés megteremtése. Az egyik lehetséges szál a választói listák életkorra utaló bejegyzése. Ha azonban a teljes névsorok azonosítására

<sup>43</sup> MOL A 2568 A választók összeírását Eszláron 1865. nov. 15-én tartották. SZSZBML IV. B. 254. 1. d.

<sup>44</sup> Ezúton köszönöm Czapárné Helmecki Aliz levéltáros segítségét a Nyíregyházára szakadt Fodor család adatainak felderítésében.

törekszünk, hamar rájövünk, hogy a választói életkor csak hozzávetőleges iránymutatást ad.<sup>45</sup> Érdemi segítség lehet viszont, hogy a neoabszolútizmus bevezette a házak számozását. A választói névjegyzékek ugyan nem tartalmaztak ilyen adatot, azonban az úrbéri és kataszteri birtokösszeírások okvetlenül, és az anyakönyvek is egyre gyakrabban.

Tiszaeszláron 1870-re zárult le a legelőelkülönözési per. Stabilizálódtak a birtokviszonyok. Ezt az állapotot tükrözi az 1870-es revideált kataszter, amelyet most a régi jogon választók 1865–1869–1875-ös névsorai alapján veszünk szemügyre.

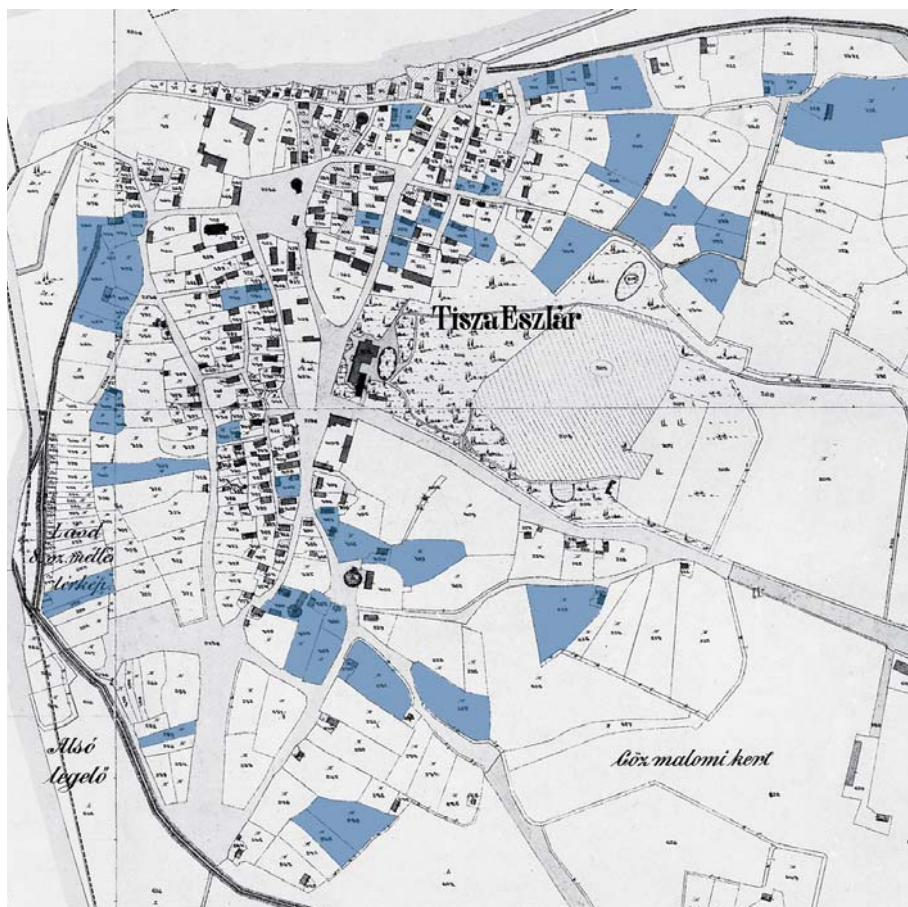
Ha először a belső telkek térbeliségét nézzük Eszláron a különböző nemes nemzetségek más és más gócpontokat szálltak meg. Fontos térszervező szerepet töltött be a földesúri udvarházakhoz való közelség: A Farkasok zöme a központban és a Belfalu észak-keleti részén, a Kállay-kastélytól északra telepedett. A hajdani főbíró, Gyányi Mihály fia, József a Bánffyudvarháza közelében, az észak-nyugati szögletben foglalt helyet. Különösen erős hangsúly esett a Belfalu déli kijáratát jelentő forgalmi gócra, ahol nemcsak Farkas Andrásnak volt szárazmalma, hanem a környéken más taksás nemesi nemzetségtagok is bokorszerűen tömörültek (Gyáni, Huri, Vajda). Talán még ennél is érdekesebb Újfalú térbeli képe, amely az 1855-ös árvíz után újonnan települve a maga laboratóriumi tisztaságában mutatta a jobbágyfelszabadítás utáni éles differenciálódást. Huri Andrászt leszámítva, aki Újfalú déli végénél nagyméretű gazdaportát mondhatott magáénak az itt élő volt taksások többsége számára a két szélső zsellérsoron jutott beltelek. Ráadásul a legkisebb házas udvarokat a taksás nemesek özvegyei (Fodor Andrásnő, Gyetvai Istvánnő, Vajda Mihálynő) lakták. (1–2. térkép)

A paraszti portát, így a parasztnemesi fundust sem lehet a külső telektől, az appertinenciáktól elszakítva szemlélni.

1870-re a sokfelé ágazott volt taksás nemes nemzetségek összességében növelték a kezükön lévő földbirtokot. Az egyes családok közül azonban egyedül a Farkas nemzetségbeliek tudtak – eszlári paraszti léptékkal – életképes birtoktömeget felmutatni. Az egyes családfejek között itt is érdemi különbségek mutatkoztak. A Huriak kezén levő földek gyakorlatilag Huri András tulajdonában koncentráálódtak, míg a Gyányiak, Pappok és Vajdák egyik tagja sem tudott komolyabb földterületre szert tenni. A csak egy-egy képviselővel a régi joggal rendelkezők listájára felkerülő – zömmel a faluba később betelepülők tartoztak ide – tulajdonképpen súlytalanává váltak (Dóka, Gyetvai).

<sup>45</sup> Az életkor élettartamra utal, mindenekelőtt abból a szempontból, hogy elérte-e már az illető a jogosultsági küszöböt. Van, aki több év múlva is azonos életkorral szerepel, van, aki az iratokban „hirtelen megöregszik”, de előfordul „fiatalodás” is. S nem feledkezhetünk meg minden nominális forrással foglalkozó kutató örök gondjáról, a névazonosságról. Nem tudom megmondani, hogy az eszlári nemesség hajlandósága különleges volt-e az azonos nevek örökítésében, az utókor történéskének mindenesetre komoly fejtörést okoztak ezzel a szokással. De valószínűleg maguknak is, hiszen ők is próbálkoztak toldalékok (idős, ifjú, öregebb stb.), ragadványnévre utaló betűjelek használatával, hogy megkülönböztessék az azonos nevéket egymástól. Az összeírásokat több évtizeden át követve azonban az idősek kihaltak, az ifjabból idősek lettek, s pusztán ezen az alapon az azonosítás sokszor nem lehetséges.

## 1. térkép (Ófalu)

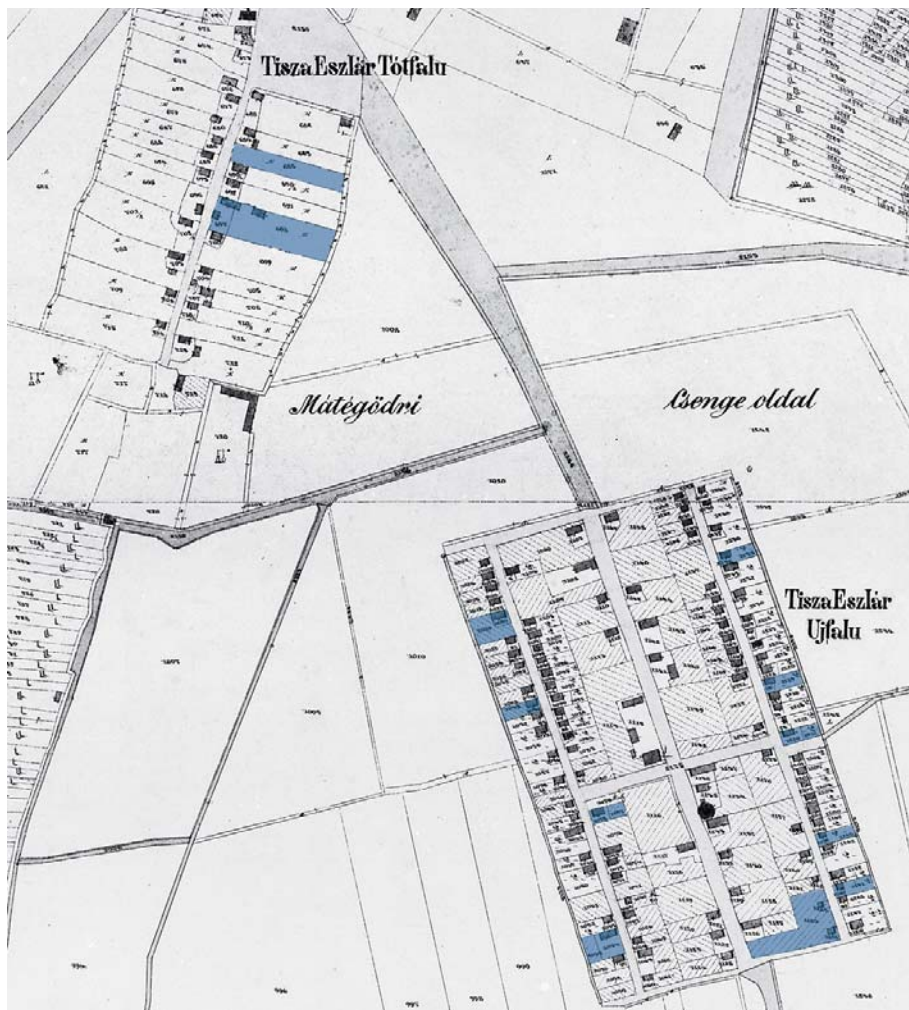


Még élesebben mutatja a volt nemességben belüli tagoltságot, ha tekintetünket nemcsak a hajdani taksás nemesekre, hanem a régi kiváltságosok egészére irányítjuk. A nagy- és középbirtokosok ugyan már nem régi jónon iratkoztak fel a választójogi listára, a megszólítással mindig is élesen megkülönböztették magukat, s az sem meglepő, ha jövedelmeik szerkezete is teljesen eltérő. Ennek illusztrálására egyetlen, ám annál becsesebb forrás áll rendelkezésünkre: az 1864-es adófékönyv alapján volt taksások, földesurak (sőt bérlők) jövedelmi viszonyaira is pillantást vehetünk. S ha a fentiekben beszélhettünk választójogi osztályokról, akkor most célszerű adóosztályokat megkülönböztetnünk.

A régi jónon választók közül a földbirtok tiszta jövedelme idős Farkas Andrásnál (hsz. 111), Farkas Gábornál (hsz. 185) és [ótfalusi] Farkas Andrásnál (hsz. 305) haladta meg a 20 forintot, s a többieké több lépcsővel leszakadva még a 10 (konvenció) forintot sem érte el. Ugyanakkor a volt földesurak közül a két közepes méretű, Kállay Istvánné és Ónody Pál birtokának kataszteri tiszta



## 2. térkép (Tót- és Újfalu)



jövedelme is 1000 forint felett volt, Kállay Gusztáv bizonyult legmagasabbnak, megközelítette a 10 000 forintot. Szélsőséges formájában áll előttünk gazdaságtörténeti közhelyeink között sokszor emlegetett polarizált birtokszerkezet, talán még az országos átlagnál is kiélezettebb formában.<sup>46</sup> A „nemesinek” nevezett társadalomba azonban nem pusztán az ingatlanvagyon jövedelemtermelő képessége, hanem annak módja, az adónemek szerint kimutatott jövedelemszerkezet is

<sup>46</sup> Kövér 2006. A rendszer merevsége nem jelentett változatlanságot, a közép- és nagybirtokosok személyükben cserélődtek, de a helyszínen maradtak. Kállay Gusztáv 1875-ben eladta birtokát a Dessewffyeknek, özvegye viszont maradt a kastélyban. Ónody Géza 1880-ban adott túl az atyai örökségen, de bérlőként saját régi földjein gazdálkodott és volt udvarházában lakott.

5. táblázat

*Régi jogon választó (1865–1875) nemes családtagok (illetve özvegyeik\*)  
ház- és földbirtoka  
Tiszaeszláron a földadókataszter alapján*

Név	Kataszter, 1870		Családok együtt
	Házzszám	Birtok (négyyszögöl)	
<i>Balog</i> Gábor	63	490	490
<i>Dóka</i> Antalné	371	614	614
<i>Erdős</i> Sámuel	56	1129	1129
<i>Farkas</i> András id.	225	8515	
<i>Farkas</i> András ifj.	40b	496	
<i>Farkas</i> Benjámin*	126	6245	
<i>Farkas</i> Dániel	nélkül	411	
<i>Farkas</i> Ferenc	191	989	
<i>Farkas</i> Gábor	nélkül	5873	
<i>Farkas</i> György	232ab	4725	
<i>Farkas</i> József	4	8106	
<i>Farkas</i> Károly	90	502	
<i>Farkas</i> Mihály	nélkül	448	
<i>Farkas</i> Mihály	305	8366	
<i>Farkas</i> Sándor	210	485	
			45 161
<i>Gyányi</i> Benjamin	472	736	
<i>Gyányi</i> Dániel	92	1255	
<i>Gyányi</i> Gábor	nélkül	2874	
<i>Gyányi</i> István*	15	1026	
<i>Gyányi</i> János ör.*	136	165	
<i>Gyányi</i> József	91	3294	
<i>Gyányi</i> Miklós	155	2472	
			11 822
<i>Gyetvai</i> István*	469	438	438
<i>Huri</i> András	361	14 607	
<i>Huri</i> József	333	506	
<i>Huri</i> Mihály	151	1746	
<i>Huri</i> Sámuelnő	nélkül	398	
			17 257
<i>Papp</i> Dániel	nélkül	1503	
<i>Papp</i> Dániel	451	2092	
<i>Papp</i> Gábor	278	1806	
<i>Papp</i> József	nélkül	1680	
<i>Papp</i> Sándor	201	924	
			8005
<i>Vajda</i> András	73	737	
<i>Vajda</i> István	144	833	
<i>Vajda</i> József	156a	552	
<i>Vajda</i> Mihály*	156b	2313	
<i>Vajda</i> Mihály	342	172	
			4607
<i>Villás</i> Ferenc	346	165	165
Összesen (négyyszögöl)			89 688
(katasztrális hold)			56

mély árkokat vágott. Míg a nagy- és középbirtok adójának túlnyomó többségét a telekadó tette ki, a bérlők összsadójában ez érthetően nem játszott szerepet, hanem azt a kereseti, és főleg a jövedelemadó adta. Egészen más szinten, de két-féle típus irányában differenciálódott a volt taksás nemesek adószerkezete is: a magasabb adót fizetőknél az éves összeg legfeljebb 5–8 forintra rúgott, s benne szintén a telekadó dominált. Mennél kisebb volt azonban egy családfő adóterhe, annál csekélyebb szerepet játszott benne a földadó, a legszegényebbeknél már el is tűnt. Ennek következményeként viszont a kereseti adó jelentette az alsó csoportok számára relatíve a legsúlyosabb adóterhet. A hajdani kiváltságosokat tehát nemcsak a választójogi, hanem az adóosztályok is keresztül kasul szabdalták. Fent is és lent is. A mélyebb elemzés érdekében most léptéket kell váltanunk, s egyetlen családra fókuszálunk.

## NEMZETSÉGRENDI ESETTANULMÁNY: A FARKASOK

Mint oly gyakran az armalistáknál, az eszlári „Farkas-családbeliek” eredete is ködbe vész. Mi sem tehetünk másként, mint Kempelen, aki az összes predikátumos Farkasok egyenkénti felsorolása után végül az 1754/55. évi országos nemesi összeírás névanyaga alapján egy Farkas-családbeli kategóriát kreált (Szabolcsban 11 családfővel), s beletörődően megállapította: „kapcsolatukat a fentebb tárgyalt ily nevű családokkal nem ismervén, külön cím alá soroltuk őket.”<sup>47</sup> A legrégebbi eszlári református anyakönyvek 1764-gyel indulván, az abban szereplő Farkas nevűek közös eredete s gyakran az egyes ágak rokonsági foka sem állapítható meg pontosan. (Az biztos, hogy létezett egy másik, „újmagyar” Farkas család is Eszláron!) Az 1793-as nemesi kataszter „a semmi fekvő jószágot nem bíró nemesek vagy taxalisták” között két Farkas-családfőt emelt ki az ismeretlenség homályából: Györgyöt és Mihályt.<sup>48</sup> A rokonságból két ágat tudunk bemutatni a függelékben. (Függelék, A, B.)<sup>49</sup>

Hogy a Farkas-nemzetség beltelkeinek zöme a Kállay-kastélytól északra, a gát íve alatt helyezkedett el, abban semmi meglepő nincs. Emlékeztetünk arra, hogy a Farkasok többsége a Kállayakhoz kötődött a jobbágyfelszabadításkor (kivétel a Bánffyak taksása, s ennek megfelelően Tótfaluban szép telket és két házat bíró ifj. András és leszármazottai). A falu központjában a családfa szerint vérrokon testvérek telkeinek szomszédsága (Farkas Ferenc, Sándor és Gábor házas udvarai) pontosan reprezentálja a leszármazási közösség térbeli vetületét. Itt, a Belfalu északkeleti

<sup>47</sup> Kempelen 1912: IV/45–46.

<sup>48</sup> SZSZBML IV. A. 1. Fasc. 9. No. 635. 1793.

<sup>49</sup> Az anyakönyvek nem teljesek: volt, akinek a születési bejegyzését nem találtuk meg, persze az sem kizárt, hogy másutt látta meg a napvilágot. A 18. századi anyakönyvek születéskor nem tüntetik fel az anya nevét, így azonos nevek esetén nem mindig lehet elkülöníteni a szülőket. A lakóhely számozása pedig 1850 előtt nem volt szokásban. De a 19. század közepe után is előfordult, hogy valakit más néven temettek el, mint ahogy megkeresztelték.

övezetében a nemzetségbeli telkek közelsége csak megerősíti azt a feltételezésünket, hogy a család különböző ágai között is lehetett rokonsági kapcsolat: Farkas Béné és ör[eg] Farkas András telkei például pontosan közrefogták Farkas Sándorét az északi gát mentén (csak az utóbbi kettőn állt ház), de Farkas Gábor, Ferenc, Sándor kertje szorosan Mihályé mellett terült el, mint ahogy Gábor építési telke is Erzse háza-kertje mellett, ami a Mihály, az András és a Sándor ág rokonságát valószínűsíti (lásd 1. térkép). Ebbe a gát alatti övezetbe a taksás nemesek közül csupán a Pappok néhány tagja tudott beékelődni.

Hogy a volt taksás nemesek közül miért épp a Farkas-klán tagjai tudták a legkomolyabb felhalmozást megvalósítani, azt még nominális összeírások alapján sem könnyű hipotetikusán rekonstruálni. Legegyszerűbb lenne a rendi korszak előzményeihez, a „48-as örökséghez” kötni a magyarázatot (gondolhatunk itt a legidősebb Farkas András egynegyed úrbéres telkére). Azt ugyanis természetesen tekinthetjük, hogy az apák nemzedékének szerzési lehetőségei erősen befolyásolták a fiúk örökségét. Nyilván ennyiben nem véletlen, hogy ennek a Farkas Andrásnak két fia (ifj. András, illetve Benjáminnak már csak az özvegye) erőteljes pozíciót foglalt el az 1870-es birtokrészleti jegyzőkönyvben. Itt és most azonban pontosan azt kutatjuk, hogy a külső feltételek gyökeres megváltozása '48 után mennyiben engedte meg ezeknek a családoknak, hogy státusukat megőrizzék, vagy netalán javítsák. A parasztnemesi státusz belső inkonzisztenciáját hogyan váltásák újra és milyenre? Az is óvatosságra int, hogy ebből az ágból épp a legidősebb fiúnak, Dánielnek nem volt ekkor saját háza, s ingatlanai mindössze kertből és szőlőparcellából álltak. Ifj. András földjeinek döntő része pedig (első) feleségével közös birtokot képezett, így számolnunk kell a házassodással mint vagyontermelő aktussal is. Sem hagyatéki iratokra, sem házassági szerződésekre azonban nem bukkantunk. Mindez elegendő figyelmeztetés arra, hogy a földbirtok nagysága szerinti rétegződést ne szemléljük kizárólag az adott év horizontális metszetében, hanem az egyes családokat, családi ágakat, családtagokat diakronikusan is összekapcsoljuk. Ez azonban azt is jelenti, hogy az összeírásokban feltüntetett éves metszetek adataiból folyamatokra, sőt szándékokra, szokásokra próbálunk következtetni, ami tudvalevőleg kockázatos művelet.

Ezért eddig használt adatainkat (anyakönyvek, választójogi jegyzékek, birtokkataszteri iratok) a Farkas család esetében áganként diakronikus sorba rendeztük, hogy családciklusonként nyomon követhessük legalább a felnőtt férfi háztartásfők útját. Az 1852-es és 1870-es földbirtokkataszter két metszete közötti feszítáv áthidalásához pedig segítségül hívtuk az egyetlen fennmaradt, 1864-es eszlári adófőkönyv adatait, amely nemcsak a birtokok kataszteri tiszta jövedelem-értékét tartalmazta, hanem az éves adóteher különböző tételeinek nagyságát is. Ez utóbbiból, a személyes kereseti adó mértékéből ugyanis – a kirovás kulcsa segítségével – az egy háztartásban tevékenykedő 16 éven felüli családtagok számára is következtethetünk. S ahol ez lehetséges volt, adatainkat kiegészítettük az 1894-es birtokrészleti jegyzőkönyv információival.

Forrásbázisunk kiszélesítésének és a metszetek dinamikus összekapcsolásának eredményeként két másik Farkas-ágnál is egyfajta hosszmetzeti, diakronikus rétegződést figyelhetünk meg. Ezeknél az atyai induló, az 1852-es kataszteri földkönyvből kiolvasható pozíció még nem jelezte előre a felívelés lehetőségét.

Tény azonban, hogy a hol ifjúként, hol tótfalusi előnévvel megkülönböztetett, 305-ös házszám alatt lakó Farkas András 1864-re a hajdani taksás nemes családok közül a legnagyobb adóösszeget fizette, jöllehet kataszteri tiszta jövedelme nem neki volt a legmagasabb a Farkasok között. Telekadója ugyan jóval felülmúlta az átlagot (4 frt 44 krajcár osztrák értékben), de a legmagasabb adóadója abból fakadt, hogy a családfő 1 frt 5 krajcáros adója mellett 5 fő után fizette az együttélő családtagokat fele összeggel sújtó 0,525 krajcáros személyes kereseti adót. Nála tehát a föld és munkaerő, vagy ha a másik oldalról nézzük, a fogyasztás együttesen koncentráldott, s az expanzió folyamata valamikor az ötvenes években fordult komolyabbra, amikor a két nagyobb fiú felnőtt korba lépett. Az apa 1867-es, 64 éves korában történt halálakor státusát földművesként rögzítették (az 1865-ös választói névjegyzékbe már nem vétette fel magát, ami egyébként másoknál is bevett gyakorlat volt). A két idősebb fiú, Mihály (1834–1884) és József (1838–1902) mindenesetre még az 1870-es kataszter szerint is több szántóföldi parcellán (a Kenderföldek, az Árokköz-Kerthely és a Petákos dűlőkben) 3 holdon osztatlan közös tulajdonban gazdálkodott. Az 1882-es választójogi lista elkészülte idejére viszont minden bizonnyal elválakoztak, mert nem régi jogon, hanem földbirtok alapján regisztráltatták magukat a jegyzékben. Az 1841-ben született legkisebb fiú, ifj. András viszont, aki 1863 és 1869 között katonaként szolgált, láthatóan kétszeri házassága révén sem tudott kitörni a zselérsorból (első felesége halálakor állapotát ekként anyakönyvezték), így továbbra is régi jogon maradt választó (ezen végképp nem segített, hogy másodjára, 1874-ben Cs. Nagy János özvegyét, a legszegényebb taksás nemes Vajda-nemzetségből, Esztert sikerült nőül vennie).

A család e dinamikusan emelkedő ágát a hetvenes években a szóbeszéd is a számára vette. Amikor a református egyházközségben is tekintélyes helyet elfoglaló Farkas családbeliek (másokkal összefogva) nyílt konfliktusba keveredtek lelkészükkel, a vizsgálat során tett vallomásokból kiderült, hogy ifj. Farkas András első felesége, Hadadi Julianna (a vizitáció jegyzőkönyve tévesen a báty, Farkas József nejeként említi, pedig valójában Farkas József csak szóba hozta a meghallgatáskor az ügyet) panaszkodott Csiszár Soma lelkésznek, hogy attól tart, hogy férje rokonai el akarják tenni láb alól. Aztán 1873. november 24-én, 27 éves korában elhalálozott, s a lelkésznek megerősödött a gyanúja, amikor kiderült, hogy a halálokként mondott gyermekszületést, pontosabban a hét hónapra november 20-án halva született gyermeket elmulasztották bejelenteni. A gyanú alapján a lelkész „illető helyen” feljelentést is tett, aminek következtében exhumálták a holttestet. Farkas József az egyházi vizsgálóbizottság előtt egy évvel később azt panaszolta: „azért haragszik Tiszt. úrra, mert őt és családját üldözi, meghalt neje megmérgezésének gyanújába hozta, nejét a sírból felásatta és sok

kellemtelenséget okozott.”<sup>50</sup> A falu hangadó rétegével kiélezett konfliktusba keveredett lelkészt végül hosszú csetepaté után a „híveknek” sikerült eltávolítaniuk, s úgy tűnik, a mérgezési vád sem bizonyosodott be, mégis jellemzőnek kell tekintenünk a helybeli konfliktusok természetére, hogy egyáltalán Eszláron ilyen vád megfogalmazódhatott. Egy másik panaszosnak, Erdélyi Mihályné Somogyi Rebekának a vallomásából azt is megtudjuk, őt 1873 nyarán harmadmagával, mivel hogy a lelkészt sértegették, Nyíregyházán 48 órás elzárásra és 10 forintra büntették, s hogy ő is magára vette, hogy a lelkész „Hadadi Julianna megmérgezés általi halálát” rájuk fogta. A bizottság egyébként hozzáfűzte, hogy a „panaszló Farkas Andrással rokon s egy haj alatt lakik”.<sup>51</sup>

A vertikálisan elváló, életciklus szerint tagolódó rétegződés a korábbi generációra is visszavezethető. Az ifjabbként megkülönböztetett tótfalusi András (1799–1867) ugyanis egy közös, Mihály nevű őstől származott, amelyben sem az idősebb fiúknak, Mihálynak (1776–1849), Józsefnek (1778–), Sándornak (1787–1847), sem azok utódainak nem sikerült komolyabb földvagyonra szert tenniük. A Mihály-ág azonos nevű fia és unokája még régi jogon választóként őrzött valamit a hajdani rang foszlányaiból, de mindössze pár száz négyszögöl földön gazdálkodott. A Mihály nevű unoka hol belfalusi zsellérként, hol Ónody-kaszárnyabeli kocsisként jelentette be gyermekei születését az 1870-es években. József és Sándor leszármazottai pedig már csak nőágon bukkantak elő a matrikulákból.

A református lelkésszel szembeni konfliktusban a hetvenes években magát szintén erőteljesen exponáló Farkas Gábor apjának, egy másik öreg Farkas Sándornak (1795 k. – 1865, felesége: Halmi Sára) a szüleit nem sikerült az anyakönyvek alapján azonosítanunk. Az életciklus vége felől nézve fontos tény, hogy az apa az 1848-as választójogi listára már nem került fel, s az 1865 őszén készült jegyzéken pedig, ha akarta volna, sem regisztráltathatta volna magát, mivel 1865 nyarán elhalálozott. Az 1864-es adófékönyvben azonban még (a 191-es házszám alatt) szerepelt, bár sem adóalapja, sem adója nem volt számottevő. Legkisebb fia, Ferenc (\*1838) ekkor ugyanazon házszám alatt, de külön háztartásként adózott. Legidősebb fia, Gábor (1826–1907), a falu későbbi bírása viszont 1864-ben a volt taksások közül a legmagasabb kataszteri tiszta jövedelemértékkel komoly adózó volt. Nála sem tudjuk lépésről lépésre nyomon követni, hogy miként tett szert a vagyonra. Az mindenestre tény, hogy első nősülésekor, 1850-ben zsellérként anyakönyvezték. Amikor Farkas Gábor az atyai háztól (183. szám) 1855-ben bejelentette harmadik gyermekük születése után gyermekágyas felesége halálát (a fiúk is korán meghaltak), napszámosként írták be a matrikulába. Az első feleségről, Nagy József lányáról, Nagy Juliannáról (aki anyai ágon az imént említett

<sup>50</sup> Tiszántúli Református Egyház Levéltára (=TrREL) I. 28. c. 30. 1874. jún. 3–4-i látogatás jegyzőkönyve. Jegyezte Szabó József.

<sup>51</sup> TrREL I. 28. c. 30. A családfából látható, hogy a nevezett ágon Mihály, József és András anyját Somogyi Sárának hívták. Az 1870-es kataszter megerősíti, hogy a belfalusi 40/b házszám alatt Farkas András háza, udvara és szárazmalma Erdélyi Mihálynéval közös tulajdon. MOL S 79 (1870). Eredetileg Somogyi Mihály kovács háza volt.

Mihály-ágbeli Farkas József leányának, Ns Farkas Juliannának volt a gyermeke) az őt temető prédikátor, aki szívesen kanyarított híveiről egy rövid kis portrét, feljegyezte, hogy „hű, szorgalmas, szeretetreméltó, kedves nő vala, szüleinek egyetlen leányuk.”<sup>52</sup> Farkas Gábor édesanyjáról, akit 1857-ben a kolera vitt el, azt jegyezte fel a helybeli lelkész: „Isten házat gyakorlott tiszta házi asszony volt.”<sup>53</sup> Távolról sem melleleg a jómódú löki Halmi család révén nem elhanyagolható anyai örökséget is sejthetünk a háttérben. Farkas Gábor másodjára 1858-ban a szomszédban lakó (185. sz.) Tóth Juliannát, a 38 éves korában elhunyt féltelkes úrbéres, Arday József özvegyét vette feleségül. A buzgó prédikátornak lehetett érzéke a szociális aszimmetriához, a vőlegényt ugyanis továbbra is napszámosként, az asszonyt viszont egyenesen „földbirtokosként” anyakönyvezte. A feleség – földjükkel együtt – két fiúgyermeket hozott a házasságba: Józsefet (\*1851) és Istvánt (\*1853). Farkas Gábort mindenestre első közös fiuk 1859-es születésekor az új lelkész már földészként jegyezte be a matrikulába. Adózóként tehát 1864-ben Farkas Gábor nemcsak az anyai örökséggel gyarapodott, hanem felesége és kiskorú gyámoltjai földje fölött is diszponált (egy plusz fél személy utáni kereseti adóval). Ehhez mérve, az 1870-es kataszter saját birtokait még mindig mindössze három és fél holdnak mutatta. 1882-ben mégis birtoka alapján iratkozott fel a választójogi jegyzékbe. S bár azt nem tudjuk, hogy ekkor mekkora földdel rendelkezett, az azonban kétségtelen, hogy 1882-ben az eszlári községi virilisek póttagságáig sikerült magát felküzdenie.<sup>54</sup> Az 1894-es új kataszterben viszont a nevének már 21 katasztrális hold állt.<sup>55</sup>

Öccsei, Sándor és Ferenc azonban – 1870-ben pár száz négyszögöllel a hátuk mögött – 1882-ben is régi jogon választók maradtak. 1894-ben sem rendelkeztek tulajdonként 1–2 holdnál többel. Hogy itt más lehet a háttérben, mint a családi osztozkodás egyenetlensége, azt jól jelzi, hogy amikor az 1876-os árvíz után a község közös legelőit ért veszteségek kárpótlásaként segílyt osztottak a faluban, a Farkas Gábor által kapott 3 forint 84 krajcárral szemben (ez volt az ötödik legmagasabb segílyösszeg az egész faluban) öccsei, Sándor és Ferenc csak az átlagos 84 krajcárban részesültek.<sup>56</sup> A kiterjedtebb legelőhányad mögött nagyobb állatállományt is feltételezhetünk, ami a feleség fiainak kezelt örökrésze mellett további adalék lehet a gyarapodás egyéni alkatához.

<sup>52</sup> MOL A 2568 p. 142., p. 17. A születési anyakönyv szerint Nagy Juliannának született egy idősebb nővére is, de nyilván korán elhalt.

<sup>53</sup> MOL A 2568 p. 63.

<sup>54</sup> SZSZBML IV. B. 411. 100. d. 132/1882. (1882. jan. 4.) A listát a főrangú és nemes birtokosok, illetve zsidó bérlők dominálták.

<sup>55</sup> MOL S 79 758. cs. TE birtokrészleti jegyzőkönyv, 1894. Az új kataszter már a falu áttelepülése utáni állapotot rögzítette. Farkas Gábor birtokai az Ó és Új beltelkek mellett a Lenáztató, Mátégödri, Ladánka, Kerthely, Petáros, Mézes máj, Csúcsföld, Szögvolgy és Szurokpáca nevű dűlőkben feküdtek, s döntő részük szántó volt. 1870-ben az udvaron, kerten, szőlőn kívül még mindössze csekélyke szántója és 1 holdat alig meghaladó rétje volt a Szurokpáca dűlőben.

<sup>56</sup> SZSZBML IV. B. 411 49. d. 6182/1876.

Farkas Gábor vagyonosodására azonban árnyékot vetett a várva várt fiúörökös hiánya. Négy Gábor névre keresztelt fiát is korán eltemette. Három felnőtt leánya közül egy helybeli gazda felesége lett, egy másik viharos gyorsasággal elvált a szintén szépen gyarapodó helybeli taksás nemes, Hory András egyetlen élő fiúleszármazottjától, s hamarosan a szomszédos Tiszaladányba ment férjhez, a harmadiknak pedig egy tiszalöki ifjú gazda kötötte be a fejét. A mind rang, mind vagyon szempontjából jól megkonstruáltak látszó, rövid éltű Farkas–Hory koalíció megghiúsulása (a két legerőteljesebb akkumulációt megvalósító, tekintélyes református taksás nemes családtyáról volt szó) nyilván személyes tényezőkön múlt, de általa Eszláron a szépen gyarapodó volt taksás nemesek közötti mintaértékű connubium társadalmilag is kudarcot vallott.

Bár a már 18. századvégi nemesi konskripcióban szereplő nagyapa után fia, Farkas György a reformkorban kétszer is tekintélyes jobbágy családokba nősült be, s a jobbágyfelszabadítást követő évtizedek is emelkedést hoztak számára, az ő fiai, Károly és Gábor mégsem tudtak számottevő felhalmozást produkálni. Ebben bizonyára szerepe volt annak, hogy az apa halála után nem sokkal az idősebbet, Károlyt elvitte a tüdővész, halálakor őt is, akár csak atyját, zselléreként anyakönyvezték. Gábort első házasságkötésekor még földművesként írták be a matrikulába, Anna lánya 1885-ös halálakor azonban kiderült, hogy valójában csizmadiaként kereste a kenyerét. Az is a mobilizálódás jele, hogy miközben Gábor legidősebb Zsófia lányát egy helybeli gazda vezette oltár elé, a másodszültött Amáliát 1892-es esküvőjekor Tóth János debreceni pincér oldalán találjuk.

A legszegényebbek közé azonban a Farkasok közül csak nagyon kevesen hullottak. Amikor 1883 őszén Lápossy János lelkész összeállította a református szegények névjegyzékét, azokét, akik nem voltak képesek adakozni a református közalap számára, a 100 fős listán mindössze két Farkas nevezetűt találunk: az imént említett Farkas György özvegyét, akinek már férjét is zselléreként temették el 1873-ban, valamint ifjú Farkas Gábort, akiről ugyan nem tudható ennyiből, hogy György fia-e, de az tény, hogy nemcsak „vagyontalan szegényként”, hanem „nyomorékként” is került a legeleesebbek sorába. Ifjú Farkas Gábort mindenestre 1882-ben a régi jogon választók között hiába keressük.<sup>57</sup>

Összességében a Farkas-nemzetség különböző ágait szemlélve, hangsúlyos vagyoni s ennek révén nyilván életformabeli választóvonalak bukkantak elő nemcsak a különböző ágak, hanem egyes ágakon belül a különböző nemek és nemzedékek között is. Az anyakönyvekből rekonstruált nőnemű leszármazottak legfeljebb ház-, kert- vagy szőlőbirtokosként szerepeltek a kataszterben. Az ingatlanbirtoklás tehát elsősorban fiágon ment tovább, s az ellenpéldát a családban a Nagyfaluból származó leányt, a beszédes nevű Jobbágy Esztert feleségül vevő András mintegy kívülről szolgáltatta. Változóban volt a helyzet az özvegyekkel, akik láthatóan a század második felében már igyekeztek továbbvinni a leginkább nyilván a hozomány révén megszerzett özvegyi jogaikat. A nőági örökösödsre

<sup>57</sup> TtREL I. 28. j. 16.



azonban forrásaink nem nyújtanak elegendő támpontot. Sokkal tanulságosabb, ami a férfiágon megfigyelhető. A legmódosabb volt taksás családokban miközben az apa a politikai jogai gyakorlásától élete vége felé rendszerint visszavonult (neve már nem szerepelt a választójogi listákon), a földtulajdon legtöbbször láthatóan haláláig a nevében maradt. S ez nemcsak egyes felnőtt fiúkkal való közös lakásban, gazdálkodásban mutatkozott meg, hanem alkalmanként az apa halála utáni osztatlan birtoklásban is. Már ahol volt mit együtt tartani. De a fiúk között sem volt egyenlő az örökösödés: pontosan látható ez mindabból, ahogy egyes fiúk kiemelkedtek a birtok nélküli taksás nemes állapotból az önálló parasztgazda szintjére, míg mások a zselléri állapot státusában rekedtek, vagy oda süllyedtek. Ezt legérzékletesebben az anyakönyvek örökítették meg, amikor egy-egy családi esemény alkalmával különbséget tettek „földműves”, „földesgazda”, illetve „zsellér” és „napszámos” között. De jól jelzi ezt az 1882-es választói névjegyzékben a „földész” és a „napszámos” elhatárolása is, ami ugyanakkor látható életkori vonásokat is tükrözött, némiképp függetlenül a régi joggal való éléstől. Ebből a látószögből a rétegek tehát nemcsak keresztmetszetben tagolták a társadalmat, hanem mintegy hosszmetsetben, családlági ízenként, tehát generációnként vagy akár évjáratonként is.

6. táblázat

*A Farkas család felnőtt férfitagjai az 1882-es választói névjegyzékben*

Név	Foglalkozás	Kor	Jogcím
Farkas András ifj.	napszámos	41	régi
Farkas Ferenc	földész	46	régi
Farkas József ifj.	napszámos	32	régi
Farkas Mihály belső	napszámos	39	régi
Farkas Sándor	földész	54	régi
Farkas András id.	földész	53	földbirtok
Farkas Gábor id.	földész	57	földbirtok
Farkas József id.	földész	41	földbirtok
Farkas Mihály tótfalu	földész	48	földbirtok

*Forrás:* SZSZBML IV. B. 411. 113. d. I. 248/ 1883

A Farkas-nemzetség igazi súlyát azonban a falu életében az általuk elfoglalt intézményes pozíciók adták. A református egyház 12 tagú presbiteriumába 1877 őszén négyőjüket (Ferencet, Gábort, Józsefet és Sándort) választották be, de szavazatot kapott még Farkas Mihály és András is. 1882 januárjában aztán – az elhalt Vajda József helyett – Farkas József lett az egyházközség kurátora. 1883 elején – Ferenc kivételével – hármójuknak újtották meg a tagságát. Az 1877 elején alakult iskolaszékben még három volt taksás nemes család képviselője ült egymás mellett (Farkas Gábor, Vajda József és Gyáni Benjámín), az 1877 decemberében újjáalakítottban a 4 tag közül már kettő Farkas (Gábor és Sándor). 1883

februárjától a református iskolaszék 4 tagja között immár három Farkast találunk (Gábert, Józsefet, Sándort).<sup>58</sup>

Komoly súllyal bírt a nemzetség a képviselőtestületben is. Az 1882 januárjában a 20 virilis tag mellé választott 20 községi képviselő között öt Farkas-családbeli foglal helyet: 3 testvér (Ferenc, Gábor, Sándor), továbbá József és a tótfalusi Mihály. S ne feledkezzünk meg arról, hogy ekkortól lett a falu bírása – igaz csak 110–97 arányban, tehát szoros versenyben – Gábor.<sup>59</sup> A Farkasok térnyerésével párhuzamosan a régi, vezető szerepet játszó taksás nemes családok képviselői (Gyáni, Vajda) ki is koptak a képviselőtestületből.

De vajon egyetlen parasztnemesi család vagyon- és hatalomkoncentrációja láttán szükségképp rögtön az összeesküvés-elméletek alapjára kellene helyezkednünk?

## A PERBELI PARTICIPÁCIÓ

Ha a „zsidó társadalomról” szólva sommásan azt mondhattuk: háromféle zsidó létezett 1882–83-ban Tiszaeszláron: egy, aki vádlottként, másik, aki tanúként került a perbe, a harmadik, aki valahogy kimaradt belőle (ez utóbbiból volt a legkevesebb),<sup>60</sup> akkor a helyi nemességről azt állapíthatjuk meg, hogy nemesből kétféle volt Eszláron. Az egyik, aki igyekezett szinte láthatatlan maradni a permechanizmus számára, a másik, aki tanúként bekerült ugyan abba, Eszláron kívül viszont senki sem tekintette nemesnek.

Arról az emberről, aki az egész ügyet elsőként hozta szóba a magyar országgyűlésben 1882. május 23-án, felesleges lenne holmi tartózkodást feltételezni.<sup>61</sup> Vallomások sokasága dokumentálja, hogy rendszeresen ott tüsténkedett a vizsgálat környékén is, ahol pedig hivatalosan nem sok keresnivalója lett volna.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Tiszaeszlári református egyházközség irattára. Tanácskozási és határozati jegyzőkönyv. 1877. 01. 07.; 1877. 11. 18.; 1877.; 1877. 12. 02.; 1882. 01. 10.; 1883. 01. 01.; 1883. 02. 25. Hozzátartozik az összképhez, hogy a református egyház főgondnoki tisztét 1875 óta Ónody Géza töltötte be.

<sup>59</sup> SZSZBML IV. B. 411. 100. d. 132/ 1882. (1882. jan. 4.)

<sup>60</sup> Kövér 2004.

<sup>61</sup> *Képviselőházi Napló* (=KN) VI. k. 1882. 8–12.

<sup>62</sup> Klein Ignác például azt vallotta, hogy amikor a községházára lett rendelve 8 órára, „Ónody Géza, a tisztelendő úr, Papp József, más szobában tanácskoztak és mi le voltunk tartóztatva egy másik szobában”. Tisza-Eszlár (=TE) (*Napi-értesítő*) (1883. júl. 5.) Róka Sándor csendlegény, aki a tiszadai hulla megtalálásakor volt szolgálatra rendelve, azt vallotta a tárgyaláson, hogy a boncolásra „nagyságos Ónody Géza úr oda jött közbe és mikor jött kifelé azt felelte, hogy már ez kirezonézott k...va, ez több gyermeket is veszített el”. Ónody szava azonban nem jelentett parancsot: Grosz és Klein Nyíregyházára szállítása kapcsán emlegette Róka Ónody azon mondatát, miszerint „arra kísérik, az ő háza felé. Eötvös: Miért mondta? A tanú: Nem tudom. Eötvös: Hát szót fogadtak neki? A tanú: Nem.” TE (*Napi értesítő*) (1883. júl. 19.) A történet korabeli sajtóvisszhangja szerint Ónody így kérte, hogy a háza felé menjenek: „Vigyétek őket az én udvarom felé, hadd lássa feleségem.” *Egyenlőség* 1882. dec. 10. p. 8. Az út arra egyébként Nyíregyháza felé kerülő lett volna.

Ónody maga sem cáfolta soha érdeklődését, másként könyvet sem írt volna az ügyről.<sup>63</sup> Mégis, amikor az ügyész a perben tanúkénti meghallgatását javasolta, maga is ott ülve a hallgatóság soraiban, oly mértékben felháborodott, hogy nyilvánosan provokálta Szeffertet, s végül nem is került sor vallomástételére (a békés elsimítás következtében a párbaj is elmaradt). A hivatalos vizsgálatban hívatlanul, a nyilvános provokációban pimaszul részt venni, a perben viszont az eskü alatti tanúságtételt megtagadni mindenesetre sajátos formája a participációnak. Nehéz lenne általánosan magunkévá tenni az irodalomban gyakran felmerült magyarázatot, miszerint a jogi, peres ügyektől való viszolygás már-már nemzeti karaktervonásként állt a jelenség hátterében.

Ha gondosan tanulmányozzuk a vizsgálat és a per aktáit, a róla megjelent sajtótudósításokat, akkor a háttérben Ónodyn kívül mások is időnként aktivizáltak magukat a helyi notabilitások közül. A Bashalmára nemrég költözött Pongrácz Jenő gróf például a Tiszadadánál kifogott hulla vizsgálatakor az első jegyzőkönyvben egyenesen tanúként szerepelt.<sup>64</sup> Később azonban láthatóan visszariadt a perbeli tanúskodástól.<sup>65</sup> Formálisan még ennyire se került a per közelébe Kállay Gusztávné, gróf Korniss Jozefa, akinek férje ugyan a hetvenes évek közepén kénytelen volt eladni birtokát a Desewffyeknek, de az özvegy láthatóan a falubeli kastélyt élete végéig lakhatta, s ezáltal fenntartotta helyi tekintélyét is. Tudjuk, hogy amikor Teleki Sándor 1882. június végén Eszláron járt, Kállayné, aki távoli rokona volt a látogatónak, maga kísérte el Solymosinéhoz az író.<sup>66</sup> Az is feltárul a figyelmes kutakodó előtt, hogy a kihallgatások egy része is valami módon kapcsolódott a kastély épületéhez. Még inkább igaz ez a vizsgálok vendéglátására.<sup>67</sup> De a legjellemzőbb példa, hogy amikor kiásatták a tiszadadai holttestet 1882 decemberében, akkor a törvényszék embereit Kállayné látta vendégül, Eötvösökre és a főügyészre viszont nem vonatkozott a meghívása, s azok az orvosok társaságában a Lichtmann

<sup>63</sup> Ónody 1883.

<sup>64</sup> Bary iratai, Országos Széchenyi Könyvtár Kézirattár (=OSzK Kt) 1847/ I. A *Nyírvidék* 1880 nyarán adta hírül, hogy gr. Pongrácz Jenő „Bashalmára fogja lakását állandósítani.” *Nyírvidék* 1880. augusztus 5.

<sup>65</sup> Josa András időskori kéziratoss feljegyzésében azt állítja, hogy a tiszadadai hulla boncolását követő napon gróf Pongrácz Jenő és közte az alábbi párbeszéd zajlott le: „Az állítólagos Eszter hullájának boncolása után következő napon Gróf Pongrácz Jenő ma is élő barátom, a ki Dr. Trajtlér és Dr. Horváth Géza által végzett boncolásnál jelen volt azt mondta nekem: »Látod az én jobb kezemnek kis újját? Látom. Mit látsz rajta? Azt, hogy igen jól van ápolva és legalább is két cm hosszú [a köröm]. Na hát ezé a Solymosi Eszteré még hosszabb volt.» Pongrácz Jenő pedig még ha akarna sem tudna hazudni. Miért nem jelentkezett tehát tanúskodásra? Azért a miért később én sem állottam sarokra, mert nemcsak a bűnözők, de esetleg az ártatlanok is szenvedhetek volna.» OSzK Kt Fond 78 / 521. (1911)

<sup>66</sup> *Debreceni Ellenőr* 1882. júl. 3.

<sup>67</sup> Péczely Kálmán törvényszéki irnok, akinek kulcsszerepe van a Scharf Móricztól 1882. május 21-én, Nagyfalun tett vallomás megszületésében, a perben azzal védekezett, hogy betegségét „Gróf Korniss Joseffával és tisz. családjával” is tudja igazolni, mivel hogy nem tudott ebédelni. (1883. jún. 26.) TE, Napi értesítő

Jakab által bérelt Bánffy-kastélyban lettek elszállásolva.<sup>68</sup> A „diszkrét” elfogultság dokumentálására ennyi talán elég is. De hát hogy is gondolhatná bárki, hogy a helyi nagyurak legalább háttértámogatása nélkül egy ilyen nagyszabású akció egyáltalán lebonyolítható egy faluban. A kérdés nem is ez, hanem az, hogy az „ügy” felderítése kik által és milyen mechanizmus szerint organizálható?

Az mindenesetre jól látható, hogy Farkas Gábor, aki viharos választások után épp 1882 elejétől lett a falu bírása, jó kapcsolatot ápolt Kállaynéval. Erre most nem abból kívánunk következtetni, hogy az apja Kállay Péterné jobbágya volt. Ilyen távoli előzménynek nem kimutatható a hatása. Az már árulkodóbb lehet, hogy Kállayné pincéjét az ő kérésére nyitották ki a csendlegényeknek.<sup>69</sup> A korábbi tiszteletes egy leveléből pozitíve is tudjuk, hogy 1874-ben Farkas Gábor „Kállay úrnál van szolgálatban”.<sup>70</sup> Nemcsak a múlt, a faluközpontban a kastély és a bíró lakóházának közelsége jelzi, hogy valamilyen bizalmi kapcsolat lehetett Kállayné és az új községi bíró között. Ám ebből egyáltalán nem következik, hogy Farkas Gábor valamiféle „nemesi szolidaritás” vagy épp „taksás nemesi függőség révén” vált az ügy egyik helyi központi figurájává.

Eötvös Károly a perben mindent elkövetett, hogy a bíró rokoni kapcsolatait, mint szervezési elvet a vád által felvonultatott tanúkra rábizonyítsa. Különös előszeretettel igyekezett kijátszani a rokonsági tromfot a nőági Farkas leszármazottak esetében. Sós Andrásnétól például Eötvös azt kérdezte: „rokona-e a tiszta-eszlári községi bíró? Sós[né] [a jegyzőkönyvben tévesen Mihályné]: Rokonom. Eötvös: Milyen távol? Sós[né]: Édesapja az én édesapám testvére. Eötvös: Ezt akartam constatálni.”<sup>71</sup> Eötvös egyébként nem véletlenül vette célba Sósét, hogy Farkas Gábor rokonsági hálóját felderítse. Többek között az ő 11 és 13 éves gyermekei voltak az elsők, akik hallották a tótfalusi libalegelőn az 5 éves Scharf Samut arról beszélni, hogy apja „behívta a magyar lányt”, és „a metsző bácsi elvágta a torkát”. Miután az első kihallgatási jegyzőkönyveket – szolgabírói utasításra – még Farkas

<sup>68</sup> Az esetről mind Eötvös Károly, mind Bary beszámol, természetesen más felhanggal. Eötvös 1968: II/185–186; Bary 1933: 466.

<sup>69</sup> TE (Napi Értesítő) (1883. júl. 26.) Eötvös: „Itt tanuk azt állították, hogy csendlegényeket, de többi közt a vádlottat is – Smilovicsot – levitte Kállayné ő méltósága pincéjébe s ott szilvórummal megtraktálta. Tanú [Farkas Gábor]: Nem emlékszem rá, magam sem használok sem pálinkát, sem szilvórumot, hanem Smilovics mikor el volt helyezve a község házában, hát Bary úr, vagy Karacsay mondta, hogy kérem, legyen szíves ezeknek edelt rendelni. Hát mondtam a feleségemnek, hogy küldjön ezeknek tejet, sőt krumplit is, és ezekért egy krajcárt sem fogadtam el.” Eötvösnek arra az ismételt kérdésére, hogy „arról nem tud, hogy Kállayné ő maga pincéjébe levitte őket?” azt elismerte: „A pincze az én kérésemre nyitott ki, de hogy pálinkát adtam volna nekik, az nem szokásom.”

<sup>70</sup> TrREL I. 28. j. 15 (1874. aug. 6.)

<sup>71</sup> TE (Napi értesítő) (1883. jún. 23.) A perben tanúskodó 36 éves református, 1847-ben született Sós Andrásné sz. Farkas Eszter apjáról, Farkas Györgyről (1811–1873) az anyakönyvből nem bizonyosodott be, hogy a testvére lett volna Farkas Sándornak (1795 k. – 1865), akitől Farkas Gábor községi bíró származott. Inkább másodfokú rokonságuk valószínűsíthető. A gyorsíró jegyzőkönyvben a választ adó Sós Mihályné viszont egyértelműen római katolikus volt, s egyáltalán nem rokona Farkaséknak.

Gábor bíró vette fel, joggal gondolhatott Eötvös arra, hogy ennek révén a vád fogantatását sikerül lelepleznie.<sup>72</sup>

Volt még egy másik alkalom is, ahol Farkas Gábor bíró közvetlen rokona szerepet játszott az eljárásban, illetve perben, még pedig a Tiszadadánál kifogott holttest felismerésénél Farkas Gábor öccsének, Ferencnek a 15 éves leánykáját is odahívták, már csak azért is, mert Solymosi Eszterrel együtt tanulták az agendát Várkonyi tanító előtt. Ő azonban – a fogai mássága miatt – nem ismert rá Eszterre.<sup>73</sup> Eötvös ebben az esetben nem játszotta ki a perben a rokonsági kártyát. Az egy hónapja folyó tárgyalás tapasztalatai alapján talán nem találta olyan sikeres taktikának a Farkas-klán hálózatának bogozgatását.

A volt eszlári taksás nemes családok – mint láttuk – nemcsak társadalmi szempontból voltak rendkívül differenciáltak, hanem „performációikban” is. Huriné, akinél Solymosi Eszter szolgált, s akitől utolsó útjára indult, ugyan kezdetben igen aktív szerepet játszott, hogy a zsidókra terelje a gyanút, ám miután kiderült, ő maga is könnyen vádolható azzal, hogy rosszul bánt Eszterrel, igyekezett a háttérbe húzódni.<sup>74</sup> S azt sem feledhetjük, hogy férje, Huri András a per kezdetekor már 11 éve „gazda”, vagy máskor „kerülő”, tehát munkairányító alkalmazott volt Lichtmann Jakabnál, a falu legvagyonosabb zsidó bérlőjénél. Viszonyukra jellemző, hogy gazdájától például még háza építéséhez is kapott támogatást.<sup>75</sup> Az 52 éves Gyáni Gábor átellenes szomszédja volt a hullaszállítással meggyanúsított Grosz Mártonnak, így került a tanúk padjára. Maga is elismerte, amikor a szemébe mondták, hogy nem független egzisztencia, hanem valamiként Ónodyval állt összeköttetésben.<sup>76</sup> Láthatóan erősebbek, vagyonosabbak és gyengék, elszegényedettek egyaránt betagozódtak az eszlári helyi társadalom sokágú függőségi rendszerébe. Informális bizalmi viszony a volt földesúr özvegyével, „kerülői” állás a zsidó nagybérlőnél, bentlakásos kapcsolat a középbirtokosból lett bérlővel, mind belefért a volt taksás nemesek relációiba. Ki ide, ki oda húzott, a rendies alapú horizontális rétegszolidaritásnak már csak emiatt is kevés esélye maradt.

\* \* \*

<sup>72</sup> Ennek szellemében az ugyancsak Samu beszédéről valló 23 éves Tanyi Erzsébettől is megkérdezte Eötvös, hogy rokonságban áll-e a községi bíróval, de az tagadólag válaszolt. TE (Napi értesítő) (1883. jún. 22.) Eötvös – mint láttuk – dokumentum-regényében is kitarzott a „furfangos elméjű mezei gazdaember”, a községi bíró Farkas Gábor vérvád alakító központi szerepe mellett. (Eötvös 1968: I/ 80.)

<sup>73</sup> TE (Napi értesítő) (1883. júl. 21.) Farkas Esztert egyébként nem Farkas Gábor, hanem Papp József törvénybíró hívta a felismerésre.

<sup>74</sup> Az ellene tett névtelen feljelentést lásd Bary iratai, OSzK Kt Fol. Hung. 1847/ I. 266–267.

<sup>75</sup> Huriné a tárgyaláson elmesélte, hogy a vádaskodás hallatán, miszerint ők adták el a leányt a zsidóknak, azt mondta a Lichtmann-fiúnak: „jó, hogy apád jót állt a takarékbán, most mikor a házat csináltuk, különben azt is mondanák, hogy ebből csináltuk a házat.” TE (Napi értesítő) (1883. jún. 22.)

<sup>76</sup> „Grosz Samu (Gyáni tanuhoz): Akkor is ott lakott Ónodynál, most is ott lakik? Gyáni: Igenis ott laktunk, de nem mondott az semmit.” [Mármint Grosz Márton a betegségről.] TE (Napi Értesítő) (1883. júl. 6.)

Első jelentésben az első cikkben a performáció számomra pusztán szójáték volt. A tiszaezlári ügy és a nyíregyházi per társadalmi háttérét kutatva eredendően arra voltam kíváncsi, hogy milyen társadalmi alakzatok (formációk) álltak a per háttérében. S ez a kétértelmű allúzió izgalmasan játszott össze az austin-i performatív aktusok elméletével, már ahogy a források és a történész performálhatnak. (Egy végrendeletnél mondjuk ezt senki nem vonná kétségbe.)<sup>77</sup> Nem tettem mást, mint a peranyagból gyűjtött információkat (életkor, vallás, társadalmi állapot stb.) kiforgattam az eredeti kontextusukból és szembesítettem azokkal a forrásokkal, amelyek a falusi, megyei adminisztráció termelt (anyakönyvek, kataszteri iratok stb.). Olyan egyszerűnek tűnt a dolog, hogy sokáig nem is akartam elhinni, miért nem jutott ez eddig senkinek sem az eszébe. A tabuk azonban, úgy látszik komoly dolgok.

Ebben a második részben abból indultam ki, hogy a perben bevett összeküvés-elméleti kiindulópontból a főügyész, a védők milyen rendies társadalmi konstrukciót kanyarítottak, akár tudattalanul, a vád mögé. Ezt a kortárs társadalmi értelmezést ismét megpróbáltam szembesíteni azzal a történetírói-társadalomtudományos hagyománnyal, amellyel az utókor elgondolja a rendiség végnapjait és utóéletét. Ebből emeltem ki Erdei Ferenc és Hanák Péter nyomán a „zsidó társadalom” után most a „nemesi társadalom” konstrukcióját, hogy rávetítsem Eszlár és a nyíregyházi per világára. Felkutattam azokat a forrásokat, amelyek a pertől függetlenül alkalmasak a tiszaezlári társadalom leírására a 19. század második felében. Akkor is ezekből dolgoznánk, ha nem lett volna eszlári ügy. Kinyílt tehát az időhorizont, s átalakult a performálható matéria. S vizsgálati szempontok hangsúlyai is máshova tevődtek. A „nemesi társadalom” mélyebb elemzése érdekében tovább kellett szűkíteni a blendét: az eszlári léptékről egyetlen nemzetség (a Farkasok) esettanulmányára. Persze a falszifikáció is performáció, s közvetve minden mindennel összefügghet. Nem lehet úgy tenni, mintha 1882–83-ban semmi sem történt volna Eszláron. Ezért az utolsó menetben (visszaforgatva a tárgyat az eredeti kontextushoz) arra a kérdésre kerestem a választ, hogy egy társadalomtörténeti értelemben irrelevánsnak bizonyuló társadalomszerkezeti modell újrafogalmazható-e a perbeli aktusok (kihallgatás, mozgósítás stb.) tükrében. Működik-e, konstruálódik-e valami szociálisan a vizsgálat és a per folyamatában, ami ugyan nem a struktúrában gyökerezik, de ráépül, rászerveződik arra? Formálta-e maga a per a társadalmi csoportokról szóló helyi gondolkodást, befolyásolta-e a csoportképződést? A családi-rokonsági szolidaritás és a közigazgatási-bírói úton szervezett vizsgálat közötti térben működtek-e, létrejöttek-e olyan erőcsoportosulások, erővonalak, amelyek társadalomtörténeti szempontból „rendiesként” is értelmezhetők. Hacsak a „patronus”-„bizalmas”, „gazda”-„alkalmazott” típusú függőségi viszonyokat nem tekintjük ennek, nem bukkant ilyesmi a felszínre. S ezek a relációk amúgy sem a per során keletkeztek.

<sup>77</sup> Austin 1990; Fischer–Lichte 2004: 31–43.

Következésképpen a történeti-jogi rendiség kora utáni „nemesi társadalom” hipotézisének fenntartása – az eszlári lépték alapján – nem bizonyult célravezetőnek.

## FORRÁSOK

Magyar Országos Levéltár (MOL)

Mikrofilmtár, A 900 Róm. kat. anyakönyvek

Mikrofilmtár, A 2568 Ref. anyakönyvek

S 78 Kataszteri térképek, Tiszaeszlár, 225. téka

S 79 Kataszteri iratok, 758–759. cs. 947. Tiszaeszlár

Országos Széchenyi Könyvtár Kézirattár (OSzK Kt)

Fol. Hung. 1384. Eötvös Károly: A Nagy per iratai (Eötvös)

Fol. Hung. 1847/ I–II. Bary József tiszzaeszlári perrel kapcsolatos iratai (Bary)

Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Levéltár (SZSZBML)

IV. A. 1. Szabolcs vármegye Nemesi Közgyűlésének iratai, 1335–1848

IV. A. 7. b. Szabolcs vármegye adószedőjének iratai

IV. B. 105. Szabolcs vármegye törvényszékének iratai, 1849.

IV. B. 154. Észak-Szabolcs megye Cs. kir. Úrbéri törvényszékének iratai, 1850–1862

IV. B. 254. Szabolcs vármegye Központi Választmányának iratai, 1861–1871

IV. B. 403. Szabolcs vármegye Központi Választmányának iratai, 1872–1945

IV. B. 411. Szabolcs vármegye alispánjának iratai, 1872–1950

V. 429. Tiszaeszlár nagyközség iratai

X. 204. Szabolcs vármegye Tűzkárbiztosító Egyesület iratai, 1843–1852.

XXXIII. a.; c. Anyakönyvi másodpéldányok, 1895–

Tiszaeszlári református egyházközség irattára. (TEREI) Tanácskozási és határozati jegyzőkönyv, 1868–1898.

Tiszántúli Református Egyház Levéltára (TtREL) I. 28. Alsószabolcs-Hajdúvidéki Egyházmegye iratai,

c. Egyházlátogatási jegyzőkönyvek, 1842–1979.

j. Felsőbbhatósági körlevelek, 1749–1975

*Borsod-Miskolci Közlöny* 1883.

