

Emlékezet és felejtés jelentősége a magyar és román falukutatók tükrében

Amikor Alain Resnais¹ 1956-os rövidfilmjének narrátora úgy fogalmaz, amit látunk, az „lassú harc a halál ellen” („lente bataille contre la mort”), talán meglepőnek tűnhet, hogy a jelenetsor színhelye nem csatatér, nem is kórház vagy valamilyen szakrális intézmény, hanem a párizsi Nemzeti Könyvtár. „A világ összes emléke” („Toute la mémoire du monde”) címet viselő alkotás nyomasztó képsoraival az írott és tárgyi emlékek már-már kezelhetetlenné váló mennyiségére hívja fel a figyelmet.² A „halál” ebben a kontextusban egyértelműen a felejtést jelenti, s ugyanezt a metaforát használja Pierre Nora is néhány évtizeddel később, amikor kollégáival megalkotja a magyar szakirodalomban emlékezhelyként meghonosodott *lieu de mémoire* fogalmát. Tanulmányom kiindulópontja az a gondolat volt, hogy a felejtés bizonyos esetekben nemcsak szimbolikus, de valóságos kapcsolatban állhat a halállal. A húszas–harmincas évek közép-európai falukutató mozgalmainak képviselői a nemzeti emlékezetet egy elmúlástól, eltűnéstől veszélyeztetett – vagy annak vélt – társadalmi csoporttal kezdik azonosítani, s tevékenységük bizonyos perspektívából szemlélve ezen, az emberi élet végességével összefüggő emlékezet megragadására tett kísérletként is értelmezhető.

Pierre Nora definíciója szerint az emlékezhelyet az idő megállításának vágya hozza létre. Az olyan tényleges hely válhat emlékezhellyé, melynek fizikai vetülete funkcionális és szimbolikus jelentéssel társul, s amely valamifajta hidat képez jelen és múlt között.³ Amikor a falu a kutatók, vállalkozókedvű fiatalok és írók érdeklődésének célkeresztjébe kerül Közép-Európa több országában is a két világháború között, kétségtelenül megfelel ennek a leírásnak: fizikailag érzékelhető körvonalakkal bíró település, melyhez funkcionálisan egyéni munkarendben végzett mezőgazdasági termelés kapcsolódik. A falu emellett – s témánk szempontjából ez a legfontosabb – szimbolikus jelentéssel kezdik felruházni, mely szerint mentalitás, szokások, hiedelmek mentén sajátos, a várostól eltérő világot alkot: olyan értékek hordozója, melyek máshol – már vagy egyáltalán – nem lelhetőek fel. Ha a parasztság mint emlékezetközösség, a falu mint emlékezhely is értelmezhető, akkor ezt a húszas–harmincas években induló falukutató- és népi mozgalom tagjai ismerik fel abban az esetben is, ha ez a kifejezett fogalom nem áll rendelkezésükre, illetőleg kutatásaikat és munkáikat nem csak vagy nem elsősorban ez a felismerés motiválta.

(*Kapcsolódási pontok a magyar és román falukutatókban*) Közismert, hogy a múlt század húszas–harmincas éveiben elsősorban csökkenő lélekszáma, sok esetben nyomorúságos anyagi helyzete és szociális ellátásának hiánya irányítja a figyelmet a mezőgazdasági népességre Magyarországon. A falukutatók, s különösen a szociográfiákat szerző népi írók célja az esetek túlnyomó többségében nem pusztán a tényfeltárás és a társadalom informálása, hanem a politikai intézkedések sürgetése is. A szociális, gazdasági és demográfiai szempontok mellett a falu mint sajátos kulturális közeg is a vizsgálódások tárgyává válik. A falusi-paraszti kultúra felé való fordulás ugyanakkor tudatos gesztus: ezt egyrészt az évszázadok óta lényegében változatlan, zárt nemzetfogalom kritikája, másrészt az idegen hatásokat befogadó, egyre inkább „nemzetiellenes” értékelt közép- és kelet-európai kultúrájából való kiábrándulás eredményezi. Ezen gondolatok Ady és

Szabó Dezső „tolmácsolásában” terjednek el leginkább, de megfogalmazódnak olyan, a falukutatásokhoz kapcsolódó tudományterületek szakértői által is, mint a néprajztudós Györffy György vagy a népdalgyűjtő Kodály Zoltán. Szabó Dezső az, aki a parasztságot egyszerűen a magyarsággal azonosítja – „Alaptételünk tehát: a magyar paraszt = a magyarság, a magyar faj”⁴ –, s a jellegzetes szuggesztív stílusában közvetlenül biztat is a falu megismerésére már 1923-ban: „Menjetek szét a magyar falvakba. Járjatok szét a magyar paraszt között. Éljétek mindennapját, beszéljétek beszédét, figyeljétek meg élete minden rezdülését.”⁵ Györffy érvelése szerint a magyarság jövőbeni sorsa azért függ a néphagyománytól, mert a parasztság az, ami az évszázadok során megőrizte a magyar kultúrát,⁶ míg Kodály „a földműves nép” dalaiban az „egész magyarság” érzés- és gondolatvilágát fedezi fel, s ez egy olyan nemzetfogalmat feltételez, „ahol egy érzésben találkozhatik az egyszerű pásztor a nemzet bármely nagyjával, ahol mind a kettő csak ember és annyit ér, amennyire ember”.⁷ Üzeneteik elsősorban a fiatal generáció körében találnak értő fülekre, s őket cselekvésre az a felismerés sarkallja, hogy az industrializmus tömegkultúrája egyre erőteljesebb hatást gyakorol a népi kultúrára. Ezt legtöbb esetben egyfajta fenyegetettségként élik meg, mivel a paraszti kultúra értékei nem kerülnek, nem kerülhetnek be a nemzeti emlékezetbe, ha az azokat őrző, csökkenő lélekszámú népesség előtt sem nyitott a nemzet fogalma. Munkáikban egyszerűen jelenik meg tehát a társadalmi haladás és demokratizálódás – vagyis a parasztság polgárosodásának és politikai képviselésének – igénye, s a fennálló állapotok, az akkor még tapasztalható falusi világ eltűnésétől való félelem. A magyarországi falukutató- és népi mozgalom tehát egy sajátos, ugyanakkor múlt pillanatot ragad meg, melyben a falu és lakossága a múlt és jövő között áll.