*Debreceni Ellenőr* 1882.

*Függetlenség* 1882.

Kempelen Béla 1912: *Magyar Nemes Családok*. Budapest, IV. kötet

*Az 1881. évi szeptember hó 24-ére hirdetett országgyűlés Képviselőházának Naplója*. (Szerk.

P. Szathmáry Károly) VI. k. 1882. (KN)

*Nyírvidék* 1880–1883.

*Tisza-Eszlár* (Napi értesítő), Kiadja a Nyírvidék szerkesztősége, 1883. 1–29. sz.

*Szabolcsmegyei Közlöny* 1881–1883.

## HIVATKOZOTT IRODALOM

- Austin, John L. 1990: *Tetten ért szavak*. Budapest
- Bary József 1999 [1933]: *A tiszaezszári bűnper. Bary József vizsgálóbíró emlékiratai*. Budapest
- Bene János 1994: Népképviselési választások Szabolcs vármegyében és Nyíregyházán 1848-ban. In: Vinnai Győző (szerk.): *Tanulmányok választásokról és önkormányzatokról Szabolcsban (1848–1898)*. Nyíregyháza, 5–29.
- Bogdán István 1990: *Magyarországi hossz- és földmértékek 1601–1874*. Budapest
- Bognár Bulcsú 2003: „Csak egy rettenetes nagy söprögetés segít”. Erdei Ferenc értelmezése a magyar társadalomfejlődésről a kéziratok szövegében. *Valóság* 8. 59–79.
- Concha Győző 1935 [1927]: Van-e magyar társadalom? Nincs. In: uő: *Hatvan év tudományos mozgalmi között. Összegyűjtött értekezései és bírálatai*. Budapest, 643–662.
- Eötvös Károly 1968: *A nagy per mely ezer éve folyik s még nincs vége*. Budapest
- Erdi Ferenc 1980: A magyar társadalomról. In: *Összegyűjtött művei*. (Szerk. Kulcsár Kálmán) Budapest
- Erős Vilmos 2000: *A Szekfü-Mályusz vita*. Debrecen
- Fischer-Lichte, Erika 2004: *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt a/M.
- Fónagy Zoltán 1999: Nemesi birtokviszonyok az úrbérrendezés korában. A nemesség a magyar társadalomtörténet-írásban. *Századok* (133.) 6. 1141–1193.
- Grünwald Béla 1910 [1888]: *A régi Magyarország 1711–1825*. Budapest, 3. kiad.
- Gyáni Gábor 2001: Érvek a kettős struktúra ellen. *Korall* 2001. tavasz-nyár, 3–4. 221–233.
- Hajnal István é. n.: Az osztálytársadalom. In: Domanovszky Sándor (szerk.): *Az új Magyarország. Magyar Művelődéstörténet*. h. n., VI/163–200.
- Hanák Péter 1997: Társadalmi struktúrák a 19. századi Közép-Európában. *Történelmi Szemle* 2. 159–179.
- Kósa János 1942: Magyar rendiség és osztálytársadalom. *Magyarságtudomány* (1.) 3. 350–391.
- Kósa László 1984: Kisnemesek és utódaik viselkedése és gondolkodásmódja a XIX. században. In: Hofer Tamás (szerk.): *Történelmi antropológia*. Budapest, 328–336.
- Kósa László 2001: „Hét szilvafa árnyékában” A nemesség alsó rétegének élete és mentalitása a rendi társadalom utolsó évtizedeiben Magyarországon. Budapest
- Kövér György 2001: Magyarország társadalomtörténete a reformkortól az első világháborúig. In: Gyáni Gábor – Kövér György: *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig*. 2. jav. kiad. Budapest, 7–186.
- Kövér György 2004a: Gentry és zsidó? Társadalmi identitás és előítéletek az 1880-as évek Magyarországon. *Századvég Új folyam* 31. 1. 37–61.
- Kövér György 2004b: Performációk I. „Zsidó társadalom” Tiszaezsláron a nagy per előestéjén. *Korall* 17. Szeptember, 5–43.
- Kövér György 2005: Taksás nemesek Tiszaezsláron a 19. század közepén. Módszertani esettanulmány. In: Angi János – ifj. Barta János (szerk.): *Emlékkönyv Orosz István 70. születésnapjára*. Debrecen, 227–241.



- Kövér György 2006: Nagybirtokok Tiszaeszláron a 19. század második felében. (Eset-tanulmány). In: Buza János et al. (szerk.): *Agrártörténet – agrárpolitika. Tanulmányok Szuhay Miklós emeritus professzor tiszteletére*. Budapest, 143–155.
- Láczay Magdolna 1979: A szabolcsi nemesség rétegződése 1797-ben. In: Gyarmathy Zsigmond (szerk.): *Szabolcs-Szatmár megyei helytörténetírás*. Nyíregyháza, 77–99.
- Lajos Árpád 1979: *Nemesek és partiak Szuhafőn*. Miskolc
- Mályusz Elemér 1923: A reformkor nemzedéke. *Századok* 1–6. 17–75. [Újraközölve: uő.: *Klió szolgálatában. Válogatott történelmi tanulmányok*. (Szerk. Soós István) (Társadalom- és művelődéstörténeti tanulmányok 30.) Budapest, 2003. 425–465.]
- Mocsáry Lajos 1889: *A régi magyar nemes. Észrevételek Grünwald Béla „A régi Magyarország” című munkájára*. Budapest
- Ónody Géza 1883: *Tiszaeszlár a múltban és a jelenben*. Budapest
- Paládi-Kovács Attila 1981: Kisenemesek utódai a paraszti társadalomban (XIX–XX. század). *A Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve* VII. Salgótarján, 163–176.
- Páll István 1987: *Szabolcs megye népi építkezése a XIX. század közepén*. Szentendre
- Pálmány Béla 1997: A magyarországi nemesség társadalmi tagolódása (1686–1815) In: Ódor Imre – Pálmány Béla – Takács Péter (szerk.): *Mágnások, birtokosok, címeres levelek*. (Rendi társadalom – polgári társadalom 9.) Debrecen, 37–97.
- Sohajda Ferenc 2003: A kisenemesség a kortársak szemével. In: K. Horváth Zsolt – Lugosi András – Sohajda Ferenc (szerk.): *Léptékváltó társadalomtörténet. Tanulmányok a 60 éves Benda Gyula tiszteletére*. Budapest, 268–276.
- Szekfű Gyula 1920: *Három nemzedék. Egy hanyatló kor története*. Budapest
- Szabó István 1941: Nemesség és parasztság Werbőczy után. In: Eckhardt Sándor (szerk.): *Űr és paraszt a magyar élet egységében*. Budapest, 44–80.
- Szabó István 1976: *Jobbágypok – parasztok. Értekezések a magyar parasztság történetéből*. (S. a. r. és bev. Für Lajos) Budapest
- Takács Péter 1994: Adalékok a dualizmus kori választások Szabolcs megyei társadalmi hátteréhez. In: Vinnai Győző (szerk.): *Tanulmányok választásokról és önkormányzatokról Szabolcsban (1848–1898)*. Nyíregyháza, 29–61.
- Verhovay Gyula 1890: *Az ország urai*. Budapest
- Weber, Max 1987: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 1. Szociológiai kategóriáiban*. Budapest

FÜGGELÉK A.

Családfa	Választójog			Kataszter / Földadó			
	Év	Kor	Jog	Év	Házsám	Birtok (nöl)	Kat. tiszta jöv. (frt; kr)
(apja: Farkas András)							
Farkas <b>András</b> , TE, 1792 – TE, 1865 (ör. TE, 115)	1848	id.	régi	1852	111, 126	11 500	
(1821) = Ns Szabó Kata	1864					111	21, 35
(1852) = Oláh Susanna, Demecser, 1827 k. – TE, 1888							
<b>I. Ns Dániel</b> , TE, 1821 –	1848		régi	1852	118	675	
KAA: Agod Péter, Balog Julianna	1865	39	régi	1864	118		2, 42
(?) = Ns Vági Ágnes, 1827 k. – TE, 1845	1869	50	régi	1870	nélkül	411	
(1848) = Bak Ágnes	1875	55	régi				
1. Lajos, TE, 1845 –							
KAA: Kozma Mihály, Görbedi Mária							
2. Sónia, TE, 1849 – 1857 előtt							
KAA: Pásztor Mihály, Pente Susanna							
3. Eszter, TE, 1850 –							
KAA: Pásztor Mihály, Pente Susanna							
4. Susanna, TE, 1853 –							
KAA: Pásztor Mihály, Pente Susanna							
5. Sónia, TE, 1857 –							
KAA: József Mihály, Gasparon Catharina							
6. Katalin, TE, 1860 –							
KAA: Mihalik József, Gáspár Katalin							
7. Sándor, TE, 1863 –							
KAA: Gyulai János, Pásztor Mihályné Pente Susanna							

Családfa	Választójog				Kataszter / Földadó		
	Év	Kor	Jog	Év	Házsám	Birtok (nöl)	Kat. tiszta jöv. (frt; kr)
II. Ns József, TE, 1824 – TE, 1846 fm KAA: Komjáti Mihály, Horváth Erzsébet							
III. Ns <b>András</b> , TE, 1826 – TE, 1892							
	1865	32	régi	1864	225		
KAA: Komjáti Mihály, Horváth Erzsébet	1869			1870	225	8 515	
(1855) = Jobbágy Eszter, Nagyfalu, 1837 k. –	1875	45	régi				
(1880) = Balog Eszter, Tlök, 1828 k. –	1882	53	föld	1894	58	*3 754	*özv
IV. Ns Julianna, TE, 1829 – KAA: Szabó József, Molnár Sára							
V. Ns <b>Benjamin</b> , TE, 1833 – TE, 1869 (TE, 128)							
	1869	36	régi	1864	126		
KAA: Fazekas István, Horváth Erzsébet	1870				126	*6 245	*özv.
(1852) = Kovács Erzsébet, TE, 1831 k. –							
1. József, TE, 1852 –	1875	24	régi				
KAA: Liszkai József, Kaposi Sára	1882	32	régi				
(1876) = Balog Éva, Tlök, 1856 k. –				1894	85	7 915	
a. András, TE, 1876 – 1878 KAA: Juhász József, Erdei Mária							
b. Eszter, TE, 1879 – 1879 KAA: Juhász József, Erdei Mária							
c. Balázs, TE, 1880 – KAA: Juhász József, Erdei Mária							

Családfa	Választójog			Kataszter / Földadó			
	Év	Kor	Jog	Év	Hátszám	Birtok (nöl)	Kat. tiszta jöv. (frt; kr)
d. Julianna, TE, 1882 – 1882							
e. Zsófia, TE, 1882 – 1882							
f. Bertalan, TE, 1884 – TE, 1885							
KAA: Mészáros Bálint, Cserés Julianna							
g. Bertalan, TE, 1886 – TE, 1887							
KAA: Juhász József, Erdei Mária							
h. Eszter, TE, 1889 –							
KAA: Mészáros Bálint, Cserés Julianna							
i. Julianna, TE, 1892 –							
KAA: Mészáros Bálint, Cserés Julianna							
j. Imre, TE, 1894 – 1894							
KAA: Mészáros Bálint, Cserés Julianna							
k. Benjamin, TE, 1895 – TE, 1912							
KAA: Mészáros Bálint, Cserés Julianna							
2. András, TE, 1861 –							
KAA: Liszkay József, Kapusi Sára							
VI. Bálint, TE, 1836 –							
KAA: Szabó József, Molnár Sára							
VII. Julianna, 1844 k. – TE, 1869							
(1865) = Hegedűs Béni							
VIII. Katalin, TE, 1852 –							
KAA: Pásztor Mihály, Pente Susanna							
IX. Susanna/Erzsébet, TE, 1856 – 1912							
KAA: Pásztor Mihály, Pente Susanna							

FÜGGELÉK B.

Családja	Választójog			Kataszter / Földadó			
	Év	Kor	Jog	Év	Házaszám	Birtok (nöl)	Kat. tiszt. jöv. (frt; kr)
(apja: ?)							
Farkas <b>Sándor</b> , 1795 k. – TE, 1865 (ör. TE, 180) Ns ifj. (1825) = Halmi Sára, Tlök, 1804 k. – TE, 1857				1852 1864	191 191	750	2, 28
<b>I. Ns Gábor</b> , TE, 1826 – TE, 1907	1865	40	telek	1864	185		34, 36
KAA: Udvari András, Ns Hori Susanna	1869	43	régi	1870	nélkül	5 873	
(1850) = Nagy Julianna, TE, 1830 – TE, 1855	1875	50	régi				
(1858) = Tóth Julianna, TE, 1827 – TE, 1910	1882	57	föld	1894	3; 9	34 003	
1. Gábor, TE, 1851–1851							
KAA: Babolcsi Benjamin, Gulyás Sára							
2. Gábor, TE, 1852 – TE, 1856 (TE, 183)							
KAA: Cserés István, Bódogh Sára							
3. Benjamin, TE, 1855 – TE, 1856 (TE, 183)							
KAA: Cserés István, Bódogh Sára							
4. Gábor, TE, 1859 – TE, 1861 (TE, 185)							
KAA: Murvai Mihály, Kocsis Borbála							
5. Borbála, 1861 k. – TE, 1864 (TE, 185)							
KAA: Murvai Mihály, Kocsis Borbála							
6. Julianna, TE, 1864–1940							
KAA: Murvai Mihály, Kocsis Borbála							
(1884) = Kaposi Miklós, 1862–1907							
7. Borbála, TE, 1868 –							

Család	Választójog			Kataszter / Földadó		
	Év	Kor	Jog	Év	Házaszám	Birtok Kat. tiszt. jöv. (nöl) (frt; kr)
KAA: Murvai Mihály, Kocsis Borbála (1888) = Hori József, 1865 (1890) = Varga Miklós, Tladány, 1864						
8. Zsófia, TE, 1872 – KAA: Murvai Mihály, Kocsis Borbála (1894) = Országh Miklós, Tlök, 1865						
9. Gábor, TE, 1876 – TE, 1876 (TE, 180) KAA: Murvai Mihály, Kocsis Borbála						
<b>II. Sándor</b> , TE, 1828 – TE, 1900	1865	36	régi	1864	210	
KAA: Udvari András, Ns Hori Susanna	1869	40	régi	1870	210	485
(1852) = Lados Mária, Nagyfalu, 1826 –	1875	48	régi	1894	16	3 102
1. Dániel, TE, 1853 – KAA: Gyáni Dániel, Szabó Lídia	1882	54	régi			
2. Borbála, TE, 1857 – KAA: Gyáni Dániel, Szabó Lídia						
3. Sándor, TE, 1861 – 1889 KAA: Gyáni Dániel, Szabó Lídia (1887) = Csikós Rákhel						
III. Sofia, TE, 1831 – TE, 1891 KAA: Udvari András, Ns Hori Susanna (1853) = Kovács József						
IV. Ferenc, TE, 1834–1838 előtt KAA: Udvari András, Ns Hori Susanna						

Családfa	Választójog			Kataszter / Földadó		
	Év	Kor	Jog	Év	Hátszám	Birtok Kat. tiszt. jöv. (nöl) (frt; kr)
<b>V. Ferenc</b> , TE, 1838 – TE, 1911	1865	31	régi	1864	191	
KAA: Udvari András, Ns Hori Susanna	1869	31	régi	1870	191	989
(1862) = Pap Terézia, 1835 k. – TE, 1910	1875	37	régi	1894	297	2 839
1. Gábor, TE, 1863–1863	1882	46	régi			
KAA: Pásztor József, Gyányi Sónia						
2. Terézia, TE, 1865 – TE, 1917						
KAA: Pásztor József, Gyányi Sónia						
3. Eszter, TE, 1867 –						
KAA: Pásztor József, Gyányi Sónia						
(1886) = Cserés Gábor, TE, 1861 –						
4. Gábor, TE, 1871–1871						
KAA: Pásztor József, Gyányi Sónia						
5. Erzsébet, TE, 1872 –						
KAA: Pásztor József, Gyányi Sónia						
(1893) = Nagy Sándor, TE, 1866 –						
6. Zsuzsanna, TE, 1876–1876						
KAA: ifj. Nagy József, Szólát Eszter						
7. Ferenc, TE, 1877–1878						
KAA: ifj. Nagy József, Szólát Eszter						
<b>VI. Julianna</b> , TE, 1842 – TE, 1900						
KAA: Udvari András, Osváth Borbála						
(1865) = Tanyi Mihály						

Szabó Márton

## A dolgozó mint állampolgár

### *Fogalomtörténeti tanulmány a magyar szocializmus három korszakaszáról\**

A huszadik századi Magyarországon a szocializmus három különböző szakasza létezett. 1919-ben a pár hónapig a Magyar Tanácsköztársaság, 1947 után a személyi kultusz, az 1956-os forradalom leverése és a megtorlás évei után pedig mintegy harminc éven át a kádári puha diktatúra. Ezek az időszakok sok szempontból különböztek egymástól, a politikai hatalom képviselői azonban mindhárom szakaszban szembeállították saját törekvésüket a nyugat-európai polgári társadalmakkal és az ország múltjával, vagyis politikai és kulturális értelemben egy új és alternatív társadalom megteremtésére tettek kísérletet.

Ha az ember tanulmányozza a korszak ideológiai irodalmát, akkor azt látja, hogy a diskurzusokban gyakran előfordul egy figyelemre méltó kifejezés, *szocialista/kommunista dolgozó*.<sup>1</sup> A „dolgozó” szó elvileg lehet közgazdasági fogalom, jelölheti a munkaerejével gazdálkodó munkavállalót, de lehet szociológiai fogalom is, jelölheti a fizikai vagy szellemi munkásokat. A szocialista ideológiában azonban nem ilyen értelemben használták a fogalmat; a dolgozó szóval a szocialista-kommunista társadalom *állampolgárát* nevezték meg, amit egyaránt használtak ellenfogalomként és identitásfogalomként.<sup>2</sup> A szó polémikus éle nyilvánvaló; ellenfogalomként tagadta mind a rendi, mind a polgári társadalmat. A dolgozó nem nemes vagy arisztokrata, és nem is tőkés vagy polgár, mert hozzájuk képest nem származása és nem tulajdonosi állapota, hanem munkavégzése okán tagja

\* A finn politikai gondolkodást elemző egyik tanulmányában Kari Palonen írta, hogy fogalomtörténeti kutatásai és politikaelméleti írásai után talán már megvannak az eszközei ahhoz, hogy „elérje a kívánatos *Verfremdungseffektet*, azaz elidegenítő hatást a finn politikai diskurzusok tekintetében”. (Palonen 2001: 147.) Ez az én reményem és szándékom is. Az elmúlt 25 évben több tanulmányt írtam a magyarországi szocializmusról, amelyekben a politikát a munka és a termelés világa felől próbáltam értelmezni. (Szabó M. 1985, 1987, 1998.) A kutatás során többször is újraolvastam a forrásokat és újragondoltam korábbi írásaim. Ezt megelőzően a *Politikai idegen* című könyvem írásakor tettem ezt meg, amelynek egyik alfejezete (Szabó M. 2006: 161–178.) áll legközelebb az itt kifejtett gondolatokhoz. „A dolgozó mint állampolgár” azonban új írás, amelyet a *Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History* főszerkesztőjének kérésére írtam, és az itt olvasható tanulmány angol nyelvű változata várhatóan a folyóirat 2007. évi számában jelenik meg.

<sup>1</sup> A szocialista és a kommunista jelzőt szinonimáknak tekintem, mert a politikai szövegekben így használták őket. Nem volt kategoriális megkülönböztető értelmük; a dolgozót hol az egyik, hol a másik jelzővel illették.

<sup>2</sup> Koselleck 2003a.



a társadalom politikai közösségének. A fogalomnak az volt a funkciója, hogy leváltsa és helyettesítse a polgári társadalom állampolgárát; a dolgozó személye révén a politikai jogok új alanyát és a politika új közösségét konstruálták meg. A dolgozó állampolgár volt, de szocialista változatban.

Ez önmagában nem volt vitatéma. A politikai vezetés a főhatalom megszerzése után a tényt először deklarálta, majd kodifikálta, természetesnek véve, hogy a szocializmus alanya a dolgozó, és a munkavégzés minden jog alapja. Politikai viták csak az elv értelmezéséről és gyakorlati megvalósításáról folytak. Skinner kategóriáját használva, a *politikai nyelv* az első esetben a deklaráció, másodikban a megvalósítás kereteit jelölte ki.<sup>3</sup> Mindebben, a kommunista hatalomátvételen túl, nyilvánvalóan szerepet játszott a marxista ideológia ereje és a munkásmozgalom hagyománya, amely a szegények és az elnyomottak, a hatalmon kívüliek ideológiája és mozgalma volt. Kelet-Európában, és így Magyarországon is, ehhez járult még egy specifikus vonás: a dolgozó és a munka társadalmi történelmi elmaradottság, a virulens társadalmi rendiség<sup>4</sup> elutasítását is szolgálta, ami a szocialista dolgozó sajátos jelentésében és használatában öltött testet.

A fogalom jelentéséhez akkor kerülünk közelebb, ha felfigyelünk arra, hogy a korabeli szóhasználatban a dolgozó és a szocializmus ugyanazon dolog két vonatkozása. A fogalom egyén és társadalom *közvetlen* azonosságát tételezte; a dolgozó státusából következtek politikai jogai és a szocializmus politikai rendszeréből a dolgozó tulajdonságai. Ez kétségtelenül nem a polgári társadalom elve, amelynek tulajdonosi és gazdasági struktúráiból – mint Koselleck írta – „csak másodlagosan fakadtak politikai vagy társadalmi funkciók”.<sup>5</sup> Itt inkább az volt a helyzet, hogy „a jogi, politikai, gazdasági és társadalmi vonatkozások szétválaszthatatlanul egybefonódtak.”<sup>6</sup> Ezt azonban Koselleck a polgár fogalmának korai stádiumáról írta, ami igen figyelemre méltó tény. Arra mutat rá, hogy a szocializmusban az állampolgár nincs elvonatkoztatva gazdasági determinánsaitól és így a politikai cselekvés szintjére sem elsősorban egy elkülönült hatalmi intézményrendszer.

Tanulmányomban a fogalom történetét vizsgálom meg, elemezve az alkotmányok szövegét, a gyakorló politikusok és ideológusok megnyilatkozásait és vitáit. Az itt tárgyalt problémák egy része ismerős lehet a marxista filozófiából. Én azonban nem filozófiai, hanem politikai szövegeket elemzek, forrásaim egykori szereplői nem filozófiai, hanem politikai vitákat folytattak, ahol az értelmezési kényszerek gyakorlati problémák miatt merültek fel, elsősorban a kormányzás nehézségei miatt. Magyarország azért különösen alkalmas terep a vizsgálat számára, mert a szocializmus három szakasza egyben a szocializmus három *különböző típusát* is képviseli. A dolgozó mint *állampolgár* azonban minden egyes időszakban politikai alapfogalom volt, úgy, ahogyan ezt Koselleck értelmezte,

<sup>3</sup> Skinner 2002.

<sup>4</sup> Erdei 1976.

<sup>5</sup> Koselleck 2003b: 132.

<sup>6</sup> Koselleck 2003b: 131.

azaz vitatott és szemantikailag telített kifejezés.<sup>7</sup> Ugyanakkor a dolgozó minden egyes időszakban más alakot öltött. A Tanácsköztársaság időszakában *önzetlen* ember, aki az élet minden területén támogatja az új hatalmat. A személyi kultusz éveiben *élmunkás*, akinek az életét és cselekedeteit a hatalom követendő példaként állítja mindenki elé. A kádári szocializmus éveiben pedig *formalizált* szereplője a politikának, akitől elvárják, hogy támogassa a hatalmat, de megértik egyéni szempontjait is. Ezzel együtt egy standard változási irányt is megfigyelhetünk a fogalom használatában. Az egymást követő szakaszokban a szocialista dolgozó egyre tagoltabb és differenciáltabb fogalommá vált, végül ellentéte is legitim társadalmi szereplővé vált.<sup>8</sup>

## A MUNKA TÁRSADALMA

A Magyar Tanácsköztársaság 1919. március 21-től 1919. augusztus 1-ig állt fenn. Mint ez jól ismert, az első világháború végén kialakult válság kapcsán kibontakozó hatalmi küzdelemből a kommunistákkal egyesült szociáldemokraták – a Kommunisták Magyarországi Pártja és a Magyarországi Szocialista Párt – kerültek ki győztesen és alakítottak kormányt. Az új hatalom legfőbb irányító szerve a népbiztosokból álló Forradalmi Kormányzótanács volt, amely mind a gazdaság, mind a társadalom, mind a kultúra területén egyaránt Oroszország példáját követve gyors és radikális változásokat kezdeményezett. Bevezették az egypártrendszert, államosították a magánvagyonok jelentős részét, a munkástömegek számára kedvező szociális intézkedéseket tettek és új ideológiát igyekeztek meghonosítani. A tanács hatalomban prominens magyar értelmiségiek is szerepet vállaltak. Mindeközben a magyar Vörös Hadsereg harcban állt az ország területének jelentős részét elfoglaló román, illetve cseh-szlovák hadsereggel. A belpolitikai gondok és a katonai vereségek hatására végül a Kormányzótanács átadta a hatalmat egy mérsékelt szociáldemokrata politikusokból álló kormánynak. Ezután közel harminc évig a hivatalosság a Magyar Tanácsköztársaságot a történelem sötét korszakaként ábrázolta, hogy aztán a kommunisták újbóli hatalomra kerülése után dicsőséges időszak legyen, a szocializmus magyarországi történetének első, tragikusan elbukott szakasza.

A Tanácsköztársaság ideológiája kommunista ideológia volt, vagyis antikapitalista eszmerendszer, amelyet áthatott a magyar múlt és a polgári társadalom teljes elutasítása, egy új világ megteremtésének vágya. Ebben az ideológiában politikai szereplőként a kommunista dolgozó kulcsfogalom volt. A Forradalmi

<sup>7</sup> Koselleck 1972.

<sup>8</sup> Elemzésemben nem vizsgálom a probléma ideológiatörténeti és nemzetközi összefüggéseit és nem reflektálok a communist studiesra sem. Az utóbbival azért nem foglalkozom, mert az általam felvetett problémát nem tárgyalják. A nemzetközi politikai és ideológiai összefüggések taglalása pedig, bár fontos lenne, messze túl van egy ilyen szerény dolgozat lehetőségein. Ugyanakkor mindig igyekszem megmutatni azt a történeti szituációt, amelyben a politikai jelenségek előálltak.

Kormányzótanács, vagyis a kormány megalakulása napján *Mindenkihez* címmel egy dekrétumot tett közzé, amely kinyilvánítja, hogy a Magyar Tanácsköztársaság a *dolgozók állama és a munka társadalma*. Egy héttel később a kormány egyik rendeletében a következőt deklarálta: „a proletárállamban csak annak van joga élni, aki dolgozik, testi vagy szellemi munkát végez a társadalom fenntartására.”<sup>9</sup> Ezek a kijelentések, amelyeket később az alkotmány is megerősített, az új köztársaság fundamentumát nevezik meg. A társadalmiság alapja a munkavégzés; a kommunista társadalom minden tagja munkát végez, illetve csak az lehet tagja a társadalomnak, aki dolgozik.

Ez nem vitatéma volt, mint jeleztem, mert az új hatalom birtokosai evidenciának tekintették, hanem ideológiai és jogi deklaráció, amely a kinyilvánítással életbe lépett. A kérdés csak az volt, hogy kik tartoznak a dolgozók közé. A Magyar Tanácsköztársaság rövid történetét végigkísérte a vita arról, hogy milyen kritériumok alapján és kit lehet dolgozónak tekinteni. A kérdésre adott válasznak egyszerre voltak egzisztenciális és politikai következményei. A korszak nyilvános vitáit áttanulmányozva azt látjuk, hogy a politizálók körében két vonatkozásban egyetértés uralkodott: egyrészt, hogy a kétkezi emberek, vagyis a munkások és a parasztok dolgozók, másrészt, hogy a nagybirtokosok és a nagytőkésék nem dolgozók, ezért őket ki kell rekeszteni az új rendből. De vajon mi a helyzet a szellemi munkát végzőkkel, az értelmiségiekkel? A Magyar Tanácsköztársaság idején az ő társadalmi szerepük kapcsán vitatták meg az itt felmerült problémákat.

Néhány korabeli dokumentum szerint a közvéleményben volt egy értelmiségellenes hangulat. A Közoktatásügyi Népbiztosság (minisztérium) *Mit adott a forradalom?* című brosúrájában olvashatjuk: „Sokan azt hiszik és hirdetik, hogy a kommunista államban nincs szükség szellemi munkára, s az elméleti képzettséggel bíró emberek most már mehetnek krumplit kapálni.”<sup>10</sup> Az ellenérvés okát is megjelölték: sok ember szemében a szellemi munkát végző személy azonos a hatalom birtokosával. A Tanácsköztársaság irányítói szerint viszont a hatalom letéteményesei nem egyes személyek, hanem a proletáriátus *osztályöntudata*, ezért csak az lehet vezető, aki ezt ki tudja fejezni. A tanult ember tehát nem eleve vezető, magyarították a korabeli röpiratok, hanem ugyanolyan dolgozó, mint mások, így ők is tagjai a társadalomnak. Ennek megfelelően terjedt el a megnevezési gyakorlat; a szellemi tevékenységet végző személyeket is *munkásoknak* nevezték. A Közoktatásügyi Népbiztosság egyik rendelete szerint a középiskolás, az iparostanonc és főiskolás egyaránt „szellemi ifjómunkás”.<sup>11</sup>

A probléma súlyát jelzi, hogy jogi érvennyel bíró kormánydöntés született a kérdésről; ki tekinthető munkásnak. A Forradalmi Kormányzótanács XXI. számú rendelete szerint „Munkás mindenki, aki köz- vagy magánszolgálatban munkabér vagy fizetés fejében dolgozik.”<sup>12</sup> Vagyis, munkás mindenki, aki nem

<sup>9</sup> *A magyar...* 6/I. 1959: 38.

<sup>10</sup> *A magyar...* 6/I. 1959: 610.

<sup>11</sup> *A magyar...* 6/II. 1959: 424.

<sup>12</sup> *A magyar...* 6/I. 1959: 71.

saját tulajdonából, tőkejövedelemből és járadékokból él, aki tehát testi vagy szellemi munkát végez, amiért bért és fizetést kap. Az elnevezési gyakorlat és kodifikációs eljárás arra konkludált, hogy a társadalom minden tagja bérmunkás, ezért a kommunizmus a szellemi és fizikai munkát végző dolgozó emberek társadalma. Kivételt csak az életkor alapján tettek: a fiatal *még*, az idős *már* nem dolgozó.

Azonban nemcsak a társadalmiságot definiálták a munkavégzés alapján, hanem a politikát is, ami azt jelentette, hogy az ember csak dolgozóként tekinthető politikai személynek, a kommunizmus állampolgárának. A munkáslet vagy proletárállapot, amelyet a társadalom minden teljes jogú tagjára kiterjesztettek, lett az alapja a *politikai* jogoknak is. A Tanácsok Országos Gyűlése 1919. június 23-án fogadta el a *Magyarországi Szocialista Szövetséges Tanácsköztársaság Alkotmányát*, amely kodifikálta, hogy a politikai jogok alapja a dolgozói lét.<sup>13</sup> A 66., 67. és 68. paragrafusok határozták meg a választó és választható személyek körét. Itt az obligát kizárásokon túl (fiatalkorú, elmebeteg, elítélt) azt olvashatjuk, hogy nem lehetnek választók és választhatók azok, „a) akik nyereség szerzés céljából bérmunkásokat alkalmaznak, b) akik munkanélküli jövedelemből élnek, c) kereskedők, d) lelkészek”.<sup>14</sup> A 66. § szerint: „csak a dolgozó népnek van választó joga. Választók és tanácsstagokká választhatók nemre való tekintet nélkül mindazok, akik tizennyolcadik életévüket betöltötték, és a társadalomra hasznos munkából élnek, mint munkások vagy alkalmazottak stb., vagy olyan háztartási munkával foglalkoznak, amely az előbb említett munkásoknak, alkalmazottaknak stb. munkáját lehetővé teszi. Választók és választhatók továbbá a Vörös Hadsereg katonái, valamint a Tanácsköztársaságnak azok a munkásai és katonái, akik hasznos munkából éltek, de munkaképességüket egészben vagy részben elvesztették”.<sup>15</sup> Figyelemre méltó, hogy a választásnak és a választhatóságnak még az állampolgárság sem feltétele. A 67. § szerint ugyanis „választók és választhatók más állam polgárai is, ha az előbb említett szakban említett föltételeknek megfelelnek”.<sup>16</sup> Természetesen arra a kérdésre nem volt könnyű válaszolni, hogy *ki* a dolgozó, mint láttuk is fentebb, a törvény szövegében a furcsa „stb.” jelzi a problémát, de a törekvés egyértelmű; a közember olyan értelmezése áll előtünk, amely az egyén politikai jogait az effektív munkavégzéshez kapcsolja.

A dolgozónak azonban nemcsak politikai státusa került megfogalmazásra, hanem *tulajdonságai* is. A korabeli nyilvánosságban ennek kapcsán értelmezték azt a kérdést, vajon a kommunista társadalom miért más és különb, mint a régi társadalom. Egy gyakran feltett kérdés szerint, vajon miért lehet azt mondani, hogy a dolgozó közemberként is más és különb, egy jobb társadalom tagja, mint

<sup>13</sup> Elemzésem szempontjából nem releváns az a kérdés, hogy közjogi szempontból később miként értékelték ezt az alkotmányt. Nevezetesen: „1920 elejére a közjogtudomány ismertebb művelői a forradalmak alkotmányjogi tevékenységét érvénytelennek tekintették”. (Szabó I. 2006: 585.) Ugyanis ettől a minősítéstől független a tény, hogy ez az alkotmány megszületett, és mint ilyet, a kor politikai szereplői *érvényes* alapjogi dokumentumként kezelték.

<sup>14</sup> *A magyar...* 6/II. 1959: 220.

<sup>15</sup> *A magyar...* 6/II. 1959: 220.

<sup>16</sup> *A magyar...* 6/II. 1959: 220.

azok, akiket most megfosztottak a hatalomtól és kirekesztettek a társadalomból. Nos azért, olvashatjuk több írásban is, mert a kommunista dolgozó *mentes a tulajdon átkától, a gazdasági önzéstől*. A tanács hatalom irányítói azt hirdették, hogy a történelem során először a proletárállamban jön létre az emberek *homogén* politikai közössége.

A Magyar Tanácsköztársaság egyik vezető ideológusa a fiatal Lukács György volt, aki júliusban publikált egy nevezetes írást *Az erkölcs szerepe a kommunista társadalomban* címmel.<sup>17</sup> Ebben kifejti, hogy a proletariátus politikai győzelme után létrejön a dolgozók egységes társadalma, ahol az egyéni és a társadalmi érdek közvetlen egybeesése miatt feleslegessé válik minden külső kényszer, a dolgozók belső meggyőződésből fognak jól dolgozni és cselekszenek a társadalom javára, vagyis a termelés és a politika itt *erkölcsi* kérdéssé változik. A „kommunizmus bevezetéséhez”, ami gyakori kifejezés volt a korban, két feltétel szükséges. Egyrészt a vezetőknek olyan társadalmi működési mechanizmust kell kiépíteniük, amelynek keretei között az egyéni és közösségi érdek *azonosság*a akadálytalanul érvényesül. Másrészt az állampolgároknak gondolkodásukban és cselekvésükben *azonosulniuk* kell a proletárdiktatúra intézkedéseivel, hiszen a vezetés a dolgozók testvéri társadalmát képviseli és teremti meg.

A Tanácsköztársaság idején az egyik legelterjedtebb nézet az volt, hogy az új társadalom bevezetése a kisajátítók kisajátítása után már csak *szervezési* kérdés. A proletariátus uralomra jutása után megszűnt a politikai harc és ezzel együtt az érdekképviselő szükségessége, hirdette az ideológia, ezért lejárt a régi tagoltságok és szervezeti formák ideje. De vajon milyen felépítésű lesz a dolgozók új politikai közössége? „Ma nincs szükség külön szervekre” – írta Révai József, az egyik vezető ideológus a *Vörös Újságban*.<sup>18</sup> „Mihelyst a szocializmus teljesen kifejlődött – mondta Kun Béla, külügyi népbiztos (külügyminiszter) egyik előadásában –, ebből az egész hatalmi szervezetből nem fog egyéb megmaradni, mint egy termelési apparátus.”<sup>19</sup> Lukács György szerint módosul a párt szerepe is: „a kommunista párt lényege a cselekvés pártformáival való gyökeres szakítás”.<sup>20</sup> Általánosan elterjedt nézet volt, hogy a kommunizmusban nincs belpolitika, a szervezési feladatok pedig, érdeklődések hiányában, könnyen megoldhatók lesznek. Születtek is ilyen jellegű intézkedések. Például eltörölték a szakszervezetek érdekképviselői szerepét, és vezetőit munkaszervezési feladatokkal bízták meg.

Az összefüggés másik oldalán azonban súlyos problémák merültek fel. Kiderült, hogy baj van a dolgozókkal. Hiába szocializálták a magántulajdont, törölték el a kizsákmányolást és vezettek be szervezeti változásokat, sokan nem azonosulnak a kommunizmus eszméivel, nem fogadják el a hatalom intézkedéseit. Azaz, *politikai különbség van a dolgozók között*. De vajon mi a különbség oka vagy alapja? A fontos kérdésre a Magyar Tanácsköztársaság minden politikusa és ideológusa azt

<sup>17</sup> Lukács 1971a.

<sup>18</sup> József 1967: 367.

<sup>19</sup> *A magyar...* 6/I. 1959 522.

<sup>20</sup> Lukács 1971b: 54.

a választ adta, hogy a különbség oka a dolgozók tudata, a tudatosság eltérő mértéke. Vagyis, írták és mondták, vannak fejlett és vannak fejletlen tudatú dolgozók. Az első felismerte, hogy a kommunizmusban minden közvetlenül az ő javát szolgálja, a másik *még nem* jutott el a tudatosságnak erre a fokára, de eljuttatható. Így lett itt a társadalomformálás legfőbb eszköze nem a politika, hanem a *nevelés*; a felvilágosítás, az agitáció, a tudatformálás. A proletárdiktatúra győzelme után a társadalom jövője már nem a politikusok, hanem a *nevelők* kezében van – hirdetik a politikusok. *A társadalom sem politikai közösség többé, hanem nevelődő-művelődő organizáció.* Az ideális-kívánatos jövő olyan mértékben kerül egyre közelebb, amilyen mértékben a dolgozók széles tömegeiben kinevelődik az új szellemiség és erkölcs. Kun Béla mondta egy tanítók számára tartott előadáson: „A proletárdiktatúra valójában egy nagy nevelő intézet, amelyben az uralkodó osztálytálya szervezett munkásosztály készíti elő magát a szocializmusra.”<sup>21</sup>

Vajon reális a nézet, lehetséges neveléssel megteremteni egy új társadalmat? A felvilágosodás régi ideája súlyos társadalomfilozófiai dilemmákat hordoz, ehhez képest a Magyar Tanácsköztársaság idején egy jelentéktelennek tetsző ügy miatt vált kétségessé megvalósíthatósága: a *bérezés* miatt. Az történt ugyanis, hogy a tanácshatalom vezetői, a homogén társadalom eszményének megfelelően és a gazdasági érdekharc feltételezett megszűnése miatt, radikálisan átalakították a munkahelyi viszonyokat. A bányászat kivételével mindenütt eltörölték a teljesítménybéreket, és egyetemlegesen megszüntették a munkafegyelem külső kényszerítő eszközeit.

Az időbér általánossá tételével az egész társadalomra vonatkozóan jelentős béri kiegyenlítést hajtottak végre. „Megszűnt tehát a különbség a tisztviselők és a munkások bérei között.” – olvashatjuk a kormány LXXXIII. számú rendeletében.<sup>22</sup> Az új fizetések nem voltak kapcsolatban a végzett munka konkrét minőségével és mennyiségével. Általánosan elterjedt vélemény szerint, ha valaki nem képes annyit dolgozni, mint a társa, nem szabad őt büntetni ezért kevesebb fizetéssel. „A munkateljesítmény szerint való díjazás – írta Varga Jenő kommunista közgazdász – lényegében nem egyezik meg az igazi kommunista berendezéssel. Azért, mert valaki véletlenül gyenge szervezetű, ügyetlen vagy beteges, nem méltányos, hogy kevesebb jövedelemmel bírjon, mint az erős, ügyes, egészséges munkás.”<sup>23</sup> Hasonló intézkedések születtek a munkafegyelem területén is: eltörölték a munkahelyi vezetők kényszerítő fegyelmezési eszközeit. A szakszervezetek és a munkástanácsok kapták azt a feladatot, hogy helyi szervezeteik révén biztosítsák a fegyelmezett munkát, amelynek adekvát eszköze az *erkölcsi meggyőzés*. „Természetesen igen nagy pozitív eredményt várunk attól – mondta Hevesi Gyula gazdasági népbiztos (miniszter) egy interjúban –, hogy a munkásság fokozott *munkakedvvel és kötelességtudással* fogja a maga munkáját teljesíteni abban a tudatban, hogy a proletárállam

<sup>21</sup> *A magyar...* 6/I. 1959: 522.

<sup>22</sup> *A magyar...* 6/II. 1959: 419.

<sup>23</sup> Hetés 1969: 193.

most nem a kizsákmányoló osztály számára dolgozik.”<sup>24</sup> Annál is inkább elvárható ez a magatartás, fogalmazták meg a politikusok, mert a kommunizmusban a jól elvégzett munka a legfontosabb politikai cselekedet.

Ezek a várakozások azonban nem teljesültek. Igaz, a Tanácsköztársaság munkafegyelmének helyzetéről és az üzemi termelésről senki nem rendelkezett megbízható adatokkal,<sup>25</sup> ám a vezetők egyöntetűen állították, hogy fokozatosan csökken a munka intenzitása, baj van a munkafegyellemmel, a munkások kevesebbet dolgoznak, mint korábban. Két hónappal a Tanácsköztársaság kikiáltása után a politikai vezetés egyik fontos feladatává vált a folyamat megállítása. A Tanácsok Országos Gyűlésén (június 14–23.) a gazdasági vita témája a termelés és a munkafegyelem katasztrofális helyzete volt. A referátumot tartó Varga Jenő közgazdász szerint „a munkateljesítmény, elvtársaim, általában erősen csökkent [...] kivéve azokat az iparágakat, ahol a munkások tisztán a gépezet kiszolgálására szorítkoznak.”<sup>26</sup> A kormány július 7-én aztán úgy döntött, hogy megszüntetik az időbéres rendszert az országban. A rendelkezést azonban nem volt kötelező végrehajtani, a helyi szervekre bízták a teljesítmény szerinti bérddifferenciáláshoz való visszatérést, ám konkrét intézkedések a tárgyban nem születtek.<sup>27</sup>

Vajon csak az idő volt kevés a teljesítményhez kötött bérezés visszaállítására, csak a közhangulat volt kedvezőtlen? Természetesen ezek is szerepet játszottak benne, de a bizonytalanságnak elsősorban elvi, nem pedig praktikus motívumai lehettek. A „teljesítménybér vagy időbér” dilemmája ugyanis nem csak közgazdasági kérdés, hanem a kommunizmus társadalom-felfogását és emberképét, a politikai berendezkedést alapvetően érintő alternatíva. Aki az időbér mellett voksolt, régi és az új viszonyát egy olyan antinómiában képzelte el, amelyben az önzés és az önzetlenség, a bűnösség és a jóság, a kényszer és az öntudat között kell választani. A teljesítménybér és premizálás felmerülése viszont megkérdőjelezte ezt az alternatívát. Ha az egyént anyagilag is ösztönözni kell a jó munkára, akkor az egyéni és a társadalmi érdek nem esik közvetlenül egybe, nem minden dolgozó egyformán jól dolgozó. A kommunizmust tehát nem lehet bevezetni, a kommunista dolgozó nem homogén, hanem összetett gazdasági és politikai szereplő.

## A MUNKA HŐSEI

A második világháború után pár évvel Magyarország végérvényesen a Szovjetunió befolyási övezetébe került. 1947-ben a kommunisták, minden más politikai erőt kiszorítva a hatalomból, átvették az ország irányítását, és proletárdiktatúrát teremtettek. A magyar kommunista párt – hivatalos nevén a Magyar Dolgozók Pártja – a szovjet kommunisták hű kiszolgálója volt és a szovjet rendszer pontos másolására

<sup>24</sup> *A magyar...* 6/I. 1959: 267.

<sup>25</sup> Péteri 1979: 127.

<sup>26</sup> *A magyar...* 6/II. 1959: 101–102.

<sup>27</sup> *A magyar...* 6/II. 1959: 417–418.

törekedett. Az 1956-ig tartó mintegy tíz éves periódust nevezik kommunista diktatúrának, a személyi kultusz időszakának is. A kommunizmus új szakasza a Rákosi Máttyás személye körül kibontakozó kultikus vezérelv, a központosított hatalom, és politikai elnyomás kora lett. A magánvagyonok államosítását, az egypártrendszert, a mezőgazdaság kollektivizálását, a kommunista ideológia uralmát nyílt erőszak révén valósították meg. A hatalom nemcsak állampolgárainak tömegét küldte internáló táborokba és börtönökbe, hanem saját elvtársait is.

A korszak ideológiája változatlanul a kommunista tanokra épült, amelynek központi eleme ebben az időszakban egy „világméretű osztályharc” vizionálása volt; a történelmet az elnyomók és az elnyomottak, a dolgozók és a tőkésék kibékíthetetlen, örök küzdelmeként írta le, amely, komoly áldozatok után, egyszer majd egy harmonikus és igazságos társadalomhoz vezet. A harcot a kommunista párt vezeti, vagyis a jövő letéteményese nem egy elvont osztálytudat és szolidaritás, mint 1919-ben Lukács György is vélte,<sup>28</sup> hanem a kommunista párt mint *szervezett* erő. A kommunista dolgozó a politikai élet központi szereplője maradt, de változott a státusa és karaktere. A változás lényege, hogy a kommunista párt radikálisan ketté osztotta a dolgozók tömegét *átlagos és kiváló* dolgozóra, olyan módon, hogy megszervezték a kiváló dolgozók társadalmi elkülönülését, és az így kiemelkedő élmunkás lett az *igazi* kommunista dolgozó, akit a párt példaként állított mindenki más, egyébként társadalmilag hasznos munkát végző személy elé.

Ezt az új kommunista dolgozót a Szovjetunióban sztahanovistának hívták, Magyarországon élmunkásnak, egy másik kifejezéssel a munka hőségnek. Az utókor általában azt tudja róluk, hogy a korszak díszemberei voltak, akik fantasztikus munkateljesítményeit nehéz elhinni. Nos, a kételkedés jogos, de félrevezető. Az ötvenes évek élmunkása ugyanis homo politicus volt és nem „termelési tényező”, ténykedése „a *munka frontján*” végzett politikai cselekedet volt. Ők alkották – mint Gerő Ernő, a korszak egyik prominens politikusa mondta egyszer egy különös kifejezést használva – a „munkásság új lovagrendjét”. Életüket, munkájukat, tulajdonságaikat az adott időszakban hatalmas mennyiségű propagandairás népszerűsítette, ám minden munka nagyjából ugyanazt a felfogást közvetítette és ugyanazt a sémát követte.

Az változatlanul nem volt kérdéses az adott időszakban sem, hogy a tőkés és magántulajdonosok nem tagjai a társadalom politikai testének. Magyarországon 1949-ben fogadták el a XX. törvényt, vagyis az Alkotmányt, amelyben mindez deklarálásra is került. Az alaptörvény, kisebb módosításokkal, egyébként egészen 1989-ig érvényben maradt. Az alkotmányban egyrészt azt olvashatjuk, hogy a szocializmusban a *teljes jogú társadalmi lét a munkára épül*. Ezt olyan mondatok fejezik ki, mint például: „a Magyar Népköztársaság társadalmi rendjének alapja a munka” (9. § 1.), vagy „minden munkaképes polgárnak joga, kötelessége és becsületbeli ügye, hogy képességei szerint dolgozzék.” (9. § 2.), ugyanakkor „a Magyar Népköztársaság biztosítja polgárai számára a munkához

<sup>28</sup> Lukács 1971a.



való jogot és a végzett munka mennyiségének és minőségének megfelelő díjazást” (45. § 1.). Másrészt az alkotmányban az került deklarálásra, hogy a szocializmus *politikai alanya a dolgozó ember*. Az alkotmány szerint „a Magyar Népköztársaság a munkások és dolgozó parasztok állama” (2. § 1), ezért itt „minden hatalom a dolgozó népé” (2. § 2.). Ennek szellemében nemcsak a kiskorúak és az elmebetegek voltak kirekesztve a választó és választható személyek köréből, hanem az alaptörvény szerint „a dolgozó nép ellenségei” (63. § 1.) is.

Ám ez a politikai alany sajátos módon gyakorolta a hatalmát. Természetesen választhatott és ő maga is választható volt, de nem politikai alternatívák, de még csak személyek között sem. A helyi és országos választások a hatalom melletti *demonstrációk* voltak, és a kommunista párt mindent megtett, hogy ez így is legyen. Ebből vonták le sokan azt a következtetést, hogy a kommunizmusban és a szocializmusban *nincs* politika, mert nincs lehetőség politikai alternatívák képviselőjére. Az állampolgárnak azonban itt nem a szervezeti-politikai életben, hanem a *munkában* adatott meg politikai alternatíva képviselője, természetesen történelmileg specifikus módon. A dolgozó megkapta a lehetőséget, hogy *nyíltan, más dolgozók ellenében*, munkája révén szavazzon a rendszer mellett. Nem volt kötelező élmunkásnak lenni (a választásokra kötelező volt elmenni), ám aki ilyen módon kívánt a „szocializmusra szavazni”, és erre képes is volt, az megkapta ezt a lehetőséget. Vagy ahogyan Gerő Ernő mondta, válhatott a munka lovagjává, lehetett a munka hőse, közemberként is dicsőséget és elismerést vívhatott ki magának, szolgálhatta vezetőit.

Újból kiemelném, hogy az élmunkások esetében nem az „*ezerszázalékos*” munkateljesítmény volt a fontos, bár kétségtelenül ez volt a szenzáció. Egyrészt a sztahanovista cím eléréséhez és megtartásához tartósan és általában másfél-kétszeres teljesítményt kellett elérni, ami egyáltalán nem volt lehetetlen feladat az adott termelési és munkahelyi viszonyok között. Másrészt a kivételes alkalmakkor elért és ennél lényegesebben magasabb teljesítményekről már ekkor megírták, hogy kivételes körülményeket teremtettek elérésükhöz, amit folyamatosan nem lehet és nem is kell produkálni. A Sztálin 70. születésnapjára kiírt műszakban egy gyalus például 1470 %-t ért el. A róla készült brossurából megtudhatjuk: már hetekkel előtte megmondták neki, milyen munkát fog kapni. A korabeli újságok megemlítik, hogy nem azt végezte, ami soron volt, hanem amiben nagyot lehetett teljesíteni, ráadásul az üzem egész vezetése az ő politikai szereplése érdekében dolgozott; biztosították számára az elképesztő teljesítmény elérésnek minden szervezeti feltételét. A műszak sem mindennapi volt, hanem külsőségeiben is ünnep, mint mindig az „*ezerszázalékos*” teljesítményt megcélzó alkalmakkor. Rákosi Máttyás például azt mondta a sztálini munkaverseny sorozatról: „A munka feldíszített műhelyben, ünnepélyes keretek között folyt. A munkások nemegyszer a legjobb ruhákat öltötték magukra.”<sup>29</sup> Nyilvánvalóan tehát nem üzemmeneti, hanem politikai eseményről volt szó, aminek elmúltával a feladatok

<sup>29</sup> Rákosi 1951: 252.

és teljesítmények visszatértek a hétköznapokhoz. „Olyan szériamunkát – mondja emberünk –, mint a sztálini műszakban, nem kaptam, nem is követelhettem, mert teljesen helytelen lett volna olyan alkatrészeket termelni, amelyekre esetleg csak évek múlva lett volna szükség.”<sup>30</sup> Nyilvánvalóan, sőt bevallottan, a fantasztikus eredményre nem a termelésnek és az üzemnek volt szüksége, hanem a politikai agitációnak, ezért is mondhatjuk, hogy a szocializmus kiváló dolgozója, a *munka hőse nem munkát végző ember, hanem közéleti ember, munkája nem termelés, hanem politizálás.*

Kérdés, hogy vajon milyen *ember* az új kommunista dolgozó. A Tanácsköztársaság politikusai még úgy látták, hogy az önzés és önzetlenség léte vagy hiánya tesz különbséget a szocializmus politikai embere és mindenki más között, mert a magántulajdon eltörlésének megtapasztalása elegendő a társadalmi feladatokkal való maradéktalan azonosulásra. Ösztönzésre nincs szükség, csak nevelésre. Az ötvenes évek szocializmusában viszont már megjelenik az ösztönzés, de nem pénzt kínáltak az embereknek, hanem társadalmi elismerést, dicsőséget és hírnevet. A kommunista dolgozó változatlanul önzetlen és változatlanul szolidáris, de nem a többi dolgozóhoz, hanem a kommunista hatalomhoz.

A korszak ebből a szempontból alternatívát mutat fel: az új motívum a többiek közül való kiválás vágya, az adásban való versengés, a hatalom melletti minél erőteljesebb „*munkaszavazás*”. A kiváló dolgozók nem gazdálkodnak sem munkafeltételeikkel, sem munkavégző képességükkel. A gazdálkodás alanya az állam. Az országra és a szocializmusra vonatkoztatva megfogalmazásra kerül az összes „kiátkozott” kategória: áru, pénz, önállóság, saját érdek, haszon, fölény. Nyilvánvaló összefüggésben azzal a ténnyel, hogy az országból nem eltűnt a tőke, hanem megkezdte általános állami működését. A dolgozó azonban nem gazdálkodik, hanem versenyez, nem kalkulál, hanem megpróbál a többiek fölé kerekedni: úgy politizál, hogy igyekszik minél többet dolgozni, minél pontosabban megfelelni a hatalom elvárásainak.

Az élmunkások szakmai tudását gyakran emlegetik elismeréssel, ám ez nem tárgyi-szakmai ismeretet jelent, hanem politikai tudást és magatartást.<sup>31</sup> Egyrészt a szakmaiként jelzett ismeret telítve van politikai tartalmakkal, másrészt minden használható gondolatról és eredményes cselekedetről kimutatják, hogy a párt útmutatásainak következménye, ezek megértéséből és alkalmazásából származik. A tudás megszerzésének módja sem a tárgyi tudás gyarapításának útját követi. Embereink nem megismernek, hanem felismernek, nem fokozatosan elmélyednek, hanem *rádöbbennek*. Bár tanulásnak nevezik a folyamatot, valójában megvilágosító élményeket írnak le a korszak brosúrái: például találkoznak egy szovjet sztahanovistával, meghallgatnak egy beszédet, elolvasnak egy könyvet, és rögtön tudják, hogy mi a tennivalójuk. Tanulásuk lényege a gyors azonosulás, nem pedig az ismeretek lassú felhalmozása. Az ismeretek terjesztési eszköze sem

<sup>30</sup> Zolnai 1951: 22–23.

<sup>31</sup> Bibó 1986.

a szakszerű tanítás, hanem az agitáció. Ezért aztán valakiből nem lassú és fáradtságos tanulással lesz a szakma és az ország legjobb dolgozója hanem úgy, hogy a megvilágosító erejű találkozás hatására legyőzi saját életében és munkájában a „múlt kísérteteit”.

És vajon milyen jellegű az új dolgozó politikai cselekedete? Az nyilvánvaló, hogy nem jól formalizált politikai intézményekben zajló elkülönült cselekvés; adekvát területe a munka és a termelés világa, ahol viszont erős a hierarchia. A politikai cselekedet is ennek felel meg. A dolgozó nem cselekszik szabadon, a legfőbb hatalmi szervezet, a kommunista párt elvei és utasítása szerint jár el, a munkájában is. Itt és nem máshol, úgy, és ahogyan tőle megkívánják. A munka hőseit gyakran figyelmeztetik, hogy eredményeiket felső útmutatás és segítség nélkül nem érhették volna el, nem sajátíthatják tehát ki őket maguknak. A munkavégzés nem magánügy, hanem közügy, választás és szavazás, a politikai vélemény kinyilvánítása, az ország vezetésének támogatása. Jellegét tekintve az egyén oldaláról szolgálat, a politikai közösség egészének oldaláról pedig egy engedelmisségi hierarchia megkonstruálása. Talán ebben áll ennek a politikai közembernek a lokális és történelmi specifikuma.

És vajon milyen az emberek egymáshoz való politikai viszonya ebben a társadalomban? Ennek értelmezéséhez azt kell tudnunk, hogy a dolgozók „új rendje”, az élmunkások csoportja nem volt zárt közösség, ide a dolgozók közül elvileg mindenki bekerülhetett, aki az új eszmék szerint élt, dolgozott és gondolkodott. A hangsúly azon volt, hogy minden vonatkozásban különbnek kell lenni a többi dolgozónál, és ezt *demonstrálni* is kell. Egyrészt fölfelé a nagy teljesítménnyel, másrészt lefelé általános példamutatással. Ennek megfelelően a dolgozókat itt nem szolidaritás kapcsolta egymáshoz, hanem *példaadás és példakövetelés*.

Az ideológia szerint a fejlett és a fejletlen tudatú egyének viszonya alkotta a társadalom politikai alapstruktúráját és adta meg a haladás dinamikáját, de a példakövetési viszony érvényes volt az ország egészére is. Az ország vezetői nem a saját fejük után mentek, hanem követték a végre megtalált helyes példát, a világ legfejlettebb és leghaladóbb országának, a Szovjetunióknak a gyakorlatát. Minden sztahanovista arról beszélt, hogy életvitelét, munkáját és gondolkodását szovjet sztahanovistáktól tanulta. Másrésztől ők is követésre kijelölt személyek voltak. A sztahanovista cím megtartásának előírt feltétele volt, hogy az illető terjessze munkamódszerét, neveljen másokat is kiváló dolgozókká. Ennél azonban több is történt. A sztahanovistákhoz sorra látogattak a jóra vágyó idegenek, kikérték véleményüket a termelés és a közélet minden kérdésében, magánéletüket és jellemüket is példának állítva mások elé. A többiek a munkahelyeken megszűntek munkatársaik lenni: csodálói, irigyeik és követői lettek. Létrejött a dolgozók politikai hierarchiája. A csúcson a *munka hősei* álltak, hiszen ők voltak „a *legjobb teljesítményszázalékok birtokosai*”. Ugyanakkor közöttük is lényeges különbségek adódtak. Volt, aki csak ötödik helyezettje lett a szakma legjobbjára címéért folyó versenynek, csak 300 százalékos volt a legnagyobb teljesítménye, és kevesebb a kitüntetése.

A korszak politikai irodalma, mint erre már utaltam, úgy ábrázolja a munkaversenyben kitűnt dolgozókat, mintha általuk egy új rend, a *munkásság nemesi rendje* született volna meg. A furcsa kifejezés megfelel a korszak hatalmi-politikai törekvéseinek. Gerő Ernő a következőket mondta egyszer egy tanácskozáson, amin fiatalok vettek részt: „Szükségünk van olyan vezető rétegre, amely felveszi az új eszméket, magába szívja és tetté változtatja”. Ez az új réteg – fejtegeti a szónok – az élmunkásság lesz, amelynek képviselői munkájuk és szolgálataik ellentételeként megkülönböztetett erkölcsi és anyagi elismerésben részesülnek, sőt megkülönböztető jelvényeket fognak viselni. „Hisszük – folytatta Gerő –, hogy a mi munkásifjúságunk között szép számban lesznek az új nemességnek, a munka nemességének képviselői, a munka becsületének lovagjai.”<sup>32</sup> Mindez nem egyszerűen anyagi jólétet jelentett, hanem a többiektől való *nyílt* megkülönböztetések rendszerét, eltérő életvitelt és politikai pozíciót.

Munkakitüntetések bonyolult rendszere született meg ezekben az években; embereink természetesen a legértékesebbeket kapták. Például: „A szakma második legjobb dolgozója”, „Háromszoros sztahanovista”, „Kétszeres élmunkás”. Ezek új rangokká váltak, amelyek ugyanolyan állandó jelzőként szerepeltek neveik mellett, mint egykor a nemesi címek, vagy a rang szerinti megszólítások. Vannak, akik szinte mindig viselik kitüntetéseiket, az okleveleket bekereteztetik és kiakasztják a munkahelyeken. Gépüket néha elkülönítik, feldíszítik és feliratot tesznek fölé. Ünnepeken az elnökségben foglalnak helyet, gyakran tanácskoznak az ország vezetőivel. De magánéletüket is ennek megfelelően igyekeztek átalakítani. 1948. március 20-án a *Szabad Nép*, a kommunista párt napilapja, beszámolt például Magyar Nők Demokratikus Szövetségének a kezdeményezéséről. A szervezet aktivistái eljártak az élmunkások otthonaiban és térítésmentesen elvégezték helyettük a házimunkát. „Társadalmi mozgalmat indítottak – írta az újság – a munka hőseinek és családtagjainak nyaraltatására, lakásuk csinosítására, földjük, kertjük művelésére. A kitűnt munkásnőket és művésznőket az MNDSZ beválasztotta a díszelnökségbe, ünnepeket rendeztek a tiszteletükre. A munkában lévő élmunkások ügyes-bajos dolgait elintézték.” Gyakran üdülnek együtt – tudósítanak az újságok – méghozzá Galyatetőn, hiszen az a természetes, ha „a legnagyobb teljesítményt elérők az ország legmagasabb helyén pihennek”.<sup>33</sup>

A jelenség ahhoz hasonló, amit Koselleck írt le az elmaradt régiók modernizációs törekvéséről. Ennek első fázisában, mint írta a *Geschichtliche Grundbegriffe* bevezetésében, a rendi kiváltságokat hordozó fogalmakat nem eltörlik, hanem demokratizálják; a „becsület”, a „méltóság”, a „hősiesség” megszűnnek egyértelműen rendi kategóriák lenné, használatát kiterjesztik a „népre”, a „nemzetre”.<sup>34</sup> Magyarországon az ötvenes években ezeket a fogalmakat a dolgozóval és munkavégzéssel kapcsolták össze, amely így már egyrészt nem a származáshoz kötődött, másrészt viszont a munkához egy jelentésben tőle távoli tartalmat kapcsoltak,

<sup>32</sup> Gerő 1948: 5, 7.

<sup>33</sup> Déri 1952: 41.

<sup>34</sup> Koselleck 1972: XVI.

hiszen a munkavégzés nem kiváltságos cselekedet, hanem köznapi, fáradságos tevékenység. Amikor azonban politikai tettként és magatartásként értelmezték, megszűnt az ambivalencia: ha a munka hatalmi cselekedet, akkor lehet dicső és dicstelen, hősi és gyáva, a rendszert támogató vagy elutasító cselekedet. A szocialista dolgozó mint állampolgár éppen ezekkel a tulajdonságokkal rendelkezett.

## DOLGOZÓ, MUNKAERŐ, MELÓS

Magyarországon az 1956-os felkelés és szabadságharc vetett véget az ötvenes évek kommunista önkényuralmának, a személyi kultusz éveinek. A szovjet hatalom ugyan eltiporta a felkelést, és a megtorlás is hosszú évekig tartott, de az 1960-as évek elejétől új szakasz kezdődött a magyarországi szocializmus történetében. Az 1989-ig tartó időszak változatlanul egyetlen párt hatalmára épült, állampárti szocializmus volt, de ez már békésebb és tagoltabb világ volt, megalakításokkal, kompromisszumokkal, puha diktatúrával. Az emberek is és a vezetés is megpróbált alkalmazkodni a status quohoz. Nem volt többé kíváncsi a nyílt politikai színvállás, és lehetőség nyílt az egyéni gyarapodásra is. A hatalom is a társadalom is differenciáltabbá és nyitottabbá vált.

Annál figyelemreméltóbb a kommunista ideológia sorsa, benne a dolgozó szerepe. A rendszert változatlanul a kommunista eszme alapján legitimálták, a hangsúly azonban a „világméretű osztályharcról” átkerült az építésre és a fejlődésre, így az ideológiában a politikai rendszerek kibékíthetetlen küzdelmét felváltotta a *békés versengés*. A szocialista-kommunista rendszer azért jó, hirdették, mert polgárainak többet ad riválisainál, biztonságban, jólétben, tisztességben, igazságosságban és egyenlőségben. Legalábbis fokozatosan képes lesz erre, ahogyan haladunk előre a kommunizmus felé. A hatalom reménykedett, hogy ezt az emberek is így látják. Kádár János, a kommunista párt évtizedeken át uralkodó vezetője, ezt mondta erről egyszer egy választási nagygyűlésen: „Biztos vagyok abban, hogy dolgozó népünk a rendszerek világméretű harcában ezúttal is a szocializmusra adja szavazatát.”<sup>35</sup>

A dolgozó is más lett, mint volt az ötvenes években. Nem változott társadalmi-politikai státusza, ám *riválisai* lettek. A hatalom az ötvenes években a dolgozók ketté osztott világán kívül csak a társadalom ellenségeit definiálta. A hatvanas évektől azonban a dolgozóval egyenrangú szereplőként *mellé* lépett a politikai gazdaságtan által konstituált *munkaerő*, illetve a mindennapi magatartás és a common sense által vezérelt *melós* figurája. Ezt meggyőzően bizonyítja, hogy Kádár János következetesen megszólalt mindhárom szereplő nevében az MSZMP kongresszusain, de más alkalmakkor is, ezzel demonstrálva és legitimálva szocializmusbeli jelenlétüket. Kádár nemcsak a dolgozó nevében beszélt, mint a kommunista-szocialista rendszerek korábbi vezetői, hanem a munkaerő

<sup>35</sup> Kádár 1986: 369.

és a melós nevében is, ami áthangolta a közéletet, bár nem szüntette meg benne a homo politicus munkához való kötését és a dolgozó központi szerepét.

Amikor Kádár a *munkaerőről* beszélt, akkor a munkaerővel való *gazdálkodás* szempontjait képviselte, mondhatni a gazdasági vezetők pozíciója és feladatai, a munkaadók igényei alapján. Ebben az összefüggésben érvei nem különböztek az általa sokszor elítélt tőkés érveitől. A szocializmusban is fontos, mondta el többször Kádár, „a munkaerő ésszerű kihasználása”,<sup>36</sup> a munka hatékonyabb végzése, a munkaszervezés, a munkaerő átképzése és átcsoportosítása, vagy az, hogy „a munkabér jobban tükrözze a dolgozók tényleges teljesítményét.”<sup>37</sup> Gyakran tette szóvá a fegyelmetlen rossz munkát: „hiba nálunk, hogy a jó is megél, és a rossz is, az is, aki dolgozik, és az is, aki csak státusban van”,<sup>38</sup> és hogy az országban „rendnek kell lenni”, a munkahelyeken elsősorban.<sup>39</sup>

De elfogadta a *gazdálkodás* szempontját a *munkavégző* emberek oldaláról is, akik magukat leginkább melósnak tartották. Nem baj az, mondogatta Kádár, hogy az emberek értenek a „közgazdaságtanhoz”, megtanultak „számítani, számolni a realitással, az étellel”,<sup>40</sup> hogy a elsősorban saját maguk és családjuk boldogulását keresik. Az sem baj, mondta, hogy az áldozathozatal vágya nem általános érzés: „népünket elsősorban az érdekli, hogy [...] »mi jut nekem ebből«”.<sup>41</sup> Azt persze hozzátette, hogy ez nem mehet a köz kárára, hiba, ha „egyesek az ország rovására próbálnak külön előnyt szerezni.”<sup>42</sup> Az már nem foglalkoztatta, hogy a két értelmezésnek a konkrét cselekedetek szintjén mi az egymáshoz való viszonya, hiszen, vélte, „a szocializmus építése” során a köz és a magán ellentéte feloldódik, az ilyen kollíziók elvesztik jelentőségüket.

Ezekből az érvekből is kiderül, hogy sem a munkaerő, sem a melós nem volt politikát konstituáló tényező. A kádári realpolitika és kompromisszumképesség következtében létük nem kérdőjeleződött meg, vagyis tagjai voltak a társadalomnak, ezek nem társadalmon kívüli vonások és szereplők voltak, de a szocializmus politikai rendszere nem rájuk épült.

Érvényben volt az 1949. évi XX. törvény, vagyis „A Magyar Népköztársaság Alkotmánya”. Magyarországon nemcsak a választásnak és a választhatóságnak, hanem a teljes jogú társadalmi tagságnak is a dolgozói lét volt az alapja (2. §, 9. §), ahogyan ezt korábban már láttuk. Ennek megfelelően, fogalmazott Kádár: „[t]ársadalmunkban a munka minden jog alapja. A szocializmus a munka társadalmá, amelyben a munkaképes embernek dolgoznia kell, hogy jogai legyenek.”<sup>43</sup> 1975-ben, a XI. pártkongresszus zárszavában Kádár János például azt a problémát próbálta tisztázni, amivel már a Tanácsköztársaság ideológusai is birkóztak: vajon

<sup>36</sup> Kádár 1975b: 81.

<sup>37</sup> Kádár 1975a: 197.

<sup>38</sup> Kádár 1985: 23.

<sup>39</sup> Kádár 1985: 161.

<sup>40</sup> Kádár 1975a: 371.

<sup>41</sup> Kádár 1985: 28.

<sup>42</sup> Kádár 1975b: 74.

<sup>43</sup> Kádár 1975a: 379.

a szellemi munkát végző vezető embert lehet-e munkásnak vagy dolgozónak tekinteni. Kádár válasza: „A »vezető« mellé megfelelő szópárt kell használni, például azt, hogy »beosztott«. Hiszen nálunk a vezető is dolgozó, ha becsületesen látja el azt a feladatot, amit rábíztak.”<sup>44</sup> Egy adalék ehhez a politikai folklórból: a parlamenti választások idején az évtizedek óta vezető pozícióban lévő politikusok neve mellett mindig feltüntették az úgynevezett „eredeti foglalkozásukat”. Ennek a fogalomtágításnak megfelelően a magyar társadalmat a szocializmus hosszú évtizedei alatt nem a pártapparátus emberei vezették, hanem fizikai munkások: pék, lakatos, esztergályos, asztalos, elvéve egy-egy tanító, köztisztviselő.

A hatalom legitimitációjának változatlanul fontos eleme volt, hogy a szocializmus olyan alternatív társadalom, ahol minden munkaképes ember dolgozik, hogy itt nincs munkanélküliség. Ezt az elvet az alkotmány is megfogalmazta (45. § 1.), ami, úgy vélem, nagy jelentőségű tény: a hatalom részéről a munka biztosítása mindenkinek, a dolgozók részéről a munkavállalás és a jó munka. Ezt akár a szocializmus „társadalmi szerződésének” is tekinthetjük, amely áthatotta és fenntartotta a társadalmat. Nevezetesen, az egyén büntethető, ha nincs munkahelye, a hatalom illegitim, ha nem ad munkát minden munkaképes dolgozónak. Így fedte le egymást az állampolgár és a dolgozó, ebben a konkrét és specifikus formában.

Amikor Kádár János vagy más prominens politikus a szocialista *dolgozóról* beszélt, akkor ez a szereplő világosan elvált a munkaerő munkaadói vagy munkavállalói felfogásától. A dolgozó, bár bérből és fizetésből él, foglalmazták meg a politikusok, elsősorban fizikai munkát végez és nagyüzemben dolgozik, de nem bértmunkás vagy melós. Vagyis nem gazdasági, hanem *politikai* szereplő, ezért nem a saját érdekei vezérlik, hanem a szocialista rendszer iránti elkötelezettség. Az volt a kíváncsalom vele kapcsolatban, mint korábban is, hogy az ország gazdájának módjára dolgozzon és gondolkodjon. Mivel a kizsákmányolás felszámolásával ehhez megteremtődtek a feltételek, elvárható, hogy „kialakul benne az a társadalom sorsáért érzett felelősség”,<sup>45</sup> másképpen fogalmazva, nem önző magánember módjára gondolkodik és cselekszik a munkahelyén sem. Alig találni olyan belpolitikai jelleget kádári beszédet, amelyben ne fordulna el a következő panelmondat valamilyen verziója: „nagy feladataink vannak [...] az egoizmus leküzdésében.”<sup>46</sup>

Ez az idea akkor már több mint ötven éves, a magyarországi szocializmus utolsó szakaszában azonban jelentősen átalakult. Eltűnt belőle a fenyegetés, de egyben a lelkesedés is. Mondták ugyan nyilvánosan a politikusok, ám inkább rutinszerűen. A kétkezi-fizikai munkásokat együtt tüntetik ki a művészekkel és a tudósokkal, indulnak mozgalmak a munka jobb végzésére, ilyen például a munkahelyeken szervezett „szocialista brigádmozgalom”, amely a munkahelyi közösségek önművelődési és politikai közösségeit igyekezett megteremtteni, de a jó dolgozó már *nem különül el hierarchikusan* az átlagos dolgozótól. Olyan, mint a többi, csak éppen

<sup>44</sup> Kádár 1978: 312.

<sup>45</sup> Kádár 1975b: 63.

<sup>46</sup> Kádár 1975b: 40.

egy *kicsit* jobban igyekszik. Nincsenek kampányok a legkiválóbbak felmutatására sem. A hatalom nyilvánvalóan nem számít arra, hogy az emberek tömegesen önzetlenül viselkednek a munkában, legfeljebb szeretné, ha így lenne, ám a politikusok arra sem tesznek kísérleteket, hogy idealizálják a helyzetet.

Ha figyelmesen elolvassuk az érvényben lévő alkotmányt, akkor azt látjuk, hogy betű szerint az országban olyan hatalmi intézményrendszer van, amely kevésbé különbözik a polgári alkotmányok által deklarált keretektől és formáktól (10. § – 44. §). A kevés azonban fontos volt; az alkotmány kizárta a főhatalom megosztását. Ennek következtében a szocializmusban a hatalmat gyakorló bürokraták és a választó polgárok szociológiailag élesen elkülönültek egymástól: a vezetők általában évtizedekig vezetők maradtak, természetesen különböző posztokon. A választók politikai részvételének és politizálásának tartalma s iránya ezért csak a status quo *megerősítése* és a *jobbítása* lehetett. A szocialista dolgozó mint választópolgár ehhez szolgált támaszul és biztosítékkal. Vagy ahogyan Kádár János mondta gyakran; *becsületes munkásember* módjára viselkedik a gyárban is és a politikában is.

A szocialista dolgozó fogalmának politikai jelentése azonban fokozatosan kétségessé vált, mégpedig éppen a munkavégzés felől értelmezve. Elfogadást nyert az a tapasztalat, hogy a munkát végző ember munkájában többnyire nem is dolgozó, hanem követelődző bérmunkás és melós. Az egész korszakban periodikusan visszatért egy központilag irányított akciósorozat, a *munkafegyelmezési* kampányok sorozata. Volt ilyen kampány 1964–1965-ben, az 1970-es évek közepén, és 1986–1987-ben is.<sup>47</sup> Ezekben a kampányokban a politikai hatalom tömegesen marasztalta el az embereket, mert úgymond nem dolgoznak elég fegyelmeztet, mert önzőek, vagyis nem szocialista dolgozók. A kampányok egyszerre voltak ideológiai elítélések és jogi lépések: korlátozták a munkavállalás feltételeit, növelték a teljesítménybérben dolgozók arányát, szankcionálták a késést, szigorították a táppénzhez jutást, és más ezekhez hasonló intézkedést hoztak. Figyelemre méltó, hogy ezeket az ideológiai kampányokat és szigorító intézkedéseket mindig a gazdasági fejlődés megtorpanása előzte meg.

Az első fegyelmezési kampány 1964–1965-ben volt. Amikor a kommunista párt vezetése szembesült azzal, hogy az aktuális ötéves-terv tervszámai nem teljesülnek, a Központi Bizottság határozatot hozott „Intézkedések a munkatevékenység és a munkafegyelem javítására” (1964) címmel. A fegyelemjavító intézkedések azonban nem hozták meg a kívánt eredményt. Ezek után a Központi Bizottság elfogadta a „Kiinduló irányelvek”-et (1966), amely az 1968-ban bevezetett sikeres új gazdasági mechanizmus kezdetét jelentette.<sup>48</sup> A későbbi kampányokban ez a politikai koreográfia megismétlődött. A gazdasági nehézségekre a politikai hatalom először mindig a munkavégzés feltételeinek szigorításával válszolt – bár semmilyen mérhető adat nem támasztotta alá, hogy Magyarországon

<sup>47</sup> Szabó: 1987.

<sup>48</sup> Vass 1968.



különösen laza lenne munkahelyi fegyelem – és csak utána reformáltak. Ezeknek az akcióknak bűnbakjai is voltak: 1964-ben az építőipari munkások, 1975-ben az irodákban dolgozók, 1986-ban pedig az egyéni vállalkozók.

Nyilvánvaló, hogy az ilyen akciók súlyos ellentmondást tükröztek és a rendszer egyik belső feszültsége fejeződött ki általuk; *van-e egyáltalán szocialista dolgozó a szocializmusban?* Ha jogosak a munkafegyelmi kampányok, akkor a szocializmusban az emberek pontosan úgy viselkednek a munkahelyen, mintha az egy tőkés gyár lenne, nem pedig szocialista tulajdonú üzem. A politikai és a gazdasági jelentés divergálása végzetesnek bizonyult mind a dolgozóra, mind a szocializmusra nézve. Az 1980-as évek végére a szocialista dolgozó fogalmának jelentéséből nem maradt más, csak a rendszert legitimáló két alapelv, a *teljes foglalkoztatottság és a sztrájkok hiánya*.

Magyarországon a „kádári szocializmus” időszakában mindig is volt munkanélküliség és munkahelyi elégedetlenség, de nem öltött *nyílt és tömeges* formát. A nyolcvanas években azonban megváltozott a helyzet. A munkanélküliek növekvő száma arra kényszerítette a hatóságokat, hogy pénzzel is támogassák a munka nélkül maradó embereket, ám a jelenséget nem nevezték munkanélküliségnek. Ezt a fogalmat a nyilvánosságban tilos volt használni. A hivatalok *elhelyezkedési segínyt* folyósítottak, ami azt jelentette, hogy a szocializmusban csak munkakeresési nehézség létezik, munkanélküliség nincs, hiszen a *dolgozó* valóban nem lehet munkanélküli. A sztrájjal is hasonló volt a helyzet. A magyar képviselő az ENSZ 21. közgyűlésen megszavazta a sztrájkjogot deklaráló egyességokmányt, de az okmányt csak tíz évvel később, 1976-ban ratifikálták (IX. törvény), és a törvényhez nem kapcsolódottak végrehajtási utasítások. Az országban a sztrájkjog így csak absztrakt jog maradt, valóságosan és konkrétan nem lehetett sztrájkolni, hiszen a *dolgozó* valóban nem sztrájkol. A problémát mindkét kérdésben a mennyiség jelentette. Amíg csak egyedi eseményről és néhány emberről volt szó, lehetett azt mondani, és a politikusok mondták is, hogy mindez a munkaerő vagy melósmentalitás *alkalmi* megnyilvánulása. Egy mértéken túl azonban ez az érv használhatatlan volt. Az események így vettek politikailag drámai fordulatot: miközben az országból csak kevesen távoztak, a magyar szocializmus az 1980-as években *tömegesen veszítette el saját állampolgárait*.

\* \* \*

A tanulmányom fogalomtörténeti elemzés, amely azt vizsgálta, hogy a magyarországi szocializmus három történelmi szakaszában a politikai vitákban hogyan konstruálták meg a politikai jogok új alanyát és a politika új közösségét. A konstrukció központi szereplője a szocialista/kommunista dolgozó, akit a munka felől értelmeztek, ennek ellenére nem a termelés, hanem a politika szereplője volt; ő az új politikai rendszer új állampolgára. A politikai hatalom ugyanazt a szerepet szánta neki, mint amit a *polgár* fogalma betölt a kapitalista vagy polgári társadalomban. Ugyanakkor a fogalom jelentése történetileg módosult. 1919-ben, Magyar Tanácsköztársaság időszakában önzetlen egyén, aki az

élet minden területén támogatja az új hatalmat. A személyi kultusz éveiben élmunkás, akinek cselekedeteit a hatalom követendő példaként állítja mások elé. A kádári szocializmus időszakában pedig a politika formális szereplője, akitől elvárják, hogy támogassa a hatalmat, de megértik egyéni szempontjait is. Tanulmányomban bemutattam a dolgozó fogalmának összetett jelentésstruktúráját, ellenfogalomként és identitásfogalomként való használatát. Azt láthattuk, hogy az egymást követő történelmi szakaszokban a szocialista dolgozó egyre differenciáltabb megnevezés lett, végül ellentéte is társadalmi szereplővé vált, ami legitimációs szempontból súlyos ellentmondásokat hordoz.

Úgy vélem, a fogalomtörténeti vizsgálat a (magyarországi) szocializmus eddig elhanyagolt területére irányította figyelmünket; a politikai szubjektum szerepének megértésére. Ilyen elemzések eddig is készültek, de alapvetően ideológiakritikai nézőpontból: a szocializmus politikai szereplőit a hatalmi intézmények működéséből vezették le, és ez alapján kritizálták a rendszert. Ennek megfelelően a középpontba a diktatúrának kiszolgáltatott és a jogaitól megfosztott ember került, aki *homo politicius*ként nem szabad ember. A szocializmus azonban *pozitív valóságként* is megkonstruálta önmagát, amit, úgy vélem, a történésznek és minden történeti szempontú vizsgálatnak komolyan kell venni. Ehhez a kutatói pozícióhoz pedig a hermeneutikai szemléletű fogalomtörténet vélhetően megfelelőbb eszköz, mint a normatív, empirista vagy esszencialista intézmény- és eseménytörténet.

A fogalomtörténeti elemzés megmutatta, hogy a rendszer állampolgára sokrétűen kidolgozott, „működő” szereplője volt a kornak, aki azonban, és ezt a fogalomtörténeti vizsgálat ugyancsak feltárta, nemcsak kiszolgáltatottabb volt a polgári társadalom politikai emberénél, hanem *más* állampolgár is volt, ezért kiszolgáltatottsága is más természetű volt. A dolgozó, mert állampolgársága az életfeltételek biztosítása felől került megkonstruálásra, nem csak politikailag, hanem *egzisztenciálisan* volt kiszolgáltatva a hatalomnak. A kiszolgáltatottság azonban, bármilyen különösnek tűnik az állítás, a hatalomra is vonatkozott. A politikai rendszer az állampolgárként értelmezett dolgozó révén olyan merev struktúrát hozott létre önmaga működése számára, amelyet nem lehetett javítani, csak fellazítani. A fogalom differenciálása nem a dolgozói szerep korrekciója és javítása volt, hanem fokozatos felszámolása.

## FORRÁSOK

1949. évi XX. törvény. *A Magyar Népköztársaság Alkotmánya*. NETJOGTÁR. Jogi adatbázis. Budapest, CompLex Kiadó Kft
- Déri Károly 1952: *Hogyan teljesítette Pióker Ignác öt éves tervét 23 hónap alatt?* Budapest, Népszava Kiadó
- Gerő Ernő 1948: *Országépítő munkásifjúság*. Budapest, Atheneum Kiadó

- Hetés Tibor (szerk.) 1969: *A magyarországi forradalmak krónikája 1918–1919*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó
- József Farkas (szerk.) 1967: *Mindenki újakra készül. Az 1918/19-es forradalmak irodalma. Szöveggyűjtemény*. IV. kötet. *A tanácsköztársaság publicisztikája és irodalmi élete*. Budapest, Akadémiai Kiadó
- Kádár János 1975a: *Válogatott beszédek és cikkek 1957–1974*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó
- Kádár János 1975b: *A fejlett szocialista társadalom építésének útján*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó
- Kádár János 1978: *A szocializmusért – a békéért. Beszédek és cikkek 1972–1978*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó
- Kádár János 1985: *A békéért, népünk boldogulásáért. Beszédek, cikkek 1981–1985*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó
- Kádár János 1986: *A szocializmus megújulás Magyarországon. Válogatott beszédek és cikkek 1957–1986*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó
- Lukács György 1971a [1919]: Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben. In: Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető Könyvkiadó, 22–28.
- Lukács György 1971b [1919]: Párt és osztály. In: Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető Könyvkiadó, 48–58.
- A magyar munkásmozgalom történetének válogatott dokumentumai*. 1959. Hatodik kötet, Első rész és Második rész. (6/I. és 6/II.) Budapest, Kossuth Könyvkiadó
- A Magyarországi Szocialista Szövetséges Tanácsköztársaság Alkotmánya. Tanácsköztársaság 1919. június 28. In: *A magyar munkásmozgalom történetének válogatott dokumentumai*. Hatodik kötet, Első rész, Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1959.
- Mesterházi Lajos 1950: *Karacs Lajos sztahanovista betonszerelő élete és munkamódszere*. Budapest, Népszava Kiadó
- Rákosi Mátyás 1951: *A békéért és a szocialista építésért*. Budapest, Szikra Kiadó
- Vass Henrik (szerk.) 1968: *A Magyar Szocialista Munkáspárt határozatai és dokumentumai 1963–1968*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó
- Zolnai Vilmos 1951: *Pióker Ignác az ország legjobb gyalusa*. Budapest, Népszava Kiadó

## HIVATKOZOTT IRODALOM

- Bibó István 1986 [1947]: Értelmiség és szakszerűség. In: Bibó István: *Válogatott tanulmányok*. Második kötet. 1945–1949. Budapest, Magvető Kiadó, 503–522.
- Erdei Ferenc 1976: A magyar társadalom a két háború között. *Valóság* 4. 22–53, 5. 36–58.
- Koselleck, Reinhart 1972: Einleitung. In: Reinhart Koselleck – Otto Brunner – Werner Conze (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 1. Stuttgart: Klett – Cotta Verlag, XIII–XXVII.
- Koselleck, Reinhart 2003a [1975]: Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája. (Fordította Szabó Márton.) In: Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Budapest, Atlantisz Kiadó, 241–298.
- Koselleck, Reinhart 2003b [1979]: Fogalomtörténet és társadalomtörténet. (Fordította Hidas Zoltán.) In: Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Budapest, Atlantisz Kiadó, 121–145.
- Palonen, Kari 2001: Transforming a Common European concept into Finnish. Conceptual Changes in the Understanding of 'politiikka'. *Redescriptions*. 5. 113–153.
- Péteri György 1979: *A Magyar Tanácsköztársaság iparirányítási rendszere*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó
- Skinner, Quentin 2002: *Vision of Politics*. Vol. 1., Regarding Method. Cambridge, Cambridge University Press
- Szabó István 2006: Az államforma kérdése 1919/1920 fordulóján. In: Mezey Barna – Révész T. Mihály: *Ünnepi tanulmányok Máthé Gábor 65. születésnapja tiszteletére*. Budapest: Gondolat Kiadó, 585–597.
- Szabó Márton 1985: A gazdasági értéktudat és modernizáció Magyarországon 1945 után. In: Böhm Antal (szerk.): *Munka, gazdaság, társadalom*. Budapest, Magyar Szociológiai Társaság – Társadalomtudományi Intézet, Budapest, 185–206.
- Szabó Márton 1987: A munkafegyelem mint társadalmi jelenség. *Mozgó Világ* XIII. évf. 1. 3–16.
- Szabó Márton 1998: *Diszkurzív térben. Tanulmányok a politika nyelvéről és a politikai tudásról*. Budapest, Scientia Humana
- Szabó Márton 2006: *Politikai idegen. A politika diszkurzív szereplőinek elméleti értelmezése*. Budapest, L'Harmattan Könyvkiadó

Argejő Éva

## A hatalomnak alávetett test

*Állambiztonsági játék a testtel (1945–1956)*

Az inkvizíció börtöne [...] a velencei ólomkamrák [...] pár száz évvel az Úrnak 1950-es esztendejét megelőzően. Nos, tettem fel magamnak a kérdést, mi változott?!

Talán a kínzatás eszközei, talán az életet oly szörnyűn berekesztő egzekúció módja. Nem máglya, hanem bitó.

Szász Béla: *Minden kényszer nélkül*

A történelem eddigi tanúsága szerint *hatalom és test* viszonya minden korban fontos szerepet játszott a kialakult politikai egyensúly fenntartásában. Ha Foucault nyomdokain haladva, a testet olyan anyagi felszínnek tekintjük, amelyre az intézményes hatalom „íróeszközeivel” írja rá a jeleit, jelhordozó társadalmi szubjektumot formálva az emberi húsból, akkor ezt a nyomot követve kísérelem megállambiztonsági nézőpontból rekonstruálni egy konkrét történelmi időszak, az 1945–1956 közötti évek hazai eseményeit.

Forrásként a koncepciók perек és az Államvédelmi Hatóság tevékenységének ötvenes évek végi felülvizsgálata során keletkezett állambiztonsági iratanyagot, valamint a túlélők narratív emlékezetét őrző memoáriródmalmat használtam fel, tudatosan törekedvén minél több eredeti részlet megismertetésére. Hatalom és test viszonyát vizsgálva, a kor szereplőinek társadalmi habitusukból eredően eltérő reprezentációja, a történelem megélésének személyes módja érdekelt: miként vélekedtek az állami hierarchia különböző szintjén hatalmat gyakorlók a testről, hogy bántak (el) a testtel, és a hatalmuknak alávetettek miféle testtapasztalással éltek meg történelmünknek ezt a nyomasztó korszakát. Az állambiztonsági dossziékból jól nyomon követhető koncepciók perек közül különösen a 30 peréből álló, 141 személyt érintő és 15 halálos ítélettel záruló Rajk-per eseményei tűntek a téma szempontjából különösen tanulságosnak. E grandiózus persorozat hatalmi „üzenete” ugyanis magában hordozta Rákosi Mátyás ellenségképének szinte valamennyi szereplőjével való leszámolást. A Horthy-korszak egyházi és katonai „reakciók” erőmaradványainak likvidálását éppúgy, mint a párt külső-belső „árulóinak” felgöngyölítését, és az ország ellen „kémkedőkkel” való leszámolást egyaránt. E korszak történéseinek belső dinamikáját a kommunisták „helycserés támadásai” tették még csavarosabbá. Sokan közülük a Horthy-korszak illegalitásának küzdelmes börtönévei után hirtelen a hatalom csúcsára kerültek, s hajdani üldözöttekként most „a munkásosztály ökleként” üthettek vissza kínzóikra, míg-

nem néhányan saját elvtársaik által lefogva, váratlanul ismét a börtönben, netán egyenesen a bitó alatt találták magukat.

Az 1945 után létrejött koalíciós hatalomnak, saját önmeghatározásaként is, deklarált célja volt a Horthy-korszak politikai szereplőivel való gyors és hatékony leszámolás. Büntetési gyakorlata az új elit dolgok rendjéről vallott felfogását demonstrálta: a *nyilvános, törvényes és teátrális példastatuálást* tekintették követendőnek. Az 1945 márciusában Péter Gábor vezetésével szovjet mintára megalakított politikai rendőrség és a HM Katonapolitikai Osztálya (ismertebb nevén: Katpol) által külföldről hazahozatott, és itthon lefogott volt fasiszták és háborús bűnösök felett népbíróági perekben ítéleztek. A fokozott nemzetközi figyelem miatt, az olyan ismert háborús bűnösök kihallgatása során, mint Bárdossy László, Imrédy Béla vagy Szálasi Ferenc, nem alkalmaztak fizikai kényszert, de hogy a többi őrizetessel nem bántak kesztyűs kézzel, az kiderül Péter Gábor vallomásából:

„Rákosi Mátyás már 1945-ben nyomatékosan felhívta a figyelmemet, hogy az ellenséget gyűlölni kell és emlékeztetett, hogy a Horthy-rendszerben velünk, kommunistákkal szemben milyen durva, kegyetlen kényszert alkalmaztak. Ezekre a körülményekre többször utalt előttem négyszemközt is, [...] és olyan utasítást adott, hogy az őrizeteket bántalmazni kell, mert ezek ellenségek, nem kell kímélni őket.”<sup>1</sup>

Bántalmazások később is történtek, mi több, az intézményesült terror lényegi elemévé váltak, s Péter Gábor megbízhatóan végezte a feladatát:

„Rajk László, mint belügyminiszter ugyancsak megkövetelte az őrizetesk bántalmazását. Így 1947-ben a Nagy Ferenc-féle összeesküvés vizsgálata idején Rajk László órákat töltött az Államvédelmi Hatóságon, és közvetlenül az osztályvezetőknek adott utasítást, hogy tekintet nélkül arra, hogy az őrizetesk vallanak, és mit vallanak, verjék meg őket. Ebben az esetben mielőtt hazamentem, minden éjjel bementem a kihallgatásokra és meggyőződtem arról, hogy valóban folynak-e a bántalmazások.”<sup>2</sup>

Az egyeduralomra törő kommunista párt a koalíciós pártok vezetőinek felmorzsolására a politikai „testexportálás” sajátos módszerét vetette be. A Magyar Közösség ügye kapcsán 1947. február 25-én Kovács Bélát, az FKGP főtitkárát elhurcoltatták a Szovjetunióba, arra való hivatkozással, hogy „az összeesküvés, amelynek részese, a szovjet hadsereg ellen is irányult”,<sup>3</sup> majd miután itthon bejelentették a Svájcban tartózkodó Nagy Ferenc lemondását, Rákosi telefonbeszélgetésében az „önkéntes” emigrációba vonulást sugallta a miniszterelnöknek. Az események baljós fordulatától hajtva Varga Béla parlamenti elnök Bécsbe

<sup>1</sup> Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára (ÁBTL) 2.1. (Zárt) VI/1-c/1 (*Péter Gábor és társai*)

<sup>2</sup> ÁBTL 2.1.(Zárt) VI/1-c/1

<sup>3</sup> Rákosi 1997: 361.

távozott, s példáját hamarosan mások is követték. „Nagy Ferenc lemondása csak az első lépés volt, ő volt a malomkő, mely elzárta a forrás nyílását. A nagytakarítás ezután kezdődik” – írta visszaemlékezésében Rákosi.<sup>4</sup>

## KONCEPCIÓ ÉS MÓDSZER

A Kominform 1948. júniusában Titot vétkesnek találta, és a Jugoszláv Kommunista Pártot kizárta a „béketáborból”. Rákosi frazeológiájába ekkortól szervesültek az „éberség fokozása” és az „osztályharc éleződése” kifejezések,<sup>5</sup> mely ideológiát az Andrássy út 60-ban a Szűcs Ernő-féle felütésben tartotta napirenden: „mi most a két világrendszer közötti kiéleződött osztályharc titkos háborújának frontvonalában harcolunk” – hirdette Péter Gábor helyettese.<sup>6</sup> A „jugoszláv ügy” kirobbanásával kezdődő koncepciós perekkel Rákosiék a társadalom *deklarált* értékeire hivatkoztak ugyan, de a kulisszák mögött már a politikai ellenfelek börtönök mélyén és internálótáborok poklában történő *titkos* eltüntetésén dolgoztak. Hamarosan kezdetét vették a párton belüli leszámolások is. A moszkoviták közül leginkább Rákosiban gyökerezett meg az a nézet, hogy a párt felszabadulás előtt Magyarországon élő vezetői és funkcionáriusai: „Mind a horthysta politikai rendőrség ügynökei, besúgóí voltak, máskülönben nem maradtak volna életben, nem tudtak volna dolgozni.”<sup>7</sup> Ugyanígy nem tartották megbízhatónak az 1945 előtt nyugati országokba emigrált kommunistákat sem, „mert az imperialista hírszerző szervek beszervezték őket, és mint azok ügynökei befurakodtak a pártba. Sőt még a felszabadulás előtt a Szovjetunióban élő elvtársakat sem tartották mind megbízhatónak, sokat közülük trockistának tartottak”.<sup>8</sup> Az ötvenes évek koncepciós pereinek felülvizsgálati jegyzőkönyve így összegezte az államvédelem korabeli tevékenységét:

„Az ilyen körülmények között kialakult súlyos gyanakvó légkörben az Államvédelmi Hatóság munkája rendkívül káros irányba terelődött. [...] Erőszak és kényszer alkalmazásával beismertettek előre kiagyalt vallomásokot és azok alapján nagy politikai bűnpereket készítettek elő, melyeknek szenvedő alanyai a velük szemben alkalmazott fenyegetések és megfélemlítések hatása alatt a későbbi bírói eljárás során sem merték az igazságnak megfelelően módosítani a tőlük törvényellenesen kieroszakolt vallomásokot, és így a koholt vádak alapján egyesek halálbüntetésben, mások súlyos szabadságvesztésbüntetésben részesültek.”<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Rákosi 1997: 387.

<sup>5</sup> Gyarmati 1995.

<sup>6</sup> Farkas 1990: 202.

<sup>7</sup> ÁBTL 2.1.(Zárt) IX/2 24. o. (*Összefoglalók koncepciós ügyekben*)

<sup>8</sup> ÁBTL 2.1.(Zárt) IX/2 24–25.

<sup>9</sup> ÁBTL 3.1.9. V-150019/4 (*Farkas Mihály*)

Farkas Vladimír vallomása a terrrorszervezetet működtetők szemszögéből enged betekintést az ÁVH tevékenységébe: „Soha senki engem [...] nem figyelmeztetett arra, hogy akár egyetlen törvényszakaszt is át kellene tanulmányoznunk [...], nekünk csak azt mondták, hogy a legfőbb törvény a párt szava.”<sup>10</sup> A kényszervallatásokban, a verésekbe időnként maga is beszálló Péter Gábor sem talált kivetnivalót, mert mint mondta: „...azt tanultam, hogy a gyerek is véresen születik”.<sup>11</sup> Péter egyébiránt is „...nagy gyűlöletet táplált olyanokkal szemben, akik állítólag »nem szerették az ÁVH-t és ezen keresztül a pártot«”.<sup>12</sup> Felfogása szerint az általa vezetett politikai rendőrség mindig csak a feladatát tette, ami rossz volt benne, az nem a szervezet működéséből és módszereiből, hanem a legfelső hatalmi szint döntéseiből fakadt.

Az új hatalomnak céljai eléréséhez új tudásra, új politikai technológiákra és technikákra volt szüksége. Rákosi több ízben is felhívta Péter Gábor figyelmét, hogy a múlt érában úgy tudtak verni az erőszakos szervezetek, hogy annak nyoma sem maradt, és nem járt halálos következményekkel. S mivel a kulákokat tekintette egyik fő ellenségének, utasítására 1946-ban Péter Gábor külön verőcsoportot hozott létre, „melynek tagjai esetenként vidéken a falusi osztályharc során többnyire kulákok ellen fizikai kényszert alkalmaztak”.<sup>13</sup> Ezt követően, az ÁVH főorvosa dr. Bálint István ezredes 1947-ben olyan, négy előadásból álló „verés-technikai” sorozatot tartott az állambiztonsági tiszteknek, melyen megtanította, hogyan kell hatékonyan használni a kínzástechnikai eszközöket, és hogyan kell úgy verni, hogy annak külsérelmi nyoma ne maradjon. A koncepciók perек kezdeténél ez a kulákverő csapat alakult át az őrizeteseک fizikai bántalmazására specializált „verőcsoporttá” Princz Gyula vezetésével, aki felülvizsgálati vádiratának tanúsága szerint:

„... mint a helybeli verőcsoport vezetője kiemelkedő szerepet töltött be a koholt politikai perек őrizeteseinek kegyetlen sanyargatásában és brutális bántalmazásában. Ő volt az, aki a legkülönbözőbb kínzó módszerek és eszközök használatát, a szakszerű bántalmazást honosította meg az állambiztonsági hatóságban. Így a lemezelenített őrizeteseк gumibottal való bántalmazása, olykor gúzsbakötéssel egyidejűleg, csuklóztatás, békaügetés, áramfejlesztővel való villanyoztatás, heremorzsolás, az őrizetes fejére helyezett csöpögtető berendezéssel való sanyargatás, falra állított ceruzának homlokkal való támasztása...stb. feltehetően volt a csoportja által használt kínzóeszközök és módszerek között.”<sup>14</sup>

<sup>10</sup> ÁBTL 3.1.9. V 150023 49. (*Farkas Vladimír*)

<sup>11</sup> ÁBTL 3.1.9. V-150023 19. (*Péter Gábor vallomása*)

<sup>12</sup> ÁBTL 3.1.9. V-150023 35. (*Péter Gábor vallomása*)

<sup>13</sup> ÁBTL 2.1.(Zárt) VI/1-c/1

<sup>14</sup> ÁBTL 2.1. (Zárt) VI/1-c/1



Korai időszakában a terrorszervezet „külső” segítséget is kapott. Hogy célirányosan vegyék kezelésbe a testet, a Belgrád rakpart ÁVH épületének földalatti börtönrendszerében kínzás előtt *testtérképet* készítettek a rabokról:

„Egy nagy terem volt látható, falain sok vérfolttal, padlóján csatorna húzódott végig, szintén véres folyadékkal telve. [...] Vidovics egy orosz csoport előtt állt [...] kitarató tagadására megkezdődött a kínzás. Két ápoló-szerű jelenség jött, parancsot adtak a levetkőzésre. Az egyik, kezével tapogatva végigment Vidovics egész testének izomzatán és oroszul diktálta a másíknak megfigyeléseit. A másik [...] a bemondás alapján pontos térképet készített Vidovics testi alkatáról. A három katona megkezdte a „kezelést”. Az orosz egészségügyi a maga készítette „térképet” nézve orosz nyelven parancsokat osztott, s a parancsoknak megfelelően a három katona Vidovics testének különböző helyeire mért ütések. [...] Egyszer csak elájult.”<sup>15</sup>

## A TEST MEGKAPARINTÁSA

Elias Canetti *Tömeg és társadalom* című művében a hatalom természetét olyan zsigerműködésként írja le, amely a markoló kezek, a marcangoló fogak, és a telhetetlen torok mohó nyelésének segítségével valósággal bekebelezi áldozatait, s e vízióban fontos szerepet tulajdonít a halál gondolatának. Első állomásként a test felkutatását és megragadását írja le, melynek során a hatalom birtokosa már „figyeli a zsákmányt, húsnak látja, holott még él”.<sup>16</sup> A hajtók félelemkeltő erejét kiszámíthatatlanságuk és féktelen kegyetlenségük kölcsönözi. A „csengőfrász” kifejezés jól érzékeltette a kor hangulatát, a letartóztatások körüli bizonytalanságot, az elhurcolástól való szorongást, mely beivódott a hétköznapi életbe, s mint a Rajk-ügy kezdetén kiderült, ez alól még a hatalom csúcsán lévők sem érezheték biztonságban magukat.

„Rajk a dolgozószobába invitálta a váratlan és szokatlan időben érkezett vendégeket, de vezetőjük kijelentette, Péter Gábor közlendőinek természete úgy kívánja, hogy Rajk velük tartson az ÁVH-ra. [...]. A miniszter tiltakozott [...], de végül Péter Gábor emberei megragadták és erőszakkal magukkal vonszolták. Rajkné kinézett az ablakon, láthatta még, hogy védekező férjét, lábánál is fogva, miként emelik az ÁVH tiszték egy fekete gépkocsiba.”<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Ispánki 1995: 257.

<sup>16</sup> Canetti 1991: 207.

<sup>17</sup> Szász 1979: 63.

Rákosi szerint Rajk László „a párt belső ellensége, amely a párt szívéig hatolt”, s ezért vétette őrizetbe.<sup>18</sup> Ennek a szövevényes ügynek az állambiztonsági hátterére Farkas Vladimír évekkel későbbi vallomása világít rá némiképp:

„Rajk [...] fel akarta oszlatni az ÁVH-n a kommunista pártszervezeteket és funkciójukat a Rendőregyesületekkel kívánta betölteni. Olyan vizsgák kötelező teljesítéséhez akarta kötni az ÁVH tisztii állományába tartozást, amelyek egyenlők lettek volna a munkásszámzásával, iskolázatlan tisztii állomány nagyszámú elbocsátásával. Megtagadta az államvédelmi szervektől az anyagi támogatást. Nem helyeselte a szovjet elvtársakkal való szoros együttműködést.”<sup>19</sup>

A koncepciók perék többi szereplője is valamiképp az új politikai elit hatalmi törekvésének útjában állt. A lefogottakat az addigra a hatalom legfőbb eszközévé előlépett politikai rendőrség mohó „torka” nyelte el, elítéltek ezreit tüntetve el a „gyomrában”, hogy közülük sokan elő sem kerültek soha.

## A TEST MEGTÖRÉSE

A korszak politikai eszköztárának kitüntetett színterei az ÁVH börtönei és internáló táborai voltak. „Az Államvédelmi Hatóság azért van, hogy a rosszat lássa meg az emberekben. A jót meglátni nem az ő dolga” – Farkas Mihály elhíresült kijelentése egész szellemiségében áthatotta a szervezetet. „Ne csak őrizz, hanem gyűlölj is!” – hirdette a Váci ÁVH Fegyház őreinek szobafelirata, mely magyarázatul szolgálhat a „megjárta a börtönök poklát” szófordulatra, miként Faludy György is *Pokolbéli víg napjaim*ként emlékezett a magyar államvédelmi szerveknél töltött keserves időszakára. A „begyűjtött” rabok megtörésének nem pusztán a fájdalom okozása volt a célja, sokkal inkább a testük feletti hatalom folyamatos demonstrálása. Az idő manipulálásával, a nappalok és éjszakák összemosásával, érzékeiktől való megfosztással morzsolták fel végső ellenállásukat, hogy azután a hatalom „szobrászmesztereként” könnyűszerrel formázzák a testüket azzá, amire szánták őket.

Az „elnyelt” testek kezelésbevételének első fázisa a rabok személyiségüktől való megfosztása volt. Egyediségük lehántásához testük uniformizálásán keresztül vezetett az út, a kopaszra nyírás, a rabruhába bujtatás mind ezt szolgálta, s ennek volt kelléke a rabruhán viselt jel is: „Ezentúl Ön nem ember, csak egy szám.” – közölte őre egy korabeli per fővádlottjával.<sup>20</sup> Hogy igazi fogollyá változtassák őket, hatalmi szerepfelülírással kiürítették a gondolataikat, és lefoszlatták róluk az egyéniségüket.

<sup>18</sup> ÁBTL 2.1. (Zárt) VI/1-c/1 3.

<sup>19</sup> ÁBTL 3.1.9. V-150023 23–24. (Farkas Vladimír vallomása)

<sup>20</sup> Ispánki 1995: 242.

„Ez a ház olyan, mint a vasöntöde. Adva vannak a kész formák. Azokba az »anyagot« belepréselik. Az egyik vádlott puha, olvadékony. Őt beleöntik. A másik kemény. Őt gőzkalapáccsal beleverik. Az eredmény mindig ugyanaz.”<sup>21</sup>

A hatalom birtokosai jól tudták, a rabok annál kezelhetőbbé válnak, minél inkább beépülnek az irányítás technikái a mindennapi életükbe. A testet-lelket megfegyelmező hatalom totális kontrollja alá vont rabok reggelenkénti börtön-ébredése már úgy zajlott le „mint egy ijesztő nagy gépkolosszus mozgása. Hang, kérdés, probléma nélkül. Személytelenül. Néma intésre, vad tekintetre. Mintha az örök és a foglyok távirányítású robotemberek lennének”.<sup>22</sup>

A testek uniformizálásával a büntetés is mindinkább intézményessé vált, melynek kollektív jellegét a rabok testmasszaként való kezelése hivatott demonstrálni. Teátrális eszközei voltak ennek a testek összeláncolása, testkupacok képezése, csordában terelésük, sorverések és a fegyelmezés céljából történő, rendszeresen visszatérő tömegütlegetések.

„A lépcsőkön, a feljáratnál, mindenütt örök. Szíjjal, gumibottal, botokkal. Kék ingben vannak, ujjuk felgyűrve, arcuk vörös a melegtől és a dühtől. Hajuk csapzottan lóg, homlokukról dől a verejték. Az egész börtön merő jajkiáltás, ordítás, állati üvöltés: a fájdalom borzalmas szimfóniája. A földön mindenütt rabok fetrengenek, vérfoltok borítják a padlót, emberi ürülék bűze terjed. A 60–70 éves öregek nem bírják már úgy a verést, mint a fiatalok”.<sup>23</sup>

A rendszer nemcsak megtűrte, de szinte előírta a foglyokkal való kegyetlenkedést, ez a fegyelmezés ugyanakkor a börtönörök kordában tartását is szolgálta, mintegy az intézményi egyensúly fenntartásaként.

Michel Foucault Jeremy Bentham multifunkcionális Panopticon-tervezetét méltatva, leírja a hatalom tökéletes és automatikussá vált működésének azt a példáját, mikor a hatalom gyakorlója már nincs is láthatóan jelen, de térbeli elrendezéssel képes mégis a folyamatos ellenőrzöttség érzését gerjeszteni a fogolyban.<sup>24</sup> Az Andrássy út 60-ról is őrződik ilyen emlék:

„Az őt a pincelabirintuson keresztül átkísért egy másik épület magasföldszinti, tágas, de rácsos ablakokkal elválasztott zárkájába. Ez a helyiség olyan volt, mint az amerikai filmekben látott Sing-Sing börtön. A helyiség mérete kb. 6×5 méter volt, és a folyosó felé eső falat rács pótolta. A zárka előtt égő erős fényű lámpa és a kintről behatoló fény két oldalról falra vetítette a rács árnyékát. Így akármerre nézett az ember, vagy valódi, vagy árnyék rácsozatot látott. Később éreztem, hogy ennek az elrendezésnek

<sup>21</sup> Ispánki 1995: 237.

<sup>22</sup> Ispánki 1995: 112.

<sup>23</sup> Ispánki 1995: 297.

<sup>24</sup> Foucault 1990: 274.

kimondottan pszichológiai hatása van. Egy idő után ébren, vagy álmomban mindig rácsokat láttam.”<sup>25</sup>

A hatalom már nem is az őrző személyében manifesztálódik, hanem arctalanul, a felületek és fények összjátékában, egy olyan elrendezésben, melynek belső mechanizmusa közvetíti a hatalmi viszonyt. A fogoly pszichéje olyan belső ernyővé vált, amelyre a testet fogva tartó, nyomasztó börtönvilág képei vetültek rá.

A büntetés lényege a test megalázása és lelki kinszenvedések okozása, s a kínzók évszázadok alatt megtanulták, ha valakit a testi intimitás tabuinak megszegésére kényszerítenek, azt súlyos kínzásként éli meg. Az összezárt börtönélet kegyetlenül felszámolja az intimszféra végső határait is, az addig szabályozott, önfegyelemmel bíró test anyagcserével kapcsolatos funkciói óhatatlanul nyilvánossá válnak. A közös kübli „otthonunknak ez a lehangoló tartozéka, rákényszerített bennünket, hogy egymás minden életműködésének akaratlan, de intim tanúi legyünk”.<sup>26</sup> De a legrosszabb mégis az volt, ha

„[a] WC-zést az őrző előtt kellett elvégezni. Alighogy az ember leült az őrző azonnal ordítani kezdett, hogy húzza fel a nadrágját és hagyja abba. Sokaknál ez a felügyelet alatt végzett szükségletvégzés olyan komplexussal járt, hogy egyszerűen képtelenek voltak az őrző előtt [...]. Amikor aztán visszazavarták a zárkába, pokoli fájdalmakat álltak ki, hogy a következő zárkanyitáig vissza tudják tartani”.<sup>27</sup>

A foglyok, ha nem is látták önmagukat, a kínzások és a személyi higiénia hiányából fakadó működési zavarok következtében érzékelték saját testük változásait. A testkép – ahogy a test a szubjektum számára megjelenik – test és lélek kapcsolatának közvetítőjeként, a test fiziológiai, pszichológiai és szociális állapotának mintegy „összérzeteként” tudósít a saját test aktuális állapotáról.<sup>28</sup> A jelentős súlyvesztés, a mosdatlanság, a lepedékes nyelv a saját testüktől való viszolygás ijesztő élményét adta a foglyoknak.

„Amikor a főfolyosóról a tükros, szecessziós faragványú előtérbe fordultunk, amiből Péter Gábor előszobája nyílt [...] megálltam én is. És ekkor elképedésemre a jobboldali hosszú tükörből egy idegen, beesett szemű, bozontos szakállú alak meredt rám. Az én középszürke ruhám lötyögött rajta s amikor megfogtam a zakóm gombját, ő ugyanezt tette. Mégis nehezen győztem meg magam, hogy a tükörképemmel állok szemben”.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Kubinyi 1989: 126.

<sup>26</sup> Szász 1979: 268.

<sup>27</sup> Fehérvári 1990: 211.

<sup>28</sup> Csabai–Erős 2000: 88.

<sup>29</sup> Szász 1979: 98.

A testhez való személyes kapcsolat kiterjesztéseként is felfogható tükör kéméletlen kegyetlenséggel számolt le a régi testkép emlékével. Mivel a személyesség nemcsak a saját öntudatban létezik, a fogoly mások tekintetéből is kénytelen kiolvasni fizikai állapotát, s benyomások komplexumaként érzékelni, hogy megváltozott testképe környezetéhez való viszonyát is negatívan módosítja.

„Ha ilyenkor a rituálissá vált talpalás után képtelen voltam feltápáskodni, – írja a kínzások és a többhetes mosdatlansága okán testileg leromlott Szász Béla – az ezredes apró rúgásokkal odalökdösött nekem egy székem. A kezével nem érintett, hogy így is értésemre adja, mennyire undorodik tőlem.”<sup>30</sup>

A testi kínzásokkal felérték az állambiztonsági tisztak lelki gyöttrései, s ezt a tényt a koncepciók perек rehabilitációs eljárása során külön, elmarasztalólag is kiemelték a vizsgálatot végzők.<sup>31</sup> A lelki kínzások elviselhetetlenségét is testi gyöttrések víziójának előrevetítése szolgálta, legtöbbször a hozzátartozók, a feleség, a gyerek vagy az idős szülők megkínzásával való fenyegetés képében. „Közölték velem, ha nem ismerem el, hogy amerikai kém vagyok, 10 perc múlva bent lesz a feleségem és a gumibotot tövig fogják belenyomni előttem.”<sup>32</sup> Úgy az ÁVH-n, mind a Katpolon a lelki felórlás bevett módszereként alkalmazták a magánzárkát. „Amikor először vittek kihallgatásra, alig jött ki hang a torkomból. Teljes süket-ségtben és némaságban teltek a hetek, a hosszú hetek.”<sup>33</sup> Az erősek küzdöttek testük leigázása ellen: „Amennyire lehetett, tornáztam” – emlékszik Kéri Kálmán, hogyan próbált meg felülkerekedni az ordas körülményeken.

A rabokat a tudatmódosító szerektől való félelem, az önmaguk feletti tudati kontroll elvesztésének réme is gyötörte. Korabeli visszaemlékezésekből ismeretes a mescalinnal preparált feketekávé és cigaretta, míg a másik ÁVH által használatos szert, a scopolamint ételbe keverték bele. E szerek borzalmas víziókat és hallucinációkat okoztak, egyben „megnyitották a lélek gátlásait és egy beszélési, igazmondási kényszert idéztek elő”. Hatására egy „preparált” rab így emlékszik: „A falak, a berendezési tárgyak ködszerűvé válnak, alakokat lát, hangokat hall. Úgy tűnik, hogy kinyílik az ajtó, belép egy ávos tiszt, ágyához ül, és kihallgatja ügye felől. Úgy érzi, mintha egy nagy röntgenkészülék volna ráirányítva, melyen keresztül az ÁVÓ lelkének legtitkosabb zugaiba is belelát.”<sup>34</sup>

A külvilágtól való elzárttság szorongató érzése sokszorososan felerősítette a cellákba behatoló hangokat, rettenetes ideg feszültséget okozva az őrizetesekeknek: „Ami elviselhetetlen volt: a sikolyok. Férfi vagy női ordítás vegyesen. Főleg éjszaka.”<sup>35</sup> A teljes sorsbizonytalanságban lévő rabok saját jövőjük egy lehetséges

<sup>30</sup> Szász 1979: 95.

<sup>31</sup> Baráth 2000.

<sup>32</sup> ÁBTL 2.1. (Zárt) IX/2 15.

<sup>33</sup> Kubinyi 1989: 251.

<sup>34</sup> Ispánki 1995: 320.

<sup>35</sup> Kubinyi 1989: 250.

változataként élték át a kintről beszűrődő zajokat: „A börtönben hallatlan idegfeszültségben teltek a napok. Egész napon keresztül folytak a kivégzések.”<sup>36</sup>

## A MEGKÍNZOTT TEST

Régen a vallatás során alkalmazott speciális fájdalomkeltő technikákat a latin *torquet* kifejezésből tortúraként, vagy *sanyargatásként* említették. Még a 15. és 16. századi Európában is úgy gondolták, hogy az igazság nem a tanú szavaiban, hanem a testében lakozik, s a kínvallató feladata ezt feltárni a fájdalomon keresztül. Épp ezért a szankciók jó része is a fájdalomhoz kötődött, vagy testcsontkításhoz, és még a börtön is a szenvedés elvárásaira épült a maga sötétségével, szennyével és bűzével. A modern korban, bár gyengült a test és az igazság közötti kapcsolat gondolata, továbbra is folytak kínzások, de most már azzal a filozófiával, hogy a kínzás „kimondatja azt, amit az egyén elhallgat”.<sup>37</sup> A magyar terror szervezet működtetői bizonyára nem tanulmányozták a teológiát, de a korai kereszténységben is meghatározó jelentőséggel bírt a test sanyargatása, s a már-már horrorisztikusnak tűnő aszkéta-hőstettek<sup>38</sup> módszereiket tekintve helyenként meglepő hasonlatosságot mutattak az állambiztonsági terminológiában is „sanyargatásként” említett kínzásokkal. Ide sorolható annak a középkori atyának az esete, aki „olyan cellát ötlött ki maga számára, amely megfelelően kicsiny és szűk ahhoz, hogy se állni, se feküdni ne tudjon benne”.<sup>39</sup> Ez egybecseng a magyar terror szervezet által sanyargatott rab emlékével: „...becipeltek egy kb. négyzetméteres alapterületű beton fülkébe. A falnak döntöttek, és rám zárták az ajtót. Itt nem egy ember, de egy féreg sem tudott volna leülni vagy lefeküdni. Itt csak állni lehetett.”<sup>40</sup> Barsauma szír szerzetes, aki az 5. században vasruhát viselt és fogadalmat tett, hogy „sohasem fog ülni vagy feküdni. Alváshoz erre a célra kialakított kampókra lógaszokodott fel”<sup>41</sup> – történetéhez pedig némiképp hasonlatos Szász Béláé, akit kínzása során egy alkalommal fogadalom nélkül is kilenc napig egyfolytában étlen-szomjan falhoz állítottak, minek következtében elefántlábbá dagadt a lába, és a szíve kis híján felmondta a szolgálatot.<sup>42</sup> A keresztény aszkézis másik sajátos kifejezése, a test *mortifikálása* szándékát tekintve hasonló volt a Gyűjtőfogház parancsnoka által kinyilvánított elvvel: „Vegyék tudomásul, nem kell a testükkel elszámolnunk, legfeljebb a néhány vödör mész előteremtése okozhat gondot.”<sup>43</sup>

<sup>36</sup> Kubinyi 1989: 90.

<sup>37</sup> Innes 1998: 188.

<sup>38</sup> Geréby 1996.

<sup>39</sup> Geréby 1996: 64.

<sup>40</sup> Kubinyi 1989: 140.

<sup>41</sup> Geréby 1996: 64.

<sup>42</sup> Szász 1979: 85.

<sup>43</sup> ÁBTL 3.1.9. V-150023 49.

A legegyszerűbb kínzás a *verés*, s az orvostudomány is régóta ajánlja, mint a hatásos stimulálás eszközt, melynek modern változata az elektrosokk, s amelyet ma is világszerte széles körben alkalmaznak titkos kínzóeszközként.<sup>44</sup> Miután a verést államvédelmi módszerként engedélyezték az ÁVH-nál, a kihallgatások során és a börtönökben a legdrasztikusabb túlkapasok történtek, melynek következtében emberek százai megnyomorodtak, vagy meghaltak. Farkas Vladimír vallomása is ezt a gyakorlatot támasztja alá: „A verések állandó velejárói voltak az összes folyó vizsgálatoknak, nem beszélve arról, hogy a Rajk-ügynél a legtöbb esetben a verések, mint a legelvetemültebb ellenségeinkkel szembeni gyűlölet jogos kifejezési formái szerepeltek.”<sup>45</sup>

Ha testtétképet nem is készítettek, de a negyvenes évek végére az Államvédelmi Hatóság vallatótisztjei már képessé váltak profi módon levezényelni a kihallgatásokat. A Rajk-per egyik vádlottjának tanúvallomása szerint: „Céltudatos-ságot mutat a kínzásban az, hogy orvossal vizsgáltatták meg a szívemet, mennyit bír.”<sup>46</sup> Féktelen kegyetlenkedéseikről a terrorszervezet tevékenységét feltáró felülvizsgálati iratok tanúskodnak:

„Az őrizeteskkel szemben a legdrasztikusabb fizikai kényszert alkalmazták. Általános volt a végnélküli kifárasztás, hogy ezzel „megtörjék” őket. Az őrizeteket ember-telenül összeverték, összerugdosták, földre teperve talpalták, heréjüket verték, tüvel szurkálták, testükre égő cigarettát nyomtak. Sót etettek velük, órákat kellett kezüket falhoz szorítva állniuk, állva és térdelve hallgatták ki őket, éhezették, éjjel-nappal bilincsből tartották őket, nem engedték aludni.”<sup>47</sup>

A magyar terrorszervezet működésének rejtett mechanizmusát annak létrehozói és működtetői értették igazán, de a legmélyebb megértésig azok jutottak el, akik maguk is e gépezet áldozataivá váltak. A rettegett Katpol vezetője, a tábornok-perben koholt vádak alapján halálra ítélt Pálffy György „letartóztatása után 48 órán belül bántalmazás nélkül az összes feltett kérdésekre beismerő vallomást tett [...]. Pálffy a katonai elhárítás irányítója volt, ismerte a módszereket, főként ennek tulajdonítom, hogy különösebb nehézség nélkül vallomásra lehetett bírni”.<sup>48</sup>

Az *arc* a személyiség külső megtestesülése, az egyéniség „homlokzata”, mely talán éppen ezért is válhatott a kínzások kitüntetett testrészévé. Az arcba való „behatolás” a személyiség legmélyebb rétegei ellen intézett támadás, amire a verőlegények ösztönösen ráéreztek. Számtalan memoárban emlékeznek az arc meggyalázásának ehhez hasonló rettenetére: „Odaállított a fűtőtest elé, mély térdhajlításokat vezényelt, és közben arcul köpdösött”,<sup>49</sup> de egyetlen emlék

<sup>44</sup> Magyar 1997: 63.

<sup>45</sup> ÁBTL 3.1.9. V-150023 23–24. (*Farkas Vladimír vallomása*)

<sup>46</sup> ÁBTL 3.1.9. V-150023 73.

<sup>47</sup> ÁBTL 2.1. (Zárt) IX/2 5.

<sup>48</sup> ÁBTL 3.1.9. V-150019/4 (*Dr. Janikowszky Béla áv. ezredes vallomása*)

<sup>49</sup> Kubinyi 1989: 127.

sem képes felülmúlni azt a máig bizonyítatlan esetet, amit Farkas Vladimírnak tulajdonítanak:

„Kádárt felemelték. Vladimír odalépett hozzá. Két pribék erőszakosan felpackolta a volt belügyminiszter száját és az ezredes, mintegy mellékesen, mint akinek csak a szükségét kell végeznie, beleürített a szájába. Mindenki nevetett. Valóban mulatságos figura volt a véres és magatehetetlen ember, amint fuldoklik a vizeletben.”<sup>50</sup>

Az arc védeése egyben az individuum védelmét is jelenti: „Amikor az egyik nyomozó se szó, se beszéd arculütött, én ugyanolyan lendülettel visszavágtam. Az első talpalás szinte önként vállalt megpróbáltatásnak látszott [...], ám az első arculütés oly tüntető megaláztatásnak, amit ösztönszerűleg, a várható következmények megfontolása nélkül torol meg az ember.”<sup>51</sup>

Az arc a külső és belső világ egymásra vetülése, mely egyben tudósít az egész test mentális állapotáról is. Rajk Lászlót megpillantva Szász Béla mindent megértett, amikor kihallgatása során szembesítették a per fővádlottjával: „Máskor pirosposztag, de most hamuszürke arcát felém fordította, ám szeme kihunytan meredt rám. Rajk homlokredői kemény ráncokká mélyültek, kimerült vonásait pedig keresztben három párhuzamos barázda szelte át, akárha mindeniket léniával húzták volna meg.”<sup>52</sup> Az arc kifejeződése maga a jelentés, amit egy interszubjektív kapcsolatban a másik fél metakommunikatív üzenetként képes értelmezni. Farkas Vladimír így emlékszik Rajk kihallgatására: „Soha nem fogom elfelejteni: egy agyongyötört, megkínzott [...] ember ült velem szemben. Amikor meglátott, egy pillanatra meghökkent és határozott gúny volt kiolvasható a szeméből és az egész arckifejezéséből. Nyilván arra gondolhatott, hogy rosszul állhat inkvizítorainak szénája, ha ilyen taknyos kölyköt is csatasorba állítanak ellene.”<sup>53</sup> Az arc szétverése, elpusztítása a személy eltűnésének, megsemmisülésének képzetét képes kelteni környezetében: „Ha nem szólít meg, elmegyek mellette. A fejét alaktalanná verték, kék és lila színekben játszott” – emlékezik vissza egy rab barátja fejének felismerhetetlenné verésének döbbenetéről.<sup>54</sup>

A hatalom nemcsak a rabok testét, de *tekintetét* is kontrollálja: a látványtól való megfosztással szabályozza tekintetük tárgyát és irányát. A kistarcsai fogolytábor valamennyi barakkjának ablakát bemeszelték, hogy a teljes sötétségben sínylő rabok elveszítsék a valósághoz fűződő kapcsolatukat. Az ÁVH börtönökben is súlyos büntetéssel fenyegették a cellaablakon való titkon kitekintést, s az udvaron sétálniuk is csak szigorúan mellre-hajtott fejjel lehetett. A vallatók még a maguk látványától is megfosztották a foglyokat: volt közöttük, aki egyenesen

<sup>50</sup> Aczél–Méray 1982: 222.

<sup>51</sup> Szász 1979: 28.

<sup>52</sup> Szász 1979: 63.

<sup>53</sup> Farkas 1990: 203.

<sup>54</sup> Kubinyi 1989: 90.



megtiltotta, hogy beszéd közben ránézzenek, mások a vállatolámpák fényének arctalansága mögé bújtak az őrizetek tekintete előtt.

A *bőr* a külső és belső világ között húzódó demarkációs vonal, mely az élet és halál peremét is jelentheti. Recskén az orvos „fenékpróbával” állapította meg, kinek mennyi ideje van még hátra: összecsapta a fenék húspárnáját, „ha a bőr összetapadt, az már annyit jelentett, hogy nincs izom, tehát az illető el van intézve”.<sup>55</sup> Rabtársai emlékezete szerint a jól megtermett férfiként börtönbe vetett Hóman Bálint bőre, halálakor „hatalmas lebernyegként borította be” a csontra fogyott ember testét.<sup>56</sup>

„Az ÁVH-nak nem kell az emberek bőrével elszámolni.”<sup>57</sup> A terrorszervezet e hírhedtté vált szállóigéjének talán legdöbbenetesebb és legrejtélyesebb esetét a Szűcs testvérek, Szűcs Ernő rettegett ÁVH ezredes, és a Londonból hazarendelt, kémkedéssel megvádolt Szűcs Miklós 1950. november 21-ei brutális agyonverése szolgáltatta. Azé a nagyhatalmú Szűcs Ernőé, aki Péter Gábor helyetteseként a Rajk-per operatív előkészítését végezte, s aki mindig is a szovjet tanácsadók legteljesebb bizalmát élvezte. Lefogásukra és verésükre telefonon keresztül maga Rákosi utasította Péter Gábort: „...két nap és két éjjel úgy verjék ezt a rohadt Szűcsöt, hogy ropogjanak a csontjai”.<sup>58</sup> Szűcs Ernő agyonveretésének állambiztonsági hátterét Princz Gyula, a Rákosi üzenetét beteljesítő verőcsoport vezetőjének későbbi vallomása világítja meg némiképp:

„...Szűcs Ernő még Moszkvában Rákosi Mátyás figyelésével volt megbízva. Ebből kifolyólag Rákosi nyilván tudhatta, hogy Szűcs Ernő róla milyen adatokkal bír. Ugyanakkor Szűcs Ernő részese volt azoknak a visszaéléseknek, amelyeket Farkas Vladimírral, Péter Gáborral közösen végeztek, így az ő halálának érdeke senki más-hoz, mint csak ezeknek a személyeknek érdekéhez fűződik.”<sup>59</sup>

A párton belül is sokaknak okozott gondot az, hogy hazatérte után is titkon tovább dolgozott a Szovjetuniónak:

„A szovjet állambiztonsági szervek Szűcs Ernőt Moszkvában 1942-ben ügynökként beszerverték és dolgoztatták. Szűcs 1945-ben visszatért Magyarországra, rövidesen az Államvédelmi Hatósághoz került helyettes vezetőnek, s »Gerendás« fedőnéven továbbra is ügynöki munkát végzett a Berija-Abakumov féle provokátor csoportnak. [...] Fő feladata volt a különböző vezető elvtársakat ügynökökön keresztül figyelteni, ellenőriztetni.”<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Böszörményi 1990: 128.

<sup>56</sup> Ispánki 1995: 262.

<sup>57</sup> ÁBTL 2.1.(Zárt) IX/2 6.

<sup>58</sup> ÁBTL 2.1. (Zárt) VI/1-c/1 4.

<sup>59</sup> ÁBTL 3.1.9. V-150019/4 (*Princz Gyula vallomása*)

<sup>60</sup> ÁBTL 2.1. Sz.n. (Zárt) IX/1/1 (*Szovjet vonatkozású anyagok*)

A két testvért, de különösen Szűcs Ernőt a verőcsoport tagjai Farkas Vladimir utasítására olyannyira megverték, hogy ép bőrfelület nem maradt rajtuk, egész testfelszínük bevértett, mintha súlyos égési sérüléseket szenvedtek volna. Ennek ellenére az egyik verőlegény visszaemlékezése szerint az ÁVH főorvosa, dr. Bálint István ezredes „...Szűcsék állapotát egyáltalán nem tartotta súlyosnak”.<sup>61</sup> Az anonim boncolási jegyzőkönyv (a civil kórboncnok nem tudta, kiket is boncol) ezzel szemben másnap, a boncolásra elrendelt két test igen súlyos állapotáról számolt be, így Szűcs Ernő testéről:

„Boncolt erőteljes férfi halála sokszoros tompa erőszakos behatásra keletkezett kiterjedt bőralatti szövetközi vérzés és a sérülések elszenvedésekor beállott általános ideg-rázkódtatás következtében erőszakos úton állott be. (...) Megjegyzendő, hogy a sérülések, bőr alatti bevértések sajátossága szerint már egy megelőző időpontban is voltak tompa, erőszakos behatás nyomán keletkezett bőr alatti szöveti vértések...

Dr. Fáber Viktor kórboncnok, a László Kórház igazgató főorvosa  
Vác, 1950. november 22.”<sup>62</sup>

A Szűcs testvérek halálát mindenki „értetlenül” fogadta. Rákosi magyarázatot követelt Péter Gábortól, aki „...azon véleményének adott kifejezést, számára érthetetlen, ahogy a verést végrehajtották, »szakértői« a verésnek, hogyan tudtak ilyen szakszerűtlenül verni”.<sup>63</sup>

A Szűcs testvérek holttestét boncolás után ismeretlen helyen hantolták el, a legnagyobb titokban. Ügyüket még az ötvenes évek államvédelmi túlkapásait vizsgáló felülvizsgálatoknál sem hozták szóba.

Az államvédelmiskék az egész test „megdolgozására” is alkalmaztak kínzási technikákat, közülük is legelterjedtebb volt a test izomzatának és izületeinek megnyújtása, kifeszítése kikötés vagy felfüggesztés formájában. Az örök kedvenc szórakozása, a *hintázós mozi* több hajdani rab emlékezetében hagyott örök nyomot. A bokájánál-csuklójánál hátul gúzsba kötött fogolynak fejét feltartva a folyosó legtávolabbi pontját kellett néznie négy órán át, „mintha filmet nézne”. Ilyenkor a nyakizmok megfeszülése folytán a fej vérellátása akadozni kezdett, a kikötözött egy idő után elájult, mire jéghideg vízzel felfestették, és folytatódhatott „a sztálingrádi csata nézése”. Ezzel épp ellenkező hatást értek el az egyes testrészek összeszorításával, erőteljes préselésével. A nyomással történő kínzás egyik gyakori változatát az őrizeteselek „jeruzsálemi siratófalnak” nevezték: orruk a jéghideg falnak nyomva kellett órákon át mozdulatlanul állniuk, amitől a szemükből megállíthatatlanul patakzott a könny. Vallatóik kínzó fájdalmat okoztak a test tengely körüli elcsavarásával is, a Mindszenty-per egyik vádlottja így emlékszik rabtársa megkínzására: „...gumibottal kiverték a fogait, öt ujjáról levették a körmét, két íróasztal közt egy rúdhoz kötve kezeit és lábait forgatták

<sup>61</sup> ÁBTL 3.1.9. V-150023 5.

<sup>62</sup> ÁBTL 2.1. (Zárt) VI/I

<sup>63</sup> ÁBTL 3.1.9. V-150023 5.

»papagájforgatással«, ahogy az ávosok nevezték.<sup>64</sup> Több kínzásfajta a test felszínének megbontásával járt: ezek közül a tépés olyan, keleti kínvallatóknak tulajdonított büntetési forma volt, melynek különösen fájdalmas változatát honosították meg az 1918–19-es polgárháború során a bolsevikok: gramofontűket nyomtak fehérorosz katonák körme alá, így egyetlen mozdulattal letéphetőkkelé váltak a körmök.<sup>65</sup> A magyar politikai terrorszervezetnél is előszeretettel alkalmazták a kézfejek gumibottal történő szétverését, ami után az ÁVH orvosai csipesszel, nemegyszer érzéstelenítés nélkül szaggatták le a sérült körmöket. Csonkítással a hatalom visszavonhatatlanul megbélyegzi a testet. Az Államvédelmi Hatóság büntetési-kínzási gyakorlatában nem alkalmaztak direkt csonkítást, előfordult azonban, hogy brutális kínzók túlkapásait követően amputálni kellett a fogoly valamely végtagját, örökre nyomorékká téve őt. Különösen a „vasalásnál”, a kurtavas órákon át tartó szorításától, vérellátás hiányában először csak elzsibbadtak, majd egy idő után elhaltak a végtagok. „A láb, és a kézfejek duplájára dagadtak, szinte feketék voltak az ott összeszorult vértől. A kar, de főleg a combok annyira kihúzódtak, hogy minden mozgási funkcióra képtelenek voltak. Az elítéltek egy ilyen büntetés letöltése után a hasukon csúszva a könyökükön vonszolták magukat előre.”<sup>66</sup> A totális alávetettség okozta szenvedés végső határai ezek, amelyből lehetetlen a kimenekülés. „De nemcsak testi, hanem szellemi kihatása is volt a vasalásnak. Voltak olyanok, akik egy ilyen büntetés után szinte megnémultak, voltak olyanok, akiknél féltő volt, hogy megzavarodtak.”<sup>67</sup> Elaine Scarry szerint az intenzív fájdalom ilyenkor elpusztítja az egyént, és a külvilágot is azáltal, hogy lerombolja a köztük lévő határt. Megváltoznak a test téri viszonyai is, a rettenetes kín hatására a test mintegy „kiterjed az univerzumba, közvetlen kapcsolatba kerül a külvilággal”.<sup>68</sup> 1951. októberében Recsken történt meg az a hírhedt eset, hogy az őr a gúzsba kötött rabot a tűzforró kályha felé fordítva, annak rettenetes üvöltése ellenére otthagya. A gúzsba kötött fogoly keze annyira megégett, hogy a kórházban amputálni kellett. „Miután a Gáti a kezemet levágta, ami egy döbbenetes érzés, és a kezemet a vödörbe dobta, akkor azt mondta, hogy maga sem fog többé zongorázni.”<sup>69</sup>

Aki kínozt, szélsőséges helyzetbe hoz másokat, de a rabok talán a legszenvedőbb tabuik megszegésére kényszerítésüket élék át a legsúlyosabb kínzásként. A lemeztelenítés, az áldozat testi-szexuális megalázása a legvégsőig fokozza a test kiszolgáltatottságát. „Meg akarták itatni a saját vizeletemet” – idézik vissza rabok.<sup>70</sup> Az államvédelmi iratok tanúsága szerint az ÁVH kihallgatók a foglyok

<sup>64</sup> Ispánki 1995: 260.

<sup>65</sup> Kerrigan 2001: 113.

<sup>66</sup> Fehérvári 1990: 140.

<sup>67</sup> Fehérvári 1990: 140.

<sup>68</sup> Scarry 1985. Idézi: Csabai 2005: 36.

<sup>69</sup> Böszörményi 1990: 113.

<sup>70</sup> Kubinyi 1989: 251.

testi intimitásának személyessége elleni legkegyetlenebb támadásai közé tartozott a WC csészeből itatás, vagy a saját ürülék evésére kényszerítés. Ilyen végső határhelyzeteket elemez Julia Kristeva *Bevezetés a megalázottsághoz* című tanulmányában, melyben az „abjekt”-nek, a test „leválasztható” részeinek, „melléktermékeinek” három általa elkülönített formájából a testváladékokkal, a testi melléktermékekkel és a holttesttel kapcsolatos érzelmekkel is foglalkozik: „Ezek a nedvek, a mocskok, a szar, mind olyanok, amit az élet aligha visel el, vagy csak amelyik már halálra ítélt. Élő mivoltom határaihoz értem. Ebből a horizontból bontakozik ki élő testem.”<sup>71</sup>

## A TEST KIZSIGERELÉSE

Internáló táborok a Horthy-korszakban is működtek, de korai változatukban leginkább köztörvényes bűnözők elkülönítésére használták, akikkel közmunkát is végeztek. 1945 után, a szovjet érdekszférában új táborok keletkeztek, ahová a politikai ellenfeleket internálta a hatalom. Ezek Magyarországon kívül éppúgy fellelhetőek voltak Bulgáriában, Romániában, mint ahogy Csehszlovákiában is. E táborok, a politikai ellenfelek megbüntetésén és eltüntetésén túl, jelentős gazdasági szereppel is bírtak, odatelepítették őket, ahol nagyszámú, fegyelmezett és olcsó munkaerőre volt szükség, így Magyarországon is jórészt a szénmedencék köré építették őket. A munkatáborokban a mostoha életkörülmények között élő rabok munkaerejének totális kizsigerelése folyt, a sorozatos halálesetek eltussolásával. „Még ma sem tudjuk, hány halott volt” – vallják a recski túlélők. Az ötvenes években e táborok váltak a fékezhetetlen kegyetlenkedések színterévé, „a recski munkatábor elsősorban fenyítő, büntető intézmény volt, ahol nem a munkateljesítmény, hanem a munkát végzők szenvedése volt a cél” – állítják a hajdani rabok.<sup>72</sup> Az Államvédelmi Hatóság börtöneiben, ha nem is fékeztek magukat a kegyetlenkedésre hajló örök, valamiképp mégis egy zárt nyilvánosság kontrolljával szembesültek. „A táborban minden lehetőség adott volt a gyors halálra éppúgy, mint a lassú kínoktól koszorúzott, lassú kínszenvedésre.”<sup>73</sup> Itt, a munkatáborok külvilágtól elzárt, titkos és kontroll nélküli világában szabadulhattak csak fel igazán a brutálisan kegyetlen indulatok. „Semmi különbség nem volt a táborok között. Talán annyi, hogy Recsken nem lőtték meztelenül tarkón az embereket, mint Dachauban vagy Szolovecken”.<sup>74</sup> A Recsket megjárt Kéri Kálmán is beszélt a táborőrök épp ésszel alig felfogható, cél nélküli kegyetlenkedéseiről:

<sup>71</sup> Kristeva 1996: 170

<sup>72</sup> Sztáray 1981: 372.

<sup>73</sup> Kubinyi 1989: 260.

<sup>74</sup> Kubinyi 1989: 261.

„Ásattak három lyukat, és a szűk gödrökbe beleállították az embert. Amikor én kerültem sorra, éppen szakadt az eső. Ott álltam étlen, szomjan. Az eső felülről verte a fejemet, a bokámtól felfelé egyre emelkedett a víz. Ha az örnek kedve támadt, kiparancsolt a mocsokból, megvert és visszarúgott.”<sup>75</sup>

Eliane Scarry szerint a kínzók megpróbálják megkülönböztetni magukat áldozataiktól azzal, hogy tagadják a szenvedők emberi mivoltát, s megpróbálják csupán jelképnek tekinteni áldozataikat. Amint a fogoly megmutatja, hogyan zárkózik be saját világába, a kínzók úgy igyekeznek ezt a világot mindenáron lerombolni.<sup>76</sup> De kik voltak a hatalom gyűlöletének médiumaként szolgáló kínzók? A háború befejeztével gyorsan megszervezett politikai rendőrségbe nagyszámban áramlottak be alacsony iskolázottságú, rossz szociális környezetből érkező, jórészt fiatal és középkorú férfiak, akik kiváló karrierlehetőségként éltek meg a terrrorszervezetbe kerülésüket. Dénes Béla, aki az elmaradt cionista per kiszemelt fővádlottjaként négy évig, raborvosként élt az ÁVH börtönpokolban, így emlékszik rájuk:

„Az ávós örök a legvadabb és legszemetebb népségből kerültek ki. Soha nem tudtam megérteni, honnan került elő ennyi, vad indulatokkal teli ember. És a régi fegyőrök közül is csak azokat vették át, és öltöztették be ávós egyenruhába, akik komizkodásaikról eddig is hírhedtek voltak. [...] Az ÁVO megkereste a neki megfelelő embereket, és a neki megfelelő emberek rátaláltak az ÁVO-ra”.<sup>77</sup>

A munkatáborokban teljesítményt kellett felmutatni, ezért az örök a munka fokozásáért mindenre képesek voltak. Ösztönösen érezték, hogy a testet annál engedelmesebbé kell tenniük, minél nagyobb hasznot hajt nekik. A „normaszegőket” esti ételmegvonással, gúzsbakötéssel büntették, a renitenseket pihenőnapok nélkül, 12-14 órás munkával kizsigerelt büntetőbrigádokba gyűjtve dolgoztatták.

## ÁLLAMBIZTONSÁGI JÁTÉK A TESTTEL

Bár Rákosi Mátyás a koncepciók per lebonyolítását illetően határozottan elhárított magáról minden felelősséget, az állambiztonsági iratokban fennmaradt valóságok ennek épp ellenkezőjéről tanúskodnak:

„A Rajk-ügy tárgyalása betanított vádlottakkal és tanúkkal folyt le, sőt a kérdések-válaszok is elő voltak készítve, Rákosi Mátyás figyelemmel kísérte a tárgyalást és telefonon többször utasítást adott egy-egy kérdés feltevésére és megjelölte azt is, milyen választ kell adni.”<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Kubinyi 1989: 256.

<sup>76</sup> Scarry 1985.

<sup>77</sup> Dénes 1991: 69.

<sup>78</sup> ÁBTL 3.1.9. V-150019/4 (*Károlyi Márton vallomása*)

Akik nem tudtak e színjátékról, különös jelenségekre lettek figyelmesek: „Feltűnt nekem, hogy többen kérték, hogy vallomásuk megtételénél jegyzeteiket használhassák. Ennek jelentőségét csak később értettem meg.”<sup>79</sup>

A hatalmi elit a testkép manipulálásával is küld üzenetet, s mindig akkor konstruál megkülönböztető jegyet a testen, ha épp ezzel kíván valamilyen jelet adni. A Rajk-pernél is ez történt: „Az ügy védőit a javasolt személyek közül Rákosi választotta ki megjegyezve, hogy Rajk védőjének egy csúnya zsidót kell szerepeltetni, hogy a közönség előtt ne legyen szimpatikus.”<sup>80</sup>

A korabeli koncepciók perekre használt „kirakatperek” szó találóan kifejezte azt a díszletekkel ügyesen berendezett „állambiztonsági színpadot”, mely a színlelésre és a perek során felvonultatott hamis kellékek egész tárházára alapozta működését. E perek során az eljátszandó szerepekre kiválasztott „médiumok” minden lehetséges kommunikációs csatornán fogvatartóik üzenetét voltak kénytelenek közvetíteni: külső megjelenésükben, hatásos fellépésükkel, hitelesnek tűnő előadókészséggel. A hatalom „íróeszközei”, melyekkel e testeket a nyilvános tárgyalásokra „fazonírozták”: a perre mesterségesen felhizlalt testek, új frizurák és divatos ruhák, nőknek sminkek, melyek elfedték a börtönfogság sápadtságát. A hatalom ízekre szedte kiszemelt áldozatait, hogy aztán a nekik szánt szerepnek megfelelően újra összerakja őket. Megszületőben a *politikai anatómia*, mondja az eljárásról Foucault.<sup>81</sup> A kizárólag külső jegyekre szorító átváltozások korcs változatai voltak ezek, maszkok, melyek elrejtették a dolgok igazi természetét.

A rádión is közvetített Grósz-per két koronatanújának példája „belülről” látatja az állambiztonsági marionett-előadások kulisszák mögötti előkészületeit:

„Minden kérésüket teljesítették [...]. A főtárgyalásra ruhát szabattak rájuk és az elítéltek raktárából szabadon választhattak maguknak cipőt, inget [...]. Hajukat megnöveszthették, frizurára nyírták őket, [...] és civilbe öltözött ÁVH-ás tisztek felügyelete mellett elvegyültek a közönség között, majd mikor nevükön szólították őket, mikrofonba mondták vallomásukat. [...] A főtárgyalás után a cifra gúnyát lehúzták róluk és bevágták őket egy rideg cellába. [...] Így érkeztek meg kopaszon a főtárgyalást követő titkos tárgyalásra, [...] amelyen őket is halálra ítélték. Egyszerűen likvidálták a kényelmetlen tanúkat.”<sup>82</sup>

<sup>79</sup> ÁBTL 3.1.9. V-150019/4

<sup>80</sup> ÁBTL 2.1. (Zárt) IX/2 18.

<sup>81</sup> Foucault 1990: 188.

<sup>82</sup> Fehérvári 1990: 91.

## LESZÁMOLÁS A TESTTEL

A politikai hatalmat birtoklók nemcsak életükben, de halálukban is markukban tartják a testet: a halálba vezető úton kegyetlenül végighajtják őket, a kegyelet szikráját haláluk után is megtagadják tőlük. A kivégzésre várók gyakran heteken, hónapokon át várnak ítéletük végrehajtására, de az élet-halál mezsgyéjén várakozás élményéről már csak a kegyelemben részesülők tudnak hiteles beszámolóval szolgálni. A halál torkából visszatértek végigjárták a test kivégzésének komor és embertelen szertartását, megjárva a siralomházat: „...amiben csak egy kis asztalka és egy szék állott. Ebben a zárkában, a széken ülve kellett azt a kb. 20 órát kivárnia, míg a reggeli órákban megbilincselve, két oldalról közrefogva vitték a bitófa alá”,<sup>83</sup> vagy a halálraítéltek tömegcelláját, amelyben „a két, szorosan egymáshoz tolt csupasz szalmazsákból egy évtized halálraítélteinek verejtéke búzlótt”.<sup>84</sup> Ők láthatták csak azokat „...az elítélteket, akiket a halálos cellából egy földszinti, kipárnázott üres cellába vitték, összeszíjazták és a fejükre alszijat húztak, hogy halálordításaikat ne hallja senki”.<sup>85</sup> A kegyelemben részesülőkkel előbb végignézték szerencsétlen bajtársaik akasztását.

„Az elítéltek keze hátul össze volt kötözve, a szájukat egy szíjjal felkötötték, és ingre, gatyára voltak levetkőztetve. [...] Utána felléptették a kétlépcsős zsámolyra. [...] Az egyik pribék a létra tetején a hurkot ráerősítette a nyakára, a másik kirántotta a lépcsőt a lába alól, és abban a pillanatban nagyot rántott az elítélt testén. A létra tetején lévő pribék egy erős, »gyakorlott« mozdulattal jobbra rántotta az elítélt fejét, és kiakasztotta az utolsó nyakcsigolyát, és eltörte a gerincét. Az elítélt teste még vonaglott egy párat, szeméi kidülledtek és kezei erőtlenül hulltak alá. A hullákat [...] belegyömöszölték azon melegen egy papírszába, és a készenlétkben álló hullakocsiba bedobták.”<sup>86</sup>

Rendszerint a Gyűjtőfogházba szállították a többi fővárosi ÁVH börtön halottait is, s a börtönablakon titkon kikémlelő rabok nemegyszer voltak szemtanúi a holttestekkel való kíméletlen elbánásnak. „Néhány ávéhás leengedte a jármű oldalát, majd fölkapaszkodtak rá és belsejéből csizmaorral lepiszkáltak, lerugdostak két-három mezítelen, csont bőrre soványodott holttestet.”<sup>87</sup> A Gyűjtőfogházból a rákoskeresztúri temetőbe vitték a halottakat, külön parcellába, jel-telen sírokba. A holtakat meztelenül, fejüket fehér kendőbe burkolva, lábujjukon papírcédulán születési és halálozási évükkel, barna csomagolópapírba tekerve dobták a földbe.

<sup>83</sup> Fehérvári 1990: 51.

<sup>84</sup> Fehérvári 1990: 52.

<sup>85</sup> Fehérvári 1990: 53.

<sup>86</sup> Fehérvári 1990: 53.

<sup>87</sup> Szász 1979: 295.

## A TERROR VÉGE?

„Egyetlen hely, ahol az ÁVH tudománya felmondta a szolgálatot, azok a börtönök és internálótáborok voltak. Itt egy idő után megszűnt a terrortól való félelem. Ennek lélektani magyarázata, hogy mindazok, akik egyszer végigmentek a kihallgatási módszereken, heteket töltöttek a vizes földalatti pincékben, félig az éhhalál küszöbén, mindazok, akik végigélték a tárgyalásnak nevezett cirkuszi bohóckodást, akik az internálótáborok és börtönök tömegveréseit és középkori fenytéseit tapasztalták, azoknak az ÁVH terrorja már nem jelentett semmit! Bármennyire is hihetetlenül hangzik, de hozzászoktunk a terrorhoz, tudtuk, hogy minden lépésünknel, minden mozdulatunknál ott kísér bennünket, ebben élünk. A verések, kínzások, akármilyen pokoliak is voltak, hozzátartoztak az életünkhöz és az ÁVH-hoz. Nem tudtuk és nem is lehetett a kettőt egymástól különválasztani.”<sup>88</sup>

Kádár János 1956 novemberében az ÁVH tevékenységéről szólva a következőkben látta az államvédelmisek elleni tömegharag gyökerét: „...saját hibájuk, hogy mindenféle nyomoztak, szimatoltak, túlzások részesei voltak, a másik fontosabb, hogy felszították ellenük a reakciósook a tömeget, mert halálíg kítartottak becsületből a párt mellett, mert teljesítették a parancsot”.<sup>89</sup> Péter Gábor is az ÁVH-sok „proletárdiktatúra megvédéséért” tett hősiés áldozatvállalásában látta a lincselések okát, s ennek értelmében tette fel a kérdést:

„Vajon véletlen az, hogy az ellenforradalom a szovjet csapatok kivonása mellett az ÁVH felosztását követelte a lehangosabban? Vajon véletlen az, hogy az ellenforradalom az ÁVH-ra vetette rá magát legjobban? Ahol egy ÁVH-st megláttak, meggyilkolták, kegyetlen módon megkínozták, a fákra fejjel lefelé felakasztották.”<sup>90</sup>

Egyszer megfordulnak a dolgok?

<sup>88</sup> Fehérváry 1990: 129.

<sup>89</sup> Kajári 2002: 15

<sup>90</sup> ÁBTL 2.1. (Zárt) VI/1-c/1 15. (Péter Gábor vallomása)



## FORRÁSOK

- Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára (ÁBTL)  
 ÁBTL 3.1.9. V-150019/4 *Farkas Mihály dosszié*, Princz Gyula vallomása  
 ÁBTL 3.1.9. V-150019/4 *Farkas Mihály dosszié*, Károlyi Márton vallomása  
 ÁBTL 3.1.9. V-150019/4 *Farkas Mihály dosszié*, Dr. Janikovszky Béla áv. ezredes vallomása  
 ÁBTL 3.1.9. V 150023 *Farkas Vladimír dosszié*  
 ÁBTL 2.1. (Zárt) IX/2 *Összefoglalók koncepciók ügyekben dosszié*  
 ÁBTL 2.1. (Zárt) VI/1-c/1 *Péter Gábor és társai dosszié*  
 ÁBTL 2.1. Sz.n. (Zárt) IX/1/1 *Szovjet vonatkozású anyagok dosszié*
- Böszörményi Géza 1990: *Recsk 1950–1953*. Budapest, Interart  
 Dénes Béla 1991: *Avós világ Magyarországon*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó  
 Farkas Vladimír 1990: *Nincs mentés*. Budapest, Interart  
 Fehérvári István 1990: *Börtönvilág Magyarországon*. Budapest, Magyar Politikai Foglyok Szövetsége  
 Ispánki Béla 1995: *Az évszázad pere*. Abaliget, Lámpás Kiadó  
 Kubinyi Ferenc 1989: „...*ketrecbe engem zártak...*”. Budapest, Holnap Kiadó  
 Rákosi Mátyás 1997: *Visszaemlékezések 1940–1956*. 1. kötet Budapest, Napvilág Kiadó  
 Szász Béla 1979: *Minden kényszer nélkül*. München, Újváry Griff Verlag  
 Sztáray Zoltán 1981: A recski kényszermunkatábor. *Új Látóhatár* 3–4. 361–387.

## HIVATKOZOTT IRODALOM

- Aczél Tamás – Méray Tibor 1982: *Tisztító vihar*. München, Újváry Griff Verlag  
 Baráth Magdolna 2000: Az ÁVH és az 1950-es évek rehabilitációs eljárásai. In: Gyarmati György (szerk.): *Államvédelem a Rákosi korszakban*. Budapest, Történeti Hivatal 187–203.  
 Canetti, Elias 1991: *Tömeg és társadalom*. Budapest, Európa Könyvkiadó  
 Csabai Márta 2005: Az elbeszélhetetlen történet. *Thalassa* 1. 25–38.  
 Csabai Márta – Erős Ferenc 2000: *Testhatárok és énhatárok*. Budapest, Jászöveg Műhely Kiadó  
 Foucault, Michel 1990: *Felügyelet és büntetés*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó  
 Geréby György 1996: Szenvedély és feltámadás. Bevezetés a test teológiájába. *Café Babel* 2. 61–74.  
 Gyarmati György 1995: Sztálin legjobb magyar tanítványa Rákosi Mátyás. *Rubicon* 10. 27–34.  
 Innes, Brian 1998: *A kínzás és kínvallatás története*. Nagykanizsa, Canissa Kiadó  
 Kajári Erzsébet 2002: Az ÁVH felszámolása, 1953–1957. *História* 7. 13–16.  
 Kerrigan, Michael 2001: *Kínzóeszközök*. Debrecen, Hajja & Fiai Könyvkiadó Kft.  
 Kristeva, Julia 1996: Bevezetés a megalázottsághoz. *Café Babel* 2. 169–185.  
 Magyar László András 1997: Verésterápia. *Café Babel* 4. 63–66.  
 Scarry, Elaine 1985: *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York, Oxford University Press

Hámori Péter

## Férfiak és nők

### „egy nemes politicumi Testben”

*Bárány Péter röpirata a nők választójogáról (1790)*

A magyar reformkor országgyűléseiről szóló, írott és képi tudósításoknak állandóan visszatérő eleme volt a karzat népe: a tárgyalásokat több-kevesebb sikerrel befolyásoló ifjak sokasága. Mellettük ott szerepeltek a hölgyek is, igaz, korántsem olyan számban és főleg befolyással, mint az előbbiek. Nők részvételéről, pontosabban nézőként való megjelenéséről a diétán az első nyomot 1792-ből sikerült föllelni.<sup>1</sup>

Két évvel korábban látott napvilágot az a kis füzet, mely beengedésükre tett javaslatot, s melyet 1791-ben német nyelven is kinyomtattak.<sup>2</sup> Jóllehet mindkét röpirat a magyar anyák nevében instanciázott az országgyűléshez, szerzőjük férfi volt, Bárány Péter. Bárány személye nem ismeretlen a 18–19. századdal foglalkozó történészek előtt: az ő tollából született meg az egyik legelső magyar nyelvű pszichológiai munka. A *Magyar Kurír* 1789. január 9-i számában jelent meg a felhívás, melyre három pályamunka érkezett. A döntnökök ezek közül Bárányét találták a legjobbnak, azonban sem ez, sem az ismeretlen szerzőségű harmadik helyezett sem látott napvilágot, mindössze a másodiknak rangsorolt Pálóczi Horváth Ádám munkája jelent meg nyomtatásban.<sup>3</sup> Bárány Péter életrajzáról más adatokat is ismerünk: a pesti egyetem elvégzése után 1787-től Kanizsán grammatikát tanított, majd 1790-től Széchenyi Ferenc titkára lett; később Miskolcon Borsod vármegye szolgálatában állott, 1813-tól pedig a sárospataki és regéci Bretzenheim uradalmak prefektusa; 1823-ban halt meg Új-Aradon, ahol 1820-tól Szepessy Ignác püspöki birtokait irányította.

<sup>1</sup> *Naponként-való jegyzései az 1790-es ezteendőben felséges II<sup>dik</sup> Ferentz magyar és cseh országi király által, szabad királyi városába Budára Pünkösöd havának 20<sup>dik</sup> napjára rendelt, 's ugyan ott azon eszteendőben Szent-Iván havának 26<sup>dik</sup> napján bé-fejezett magyar ország gyűlésének; melyek eredetképen magyar nyelven írottattak, és az ország gyűlésének fő vigyázása alatt, hitelesen deák nyelvre lefordítottattak.* Kir. Akadémia, Buda, 1792. 159–160.

<sup>2</sup> *Der ungarischen Mütter an die zum Reichstag versammelte Magnaten und ungarische Väter gestellte demüthige Bitte.* Aus der ungarischen Sprache buchstäblich übersetzt, und den deutschen Damen gewidmet. Gedr. im römischen Reich, 1791.

<sup>3</sup> Bárány munkáját csak 1990-ben adták ki. A pályázatról és Bárány Péter munkájáról lásd Bogár Krisztina: Kant ismeretelméletének hatása az első magyar pszichológiai munkában. *Irodalomtörténeti Közlemények* 2002. 5–6. 543–551; Debreczeni Attila: Régi hírlapok értékeiből (Dayka Gábor és Bárány Péter elfeledett írásai). *Magyar Könyvszemle* 2000. 2. 210–213; Kókay György: A magyar hírlap- és folyóiratirodalom kezdetei 1780–1795. Budapest, 1970. 351–352, és különösen Gyárfás Ágnes kísérőtanulmányát Bárány Péter elveszettnek hitt kéziratának kiadása mellett: Gyárfás Ágnes: *Jelenséges lélek-mény. Az első magyar bölcséleti mű és története.* Akadémiai Könyvkiadó, Budapest, 1990. 182–189.)

Bárány Péter 1790-ben írt munkája nem állt egyedül a korban: a nők változó társadalmi szerepével többen is foglalkoztak az 18. század végén, így pálya- és vetélytársa, a jóval ismertebb és elismertebb Pálóczi Horváth Ádám is jelentkezett több egynyolcadrét munkával.<sup>4</sup> Bárány írása azonban némileg elűt a többiekétől: szerzőjük ugyanis a „magyar asszonyoknak és anyáknak”, pontosabban a nemes asszonyoknak sajátos, női szerepet szánt: őket a nemesség tagjainak tekintette – igaz, hogy csak azon az alapon, hogy nem szól törvény ennek az ellenkezőjéről – azonban mégsem akarta őket férfiszerepbe kényszeríteni.

A nők megjelenése a közéletben jóval a 18. század vége előtt megkezdődött, ugyanakkor ennek ára az érintettek „társadalmi nem-váltása” volt. Árulkodó és intézményes példa erre az öröklésjogból ismert fiúsítás intézménye,<sup>5</sup> de megemlíthető az a jogintézmény is, hogy az országgyűlés felsőtábláján a mágnás családok özvegyei, ha fiúgyermekük kiskorúak voltak, követtel képviseltethették magukat. Hasonlóan a fiúsításhoz, ez a példa is világosan árulkodik az említett nem-váltásról: egyfelől a család ügyeit irányító özvegy számos, máskülönben férfiaknak fenntartott szerepet birtokolt (de csak átmenetileg: addig, amíg fiai ezt nem tehették meg), másfelől az országgyűlésre elküldött követ természetesen férfi volt, így az özvegy akaratát, döntéseit egy férfi képében, annak közvetítésével tudta a felsőtábla tudomására hozni.<sup>6</sup> Bárány azonban nem akarta ilyen módon látni írásának alanyait: bár felemlegetett néhány sikeres női uralkodót, sőt még a katonai erényeket sem zárta ki a női tulajdonságok sorából, szerzőnk számára az ideális asszonyi szerep mindenekelőtt a feleség volt – bár éppen nem zárta ki annak lehetőségét, hogy a feleség közvetve, férjén keresztül, annak befolyásolásával érvényesíthesse akaratát (érdekes, bár nem megválaszolható a kérdés, hogy vajon a szerző nős volt-e ekkoriban). Érdekes, hogy a Bárány Péter szövegével feleselő, vele közel egy időben megjelent, s Pálóczi Horvát Ádám által jegyzett füzet is szinte névről-névre ugyanazokat az uralkodókat említi, általánosságban megsüvegelve ugyan emléküket – de gondosan hozzátéve: „Róma rontó Juliusok, ’s világ győző Sándorok nem vóltak-is” köztük; akadtak „Szerentsésen Uralkodó Erzébetek, Maria Theresiak, Katalinok, ha szinte Országot állító ’s emelő Friderikek, Henrikek, Mátyások ’s Filepek nem vóltak-is”.<sup>7</sup> Pálóczi Horvát érvelése némileg eltér a nevelés megítélésekor is, nála ugyanis az asszonyi gyermek-okítás inkább elítélő szavakat érdemel ki (ti. túl

<sup>4</sup> Pálóczi Horváth Ádám: *A magyar asszonyok prókátora, a Budán öszve gyűlt rendekhez*. Hn, é. n. [1790.]

<sup>5</sup> Egyebek közt erről lásd Engel Pál: Nagy Lajos ismeretlen adományreformja. *Történelmi Szemle* 1997. 2. 137–158; Banyó Péter: Birtoköröklés és leánynegyed; (Kísérlet egy középkori jogintézmény értelmezésére). *Aetas* 2000. 3. 76–92; Homoki Nagy Mária: Megjegyzések Banyó Péter: Birtoköröklés és leánynegyed; (Kísérlet egy középkori jogintézmény értelmezésére) című tanulmányára. *Aetas* 2001. 2. 189–193.

<sup>6</sup> A jogintézmény az 1625:LXII, 1655:LXI. és az 1681:LI. törvénycikkekben alapult (Frank Ignác: *A közigazság törvénye magyar honban*. Buda, 1845. 121. 66. §.)

<sup>7</sup> Pálóczi Horváth [1790.]: *A magyar asszonyok...* 5. Horváth ehhez még hozzáteszi: „Ritkább tehát az Asszonyi Nemben, ’s kissébb mértékű is akarmi olyan Derékség, a’ mi a’ közönséges Társaság’ fenn-tartására, ’s boldogítására meg-kivántatik; mint a’ Férjfiakban.” (6–7.)

engedékenynek, nem elég keménynek tartja). Aligha meglepő módon találkozik viszont véleményük az anyanyelv kérdésében.

Bárány Péter írásának hatásairól – ha voltak ilyenek – keveset tudunk. Egy érdekes válasz azonban született, ha talán nem is Bárány füzetére, de az abban szereplő kérdésre. Alig pár nappal az első írás megjelenése után ugyanis Pálóczi Horváth Ádám egy újabb munkát jelentetett meg, *A' férfiak felelete az aszszonyokhoz; Arra a' javallásra: hogy jó volna az aszszonyokat is a' közönséges gyülekezetekbe bécocátani* címmel illetve alcímmel.<sup>8</sup> Végigolvasva ezt a rövid munkát is, lehetetlen nem arra gondolni: Pálóczi Horváth első szövegét nem szánta egyébként, mint tréfának – vagy talán csak Bárány ugratásának.<sup>9</sup> Nem vonja ugyan vissza teljesen az első írásban tett, és Bárányéval összecsengő javaslatait, ám nőképe alaposan megváltozik: „Hány van köztetek? Mondjátok-meg kedvesink! Hány van? A' ki egy mély be-látású Férjfinak jól rendbe szedett Magyar beszédét meg-tudná érteni; én meg-nem-határozom: számláljátok meg magatok” – javasolja a szerző, majd hozzáteszi: „Lehet hát, és bizony méltán lehet tartani, most is állhatatlanságtoktól: mert a' titok nem-tartás, melyet szó-szóllótok fel-hozott sokkal kevesebb hiba annál az egésznél, az állhatatlanságnál.” Végül feltételként szabja ki: „Soha a' Gyülekezetekben, közbe ne szóljatok; sőt egymás közt való suttogással-is, a' tanátskozást ne alkalmatlanítsátok: a' játékszínébe, 's mulatságos társalkodásokba való magatok alkalmaztatásának, békét hagyjatok; [...] ezen feltételek mellett bizvást bejöhettek Gyülekezeteinkbe, 's vehettek különös hely magatoknak, Kedvesink...”<sup>10</sup>

Hogy aztán a „magyar anyáknak” az „ország nagyai” általi beengedése az országgyűlés karzatára egyik vagy másik érvelés miatt történt-e, egy hosszabb kutatásnak lenne tiszte eldönteni...

*Hámori Péter*

<sup>8</sup> Budán, 1790. A két kiadvány megjelenése között összesen *négy nap* (!) telt el: az első a „Sign. Budae 28. Julii 1790” szavakkal végződött, míg a második a „Költ Budán Aug. I. napján 1790.” formulával.

<sup>9</sup> Bárány művének megjelenését az 1790-es éven belül nem tudjuk ilyen pontosan elhelyezni.

<sup>10</sup> Pálóczi Horváth Ádám 1790: 8, 11, 15–16. Nb.: Bárány tolla is megcsúszott olykor, s leírt hasonlókat: „Nem illik-é látni, mi szorgalmatosan kerüli-el az ő Férje azt, hogy másnak beszédjébe ne szóljon, 's így az okos renden járó beszédeknek foljamattját meg-ne-szaggassa?” (24.)

Bárány Péter

*A' magyar ANYÁKNAK*

*az ország'-gyűlésére egybe gyűlt ország' nagyai',  
's magyar atyák' elejébe Terjesztett alázatos Kérések. 1790.*

Une femme etoit capable  
d' inspirer d grandes choses á son Roi.  
Egy Aszszony nagy dolgokra  
bírhatta a maga Királyát.

*Raynal*

**KEDVESINK!  
FÉRJEINK! – ATYÁK!**

Valahányszor az Anglusokról szó kerekedik barátságos egy-más közt való beszélgetésekben, mindenkor hallánk azt önnön ajakitokból, hogy az Anglus, mind természeti tulajdonságira, mind Országlásának rendtartására nézve leg-közelébb esett a' Magyarhoz.

Ti tsodáltátok az ő mély elméjeket, boldog Országlásoknak módját; mi pedig az aszszonyi cifrázkodásban való külömbféle hamar, 's jó ízlésű találmánnyaikat; azért, mert titeket amaz, minket pedig ez gyönyörködtetett.

Ti (a' mint távolról értenünk lehete) hosszas tsodálkozások után, e' jelenlévő Ország-gyűlésében, tsak-nem utol fogjátok érní, a' boldog Országlásnak módjában, bötsős Vezeteket: mi pedig, hogy fellépjünk azon helyre, mellyen az Anglus dámák állanak, egyenesen töletek várjuk a segedelmet.

Nyújtsátok, Férjeink, támogató Karjaitokat; mert 'a természet bennünket gyengének alkotott, de a' vidék szokás-is már majd tsak-nem egész Magyar erőnkől ki-vett.

Kérésünk nem tsak nem helytelen, nem tsak nem illetlen; hanem hasznos, sőt szükséges-is: igaz, hogy szokatlan; de haszna, és szükséges mi-volta bátorít bennünket a' szokatlanság ellen.

Engedjétek-meg, hogy az Ország-gyűlési Ülésekben mi-is jelen lehessünk; nem mint végezesteknek ítélő-bírái, nem mint veletek egyenlő hatalmú Törvény-szerzők; hanem mint nézők, mint bölcs végezesteknek tsodálói, 's mint önnön véreiteknek, – Kedves magzatinknak – boldogságát szomjazó Küldöttek, – igaz Anyák.

Szabjatok-ki az Haza' boldogságának Templomában részünkre egy helyyet, – de tsak eléggé poltossan, – hogy magzatink' boldogságának édesen hangzó szava szabadon harsoghasson ajkitokról az Anyák' füleibe.

Illy-képpen mi-is el-jutunk fel-tett tárgyunkhoz; mi se leszünk alább-valók az Anglus Dámáknál – Anyáknál.

Ha a Magyar Szabadságnak lelke, ősi gyökeres törvényeinkre nézve, a Magyar Nemességnek tulajdona; ha ezen szabadsággal kiki élhet az Hazában, a ki abból világos törvények által ki-nem rekesztetik; ha egy szabad Országban, – egy nemes politicumi Testben, – a szabadságnak édes érzése, nem csak egy különös tagot, hanem az öszveséggel minden tagokat illet: tehát nem csak a köz szabadsággal, hanem a törvényekkel-is ellenkező dolog lenne, azokat, vagy a szabadságnak jussától, vagy annak csak jelétől-is meg fosztani, a kik Nemes létekre, világos törvények által a szabadságtól mind el-nem-tiltatnak, mind pedig fele-résztet teszik a Hazának.

Mi, kedves Férfjeink, szint’ olly’ Nemesi jussal bírunk, mint Ti; szint’ úgy fele-résztet teszünk az Hazának, mint Ti; nints is világos törvény arról, hogy a Magyar Nemes Aszszonyságok szint’ olly’ szabadok ne legyenek, mint Ti: tehát miért nem engedhetnétek-meg, hogy, szabad léttünkre, egy szabad Hazának szabad Ország-gyűlésén – az igaz szabadságnak Jelén – meg-ne-jelenhetnénk; fő képpen midőn ezen fel-tett célunkra nézve, nem kérünk egyebet, hanem csak azt, a mivel az Anglus Dámák kérkednek.

Akarjátok talán, hogy mi, – a ti Feleségték – kik a nélkül-is mind ekkoráig házaink négy falai közé zártt foglyok valánk, nagyobb rabjaitok legyünk, mint az Anglus Dámák az ő Férfjeké? Avagy nagyobb ditsőségnek fogjátok tartani, hogy Rab-feleségték, mint pedig hogy, szabad léttetekre, szabad aszszonyaitok legyünk? Ha eddig kedves oldalaitok mellett nem véltetek bennünket nagyobb jussra méltóknak lenni, hanem csak arra, hogy, midőn ti az Haza’ boldogságának gyarápításáról, szerelmesiteknek, gyermekeiteknek szerentséltetéséről elmélkedtetek, hogy mi szent hallgatással szomjúhoznánk ugyan azon boldogságot; de ellenben, annak utól-érésében nem részesülhetvén, szomorúan nyögnénk házunk’ szegletében meg-híjult ügyünket, s veletek együtt nem lenne szabad az el-rejtett, vagy el-vesztett kincset keresnünk; most nyissatok nekünk tágassabb kaput a velünk-született szabadságra; most nemesítsétek-meg jobban önnön magatokat Nemeségünknek érzése által; s emelljétek-fel Rabjaitokat ditsőségteteknek azon póltzára, mellyen más vidék Nemzetnek Aszszonysági már régen állanak.

Azt csak el-nem-tagadhatjátok tőlünk, hogy a jó Feleség bő tárháza a Férfj’ gyönyörőségeinek. Kötelessége-is a Feleségnek, hogy Férfjét, fonnyasztó s terhes fáradozási után karjai közé vévén, s vér-ejtékjeit, külömb-féle gondokkal terhes homlokáról le-tsókolván, őtet minden ki-gondolható gyönyöröség által eleve-níttse, s gyámolítsa.

Igazán mondják azt a Világ’ Böltsei, hogy, mennél tudatlanabb az ember, annál szűkebb az ő gyönyörőségeinek határja; annál kevesebb gyönyöröségekre akadhat.

Ha tehát az Ország’ dolgainak tudományából ki-zártok bennünket; ha el-fogjátok ezen kút-fejét-is a gyönyörőségnek: ön-ként magatokat fosztjátok-meg ezen rend-béli gyönyörőségekkel való élestől.

Ha ellenben bé-vinnétek bennünket az Hazánk’ dolgairól való tudományba; ha útát nyitnátok az Ország’ dolgaiba rejtekező temérdek gyönyöröségekre: azzal

meg-gazdagítanátok mi bennünk gyönyörűségteknek tárházát; üres óráitokban veletek együtt elmélkedhetnénk az Haza' dolgairól; 's ha egyéb gyönyörűséget nem találnátok-is beszélgetéseinkben, leg-alább szívetekből katzaghatnátok az Ország' dolgairól néha helytelen ítéleteinken – 's ebben-is gyönyörködhetnétek.

De mit szoltok arra, ha azt mondjuk: hogy a' Magyar Szabadság, majd-nem minden tekintetre nézve a' mi Hatalmunkból vagyton? – Azt mondanátok: ez igen fenn-héjázó gondolat; erre gyenge teremtés az aszszony 's a' t.

Kedvesink! Az honnyai szabadságnak védelmezésére emeltt erős kő-falnak ledöntése, nem-tsak atzél-keménységű tsákányok, vas ékek, 's pörök [pörölyök] által eshetik meg, hanem apró, 's vékony varró-tők [tűk], sótt merő simogató kéz-koptatások által-is. A' szabadság alá nem tsak egy izmos Férj-fi, hanem egy erőtlen aszszony-is vermet áshat; tsak azon külömbséggel, hogy az erős vas eszközkel hamarább, a' gyengéssel pedig később megy' a' siralmas munka.

Tőlünk függ a' ti szabadságtok, úgymint *Aszszonyoktól*. – Rendes, első tekintetre nevetséges, de igaz mondás. – Az Orvosi Tudományban világosan megmutattatott dolog az: hogy az aszszonynak elméje gyorsabb, virgontzabb, serényebb minden rendű dolgoknak fel-találására, mint a' Férj-fié; azért fő-képpen, hogy, mivel a' Férj-fi, már nevelésében-is mély gondolatokhoz szoktatódván, az után-is merő fontos elme-béli gyakorlásokban forog: tehát az húzamos el-merültséggel miatt, nem találhattja-fel mindenben olly' könnyen magát, mint az aszszony.

Kedvesink! Ez tsak müveletlen természeti készsége az aszszonynak. Ha ezen természeti adományt, az Ország' dolgainak szerentséltetésére nézve, ki-fényesítitek; ha ezen készen-várázó természeti ajándéknak, a' köz-tárgyra igyekező arányát ki szabjátok: igen nagy elő-menetelt várhattok belőle.

Ki-fényesül pedig, 's el-készül az által, ha a' Magyar Nemes Aszszonyosságok jelen-lévéen az Ország-gyűlésében bele-tanúlnak mind azokba, a' miket kedves Férjeink, az Ország' boldogulására végeztek. Példánk lehet ebben Frantzia Ország, mellynek kórmányát, igazán szólván, tovább két-száz esztendőknél titokban vitte a' szép Aszszonyi Nem.

Nem-is vethetitek itt' azt ellen: hogy Frantzia Ország, az aszszonyi kormány miatt, vesztegetődött-meg el-annyira, hogy kénytelen vala most Országlásának egész meg-avúltt épületét fenekéből felforgatni, 's új épületet tenni, mellyben előbbi ditsőségéhez juthatna. Mert, ha *XIV. Lajos* alatt legboldogabb volt ez az Ország, a' mint az-is volt: az után-is mindég meg lehetett volna, ha az-után-is mindég azon mértékhez szabták volna a' következő Férj-fi Ministerek az Ország' kormányozását, mellyet kárdinál *Richelieu*, a' legfőbb Minister, az aszszonyoknak kénnye szerint már egyszer ki-szabott vala.

De bár-ha igaz lenne is, hogy Frantzia Ország' meg-vesztegetésének oka volt az aszszonyi Ministerium: az nem tsoda; mert annak indító-oka nem az Haza' boldogságának szeretetéből, hanem az akkori Országlóknak meg-feslettségéből szívárgott. Azután ez tsak egy példa mi ellenünk. Ki nem tudja ellenben, mi szerentsés volt Anglia *Annának*, Magyar Hazánk Ditső *Maria Theresiának*, 's Moszka Ország a' még most-is életben lévő *Katalinnak* Országlása alatt?

Tőlünk függ a' ti szabadságtok, nem tsak mint aszszonyoktól, hanem mint *Feleségektől*-is. – Az Irás mondja – magunk sem ellenzük – hogy a' Férj Feje az Aszszonynak. De ellenben halljuk-meg a' Természetnek szavát-is. A' Természet olly szoros kötéllal kaptsolá a' Férj-fit az aszszonyhoz, hogy, valamint az aszszony el-nem-lehet a' Férj-fi nélkül, úgy áttalljában a' Férj-fi sem az aszszony nélkül. Emé' szoros – de édes bilints – (mellyen az aszszonyi Nem kötve hordozza a Férj-fit) a' természetnek Titka, melly szerént az Aszszony édes vagy keserű órákat szabhat a' Férjnek.

Ha igaz, hogy a' jó Feleség bő tárháza a Férj gyönyörűségeinek, valamint igaz-is: tehát tagadhatatlan dolog az, hogy, némelly édes környül-állásokban találhat a' Feleség olly' ketsegetető szem-pillantásokat, mellyekben arra veheti Férjének szívét, a' mire akarja. Visgálljátok bár meg magatokat, Kedvesink, igaz-valónak találljátok ezen dolgot. Látván immár, 's bele-is tanulván a' Feleségnek, az Ország-gyűléseiben, az Haza' boldogságára kívántató dolgokba, 's onnét ki-tanulván azt, a' mi leg-sikeresebb, mind az ősi szabadságnak, mind pedig az Haza' boldogságának, nem tsak fenn-tartására, hanem elő-mozdítására is: egész erővel azon leszünk – amaz édes szem-pillantásokban –, hogy, a' Természettől nekünk adatott titkos mesterségeink által, ugyan azokokra bírjuk kedves Férjeinknek szíveit, a' mik mind a' szabadságnak, mind az Haza' boldogságának gyarapítására leg-hasznosabbak.

Ha pedig ki-rekesztetek bennünket az Ország-gyűléséből: nem tsak meg nem-kóstolljátok se magatok, se pedig késő maradékjaitok fáradtságoknak édes gyümölsét, hanem gödröt ástok önként minden munkátok alá, mellyeket az Haza' boldogulásának fenn-tartására tesztek, pedig igen természetesen; mert eltitkolván előttünk azon eszközöket, mellyek az Haza javára szolgálhatnánk, lehetetlen lesz tőlünk, ha akarnánk-is, hogy azokat szivetitekben fel-gyúllaszszuk, 's neveljük.

De *Anyák*-is vagyunk! Nagy szó ez, Kedvesink! – Szent nevezet! – mellytől vagy meg-rendülhet Szabadságtoknak Királyi Széke, vagy meg-erősödhetik. – Emlőinktől függenek Hazátoknak jövendő-béli Oszlopai; – Vérünkkel tápláltatnak a' ti szabadságtok mellett valaha ki-keelő kised Magyar Oroszlányok; – Karjaink között forognak Országtoknak, emé' ditső Kertnek, fiatal Tölgyei; – Mit várhattok ezen Oszlopokból, ha őket parázs agyagból formálljuk? Mit ezen oroszlányokból, ha őket a' színeskedésnek, Puhaságnak, hízelkedésnek tejjével táplálljuk? Mit ezen fiatal Tölgyekből, ha őket a' magát földig megalázó Rablelkűségnek hideg vizével öntözzük? Mit várhattok mind ezekből, ha a' mi emlőink, a' Szabadságnak érzéketlensége miatt, annyira el-fonnyadnak, hogy tsak a' törvénytelen Uralkodónak árnyékára-is bé-esnek, holott valaha annak dühössége ellen-is fel-felé emelkedtenek? Mit várhattok, ha vérünk nem az igazi Nemes Szabadságért buzog? Mit várhattok, ha Karjaink a' rabságra édesgető mézes horog után ön-ként kiterjednek?

Az Anya veti-meg gyermekének szívében a' Szabadság' fundamentomát, vagy ellenben már a' tejjel együtt gyermekébe öntheti az honnyai Szabadság' iránt való



idegenkedésnek lelkét; mert a' legelső az-is, melyet gyermekének erőtlen nyelvvel rebegtet, vagy *Szabadság*, vagy *Rabság* lehet.

Ha immár bé-iktattok bennünket-is a' szabadság titkaiba; ha ki-nem-tiltotok az Ország-gyűléséből – a' hol leginkább öregbedhetik a' Szabadságnak érzése; ha ti bennünket, valamint mi magzatinkat, tápláltok a' Szabadság édes tejével: tartóssak lesznek az oszlopok, erőssek az Oroszlányok; a' vidék, 's Országtoknak káros vissza-élések után nem törpülnek el a' fiatal tölgyek: hanem magossan emelik-fel bokros tetejeket az ég felé, s' katzagva nevetik-ki, a' ti szabadságotok ellen törekedő vidék Pajkosságot.

Tartoztok tehát ezzel nekünk úgy, mint Férj-fiak, mint Férjek, 's mint Atyák. De tartoztok úgy-is, mint igaz Polgári az Hazának.

Az Ország-gyűlésben szó kerekedik vagy a Haza' szükséges terheinek közös el-viseléséről, vagy pedig az Haza' boldogságára való hasznos dolgoknak elő-mozdításáról.

A' szükséges terhek közül tsak az egy hadat vesszünk elő. Ha az Orzágnak ellenségei vagynak: édes ölelgetések, 's tsókók által vitéz lelket önthetünk az ellenség ellen ki-keelő Férjeinkbe, 's fiainkba; az egy haj-szálan függő győzedelmnek kétséges ki-menetelét, a' Görög, 's Római Aszszonyoknak példája szerint, meg-határozhattjuk; sótt, ha a' dolognak szorgos ügye úgy hozná magával, magyar vitézséggel, magunk-is fegyverhez kaphatunk; 's gyenge Karjainkkal öregbíthetjük kedves Férjeinknek 's Fiainknak, az hosszas ütközetben, már-már tsüggendező erejét.

Eger Várát jó darabig védelmezték az aszszonyok az Oszmán' dühös ereje ellen, pedig tsak Férjeknek különös unszolássokra. Hát ha még neki-gyűlladott volna szívek, az Ország-gyűlésében köz akarattal elő-adott bátorító nógatások, által?

Az ilyenek, az Ország-gyűlésében, egész szíveinknek szívéig hatván, az hadnak könnyebb, 's boldogabb el-viselésére, örömelebb oda-szánánk aszszonyi arany, ezüst, gyöngy drágaságainkat-is, mellyektől, ha az Ország terheiről való meg-győződésből idegenkedő módon ki-rekesztetünk (meg-valljuk erőtelenségünket) igen nehezen válunk-meg.

Az Haza' boldogságának elő-mozdítására hasznos dolgok közé pedig számláljuk, a' többiek közül, az egy Tudományokat.

Ha ékes, vagy hasznos Tudományoknak, Túdós Magyar Társaságok által leendő gyarapodásáról gondolkozik az Ország-gyűlése [gyűlése]: fel-gerjed a' mi szívünk-is, az elől-adott okok által, azoknak szeretetére, mellyből az következik, hogy a' Túdós Társaságnak Tagjait, mind Pénz-beli, mind pedig aszszonyi édesgető, 's elevenítő ditséreteink által, önként ne tsak támogatni fogjuk; hanem bennünk-is fel-lobban a' Tudományoknak lángja, úgy, hogy a' Magyar Nemes Aszszonyosságoknak termékeny elméjekre nézve, a' vidék Nemzeteknek bámulására, Magyar *Saphó*-kat, *Corinná*-kat, *Madame Sevigné*-ket, *Madame Grafigni*-ket számlálhatna ditső Országotok.

Ha bennünk fel-gyűllad a Tudományok iránt való buzgó szeretet, abból még az is fog-következni, hogy, magunk is kedvellvén a' Tudományokat, önnön

magzatinkat-is nagyobb szorgalommal gerjeszteni azoknak meg-tanulására. Ki nem tudja pedig, hogy az Anyának majd-nem mindenkor hathatósabb ereje vagyon, mint az Atyáknak; azért, mert azoknak ketsegtető Anyai intések édesebbek mindég, mint az Atyáknak fenyítő veszszetek.

Ez által a'-hoz-is lehetne jutni a' nevelésnek kedvességében, hogy így a' Magyar Ifjúságot, mellynek mély, 's egyszer-'s mind virgantz elméje vagyon ugyan, de mind eddig bal szemmel, 's komor kedvvel foglalatoskodott a Tudományoknak gyakorlásában, hogy, mondnánk, a' Magyar Ifjúságot nem kellenék kemény módokkal a' tanulásra üzni, melly durva vele-való bánást meg-szokván az ifiú, majd-nem egész jövőendő életére durva 's faragatlan természetű marad.

Hát a' Magyar Tudós Társaságoknak fel-állításából, – mellyekre már úgy-is szegény tehetségeinknek részét fel áldozni készek vagyunk – mi haszon származna, mind az Anyai Nyelvnek ki-fényesítésére, mind pedig ebből az egész Hazára? – A' Magyar Nyelv' ki-pallérozásának hasznait el-halgattjuk itt'; mert azokat bőven meg-mutatta a' *Védelmettetett Magyar Nyelv*.

Tsak azt adjuk hozzá, hogy a' Nemzeti nyelvnek fényesítése leg-inkább a' Szép Aszszonyi Nemtől függ: mert azon ékes, és édesded hangnak, mellyben a' nyelvnek Kellemetessége áll, ítélő-bírája egyenessen a gyenge, 's tsínos aszszonyi hallás. Az után világos dolog az-is, hogy a' nyelv a' Szép Nemmel való társalkodásban, s' úgy-nevezett assemblékban leginkább fényesül. Hahogy egyszer a' külső Országi Gavallérok nem fognak a' meg-nevezett assemblékban egyéb nyelvet hallani, hanem tsak Magyar: széltibe fogják tanulni Haza-Nyelvünket, éppen tsak azért, hogy Hazánknak Szépivel beszélgethessenek.

Már ha el-zárjátok előlünk az Ország-gyűlésé' Házának ajtajait; ezen tetemes hasznok mind füstbe mennek; 's ki ád róluk számot a' külső Nemzetek előtt? – Mi nem. Mert még valaha ezen előtökbe terjesztett kérésünk, a' Magyar Nemes Aszszonyságoknak ditsőségére, a' Magyar Nemes Uraságoknak pedig gyalázatjára, bé-iktathatódik a' külső Országi Történetes Könyvekbe, 's azt talállják a' vidékek a' Magyarok felől ítélni: hogy helyes vólt a' Magyar Nemes Aszszonyságoknak kérése; – de helytelen annak bé-nem-teljesítése.

De minek víttattjuk mi, minek támogattjuk fontos okokkal Kérésünket? Hiszem, midőn ti, Kedveseink, az Haza' boldogságáról gondolkoztok, az Ország-gyűlésében, már önként titkon részessé tesztek bennünket az Ország-gyűlésében. Mert valljon kiket akartok az Ország' neve alatt boldogítani? – Magatokat is; de bezzeg, és leginkább Feleségeiteket, gyermekeiteket.

Valahányszor a Szabadságnak fenn-tartásáról, az Haza' boldogításáról, vagyon az Ország-gyűlésében a' szó: az szokott mindenkor a leg-fontosabb, a leg-nyomossabb okotok lenni, hogy a' Szabadság' 's Boldogság' bizodalmát erős bátorsággal késő maradékjaitokra vigyétek.

Hogy vihetitek pedig késő maradékjaitokra, ha tsak elsőben azon maradékoknak annyoknak, ha-tsak Feleségeitekre nem vizitek? Avagy előbb lett-é, elébb való-é a' gyermek az Annjánál?

Tehát vagy boldogítani akartok bennünket gyermekeinkkel együtt; vagy, nálunk nélkül, éppen csak gyermekeiteket. Ha bennünket is boldogítani akartok gyermekeitekkel együtt: önnön elmétek ellen tselekesztek, a' midőn bennünket az Ország-gyűlésébe – a' hol boldogságunkról értekeztek – bé-nem bocsátok. Ha pedig nálunk nélkül éppen csak gyermekeiteket akarjátok boldogítani: félünk tőle, ne-talán szerelmes Hitesseiteket – testetek' s lelketeknek Felét – az ellenség rab-szíjján örömost ne látnátok.

Az utólsót el-nem-hitethettjük magunkkal; mert tudjuk, hogy, hozzátok való égő szeretetünkért, hozzánk-is viszontag szeretettel viseltettek. Tehát az első-mondás állapotodik-meg, az az: hogy, gyermekeitekkel együtt bennünket-is boldogítani akarván, egyszer-is mind titkon részessé tesztek Ország-gyűlésében. – Ha titkon, miért nem nyilván? –

Azt felelitek reá: illetlenség az aszszonyt az Ország-gyűlésébe bé-bocsátani – mi köze az aszszonynak az Ország' dolgával? Rokka [való] az ő kezébe, nem Ország' dolga – 's a' t.

Illetlenség? Talán illendőbbnek tartjátok lenni, hogy szerelmes Párotokat, a' Zsidók' módjára, ki-zárjátok az Ország' Templomának Szent-helyéből? Az illendőbb-é, hogy, a' szerentsés, vagy szerentsétlen ügyet veletek egyes erővel viselő aszszonyaitokat rokkára idézzétek akkor, midőn köz szerentséneknek, vagy szerentsétlenségünknek dolga forog-fenn? Az illendőbb, hogy Országotoknak bő-termékeny Szőlő-töveit, az Hazánk boldogságára – önnön magzatitoknak – mint azon mi belőlünk nőttön-növő szőlő-veszszőknek szerentsételtetésére rendeltett Kertből ki-vágjátok? Az illendőbb, hogy Aszszonyaitokat, inkább csak házi gazd'aszszonyaság' tudományának szoros, és sikeretlen határjába rekesztvén, az Haza' boldogságának szent oltáráról el-űzzétek?

Nem illik inkább, hogy az Aszszony, az Ország-gyűlésében, tsodállja Férjének bölts okoskodásait? Nem illik, hogy lássa, mi férj-fiúi álhatatossággal halgattja-ki Férje másnak fontos beszédeit? Nem illik, hogy lássa, mi mértéklett okossággal, s erős okokkal tzáfollja-meg másnak elől adott erőtlen okait? Nem illik-é látni, mi szorgalmatosan kerüli-el az ő Férje azt, hogy másnak beszédjébe ne szólljon, s így az okos renden járó beszédeknek foljamattját meg-ne-szaggassa? Nem illik-é egy aszszonynak, az Ország-gyűlésén lévő bölts rend-tartásból tanulni, mi ként szabjon ő-is házi dolgainak s népének olytán rend-tartást? Nem illik-é látni, s hallani egy aszszonynak, mi jól meg-fontoltt beszéddel álnak-elől az Orzágnak *Attyai* az Haza' boldogságának Szent-helyén, a' honnét sok milliom embernek élete, Keserve, vére, Mindene gyógyulást vár; ne hogy az egész Természet – az egész Emberiség – boszszút ne-kiáltson valaha az ő jól ki nem-főzött csak egy szavok-ellen-is?

Mind ezeket Férjeinknek példájából tanulván: gyermekeinknek szívébe oltjuk ezután a' Emberiség java után sóhajtozó édes érzést, e' mellett pedig ama' férj-fiúi mértéklett okosságot-is, melly, ne csak a' különös életben, hanem s leginkább az ilyen nyilván való ditső gyülekezetben a' Férj-fiúnak első ékessége, első érdeme.

Ha pedig még azt is hozzá adjuk, hogy *elsőben* közülünk tsak a' Főbb Rendben lévőeknek (azoknak-is az Ország-Bírája vagy Personálisnak engedelmével) szabad lesz bé-menni; *másodsor*, hogy nekünk a' dologba szabad lesz az elő-for-duló bölts vélekedéseket tsak tsendes figyelemmel hallgatni: nem látjuk, mi illetlenség lehet benne.

Hogy pedig azt mondjátok, hogy nints köze az aszszonynak az Ország' dolgához, azt el nem szenvedhetjük.

Ha az aszszonynak elméje fontos gondolatokkal nem mulatozhat: kénytele-nítettet (önnön tapasztalásunkból tudjuk) mindenben keresni a' változást, 's a' külömb-féleséget. A' szüntelen való változást, 's külömb-féleséget meg-szokván, végre változó természetbe öltözik. Ebből származik a' tzifrázkodásban való mulla-tozás; ebből a Mode után való esdegélés.

Hát ebből mi következik? Az, hogy lassan-ként meg-únván nemzeti öltöze-tünket, vidék ruházatokra vágyódunk; nem tetszik az öltözet, ha-tsak nem Béts-ből nem Párisból való. Erre sok pénz ki-megy' az Országból. –

Mivel pedig illetlen Frantzia, vagy Német öltözetben járni annak, a' ki Frant-ziaúlvagy Németül nem tud: egész erővel a' vidék Nyelveknek meg-tanulására adjuk magunkat. Ez által el-felejtván Anya-nyelvünket, végre, a' nemzeti öltö-zettel együtt, úgy meg-útálljuk nemzeti nyelvünket-is, hogy azonnal undorodik bennünk a természet, mihellyt valakit Magyar nyelven hallunk-is beszélni.

Anyá-öltözetünknek, 's Nyelvünknek gyűlölségéből, gyűlölni kezdjük tulaj-don Nemzetünket-is; sótt szégyenlyük azt is, hogy Magyarok vagyunk.

Mivel pedig olyanoknak akarjuk magzatinkat tenni, a' millyenek magunk vagyunk: ezen nemzeti gyűlölséget gyermekeinkbe is bé-óltani igyekezzük. Mellyre nézve nem tetszik gyermekeinknek nevelője, ha-tsak nem Frantzia, vagy Német. Ez-is, azon kívül, hogy talán Frantzia, vagy Német Országból számkive-tett gonosz-tévő, a' Magyar Szabadság iránt benne meg-gyökerezett gyűlölségből, nevendék Úrfiában ismét öregbíti, 's neveli azon gyűlölséget. Így bánik gyerme-keinkkel a' Frantzia, vagy Német Inas-is. – Gondolljatok már, Kedvesink, két ilyen Nemzést, ha fel-találljátok a' Magyarat Magyar Országban ne mondjatok bennünket Feleségeiteknek!

Láttjátok, hogy van az Aszszonynak köze az Ország dolgával –

Úgy-is szüntelen-való Panasztok az néktek, hogy a' Magyar Ifjúság egészen kivetkezett magyar természetéből; neki ereszkedett minden-nemű szokásoknak; nem vér már olly' keményen szíve a' Magyar Szabadságért; bele-zabáltt minden testet lelket fogyasztó vidék mérgekbe; ótsállja nem tsak Atyáitoknak hamvait, hanem önnön végezéseiteket-is; 's mikor ti az Ország-gyűlésben ősi Szabadságtok mellett magyar bátorsággal ki-keltek, ők hátatok megett ki-nevetik szentséges buzgóságtokat, 's a' t.

Mi ennek az oka? Nem de a' nevelés. – Kinek Kezéből vevék fiaitok a' neve-lésnek fundametomát? A' miénkből. – Tehát mi vagyunk az oka, nem de, hogy szabadságtoknak támogató Oszlopai megtöredeztek? Ezt nem tagadjuk. Tehát

viszontag mi rajtunk áll az-is, hogy a' jövendő Oszlopok meg-tántoríthatatlan erősségűek legyenek.

De ki az oka, hogy mi így neveltük eddig fiaitokat? – Az eddig el-töltt időnek mostoha Környül állásai, mellyek meg-nem engedék, hogy olly' helyre vezéreltethettek volna az Anyák, a' hol az igaz Szabadságnak magvát szedegethetvén, azt osztán Fiaitok' szívébe vethettük volna.

Meg-hajnalodott, Kedveseink! Itt a' sikeres alkalmatosság! Itt az Ország-gyűlése – az a' hely, mellyben a' Szabadságnak magva ajakaitokról a' mi szívünkre pereghet, onnét pedig fiaitok' szívében hajthat kellemetes növéseket.

Már ha bennünket ki-nem-rekesztetek az Ország-gyűléseiből, sőt inkább oda édesgettek: a' tetemes Károknak meg-ellenzésével tetemes hasznokat-is szülhettek az Hazának.

Mert így a változások után eddig esdegélő elménk elegendő fontos gondolatokat kapván mulatságára ki vetkezünk a' változó természetből; szívünk pedig a' Nemzetünkhöz, édes Anya-nyelvünkhöz, Szabadságunkhoz, szokásunkhoz való szeretetre fel-gerjed, el-annyira, hogy, ezekkel egészen eltelvén elménk, 's szívünk, (tapasztalni fogjátok) nem gondolunk, látunk, hallunk, érzünk ez után egyebet, hanem tsak azt a' mi – Magyar.

Kedveseink! Férjeink! Atyák! Ime' előtökbe terjesztett Kérésünk, buzgó Kívánságunk, ti utánatok egyik leg-főbb gyönyörűségünk!

Kérésünk okait (a' mennyire gyengességünk engedte) elől-adtuk. Több esedező szavakkal nem terhelljük hozzánk, 's gyermekeitekhez való szereteteteket. Tsak egyedül arra emlékeztetünk benneteket, hogy, ha mi mindenkor készen valánk a' ti gyönyörűségeteknek gyarapítására, 's nevelésére: ezen kisded gyönyörűséget Szerelmesseitektől – meg-ne-vonjátok.

*Kósa László (szerk.): Reformátusok Budapesten I–II.*

*Tanulmányok a magyar főváros reformátusságáról*

Budapest, Argumentum – ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék, 2006,  
1571 oldal

A Kósa László szerkesztésében két kötetben, 1571 oldalon megjelent, mives kiállítású, monografikus jellegű tanulmánykötet, amely harminckét szerző ötvennyolc írását tartalmazza, hatalmas munka eredménye. A munka itt egyaránt jelenti a távlatos tervezést és a kutatásszervezés napi robotját, a szorgos és pedáns kutatásokat és a nagyvonalú, de határozott kutatásvezetést, folyamatos összehangolást, gondos szerkesztést és a befogadás élményét meggazdagító illusztrációk összegyűjtését és prezentálását is. Az eredmény pedig egy világvárossá növekedő település egyik kisebbségi felekezeti népességének történeti rajza. A magyar főváros reformátusságának ez az átfogó történeti képe különböző műfajú, metodikájú és eltérő léptékű írásokból bontakozik ki.

Viszonylag összefüggő történetet – más-más okból és más-más módon – csak a kezdetekről és a közelmúltról olvashatunk. A kezdetekről, a főváros mai területén a Türelmi Rendelet előtt működött református gyülekezetekről Tóth Krisztina írt új forrásokat is felhasználó, alapos tanulmányt. A reformátusság későbbi történetét alapvetően meghatározta, hogy a hódoltságkori küzdelmes lét végére Budán és Pesten egyaránt pontot tettek azok az 1703-as szabad királyi városi kiváltságlevelek, amelyek e városokban megtiltották a protestánsoknak, hogy ingatlantulajdont, polgárjogot és céhtagságot szerezzenek. Ha az ikervárosok későbbi református historikumának sajátosságait értelmezni akarjuk, kétségtelenül ez az origó. A Türelmi Rendelet pillanatában lényegében nincsenek itt reformátusok. (Még 1806-ban is az 58 000 lakosból csak 211 volt református.) Nincs tehát folytonosság és nincsen hagyomány. Első helyen ezt, a tradíciók hiányát emeli ki Kósa László is a tanulmánykötet olvasásához távlatos szempontokat nyújtó, a fontosabb hangsúlyokat, változásokat előrejelző, kitűnő bevezetőjében. A pesti, úgymond „központi gyülekezet” megalakításáról a „haza szívében” tulajdonképpen az ország négy egyházkerületének konventje döntött 1796-ban, amihez – s majd később az „egész haza templomának” felépítéséhez is – biztosították az országos támogatást. Az indulás különös körülményei paradox módon előlegezik meg a későbbi fordított irányú folyamatokat, amikor Budapest a magyar reformátusok egyik fontos központjává erősödve, meghatározó szerepet játszik majd a magyar reformátusságnak mint entitásnak az újraformázásában.

Az újraalapítástól az 1945 utáni közelmúltig terjedő másfél évszázad historikumát a kötetek írásai sokféle műfaji megközelítéssel igyekeznek megrajzolni. Ezeket sorra véve megállapíthatjuk, hogy a könyvnek kétségtelenül fundamentális elemei az adattárak és a kronológiák. A budapesti reformátusok történetének kronológiája még a jelzett 150 évnél is nagyobb ívet fog át a lutheri tanok 1518-as budai megjelenésétől a 2004 májusában megrendezett első Református

Zenei Fesztivál. A közel öt évszázad történetét bemutató kronológia (1989-ig Kósa László munkája) időrendi keretet, mintegy eligazító vezérfonalat ad a sokszínű tanulmánykötet olvasásához, de önmagában is izgalmas, informatív olvasmány. Szép és gondos munka a főváros területén a kiadvány 2004-es lezárásáig a református önszerveződés nagy teljesítményeként létrejött, összesen ötvennyolc egyházközség tömör (egyenként 2–3 oldal), enciklopédikus bemutatása. Ez tartalmazza a gyülekezet megszervezését, rövid történetét, a templom építéstörténetét, művészeti értékeinek leírását, a beiktatott lelkipásztorok időrendes névsorát, a gyülekezet kiadványait s a vonatkozó irodalmat. A kitűnő adattár, amelyet Millisits Máté készített minden templomról, istentiszteleti helyről, gondosan komponált, jó minőségű külső és belső felvételeket is közöl. A kiadvány megbízható infrastruktúrájához tartozik a Budapest mai területén megjelenő református időszaki sajtó jegyzéke is az 1818-as *Lelkipásztori Tárháztól* 2004 végéig. A 201 tételt abc-rendben közlő adattár Cseh Gizella és Mészáros Borbála munkája.

Az adattárakhoz bizonyos szempontból közeleső műfajt jelentenek a különböző szisztematikus intézménytörténetek. A sort az oktatási intézmények történetével kezdhetjük. Külön tanulmány mutatja be az 1855-ben alapított – de itt csak az 1955-ös centenáriumtól tárgyalt – Budapesti Református Teológiai Akadémiát, az 1859-ben induló Budapesti Református (Lónyay) Gimnáziumot, az 1907-ben fundált Baár-Madas Református Leánynevelő Intézetet, a holland segítséggel 1926-ban létrehozott Julianna Református Elemi Iskolát és a Skót Misszió 1846-tól működő elemijét. Az egyesületek, alapítványok, szeretetintézmények közül kerek intézménytörténetet olvashatunk a reformkor végén megjelenő, a zsidómisszióval indító budapesti Skót Misszióról, amelynek mindvégig fontos szerepe volt a nyugat-európai protestáns egyházi megújulási mozgalmak hatásainak, a személyes hitvalló vallásosságának, a formális egyháztagok belső misszionálását is segítő új formáknak, s a hitvalló keresztyénségből fakadó szociális érzékenység közvetítésében. Olvashatunk a hasonló, német és svájci hatásokat közvetítő Németajkú Leányegyház hívei által 1859-ben alapított Protestáns Árvaegyletről s az azonos gyökerű, 1866-tól működő Bethesda Kórházról illetve az ehhez kapcsolódó, 1903-ban megalakult Filadelfia Diakonissza Egyesületről. A 19. század közepén a Skót Misszió és a Németajkú Leányegyház honosította meg Budapesten a vasárnapi iskolák intézményét. Erről a döntően missziói célú, hitébresztő, ugyanakkor ismeretterjesztő és határozottan szociális tartalmú új módszerről, amely az 1880-as évektől Szabó Aladár kezdeményezése nyomán megmagyarosodva nagy hatású mozgalommá vált, Kovács Ábrahám írt tanulmányt. A budapesti református ébredésnek nevezett egyházi megújulást elindító Szabó Aladár kezdeményezéséhez köthető a szintén bemutatott, 1892-es alapítású Lorántffy Zsuzsanna Egyesület is, amelyet kiemelten jótékony céllal Budapest növekvő szegény rétegeinek, a szociálisan rászoruló nőknek és gyermekeknek a támogatására alapítottak. De olvashatunk a tanulmánykötetben a szabadelvű, kultúrprotestáns szellemű Magyar Protestáns Irodalmi Társaságról (1889) és a szabadkőműves, filantróp készítésű Nagypénteki Református Társaságról is (1893).

Az 1859-cel kezdődő s az 1880-as évektől megszorodó egyesületalapítások, mint az erősödő református önszerveződés s ugyanakkor mint a hagyományos egyházi szemlélethez képest új módszerek megnyilvánulásai, fontos szerepet játszottak az egyház és a társadalom közötti modernebb, nagyvárosiasabb kapcsolatrendszernek s az egyházas vallásosság új formáinak kialakításában. Erről győzi meg az olvasót Kósa László átfogó cikke az egyesületeknek a budapesti reformátusság életében játszott szerepéről. Ennek az elemzésnek az eredményeire még visszatérünk, amikor azt taglaljuk majd, hogy a monografikus tanulmánykötet tanulsága szerint a magyar reformátusság entitása jelentős részben budapesti impulzusokra, a nagyvárosi problémákra adott válaszok nyomán kapott újabb mintázatokat. Az intézménytörténeteket a tudományos gyűjteményeknek, a Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Gyűjteményének és a Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltárának a bemutatása folytatja. Szélesebb értelemben ebbe a sorba illeszkednek az 1909-es Kálvin-jubileumról és az 1934-es budapesti Országos Református Kiállításról, illetve a leghosszabb életű periodikáról, a *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapról* (1842–1848; 1858–1919), valamint a legnagyobb hatású református sajtóorgánusról, a *Református Életről* (1934–1944) szóló tanulmányok. Az ötvenezer példányt is elérő, egyháztársadalmi és egyházpolitikai hetilapot, a *Református Életet* finom elemzésében Ablonczy Balázs 1940 és 1944 között a budapesti református önépítés lapjaként írja le. A megemlített intézménytörténetek természetesen nem egyforma súlyúak. Van, amelyik mélyebb elemzéssel távlatokat nyitva járul hozzá a budapesti reformátusság történeti rajzához, s van, amelyik pedáns, szolid történetmondással. A feltárt adatok, az elrendezett ismeretek, a gondos levéltári-, sajtó- és szakirodalmi hivatkozások azonban összességükben mindenképpen biztos, hasznosítható alapot jelentenek a jövőben.

A kötet tanulmányainak harmadik nagy műfaji csoportját a kiemelkedő lelkeségéniségekről készült portrék, illetve az egyház életében jeles szerepet vállaló családokról és világiakról írott tanulmányok képezik. Ha szabad egy komoly, tudományos folyóiratban közlendő ismertetésben rendhagyó módon megnyilatkozni, akkor a recenzens bevallja, hogy a súlyos köteteket hazacipelve legelőször ezekre az írásokra vetette rá magát, és ezt nem bánta meg. Nemcsak azért, mert izgalmas volt elmerülni a személyes életsorsok és családtörténetek áradásában, hanem azért is, mert a legjobb portrék impresszív módon egyszerre egyház-, művelődés- és társadalomtörténetnek is tekinthetők. A többnyire személyes forrásokon is nyugvó, a meghatározó eszméket, hiteket, motivációkat, az intencionált cselekvést megelevenítő narratívák olvasása révén átélhetően formálódhatott ki e sorok írójában a magyar reformátusságnak mint entitásnak a fokozatos átalakulása. Erről a változásról néhány intézménytörténeti pillérré is támaszkodva még írunk.

Előbb azonban tekintsük át a tanulmányok még hátralévő, negyedik, egyben utolsó nagy műfaji csoportját, amelyet leginkább hagyományos társadalomtörténeti elemzésnek nevezhetünk. Ezek az írások a mi mostani sorrendünkkel ellentétben a kiadványban *A reformátusok Budapest társadalmában* összefoglaló



címmel, az *Előzmények* utáni első blokkot alkotják. Ez természetes is, hiszen a felekezeti – s ezzel összefüggő társadalomstatisztikai adatok, összefüggések bemutatása mindenképpen a monografikus tanulmánykötet olyan infrastruktúrájához tartozik, ami nélkül a történeti rajz nem érhető. Hat tanulmány tartozik ebbe a körbe. Nagy Áron a Budapest vallásföldrajzára vonatkozó, módszertanilag sok gondot jelentő adatokat gyűjtötte és rendezte össze. Az adatsorok nemcsak a felekezeti arányok változását mutatják be, hanem a városrészek, illetve a kerületek szerinti megoszlásokat is. Nagyon impresszív a reformátusok számának és részarányának folyamatos és egyenletes növekedése az 1813. évi 595-ről (0,8%) az 1949-es 160 ezerre (15,1%). Ha ehhez hozzátesszük azt, hogy a 2001-es népszámlálás során Budapesten 225 ezren vallották magukat reformátusnak, s ez itt a felekezethez tartozók 19,6 százaléka, akkor megállapíthatjuk, hogy a fővárosi reformátusok részaránya fokozatos kiegyenlítődéssel kétszáz év alatt lényegében a nulláról indulva elérte az országos arányokat. Másrészt az is látható, hogy a Budapesten lakó reformátusok száma már 1900-ban meghaladta a hagyományos református központban, Debrecenben élőkét. 2001-ben pedig minden hetedik magyarországi református a fővárosban lakott. Ez a növekedés adja az alapját annak, hogy Budapestről mint református központról is beszélhetünk.

Nagy Áron tanulmányának azt a megoldását, hogy külön tárgyalja a négy legnagyobb felekezet adatsorait, talán célszerűnek is tarthatnánk, ha legalább egy olyan táblázatot szerkesztett volna, amelyekben időmetszetenként mind a négy felekezet szerepel. Akkor nemcsak a számoszlopokat végigbogarászó recenzensnek tűnt volna fel, hogy az 1857. évi százalékok a római katolikusoknál és az izraelitáknál is rosszul illeszkednek az adatsorba. Ha a feltámadt gyanú nyomán összeadjuk a négy felekezet 1857-es százalékarányait, akkor 111,2 % jön össze.

Itt kell elmondani, a tanulmánykötet összeszerkesztésével kapcsolatos talán egyetlen bíráló észrevételünket is. Ennek felvezetéseként azonban először hangsúlyoznunk kell, hogy a tanulmányok összehangolása egészében eredményes. A kötet szerkezetéből adódó egyik legnagyobb gond az volt ugyanis, hogy a különböző portrék, családtörténetek, az intézménytörténetek sora, az adattárak, a társadalomstatisztikai elemzések ugyanannak a történetnek különböző narratívái s egyenként is bizonyos kerekdedségre törekedve, anyagaik, témáik, elemeik, értelmezéseik szükségszerűen kisebb-nagyobb átfedésben vannak egymással. Ezt a problémát összességében kiegyensúlyozottan sikerült megoldani. Az ismétlések azon a minimális szinten vannak, ami feltétlenül szükséges ahhoz, hogy az egyes narratívák önmagukban is értelemteljesek legyenek. Sőt a recenzensnek, aki az élmény egységét megőrzendő az egész tanulmányfüzért viszonylag rövid idő alatt olvasta végig, az a benyomása, hogy ami ismétlésnek látszik, valójában mind hozzáad valamit a történeti rajzhoz, gazdagítja, mélyíti annak jelentését. A szerkesztés gondos oda- és visszautalásokkal is kiemelte az egymásra mutató, egymást erősítő elemeket. Eltérő adatok, egymásnak ellentmondó értelmezések pedig általában nincsenek a tanulmánykötetben. Apró kis felhőárnyék mind ezekhez képest, hogy a most taglalt felekezeti, társadalomstatisztikai adatokat is

mozgató írásokban előfordulnak eltérő, következetlenül használt számok. Kétségtelen, hogy a polgári kori egyes népszámlálások részben különböző metodikákat használtak. Ennek kezelését azonban az egyes tanulmányok között is célszerű lett volna összehangolni. Csak példaként említjük, hogy a fővárosi reformátusok 1880-as lélekszáma három dolgozatban – nem nagy eltéréssel – de mégiscsak háromféleképpen szerepel.

Kozma István adattárral, statisztikai táblázatokkal is dolgozó tanulmánya (*Reformátusok a budapesti statisztikában*) meggyőzően dokumentálja, hogy a folytonos és egyenletes református növekedést meghatározó módon a fővárosi átlagot többszörösen meghaladó bevándorlási dinamika biztosította. 1880 és 1930 között a növekedési ütem két és félszerese a fővárosi átlagnak. (Érdeemes felvetni, hogy ez a tény tulajdonképpen magyarázatra szorulna.) Meglepő módon a fővárosi reformátusok 1900-tól a természetes szaporulat tekintetében is megelőzték a többi felekezetet. Ezt a szerző helyesen a bevándorlók korösszetételével magyarázza. Hozzátehetjük, hogy feltételezhető az otthonról hozott falusias minta hatása is. Kozma István jól írja le és összességében meggyőzően mutatja be a reformátusok társadalmi összetételének, kulturális jellemzőinek megváltozását az 1880-as évektől kezdődően. A változás fő oka, egy 1925-ös finom megfigyeléseket tartalmazó szociografikus leírás fordulatával élve, a „szegénység tódulása”. A részletekkel azonban sok probléma van. A dolgozat 13. pontja alatti megállapítások egy részéhez ugyanis vagy nincs ezt dokumentáló táblázat (vagy máshol van?) vagy nem könnyen értelmezhető a statisztikai sor, s esetleg nem is pontosan a jelzett összefüggést mutatja. Végül is hajlunk arra, hogy a dolgozatban idézett kiváló vallásstatisztikusnak, Schneller Károlynak van igaza. A felekezeti különbségek statisztikailag kimutathatók, de a felekezeti mint változó hatása nehezen ragadható meg. Ez annak ellenére van így, hogy egyetértünk Kozma István megfogalmazásával: „A felekezetek kollektív tudatot hordozó és magatartást alakító társadalmi aggregátumok.” (109.) Ezen a területen valószínűleg maradt még lehetőség további finomabb elemzésekre.

Bizonyos mértékig a társadalmi szerkezet alakulásához is kapcsolódik a református öngazgatás intézményének, a presbitériumoknak az összetételével foglalkozó két, igen alapos elemzés. Ifj. Bertényi Iván és Kozma István egyébként más-más módszert alkalmazó dolgozataiból látható, hogy mindvégig jellemző marad ugyan az elithez tartozó, magasabb presztízsű elemek dominanciája, de a presbitériumok összetétele távolról mégis követi a református népesség szerkezeti változásait. Kozma István a két világháború közötti időszakra vonatkozóan a területi jellegzetességekkel való összefüggést is kimutatja. Ekkor egyébként a leginkább figyelemreméltó az altiszi réteg viszonylag magas s növekvő presbitériumi jelenléte.

Nagyon érdekes Welker Árpád tanulmánya a vegyesházasságokról és a vallásváltásokról. Elemzéséhez nem csupán a statisztikai adatfelvételeket szedte össze, hanem aprólékos munkával, szisztematikusan feldolgozta a Kálvin téri anyakönyvek bejegyzéseit is. Sok érdekes részlet mellett az írás fő eredménye, hogy a Kálvin téri gyülekezetben kötött házasságok 50–60 százaléka már 1870 előtt felekezetiileg

vegyesházasság volt, majd a 80-as években ez az arány elérte a 70 százalékot. A polgári házasság bevezetése után pedig évtizedeken keresztül az volt a jellemző Budapesten, hogy a reformátusok háromnegyede vegyesházasságot kötött. Ez a magas arány összefüggésben volt egyrészt a reformátusok erősen kisebbségi helyzetével, másrészt a nyitottabb, nagyvárosias viszonyokkal. Nyilvánvaló azonban az is, hogy a jelenség eddig talán nem kellően figyelembe vett módon és mértékben befolyásolhatta a fővárosi reformátusság egész élethelyzetét.

A most tárgyalt, társadalomtörténeti jellegű blokk dolgozatai közül a legizgalmasabb Juliane Brandt *A (buda-) pesti református egyház dualizmuskori adólistái* című írása. Az 1841-es első összeállítástól öt-tíz évenként fennmaradt (felfedezett, összeszedett) listák önmagukban is nagyon érdekesek. Mivel státusz vagy foglalkozás megnevezéseket is tartalmaznak, alkalmasak arra, hogy a pesti gyülekezet számontartott, aktív tagjainak a társadalmi összetételét elemezzük. Egy-egy metszetben (1865–70, 1880, 1900) a szerző ezt az összetételt egybevetette azokkal a statisztikai sorokkal, amelyek az egész (buda-)pesti reformátusság férfi keresőinek összetételéről állnak rendelkezésre. A két adatsor közötti távolságot, annak változásait úgy fogta fel, hogy az mutatója lehet a gyorsan növekvő fővárosba sokfelől jövő és a városban szétszórtan lakó reformátusság egyházi integráltságának, a gyülekezetépítés és az egyházi munka sikerességének. Az egyházi integráció problémaként való felvetése s összekapcsolása az adólistákkal kitűnő gondolat. A pesti reformátusság léthelyzetének egyik legfontosabb dimenziójáról van szó, amikor megállapítjuk, hogy Budapesten a 19. század utolsó harmadában (az egyházpolitikai törvények előtt) még létezik ugyan a népegyházi beleszületés a felekezeti kötelékekbe, de a tradíciók szabályozta népegyházi belenevelődés és az állandósult szokásrendszereken nyugvó benneélés már nem feltétlenül.

Mielőtt ennek az összefüggésnek a nyomvonalán továbbhaladnánk, azért meg kell jegyeznünk, hogy a református egyházfenntartás, egyházi adózás 19. századi helyzetét nem ismerjük pontosan. Az 1881-ben megalkotott egységes Magyarországi Református Egyház zsinati törvényei is elég általánosan fogalmaznak erről, s visszautalnak a helyi jogszokásokra. A helyi jogszokásokról átfogóbb, feltáró munkát eddig csak jóemlékezetű Rácz István írt a Debreceni Tractusra vonatkozóan.<sup>1</sup> Kicsit bizonytalanul azt lehet mondani, hogy a magyarországi református egyházfenntartás leggyakoribb formája a párbér (ágybér) – mint eredetileg az önkéntesség elemét is tartalmazó jogszokás – a parókiális köteléken alapult, s rendszerint a házasságban élők, valamint az önálló háztartással bíró özvegyek és özvegy nők fizették. Hogy az országos segítséggel s részben patrónusi jellegű támogatással induló, többféle hagyományt hozó pesti gyülekezetben pontosan hogyan formálódott ez a jogszokás, az igazából még feltárandó feladat. Lehetséges azonban, hogy az integráltság mértékének mérlegelésénél nem az összes férfi keresők, hanem az összes református házasságos férfiak számát kellene alapul venni. Ki kellene deríteni azt is, hogy mi volt a helyzet a felekezeten kívüli házasságban élőknel. (Csak zárójelben

<sup>1</sup> Rácz István: *Egyház és társadalom*. Debrecen, 2002.

jegyezzük meg, hogy a dolgozat 1. táblázatának a 190. oldalon levő alsó sorába a különbséget jelző számok nyilvánvalóan a felette levő sorból csúsztak le, s az értelmező szöveg is ezeket a hibás számokat használja.)

Visszatérve a népegyház válságának emlegetett témájához, azt gondoljuk, hogy a népegyház vs. hitvalló egyház problematika a tanulmánykötet talán legfontosabb tengelye. Ezt valószínűleg a szerkesztő, Kósa László és munkatársa, Kiss Réka is így láthatták, mert a kötetbe írt tanulmányaik, portréik szinte mindegyike erőteljesen hordozza ezt a tematikát. A két kulcsfogalom definícióját tartalmazza a kiadványba Kósa László által készített, az olvasást, megértést segítő kitűnő, református egyházi fogalmi szótár is. Az ott olvasható meghatározások az eccleziológiai vonatkozások mellett a fogalmak szociológiai tartalmára helyezik a hangsúlyt. Ezeket kicsit bővebben kifejtve s talán távolról indítva azt mondhatjuk, hogy a keresztyén alapon felépülő társadalomalakulásban eleve megvolt a lehetősége annak, hogy a vallás, a politika, a jog, az erkölcs, a gazdaság, a tudomány, a technika, a művészetek stb. autonóm szférákká, önszabályozó rendszerekké alakuljanak. A felvilágosodással, a polgári átalakulással párhuzamosan lendületet vevő funkcionális differenciálódással függ össze a népegyház/hitvalló egyház modellváltás is, mint a vallási szféra autonómmá válásának kifejeződése. A premodern állapot adekvát formája, a népegyház nemcsak azt jelenti, hogy lényegében mindenki természetes módon tagja az egyháznak, hanem azt a szociológiai alakzatot is, hogy egyrészt ez a tagság a lét egészét átfogja, értelmezi, másrészt a tagság beleszületésen, természetes belenevelődésen alapul. Az alakzat meghatározó magva a szokásszerűség és a hagyományozódás. Az egyének igazából nem kell választania, s az egyháznak döntően csak a hagyományos kereteket kell fenntartania és működtetnie. A létszféra autonómiájának kialakulása utáni modern állapotnak megfelelő hitvalló egyház szociológiai működésmódjának meghatározó magja a beleszületéssel szemben a választás. Az egyházhoz, felekezethez tartozás tudatos választáson, döntésen, vállaláson alapul. A döntés alapja a személyes hit. A hitvalló egyház laicizálódott környezetben intenzív és változatos missziói munkával támogatott, rendszeres és elmélyült hitéletet élő hívekből álló egyház.

Ezt a két, tiszta formában nyilvánvalóan csak elméletileg létező modellt a mai vallásszociológia is leírja és használja. Sokszor azonban úgy kezelik, mint ha napjaink legújabb fejleményeiről lenne szó. Magyar vonatkozásban a társadalomtudomány semmit sem látszik tudni a modellváltás több mint százéves előzményéről. Ugyanez az ismerethiány sok tekintetben elmondható a szélesebb értelemben vett történettudományról is. A folyamatok korábbi, jelenségszintű leírása jobbra a döntően eccleziológiai szempontú, felekezeti egyháztörténet-írás keretei között maradt. Kósa László és munkatársai, tanítványai sokat tettek eddig is egy távlatosabb, művelődéstörténeti, társadalomtörténeti beágyazódású, megújított református egyháztörténetért. Mostani munkájuknak – sok fontos részeredmény mellett – legnagyobb heurisztikus értéke, hogy egy újszerű társadalomtörténeti nyelven, a szélesebb tudományosság számára is megelevenítő módon rajzolták meg azt a folyamatot, ahogyan a magyarországi református vallásosság

új modellje a budapesti műhelyben kiforrólódott, Szabó Aladár 1880-as évekbeli fellépésétől 1945-ig. A kötetek különböző tanulmányaiból világosan kirajzolódik, hogy a nyugat-európai eredetű impulzusoknak miért pont Budapesten és a 19. század végétől lett jelentősebb hatása, s miért itt és ekkor kezdték el keresni az új modellhez vezető új megoldásokat, munkaformákat. A kötetlenebb, modern nagyvárosi élet általánossága mellett meghatározó volt a helyi hagyomány nélküliség, a tömeges bevándorlók folyamatos tradícióvesztése, a kisebbségi helyzet, a felekezeti vegyesházasságok magas aránya, a városban belüli szétszórtság, a társadalmi összetétel változása s az egyházi integráció mindezekkel összefüggő problémái. A figyelmes olvasóban a család- és intézménytörténetek, valamint a Szabó Aladárral kezdődő, sajátos társadalomtörténeti jelentést hordozó portrészor által megképződhet maga a megújulási folyamat is. Élettel telhet meg az az elvontan modellváltási kísérletnek nevezett jelenségsor, amely a 19–20. század fordulóján jelentkező, a formális egyháztagnak misszionálni kívánó belmissziói mozgalomtól, az új módszerek, munkaformák, munkaágak Ravasz László-féle intézményesítésén, „egyháziasításán” át a negyvenes évek ébredési hullámaig terjed. (Utóbbihoz különösen fontos Kiss Rékának a *Református ébredés Budapesten* című gazdag leírása, összefoglaló elemzése.)

E megújulás eredménye megjelent a budapesti reformátusság megszerveződésében, ami újabb gyülekezetek létrehozásán, templomok építésén, intézmények fundálásán túl az egyház és a társadalom közötti kapcsolatháló újraszövését is jelentette, s ezzel együtt a hitbuzgalmi és egyháztársadalmi élet megpezdülését. Ezért is nevezi Kósa László a két világháború közötti időszakot a budapesti reformátusság virágkorának. De megjelent a megújulás eredménye abban is, hogy a budapesti műhelyben kipróbált új módszereknek, megoldásoknak, a formálódó modellelemeknek mintaadó szerepük, tovább sugárzó hatásuk lett az egész magyarországi reformátusság számára. Valamint megjelenik ennek a megújulásnak a máig ható eredménye abban is, hogy a református hagyomány, a református identitás mintázata jelentősen megváltozott. Már legfeljebb csak egyik eleme ennek az önképnek az, amit a 19. századi magyar kálvinizmus formált ki a hitelvek helyett a nemzeti eszme, a nemzeti függetlenség és a racionális-liberális progresszióhit felvállalásával. A tanulmánykötetben ez utóbbinak kitérő összefoglalását adja Hatos Pál *Az 1909-es Kálvin-jubileum* című cikkében. A recenzensnek néha az a benyomása, mintha a felekezeti tudományosságon kívüli történészek körében megmaradt volna a magyar reformátusság entitásának ez a rég meghaladott képe. Most jó reménységgel lehetünk, hogy aki elolvassa ezt az ismertetést, s kedvet kap legalább az új modell formálása szempontjából pillérnek tekinthető portrék és dolgozatok tanulmányozásához (Szabó Aladár, Benkő István, Ravasz László, Szabó Imre, Muraközy Gyula, Bereczky Albert, Zsindelyné Tüdös Klára, Soós Géza, Skót Misszió, vasárnapi iskolai mozgalom, összefoglaló cikk az egyesületekről, *Református Élet* hetilap, Kiss Réka cikkei az „ébredésről”, illetve az 1945 utáni fejleményekről), az már más jelentéssel teli entitásként fog tekinteni a budapesti, de a magyarországi reformátusságra is.

A tanulmánykötet nem áll meg 1945-nél, a virágzó budapesti református élet rajzánál. Kísérletet tesz arra, hogy a hetvenes évek elejéig felvázolja a történet folytatását. Az egyházüldözés különböző modellváltásain keresztül körülbelül ekkorra vált teljessé az egyházak pártállami ellenőrzése. Az eredményt Kósa László bevezetője tömören így fogalmazza meg: „Az intézményeitől, vagyontól, társadalmi kapcsolataitól megfosztott, küldetésében durván korlátozott egyház sorsa, bár maradtak hitbuzgalmi és emberi tartalékai, érthetően a hirtelen felgyorsuló hanyatlás lehetett”. (32.) A folyamat fontos részleteit Kiss Réka két utolsó tanulmányából, illetve a Ravasz, Bereczky, Zsindelyné portrék befejező részeiből ismerhetjük meg. Kósa László joggal hangsúlyozza a korszak egyházi, vallási életének kutatásával kapcsolatos sokféle nehézséget, s okkal nevezi e munkát úttörőnek. Kiss Réka kitűnő úttörése azonban máris igen magasra tette a mércét. A sokféle forrás feltárása, felhasználása, a nehezen hozzáférhető levéltári anyagokig, a források megbízható, finom, hajlékony kiaknázása, az értelmezések tágassága és intellektuális ereje, az ívek bátor meghúzásával összeférő megértés és tapintat mind-mind hozzájárul ahhoz, hogy bizvást megállapíthatjuk, Kiss Réka szilárd alapokat, eligazodási pontokat rakott le a későbbi kutatásokhoz. Nagy nyereség lenne, ha a megkezdett munkát folytatná.

Megjegyezzük még, hogy a nagy gonddal és attraktívan illusztrált kiadványhoz névmutató valamint mindkét kötet elején teljes egészében közölt magyar nyelvű, illetve a második kötet végén angol nyelvű, jól tagolt tartalomjegyzék is tartozik. Kósa László szerkesztőnek és munkatársának, Kiss Rékának monografikus jellegű tanulmánykötete megbízható adattáiraival, kronológiájával, informatív és távlatos intézménytörténeteivel, izgalmas vallás- és társadalomstatistikai elemzéseivel, újszerű társadalomtörténeti műfajt jelentő kitűnő portréival, a népegyház/hitvalló egyház nagyobb léptékű problematikájának felmutatásával, a református entitás átmintázódásának rajzával és a kommunizmus alatti magyarországi református egyháztörténet fő vonalainak meghúzásával hatalmas munka, tiszteletreméltó, kitűnő teljesítmény, sarkalatos mű. Csak sajnálhatjuk, hogy a könyv háttérét adó kutatási programot finanszírozó Nemzeti Kutatási és Fejlesztési Programok immáron törölte a társadalomtudományokat a támogatottak köréből.

*Kovács I. Gábor*

*Bárth Dániel: Esküvő, keresztelő, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon*

Budapest, MTA-ELTE Folklór Szövegelemzési Kutatócsoport, 2005, 279 oldal

A vallás társadalmi szerepének, illetve meghatározottságának, az egyházi szertartásrend, és a laikus vallásgyakorlat kölcsönhatásainak kutatása önmagában ugyan immár mintegy két évtizede nem jelent különösebb újdonságot, azonban a vizsgálatok kiterjesztésével a történeti múlt, egyáltalán a történeti kontextusba ágyazással már jóval ritkábban találkozhatunk. Az emberi életút címben megjelölt „átmeneti rítusai” kapcsán erre tett kísérletet – még 2003-ban elkészített doktori értekezését átdolgozva – Bárth Dániel.

A könyv, ezen túl, már csak azért is figyelemre méltó, mert azt az MTA-ELTE Folklór Szövegelemzési Kutatócsoportja saját kiadásában, egy induló sorozat (*Szövegek és elemzések*) első részeként jelentette meg, s ekként az jelezheti a hazai néprajz útkeresésének egyik – vélelmezhetően – fő irányát is.

Bár maga a szerző első helyen a magyarországi történeti szokáskutatás és a vallási néprajz „hagyományosnak tekinthető vonulataihoz” sorolja munkáját, egyúttal reménykeltően „egy általános európai mentalitástörténeti gondolatkörbe” utalja azt. Ennek megfelelően az egyház és a népi kultúra kapcsolatát illető „modelleket” és „megközelítéseket” tárgyaló fejezet keretei között kiemelten hivatkozik a mentalitástörténet, a történeti antropológia, a mikrotörténet, az *Alltagsgeschichte* eredményeire, illetve – többek között – Carlo Ginzburg, Jean Delumeau, Keith Thomas, Peter Burke, avagy Richard van Dülmen munkáira. Ezek után az olvasó kíváncsian – és teljes joggal – várhatja, Bárthra miként hatottak a számba vett irányzatok és művek.

Gyakorlatilag: egyáltalán nem. Sajnos úgy tűnik, hogy ezúttal is a doktori munkák kötelező penzumával van dolgunk, s az ilyenkor szokásos „európai kitekintés” korántsem járt együtt tényleges adaptációval. A szerző mindössze – pozitív tényként (!) – azt a meglehetősen banális tételt szűrte le a maga számára, hogy az „elit” és a „népi” kultúra kapcsolatában a kora újkorban fontos változások történtek. Nézete szerint – és erről szól ez a könyv – ezek a változások, amelyek megkétszerezten Magyarországon is végbementek, mindenekelőtt az egyházi irányítás szintjén ragadhatók meg.

Talán még nagyobb baj, hogy Bárth Dániel azokat az alapvető fogalmakat sem tisztázza, amelyeket használ. Így a könyvből nem derül ki egyértelműen, mit ért „népen”, „népi kultúrán”, illetőleg mit is gondol voltaképpen a réges-régi vitáról: az „elit” és „népi kultúra” szembeállításáról (jellemző melleleg, hogy a „népi kultúra” a szövegben hol idézőjelesen, hol anélkül jelenik meg, ami hol távolságtartásra, hol azonosulásra enged következtetni). Példának okáért, bár elidőzik a német történeti néprajz felől érkező kritika körül (mennyire másként hangzik, más konnotációkat idéz fel ugye a *Volkskultur*, a *popular culture*, és a népi kultúra!), miszerint a vallásosság megjelenési formáit, a vallásgyakorlatot tekintve a megkülönböztetés

használatlan, maga láthatóan vonakodik a határozott állásfoglalástól – ami bizony egy olyan szerző esetében, aki könyvének címében az „egyház és népi kultúra” kapcsolatának vizsgálatát ígéri, igenis elvárható lett volna.

Az említett fogyatékoság véleményem szerint főként arra vezethető vissza, hogy Bárh Dánielnek valójában nem volt szüksége a „népi kultúra” fogalmának meghatározására, mivel nem, vagy alig foglalkozik a rituális előírásokban kifejeződő „hivatalos vallásosság” alatti szinttel. Nem a – maradjunk a néprajz fogalmi készleténél – „népi hiedelmek”, a „népszokások”, hanem a házasságkötés, a keresztlés *egyházi szertartása* állt vizsgálódásainak fókuszában (az asszonyavatás egyébként nagyon érdekes gyakorlata csupán elhanyagolható terjedelemben kerül tárgyalásra).

A szerző a könyv fejezeteiben felekezetenként sorra veszi a házasságkötéshez és a keresztléshez kapcsolódó, gyakran egyenesen „népszokásként” kezelt rituális mozzanatok (például az esküvő kapcsán a következő tagolással találkozhatunk: „Kérdések”, „Copulatio”, „Eskü”, „Gyűrűváltás”, „Nászaldás”, „Prédikáció”, „Újasszony-avatás”). Minthogy meghatározó szerepet tulajdonít a tridenti reformfolyamatnak, mindenekelőtt a katolikus egyház gyakorlata érdekl; ezt veti össze a kisebb-nagyobb protestáns felekezetek – rendszerint a reformátusok és evangélikusok, helyenként az unitáriusok és görög katolikusok – előírásaival (Bárh nem foglalkozik, valószínűleg a komparáció reménytelensége okán, az ortodox és izraelita gyakorlattal).

Forrásként elsősorban nyomtatott szertartáskönyveket, katolikus rituálét, illetve protestáns ágendákat használ (a bevezetőben említett egyházlátogatási jegyzőkönyvek, plébániai iratok, szentszéki perek csak helyenként vagy elvétve kerülnek elő). Következtetéseihez ezek *filológiai* elemzése nyomán jut el: a minuciózus alapossággal összegyűjtött szövegeket időben és felekezetenként hasonlítja össze. Az időbeli összehasonlítás, amely néha – amint a megkülönböztetett figyelemmel kísért házassági eskü esetében – jóval túllépve a „kora újkor” kereteit, a 13–14. századig nyúlik vissza, valamint a 18–19. századig terjed, főként a római katolikus egyház gyakorlatát érinti. Bárhót már csak azért is érdekl a reformáció előtti időszak, mert a felekezetközi összevetés során kimutatott meglepő – a reformátori ambíciók, a rigorózus protestáns attitűd korlátait felfedő – párhuzamok mögött a tradíciók, illetőleg az azokat éltető „népi igények” erejét véli felfedezni. (Mindez a legjobban talán a már említett házassági eskü kapcsán domborodik ki.)

A „népről” eközben igazából kevés szó esik. A szerző ugyan többször hangsúlyozza, hogy a liturgikus elemek milyen mértékben formálták a „néphitet”, azonban a hatás-kölcsönhatás mibenlétét, specifikumait többnyire meg sem kísérli megközelíteni. Akkor sem, amikor némileg váratlanul – a kölcsönhatások egyik lehetséges típusaként – felvetődik a „népi hagyományokkal” történetesen ütköző egyházi normák társadalmi recepciójának problémája (a délszláv katolikusok normaszegő házassági szokásaira gondolok), az ellenállás modalitása, vagy a különösként érzékelt társadalmi gyakorlat jelentése kelti fel figyelmét, hanem maga is a „misszionárius” szempontjából szemléli azokat az egzotikus nehézségeket,



amelyekkel a 17–18. századi vizitátorok látogatásaik során szembesültek. Ily módon olybá tűnhet, hogy a tridenti zsinat által elindított reformfolyamat (más szemszögből: az „ellenreformáció”) magyarországi kibontakozását és beteljesedését csupán olyan makrotényezők hátráltatták, mint a sajátos felekezeti megosztottság, az egyházszervezetnek és egyházi irányításnak az ország politikai széttagoltságából eredő korlátozott hatékonysága.

Mindez összességében véve valóban – amint a szerző bevezetőben jelzi – inkább a néprajz hagyományos vonulataihoz, illetőleg még inkább az *összehasonlító liturgiátörténethez* közelíti Bárth Dániel munkáját; a felhasznált normatív források, az egyes szertartásokhoz kapcsolódó előírások alapján bizony legfeljebb a magas klérus mentalitástörténetét lehetett volna megírni...

A „népi kultúra” fogalmának homályban hagyása – hogy legvégül hangot adjak e sejtésnek – valószínűleg egy másik körülménnyel is összefügg. A könyv alapgondolata ugyanis, hogy az egyházak által közvetített normák komoly (meghatározó?) hatást gyakoroltak a „népi kultúrára”, vagyis legalábbis hozzájárultak a társadalmi praxis átalakításához, távlatilag felvetheti azt a kérdést, amit egyébként Bárth Dániel a bevezetőben óvatosan – Peter Burke és mások nézeteinek bírálataként – érint is, vajon van-e értelme az „elit” és a „népi” megkülönböztetésének, hol húzódnak a határvonalak, illetőleg: vannak-e egyáltalán, azaz beszélhetünk-e *népi* kultúráról.

*Nagy Sándor*

*Tomka Miklós: A legvallásosabb ország?  
Vallásosság Szatmárban, Erdélyben, Romániában.*

(Pázmány Társadalomtudomány 1.)

Budapest – Piliscsaba, PPKE BTK Szociológia Intézet 2005, 176 oldal

Provokatív és izgalmas már a címben szereplő felvetés is: ugyan milyen értelemben, milyen adatok alapján fogalmazható meg az a kérdésként is állító cím, miszerint Románia lenne a legvallásosabb ország? Ezen belül netán Erdély vagy Szatmár?

A *Pázmány Társadalomtudomány* sorozat keretében elsőként napvilágot látott kötet szerzője, a vallásszociológus Tomka Miklós, hiánypótló munka megírására vállalkozott. A Romániára, és ezen belül is Erdélyre vonatkozó meglevő vallásszociológiai szakirodalom mozaikszerű, az egy-egy részproblémára koncentrált tanulmányok jellemzik. Tomka kötetének megjelenéséig hiányzott az átfogó, a vallást, a vallásosságot, az egyházak jelentőségét a mai román társadalomban vizsgáló elemzés.

A munka tartalmilag három nagy egységre és négy fejezetre tagolódik. A Szerző a romániai vallásosságról rendelkezésre álló adatsorok európai kontextusban történő értelmezésén keresztül, a vizsgálat fókuszának folyamatos szűkítésével, a román társadalom felekezeti sajátosságainak és a vallásosság jellemzőinek áttekintésétől jut el a felekezeti törésvonalak mentén kirajzolódó tendenciák elemzéséhez, hogy azután egy egyházmegye helyzetére koncentráljon. Mindezt igen gazdag empirikus bázis alapján teszi: elsődlegesen hat, különböző időpontban és mélységben folytatott kutatás eredményeire támaszkodik. A romániai vallási helyzet empirikus adatok alapján történő bemutatása nem szorítkozik leíró összegzésre (jóllehet már ez is hiánypótló lenne). Az eredmények értelmezhetőségét megkönnyítendő mindvégig él az összehasonlítás eszközével, míg a vallási élettel kapcsolatos elméletek kontextuális keretként történő felhasználása az átalakulóban levő romániai vallásosság mélyebb és pontosabb megértését szolgálja.

A romániai társadalmat és vallásosságot bemutató első rész alaptétele igenlő választ látszik adni a címben szereplő kérdésre: ebben a társadalomban a vallásosság legtöbb kifejeződése és megnyilvánulása általánosabban van jelen, mint Európa más országaiban. Az elemzés egy következő szintjén a hagyományos és a modern vallásosság, illetve a keleti és a nyugati kereszténység alapvető különbségeinek lajstromozása képezi a munka talán legérdekesebb részét. És az igenlő válasz látszólagos egyértelműségével kapcsolatos dilemmák is felvillannak: miközben a Szerző megállapítja, hogy a vallási hagyománynak a mai romániai kultúrába való beágyazottsága alapvető fontosságú tény – amit az is alátámaszt, hogy Romániában a magukat nem vallásosnak vallók többsége is hiszi, elfogadja a vallási tanítás fontos tételeit és részt vesz az egyéni és közösségi vallásgyakorlatokban –, ez a vallásértelmezés egy, az európai országok vallásosságától eltérő felfogással való szembesülésig kalauzolja az olvasót. Ilyenek például a túlvilági élettel kapcsolatos kérdések: míg az európai országokban a megkérdoztetek 15–30

százaléka hisz a túlvilágban, a mennyben vagy a pokolban, Romániában ez az arány 55–70 százalékra tehető.

A második részben Erdélyre vonatkozó adatok felekezeti, illetve etnikai törésvonalak mentén történő komparatív elemzését találjuk, amelyen belül a Szerző külön fejezet szentel a szatmári római katolikus egyházmegye helyzetének. A keleti és nyugati kereszténység eltérő vallásosság-felfogásához szolgáltat adalékokat a második rész első alegysége. Míg általánosságban megállapítható, hogy az ortodox-katolikus-protestáns egyházakhoz tartozók hasonló arányban hisznek az egyes hittételekben, tanításokban és hagyományokban (eltérés mindössze abban mutatkozik, hogy az ortodoxok között egy árnyalattal magasabb a hívők aránya, különösen a nem hivatalos hiedelmek terén), számos kérdésben – így például a kommunista időszak megítélésében – az egyes felekezetek hívei gyökeresen eltérő nézőpontokat képviselnek. E rész második alegységében Tomka tovább szűkíti a vizsgálati léptéket. A Szatmárra és Máramarosra, ezen belül is különösen a katolikus felekezethez tartozó hívek, illetve ezen egyház intézményeinek és kezdeményezéseinek vizsgálatára fókuszáló elemzés vázlatos áttekintését nyújtja a helyi közösségek, a helyi társadalom irányából az egyház felé megfogalmazódó igényeknek és a lokális egyházi struktúrák erre adott válaszkísérleteinek. Ezen a ponton némi hiányérzete is támad az olvasónak: míg az előző fejezetek alapján a makroszinten kiütőköző jellemzők mélyebb kibontását várná, több kérdést szinte csak jelzésként, felvetésként érint a Szerző.

A jelenlegi helyzet elemzésére alapozva, de azon túlmutatóan a kötet zárófejezete perspektivikus összegzése a változások várható tendenciáinak, elsősorban az egyén és a társadalom átformálódó viszonyát, a kulturális pluralizálódás fokozódását, valamint a vallás társadalmi szerepének átalakulását állítja középpontba. Ezen a ponton szubjektív fordulatot vesz az írás: az egyházak és a vallás jövőbeli kihívásait felvillantó fejezet feladatcentrikus problémakatalógusa azt az utat is jelezheti, amelyen a társadalmi átalakulás folyamatában a romániai egyházaknak a megújulás érdekében járniuk kell(ene).

Miközben a Szerző a címben szereplő provokatív kérdéshez hasonló megdöbbentő, továbbgondolásra és vitatkozásra alkalmas válaszokkal szembesíti az olvasót a romániai vallásosság helyzetéről, megannyi kérdést tudatosan nyitva hagy. A rendkívül tömör, helyenként már-már vázlatos munka ugyanakkor a romániai, és ezen belül az erdélyi vallásossággal kapcsolatos vallásszociológiai kutatások megalapozásaként tekinthető, amely egyben új vizsgálódások irányait is kijelöli.

*Császár Melinda*

*Szilágyi Miklós: A személyes paraszti tudás érvényessége.  
Kisújszállás társadalma és gazdálkodása egy száz évet élt parasztagazda  
emlékezetében*

Budapest, Akadémiai Kiadó, 2006, 203 oldal

Rendhagyó kötettel jelentkezett az Akadémiai Kiadó „Néprajzi tanulmányok” kiadványsorozata, mely méltán tekinthető egyfelől alapműnek az ismert néprajzkutató munkásságában, másfelől mérföldkőnek a recens néprajzi kutatások sorában. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy – végre – a magyar néprajzban is megszületett egy, Carlo Ginzburg mikrotörténeti perspektívából készített *A sajt és a kukacok*jához hasonlítható,<sup>1</sup> a tudományszak módszertani megújulását elősegítő könyv. Szilágyi kötete egy száz esztendő parasztagzával 1988 és 1993 között, több részletben folytatott és felvett, mintegy 800 szövegoldalt kitevő interjú elemzését tartalmazza.

A kötet két részre tagolódik. A bevezető egy olyan, bő 20 oldalas elemzés, mely mintegy értelmezési keretet nyújt az interjú olvasásához, de több is annál, amennyiben már e szövegből is alapvető képet kapunk Kisújszállás 20. századi társadalmáról. A második rész egy 150 oldalnyi szövegű válogatás a teljes életútinterjúból, amelyet Szilágyi számos adattal egészít ki a jegyzetapparátusban.

A népi gazdálkodás és társadalom kutatásában mindeddig – ellentétben például a szövegfolklórral –, tisztelet a kivételeknek, kevés figyelmet fordítottak az érdeklődők az egyéniség szerepére. Szilágyi már egyetemi kurzusain is rendszeresen felhívta a figyelmet a túlzó általánosítás veszélyeire, vagyis épp azt a szaktudományos hagyományt kritizálta, amely konkrét adatokból egy település vagy egy táj, esetleg egy társadalmi réteg gazdálkodásának általános képét tartotta fontosnak megrajzolni. Axiómaként kezeltük, hogy az *a priori* csoportok (pl. tanyai népesség, szegényparasztág, vagy a makói hagyományos) tagjai egymáshoz hasonlóan, a közös társadalmi háttérük (gazdasági és piaci ismeretek, mentalitás, vallás, értékrend) alapján lényegében ugyanazokat a stratégiákat követik, így az egyéni (családi) különbségek szerepe az összkép szempontjából lényegtelen. Azonban épp Szilágyi Miklós könyve (s korábbi munkái) érvel(nek) amellelt, hogy a 20. század során mennyire fontos szerepet kapott az egyéni lelemény, egy-egy gazdálkodó innovációs készsége, az akarat és a képesség egy-egy új technikai eljárás bevezetésében. Az egyéniség szerepe már a „hagyományos paraszti” életszervezés időszakában sem lebecsülhető tényező a külvilág felől érkező, egyre markánsabban jelenlévő ismeretek és minták közvetítésében. A Szilágyi által felvett és elemzett „oral history” valójában túlmutat önmaga műfaji korlátain. Nem csupán, s nem is elsősorban mikrotörténeti adalék a 20. század makrotörténeti folyamatainak megértéséhez. Sokkal inkább egy, a mentalitástörténet, a néprajz és a (szociális, kulturális) antropológia mezsgyéjén született adatközlés és elemzés, mely segít eligazodni a mezővárosi paraszti élet-és értékszemléletben, a döntések

<sup>1</sup> Ginzburg, Carlo: *A sajt és a kukacok. Egy XVI. századi molnár vilásképe*. Budapest, 1991.

hátterében fellelhető minták és motivációk rendszerében. A kötet plasztikusan, belső nézőpontból képes ábrázolni egy mezőváros 20. századi életét, miközben általános, módszertani és kutatáselméleti kérdésekre is választ keres és talál.

Módszertanilag figyelemre méltó a szerző elemzése arról, miként befolyásolja, befolyásolhatja az interjú situáció az adatközlő mondanóját. Míg a kulturális antropológiában a „posztmodern válság” egyik kiútkereső megoldása is éppen az volt, hogy nem pusztán a végeredmény, az adott kultúráról leszűrt összegző tapasztalatok a lényegesek, hanem a megismerés folyamata, a kutató és a terep (adatközlő) viszonya többek egyszerű körülményeknél, valójában az adatok értelmezésének elengedhetetlen tartozékai. Nem véletlen, hogy Szilágyi nem is igazán talál módszertani előzményeket elemzéséhez, hanem egyrészt olyan, a szaktudomány perifériáján íródott munkákra támaszkodhatott csak, mint például Csalog Zsolt *Parasztregénye*,<sup>2</sup> másrészt úttörő szerepet vállalva magának kellett e módszertani elveket lefektetnie. Ahogy a bevezetőben írja,

„... nem erőltettem a néprajzban amúgy közkeletű módszert, »a kérdőíves adatgyűjtést«, hagytam, hogy a (sejthetően) tőlem függetlenül, a korábbi spontán kommunikációs helyzetekben már végleges szövegűvé csiszolódott hosszabb-rövidebb, az életsorsokról szóló élménybeszélései, a valamikori munkavégzés mechanizmusait és a munkaeszközök formáját-funkcióját részletező ismertetései, az egyszerű tényközlések és a hozzájuk kapcsolt értelmező reflexiók, az életbölcességé állandósult vagy alkalmilag formalizált szentenciává, máskor parabolikus értelmű tantörténeté egyszerűsített tapasztalatai úgy formálódnak meg, ahogyan akkor és ott meg akarnak, meg tudnak formálódni.” (8.)

Figyelemre méltó az adatok történeti forrásokkal történő megerősítése, megcáfolása, kiigazítása vagy éppen kibontása. Szilágyi azt a megoldást választja, hogy az interjúban elhangzó, értelmezésükhöz speciális ismereteket igénylő fogalmakhoz maga fűz lábjegyzetben kommentárt, szakirodalmi meghatározást, újságcikk idézetet, életrajzi adatokat, más családtagokkal készített interjúk adatait. Teszi mindezt két okból is. Egyfelől igyekszik megkönnyíteni az olvasó dolgát, amint az olyan kifejezéseket magyarázza meg, mint például a *filkózás* vagy a *cselák*, másfelől mindvégig „kontroll alatt tartja” az egyéni emlékezet narratíváit. Végző soron nem is arra a leegyszerűsített kérdésre akar választ találni, hogy egy 100 esztendő megélt ember emlékezete mennyire pontos, sokkal inkább arra, miként konstruálódnak az egyéni emlékezetben az egyes események, milyen igazítási, viszonyítási vagy éppen igazolási pontokat talál az élete bemutatásakor.

A paraszti társadalom térszerveződéséről, tagjainak térhasználatáról, térérzékeléséről is olyan magától értetődő természetességgel közöl Szilágyi elemzést Szabó Lukács példáján, mintha ennek a szaktudományban már sok évtizede kikövezt hagyománya lenne. Ezzel szemben Fél Edit és Hofer Tamás 1969-ben, angolul

<sup>2</sup> Csalog Zsolt: *Parasztregények*. Budapest, 1985.

megjelent *Proper Peasants* című,<sup>3</sup> az átányi társadalom szerveződéséről, kapcsolattípusairól szóló monográfiáját nem számítva, még megközelítőleg sem találkoztunk hasonló kísérlettel. Amíg eddig evidenciaként tartottuk számon, hogy egy hagyományos paraszti település, mégha mezővárosi léptékű is, beleszületett tagjai által teljes egészében bejárt/átlátott/használt térstruktúra, addig az interjú adatai részben cáfolják e feltételezést.

„Az a leginkább elgondolkodtató, ha egy mezővárosi parasztgazda tájékozottságának horizontját akarjuk kijelölni, hogy a praktikus közlekedéssel nem egyeztethető »kíváncsiságnak« nem volt jelentősége – szavaiból legalábbis erre következtetek – Szabó Lukács helyismeretének megalapozásában és folyamatos bővítésében. Feltételező kérdéseimre válaszolva elhárította annak lehetőségét, hogy – ha felnőttként nem is – gyermekkorában vagy legénykorában pusztá kíváncsiságból, a város megismerésének vágyától hajtva bekószálta volna az egész Kisújszállást. Gyermekkorában sem volt rá szüksége – mondotta –, mert a »komák« is a környéken laktak, így a játékot, a szórakozást eleve helyben kereste és találta meg. Ha a viszonylag kötetlen időgazdálkodású életszakaszt ez a szemlélet határozta meg, miért és hogyan módosult volna a szemlélete a mindennapi munka, a lehető legracionálisabb munkaszervezés szorongatottságában?» (20.)

A térhasználatához kapcsolódó térélmény alapja a lakóhely – Kisújszállás határán belüli – változtatása a házasodás, majd a gazdasági önállósodás vagy az öröklés okán. Az interjú szövege árnyalja a belterületi lakóház és a külterületi tanya kapcsolatát egy család lakóhelyválasztása és a gazdálkodás megosztottsága tekintetében.

Egy hagyományos paraszti közösség kapcsolathálójának „működését” eddig leginkább az egyének feletti intézmények (pl. műrokonság, szomszédság, affinális- és vérrokonság, patrónus-kliensi viszonyok) elemzéséből ismerhettük. E megközelítés kevés figyelmet fordított az egyének belső kategóriáira, a kapcsolattípusok illetén osztályozására. Szilágyi ezzel szemben az ismertség/ismeretség rétegzett jelentéstartalmát Szabó Lukács szóhasználatából kiindulva elemzi. Az adatközlő a rokonokat és szomszédokat nem csupán a közeli-távoli minősítéssel, s ennek további árnyalásával tagolta, hanem gyakran az örökösödés kiváltotta érdekütközéseket, a személyes rokonszenvet vagy ellenszenvet is rendre felemlgette. A szomszédsági vagy rokonsági körhöz nem tartozókat az „ismerem látásból” és a „beszédes vótam vele” válaszformulák segítségével különböztette meg egymástól.

Természetesen ehelyütt nincs mód arra, hogy minden „felfedezés-élményre” kitérjek, melyek a könyv tanulmányozása során megérintik az olvasót. Ehelyett tiszta szívből ajánlom Szilágyi Miklós legújabb kötetét mindazoknak, akiket a néprajz, a történeti antropológia, a mentalitástörténet, a szociális- és kulturális antropológia vagy a társadalomtörténet nézőpontjai érdekelnek, s persze azoknak is, akik meg szeretnék ismerni egy lebilincselő személyiség, egy több mint 100 évet élt mezővárosi parasztgazda saját szavaival elmondott élettörténetét, az abból áradó életbölcességét.

Bali János

<sup>3</sup> Hofer Tamás – Fél Edit: *Proper peasants. Traditional life in a Hungarian village*. New York–Budapest, 1969.

*Szirácsik Éva: A divényi uradalom gazdálkodása a Zichy hitbizomány első száz évében (1687–1787)*

(Adatok, források és tanulmányok a Nógrád Megyei Levéltárból 48.)

Salgótarján, Nógrád Megyei Levéltár, 2005, 271 oldal, 4 kép, 9 térképmelléklet, 13 ábra, táblázatok CD-mellékleten

Az uradalomtörténet-írás nem a legnépszerűbb műfaja történetírásunknak, jól mutatja ezt az a tény is, hogy az utóbbi évek során csak elvétve jelenik meg egy-egy tanulmány, forrásközlés, illetve könyv a témához kapcsolódóan.<sup>1</sup> Az okok feltárása természetesen nem témája eme írásnak, de valószínűleg nagy súllyal esik latba a kutatás és feldolgozás munkaigényessége. Éppen ezért üdvözölhetünk minden ilyen irányú kutatási törekvést. Főként, ha az olyan munkák megszületéséhez vezet, mint amelyet az olvasó Szirácsik Éva könyvével vehet a kezébe.

A könyv a szerző doktori értekezésének kiadása, melyet a Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Karán, a Multidiszciplináris Bölcsészettudományok Doktori Iskola Történelem doktori programjának keretében írt, azonos címmel. Azok számára, akik a címből indulnak ki, feltételezve, hogy egy adott időintervallumról szóló gazdaságtörténeti munkát vesznek a kezükbe a szerző több helyen is meglepetéssel fog szolgálni. De az érdeklődő számára ez a meglepetés nem lesz kellemetlen, mivel nemcsak az uradalom 100 évének struktúratörténetét kapja majd, hanem annál időben és mondanivalóban is jóval többet.

A szerző a nagyobb részben Nógrád, kisebb részben Hont vármegyében fekvő divényi uradalom gazdaságának és gazdálkodásának komplex elemzésére törekszik. Ez a szemlélet már megjelenik az előszóban, a vizsgálandó kérdések felvetésénél is: az uradalomban folyó termelés módozatai, a pénz- és természetbeni javaknak és munkaerőnek a felhasználása, valamint a jobbági és földesúri üzemek működési sajátosságai, egymással való kapcsolata.

A könyv hat fejezetre tagolódik,<sup>2</sup> valamint kiegészül egy hetedik fejezetnek tekinthető összefoglalással. Az első, bevezető fejezet a birtoktörténettel ismerteti meg az olvasót, térképekkel is illusztrálva a változásokat. A hitbizománnyá alakítás után a Zichy család tagjainak kapcsolatát is megismerhetjük az uradalommal, bár a fejezet vége kicsit elnagyolt, az olvasóban a befejezetlenség érzetét kelti.

Több szempontból is fontos a forrásokat tárgyaló fejezet. A szerző nagy felkészültséggel nyúl a forrásaihoz, a forráskritika különböző módszereit alkalmazva

<sup>1</sup> A teljesség igénye nélkül: Kaposi Zoltán: *Uradalmi gazdaság és társadalom a 18–19. században. A vrászlói társadalom átalakulásának folyamata*. Budapest–Pécs, 2000; Fülöp Éva [Mária]: *Az uradalomtörténet-írás és az uradalmak korszakváltásai Magyarországon*. *Limes* 55. l. 79–84; Kenyeres István (szerk.): *XVI. századi uradalmi utasítások a kamarai uradalmak prefektusai, udvarbírái és ellenőrei részére*. Budapest, 2002.

<sup>2</sup> I. A Zichy földesurak és a divényi uradalom (11–24), II. A divényi uradalom forrásai és feldolgozásuk főbb kérdései (25–37), III. A mezőgazdasági termelés az uradalom területén (38–111), IV. Az uradalom ipari termelése és bányászata (112–139), V. Kereskedelem (140–171), VI. A divényi uradalom gazdálkodása (172–243), Összegzés (244–251).

elemzi, mutatja be és ismerteti azokat és felhasználhatóságuk korlátait. A mű nagy erénye az úrbéri összeírásoknak az eddigieken túlmutató, más szempontokat is figyelembe vevő vizsgálatának bemutatása: „Az úrbéri összeírások megszokott forrásai a gazdaságtörténet-írásnak, mégis az utóbbi forrástípusban rejlő adottságokat kevésbé aknázták ki a parasztcsalád és a parasztgazdaság együttes vizsgálata esetében.” (29.) Továbbá eredményesen beépíti feldolgozásába a kapcsolódó tudományágak (szociológia, etnográfia) módszereit, hazai és külföldi kutatási eredményeit. Munkájában így nem különül el, nem párhuzamosan fut a gazdaság és a társadalom egy-egy jelenségének feltárása és bemutatása. Az uradalom gazdaságtörténetével, gazdálkodásával foglalkozó egyes fejezetek magukba foglalják egyrészt az ott élők saját gazdasági tevékenységeinek feltárását és elemzését, másrészt pedig a fentiekben már felvázolt módon a társadalmi jelenségek vizsgálatát is.

Ennél fogva komplex elemzést nyújt az uradalom gazdálkodásáról, valamint a területén élő parasztcsaládok gazdaságairól. De nem csak a gazdasági struktúra vázát kapjuk, hanem a források egymásra vetítésével, a szerző megvalósítja a divényi uradalom paraszti társadalmának időbeli és strukturális változásainak elemző bemutatását.

Az uradalom népességének statisztikai vizsgálatára a harmadik fejezetben kerül sor.<sup>3</sup> Ezzel összefüggésben a házasságkötési életkor és a családtagok korösszetételének<sup>4</sup> vizsgálatából a házas termékenység korlátozására derül fény 1736–59 között, melyet az adatok összevetése a terület anyakönyveivel szintén megerősített. A 18. század első felére eddig kevésbé jellemzőnek tekinthető tendencia feltárása ugyancsak az egyik értékes eredménye a kutatómunkának. A szerző nemcsak matematikai és statisztikai módszerekkel támasztja alá megállapításait, hanem feltárja az uradalom népességének gazdasági, társadalmi erőforrásait és azok meghatározottságait, valamint bemutatja a jobbágyi társadalom heterogenitását, és az időbeli dinamikus változás vizsgálatát helyezi előtérbe.<sup>5</sup>

A szerző nagyon jó érzékkel használja fel és építi be a szakirodalom eredményeit munkájába, ezzel a divényi uradalmat időben és térben is elhelyezi egy nagyobb összefüggésrendszerbe, rávilágítva az egyedi fejlődési tendenciákra és ezek okaira. Igaz ez szinte minden tárgyalt kérdésre, de leginkább kézzel fogható ez az ipari termelést bemutató és az azt követő, a kereskedelmet tárgyaló fejezet kapcsán. Az előbbiben az uradalom területén mezőgazdaságból élők iparból való részesedésén túl, sok ismeretet kapunk a helyi társadalmon belül az iparos népesség arányának változásáról, valamint az uradalom területén található mezővárosokat jellemző urbanizációs folyamatok meglétéről vagy hiányáról. A kereskedelem vizsgálatánál a piaci lehetőségek minőségi elemzését adja (V. fejezet). A piackörzetek bemutatásához melléklet is készült (7. térkép), ami nyomtatásban kicsit

<sup>3</sup> III.1.b. A divényi uradalom mezőgazdasági termelői (43–50).

<sup>4</sup> Természetesen a források jellegéből adódóan csak a férfi lakosságra vonatkozó adatok ismertek.

<sup>5</sup> Például a nagycsaládok felbomlásának okait tárja fel, szemlélteti és hozza közel az olvasóhoz a Flaska család, vagy a Krajcsov család gazdálkodásának bemutatása 1736 és 1759 között. (80.)



nehezen értelmezhető a színhasználat miatt,<sup>6</sup> de a CD mellékletben ez a térkép is megtalálható a fenti hátrány nélkül.

Ezeknél a fejezeteknél tűnik ki a szerző arányérzéke a legkézzelfoghatóbban. Nem zsúfolja tele a főszöveget a szükségesnél több adattal. Az egyes termények és termékek értékesítésére és beszerzésére vonatkozó adatokat a lábjegyzetek tartalmazzák illetve a teljes adatbázis, táblázatokba foglalva megtalálható a CD-n. Ez utóbbi kicsit nehezíti a könyv olvasását, hiszen ezek a táblázatba foglalt kimutatások kimaradtak a nyomtatásból, másfelől viszont érthető, hiszen jócskán megnövelték volna a könyv terjedelmét.

Az utolsó fejezetben a szerző a jövedelmek felhasználásával kapcsolatban ismerteti és összehasonlítja a divényi uradalom és más, a korszakban ismert uradalmak központi irányítását és tisztviselő gárdáját. Sajnos a tartalmi mondanivalót kevésbé szerencsésen megszerkesztett táblázatokban sikerült megjeleníteni, leginkább igaz ez a központi tisztviselőket szerepeltető két táblázatra (195).

A könyv fejezetei arányosan szerkesztettek, átgondoltan épülnek egymásra. A mondanivaló kiforrott, letisztult, a szöveg világosan megfogalmazott. A főszöveg vastag betűvel szedett kiemeléseit helyénvalónak éreztük, de az aláhúzott kiemelések oka és funkciója nem mindig volt egyértelmű a számunkra, néhányszor inkább zavarólag hatott. A könyv mellékleteként megjelentetett CD-ROM, mint már utaltunk rá, a könyvben szereplő teljes képanyagot, összes ábrát és térképet tartalmazza, kiegészítve a szerző által felhasznált teljes körű táblázatokba foglalt adatbázissal.

A munka legnagyobb jelentőségének azt a sokoldalú látásmódot tekinthetjük, mellyel a szerző a divényi uradalom gazdálkodásának 100 évét mutatja be, sikeresen felhasználva a korábbi kutatási eredményeket, és azokat ötvözve saját vizsgálódásaival. Úgy érezzük, hogy jelentős és előre mutató tanulmány született a témában, melynek eredményei remélhetően beépülnek a jövő kutatásaiba.

*Kovács Adrienn*

<sup>6</sup> Itt elsősorban az értékesítés határán belüli területre gondolunk.

# Minden különút véget ér egyszer?

*Heinrich August Winkler: Németország története I–II.*

Budapest, Osiris Kiadó, 2005, 580+668 oldal

Ha kellőképpen óvatos értelmezést adunk a szónak, akkor minden további nélkül mondhatjuk, hogy Európa szerencsésebb nemzetei a 19. század folyamán elérték azt, amit a németek csak a 20. század végére voltak képesek elérni: egy egységes és demokratikus nemzetállamot. Az óvatosság ez ügyben persze azért is indokolt, mert igen sok teoretikus megítélése szerint a nemzetállami lét egyáltalán nem a szerencsésebbik módozata a közösségi létezésnek, sőt egyenesen károsnak is tekinthető egy közösség történelmi fejlődése során az, hogy a nemzetállami létet egyáltalán túl kellett élniük. Ezen szerzők persze nem is közvetlenül a nemzetállam ellen fakadnak ki oly gyakran, sokkal inkább a mögötte meghúzódó, ideológiává torzuló „nacionalizmus” szellemét vélik felfedezni a nemzetállam létrejöttében és virágzásában, ugyanakkor a nemzetek kialakulását valami művi folyamat részeként képzelik el, amely során „megkonstruálták” a nemzetet, mint a 19. és a 20. századi közösségi lét alapját – legalábbis Európában és a nyugati civilizáció országaiban.

A németiség és a nemzet összekapcsolása pedig ezen szerzők szemében nemcsak a német nacionalista gondolkodás megalapozását jelentette, hanem egyben a hitleri hatalomátvételhez vezető út kikövezését is. Az egyenes út, amely a bismarcki politikától a náciizmusig vezetett, egy olyasfajta német különutat jelentett, amely jelentősen eltért a „normálisnak” tekintett európai fejlődéstől, és amely tulajdonképpen magyarázatot ad arra nézvést is, hogy Európa közepén egy kultúrnemzet miképpen volt képes olyan rémtetteket végrehajtani, mint amilyenek a második világháború során megtörténtek. A német különút-vita intenzív szakasza ugyan a nyolcvanas évek közepén lezárulni látszódott (amikor is egy angol szerzőpáros meggyőzően kimutatta, hogy az angol polgári fejlődés nem sokban tért el a német fejlődéstől), ám valójában a közvéleményben olyan mély gyökeret vert maga a fogalom, hogy mind a mai napig foglalkoztatja a német közvéleményt annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy vajon miért is tért le a közös európai fejlődés útjáról Németország.

Heinrich August Winkler 2000-ben kiadott, magyarul pedig 2005-ben megjelent könyvének bevezetőjében nem véletlenül kapcsolódik ehhez a kérdéshez, miközben maga a kérdésfeltevés módja is már némi elbizonytalanodást mutat a tekintetben, hogy valóban az európaiktól radikálisan eltérő fejlődésen ment volna keresztül a német nemzet: „Létezett-e vagy sem az a bizonyos »német különút«, amelyről oly sokat vitatkoztak? A művelt Németország hosszú ideig igennel válaszolt erre a kérdésre: eleinte az 1945-ben bekövetkezett összeomlásig a különleges német küldetés igényére hivatkozva, utána pedig Németországnak a nyugatitól eltérő politikáját kritizálva. A tudományt ma a tagadó válaszok

uralják. Az általános vélemény szerint Németország nem különbözött annyira a nagy nyugat-európai nemzetektől, hogy német különútról lehetne beszélni, és egyébként a világ egy országa sem járt normális úton.” (7.)

Ez a különút problematika persze a második világháborút követően, de legfőképpen a német történetírásban a hatvanas évek végén bekövetkezett fordulatnak köszönhetően, kissé egyoldalúvá tette magát a német történetírást is. Nehéz lett volna ugyan eltekinteni attól, hogy a német katasztrófa okait keresve egyre mélyebben nyúljanak vissza a német történelembe, ám az a fajta teleologikus megszállottság, amely Hitlert és a náciizmust helyezte a német történelem középpontjába, olyannyira elurulta a német történetírást, hogy valójában a német történelem gyakorlatilag Hitlerre és a náciizmusra redukálódott. A hetvenes évek elejétől kezdve immáron nemcsak a weimari köztársaságban vélték felfedezni a hiba okát, nem is csak az első világháború megaláztatásaiban, hanem kezdtek visszanyúlni az első világegést megelőző időkre, sőt az egységes nemzetállam megalapítása körüli időkre is. A történész számára ugyan elkerülhetetlen, hogy a történelmi események okait kutatva megelőző korokban vélje felfedezni a mozgatórugókat, ám a német történetírás a második világháborút követően gyakorlatilag „náciizmus-fixációban” szenvedett. Kétségkívül igaz, hogy egy olyan súlyos történelmi esemény feldolgozása, mint amilyen a második világháború és a náciizmus hatalomra jutása, valamint térnyerése igencsak sok kérdést vet fel, ám a kilencvenes évek végére, jó tíz évvel a német újraegyesülést követően immáron felmerült annak a lehetősége is, hogy másik nézőpontból tekintsenek a németek saját történelmükre. A kettéosztottságot lehetett a hitleri bűnökért kapott büntetésként is felfogni, ahogy azt sokan még az újraegyesítés óráiban is vélték, de 1990-et követően immár radikálisan megváltozott a történészeket körülvevő és őket akarva és akaratlanul is befolyásoló kontextus. Van, aki lépést tartott ezzel a változással, és voltak olyanok is, akik csak nehezen békéltek meg azzal, hogy immáron megvalósulni látszik a 19. és a 20. század folyamán is elérhetetlennek tűnő német cél: az egység és a szabadság egyidejű megvalósulása. Ahogy Winkler írja: „Az 1990-es év utolsó viszonyítási pontként való kijelölése egyben egyes, a német történelemben 1945 és 1990 között felmerült értelmezések felülvizsgálatát is jelenti. Mivel időközben létrejött egy, ha nem is klasszikus, hanem posztklasszikus, Európához szorosan kötődő német nemzetállam, nem értelmezhetjük továbbra is egy – vagy éppen a – német nemzetállam cáfolataként a német történelmet.” (8.)

Winkler könyve pontosan azt a két fogalmat állítja munkájának a középpontjába, amely Németország nemzeti himnuszában is központi helyet foglal el, és amely sok tekintetben árulkodó a franciák kedvelt hármasszavával összevetve: míg a német himnusz egységről, jogról és szabadságról szól, addig a szabadság, egyenlőség, testvériség forradalmi jelszavai mellé nem véletlenül nem került be az egység. Franciaország a forradalom kitörésekor már volt annyira egységes, hogy a forradalmároknak nem kellett a nemzet számára „új házat”, államot felépíteni, mindössze be kellett „nyomulni” ebbe az egységes és a nemzetnek keretet adó államba, hogy aztán demokratikussá tehessék azt. Nemzet és demokrácia,

ha úgy tetszik egység és szabadság egységére a franciákkal vagy éppen az angolokkal ellentétben a németeknek egészen a huszadik század végéig várniuk kellett. Volt ugyan egy rövidebb időszak, a weimari köztársaság időszaka, amikor úgy tűnt, hogy a 19. században kitűzött cél megvalósult, ám valójában sem az egység nem volt meg (gondoljunk csak azokra a radikális politikai ellentétekre, amelyek végül a weimari köztársaságot szétrobbantották), sem pedig az önmagát megvédeni képes szabadság (hiszen Weimar részben éppen annak köszönhette bukását, hogy túlzott demokratizmusa révén, kigyót melengetve a keblén, a demokrácia ellenfeleinek is demokratákhoz méltó helyet biztosított a rendszerben).

Nemzet és demokrácia viszonya, az egységes német nemzetállam létrehozatala és a feudális rendszertől, illetve a felsőbbbségi államtól való megszabadulás, valamint azon kérdés körüljárása, hogy vajon miért is zajlott le Európa más népeivel összehasonlítva olyan kései időpontban a német nemzet kialakulása, az egységes nemzetállam létrehozatala, végül annak a problémának a vizsgálata, hogy miért is csak 1918-ban válhatott Németország valódi demokráciává – mindenezek a kérdések adják Winkler könyvének magját. A könyv célkitűzése tehát egyértelmű: „Egyrészt felteszem a kérdést, hogyan történhetett meg az, hogy Németország Angliánál és Franciaországnál sokkal később, mégpedig csak 1866 és 1871 között lett nemzetállam, és még ennél is sokkal később, az első világháborúban elszenvedett vereség és az 1918–1919-es forradalom következtében vált demokráciává. Másrészt arra a kérdésre is választ keresek, milyen következményekkel járt és jár még ma is ez a kettős késedelem.” (8.) Mielőtt azonban megvizsgálánk, mire jut a szerző a kérdések megválaszolásakor, illetve hogy milyen értelmezési keretet és ehhez milyen módszertani megfontolásokat tett magáévá, röviden megfelelő tudományos kontextusba kell elhelyeznünk Winkler magyarrá 2005-ben lefordított könyvét.

A kilencvenes évek végének Németországában a történelem, elsősorban is a két világháború közötti német történelem iránt töretlennek mutatkozott az érdeklődés, miközben a történelem tudományára a nyilvánosság olyannyira kezdett rátelepedni, hogy immáron ez utóbbi logikája látszott elurálni a történelemről szóló diskurzust is. Ennek csúcspontjaként is értelmezhető volt Daniel Goldhagen 1996-ban az Egyesült Államokban megjelent és 1998-ban németre is lefordított könyve, amely egyoldalúságával, a forráskritikai módszer alkalmazásának szinte teljes hiányával egybeforrasztani látszott a történészcehet: Goldhagen könyvét a történész szakma szinte egyöntetűen elutasította, annak egyértelmű szakmai hiányosságai miatt. A könyv ennek ellenére vagy éppen ezért igencsak olvasott könyvvé vált a múltjukat nehezen feldolgozó németek körében, ám egyben azt is látni kell, hogy Goldhagen könyve mennyire belesimult abba a légkörbe, amely a kilencvenes évek második felének németországi közvéleményét illetve történészi érdeklődését jellemezte. A holokauszt-kutatás emelkedett ugyanis ekkorra a német történelem kutatási témáinak legnépszerűbb témájává, amely részben egyben a már régóta meglévő szellemi áramlat, a „negatív német nacionalizmus” térnyerését is jelentette.

A tudományos mainstream vonallal dacolva azonban Winkler egy olyan könyvet jelentetett meg 2000-ben a C.H. Beck kiadónál, amelynek végkicsen-geése alaposan eltér a „negatív nacionalizmus” történetírói módszerekkel megalapozott téziséstől. A leginkább szembeűnő ellentét pedig a német történetírás másik nagy alakjának, Hans-Ulrich Wehlernek a szintén szintézisként szolgáló alapműve, a *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* négy kötete, valamint Winkler két-kötetes munkája között húzódik meg. Ugyan a német könyvpiaccon Wehler és Winkler könyve mellett még egy harmadik alapmű, Thomas Nipperdey *Deutsche Geschichte*-je is nagyjából hasonló időszakot dolgoz fel, ám ez utóbbi munkája az 1918-as évvel véget ér, ráadásul Nipperdey munkájának harmadik kötete már 1992-ben napvilágot látott. A 19–20. századi német történelem ezen három alapműve között a tárgyalt időszak végpontja kétségkívül eleve sokatmondó: míg Nipperdey munkája 1918-as végponttal íródott meg 1992-ben, Wehler 1995-ben jelentette meg a *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* harmadik, 1914-ig szóló kötetét, 2003-ban pedig az 1949-es évvel befejezőű negyedik kötetét, addig Winkler könyvének végdátuma az 1994-es év. A jelenkor története persze ez utóbbi esetben akár politikai publicisztikává is válhat, a kérdés azonban inkább az: vajon a történész azzal, hogy tárgyat tekintve mélyebben nyúlik vissza az időben, már önmagában garantálja-e a távolságtartást is tárgyatól? Nos úgy tűnik, hogy semmi esetre sincs szó ilyesmiről. Wehler könyvének a *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* negyedik kötetének megjelenésekor igen sok recenzensnek tűnt fel, hogy a nagy tekintélynek örvendő szerző, milyen sommás ítéleteket volt képes megfogalmazni, nem rejtve véka alá azt sem, hogy morális ítélete mögött nem feltétlenül áll tudományos megalapozottság.

Wehlernek persze nem volt egyszerű dolga bizonyos szempontból: az első kötet megjelenése (1987), és a negyedik kötet megjelenése között (2003) eltelt több mint másfél évtized, mégpedig olyan másfél évtized, amely nemcsak a történetírást körülveű politikai kontextusban, hanem a történetírás módszereiben is igen jelentős változásokat hozott. A harmadik kötet bevezetőjében Wehler a kötet kései megjelenésének okait tárgyalva kitér a módszertani kérdésre is, ám röviden és velősen csak annyit jegyez meg, hogy „a vállalkozás kulcsfogalmai, a megismerést irányító érdekek és az általános megfontolások, amelyek segítségével a történetírás korszerű reflexiós szintjét kívántuk elérni, az első kötet hosszabb bevezetőjében olvashatóak. Ami ezeket illeti, az eltelt időszakban nem változott semmi, így egy általános bevezető ehhez a kötethez nem szükségeltetik.”

Pontosan ugyanez a módszertani mozdulatlanság okozta aztán a negyedik kötet megjelenésekor is a legtöbb fejtörést nemcsak Wehlernek, hanem a kötet hozzáértő olvasóinak is. A fő problémát ugyanis az jelenti, hogy a társadalomtörténetírás Wehler által képviselt változata már a német történelem utolsó két századát összefoglaló munka első kötetének megjelenésekor is igencsak megkérdőjelezőű az olyan új irányzatok, mint a hétköznapi történelem (*Alltagsgeschichte*) vagy az eszmetörténet új irányzatainak megjelenésével. Mindezek azt eredményezték tehát, hogy míg az első két kötetet a tudományos közvélemény és

a laikusok is nagy elismeréssel fogadták, addig a harmadik kötet kapcsán némi kritikai hang, a negyedik kötet kapcsán pedig néhol éles kritikai vélemények is születtek Wehler könyvéről.

Wehler egyébként nemcsak metodológiailag maradt hű korábbi önmagához: a hetvenes években a kritikai szemlélet, amely a társadalomtörténet segítségével próbálta meg felgöngyöltetni a náciizmus okait, és amely sok egyéb társadalmi tényező mellett a nacionalizmusban találta meg a náciizmus kifejlődésének egyik okát, alapvetően olyan jövőorientált történetírás volt, amely a múlt hibáit felgöngyölve kívánta megmutatni, hogy a jövőben milyen útra nem szabad rátérnie a német társadalomnak. A történésznek Wehler szerint nemcsak a kulturális javak megőrzése, nagy egyéniségek példaként való felmutatása vagy egyszerű megértése, az ideológiák kialakulásának vizsgálata a feladata, hanem sokkal inkább a múltból származó, de jelenünket meghatározó társadalmi-gazdasági jelenségeknek a jövőnk szempontjából történő kritikai vizsgálata. A történettudomány nem egyszerűen a múlt eseményeinek-eszméinek megértése, hanem onnan nyeri legitimitását, hogy a társadalom és a politika mellett (amelyeknek szintén jövőformáló szerepe van), a múlt eseményeinek kritikus elemzése révén a jelen és a jövő társadalmának változását irányítja, vagy befolyásolja. Márpedig Wehler szerint, ahogy az a nacionalizmusról írott, 2001-ben megjelent könyvéből is jól kitűnik, a német nacionalizmus egy olyan problémája a német történelemnek, amely arra figyelmeztet: a németek nemzeti identitását nem lehet saját nemzeti mítoszokra építeni, mert az nemcsak önvészélyes, de a szomszédos népekre és Európára nézve is veszélyes folyamatokat indíthat be. Ez a fajta „negatív nacionalizmus” jól érzékelhető Wehler német történeti összefoglalójában, de leginkább a negyedik kötetben, amely az 1914 és 1949 közötti időszakot vette górcső alá.

Mindezt figyelembe véve jól kivehető a kontraszt, amely Heinrich August Winkler kétkötetes összefoglaló munkája és Wehler négykötetes opusza között kirajzolódott. A két mű, amely nagyjából ugyanazt a célt tűzte ki maga elé, legalább három lényeges pontban különbözik egymástól.

A perspektíva kérdése nemcsak a munkák eltérő befejezőpontjából adódik. Wehler a negyedik kötetben a német történetet még mindig a hitleri viszonyítás-pontból szemléli, azt kérdezi, vajon mi vezetett ahhoz, hogy a náciizmus hatalomra juthatott. Ugyanakkor Winkler azzal, hogy 1990-et és a német újraegyesítést tette meg története végpontjának, egy egészen más perspektívát nyitott meg, amely révén egy egészen más történetet mond el. Mindkét történet, ha nem is determinált, de azért valamifajta teleologikus jelleget ölt, amelyekben a Hayden White által megfogalmazott narratív struktúráknak kétségkívül jelentős szerepük van. Winkler újdonsága talán abban áll mégis, hogy a fentebb vázolt tudományos kontextusban vállalni merte a mainstream történetírói gondolkodástól való eltérést, és alapkoncepciója szerint a német történelmet nem üzemi balesetnek, vagy egyenesen Hitlerhez vezető folyamatnak ábrázolja, hanem egy olyan hosszú útnak, amely végeredményben a nyugati demokráciamodellek meghonosodásához vezet. A kötet eredeti címe (*Der lange Weg nach Westen*) igen jól visszaadja

ezt a koncepciót, amely éles elletétben áll tehát a másik igen népszerű német történeti összefoglaló munka wehleri koncepciójával.

A perspektíván kívül azonban a történelem feldolgozásához való viszony is jelentősen eltér. Míg Wehler a fentebb említettek értelmében hű maradt a kritikai történetírás hetvenes években meggyökeresedő hagyományához, addig Winkler egy olyasfajta problémátörténetet kíván felvázolni, amelynek gyökerei valójában a Wehler által is képviselt társadalomtörténetírásban gyökereznek, ám társadalomtörténeti vonatkozása mégis sokkal jelentéktelenebbnek mondható. Winkler ugyanis két problémára figyel: a német nemzetállam, a német egység létrejöttére és problémájára, illetve a szabadság, azaz a demokrácia németországi megvalósulására. Mindezek tükrében Winkler könyve inkább politika- és eszmetörténeti műnek íródott, amelyet összefoglalóan ő maga „diskurzustörténet”-nek nevez – és az is lett belőle. Valóban váltakozó intenzitással jelennek meg benne az eseménytörténeti és az azokra reflektáló eszmetörténeti fejtegetések. Az első kötetben „különös figyelmet” szentel a „történelemmagyarázatoknak, amelyek az embereket foglalkoztatták és a politikai döntéseiket is meghatározták. [...] Az események nagyon fontosak, de nem annyira saját maguk, mint inkább a kortársak és az utókor által nekik tulajdonított jelentőség miatt” – írja Winkler a bevezetőben (7). Ugyanakkor a második kötet, amely Hitler hatalomra kerülésétől kezdve rajzolja meg a német történelem főbb kérdéseit az egység és a szabadság szempontjaiból tekintve, már inkább az eseménytörténethez közelít, és néhány nagyon értékes fejezet kivételével, amelyek a történelempolitika vagy a kollektív emlékezet kérdéskörében adnak megbízható információt, inkább a kettéosztott Németország egységesülésének problémáját, eseménytörténetét és a demokráciához való viszonyt taglalja. A diskurzustörténeti besorolás azonban nem jelenti azt, hogy a szerző mindössze kívülállóként szeretné ismertetni a szabadságról és egységről folytatott vitákat. A problémák felvázolását követően Winkler határozottan állást is foglal egyes álláspontok realitása mellett vagy éppen ellen, legyen szó az elmulasztott német forradalomról, a keleti szerződésekről, vagy éppen a Bismarck-korszak liberálisainak az egységet a szabadsággal szemben előnyben részesítő politikájáról, netán a második birodalom parlamentarizációjának előrehaladottságáról.

Van azonban ehhez kapcsolódóan egy harmadik, igen jelentős különbség is Wehler és Winkler összefoglaló műve között. Míg Wehler a fentebb is említett okokból kifolyólag a nacionalizmusban és a nemzeti identitáshoz való ragaszkodásban – sok kortárs gondolkodóval összhangban – valami meghaladandót lát, amelyet adott esetben például az ún. „alkotmányos patriotizmusba”, vagy az emberi jogokba vetett hit révén lehetne meghaladni, addig Winkler egyértelműen amellet foglal állást, hogy az immáron egységesült Németországnak egy olyan posztklasszikus nemzetállammá kell válnia, amely ugyan sokban hasonlít a klasszikus nemzetállamhoz, ám az egységesülő Európában mégis képes szuverenitásának bizonyos fokát feladni. 2001-ben a Friedrich Ebert Alapítvány díjának átvételekor, amelyet a *Der lange Weg nach Westen* című munkájáért kapott, Winkler a Willy Brandt féle

szociáldemokrata patrióta felfogáshoz való visszatérés mellett apellálva kijelentette: „A fiatalabb szociáldemokraták, nevezzük őket Lafontaine generációjának vagy a »posztumus adenaueri baloldalnak«, a brandt-i patriotizmussal szemben ugyancsak szkeptikusak voltak, nem ritkán pedig elutasítók. Nemcsak a német nemzetállamot, hanem a nemzetállamot általában meghaladottnak vélték, ha nem egyenesen valami fejlődési rendellenességnek. [...] Szövetségi állami hagyományainak köszönhetően Németország könnyebben be fog tudni illeszkedni a föderális jellegű Európába, mint sok más sokkal inkább centralizált európai állam. Ez az Európa azonban nem a nemzetek és a nemzetállamok ellenében, hanem azokkal és azok segítségével fog felépülni.”

Ebben a beszédben, ahogy könyvének második részében is védelmébe veszi Willy Brandt patriotizmusát, nemzethez való kötődését, amelyet igen sok kihívás ért baloldali gondolkodók részéről a második világháborút követően: „[...] a régi NSZK kései korszakát illető kritikámat – írja Winkler a második kötet bevezetőjében – elsősorban a baloldalhoz intézem. A kritika alkalmanként önkritika is: a szerző maga is részese volt a könyvben tárgyalt viták egy részének.” Winkler ugyan bevallja, hogy „minél inkább közelebb ér a könyv tárgya a jelenhez, annál nehezebb határt húzni a történelmi és politikai ítélet között”, ám egyben azt is leszögezi, hogy az „ítéletektől nem lehet eltekinteni”. Nos Winkler maga jól kivehető álláspontot véd mindvégig, a nemzeti lét, a posztklasszikus nemzetállam szükségessége mellett érvelve. Ez tehát a harmadik pont, amely nagyban megkülönbözteti Wehler hasonló jellegű összefoglaló munkájától Winkler könyvét.

De mi is Winkler alapkonceptiója? Winkler szerint, ha volt is tipikusan német különút – bár az elnevezést finom szkepszissel illeti, amikor megjegyzi, hogy a „német különútról szóló tézis elleni legmeggyőzőbb ellenvetés még mindig az, hogy nincsen nyugati normálút: az angol ugyanannyira nem volt az, mint a francia vagy az amerikai” (584.) –, ez a különút 1945-ben az NSZK-ban, 1990-ben pedig az egységesült Németországban véget ért. Igaz, a huszadik század végén egységesülő Németország már nem egy „posztacionális demokrácia a nemzetállamok között”, hanem egy demokratikus, posztklasszikus nemzetállam, egészen pontosan egy a sok közül, amelyek az Európai Unió keretein belül feladnak valamennyit a szuverenitásukból, de egyben megőrzik nemzetállami jellegüket.

A kezdet és a megérkezés, vagyis az egységes és szabad, demokratikus, ám egyben posztklasszikus nemzetállam létrejötte között azonban az európai fejlődéshez képest két megkésettség is jellemezte a német történelmet: egyrészt jóval később lett csak nemzetállam, másrészt demokratikus szabadságát is csak jóval később nyerte el a német állam, mint a többi európai állam. Ez a szempontrendszer, amely tehát a német fejlődésben a nemzeti egység és a demokrácia kérdését állítja középpontba, mindeközben kiegészül egy olyan értelmezési kerettel is, amely a huszadik század közepéig meghatározta a német kérdést. Mindhárom tényező egy olyan történelmi örökség gyökerét mutatja meg, amely a németek fentebb vázolt fő problémájának megoldását, a szabad demokrácia és a nemzeti egység kifejlődését, ugyancsak hátráltatta.



A nehéz történelmi örökség pedig Winkler szerint a következő három dolog volt: egyrészt a birodalom középkori mítosza, másrészt az Ausztria és Poroszország közötti ellentét, amely egyben a kisméret és nagyméret elképzelések ellentétének forrása is, illetve harmadrészt az a felekezeti megosztottság, amely a 16. századi reformáció eredménye. Ez utóbbi kétségekívül nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a német birodalom fejedelemségei megpróbálják megtartani azt a szétaprózottságot, amely a német nemzeti egység egyik legnagyobb akadálya volt a 19. század folyamán. A második, az Ausztria és Poroszország közötti ellentét szintén hozzájárult a német kérdés 19. századi megoldatlanságához, hiszen a 19. század utolsó harmadáig, egészen pontosan az 1866-os königgrätz-i ütközetig eldöntetlen volt, hogy a német egység a nagyméret vagy a kisméret elgondolások szerint valósul-e meg. A harmadik tényező, a Német-Római Birodalom középkori mítosza volt az, amely végül a két világháború közötti konzervatív gondolkodókat meggyőzte arról, hogy Hitlert mindenféle ellenérzésük ellenére hatalomra segítsék. Ez a mítosz, amely a középkori univerzális birodalom mítosza, de amely a „translatio imperii” tanának segítségével egyben a római birodalommal is kontinuitást teremtett, egészen 1945-ig, a harmadik birodalom bukásáig mélyen benne élt a németek tudatában. Ezek a történelmi örökségek tehát ugyancsak megnehezítették az egységre és szabadságra, nemzeti államra és demokráciára egyszerre vágyó politikusok és értelmiségiek dolgát. Ám Németország furcsa történetének volt legalább még egy igen komoly oka: miközben politikailag önmagában is ellentmondásos fejlődésen ment keresztül, hiszen a parlamentet általános, titkos és egyenlő választójoggal választották meg, ám ennek a nép által választott parlamentnek mégsem volt felelős a császár által kinevezett kormány és kormányfő. Mindezek mellett a politikai visszamaradottság és a társadalmi-gazdasági modernizáció közötti feszültség mégis eltorzította a német fejlődést. Ezen utóbbinak (azaz a viszonylagos társadalmi és gazdasági fejlettségnek) köszönhető, Winkler meglátása szerint az, hogy Németországban nem következett be olyan forradalom, amely a politikai rendszer visszasságait orvosolni tudta volna. Hitler ellenben éppen az első, azaz a politika világán belül feszülő ellentmondást volt képes kihasználni és a nép támogatását megszerezni. Egyrészt a parlamentáris demokráciát az első világháború győztese által a németekre kényszerített politikai formának állította be, és annak visszasságait (így a parlamentnek nem felelős kancellári pozíciót) általánosan a parlamentáris kormányforma elleni támadásra használta, miközben az 1871 óta meglévő német általános választójog hagyományát felkarolva a nép közvetlen, elsősorban népszavazáson keresztül történő beleszólási jogát vette pártfogásába.

Németország furcsa fejlődése részben már 1945-ben véget ért: az NSZK lassú lépésekkel visszatért a demokrácia és a politikai szabadság útjára, ekkor azonban az egység kérdése ismét megoldatlanná vált azzal, hogy a szovjet csapatok Németország másik felét saját befolyási övezetükbe vonták. A huszadik század második fele így aztán Winkler értelmezésében, de legalábbis a problémaorien-

tált történelem elbeszélésében, valójában a német egység kérdése körül forgott. A szerző felvázolja, hogy miként vált a konzervatív jobboldal az európai egység-  
gesülési folyamat motorjává, miközben a háború utáni nyugat-német baloldal  
miként vette magára az egyesülés nehéz problémáját, visszatérve ezzel a 19. szá-  
zadi baloldal patrióta hagyományaihoz. Winkler azonban azt is végigköveti, hogy  
hogyan alakult át ez a baloldali gondolkodásmód a nemzet vonatkozásában a 68-  
as fordulatot követően, és miként hanyagolta el egyre inkább a baloldali-liberá-  
lis értelmiség a nemzeti kérdést, az egyetlen nagy öreg Willy Brandt kivételével.  
Winkler egyébként empatikusan taglalja a szociáldemokraták soraiban kibonta-  
kozó vitákat a német egység és a nemzetállami lét kapcsán, ám jól érezhető itt  
is, ahogy végül Brandt felfogása mellett teszi le a voksát a nemzeti identitás tör-  
téneti megalapozása mellett az alkotmányos patriotizmust ajánló többi szociál-  
demokrata ellenében. Klaus Hildebrandt, a konzervatív történészek egyik nagy  
öregje egyébként a külpolitikai elemzések hiányán kívül a *Frankfurter Allgemeine  
Zeitung* hasábjain maga is azt tartja a könyv egyetlen gyengéjének, hogy Wink-  
ler túlságosan sok teret szentel a szociáldemokraták belharcainak, miközben nem  
ügyel kellőképpen a kereszténydemokratákra. Hogy Hildebrandt maga is az elis-  
merés hangján szól Winkler könyvéről, az minden bizonnyal persze annak szól-  
hat, hogy Winkler maga nem csatlakozik a nemzetállami kereteket feladni vágyó  
baloldali értelmiségi társaihoz, hanem kiáll a Brandt-féle patriotizmus mellett.  
Tény ugyanakkor, hogy a második kötet olvasásakor, de legfőképpen a hetvenes  
évektől kezdődő rész kapcsán már valóban nehéz eldönteni, hogy egy politikai  
tanácsadó, publicista, vagy pedig egy történész szól hozzánk. Egy azonban bizo-  
nyos: álláspontját mindig tisztán, érvekkkel, ugyanakkor finom megfogalmazással  
tárja elénk Winkler, így az első kötet kiváló történészi okfejtései mellett az ember  
szívesen forgatja egy szakavatott mértéktartó és tiszta magyarázatait is.

Pócza Kálmán

# Vállalattörténet, könyvtörténet, családtörténet: a Brockhaus 200 éve\*

*Brockhaus, Heinrich Eduard: Die Firma F. A.*

*Brockhaus von der Begründung bis zum hundertjährigen Jubiläum.  
1805–1905.*

(Faksimile kiadás.) Leipzig–Mannheim, Bibliographisches Institut  
& F. A. Brockhaus AG, 2005, 11 + x + 441 oldal

*Keiderling, Thomas (Hrsg.): F. A. Brockhaus. 1905–2005.*

Leipzig–Mannheim, Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, 2005,  
448 oldal

Németország a társadalomtudomány több diszciplínájában, így a (tömeg)médiatörténet terén is kétségtelenül jóval előttünk jár. Gondoljunk csak például az utóbbi évtized nagyszámú német nyelvű (és német szerzőségű), összefoglaló jellegű médiatörténeti műveire.<sup>1</sup> Gyakran a német tömegmédiá jelenlegi szereplői, elsősorban a kiadók, vagyis a médiumok „előállítói” is adnak „történetük” megismerésére, megismertetésére. Ezt nem csak a vállalatok – jelen esetben a „médiavállalatok” – olykor évszázados kontinuitása teszi lehetővé, de az ilyesféle kutatók iránti, a magánszféra oldaláról jelentkező tudományos igény is.

A nagy múltú cégek tradíció-ápolása, jubileumi kiadványai/emlékkötetei természetesen marketing célokat is szolgálnak (History Marketing): kapcsolat-tartást és -teremtést a vevőkörrel és a tudományterülettel, illetve egyfajta lojalitás kialakítását a cég és alkalmazottai között, ám ez nem szükségképpen jelent egyet a vállalat pusztá dicsőítésével.<sup>2</sup> E műveknél az objektivitásra való törekvés

\* A recenzió az MTA–OSZK Res Libraria Hungariae Kutatócsoport kutatási programjának keretében készült.

1 Vö. Faßler, Manfred – Halbach, Wulf R. (szerk.): *Geschichte der Medien*. München, 1998; Schanze, Helmut (szerk.): *Handbuch der Mediengeschichte*. Stuttgart, 2001; Stöber, Rudolf: *Mediengeschichte. Die Evolution „neuer” Medien von Gutenberg bis Gates. Eine kommunikationswissenschaftliche Einführung*. Wiesbaden, 2003. (2 kötet); Faulstich, Werner: *Mediengeschichte*. Göttingen, 2006. (2 kötet).

2 Németországban különösen az utóbbi években terjed ez az irányzat, két új „alapvetése” Brückner és Schug munkái. A jelenség azonban – igaz, nem ezen a néven – már évszázados múltra tekint vissza. Bővebben lásd: Brückner, Michael: *Das Firmenjubiläum als Marketinginstrument. Top-Events planen, Medien einbinden, Neukunden gewinnen, Absatz fördern*. Wien–Frankfurt, 2000; Schug, Alexander: *History marketing. Ein Leitfadens zum Umgang mit Geschichte in Unternehmen*. Bielefeld, 2003.

jelének tekinthetjük nem csak az esetleges kritikai hangnemet, a nem mindig „makulátlan” múlttal való szembenézést (még ha az nem is mindig „önkéntes”),<sup>3</sup> hanem a vállalati sikerekre történő rámutatást is – természetesen csak akkor, ha az indokolt és bizonyított. Ugyanakkor gyakori jelenség e munkáknál az adott piac egyéb szereplőinek mellőzése, a cégekhez köthető innovációk túlértékelése, aminek folytán e vállalatok, illetve termékeik természetesen már könnyen „dominálhatják” a régmúlt korok piacait.

A Springer/Ullstein és Bertelsmann vállalatok<sup>4</sup> visszatekintései mellett az utóbbi évek jelentős médiavállalat-történeti termése közé tartozik – sőt, közülük ki is emelkedik – az egykori F. A. Brockhaus cég mai utódjának, a Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG-nak jubileumi vállalkozása.<sup>5</sup> A „Brockhaus” különösen lexikonjai és enciklopédiái révén – amelyek a 19. századtól kezdve sok helyen a polgári lakás és könyvespolc tartozékává, esetleg csak díszévé váltak – régóta jól ismert márkanév nem csak Németországban, de Közép-Európában is, igaz, itt jóval szűkebb körben. Sőt több is annál: a Brockhaus szinte fogalom, a lexikon szinonimája.

A cég 2005-ben, a 200 éves jubileum alkalmával nagy külsőségek (kiállítás, gálaest) keretében, jelentős médiavisszhang mellett két díszes kiállítású, ünnepi kötetet jelentetett meg Thomas Keiderling szerkesztésében. A vaskos kötetek (illetve ezek CD-ROM változata)<sup>6</sup> a nyomda- és kiadói vállalat történetének első, illetve második száz évét hivatottak bemutatni.

A Brockhaus dinasztia „atyja”, a dortmundi születésű Friedrich Arnold Brockhaus (1772–1823) 1805-ben alapította könyvkereskedését és könyvkiadó vállalatát Amsterdamban. Későbbi sikereit azzal alapozta meg, hogy 1808-ban 1800 tallérért megvette egy félbemaradt lexikon kiadási jogát Lipcsében, ahová azután cégét is átköltöztette, hogy folytathassa e lexikon soron következő köteteinek kiadását. Cége néhány évtized alatt valóságos „könyvipari nagyüzemmé” nőtte ki magát: a vállalathoz – amely több száz embernek adott munkát – a könyv-, lap- (pl. *Pfennig-Magazin*, *Deutsche Allgemeine Zeitung*) és lexikonkiadó mellett saját,

<sup>3</sup> E téren minden bizonnyal a Volkswagen és a náci rendszer kapcsolatának feltárása, dokumentumainak közreadása váltotta ki a legnagyobb visszhangot. Vö. Siegfried, Klaus-Jörg (szerk.): *Rüstungsproduktion und Zwangsarbeit im Volkswagenwerk 1939–1945. Eine Dokumentation*. Frankfurt, 1987; Mommsen, Hans – Grieger, Manfred (szerk.): *Das Volkswagenwerk und seine Arbeiter im Dritten Reich 1933–1948*. Düsseldorf, 1997; Volkswagen Kommunikation – Unternehmensarchiv (szerk.): *Erinnerungsstätte an die Zwangsarbeit auf dem Gelände des Volkswagenwerks*. Wolfsburg, 2001; Hoen, Henk: *Zwei Jahre Volkswagenwerk. Als niederländische Student im „Arbeitseinsatz” im Volkswagenwerk von Mai 1943 bis Mai 1945*. Wolfsburg, 2002.

<sup>4</sup> Friedländer, Saul: *Bertelsmann im Dritten Reich*. München, 2002; Lindner, Erik (szerk. biz.): *Presse- und Verlagsgeschichte im Zeichen der Eule. 125 Jahre Ullstein*. Berlin, 2002.

<sup>5</sup> Múltja és kötődései követeztében a Brockhaus „történetének” feldolgozása már a két világháború között is zajlott (a cég 1926-ban nyitotta meg levéltárát a nyilvánosság előtt): pl. Gebhardt, Peter: *Geschichte der Familie Brockhaus aus Unna in Westfalen*. Leipzig, 1928; Michel Hermann (szerk.): *Heinrich Eduard Brockhaus. Stunden mit Bismarck 1871–1878*. Leipzig, 1929; Lehmann, Ernst Herbert: *Geschichte des Konversationslexikons*. Leipzig, 1934.

<sup>6</sup> A digitális változat a cég honlapján keresztül pdf formátumban is beszerezhető.

technikailag is igen fejlett nyomda, betűöntöde, kötészet és terjesztőhálózat is tartozott. A vállalat kulturális jelentőségét olyan szerzők fémjelzik, mint Ferdinand Lassale vagy Arthur Schoppenhauer. A kiadói cél, az ismeretek és a kultúra terjesztése, igazodott a polgárság széles művelődési igényéhez. Friedrich Arnold Brockhaus nemcsak sikeres üzletember, de egyben a kor közéletének aktív és ismert figurája is volt. Politikai céljának az egységes, polgári-liberális Németország megeremtését tekintette, állandóan hadakozott a cenzúrával.

A sikeres alapító halála utáni válságos, jelentős anyagi megrendüléssel járó évek leküzdését követően az utódoknak (fiainak, majd unokáinak) – akik szintén részt vettek mind a kulturális, mind a politikai életben – végül sikerült stabilizálni a helyzetet. A technikai kapacitás fejlesztése és szélesítése mellett a század folyamán több német könyvkiadót is felvásároltak, Párizsban és Londonban leányvállalatot alapítottak. A cégnek a növekvő konkurenciával szemben is sikerült megőriznie vezető pozícióját a németországi könyvpiacra, az 1870-es évektől mindenek előtt a „Reiseliteratur” népszerűségének köszönhetően. A 19. század végétől a Brockhaus már rendkívül széles termékpalalettával bírt, nyomdája a „hagyományos” irodalmi termékek (szépirodalmi művek, sorozatok, tudományos szakirodalom) mellett pl. levélpapírt, csomagolópapírt is gyártott, könyvkötészete pedig más kiadványok számára is dolgozott. Az I. világháborút követő válságos években, amikor az egész németországi könyvkiadás súlyos nehézségekkel küszködött, a cég kénytelen volt megválni néhány üzemétől, illetve alkalmazottainak jelentős részétől. A békeévekben újra jelentkező kereslet hatására a Brockhaus – szükségmegoldásként – az eredetileg 1892-es megjelenésű (14.) nagylexikonát (a még meglévő, nem teljes íveket kiegészítve) 1920-ban ismét megjelentette. Ebben az időszakban a cég új (tömeg)termékei közül igen sikeresnek bizonyult a „Reisen und Abenteuer” sorozat (1919-től) és az egykötetes lexikon, a „Kleiner Brockhaus” (1925). Az igazi fellendülést az újabb (a 15.) nagylexikon (1928–1935) hozta, amely nemcsak a koncepciójában volt új, hanem piacra vezetésében is: a cég hatalmas összeget költött a lexikon (és a vállalat) népszerűsítésére, megismertetésére, a vásárlói kör megnyerésére (brosúrák, hírlevelek, reklámkampányok, „vevőtalálkozók” stb.). A lexikon óriási sikere nagyban mérsékelte az évtized végén a gazdasági válság hatásait. Hitler hatalomra jutását követően az előzetes cenzúrát a Brockhaus sem kerülhette meg. Korabeli kiadványaikban – bármennyire is igyekeztek azt a vállalatnál tompítani – tetten érhető a nemzetiszocialista ideológia és propaganda. A hatalommal szembeni gyakori összetűzések ellenére, bár egy ízben még a cég működése is veszélybe került, üzletileg végig prosperált, 1939-ben már 1100 főt foglalkoztatott. 1943 végén a lipcsei üzem jelentős része megsemmisült egy légitámadás során. 1945 nyarán az amerikaiak – néhány nappal azelőtt, hogy Lipcsét átadták volna a szovjeteknek – több vezető és politikailag „tisztának” minősített könyvkiadót és könyvkereskedést saját megszállási övezetükbe menekítettek. A Brockhaus nyugati leányvállalata Wiesbadenben jött létre, fő telephelyének azonban megmaradt Lipcse, a család egy másik ágának vezetése alatt. Lipcsében még ebben az évben

megkezdődött a szovjet politikai munkák kiadása; a törzsvállalat hamarosan erős függésbe és állami ellenőrzés alá került. A Brockhaus kettészakadásának folyamata akkor érte el csúcspontját, amikor a lipcsei vállalat – és vele a márkanév – 1953-ban hivatalosan is a „nép tulajdonába” került. Az államosításra válaszul a nyugat-német, osztrák és svájci kiadók két évtizeden keresztül bojkottálták a vállalat termékeit, a frankfurti könyvvásárról is kitiltották a szocialista VEB (volkseigener Betrieb) F. A. Brockhaust. A „keleti” Brockhaus fő profilja többek között a turisztikai irodalom lett, az NDK kultúráirányítása az egyetemes lexikonok és enciklopédiák kiadását más vállalatra bízta. A kezdetben még igen apró wiesbadeni vállalat ellenben nagy sikerrel vitte tovább a lexikonkiadás hagyományait az NSZK-ban. Lexikonok mellett szaktudományos kiadványokat és kétnyelvű képes szótárakat jelentetett meg, és kiadta a gyermekeknek szánt „Mein erster Brockhaus”-t. A fellendülés azonban az 1980-as évek elején megtört, a vállalat nem bírta a versenyt a németországi lexikonok piacán az egyre szélesedő konkurenciával, bevételei ekkor néhány év alatt a felére csökkentek. A válságból egyetlen kiút mutatkozott: egyesülni a konkurenciával. A „nyugat-német” Brockhaus és a mannheimi – eredetileg szintén lipcsei – Bibliographisches Institut 1984-ben fuzionált. Az új vállalat – amelyhez immár a „Brockhaus”, a „Meyer” és a „Duden” márkák is tartoztak – székhelye Mannheim lett. A német állam újjáegyesítése a vállalat újjáegyesülését is eredményezte. A nyugati cégcsoport megvásárolta a keleti „testvércégek” jogutódjait, a Brockhaus-ág ismét Lipcsébe költözött. A kettős székhelyű (Lipcse – Mannheim) vállalaton belül viszonylag nagy önállóságot élvező Brockhaus ma is a család – immár a hetedik generáció – irányítása alatt és tulajdonában működik.

A Brockhaus bicentenáriumi kiadványai közül az első kötet egy faksimile kiadás. Eduard Brockhaus, az alapító unokájának cég- és családtörténeti munkája, amely hatévi kutatás eredményeképpen a centenáriumba időzítve, 1905-ben jelent meg. A cég történetének korszakait családtagjaihoz, a vállalatvezetés személyi változásaihoz köti. Az egyes fejezetek felépítése egységesen a következő: vállalatirányítás és életrajzok – köztük sajátja is –, valamint kiadói tevékenység, ami jellemzően a címek felsorolásában merül ki. Maga Keiderling is rámutat a kötethez írt bevezetőjében, hogy a mai kor történésze más kérdésekre (is) keresett volna választ, mint tette azt Eduard Brockhaus egy évszázaddal ezelőtt: pl. a cég helyzete a hazai és a nemzetközi piacon, innovációk, fejlesztések kérdése, a „lexikon-készítés” folyamata, reklámok és kapcsolatépítés a vevőkörrel, a vállalkozó család és a cég alkalmazottainak kapcsolata stb. Éppen ezért némi hiányérzetet kelt az olvasóban, hogy 2005-ben e mű jegyzetek nélküli közreadásával teljesítettnek vélték az első évszázad történetének bemutatását. Hiszen bármilyen értékes dokumentum is a centenáriumi kötet, már csak a jellegéből adódó elfoglaltsága miatt sem pótolhatja a tárgyalt korszak mai elvárásoknak megfelelő tudományos feldolgozását.

A második kötet fejezetei 1905-től napjainkig, a német köztörténet periodizációja alapján tekintik át a kiadvállalat történetét kronológiai sorrendben:

a késő császárkort (az 1905-ös Brockhaus-centenáriummal kezdődően, röviden összefoglalva a cég első évszázadát is), a weimari köztársaság, a nemzetiszocializmus, a II. világháború utáni újrakezdés, az NDK és az NSZK, valamint az újjáegyesített Németország korát. A Keiderling által az 1905-ös műből hiányolt megközelítések, témák itt már megjelennek. Az egyes fejezetekben bemutatásra kerül a mindenkori német könyvpiar általános helyzete, a hatalom ellenőrző szerepe, az egyes Brockhaus enciklopédiák, lexikonkiadások története, leírása, koncepciója – akárcsak a vállalat egyéb kiadványai, sorozatai, illetve a kiadó nevesebb szerzői. Ugyanígy döntő teret kap a Brockhausnál folyó munka megszervezésének, szellemiségének, a telephelyek változásának, berendezésének, a terjesztői hálózatnak, illetve a kor kihívásainak és az azokra adott válaszoknak az ismertetése is. A cégtörténettel párhuzamosan felbukkannak a tulajdonos és vállalatvezető Brockhaus család újabb és újabb generációi. Az életpályák révén pedig betekintést nyerhetünk a nagypolgári lét színtereibe is, például külön alfejezet foglalkozik a nagy családi villával és a család egyéb élettereivel.

A kötet jelentős része egyetlen szerző, a szerkesztő írása (a főszöveg további szerzői, egy-két alfejezettel, esettanulmánnyal: Roland Gruschka, Christian Schatt, Alexandra Fritzs, Volker Titel és Sabine Knopf). Thomas Keiderling a modern kori német könyv- és könyvkiadás-történet avatott ismerője,<sup>7</sup> aki Brockhaus cég történetét több mint egy évtizede kutatja.<sup>8</sup>

A második kötetben a történeti bemutatás szempontjai nem egységesek. Mindez elsősorban a rendelkezésre álló forrásokból következik, ugyanis 1943-ban a cég gazdag levéltárának jelentős része elpusztult. Így például az utóbbi fél évszázad üzletmenetét – a részletes számadások, éves mérlegek ismeretében – jóval pontosabban és változatosabb szempontok alapján lehetett rekonstruálni, mint a megelőző időszakokét.

A nagyobb fejezetek közé besúrva három hosszabb „kitekintés” (Exkurs) szerepel, amelyek a vállalat történetének szélesebb kontextusba helyezését szolgálják. Az első exkuzusban kapott helyett egy rövid, átfogó írás a lexikonok általános történetéről, illetve egy hosszabb elemzés a Brockhaus lexikonok 19. századi és 20. század eleji németországi konkurencijáról, a Meyer-, a Pierer- és a Herder-féle (lexikon-)kiadókról. A német piac fontos, tradicionális könyvkiadóiról azonban összességében viszonylag kevés szó esik a kötetben.<sup>9</sup> Az ezt követő „kitérő” a kötet legnemzetközibb része, témáját és szerzőgárdáját tekintve egyaránt. A Brockhaus külföldi kapcsolatait, hatásait vizsgáló exkuzus első tanulmányában

<sup>7</sup> Jelentősebb művei: *Die Modernisierung des Leipziger Kommissionsbuchhandels von 1830 bis 1888*. (Schriften zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte 58) Berlin, 2000; *Unternehmer im Nationalsozialismus. Machtkampf um den Konzern Koehler & Volckmar AG & Co.* Beucha, 2003.

<sup>8</sup> Több tanulmány mellett a következő kötetben – amelyet szerkesztőként is jegyez – jelent meg számos írása a Brockhaus cégről, illetve a Brockhaus családról: *Betriebsfeiern bei F. A. Brockhaus. Wirtschaftliche Festkultur im 19. und frühen 20. Jahrhundert*. Beucha, 2001.

<sup>9</sup> A Meyer-féle lexikonokról például sok vonatkozásban jóval több információt találhatunk a következő honlapon: <http://susi.e-technik.uni-ulm.de:8080/Meyers2/index/index.html> (a „Projektrundgang” menüpontról indulva).

Lipták Dorottya (Magyarország) a mind szerkesztésükben, mind külalakjukban a Brockhaus által jelentősen befolyásolt magyar lexikonokat mutatja be: részletesebben a Wigand Ottó-féle kezdeteket, rövidebben a későbbi nagyobb vállalkozásokat. Wigand vállalkozása, a 12 kötetes *Közhasznu Esmeretek Tára. A Conversations-Lexicon szerént Magyarországgra alkalmaztatva*<sup>10</sup> (1831–1834) többek között azért jelentős, mert nemzetközi viszonylatban is az elsők közé tartozott. A politikailag aktív, liberális reformer Wigandnak – akinek könyvkereskedésében hazai és külföldi tiltott írások is hozzáférhetők voltak, és aki Széchenyi István több műve mellett Wesselényi Miklós *Balítéletekről* című írását is kiadta – azonban még 1833-ban el kellett menekülnie Magyarországról (vállalatát sógorára, Heckenast Gusztávra ruházta át), az utolsó lexikonkötetek megjelenésekor már Lipcsében tevékenykedett. Sondra Miley Cooney (Egyesült Államok) az edinburgh-i *Chambers's Encyclopaedia* német gyökereit vizsgálja – tételesen is összeveti például a szócikkek száma és tartalma alapján a *Brockhaus Konversationslexikon*nal. Erhard Hexelschneider a *Brockhaus-Efron* néven ismert, a szentpétervári Efron kiadóval történő kooperáció révén megvalósult orosz enciklopédia keletkezését ismerteti. A kötet harmadik kitekintése már szűkebb értelemben vett – „history” előtag nélküli – marketing: a Brockhaus-nál zajló, modern lexikonkészítés folyamatát (munkafázisok, technológiák) mutatja be részletesen.

Érdeemes kiemelni a második kötet egyedi belső kiállítását, szerkezetét. A vizuális megjelenítés magában hordozza azt a szövegek stílusában is tetten érhető szerkesztői/kiadói koncepciót, miszerint e kiadvány a precíz tudományosság és az igényes ismeretterjesztés között helyezkedik el. Ennek jegyében a viszonylag apróbetűs szöveg két hasábra van törölve – a kitérő fejezetek kivételével –, akár csak a lexikonokban (a Brockhausnál az 1880-as évektől). Ez a kézikönyv számára szokatlan, de igen látványos forma kissé megnehezítené a folyamatos olvasást, ha az alfejezetek hosszabbak lennének. A jellemzően 5–10 oldalas alfejezetek befogadása azonban nem okoz nehézséget; jegyzeteik, akár csak – valamennyi alfejezethez összevonva – a felhasznált irodalom és források felsorolása, valamint a cégtörténeti kronológia, a személy- és cégnevmutató a kötet végén található. A kötet áttekinthetőségét nagyban segítik a gyakori oldalszéli hivatkozások, „átírányítások” a könyv egyes alfejezeteire (oldalszámmal). Nemcsak számos illusztráció gazdagítja, színesíti a Brockhaus jubileumi kiadványát, a szöveghez kevésbé szorosan tartozó mellékinformációk (pl. hangsúlyos kiemelések, idézetek, rövid esettanulmányok – olykor több mint egy oldalon át) is megjelennek a főszövegtől elkülönülve (lényegében külön rubrikában), sárga háttérrel.

A Brockhaus jubileumi kötete – a látványosan (és olykor kissé zavaró módon) megmutatkozó marketing-elemek ellenére – mind koncepciójában,

<sup>10</sup> A 19. század közepi honi viszonyokról, valamint a Brockhaus etalon voltáról írta 1862-ben Vajda János: „Az ezelőtt évtizedekkel kiadott „Ismeretek tára” ellen még felhozták, hogy az ha nem is drága, de ára a szegénynek mégis sok. Most egy olcsó „Ismerettár” van folyamatban, azon nagy közönség számára, mely nincs ellátva Brockhausféle lexikonokkal.” – *Vajda János Összes Művei*. Budapest, 1979. VII. kötet, 238.



mind kivitelezésében példaértékű, gazdagon dokumentált (három ország tizenhét levéltárának anyagán alapuló) vállalat-, könyv- és családtörténeti vállalkozás. A cég 20. századi történetének kevésbé dicső elemeit, kríziseit sem hallgatja el, így összességében még ha – természetesen – nem is teljes, de igen átfogó és összetett képet kapunk Közép-Európa egyik legpatinásabb kiadóvállalatának és a mögötte álló kulturális vállalkozóknak a történetéről.

*Balogh János Mátyás*

# Gazdaságtörténet mint kultúrtörténet

*Berghoff, Hartmut – Vogel, Jakob (szerk.): Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte. Dimensionen eines Perspektivenwechsels*

Frankfurt–New York, Campus Verlag, 2004, 493 oldal

A kötet címe telitalálat. Olyan cím, amely rögtön fölkelti az érdeklődést, mert valami újdonságra utal, valami provokálóra – hiszen egymástól igencsak távol álló dolgokat társít össze –, s ugyanakkor a történetírás mai tájképét ismerők azonnal tudnak mire gondolni olvastán. A történetírás spektrumának két szélső pólusát idézi fel a cím: a formális elemzésekhez, gyakran ellenőrizhető hipotézisekhez folyamodó, statisztikai, matematikai módszerekkel dolgozó gazdaságtörténetét, valamint a szubjektumok történeti tapasztalataiban – és interakciók hálózatában – konstituálódó jelentések feltárásával foglalkozó, hermeneutikai, antropológiai eszközöket használó kultúrtörténetét. Utóbbi sokak szemében a számos részdiszciplínára széthullani látszó történetírást egységesítő új paradigma lehetőségét hordozza, amely a társadalmi, politikai és a szűk értelemben vett kulturális jelenségeket egy tág értelemben, a jelentések birodalmaként felfogott kultúra fogalmán keresztül tudja együttesen megragadni. A valamennyire tájékozott olvasó így a cím alapján két dologra is gondolhat. Egyrészt arra, hogy a kötet szerzői a társadalmi, politikai és szűken értett kulturális jelenségek határának elmosása után, immár a gazdaságot is megpróbálják bevonni a kulturális elemzés fennhatósága alá, megmutatva, hogy a gazdasági cselekvéseknek is van jelentésük az emberek számára, és ezek orientálják őket gazdasági viselkedésük során. Ez esetben feltehető, hogy az egyik fő csapásirány a gazdasághoz kapcsolódó diskurzusok elemzése lehet, annak bemutatása, hogy a különböző gazdasághoz kapcsolódó beszédmodok milyen politikai és társadalmi gyakorlatokat tesznek lehetővé. Másfelől viszont gondolhatunk arra is – és a szerkesztők gazdaságtörténeti mivolta inkább ezt támasztja alá – hogy a kötet a másik irányból indul, és e kollektív vállalkozással az utóbbi időben egyre kevesebb figyelemben részesülő gazdaságtörténészek próbálnak meg a történetírás jelenlegi főáramához alkalmazkodni, vagyis a kultúralista szemlélet átvételével újra legitimálni kutatási témáikat.

Mit találunk ehhez képest a kötetben? Kellemes meglepetésre a kötetben közölt írások nem pusztán valamelyik oldal – a kultúrtörténeti vagy a gazdaságtörténeti – tudatos historiográfiai manőverét hajtják végre. A szövegek szorosán egy szemléleti probléma köré szerveződnek, és a szerzőket láthatóan szinte intellektuális érdeklődés vezeti (és nem pusztán a rendes tudományos üzenet jellemző publikációs és újításkényszer szülte a konferenciát és a kötetet). Ez leginkább abban érhető tetten, hogy mindkét előföltevésünk teljesül. A kötet bírálja a gazdaságtörténetet, amiért érzéketlen a kulturális összefüggések iránt, ám nem pusztán a gazdasági folyamatok kulturális beágyazottsága mellett kardoskodik: a kritika a kultúrtörténetnek is szól. Egyrésztől igaz ugyanis, hogy a gazdaságtörténet nem látja, hogy

„minden gazdasági rendszer és minden gazdasági cselekvés értelmi konstrukciókon (Sinnkonstruktionen) alapul és maga is értelmet, tehát kultúrát teremt” (13.), s így elemzései igencsak egyoldalúak, de másrésről az új kultúrtörténet sem tud mit kezdeni a gazdasági jelenségekkel. Ezáltal egy veszélyesen kiterjedt vakfolt keletkezik, amely akadályozza a kulturalista történészeket a globalizálódás folyamatának, vagy a hétköznapi élet ökonomizálódásának az elemzésében. Ennek veszélyes következménye pedig, hogy amilyen mértékben a kulturalista szemlélet uralkodóvá válik a történetírásban, úgy zárul be a jelen fontos kihívásai előtt, és szorul margóra más tudományokhoz képest a történettudomány. Nem lesz így mondanivalója a jelenben legfontosabbnak tűnő kérdésekről, mint amilyen például a természet pusztulása, a biotechnológiai és információs forradalom, a nemzeti és nemzetközi adósságválságok, a szociális ellátórendszerek túlterheltsége vagy a gazdasági egyenlőtlenség. Néhány évtizede még, úgy tűnt, a történeti gondolkodás – más diszciplínák mellett – képes hozzászólni a jelen közérdeklődésre számot tartó problémáihoz; ma ez erősen kétségesnek látszik.

A következőkben először kicsit részletesebben bemutatjuk, milyen történettudományi tájképet láttat a tanulmánykötet, hogyan helyezi el magát ebben, majd az egybegyűjtött tanulmányok bemutatásával – itt a szubjektív érdeklődés szerint nagyobb teret szánva egyes tanulmányoknak – vázoljuk, hogy merre keresik a kiutakat a kötet egyes szerzői, végül pedig magunk is megpróbáljuk beilleszteni a német történetírás kontextusába a kötetet.

A szerkesztők bevezető tanulmánya (*Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte. Ansätze zur Bergung transdisziplinärer Synergiepotentiale*. 9–41.) abból indul ki, hogy gazdaságtörténet és kultúrtörténet nagyon távol állnak egymástól. A két diszciplína eltávolodását a nemzetgazdaságtan történeti iskolája (amelyet itt Gustav Schmoller reprezentál) és a határhaszon elméletet kidolgozó Carl Menger között kibontakozott módszertani vitától eredeztetik. Azóta az absztrakt-teoretikus, mainstream közgazdaságtan egyre inkább deduktív módszerekkel, általános törvényekkel és formális modellekkel dolgozik, matematizálttá vált, ami axiomatikus premisszákat igényel. Mindez oda vezetett, hogy képtelen kezelni más dimenziók (kultúra, társadalom, politika) behatásait, amelyeket vagy kizár az elemzésből, vagy véletlennek tekint, illetve csupán sematikusán ragad meg. (Persze, teszik hozzá, ma már a gazdaságtudományon belül is növekszik a rossz érzés e problémák miatt, és jelentős előrelépések is történtek bizonyos területeken.)

A kliometriának, az absztrakt közgazdaságtudomány által ihletett gazdaságtörténetnek jellemzője az ellenőrizhető hipotézisek, absztrakt modellek és statisztikai eljárások eleganciája, valamint a források kontextualizálásának teljes melőzése. Más oldalról azonban vannak forrásintenzív empirikus gazdaságtörténeti résztanulmányok is, amelyeket sem a közgazdaságtudomány, sem a történelem nem tud igazán befogadni és hasznosítani. Mindezek eredményeként a gazdaságtörténeti összefoglalókban a kultúra csupán egy maradékkategória, s gyakran sematikus, öröklött képekben jelenik meg.

A közgazdaságtan „történetietlenedésének” felel meg az új kultúrtörténet „gazdaságtalanodása”. Az új kultúrtörténet persze nem egységes paradigma, inkább tendenciáról beszélhetünk, hiszen diskurzuselemzések vetélkednek praxeológiai megközelítésekkel, a *linguistic turn* a sűrű leírással, szimbolikus reprezentációk elemzése konkurálnak mentalitástörténeti tanulmányokkal. Mégis elmondható, hogy az utóbbi két évtizedben a diskurzus, mentalitás, emlékezet, tapasztalattörténet, a test története került előtérbe az Alltagsgeschichte irányzatában, és hasonló témák, illetve megközelítések jellemzik a társadalmi nemek történetét és a történeti antropológiát is. A szubjektív, szimbolikus, hétköznapi és antropológiai dimenzió előtérbe kerülése érthető és jogos volt a historische Sozialwissenschaft néven ismeretes, az 1960-as, 70-es években uralkodó, ám máig is létező irányzattal szemben, amely a történelem – gazdasági alapozottságú – struktúrára koncentrálna teljesen figyelmen kívül hagyta ezeket. (A szemléletváltásban persze a nemzedéki önmeghatározás, a tudományos üzem igényelte újítási kényszer is szerepet játszott, és ez vezetett a rendkívül heves, szokatlanul személyeskedő vitákhoz – teszik hozzá a szerkesztők.) Az Eigen-Sinn fogalmában a hétköznapi élet történetírása mindazt igyekezett megragadni, ami a cselekvést tradicionális, szimbolikus vagy egyéb kulturális értékek szerint orientálja, rámutatva, hogy az emberi viselkedés nem szigorúan racionális, s nem haszonmaximalizálásra irányul. A cselekvők öntörvényűségének megragadásához szövegek, képek, szimbolikus gyakorlatok hermeneutikai megközelítésére volt szükség. Ezeket a forrásokat nem az egyének döntéseire nézve tekintették információhordozónak, sokkal inkább kollektív magatartási mintákat, diskurzusokat igyekeztek vizsgálatuk által behatárolni. Nem meglepő tehát, ha mindez oda vezetett, hogy a legújabb összefoglaló munkákban már nem is szerepel gazdaságtörténet, hiszen ez a tudományág egyének döntéseit elemzi a szimbolikus dimenziók figyelmen kívül hagyásával, s többnyire kvantitatív megközelítésben. A szerkesztők által felhozott két kultúrtörténeti összefoglalóból,<sup>1</sup> sőt a legújabb német általános történettudományi lexikonból<sup>2</sup> is egyszerűen hiányzik a gazdaságtörténet. A gazdaságtörténetnek ezt a háttérbe szorulását nem csak a kötet szerkesztői, de több szerzője is nyíltan kárhoztatja. Dirk van Laak például azzal érvel, hogy visszatekintve úgy tűnik, a 20. század nagy társadalom-átalakító erőszakos politikai programjait épp úgy a gazdaság győzte le, mint ahogy a kulturális különbségek határait is az töri át.

A gazdaságnak mint témának a hiányát a szerkesztők és szerzők legalább annyira sajnálatosnak tartják, mint a gazdaságtörténet érzéketlenségét a kultúra iránt. Utalva arra, hogy a 20. század elején a gazdaság- és kultúrtörténet még egy táborban állt a historicista politikatörténettel szemben, ismét szükségesnek tartják a közeledést. (Aprólékosan számba veszik a szerkesztők a lehetséges közeledés, illetve

<sup>1</sup> Ute Daniel: *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt, Suhrkamp, 2001; Hans-Ulrich Wehler: *Kulturgeschichte heute*. Göttingen, 1996.

<sup>2</sup> Joachim Eibach – Günther Lottes (szerk.): *Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

kapcsolatok kezdeményeit mindkét diszciplínában: a protoindusztrializációs problémakörtől E.P. Thompson morális ökonómiáján át, az új institucionalista közgazdaságtani törekvéseken keresztül a racionális választás elméleteinek korrekciójáig és a gazdaságtan nyitásáig a kognitív tudományok irányába.) A közeledés eredménye azonban elképzelésük szerint nem a két tudományág egybeolvadása lenne. A két diszciplína tematikusan is és a módszerek tekintetében is különbözik egymástól, és különböző is marad. Ám egymás eredményeinek és módszereinek tanulmányozása révén a kultúrtörténet nélküli gazdaságtörténet leküzdheti deficitjét, a gazdaság iránti érzék nélküli kultúrtörténet pedig túlléphet tematikus megcsonkítottságán, a gazdaságtudományi elméleti kínálat figyelembe vételével bővítheti módszertani repertoárját. A kötet célja ennek elősegítése volna, s nem egy konkrét program megfogalmazása. Kevésbé optimista végkövetkeztetéssel, de hasonlóképpen vélekedik a szerzők közül Tooze is, aki szerint a gazdaságtörténet fő árama mindig is egyszerűen a régi adatokkal dolgozó gazdaságtan lesz. Ám az érdemi párbeszéd hiánya nem kell, hogy megakadályozza, hogy a kultúrtörténet, ha nem is a gazdaságtörténetnek, de a gazdaságtörténetről beszéljen.

A meglepően színes gyűjteményes kötet a szerkesztők bevezető tanulmányán kívül 17 írást tartalmaz tematikus blokkokban. A tanulmányok első csoportja a kultúratudományok és a gazdaságtan tudománytörténetének felvázolására, fogalmainak elméleti tisztázására tesz kísérletet. E tanulmányok sorából kiemelkedik Christoph Conradé („*How much, schatzi?*” *Vom Ort des Wirtschaftens in der new cultural history*. 43–67.), aki tudománytörténeti áttekintésben mutatja be gazdaságtan és történetírás fokozatos távolodását. Rámutat arra, hogy mindig voltak olyan szerzők (Sombart, Weber, Schumpeter, Gerschenkron, Rostow, Polányi), akik hidat jelentettek a két tudomány között, de elismeri azt is, hogy a kulturális fordulat – amelynek a humán és társadalomtudományok közül ma már csak a szociológia egy része áll ellen, míg a politikatudomány már nagyrészt elesett, nem is szólva az összes többi bölcsész diszciplínáról – rendkívül megnehezítette a kapcsolódásokat. Óv attól, hogy a kultúrtörténészek a „mindent kultúralizálni” igényével lépjenek fel a gazdaságtannal szemben, hiszen ez utóbbi tudásformának megvan az alapja a modern társadalmak differenciált rendszereinek egyikeként működő gazdaságban. Ugyanakkor esélyt és hasznot lát abban, ha a gazdasági kérdésekhez kultúrtörténetileg közelítünk. Álláspontja szemléltetéséhez a szakirodalomból idéz példákat, ezek közül Giovanni Levi elemzése a legismertebb az első ránézésre érthetetlen áralakulásokat mutató santenai földpiacról. Az elemzés tanulsága szerinte az, hogy a tranzakciók individualizált kezelése tévút, mert az eladási és vásárlási döntések egy rokonokat, barátokat, szomszédokat összefűző materiális és immateriális hálózatban történnek, és e hálózat kulturális szabályainak engedelmessé válnak láthatóvá. Idézi továbbá a brit és a német textilipar összehasonlításának példáját, ahol a megfigyelhető különbségek magyarázatát a munkásoknak a munkáról és a hatékonyságról formált elképzeléseiben lehet fellelni (tehát nem gazdasági vagy technológiai tényezőkben); az ingatlankereskedelmet,

ahol a kereslet alapvetően kulturális folyamatokban alakul ki; és végül a tömegfogyasztást, amelynek szerkezete megint csak kulturális keretben értelmezhető, mert az egyes árukhoz jelentéstartalmak tapadnak, amelyek nemek és kisebb mértékben életkor, társadalmi csoport, régió, város/vidék különbségei szerint tagolják az árukínálatot és irányítják a keresletet.

Ugyanebben a blokkban Jakob Tanner és Birger Priddat tanulmányai a gazdaságtan és a történetírás lehetséges kapcsolatainak alapjait keresik. Előbbi a ma újnak számító gazdasági elméletek szempontjából keresi a kapcsolat megteremtésének lehetőségét, s ezen elméleteket egészében egyfajta pszichológiai fordulatként, egy a korábbinál jóval komplexebb emberkép kidolgozásaként értékeli, míg utóbbi a másik oldalról, a történeti iskolával foglalkozva mutatja ki, hogy az sem volt tisztán történeti, amennyiben módszertanában volt egy etikai-esszencialista mag, ami lehetőséget nyújt a közgazdaságtan univerzális kategóriái felé történő nyitásra.

Egy következő tanulmánycsoport Christoph Conrad példáihoz kapcsolódva a közgazdaságtan központi fogalmának, a piacnak a történeti, kulturális beágyazottságát tárja föl konkrét példákon keresztül. A tényleges piacokon nem az ár az egyetlen orientáló tényező a szereplők számára, pontosabban az nem pusztán a kereslet-kínálat függvényében alakul. A piac egy szociokulturálisan, politikailag és mindenek előtt jogilag beágyazott jelenség, amelynek modern formája lassú történeti fejlődés eredménye. A piackonform magatartásokat meg kell tanulni, ezek szimbolikusan közvetíthetőek és habitussá tehetőek, és mindez nem egy lineáris folyamat. Az e blokkba tartozó tanulmányok közül Hartmut Berghoff írását emelném ki, amely a bizalom problémájával foglalkozik. (*Die Zähmung des entfesselten Prometheus? Die Generierung von Vertrauenskapital und die Konstruktion des Marktes im Industrialisierungs- und Globalisierungsprozess.* 143–168.) Szerinte a bizalmi tőke keletkezése a piacok működése szempontjából kulcsfontosságú volt a korábbi közösségek számára jelentős töréseket hozó 19. században. A bizalom olyasvalami, ami csökkenti a jövő kiszámíthatatlanságát, stabilizálja a várakozásokat, ám maguk a piacok nem alkalmasak az előállítására. Miután Berghoff vázolja a bizalom társadalomtudományos elméleteit, rámutat arra, hogy – ellentétben kritikusaiknak és szociológusainak (pl. Marx, Simmel) állításával – a liberális kapitalizmusban sem pusztán a pénz teremtette személytelen üzleti kapcsolatok a jellegadóak. Számba veszi, hogy a 19. században milyen formákban próbáltak bizalmat generálni és fenntartani a különböző piacokon. A skála az állami és nemzetközi jogtól a piaci tranzakciók rokonsági, regionális, etnikai vagy vallási alapú hálózatokba szerveződéséig terjed, illetve a kereskedelemnek magának is vannak bizalmi örként funkcionáló intézményei. A jogi intézmények, megegyezések mellett a legnagyobb figyelmet a rokonsági, leszármazási vagy felekezeti alapokon működő bizalmi hálózatoknak szenteli. A korai multinacionális cégeknél gyakorlat volt a helyileg távoli üzemszék vezetésébe rokonokat helyezni. A diaszpórák, amelyre példának a Kelet-Afrikában működő indiai kereskedelmet, az örményeket, a görögöket és a zsidóságot hozza fel, gyakran működtetnek sikeres gazdasági hálózatokat. Ezeket a belső kohézió és

a külső nyomás kettőssége jellemzi, ami egy egész bizalmi kultúra kiépülését és tartós fennmaradását eredményezheti. E hálózatokban csoportspecifikus morál fejlődik ki, sajátos nyelvvel és szimbólumkóddal. Mindez komparatív előnyökkel jár és a külső diszkriminációval együtt ébren tartja az identitást. Extrém példa az ilyen jellegű hálózatokra a mai terrorizmus finanszírozása, ahol a nagy sumák a rendes banki hálózaton kívül, „belégek” nélkül mozognak – itt persze a cél nem a tranzakciós költségek csökkentése, hanem a titok megőrzése. Ezek a hálózatok hierarchia és piac keverékei. A kereskedelemben léteznek ugyanakkor az ilyen piacidegen tényezők mellett a piacnak integráns részét képező bizalmi örök is, sőt bizalommal is lehet kereskedni. A biztosítók és a bankok mind bizalommal üzletelnek, de bizalomépítésre szolgál a mindenféle tanúsítványok rendszere, valamint maga a márkanév és az ahhoz kapcsolódó imázs is.

Hasonló kérdéseket boncolgat ugyanebben a blokkban Malte Zierenberg, aki a berlini feketepiac második világháború végi és utáni működését vizsgálja, tehát egy, a jogi szabályozást nélkülöző, a résztvevők számára nagyfokú kockázatot hordozó piacon keresi az informális intézményesülések bizalomteremtő működését. Szintén a jövő bizonytalanságának mérséklése a témája Georg Elwert tanulmányának, aki néhány afrikai etnikum kutatásán keresztül igyekszik relativizálni a nyugati és a premodern gazdaságok különbségeit. A gazdasági cselekvés, a munka, a befektetés és a kereskedelem itt is, ott is a jelentős mértékben bizonytalan jövőre irányul. Mindenki a kockázatot igyekszik minimalizálni: Afrikában reciprok ajánlékozás-gazdasággal, Európában a piac pénz által közvetített viszonyaiban.

A tanulmányok harmadik blokkja az interkulturális különbségekkel foglalkozik. Ez sem kevésbé jelentős téma, hiszen a gazdasági, a munka- és vállalkozási kultúrák különbségei számottevőek lehetnek; az iskolarendszerek eltérései nyilvánvalóan kihatnak az országok gazdaságának versenyképességére; a vallási gyökerrű meggyőződések formálhatják a gazdasági viselkedést; a regionális különbségek pedig sokáig ellen tudnak állni a piac uniformizáló hatásának. E tanulmánycsoport számomra legérdekesebb darabja Thomas Welskopp programadónak szánt írása. (*Unternehmenskulturen im internationalen Vergleich – oder integrale Unternehmensgeschichte in typisierender Absicht?* 265–294.) Welskopp az eddigi vállalkozáskutatás premisszáit vonja kétségbe, amely fölülről, holisztikusan, a menedzsment szempontjából és elsősorban primér piaci folyamatokban gondolkodva tekintett a vállalatra. Innen nézve a munkaviszonyok alakíthatónak és harmonikusnak tűnnek. A szerző egy „teljes vállalattörténet” (*integrale Unternehmensgeschichte*) mellett kardoskodik, amely egyszerre használ külső és belső perspektívát a vállalat működésének mint mikroökonómiai gyakorlatnak, de ugyanakkor mint társadalmi gyakorlatnak is a vizsgálatakor, ahol kommunikatív struktúrák és ellenőrzési mechanizmusok működnek. Kívülről sem csak gazdasági erők hatnak egy cégre, hiszen az állam, a jog és a kulturális adottságok is befolyással bíró tényezők. Ez a vállalattörténet kulturálisan érzékeny lenne és megpróbálná empirikusan megragadni a vállalattípusokat. A megközelítés szerinte kiutat jelenthetne a nemzeti kapitalizmusok összehasonlításából, ahova az ilyen jellegű kutatások – pl. Nagy-Britannia

ipari hanyatlásának okait keresve – eljutottak, gyakran sematikus külső tényezőként kezelve a kultúrát. Nem világtörténeti trendeknek a nemzeti kulturális adottságok által befolyásolt variációit kell keresni többé, ahogyan azt például Chandler tette, hanem kontextualizálva a kulturális tényezőket is be kell vonni az elemzésbe, az összehasonlítást pedig nem csupán a nemzeti különbségekre kell vonatkoztatni, hiszen az ágazati differenciák gyakran erősebbek a vállalati kultúrában, mint a nemzetek szerinti eltérések.<sup>3</sup>

Nagyon hasonló következtetésre, a „nemzeti gazdasági stílus”-fogalom használhatatlanságának belátására jut el e blokk egy másik tanulmányában Sebastian Conrad, aki a Japán gazdasági fejlődéséről szóló kulturális magyarázati sémákat tekinti át. Állítása szerint az a tétel, amely Japán 19. század végétől kezdődő gyors gazdasági fejlődését a konfucianizmus következményeihez köti, valójában egy ideológia, pontosabban egy tradíció feltalálása volt. Nyugatról importálták Japánba az ipart és a vele járó munkaviszonyokat, de társadalmi elfogadtatása érdekében szükséges volt, hogy ezt részben elleplezzék, s ezért született meg az az elmélet, amely szerint létezik a konfucianizmusból az ipari társadalomba tartó sajátos japán út, s ez a tétel került aztán át a nemzetközi irodalomba is. A nemzeti gazdasági stílus fogalma használhatatlan, mert az ipar, illetve a gazdaság tekintetében sokkal fontosabbak a kölcsönös kulturális transzferek.

E két tanulmány megállapításait mintegy az elmélet szintjére emeli Friedrich Wilhelm Graf, aki a vallási világkép és a gazdasági habitus összefüggését vizsgálja. A vallási értelmezési rendszerek csökkentik a bizonytalanságot, hiszen kötelező normákat és viselkedési mintákat adnak, s így növelik a kooperáció esélyét. Természetesen e tekintetben lehet különbség a „hogyan” és a „mennyire” szempontjából a különböző vallási kultúrák között, s ez a gazdasági tevékenységre is kihathat. Ugyanakkor a vallások gazdaságtörténeti szerepéről szóló, s még a 19–20. század fordulójának szerzőitől kiinduló vita, amely a zsidósághoz, a katolicizmushoz és a protestantizmushoz különböző gazdasági konnotációkat kapcsolt, valójában egy diskurzust alkot, amelyben interkonfesszionális versenyről, sőt ellenségességről van szó. Szerinte az is elképzelhető, hogy – a klasszikus felfogáshoz képest fordítva – a gazdasági habitus határozza meg, hogy milyen vallást választ egy közösség; legalábbis ha az empiriára alapozva ki akarunk lépni a diskurzus keretei közül, akkor a kérdéssel kapcsolatban ez a hipotézis is megvizsgálandó volna.

A negyedik blokk a tudással, tudománnyal foglalkozik, amely az utóbbi években egyre jobban érdekli a gazdaságtant és a szociológiát. Azt, hogy a tudás változásai milyen befolyást gyakoroltak a gazdasági folyamatokra, általában az innováció címszava alatt szokták tárgyalni. De mi a helyzet a nem formalizált, praktikus tudással? Hogyan változtak azok az elképzelések és tudások, amelyek alapján a kortársak a gazdaság jelenségeit értelmezték? Hogyan sikerül egyeseknek – vagy egyes szakmáknak – magukat mint valamely tudásterület

<sup>3</sup> Hasonló szemléletet propagáló munka: Hartmut Berghoff: *Moderne Unternehmensgeschichte. Eine themen- und theorieorientierte Einführung*. Paderborn, Utb, 2004.



szakértőit elfogadtatni? Ez utóbbi kérdésről szól Rainer Gries tanulmánya, amely a reklám, illetve a marketing szakembereknek mint szakértőknek a gyors felemelkedésével foglalkozik, bemutatva e szakmák legitimációs stratégiáit a háború utáni amerikai nyilvánosságban.

Ennél alapvetőbb kérdéseket feszeget Jakob Vogel (*Wissen, Technik, Wirtschaft. Die moderne Wissenschaften und die Konstruktion der industriellen Gesellschaft.* 295–323.), aki historizálni igyekszik a tudásalapú társadalom jelszavát. Kétségbe vonja a tudás fejlődésének lineáris képét, amelyet a gazdasági elit és a professzionizálódó tudományos-technikai foglalkozások a felvilágosodás óta – önmagukat legitimálandó – terjesztenek, és mint a világ „eltudományosításának” programját képviselnek. Szerinte helyes volna, ha az innovációkat és a tudás kategóriáit történetiségükben fognánk fel. Azt kell bemutatni, hogy a különböző szakértői csoportok egymással versengve hogyan próbálják a maguk tudáskultúráját érvényesíteni. Vogel konkrét példáját a bányászat és a sóügy területéről meríti, amelyen keresztül bemutatja, hogy milyen kevés köze van a tényleges történéseknek a tudományok önképében megőrzött „sikertörténetekhez”. A 18–19. század fordulóján az ércbányászat szakemberei teremtették meg a bányászat modern tudományát, és háttérbe szorították a sóbányászat tudáshagyományát. Így a már a kora újkorban is magas technológiai színvonalon folyó sóbányászat, amely az abszolutista állam finanszírozásában is fontos szerepet játszott, a 19. században egy technológiailag stagnáló ágazatnak tűnt. Egy rövid kontrafaktuális gondolat kísérletben megpróbálja Vogel bemutatni, mi lett volna, ha a sóbányászat hagyománya tovább élhet. Ebben az esetben ma el lehetne mesélni a sóbányászat mint dinamikus ágazat sikertörténetét, amelyből a modern kálium- és klórkémia kifejlődött. Vogel helyesnek tartaná, ha valóságteremtő fogalomalkotásnak tekintenénk azt, ahogy a tudomány felfogja a környezetet, és ekként vonnánk be a tudomány és technika egykori alternatíváit a történeti elemzésbe. Ha visszatérünk a Marc Bloch szellemének megfelelő technikátörténethez, akkor a tudományos-technikai forradalom diskurzusa nem fogja elfedni az egykori alternatívákat és konfliktusokat.

Hasonlóan alapvető kérdéseket fogalmaz meg Adam Tooze (*Die Vermessung der Welt. Ansätze zu einer Kulturgeschichte der Wirtschaftsstatistik.* 325–351.), ám inkább csak egy kérdésfeltevést vázolva, s mellőzve a részletes elemzést. Kiindulópontja az a tény, hogy a gazdaságstatisztika műfaja 1900 körül még nem létezett. A vámstatisztikától ekkoriban kezdett elválni a kereskedelmi statisztika, árstatisztika csak töredékesen létezett, a nagykereskedelmi áraknak nem volt statisztikája, a létfenntartási költségekről szintén nem volt statisztika. A munkaerőpiacról csak a szakszervezeteknek voltak adatai, ám ezek sem teljes körűek, s bár már kísérleteztek néhányan nemzeti jövedelem számításokkal, de igazi empirikus alappal ezek még nem bírtak. A nemzeti jövedelem felhasználásról sem voltak adatok (kivéve egy-két háztartásstatisztikát a szociografikus érdeklődés tárgyát képező munkáscsaládokról) és hiányzott a fizetési mérleg, tőkemozgások statisztikája is. Ötven évvel később teljesen más a helyzet. A nemzet, illetve népgazdasági mérlegek már nemzetközileg standardizált mutatókkal készültek, létezett nagy- és kiskereskedelmi

árstatisztika, s voltak fogyasztási statisztikák. Az 1950-es évek végén kezdtek el vásárlóerő-paritásban számolni. Ennek a változásnak meg lehet írni a tudomány- és politikatörténetét, miként meg is írták azt már, ám Tooze szerint kultúrtörténeti oldalról is hozzá lehet tenni valami lényegeset e fejlődés bemutatásához. A kultúrtörténet magának a nép-, illetve nemzetgazdaság fogalmának mint metaforikus konstrukciónak a kialakulását elemezheti. A háztartás és a vállalat mintájára alkották meg a nemzetgazdaságot, mint amiről mérlegeket lehet számolni. Ehhez hasonlóan lehet elemezni azoknak az egységeknek a megalkotását is, amelyekben a statisztikusok számolnak. A felvetés az információ eldologiasítására hívja fel a figyelmet, amely egyre fontosabb a statisztika számára, s az egész fejlődés a gazdaságtan diadalútjával kapcsolódik össze: a statisztikai számok a gazdaságtan legitimitációját szolgálják, kidomborítva annak tudományos, alapos és hasznos jellegét. Németországban, az 1920-as években kezdődött az ilyen típusú fogalomhasználat, s az 1930-as években már próbáltak input-output táblázatokat is szerkeszteni a német gazdaságról. Tooze szerint Foucault *epistémé* fogalmára alapozva meg lehetne keresni ezeknek a metaforáknak a helyét.

Az utolsó blokk tanulmányai olyan képeket és víziókat mutatnak be, amelyek a gazdasági szereplőket, illetve az államot vezették a gazdaság(politika)i döntéseikben. Azt vizsgálják, hogy milyen piaci fejlődést, vásárlási döntéseket és beruházási tevékenységet vártak e szereplők a jövőtől, vagy éppen milyennek tartották az ideális gazdaságot; hogy egyes társadalom-átalakító tervek hogyan tudtak a piacon érvényesülni más tervekkel szemben, és milyen befolyással voltak arra, ami gazdaságilag tényleg történt. A tanulmányok e csoportjából Thomas Grossböling a 19. század német ipari vásárai és kiállításai által közvetített jövőképet elemzi. (*Die Ordnung der Wirtschaft. Kulturelle Repraesentation in den deutschen Industrie-und Gewerbeausstellungen des 19. Jahrhunderts.* 377–403.) Grossböling szerint a gazdaság reprezentatív és diszkurzív konstruálása épp úgy a kapitalizmushoz tartozik, mint a piaci csere uralkodóvá válása. Azt feltételezi – az internetről és annak gazdasági jelentőségéről, valamint az 1990-es évek tőzsdéről szóló diskurzusai alapján – hogy azok a projekciók és vágyképek, amelyeket a média képek és szimbólumok révén terjeszt, képesek – legalábbis a népesség egy részének – gazdasági magatartását megváltoztatni. Azt vizsgálja a kapitalizmus 19. századi kibontakozása kapcsán, hogy a korabeli diskurzusoknak milyen értékeket és magatartásformákat kellett megváltoztatniuk ahhoz, hogy az ipari társadalom kifejlődhessen. E változásnak előfeltétele volt, hogy a profit utáni törekvés természetessé váljon, és meggyőzzen sokakat, hogy ne a megszokás szerint akarjanak élni, továbbá ne csupán annyit törekedjenek keresni, amennyi a megszokott életkeretek fenntartásához szükséges. A kérdés tehát az, hogy miként keltették életre a piacgazdaság viselkedésmintáit egy még tradicionális közösségben. Ennek megválaszolásához fog bele a szerző a 19. századi német ipari vásárok jövőképeinek elemzésébe. Nem csak beszédek, publikációk, amelyek a gazdasági és technikai fejlődést ünnepelték, díjak, diplomák, érmék jelenítik meg e diskurzust, de a kiállítási dekoráció is kultúrtörténeti jelentést hordoz, mert visszatükrözi az ipari fejlődésről létező kortárs gondolatvilágot. E kiállítások

a haladás látványos bemutatói voltak, amelyekre bizonyíthatóan nagy figyelem irányult, tényleges magatartást befolyásoló szerepüket azonban még így is nehéz pontosan felmérni. Az viszont biztos, hogy az iparfejlesztésből, a találmányok és technológiák közismertté tételéből idővel ipari tömeglátványosság lett, és ez egyben a vállalkozó polgárság (*Wirtschaftsbürgertum*) önreprezentációjává is változtatta a kiállításokat. A kép, amelyet ezek a rendezvények sajátos módon megjelenítettek, elsősorban az ipari fejlődés mindent felforgató előrehaladásával szembeni félelmet akarta csökkenteni, s egyfajta „innováció változás nélkül”-elv jegyében mutatta be a haladást. A kiállítások hozzájárultak a verseny elvének terjesztéséhez, és hozzájuk kapcsolódóan sűrűsödtek a szabad kereskedelmi és vámvédelmi diskurzusok, a kisipar vagy gyáripar vitái, illetve a művészet és az ipar kapcsolatának diskurzusa. Később a kiállítások funkcióját a reklám vette át.

A szabad kereskedelem versus védvámok vita elemzése kapcsán hasonló kérdéseket: gazdasági elvek, jövőképek diszkurzív megjelenítését vizsgálja Frank Trentmann tanulmánya is. (*Vergangenheit, Zukunft und die Inszenierung von Wirklichkeiten. Politische Ökonomie und politische Kommunikation in Grossbritannien zu Beginn des 20. Jahrhunderts.* 405–434.) A Nagy-Britanniában a 19–20. század fordulóján zajlott szabad kereskedelem kontra védvámok vitát mint a gazdaságról formált versengő képek konfliktusát elemzi a szerző, e meglehetősen absztrakt kérdés nyelvi, képi megjelenítését vizsgálva, s eljutva a képeslapokig szintjéig is. A vita során a kereskedelmi, közgazdasági ismeretanyagot a kor tömegmédiáinak minden szintjén népszerűsítették, a rölapokig bezáróan. Anglia egyedülálló módon tartott ki a szabad kereskedelem mellett és még mérsékelt vámokat sem vezetett be, ami pedig ekkor már általános volt Európában. Ez nem pusztán politikai vagy gazdasági jelenség volt, hanem egy kulturális munka eredménye is. A szabad kereskedelem védelmezői „feltalálták” a fogyasztót, akinek az érdekében fenn kell tartani a szabad kereskedelmet, a nyitott piacot. A kommunikációs eszközök nemcsak az érdekek közvetítésére szolgáltak, hanem a rendezetlen, hozzáférhetetlen gazdasági viszonyokról szóló tudást is megteremtették, ezáltal építve fel az érdekcsoportokat.

Hasonlóképpen a diskurzusok hordozta tudás és a gazdasági döntések összefüggése érdekli Martina Hessler (*Visionen des Überflusses. Entwürfe künftiger Massenkonsumgesellschaften im 20. Jahrhundert.* 455–480.) Azt vizsgálja, hogy a fogyasztási víziók miként befolyásolták a vállalatok, az állam és a fogyasztók döntéseit. A tömegtermelés technikai lehetőségének kialakulásával egy időben előállt egy utópikus diskurzus arról, hogy mire kell használni ezeket a javakat, és milyen társadalmat építsünk ki a tömegtermelés révén. Az 1920-as évektől, amint megjelentek a piacon a valóban használható háztartási gépek és az olcsó autók – legalábbis Amerikában a vásárlóerőhöz viszonyítva –, rögtön diskurzus is keletkezett ezekről. 1929-ben az első, minőségében még rendkívül gyenge képátvitel óriási lelkesedést váltott ki, német újságok az otthonban élvezhető „távmozi” nagyszerűségéről értekeztek. Az ilyen műszaki vívmányokhoz kapcsolódó diskurzus a modernitás, kiszámíthatóság, racionalitás értékeit hangsúlyozta,

s a technika további diadalmenetét várta. A legfontosabb várakozás azonban, amelyet e diskurzus keltett az új termékek piacának nagymérvű növekedéséhez kapcsolódott. A vállalatok részben – racionális okokból – terjesztői, részben épp úgy fogyasztói voltak e diskurzusnak, mint maguk a vásárlók, így a jövő elvárásairól való beszéd valóban hatásos tényezőjévé vált a fejlődésnek. A nemzeti-szocializmusban és az NDK-ban politikai célokra is használták ezt a fogyasztói igényeket gerjesztő diskurzust, ám míg az előbbiben a háború utánra halasztott teljesítés miatt mindig is egy jövőre irányuló propagandáról volt szó, addig az NDK-ban – egyszerűen hosszabb fennállása okán – a fogyasztási kívánságokat felkeltő diskurzus egy idő múlva a teljesíthetetlenség miatt farce-szá vált és épp a legitimitás ellen hatott. A korai NSZK-ban ugyanakkor e diskurzus ténylegesen irányítani volt képes a fogyasztási döntéseket.

Diskurzus és gazdaság kapcsolatát más szemszögből vizsgálja Dirk van Laak az infrastruktúra története kapcsán. (*Jenseits von Knappheit und Gefälle. Technokratische Leitbilder gesellschaftlicher Ordnung.* 435–454.) Kiinduló tétele, hogy a mai infrastruktúra elmúlt várakozási horizontok lenyomataként olvasható. Az infrastruktúra tervezése és kialakítása egy elkülönülő, mérnökökből, technokratákból álló szakmai csoport tevékenysége a modern társadalmakban. Azt feltételezi, hogy a 20. században e csoportot jellemezni lehet a sajátos és egységes racionalitással, amely víziói és érvényesülési stratégiáik mögött meghúzódik. Az életvilág szempontjából nagy jelentőségű infrastrukturális beruházások létrejöttét elemezve, a szakértők, a politika és a gazdaság konfliktusait és egyezkedéseit vizsgálva azonosítani lehet e csoportok specifikus racionalitásait. A technokraták és a mérnökök e konfliktusokban gyakran ütköznek bele a gazdaság piaci racionalitásába, és krízishelyzetekben vagy háborúk idején többnyire érvényesíteni is tudják vele szemben a maguk racionalitását, amelynek szemszögéből a gazdaság a maga folyamataival, ingadozó áralakulásaival ésszerűtlennek tűnik. A látványos, nagy infrastrukturális vízióknál, terveknél és projekteknel azonban sokkal nagyobb mértékben befolyásolja a hétköznapi életet a sok kis fejlesztés, amely mára szándékolatlanul egy infrastrukturális hálózattá nőtt össze. Ezekben alkalomról alkalomra tetten érhető a technokrata racionalitás működése. Az infrastruktúra kiépítésében gyakran egybeestek katonai, gazdasági, politikai és technikai érdekek. Mindez a szerző szerint egyfajta „adakozó kapitalizmust” hozott létre, amelyben a piaci rendszer, mintegy a marxi kritikára válaszolva a munkavállalói jövedelmek emelésével növelte a keresletet, s ezzel beindította a fogyasztás és a műszaki, technikai fejlődés spirálját. Az infrastruktúra politikai gazdaságtana – szerinte ez jogos szóhasználat – a tér és a társadalom periférikus zónáinak integrálását célozza: egységes területeket akarnak létrehozni egységes színvonallal. Az egységes társadalmi jólét ígérete pedig semlegesíti az osztályharcos követeléseket. Nem véletlen, hogy ma a hálózat az uralkodó társadalmi metafora, míg a két világháború között a nép (Volk) – ma túlságosan homogénizáló – fogalma volt a német politikai gondolkodás konvergenciapontja. A hálózat ideájának előnye, hogy különböző jellegű szerveződések, egységeket

köthet össze. Az utóbbi években ugyanakkor a technokraták logikájával szemben ismét előrenyomult a piaccgazdasági logika, s ezzel együtt erősödik a participáció az infrastrukturális döntéseknél is, egyre inkább figyelembe vesznek történeti és környezeti tényezőket is.

Áttekintve a kötet tartalmi kínálatát, módszertani megoldásait elég határozott elhatárolódások válnak láthatóvá. A szerzők és a szerkesztők egyértelműen elhatárolják magukat a Wehler és Kocka neve által fémjelzett történeti társadalomtudománytól, amely az 1960-as években formálódott és éppen harminc éve, a *Geschichte und Gesellschaft* folyóirat alapításával vált a német történetírás egyik meghatározó irányzatává. Kialakulásakor ez a szemlélet a historicista szemléletű politikatörténettel szemben a gazdasági és társadalmi struktúrák objektivista megismerését tűzte ki célul. Már az 1980-as években azonban kritika tárgyává vált azok részéről, akik az Alltagsgeschichte jegyében az egykori emberek tapasztalatainak feltárását kívánták a történeti elemzés középpontjába állítani. Az Alltagsgeschichte eredetileg a náci múlt kihívásaira adott válaszként született, s idővel ehhez kapcsolódott hozzá az elsősorban a kora újkorra koncentráló történeti antropológia is. A historische Sozialwissenschaft képviselői részéről sokszor az Alltagsgeschichte szemére vetett elméletellenesség részben abból következik, hogy utóbbiak nem tartják megragadhatónak az emberi tapasztalatok változatosságát az elméleteken keresztül, részben pedig abból, ahogyan a történelemírás céljáról – társadalmi elkötelezettségéről – vélekednek. Szerintük az olyan nagy teoretikus koncepciókban, mint a modernizáció vagy a totalitarizmus, illetve a történeti társadalomtudomány által annyira kedvelt középszintű elméletek vezérfonalát követő történetekben az emberek nem tudnak saját átélt történetükre ráismerni, így viszont elvész a történetírás legfontosabb civil hivatása. Az Alltagsgeschichte nyitott az esztétikai dimenziók iránt, ami nemcsak azt jelenti, hogy szerzőik igyekeznek irodalmilag értékelhetően írni, hanem azt is, hogy a szövegeikbe foglalt emberi tapasztalatokat esztétikailag befogadhatónak és befogadásra érdemesnek tekintik. Az Alltagsgeschichte tehát míg egyrészt elméletellenes, másrészt nagyon is reflexív és nyitott, például a filozófia felé. Az Alltagsgeschichte és a historische Sozialwissenschaft közötti igen heves vita, bár a személyeskedő összecsapások eltűntek, máig sem oldódott fel.<sup>4</sup>

Az Alltagsgeschichte kihívására a historische Sozialwissenschaft képviselői a kultúrtörténet adaptálásával igyekeztek választ adni. Az 1990-es évektől elismerték, hogy irányzatuk eredeti programjából hiányzott a kultúra dimenziójának számbavétele, ám a történeti társadalomtudomány kiegészítése a kultúrtörténettel számukra csupán egy eddig figyelmen kívül hagyott terület bevonását jelentette a történeti elemzésekbe és nem szemléletváltást. Éppenséggel arra

<sup>4</sup> Jól mutatja ezt a két irányzat egy-egy vezéralakjának, Kockának és Medicknek egy ünnepi kötetben nem minden ironia nélkül éppen egymás mellé szerkesztett írása is. Lásd: Josef Ehmer – Tamara K. Hareven – Richard Wall et al. (szerk.): *Historische Familienforschung. Ergebnisse und Kontroversen. Michael Mitterauer zum 60. Geburtstag*. Frankfurt–New York, Campus Verlag, 1997.

szolgált, hogy elhárítsák az olyan kihívásokat, mint amilyeneket a linguistic turn vagy a mikrotörténelem megfogalmaz.<sup>5</sup>

Ezzel szemben ugyanakkor születtek szemléleti váltást képviselő, a kulturálist meghatározónak tekintő munkák is, amelyek miközben elszakadtak a historische Sozialwissenschaft premisszáitól, témaválasztásaikban távol kerülnek a gazdaság történetétől is. A Berghoff és Vogel által megjelölt, gazdasági kérdéseket mellőző kultúrtörténeti programadó kötetek listája kiegészíthető jó néhány hasonlóval az elmúlt tíz év terméséből.<sup>6</sup>

A *Gazdaságtörténet mint kultúrtörténet* kötet szerzői és szerkesztői egyértelműen jogosnak tekintik a történeti társadalomtudománnyal szembeni kritikát, és nem tartják elegendőnek az egyszerű kultúrtörténeti kiegészítést. A kultúrtörténeti áradattal<sup>7</sup> szemben ugyanakkor meg akarják erősíteni a gazdaság témájának jelenlétét a történetírásban, s úgy gondolom a kötet sok tanulmánya sikerrel is törekszik erre.

A más törekvésekkel és áramlatokkal szembeni explicit elhatárolódásokon túl, nemzetközi összehasonlításban nézve, a kötet tanulmányait – és tágabban a német történetírás zömét is – jellemzi még néhány további közös vonás. Az egyik a mikrotörténeti alternatíva hiánya, a másik pedig a nyelvi fordulat szemléletének csupán erősen korlátozott átvétele. E tekintetben a kötet sok szempontból az Alltagsgeschichte örökösének tűnik. A német historische Sozialwissenschafttal, vagy bármely szcientista szemléletű történetírással való szembenállás mellett ugyanis az Alltagsgeschichte a mikrotörténelemtől is különbözött, különbözik. Hiányzik belőle a lépték fogalma, ami a mikrotörténész szerzőknél oly meghatározó: az Alltagsgeschichte nem kis léptékben vizsgálja tárgyát,

<sup>5</sup> Ezek explicit elutasítására lásd: Jürgen Kocka: Gesellschaftsgeschichte: Profil, Probleme und Perspektiven. In: Ehmer–Hareven–Wall (szerk.) 1997: 57–68. A kultúrtörténet védekező jellegű felfogásának alapkötete: Hans-Ulrich Wehler: *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*. München, C. H. Beck, 1998. A kultúrtörténet mint a korábbi társadalomtörténet kiegészítésére lásd: Thomas Mergel – Thomas Welskopp: *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte*. München, C. H. Beck, 1997.

<sup>6</sup> Ute Daniel: *Kompendium Kulturgeschichte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001. Richard van Dülmen: *Historische Anthropologie. Entwicklung. Probleme. Aufgaben*. Köln–Weimar–Wien, Böhlau, 2001. Az utóbbi kötet fő témái: mágia és boszorkányság, tiltakozás és erőszak, test és szexualitás, vallás és kegyesség, ház és család, individualitás és individualizáció, írásbeliség, olvasás és médiumok, a saját és az idegennel való bánás, férfi és nő, nemek.

<sup>7</sup> E kultúrtörténeti divathullámban szinte már tiszteletreméltó Wehler makacssága, amelyvel utolsó mohikánként ragaszkodik a történeti társadalomtudomány objektivistá és normatív szemléletéhez, makroszempontról megközelítéseihez, statisztikai módszereihez és az 1950-es évek szociológiája által ihletett témáihoz. (Hans-Ulrich Wehler: *Historisches Denken am Ende des 20. Jahrhunderts. 1945-2000*. Essen, Wallstein, 2004.) Persze ehhez néhol igencsak leegyszerűsítő ítéletekre van szüksége: Foucault például szerinte egyszerűen nem volt elég olvasott. A historische Sozialwissenschaftnak mint irányzatnak a valószínűleg végleges kimerülését jelzi a *Geschichte und Gesellschaft* alapításának harmincadik évfordulóját és Wehler 70. születésnapját egyszerre köszöntő kötet teljes unalma. Szerzői valamennyien a folyóirat egykori és mai szerkesztői. (Jürgen Osterhammel – Dieter Langewiesche – Paul Nolte (szerk.): *Weg der Gesellschaftsgeschichte. Geschichte und Gesellschaft*. 2006. Sonderheft 22.) Persze, nem jelenti ez azt, hogy az irányzatban nevelkedett egyes történészeknek ne lennének érdekes munkái is.

hanem a társadalmilag „nem fent” lévőkhöz horizontját és hétköznapi tapasztalatait kívánja rekonstruálni. Nem érdeklő a „fent lévőkhöz” mikroléptékű vizsgálata, sem pedig (politikai) intézmények, struktúrák kialakulásának mikroléptékű elemzése. Néhol lokális kutatásokat folytat, néhol viszont térben és időben szóródó – és nem formálisan összehasonlított – anyagot használ, amelynek elemzése révén makroszintű állításokat tesz generációkról vagy társadalmi miliókról.<sup>8</sup> Közben a gazdaságtörténet és a kultúrtörténet szembenállásának egyik elemét a kötet közreműködői abban látják, hogy előbbi – általában makroszinten – az emberi döntések iránt érdeklődik, míg utóbbi az emberi viselkedést nem döntések soraként fogja föl, hanem normák, diskurzusok által irányítottként tételezi, mégsem merül föl a mikrotörténelem alternatívája, amely e szembeállítás meghaladását célozza. A mikrotörténelem ugyanis lokális léptékű elemzéseiben az emberi viselkedés döntései soraként teszi érthetővé, messzemenően figyelembe véve ugyanakkor e döntésekben a kulturális dimenziót.

A *linguistic turn* szemlélete is sokban idegen marad ezektől a történetírói törekvésektől és a kötet szerzőitől. A kötetnek még a diskurzuselemzést folytató szerzői is abból a feltételezésből kiindulva dolgoznak, hogy a diskurzusokon kívül is van valóság és az sem marad elzárva a történelmi megközelítések elől.<sup>9</sup> Dirk van Laak például éppen abban látja témájának, az infrastruktúra történetének előnyét, hogy itt nem jelentkezik a kultúrtörténetre egyébként veszélyként leselkedő csábítás, az elemzések „anyagtalanná” válása, mivel a vizsgálandó objektumok feltűnő tárgyi súllyal rendelkeznek.

Ezek a szemléleti sajátosságok oda vezetnek, hogy a kötet szerzői – a német történészek többségéhez hasonlóan – készek elemzéseik során makroléptékű, általánosító megállapításokat tenni társadalmi folyamatokról vagy csoportokról, s ennek megfelelően hajlamosak a forrásokat is makroléptékű kontextusokba illesztve értelmezni. Olyan állításokat fogalmaznak meg így, amelyekről a *linguistic turn* szerint iskolázott szerzők, attól tartva, hogy maguk is beállnak a referenciális illúziókat magukban hordozó diskurzusok teremtői közé, tartózkodnának, s amelyeket, mint a források kontextualizált elemzésétől távol állókat, a mikrotörténészek is elkerülnének. Mégis, a kötet jobb tanulmányait olvasva nincs az az érzésünk, hogy ezek a szövegek ne érvényes – és gyakran más irányzatoknál inkább közérdeklődésre számot tartó – történelmi tudást közvetítenének.

Bódy Zsombor

<sup>8</sup> Mindezen nem változtatott, hogy az 1990-es évek végén történt kísérlet a mikrotörténelem teoretikus szintű recepciójára, lásd: Jürgen Schlumbohm (szerk.): *Mikrogeschichte Makrogeschichte. Komplementär oder inkommensurabel?* Göttingen, 1998.

<sup>9</sup> Teoretikusan kifejtett hasonló álláspont: Reinhard Sieder: *Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer historischen Kulturwissenschaft? Geschichte und Gesellschaft*. 1994. 20. 445–468. Szerinte a szövegeket, eltérően a purista nyelvi elemzéstől, a történelmi kontextusba beágyazva kell elemeznünk, azoknak a cselekvési összefüggéseknek a sorában, amelyekbe beíródtak.

## A „társadalmi” és mítoszai

*Laurent Mucchielli: La découverte du sociale.*

*Naissance de la sociologie en France. 1870–1914*

*(A társadalmi felfedezése. A szociológia születése Franciaországban)*

La Découverte, Paris, 1998, 576 oldal.

*Mythes et histoire de sciences humaines*

*(A humántudományok mítoszai és története)*

La Découverte, Paris, 2004, 344 oldal.

A szociológiai szakirodalom egyik közhelye, hogy az identitásában (el)bizonytalan(odott) diszciplína folyamatosan a múltban véli megtalálni legitimitását. A történész Paul Veyne ugyanakkor úgy látja, hogy a klasszikus szerzők iránti érdeklődés fenntartása, s szövegeik újrakiadása és oktatási tananyagba illesztése nemcsak hogy identitásépítő funkcióval bír, hanem a szociológia legitimitásának hamis és ezért felesleges illúzióját is nyújtja.<sup>1</sup> Laurent Mucchiellinek a francia szociológia születését leíró, könyv formában is napvilágot látott doktori értekezése is klasszikus szövegekre koncentrál, s mintegy válaszként a diszciplínát ért kritikákra, ennek nemcsak intézményes kialakulását láttatja, hanem az emberkép gyökeres átalakulásáról, egy új, a *társadalmi* paradigmájának megjelenéséről beszél. Maga *A társadalmi felfedezése* cím feltételezhetőleg nemcsak a könyv tárgyát adó durkheimi paradigmára utal, hanem reflektálás a szociológia „válság-irodalmára” is, melynek egyik központi problémája a társadalmi színekdochéjának problematikusává válása.<sup>2</sup>

Könyvében a szerző a durkheimi szociológiát egyszerre láttatja autonóm tudományként és a kuhni értelemben vett új „társadalmi paradigmaként”, melynek megjelenése nemcsak egy újabb diszciplína megszületését eredményezte, hanem új fejezetet nyitott az emberről gondolkodás történetében is. Ez utóbbi váltás jelentőségének érzékeltetésére Mucchielli társadalmi, kulturális, intellektuális és politikai kontextusában ismerteti a francia szociológia születését. Először a biológiai és fajelméleti alapokon álló szociológiát mutatja be részletesen, majd ezt követően az emberi viselkedés vizsgálatában kifejezetten a *társadalmi* tényezőkre koncentráló új paradigmát. Eszerint a vallás, a bűnözés vagy a társadalmi egyenlőtlenségek nem

<sup>1</sup> Veyne, Paul: *Comment on écrit l'histoire*. Paris, 1978. 379.

<sup>2</sup> Touraine, Alain: Une sociologie sans société. *Revue française de sociologie* 1981. 23. 3–14. Touraine, Alain: Sociology Without Society. *Current Sociology* 1998. 2. 119–143. Némédi Dénes: A szociológia egy sikeres évszázad után. *Szociológiai Szemle* 2000. 2. 3–16; Saád József: Tíz széljegyzet Némédi Dénes tanulmányához és recenziójához. *Szociológiai Szemle* 2001. 1. 63–75; Somlai Péter: „Egyetemesség és heterogenitás (Gondolatok a szociológiáról – Némédi Dénes és Saád József írásai kapcsán). *Szociológiai Szemle* 2001. 1. 76–84.



magyarázhatóak egyszerűen „természeti” okokkal – például biológiai determinizmussal –, mint ahogyan az egyénből kiinduló pszichológiával sem.

A diszciplína autonómiájának megszerzését Mucchielli két szakaszra bontva ismerteti. Az első „az uralkodó naturalista paradigmával” szemben az 1870-es évektől önállósuló szociológia időszaka. A Franciaországban ekkor megszülető társadalomtudományok a fizikai antropológia szellemében gondolkodnak: legfontosabb képviselőjük a faji eredetű egyenlőtlenségeket hirdető, „koponyatant” szorgalmazó agykutató Paul Broca (1824–1880), de ugyanilyen népszerű az olasz Cesare Lombroso (1835–1909) „született bűnöző” elmélete is, mely a kriminalitást öröklődő okokkal magyarázza, vagy Gustave Le Bon (1841–1931) rasszista elmélete a néplelkek egyenlőtlenségeiről.

Ebben az intellektuális légkörben száll szembe a biológiai determinizmussal néhány szociológus – Gabriel Tarde (1843–1904), René Worms (1867–1926) majd Émile Durkheim (1858–1917) –, akik az emberi viselkedés *társadalmi* voltát tekintették kiindulópontnak. E három tudós és Frédéric Le Play (1806–1882) korábbi tevékenységét vizsgálva Mucchielli a négy különböző megközelítés kudarcáról és sikeréről a szakirodalomban kialakult vélekedéseket összegzi. Eszerint a négy irányzat közül Le Play „társadalomtudományi” mozgalma a legfontosabb szervezet, mely azonban mégsem tudott komoly szerepet játszani klerikális és konzervatív megközelítése miatt, mely a társadalomtudományok iránt érdeklődő fiatal kutatók nagy többségétől idegen volt (ráadásul Le Play hívei két táborra, ortodoxokra és újítókra váltak szét). Másik számottevő ok az intézményi háttérben rejlik: a katolikusokhoz kötődő Le Play-követők kimaradtak a korszak nagy intézményi átszervezéséből és bölcsészkar reformjaiból, ezért sem ideológiailag, sem intézményesen nem kötődtek az új generációkhoz. Gabriel Tarde esélyesebb lehetett volna nemzetközi elismertsége és kiadói sikerei okán, ám nem alakított ki iskolát maga körül. René Worms körül ellenben nagyon is sokan nyüzsögtek, nem véletlenül, hiszen az első tartós szociológiai intézmények (a *Revue internationale de sociologie*, a Szociológiai Intézet és az általa évente rendezésre kerülő konferenciák) éppen az ő tevékenységéhez köthetőek. Mégsem tudott intellektuális központ lenni, mivel az általa összegyűjtött, többségükben amatőr tudósokat zavaróan sokrétű elméleti alapállás jellemezte.

A durkheimi szociológia sikere azonban nem magyarázható az ellenfelek gyengeségével. Mucchielli nem tartja kielégítőnek a szakirodalom korábban felkínált megoldási javaslatait, melyek episztemológiai szakításban, gondolati novumokban, vagy az intézményesítés ügyes stratégiáiban találnak magyarázatot a durkheimi szociológia – szerinte – „sikerére”.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> A kérdésben koránt sincsen olyan egyértelmű összhang a szakirodalomban, mint azt Mucchielli sugallja. Magának a durkheimi szociológiának a „sikere” is erősen kérdéses. Erről lásd Besnard, Philippe: La formation de l'équipe de *L'Année sociologique*. *Revue française de Sociologie* 1979. 20. 7–31; Besnard, Philippe: The epistemological polemic: François Simiand. *The Sociological Domain. The Durkheimians and the founding of French sociology*. Cambridge University Press-Maison des Sciences de l'homme, Cambridge-Paris, 1983; Berthelot, Jean-Michel:

A választ Mucchielli egyfelől a szociológia intézményesülésének társadalmi-politikai kontextusában találja meg: az adott intellektuális és társadalmi légkör különösen kedvezett a kialakuló diszciplínának. A *fin de siècle* értelmiségijét a „társadalmi kérdések” és a társadalom szétesésének réme kínozza. Az olyan társadalmi és politikai krízisek, mint Jules Ferry bukása, a köztársaság ellenfeleinek megerősödése, egy újfajta nacionalizmus kibontakozása, az antiszemitizmus fellángolása valamint a Dreyfus-ügy szintén hozzájárultak, hogy a szocializmus, racionalizmus és a köztársasági értékek mellett elkötelezett, és az antiszemitizmussal, konzervatívizmussal szembenálló fiatalok egy – Durkheim környezetében is jelen levő – csoportot kezdtek alkotni. A szociológiai gondolkodás kezdett a társadalmi problémák megoldásának divatos eszközévé válni, miközben az egyetemi oktatás bővülésével párhuzamosan megalakultak az első társadalomtudományi tanszékek, amelyek fiatal kutatók karrierje számára is újabb lehetőséget jelentettek.

A külső tényezők szerencsés egybeesésén túl a szerző – Terry N. Clarkhoz és Philippe Besnard-hoz hasonlóan – az *Année sociologique* körül csoportosuló gárda szerepét hangsúlyozza. Mucchielli ugyan Durkheim munkásságának is hosszú fejezetet szentel, de a „társadalmi felfedezését” az „alapító atyák” mítoszt elutasítva – a kollektív episztemológia tudásszociológiai megközelítésére építve – kollektív munka eredményeként mutatja be. A magas színvonalon publikáló munkatársi közösség kialakulását a szerző három tényezővel magyarázza: Durkheim karizmatikus személyével, Durkheimnek a szociológia természetéről és szerepéről gyorsan minimális episztemológiai konszenzust teremtő sikerével, illetve az adott nemzedék intellektuális, morális és politikai homogenitásával. Konkrét formában Durkheim *A szociológia módszertani szabályaival* fektette le a szociológiai kutatások elméleti és módszertani alapjait, majd *Az öngyilkossággal* a gyakorlatban próbálta megmutatni ennek alkalmazhatóságát. Folyóirata, az 1898-ban alapított *Année sociologique* körül pedig sikerült olyan fiatal és tehetséges szerzőkből álló társaságot összegyűjtenie, mint például François Simiand (1873–1935), Marcel Mauss (1872–1950), Maurice Halbwachs (1887–1945), Célestin Bouglé (1870–1940) vagy Paul Fauconnet (1874–1938).

Mucchielli könyvének legizgalmasabb fejezeteiben – könyve második részében – az *Année Sociologique* csoportját, és a többi társadalomtudománnyal (biológia, kriminológia, pszichológia, földrajz, néprajz, politikai gazdaságtan, történelem és a nyelvészet) kialakult (kialakított) viszonyát mutatja be. Kitűnő elemzést ad arról,

---

*La construction de la sociologie.* PUF, Paris, 1991; Clark, Terry N.: The structure and functions of a research institute: The *Année sociologique*. *Archives européennes de sociologie* 1968. 9. 72–91; Clark, Terry N.: *Prophets and Patrons, the French University and the Emergence of the Social Sciences.* Harvard University Press, Cambridge, 1973; Karády, Viktor: Durkheim, les sciences sociales et l'Université: bilan d'un semi-échec. *Revue française de Sociologie* 1976. 17. 367–311; Karády, Viktor: Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens. *Revue française de Sociologie* 1979. 20. 49–82; Keylor, William R.: *Academy and Community. The Foundation of French Historical Profession.* Cambridge, Harvard University Press, 1975.; Ringer, Fritz: *Fields of Knowledge. French Academic Culture in Comparative Perspective 1890–1920.* Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

hogyan próbálta meg Durkheim, Bouglé, Halbwachs, Henri Hubert (1872–1927), Mauss, Antoine Meillet (1866–1936), Gaston Richard (1860–1945), Simiand stb. kijelölni a születő tudomány határait, és ennek érdekében milyen stratégiát alkalmaztak az egyes diszciplínákkal szemben.

A biológiával – konkrétan a szociálanropológiával és az organicizmussal szemben – a konfliktust választották. Ezen a téren könnyű győzelemre volt kilátásuk: a divatjamúlt ideológiából folyamatos volt a kiábrándulás, a Dreyfus-ügy pedig élesre húzta a fronthatárokat a tudományon kívüli szférákban is. Ellenben a kriminológián belül kibontakozó antropológiai áramlattal szemben különösen nehéz dolguk volt, ennek helyzete a tudományos mezőben ugyanis kifejezetten erős volt, ráadásul a kriminológusok nem vettek tudomást a durkheimianusok demonstrációiról. A pszichológiával szemben más szempontból voltak kedvezőek a feltételek. Az 1870-90 között a naturalista paradigmából kialakuló tudomány már a 80-as évek közepén megérett a változtatásokra. Tarde a kor követelését átérezve az emberi viselkedés társadalmi dimenziója felé fordult, de sokan követték Le Bon tömeglélektani, Émile Boutmy (1835–1906) és Alfred Fouillé (1838–1912) nemzetkarakterológiai irányzatát, így az egységes elméleti rendszer hiányzott e diszciplína háta mögül. Az elméleti vákuumot és a „társadalmi pszichológia” (*psychologie sociale*) megteremtésének szükségességét a durkheimianusok is érezték. Mucchielli vehemensen kikel az ellen a ma is gyakran felbukkanó Durkheim-kritika ellen, miszerint elutasította volna a szociológia pszichológiai megközelítését. Éppen ellenkezőleg, Durkheim már korán kijelentette, hogy a szociálpszichológiának nagyon fontos szerepe van, mivel az ember „gondolatai, érzései, amelynek vizsgálata a pszichológia feladata”, szerves része a társadalomnak. A szociológia így nem a pszichológiával szemben jött létre; a két tudomány egymás nélkülözhetetlen kiegészítője volt (és maradt), 1905–1910 körül pedig a két tudományág közeledését lehet megfigyelni.

A földrajz területén a durkheimistáknak már egy jól szervezett iskolával kellett felvenniük a versenyt, ráadásul Vidal de La Blache francia régiókra alapozott emberföldrajza (*géographie humaine*) a szociológiát és a történelmet is megkísérelte az ezeknek szerinte alapját adó földrajzhoz csatolni. A magas színvonalon és nagyon elméleti síkon folyó összecsapást maga Durkheim, Mauss és az örök kombattáns Simiand vezették. Az episztemológiai vitából végül a durkheimisták olyannyira győztesként kerültek ki, hogy a fiatal geográfusok közül többeket maguk mellé állítottak. Az etnológusokkal szemben Durkheim alapvető kritikákat fogalmazott meg mind módszereikre, mind előítéletes evolucionista felfogásukra vonatkozóan, sőt a „primitív társadalmak” teljes átértékelését követelte. Franciaországban ők honosították meg és terjesztették el a diffuzionista iskola elméletét, Mauss és Hubert pedig intézményes együttműködést megalapozva szoros kapcsolatban álltak a néprajzi-antropológiai áramlatokkal, melynek eredménye azonban csak a háború után jelentkezhetett.

A gazdaságtannal szemben – elsősorban Simiand, másodsorban Halbwachs és Hubert Bourgin (1874–1955) – mind elméleti, mind módszertani síkon

szisztematikus harcot vívtak. A *Homo oeconomicus* racionális választásán vagy szükséglet-kielégítésén nyugvó elvont magyarázó modelleket szerették volna a társadalmi szükségletek, a normák és a törekvések elemzésére alapozott kollektív pszichológiával behelyettesíteni. Simiand a gazdasági életben „természetesnek” tekintett mechanizmusokkal szemben a gazdasági indexek történelmi elemzését javasolta, mely utóbbiak a résztvevő cselekvők többé-kevésbé konfliktusos interakcióira is magyarázatul szolgálna. Jóllehet törekvéseik saját szakmájukban visszhang nélkül maradtak, a háború után nagy sikert arattak a történészek körében.

A történelemtudománnyal kialakult viszony érdekes eleme, hogy a két diszciplína azonos intellektuális szükségletei dacára a történészek szívesebben kerestek kevésbé ambiciózus szövetségeseket (például a földrajz területéről), éppen a szociológia Bouglé, Durkheim, Fauconnet és Simiand által időről-időre felröppentett túlzó igényei miatt, mely szerint a történettudománynak a szociológia segédtudományává kell válnia. Ugyanakkor a két szakma képviselői között különösen érdekes és eredményes vita alakult ki 20. század első éveiben, mely meghatározó befolyással lett a történettudomány alakulására is.

Mucchielli végül egy kiáltványnak is beillő összegzéssel zárja könyvét, melyben több, Durkheim kapcsán a (francia) szakirodalomban meggyökeresedett „mítoszlól” ír, amely azonban inkább tűnik valamiféle függeléknek, egyetemistáknak szánt útmutatónak, mint a szerző ígérte *Konklúzió*nak. A recenziens rossz-májúsága azt mondatja: Mucchielli nem tudta kivárni, hogy megjelenjen *Mythes et histoire de sciences humaines* címen 2004-ben napvilágot látott írásainak gyűjteménye, ezért válogatott be gondolataiból néhányat a kötet végére.

Ez utóbbi kötet iránti, kellően felfokozott érdeklődésemre rásegített a jól kiválasztott cím, mely Mucchielli 1993–2000 között publikált cikkeinek válogatási szempontját is nyilvánvalóvá teszi: a szerző a francia szociológiatörténet néhány mítoszlólát kérdőjelezi meg saját – történelmi – kutatásai alapján. „A mítoszok olyan példabeszédek – állítja a bevezető mondat –, melyek a múlt tényeit valóságosként és szentként mutatják be, s megalapozzák az élők közösségének modelljeit és normáit”. (Mucchielli 2004: 5.) A könyv első részében Mucchielli olyan, a szociológiatörténelmi írásokban, tankönyvekben rendszeresen felbukkanó kijelentéseket vizsgál, hogy vajon valóban Durkheim tekinthető-e a francia szociológia atyjának, vajon a durkheimi szociológia „szociologizmus” gátolta-e meg a szociálpszichológia franciaországi kibontakozását, vagy hogy mennyiben igaz az *Annales*-iskola elsőse a társadalom- és gazdaságtörténelmi megközelítésű kutatásokban, illetve mennyiben jelentett radikális szakítást az 1929-ben beköszöntő *Annales*-korszak a francia történetírásban.

A második részben a durkheimi szociológia és az antropológiai fajelmélet közötti konfliktust követi nyomon a faj fogalmának értelmezésén keresztül a Dreyfus-per idején. Felvázolja Durkheim lehetséges stratégiáját a *Szociológiai módszer szabályainak* megírásakor, de olvashatunk Halbwachs és Maurice Blondel (1861–1949) kollektív pszichológiáról folytatott vitájáról és az egyetemi pszichológia kialakulásának politikai, filozófia tétjéről is.

A történelem „tényeinek” helyreigazításán túl Mucchielli a már kanonizált szövegek „historicista” olvasatáért is szót emel, azaz elengedhetetlennek tartja a szövegek kontextusba ágyazását. Mindehhez viták, konfliktusok és a kapcsolathálók elemzésére van szükség. Jóllehet, ezzel a kijelentéssel a szociológusok többsége is egyetért, eddig mégis kevés olyan munka született, amely ezt a célkitűzést tényleg szem előtt tartotta volna. Mucchielli elsőként ismertetett írásában a francia szociológia születésének társadalmi, politikai, eszmetörténeti kontextusán túl azt is szemléltette, hogy nem csak a „nagy szerzők” kanonizált művei alkot(hat)ják a szociológiatörténetet tárgyát. A „nagy szerzők”, „úttörők” egyébként is szállkák a szemében, mivel meggyőződése, hogy ezek a gondolkodók éppen attól sikeresek, hogy nem megelőzik, hanem magukévá teszik a kortársak többségének véleményét, azaz a nekik tulajdonított eredmények valójában kollektív munkák gyümölcsei. Cikkein végighúzódik a lázadás az alapítóatyák-mánia ellen: úgy véli, hogy Durkheim többszöri „újralfelfedezése” és „zseniális előfutár” szerepe, vagy éppen az „individális szociológiai paradigma” Gabriel Tarde ósátya-képe, de Freud pszichológiatörténeti szakralizációja is mind az utókor erőltetett besorolásai. Vagy – tehetjük hozzá – éppen maguk az érintettek konstruáltak maguk számára bizonyos szerepeket (mítoszt? identitást?), például a periférára szorított, elnyomott tudósét – mint szegény üldözött Georges Gurvitch (1894–1965) és Pierre Bourdieu (1930–2002) esetében. Ezek vizsgálata ugyanakkor nagyon érdekes és fontos, hiszen fény derül(-het) arra, hogy a múlt ilyen verzióit hogyan hozták létre a különböző érdekek és anakronisztikus ítéletek.

Ugyanakkor a klasszikusokká vált szerzőkre építő szociológiatörténet már évtizedek óta a viták kereszttüzéiben áll. Durkheim szociológiai apaságát már a 70-es évek végén elhalványította Philippe Besnard híres – és azóta klasszikussá vált – cikke (Mucchielli nem véletlenül ajánlotta Besnard emlékének kötetét). A fentebb említett doktori munka is e gondolat – és e mester – jegyében íródott, és azt kívánta bemutatni, hogy a szociológia intézményesülésének sikere – már amennyiben ezt sikernek lehet nevezni – az *Année sociologique* körül szerveződő „iskola” eredménye, mely kevéssé Durkheim elméleti zsenialitásának, mint inkább fiatal, tehetséges kutatók – Bouglé, Simiand vagy Halbwachs – együttműködésének, tudományos programjának volt köszönhető. Persze felmerül a kérdés, hogy akkor beszélhetünk-e Durkheim szervező zsenijéről? Anélkül, hogy védelmembe akarnám venni a romantikus zseni toposzát – amely egyébként is komikusan festene Durkheim személyével kapcsolatban – hozzátenném, hogy talán nem véletlenül nevezünk egy viszonylag jól körülhatárolható csoportot durkheimianusoknak. Azzal, hogy Durkheim maga köré gyűjtötte ezeket a fiatal kutatókat, mégiscsak megeremtette egy diszciplína alapjait, és neki pontosan ez volt a célja.

Gabriel Tarde, Durkheim versenytársa is ilyen „újralfelfedezett atya”, az ő esetében azonban éppen ezek az újbóli rátalálások tették egyértelművé, hogy Tarde-nak nem azért nem volt iskolája, mert Durkheim és bandája elnyomták, vagy mert gondolatai messze megelőzték korát, hanem mert nem volt intenzív kutatást lehetővé tevő, jól definiált módszere (mint Durkheiméknek), és mert

alkatilag sem volt túl nagy szervező (zseni). A sors iróniája, hogy Tarde-ot ma többen mint a network-elemzés atyját tisztelik. És így születik egy újabb mítosz a korát megelőző géniuszról. Pedig Tarde éppen hogy korának embere volt, amit megszerzett akadémiai titulusai és könyveinek közönségsikerei is egyértelművé tesznek, mint ahogyan az is, hogy ismételt „újrafelfedezése” ellenére sincsen műveinek szociológiai utóélete.

Egy másik Durkheim személyéhez kötődő hiedelem, miszerint Durkheim elutasította volna a pszichológiai magyarázatokat, vagy a dolgokról alkotott reprezentációk elemzését. Mucchielli bemutatja, hogy ellenkezőleg: Durkheim számára az objektív megközelítés olyan tudományos eljárás volt, amely során éppen az egyéni tudat alól kicsúszó „kényszerítő” társadalmi tényeket lehet vizsgálni. 1898-tól fordulat figyelhető meg a gondolkodásában: a társadalmi reprezentációkat és ezeknek a társadalomban, különösen a vallásban betöltött szerepét kezdte el tanulmányozni. Durkheim tehát az emberi viselkedést meghatározó elemek közül sem a biológiai, sem a pszichológiai tényezők szerepét nem vetette el, csak nem tartotta őket elégséges magyarázó okoknak. Ezzel szemben a francia szociálpszichológusok ma Mucchielli állítása szerint azt tanulják, hogy diszciplínájuk csak az 50-es években – amerikai hatásra – jelent meg Franciaországban, jóllehet a szociálpszichológia már a 19. század végén megszülethetett volna, ha Durkheim nem lehetetleníti el Tarde-ot és nem fojtja el csírájában a születő tudományágat. Pedig Durkheim egyáltalán nem akarta megakadályozni a szociálpszichológia kibontakozását, annál az egyszerű oknál fogva, hogy ő részben saját magát is szociálpszichológusnak tartotta. Mucchielli cikkéből az is kiderül, hogy a durkheimiánus kör nyitott volt a korabeli pszichológia irányában, a két diszciplína között állandó dialógus állt fenn. Ez különösen intenzívvé vált a két világháború közti időszakban, Mauss, Halbwachs és Lévy-Bruhl erőfeszítéseinek köszönhetően. Az 50-es, 60-as évek szereplői tehát saját koruk intézményes kereteinek és referenciális modelljeinek megfelelően rekonstruálták diszciplínájuk emlékezetét. Így hozott létre a tudományos emlékezet egy téves, sőt paradox tételt, hiszen a szociálpszichológia iránt éppen a durkheimisták és – Alfred Binet (1857–1911) kivételétől eltekintve – nem a századvégi pszichológia érdeklődött.

Egy másik érdekes írás Max Weber és a francia szociológia esetével foglalkozik. Mucchielli úgy látja, hogy a szociológia mezejét felosztó „individualista” és „holista” elméletek ellentétet a 70-es, 80-as évek „módszertani individualistái” vetítettek ki Durkheimre és Weberre. A szerző összefoglalja a Max Weber franciaországi recepcióját vizsgáló közelmúltbeli elemzéseket – például Massimo Borlandiét, Monique Hirschhornét, Philippe Steinerét – és megállapítja, hogy ezek egészen más következtetésekre jutottak.<sup>4</sup> Durkheim, Bouglé, Halbwachs és sokan mások

<sup>4</sup> Borlandi, Massimo: Max Weber and/in French sociology: a book review. *Revue européenne des sciences sociales* 1992. 93. 103–121; Borlandi, Massimo: Que va-t-on chercher en Allemagne? *Espaces Temps* 1995. 57–58. 137–143; Hirschhorn, Monique: *Max Weber et la sociologie française*. l'Harmattan, Paris, 1988; Steiner, Philippe: L'Année sociologique et la réception de l'œuvre de Max Weber. *Archives européennes de sociologie* 1992. 33. 329–349; Mesure, Sylvie:

nemcsak hogy tanulmányokat folytattak Németországban, hanem figyelmes és meggyőződéses germanofilek is voltak. Durkheim maga is sokat merített német forrásokból (Wundt, Schaeffle, a katedraszocialisták), és folyóirata is foglalkozott a korban hírnévre szert tevő német társadalomtudósokkal – például Steinmetz-cel, Simmellel, Ratzellal –, ami persze nem jelentette azt, hogy ne kritizálta volna őket. Ha összehasonlítjuk Weber és Durkheim életrajzi adatait, láthatjuk, hogy Weber kezdetben mint közgazdász volt ismert – Max Weber 1893–1899 között politikai gazdaságtant tanított, Simiand róla írt recenziói is az *Année sociologique* gazdaságtan rovatában jelentek meg –, és csak 1904 után – amikor részt vett az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* létrehozásában és megjelentette a *Protestáns etika és a kapitalizmus* című cikkét – kezdték lassan szociológusként is számon tartani. Durkheim azonban ekkor már a „primitív” társadalmakra alapozó vallás-szociológiára koncentrált, Weber pedig az antik és a modern vallásoknak szentelte figyelmét. De Weber 1904 után sem tartozott a legnevesebb német szociológusok közé – például Tönnies és Sombart nála jóval ismertebbek voltak Franciaországban –, és inkább csak halálát követően vált az egyik legmeghatározóbb szociológussá. (Raymond Aron memoárjában megjegyzi, hogy Weber ugyan sohasem idézte Durkheimet, de Marcel Mauss látta az *Année sociologique* teljes sorozatát Weber személyes könyvtárában.<sup>5</sup>) Mucchielli úgy véli, hogy ha ilyen szemszögből vizsgáljuk, Franciaország egyáltalán nem volt lemaradva más országok Weber-recepciója mögött, sőt, mint többen megjegyzik: éppen egy durkheimiánus szociológus, Maurice Halbwachs népszerűsítette Webert, aki kevésbé a különbségeket, mint inkább a közös vonásokat hangsúlyozta Weber életművén keresztül.<sup>6</sup> A vita gondolatmenetét követve érdekes lenne az „individualista” és a „holista” módszer ellentétének történetét is nyomon követni, kezdve Raymond Aron Weber-megközelítésével a durkheimi metodológia objektivitásra törekvésével szembeállító munkásságával, egészen az ellentétet a '70-es évek végén Bourdieu és az úgynevezett „holisták” ellen támadással revitalizáló Raymond Boudonig.

De miért alakulnak ki ilyen mítoszok? Mielőtt rátérek a mítosz episztemológiájára, megjegyezném, hogy a külföldi olvasónak gyakran feltűnhet, mennyire divatkövető a francia társadalomtudomány: nagy vehemenciával dekonstruálnak korábbi (?) mítoszokat, miközben újabbaknak adnak helyet. Mucchielli olvasása közben is sokszor az az érzésem támadt, hogy a szerző sokszor egy már halott ellenfélnek ad pofont, illetve, hogy ő maga sem mentes a mítoszgyártástól, hiszen egy mítosz lerombolásához is szükség van magára a mítoszra: az *Année sociologique* gárdájára koncentráló kutatómunka sokkal nagyobbat szól, ha szembeállíthatjuk a szociológia alapítójának heroikus alakjával. Ugyanígy

Sociologie allemande, sociologie française: la guerre a eu lieu... *Espaces Temps* 1993. 53–54. 19–27; Mucchielli, Laurent: La guerre n'a pas eu lieu: les sociologues français et l'Allemagne (1870–1940). *Espaces Temps* 1993. 53–54. 5–18.

<sup>5</sup> Aron, Raymond: *Mémoires*, Julliard, Paris, 1983, 137.

<sup>6</sup> Halbwachs, Maurice: Les origines puritaines du capitalisme. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 1925. 132–154; Halbwachs, Maurice: Max Weber. Un homme, une œuvre. *Annales d'histoire économique et sociale* 1929. 1. 81–88.

a századeleji német és francia szociológia viszonyának kutatása is sokkal nagyobb figyelemre tart számot, ha előtte e kettő összeegyeztethetlenségéről vagy egymás negligálásáról győzzük meg az olvasót. Jóllehet, ez utóbbiak – a héroszi Durkheim és a Rajna két partján egymással farkasszemet néző szociológia – már igencsak messze áll a szociológiatörténet fősodrától, mint ahogyan Maussnak, Simiand-nak és Halbwachsnak – mint a durkheimi szociológia „mellékszereplőinek” – reflektorfénybe állítása sem újkeletű igény.<sup>7</sup>

A mítoszok kialakulásának Mucchielli szerint több oka van. Az első meglepő, de nagyon logikus ok a kényelemé. Sokkal könnyebb – akarja mondani felületesebb? – egyszerűen befogadható oppozíciókon és táblázatokon keresztül megtanítani/megtanulni valamit. Ezért is ilyen életképes például a Durkheim-Weber szembeállítás. Pedagógiai hasznán túl a jelenkori intellektuális versengés stratégiája állhat a háttérben, melyek érdekes aspektusaira világít rá e mítoszok társadalmi genezisének kutatásakor. A diszciplína emlékezete a szociológia mezejében folyó szimbolikus harc tétje is, ezért ragaszkodott például Raymond Aron a német és a francia filozófia és szociológia közötti különbség hangsúlyozásához, hiszen így a német szociológia bevezetőjének szerepében mutatkozhatott. Raymond Boudonnak is azért fontos Weber, Simmel és kisebb részben Tarde, mert így hangsúlyosabb a – ma már nem a strukturalizmussal, hanem a „holizmusnak” nevezett (mit is ért(ünk) alatta?) – irányzattal szemben az ő „individuális metodologizmus”. A mítoszok és a mítoszokhoz előszeretettel köthető oppozíciók – mint a holizmus/individualizmus, magyarázat/megértés, egyén/társadalom, kvantitatív/kvalitatív ellentétpárok – tehát „szimbolikus érvek, melyek legitimálják a harcot”. (Mucchielli 2004: 90.)

Az iskolapadból nem olyan régen kilépő recenzióíró számára egyfelől nagyon is érthető Mucchielli harca a leegyszerűsítő, a kontextust figyelmen kívül hagyó kinyilatkoztatások ellen, másfelől azonban a megértetést/elsajátítást – szükségyszerűen szimplifikálás útján – elősegítő szembeállításokat, különbségtételeket kikerülhetetlennek, *s horribile dictu* hasznosnak tartom. A kikívánczoló kritikák ellenére szeretném leszögezni, hogy egy problémagazdag és rendkívül gondolatébresztő munkáról van szó, mely nagyban hozzájárul a társadalomtudományok történetének interdiszciplináris megközelítéséhez.

Takács Erzsébet

<sup>7</sup> Fournier, Marcel: *Marcel Mauss*. Fayard, Paris, 1994.; Karsenti, Bruno: *Marcel Mauss, le fait social total*. PUF, Paris, 1994.; Karsenti, Bruno: *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. PUF, Paris, 1997; Mauss, Mauss: *Écrits politiques*. (szerk. Fournier, Marcel) Fayard, Paris, 1997; Gillard, Lucien–Rosier, Michel: *François Simiand, 1873–1935. Sociologie-histoire-économie*. Éditions des archives contemporaines Amsterdam, 1996; Amiot, Michel: *Le système de pensée de Maurice Halbwachs*. *Revue de synthèse* 1991. 2. 265–288; Topalov, Christian: *Maurice Halbwachs, photographe des taudis parisiens* (1908). *Genèses* 1997. 28. 128–145; Becker, Annette: *Maurice Halbwachs. Un intellectuel en guerres mondiales 1914–1945*. Paris, 2003; Mucchielli, Laurent (szerk.): *Maurice Halbwachs et les sciences humaines de son temps*. *Revue d'histoire des sciences humaines* 1999. 1. [Folyóirat tematikus száma.]



## SZERZŐINK

- Argejő Éva (1955) szociológus  
(Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára)  
argejo@abtl.hu
- Bali János etnográfus  
ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék  
jballi@ludens.elte.hu
- Balogh János Mátyás (1981) történész,  
PhD hallgató (MTA–OSZK Res Libraria Hungariae Kutatócsoport)  
jmbalogh@hotmail.com
- Bódy Zsombor (1970) történész  
(Miskolci Egyetem, BTK Újkori Magyar Történeti Tanszék)  
bomazsor@freemail.hu
- Császár Melinda (1980) szociológus  
(MTA – Budapesti Corvinus Egyetem, Demográfiai Kutatócsoport)  
melinda.csaszar@uni-corvinus.hu
- Hámori Péter (1967) történész  
(Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK, Szociológia Tanszék)  
hamori@btk.ppke.hu
- Kovács Adrienn történész-levéltáros  
(PTE Egyetemi Levéltár)  
kovacs.adrienn@rektori.pte.hu
- Kovács I. Gábor (1945) szociológus  
(ELTE TáTK Történeti Szociológia Tanszék)  
kovacs\_i\_gabor@dpg.hu
- Kövéry György (1949) történész  
(ELTE BTK Gazdaság- és Társadalomtörténeti Tanszék)  
kovgyuri@ludens.elte.hu
- Nagy Sándor (1973) levéltáros  
(Budapest Főváros Levéltára)  
nagys@bparchiv.hu
- Pozsgai Péter (1966) történész  
(Budapesti Corvinus Egyetem, Közgazdaságtudományi Kar)  
peter.pozsgai@uni-corvinus.hu

Pócza Kálmán (1976) történész  
(Andrássy Gyula Budapesti Német Nyelvű Egyetem)  
kalman.pocza@andrassyuni.hu

Szabó Márton (1942) politológus  
(MTA Politikatudományi Intézet)  
szabó@mtapti.hu

Takács Erzsébet (1974) történész–szociológus, PhD hallgató  
(ELTE BTK – ELTE TáTK)  
gomul@freemail.hu

Tenbruck, H. Friedrich (1919–1994) szociológus

Welker Árpád (1972) történész–levéltáros  
(Budapest Főváros Levéltára)  
nphwea01@phd.ceu.hu

# CONTENTS

## RELIGION, SOCIAL STRATEGIES

Tenbruck, Friedrich M.	Religion in the maelstrom of reflexion	5
Pozsgai, Péter	Characteristics of the marriages of Greek and Roman Catholic ethnic groups in Torna county in the mid-19 <sup>th</sup> century	45
Welker, Árpád	Jewish Conversion in the Protestant Churches of Pest before 1895	94
Kövér, György	Performances II. „Feudal Society” in Tiszaeszlár after the emancipation of serfs	110
Szabó, Márton	The worker as citizen. Historical concept analysis of the three periods of Hungarian socialism	151
Argejő, Éva	The body subjugated to power. State security game with the body (1945–1956)	172

## SOURCES AND INTERPRETATIONS

Hámori, Péter	Men and women „in one noble body of politics”. The pamphlet of Péter Bárány on the suffrage of women (1790)	193
---------------	---	-----

## BOOKS

Kósa László (szerk.): Reformátusok Budapesten I–II. Tanulmányok a magyar főváros reformátusságáról	– Kovács, I. Gábor	205
Bárth Dániel: Esküvő, keresztelő, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon	– Nagy, Sándor	214

---

Tomka Miklós: A legvallásosabb ország? Vallásosság Szatmárban, Erdélyben, Romániában	– Császár, Melinda	217
Szilágyi Miklós: A személyes paraszti tudás érvényessége. Kisújszállás társadalma és gazdálkodása egy száz évet élt parasztgazda emlékezetében	– Bali, János	219
Szirácsik Éva: A divényi uradalom gazdálkodása a Zichy hitbizomány első száz évében (1687–1787)	– Kovács, Adrienn	222
Heinrich August Winkler: Németország története I–II.	–Pócza, Kálmán	225
– Brockhaus, Heinrich Eduard: Die Firma F. A. Brockhaus von der Begründung bis zum hundertjährigen Jubileäum. 1805–1905. – Keiderling, Thomas (Hrsg.): F. A. Brockhaus. 1905–2005.	– Balogh, János Mátyás	234
Hartmut Berghoff – Jakob Vogel (Hg.): Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte. Dimensionen eines Perspektivenwechsels.	– Bódy, Zsombor	241
– Laurent Mucchielli: La découverte du sociale. Naissance de la sociologie en France. 1870–1914. – Laurent Mucchielli: Mythes et histoire de sciences humaines	– Takács, Erzsébet	255
Contributors		264
Contents		266
Abstracts		268

## ABSTRACTS

Argejő, Éva: The body subjugated to power. State security game with the body (1945–1956)

According to historical evidence the relationship between *power* and *the physical body* is one that has played a crucial role in the maintenance of political equilibrium in every age. In my paper I attempt to reconstruct the events of a given historical period, the period between 1945 and 1956 from the aspect of state security. I have relied on the documents of the mock trials of the Rákosi-era, the state security documents generated during the review of the activities of the State Security Authority at the end of the 1950s and the memoirs of survivors. I have consciously strived to include as many original parts as possible. The focus of my interest was directed at the different representations of the actors of the age based on their social habitudes, the personal experience of history: how did the holders of power on the various levels of society think about the body, how did they (mis)treat it and what were the corporeal experiences of those subjugated to their power during this dark period of our history. With the help of the memoirs I have shown the importance of human dignity even in these extreme situations, the importance of one's own concept of his/her body and the finer aspects of interpersonal communications (perhaps hard to comprehend in such crude life situations) as facial gestures, glances or the human skin as a vehicle of meaning. My paper follows the passage of the human body from its seizure and total depersonalization to full exploitation. To depict this I have described the methods used in the institutions of state security as well as the ways of the final disposal with the human body.

Kövér, György: Performances II. „Feudal Society”  
in Tiszaeszlár after the emancipation of serfs

About a month after the case of the disappearance of Eszter Solymosi from Tiszaeszlár on 1<sup>st</sup> April 1882 a murder investigation was launched that led to a trial in Nyíregyháza a year later. The first part of this paper attempts to examine the social formations of the Eszlár and neighboring Jewry who became defendants (and witnesses) in this trial. Changing my viewpoint this time I shall try to depict the group formations of the major personalities at the opposite pole of the conflict.

To start with I shall contrast the feudal thought patterns of the prosecutor general and the attorneys of the defense with the tradition of historiography and social science that was used by later generation to depict the final days and aftermaths of feudal society (from Gyula Szekfű to Péter Hanák). The main body of the research is based on the sources available to describe the society of Tiszaeszlár (birth certificates, tax and land registers, electoral rolls, etc.). To provide a more in-depth analysis of „feudal society” I shall narrow down my viewpoint from the entire society of Tiszaeszlár to the case study of a single clan, the Farkas family.

Finally I shall apply the working hypothesis in the original context: can a model of social structure that has proved itself irrelevant from the structural point of view be reformulated in the light of the actions during the trial (interviews, mobilization, etc.). Did the trial itself have a formative effect on the local thought about social groups, did it affect group formation? In the space between the solidarity of family and kin and the administrative/court investigation, did certain lines of force emerge that may be interpreted as „feudal”? I have found no such. Thus the hypothesis of the persistence of a „feudal society” beyond the fall of feudalism in the legal and historical sense is one that is not supported by the Tiszaeszlár facts.

### Pozsgai, Péter: Characteristics of the marriages of Greek and Roman Catholic ethnic groups in Torna county in the mid-19<sup>th</sup> century

The preserved nominal documentations of the mid-19<sup>th</sup> century censuses are the most important out of the archive sources of Torna county: the listings of the 1850 census and the house-registers of the 1869 census. The registers of the census of 1869 indicate the names of the family-members and each co-residing members of the house who were present at the moment of the census. The register consisted of the following data about each member of the household: gender, marital status, year of birth, religious denomination, occupation, residence, presence and absence, birthplace and literacy-level. A nominal-level database could have been established based on the nominal household registers of the 1869 census, extended to 37 villages and one market-town (21.000 persons). With the use of the detailed census data the marriages can also be examined in local and regional level as well (local endogamy/exogamy, ethnic-denominational homogamy/heterogamy).

There was no column for the *ethnicity* on the sheets of the 1869 census survey, so by relying on the preserved results of the 1850 census and some complementary sources the ethnic composition of the two districts could have been revealed. The proportion of the Hungarians was similarly high in both of the Upper and Lower districts (84% and 86%), that is, after the settlement and

immigration of the Poles, Ruthenes (Rusyns) and Slovaks in the 18<sup>th</sup> century the predominantly Hungarian character of the region remained unchanged. There were altogether two settlements with *mixed ethnic groups* in the mid-19<sup>th</sup> century: in Barakony besides the Ruthenian inhabitants (141 heads) there were 108 Hungarians, in Rákó besides the 309 Slovak heads 72 persons confessed themselves Hungarian. Mainly in the 18<sup>th</sup> century settled the Poles in Derenk, the Ruthenians in Horváti and the Slovaks in Szentandrás which had remained as homogeneous ethnic groups till the mid-19<sup>th</sup> century. The only exception is Falucska where the vlach Ruthenian settlers arrived in the 15<sup>th</sup> century.

The comparison of the ethnic data of the 1850 and 1881 censuses confirmed the necessity of correcting the 1881 census in this field, and it proved the inadequacy of the language-based ethnic listings for revealing the real dimensions of the ethnic groups and minorities.

The ratio of religious denominations of the population in Torna county can be determined from the nominal census registers. The Roman Catholic and the Reformed (Calvinist) Churches were dominant in both of districts, altogether they represented 88% in the Upper District and 92% in the Lower District. In the Upper District 59% of the inhabitants belonged to the Roman Catholic church, 29% to the Reformed Church, while in the Lower District the ratio of the reformed was 51%, the Roman Catholic 41%. In the Upper District the number of Uniates (Greek Catholic Church) was relatively high (7%), who were predominantly Ruthenes of Falucska and Horváti. In the Lower District the Ruthenes were belonged to the Greek Catholic Church, the greater part of them lived in Barakony, and a smaller part in Rákó. The proportion of the Israelitic Jews was 4% in both districts. Out of the protestant denominations the ratio of the evangelicals (Lutherans) represented approximately 1% in both districts, the majority of them was migrant settler.

After determining the ethnic and denominational composition of the county the author focused on the marriage practice and strategies of the non-Hungarian ethnic groups of the county (Poles, Ruthenes, Slovaks) in a micro-level analysis. There are significant variances between the examined six villages. The goral Poles in Derenk maintained an archaic structure of the settlement where the clan-character dominated (close kin groups lived side by side). Local son-in-laws could not have been perceived inside the blocks of the clans. This strategy aimed at preserving the plots and the viability of the local family economies. For this reason the ratio of the locally exogamous marriages was relatively high (35,2%) and a significant-level of out-migration could have been revealed.

In Falucska the efforts for the maintenance of an ethnic homogamy led to an almost complete isolation from the other settlements of the county. It is really surprising that the descendants of the vlach (shepherd) Ruthenes did not marry from the other Ruthenian (Rusyn) groups of the county (Barakony, Horváti). The marriage practice of Falucska shows that the ethnocultural and linguistic differences were so strong between the Ruthenes of Falucska and Horváti and

Barakony that the population of the village turned primarily toward the partner-settlements outside the county, especially toward the descendants of vlach Ruthenian communities in Gömör and Szepes counties (Uhorná, Porács etc.).

The Rusyns of Barakony and Horváti were in the stage of linguistic assimilation (acculturation) in the mid-19<sup>th</sup> century. Barakony was the most opened community of all where the ratio of the locally exogamous marriages (45,8%) was much higher than the endogamous ones (30,5%). The more homogeneous Ruthenian population of Horváti gave rise to a significantly higher ratio of local endogamy. Both communities maintained very strong marriage-connections with the Rusyn Greek Catholics of Borsod county (Viszló, Rakaca, Irota, Galvács etc.) and had (together with Rákó) the highest ratio of mixed marriages between Greek and Roman Catholics (28,8% and 25,4%).

A high ratio of locally endogamous marriages (59–60%) was characteristic for the Slovaks of Rákó and Szentandrás. The proportion of out-migration to the settlements of the county and the ratio of married males and females were comparable with the Poles of Derenk. The two Slovak communities linked together with strong marriage bonds, but the marriages between Szentandrás and Derenk were frequent too.

Modern national identity or a firm group-identity could not have been revealed in the examined ethnic communities. Besides the consciousness of the common origin and the linguistic-cultural community there could have been perceived the denominational-cultural frontiers and the differences of language/dialect/ between the Poles, Rusyns and Slovaks.

### Szabó, Márton: The worker as citizen. Historical concept analysis of the three periods of Hungarian socialism

This study is an historical concept analysis that investigates how a new subject of political rights and a new community of politics were constructed through political debates in the three historical periods of Hungarian socialism. The central character of this construction was the socialist/communist worker, who was interpreted from the point of view of work, however, he was not a character of production but that of politics: he was the new citizen. The meaning of the concept changed through time. In 1919, during the period of the Hungarian Soviet Republic, the worker was an unselfish person who supported the regime in all aspects of life. In the years of personality cult, he was a top-worker, whose deeds were set by the regime as examples to be followed. In the years of János Kádár's rule, he was an empty and formalised character in politics, who was expected to support the regime but was understood to have personal points of view as well. In the subsequent phases the socialist worker became a more articulated and differentiated concept, and in the end its opposite also became a legitimate



member of society. This study presents the complex structure of the meanings of the communist worker as well as its political usage as a counter-concept and an identity-concept. It concludes that political acts in socialism can be interpreted primarily not through power institutions but rather through that elaborate character of the age: the worker.

### Welker, Árpád: Jewish conversion in the Protestant churches of Pest before 1895

Jewish conversion in the Hungarian capital during the nineteenth century has been a totally neglected topic so far in Hungarian historiography. The present article is based on the birth records of the three most important (Lutheran, Calvinist and Unitarian) Protestant congregations of the territory that is now Budapest – the only possible sources of such an undertaking. Having gone through all the entries of the mentioned birth records, the author gives the total number of Jews converted in those congregations; an evaluation of the Pest conversions in quantitative terms placed in a European context; and the analysis of possible motivations of the converts.

According to the author, the volume of Jewish conversion was similar to other European urban centers such as Vienna, Berlin, Prague and Warsaw. Just like in Vienna, the number of conversions started to rise after the 1860's, even if it never exceeded the numbers that were characteristic to *fin de siècle* Vienna. One has to keep in mind, however, that the number and ratio of those who converted to Roman Catholicism is still unknown, and might change the picture to some extent. There are three major waves of Jewish conversion identifiable during the nineteenth century, all of different nature. During the early 1840's, the activity of the so-called Scottish mission produced a sudden increase in the number of conversions. Reaction to the outbursts of anti-Jewish feelings on the one hand, but a very visible willingness to join the Hungarian revolution on the other hand, seems to be behind the next wave of baptisms in 1848–49. The third apparent increase appears concurrently with the anti-Semitic wave of the early 1880's, however, a closer look at the converts show a remarkable correlation between baptism and contracting marriage with a Christian party.

# A KORALL szerzőinek!

## A KÉZIRAT LEADÁSA

A szerkesztőség társadalomtörténeti, máshol nem publikált cikkeket, recenziókat fogad el közlésre, kizárólag az alábbi formai feltételek teljesítésével. A szerkesztőség fenntartja a jogot arra, hogy átdolgozás javaslatával visszaadja a kéziratot a szerzőnek.

A kézirat megjelentetésével a szerzők elfogadják, hogy cikkük kivonata, a lap példányainak elfogyta után pedig az egész cikk az Interneten ([www.korall.org](http://www.korall.org)) is megjelenik. (Amennyiben ehhez a szerző nem járul hozzá, úgy azt írásban jelezze a szerkesztőségnek.)

Minden szerző tiszteletpéldányként öt, recenzió esetén három példány átvételére jogosult.

A kézirat szövegét lemezen vagy e-mailen kérjük a szerkesztőséghez eljuttatni, lehetőség szerint mellékelve egy kinyomtatott példányt, mely megegyezik a fájl tartalmával. (Célszerű a táblázatokat, ábrákat külön fájlban is leadni.) Felhívjuk szerzőink figyelmét, hogy a szövegszerkesztők generált lábjegyzet funkcióját használják. Minden szerzőtől kérünk egy 1000–1500 leütés terjedelmű rezümét angol vagy magyar nyelven. Kéziratot nem őrzünk meg.

Recenziók esetén a recenzált munká(k)ról az összes könyvészeti adatot (kiadó, oldalszám, mellékletek, térképek, illusztrációk, sorozat megnevezése) is kérjük feltüntetni, illetve idegen művek esetén a címet lefordítani []-ben megadva azt.

## HIVATKOZÁSOK

Mind az irodalmi, mind a forráshivatkozásokat, továbbá minden megjegyzést lábjegyzetben kérünk feltüntetni.

Az irodalmi hivatkozások a következő formátum szerint szerepeljenek: Szerző évszám: oldalszám. (pl. Nagy 1988: 23.) Több szerző által jegyzett mű esetén a hivatkozás formátuma: Szerző–Szerző évszám: oldalszám. (pl. Berger–Luckmann 1998: 104–105.)

A forráshivatkozások a forrástípusnak (levéltári forrás, újságcikk, interjú stb.) megfelelő formát kövessék. Levéltári források esetében kérjük rövidített formában hivatkozzon a szerző, s a rövidítést hátul a források között oldja fel. (pl. Somogy Megyei Levéltár (= SML), Főispáni iratok (= Fi) 13789/1935.)

A tanulmány után először a felhasznált levéltári, könyvészeti és egyéb források (pl. interjú: ki készítette, kivel, mikor) sorolandók fel. Például:

## FORRÁSOK

Vas Megyei Levéltár, Alispáni iratok 1931–1937.

*Nemzeti Sport* (1925–1935)

Interjú Nagy Ferenc tájfutóval 1983. február 12-én, készítette Debreceni Rezső.

(A szerző tulajdonában.)

A hivatkozott irodalom jegyzéke a felhasznált források után következik, a cikk legvégén, tételes felsorolásban, abc-sorrendben. Az irodalmi hivatkozások formátuma tekintetében az alábbi példák irányadóak:

## HIVATKOZOTT IRODALOM

[Kötetek:]

Botond Ágnes 1991: *Pszichohistória – avagy a lélek történetiségének tudománya*. Budapest

Baross Károly, bellusi (szerk.) 1893: *Magyarország földbirtokosai*. Budapest

[Tanulmánykötetből:]

Hudi József 1997: Veszprém vármegye nemessége 1812-ben. In: Ódor Imre – Pálmány Béla – Takács Imre (szerk.): *Mánások, birtokosok, címerlevelese.* (Rendi társadalom – polgári társadalom 9.) Debrecen, 219–227. [sorozat nevét zárójelben normál betűvel!]

[Idegen nyelvű publikáció:]

Heather, Peter – Matthews, John 1991: *The Goths in the Fourth century.* Liverpool

[Folyóiratból:]

Láng Panni 1986: Egy budapesti polgárcsalád mindennapjai. *Történelmi Szemle* 29. 1. 80–94.

[Lexikon szócikk:]

‘Korallok’ szócikk. In: Révai Új Lexikona 12. kötet, Budapest, 1915. 26.

[Újságcikk:]

Szőnyi Ottó 1926: A pécsi püspökség templomai. *Dunántúl* 1926. december 25. 18.

[Lehetőség szerint szerepeljen itt az oldalszám is, s az év kétszer legyen kiírva. Amennyiben az újságcikk egy szakirodalmi/irodalmi cikket jelöl, a hivatkozott irodalmak között tüntessük fel. Ha azonban forrásként használjuk (pl. szövegelemzésre, adatforrásként stb.), a források jegyzékében szerepeltessük azt!]

[Kéziratok:]

Katádfay Tihamér 1966: *Legnagyobb gondolataim.* Kézirat. (Vas Megyei Levéltár, Kézírtattár 551. sz.)

[A lelőhely (pl. OSZK Kézírtattár) megjelölése fontos. Amennyiben forrásként használjuk, akkor oda kerüljön. Ha tudományos műként, akkor kötethez hasonlóan a hivatkozott irodalmak között tüntessük fel.]

[Megjelenés alatt álló publikáció:]

Gyáni Gábor 2001: Érvek a kettős struktúra elmélete ellen. *Korall* 3–4. Megjelenés előtt

## EGYÉB

- Kerüljük a p., pp., o., old., i.m., ld. rövidítéseket!
- Ügyeljünk az elválasztójel (-) és a kötőjel (–) helyes használatára! (Számok, évszámok, oldal-számok közé „–” jelet rakjunk!)
- Az idézeteket csak e jelek közé: „” írjunk! Idézetben belüli idézet »...« jelek közé kerüljön!
- A szerző vagy a fordító által tett megjegyzések formátuma: (A Szerző) (A Ford.) (Kiemelés tőlem – X. Y).
- A % jel mindig tapad a számhoz!

## A KORALL SZERKESZTŐSÉGE ÉS SZERKESZTŐI

Korall Társadalomtörténeti Folyóirat Szerkesztőség • 1113 Budapest, Valkói u. 9.

Megrendelés: [terjesztes@korall.org](mailto:terjesztes@korall.org), Honlap: [www.korall.org](http://www.korall.org), E-mail: [korall@korall.org](mailto:korall@korall.org)

Czoch Gábor, [czochg@yahoo.com](mailto:czochg@yahoo.com)

Horváth Gergely Krisztián – főszerkesztő, [hktm@ludens.elte.hu](mailto:hktm@ludens.elte.hu)

Granasztói Péter, [grana@neprajz.hu](mailto:grana@neprajz.hu)

Klement Judit, [eperfa@hotmail.com](mailto:eperfa@hotmail.com)

Lengvári István, [lengvari@rektori.pte.hu](mailto:lengvari@rektori.pte.hu)

Pozsgai Péter, [peter.pozsgai@uni-corvinus.hu](mailto:peter.pozsgai@uni-corvinus.hu)

---

## A KORALL az alábbi könyvesboltokban kapható:

### BUDAPEST

Budapesti Teleki Téka  
1088 Bródy Sándor u. 46.

ELTE BTK Jegyzetbolt  
1088 Múzeum krt. 6/8.

Írók Boltja  
1061 Andrásy út. 45.

Kis-Magiszter Könyvesbolt  
1053 Magyar u. 40.

Gondolat Könyvesház  
1053 Kecskeméti u. – Károlyi palota

Pont Könyvesbolt  
1051 Nádor u. 8.

### DEBRECEN

Lícium Könyvesbolt  
4026 Kálvin tér 2/c.

Sziget Egyetemi Könyvesbolt  
4010 Egyetem tér 1.

### MISKOLC

Egyetemi Könyvesbolt  
3515 Egyetemváros

### PÉCS

Széchenyi Könyvesbolt  
7624 Rókus u. 5.

*Megjelent az*

# AETAS

TÖRTÉNETTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

2007/1. száma



*Pap József:* „Két választás Magyarországon”. Az országgyűlési képviselők társadalmi összetétele a 20. század első éveiben

*Tusor Péter:* A bécsi Augustineum és Magyarország, 1816–1918 (Vázlat)

*Szabó Dániel:* Katonadalok és az első világháború

*Polácska Edina:* Franciaország és a karlizmus, 1868–1874

*Vida István Kornél:* Egy ágyban Abraham Lincolnnal, avagy homoszexuális volt-e az Egyesült Államok tizenhatodik elnöke?

*Szélpál Livia:* A történelem jövője: bevezetés egy nem hagyományos történetírás (unconventional history) elméletébe

*Gavriel Rosenfeld:* Miért a kérdés, hogy „mi lett volna, ha...?”  
Elmélkedések az alternatív történetírás szerepéről

Bemutatjuk *Kiss András* kolozsvári levéltáros-történészt

A folyóirat megrendelhető a szerkesztőség címén:

Aetas Szerkesztőség

6701 Szeged, Pf. 1179.

E-mail: [aetas@mail.u-szeged.hu](mailto:aetas@mail.u-szeged.hu)

# SZÁZADVÉG

ÚJ FOLYAM 43. SZÁM  2007. 1. SZÁM



## Tartalomjegyzék

### NYELVELŐ

*Hámori Ágnes: Párbajokról nyelvészetileg. Miniszterelnöki viták jellegzetességei társalgáselemzési szempontból*

### KÖTŐDÉSEK

*Tóth Kinga Dóra: A kisebbségi és a többségi identitás viszonyának lehetséges mintázatai*

*Ablonczy Balázs: Örzők. A többes identitás történeti stratégiái*

### GONDOLKODÓK

*Gedő Éva: A politikum fogalma Carl Schmittnél*

*Kolnai Aurél: A politika tartalma. 1933*

### SZÁZADVÉG-SZÖVEGELŐ

*Balázs Zoltán és Szalai Ákos beszélgetése Szepesi Balázssal és Csák Jánossal: Gazdasági intézmények Magyarországon*

[www.szazadveg.hu](http://www.szazadveg.hu)

Századvég Kiadó, 1037 Budapest, Nagybátonyi u. 8–10.

# REGIO

Kisebbség, Politika, Társadalom. 17. évfolyam, 2006. 4. szám

## Tartalomjegyzék

### *Az Olvasóhoz*

#### KERESZTAL-BESZÉLGETÉS

Múltfeldolgozás és történetírás az „ügynökkérdés” kapcsán

Az államfő és a parlament intézménye Ukrainában

*Romanyuk Anatolij*: Az ukrán elnöki hatáskör nyugat-európai és egyesült államokbeli összehasonlításban

*Petruska Natália*: Az ukrán parlamentarizmus fejlődési szakaszai (1990–2006)

#### KULTUSZ ÉS KULTÚRA

*Zombory Máté*: Önmuzealizáció és etnikai hovatartozás. Az etnikai identitás performativitása a kényszermigráció kontextusában

*Udvarnok Virág*: Elhunyt korszakról vagy jót, vagy semmit”. Magyarországi szerbek és horvátok a Kádár-korszak kisebbségpolitikájáról

*Füleki Katalin*: A szlovákok emlékezete

#### MŰHELY

*Klenjánszky Sarolta*: A Kádár-rendszer és az eurokommunizmus.

Párbeszéd a francia kommunistákkal

#### KÖNYVISMERTETÉSEK

*Rogers Brubaker*: Nacionalizmus új keretek között

*Rogers Brubaker, Feischmidt Margit, Jon Fox és Liana Grancea*: Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town

*Czoch Gábor – Fedinec Csilla (szerk.)*: Az emlékezet konstrukciói.

Példák a 19–20. századi magyar és közép-európai történelemből

## Konferencia felhívás

A Hajnal István Kör – Társadalomtörténeti Egyesület  
2007. évi konferenciáját

GENERÁCIÓK A TÖRTÉNELEMBEN  
címmel július 6–7-én tartja

Szekfű Gyula talán legtöbbet hivatkozott műve, a *Három nemzedék* az egymást követő nemzedékek rendjében beszéli el a reformkortól Trianonig ívelő magyar történetet. Szekfű egyáltalán nem bíbelődött a genealógiai rendezőelv használatának magyarázatával. Korábban kipróbált mintát követett, midőn ebben a szekvenciális keretben képzelte el a hanyatlás történetének elbeszélését. A generációs fogalom rendező elvként való alkalmazása nem volt tehát több pusztá retorikánál.

A generáció, mint társadalomtudományos és történetírói fogalom, ahogy Karl Mannheim klasszikus tanulmányában kifejtette, a pozitívizmus, valamint a romantikus-történeti kérdésfeltevés jóvoltából vált (válhatott) határozott szemléletmóddá. A hatalom dinasztikus hagyományozását analógiaként kamatoztató kvantitatív fogalomalkotás a 15 és még gyakrabban a 30 évente esedékes generációváltás ritmusára fűzte fel az emberiség történetének lineáris sorát. Ezzel egyúttal azt sugallta, hogy a generációváltások a konzerváló és a reformáló erők váltakozó ritmusának is megfelelnek. A romantikus-történeti kérdésfelvetés ugyanakkor kvalitatív értelmet tulajdonított a generáció fogalmának; adott nemzedék belső egységét összekötötte a szellemi és társadalmi hatások egyöntetűségével. A nemzedékváltások lineáris vonalú elképzelésének helyébe „az egyidejű nem egyidejűségek” problémáját állította, azt fejezve ki vele, hogy egyazon időben különböző nemzedék élnek egymás mellett.

Mannheim ezeken a kérdésfeltevéseken túllépve tisztázta: érdemi különbség van a nemzedéki helyzet vagy kontextus (a rokon évjáratokhoz való tartozás) és a generációs egység között. A kontextus ez esetben azt jelenti, hogy egyének bizonyos halmaza specifikus gondolkodásmódot, tapasztalatot és cselekvési repertoárt sajátít el és birtokol, ami *tendenciaszerűen* határolja körül a nemzedékhez tartozók halmazát, akiket összeköt a generációs egység. A nemzedék ilyenformán nem valamely statisztikailag (kvantitatív módon) körülhatárolható csoport, hanem a közös identitásban gyökerező, szubjektív alapon álló csoport. A nemzedéki helyzet ilyenformán el is tér a csoportképződés osztályhelyzetből fakadó körülményeitől. Az utóbbi esetében ugyanis „a társadalmi-szellemi teret kitöltő élmény-, gondolat- és érzéstartalmak sem »általában« vannak jelen, hanem minden egyes osztályhelyzet számára csak valamilyen meghatározott »aspektusban«”. Nemzedéki helyzetben viszont a rokon évjáratúak kerülnek abba „a történeti-társadalmi téren belüli különös fajtájú rokon elhelyezkedésbe”, amely egységességnek tetsző különös szellemiséget áraszt magából.



Ritkán számolnak a történészek a nemzedék mint önálló történeti hatóerő fogalmával. Újabb és egyúttal pozitív példaként említhető Deborah S. Cornelius amerikai történész angol nyelvű munkája, amely a felvidéki Sarlós mozgalom történetét a nemzedéki kontextus keretén belül dolgozta fel.

Ez évi konferenciánk azzal a határozott törekvéssel párosul, hogy ráirányítsuk társadalomtörténetírásunk figyelmét a nemzedéki tagoltság tényéből adódó szemléleti lehetőségekre és egyúttal teret adjunk az így megnyíló megközelítések kiaknázásának. Az alábbi témákban és irányokban várjuk az előadók jelentkezését.

### *1. A nemzedék mint demográfiai kérdés*

A népesség kor szerinti tagolódása állandó (mellék)témája a történeti-demográfának. Megvan annak a maga jelentősége, hogy milyen adott népesség korösszetétele, tehát fiatalos vagy előregedett társadalom képét mutatja-e inkább. Ez mikroszinten, a családok és háztartások mérete és összetétele szempontjából is fontos problémákat érint. A téma keretében egyaránt helye van tehát a makro- és mikrojellegű megközelítéseknek, melyek a korosztályok egymáshoz mért (menyiségi) súlyát, valamint az egyes nemzedékek együttélése során alkalmazott stratégiai megoldásokat (kiterjesztett család, neo-lokalitás, generációkat összekötő szolidaritási hálózatok) tárhatják fel.

### *2. Nemzedéki ellentétek – ifjúsági lázadások*

A nemzedéki elv időnként használata során nagy jelentőséget szokás tulajdonítani a konzervatív idősök (vagy felnőttek) és a reformer vagy forradalmár fiatalok konfrontálódásának. Tény, hogy a társadalmi és politikai változások hajtóerői között gyakran szerephez jut a még nem (kellően) integrált ifjú nemzedékek fokozott aktivitása. Érdemes megvizsgálni, hogy mi motiválja azon fejleményeket, melyek esetében a generációs mozgatórugó hatása kézenfekvőnek látszik (1848, a 20. század eleje, 1918, vagy 1956). De nem csak a politikai változások, hanem az életforma, az életstílus módosulásai is összefüggésbe hozhatók a nemzedéki lázadás és önkifejezés eme mozgalmaival. Ez alkalommal a generáció (ön)-definíciója külön figyelmet érdemlő kérdés.

### *3. A nemzedékváltások társadalomtörténete*

Nem pusztán a vagyonos rétegek életében van vagy lehet kulcsszerepe a materiális és a szellemi javak egyik nemzedékről a másikra történő átruházásának. A „szakmai” szocializáció, valamint a vagyonnak az utódokra történő örökítése változatos társadalmi technikákat mozgósít, a mögöttük rejlő értékrend és társadalmi norma vizsgálata nélkülözhetetlen a társadalmi stabilitás, a folytonosság, valamint a társadalmi változások rekonstruálásához és megértéséhez. Van-e és ha igen, mekkora szerepe van az e téren megfigyelhető szakadásoknak (átrétegződés-

nek), valamint folytonosságoknak (megmerevedésnek) a tágabb (nemzeti) közösség társadalomfejlődésében?

#### *4. Kulturális-szellemi újítás és nemzedékváltás*

A kultúra szűkebb (intézményesült) világában a nemzedéki tagoltság eseményeket (folyamatokat) dinamizáló szerepe mind közül talán a legszembevetőbb: aligha véletlen, hogy a nemzedék mint identitás-egység fogalma a művészettörténetész W. Pinder elméletéhez köthető. A kreatív művészetek történései a történések-nél mindig bátrabban éltek (és élnek) a nemzedéki tagolás (tagoltság) magyarázó fogalmával. Kérdés, önmagában vagy egyéb társadalmi tényezők véletlen egybejátszásával, velük karöltve tesz vajon szert a művészetben (és a tudományban) adott nemzedéki „tömörülés” a megújító szerepre. A válasz elképzelhetetlen a nemzedék-probléma társadalomtörténeti kontextusba helyezése nélkül.

#### *5. Az öregség mint kulturális és szociális probléma*

Az öregedés és az öregség mint állapot elsősorban a társadalmi szolidaritás kérdéseként szokott felvetődni. Különösen előtérbe kerül a probléma, miután az európai társadalmakban különösen felgyorsult az előregedés folyamata, s nem utolsósorban azért is, mert itt alakult ki a jóléti állam infrastruktúrája. Az idős korosztályok számbeli súlyának a megnövekedése olyan társadalmakban következik be, melyek a gazdasági, társadalmi, politikai és kulturális innovációnak mindmáig a fő letémenyesei; ez tagadhatatlanul feszültségeket rejt (vagy rejthet) magában. Miként hatnak mindezen folyamatok az öregség időben változó fogalmára és miféle intézményes következményekkel jár az előregedés a szociális ellátást és gondoskodást (a szociálpolitikát) illetően.

Az előadásokat 20 percesekre tervezzük.

A konferencia színhelye és időpontja:  
**Nyíregyháza, 2007. július 6-7.**

Kontakt személy: Dr. Láczy Magdolna: [laczay@zeus.nyf.hu](mailto:laczay@zeus.nyf.hu)

A jelentkezések és egyoldalas szinopszisok beküldési határideje:  
**2007. május 15.**

Jelentkezését küldje Gyáni Gábor címére  
(MTA Történettudományi Intézet, Bp., Úri u. 53. 1014)  
E-mail: [gya8632@ella.hu](mailto:gya8632@ella.hu)  
[visgyani@ceu.hu](mailto:visgyani@ceu.hu)

## IRODALOM

- Cornelius S. Deborah: *In Search of the Nation: The New Generation of Hungarian Youth in Czechoslovakia 1925–1934*. Columbia University Press, New York, 1998.
- Gillis, John R.: *Youth and History. Tradition and Change in European Age Relations, 1770– Present*. Academic Press, New York, 1981.
- Mannheim, Karl: A nemzedéki probléma. In: Huszár Tibor – Sükösd Mihály, vál.: *Ifjúságszociológia*. KJK, Bp., 1969. 31–67.
- Mommsen, Hans: Generációs ellentétek és ifjúsági lázadások a Weimari Köztársaságban. *Történelmi Szemle*, 1986/3–4. 426–436.
- Jaeger, Hans: Generationen in der Geschichte: Überlegungen zu einer umstrittenen Konzeption. *Geschichte und Gesellschaft* 3, 4 (1977) 429–452; Uő: Generations in History: Reflections on a Controversial Concept. *History & Theory*, XXIV, 3 (1985) 273–292.
- Pinder, Wilhelm: *Das Problem der Generationen in der Kunstgeschichte Europas*. München, 1921.
- Szekfű Gyula: *Három nemzedék és ami utána következik*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Bp. 1940. (6. kiadás)
- Wohl, Robert: *The Generation of 1914*. Cambridge, Mass., 1979.

<http://replika.hu>

# replika

közpolitikai keretelemzés  
tér és nemzet

RCS **nem/zet**

**SZÁRMAZÁSI** F

56

2006. december

57



TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

Ára 1000Ft

ISSN 1586-2410



9 771586 241002