Ezen a ponton érdemes perspektívát váltanunk, ha a falukutatókat a társadalmi emlékezet szempontjából kívánjuk részletesebben megvizsgálni, hiszen a falunak és a parasztságnak a múlt átörökítésében betöltött szerepét nem csak Magyarországon ismerik fel. Különösen, hiszen, míg Magyarországon a falukutató- és népi mozgalom a harmincas években bontakozik ki, addig Romániában már az azt megelőző évtizedben komoly elméleti és gyakorlati munkába kezdenek Dimitrie Gusti, a bukaresti egyetem szociológia-professzorának vezetésével.⁸ Bár témánknak terjedelmi okokból nem lehet része a falukutatók módszertani áttekintése, fontos néhány mondatot Gusti *monografikus szociológiának* nevezett elméletének szentelnünk, mivel így válik érthetővé, hogyan tölthetett be a professzor a tudományon keresztül – a revízió által folyamatosan megkérdőjelezett – határokon is átívelni képes összekötő szerepet.⁹ Nem egyszerűen leírónak, hanem magyarázóknak szánt módszere lényege, hogy csak a közvetlen megfigyelés – ő maga az elefántcsont-torony metaforát használja a terepmunka fontosságának igazolására – alkalmas az élő társadalmi valóság megragadására, s ezt különféle szaktudományok együttműködésével véli feldolgozhatónak. Gusti és kollégái az elsők között szerveznek interdiszciplináris kutatócsoportokat: jog- és földrajztudomány, antropológia, demográfia, történettudomány, pszichológia, csoportlélektan és folklór a szociológiai megértés szempontjai szerint működik együtt a közös munkában.¹⁰

Németh László, Keresztury Dezső, Boldizsár Iván és Szabó Zoltán 1935 nyarán Gusti professzor és munkatársai meghívására látogat Romániába. Ottlétükről Németh László ismert, s a korban több oldalról is kritikával illetett, „Magyarok Romániában” című útirajzában számolt be, melyben a „fiatal Románia legnagyobb erőfeszítésének” nevezi Gusti szociológiai munkásságát.¹¹ Erre a birtokos jelzőre azért érdemes felhívni a figyelmet, mert a romániai falukutatás ebben az időszakban, szemben a magyarországgal, nem válik valamifajta „ellenzéki” tevékenységgé –, illetőleg nem kell kényszerűségből azzá válnia.

Németh László visszaemlékezése szerint az uralkodó a Királyi Alapítványon keresztül – melynek székházában Gusti fogadja magyarországi látogatóit – magánpénztárából egymillió lejjel támogatja Gusti iskolájának tevékenységét.¹² A romániai falukutatás így, bár kimondott célja, hogy tudományos eredményeivel elősegítse a szociális törvénykezést, jóval apolitikusabb, mint a Magyarországon megjelenő szociológiai és szociográfiai munkák, s nem lehet figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy Romániában – nagyrészt az elmenekült és a kisebbségbe került magyarság kárára – a magyarországihoz képest szélesebb körű földreformot hajtanak végre az első világháborút követően.¹³ A magyar falukutatók, népi írók a birtokstruktúra megváltoztatásának igényével tulajdonképp automatikusan szembekerültek a nagybirtokos érdekeket képviselő kormányzattal. Szemléletes példája ennek, ahogyan a kormányzati támogatással megvalósuló Táj- és Népkutató Központ „A földbirtok helyzete Magyarországon” című, az 500 hold feletti nagybirtokok kisajátításának „ötletét” térképen is bemutató kiállítását rövid időn belül bezáratják. Eközben Romániában a harmincas évek végén – természetesen Gusti befolyására – a Társadalmi Szolgálat intézményén keresztül a falumunka kötelezővé is válik a román felsőoktatás minden végzős hallgatója számára.¹⁴ Bár a professzor és iskolája nemcsak a magyar, de más, Nyugatról érkező ösztöndíjasokat és kutatókat is vendégül lát ekkoriban, a magyarsággal kapcsolatos – s érteve ezen a romániai kisebbségi csoportjaikat is – gesztusait érdemes annak fényében értékelnünk, hogy ezek a gesztusok a magyar kormányzati köröktől és a társadalom széles rétegétől folyamatosan hangoztatott revízió időszakában történnek. Gusti támogatása nyomán valósulhat meg az iskolájához korábban csatlakozó Lükő Gábor moldvai csángók körében végzett kutatása¹⁵ és közbenjárására engedélyezi a román Belügyminisztérium a kolozsvári református teológiai kar kalotaszegi falukutatását 1936-ban.¹⁶

A professzor szerepe fontos ezen gesztusain túl abban is, hogy módszerével a valóság minél átfogóbb megismerésére és a gyűjtött adatok által minél pontosabb megragadására biztat. Tanítványa, Henri H. Stahl fogalmazza meg, hogy a falusi világ eltűnésének előjele nem pusztán a társadalom városlakó részének a faluval szembeni tudatlansága, de „a falu eszményítése” és „a parasztság lírai témává válása” is, mely Stahl értelmezésében ugyancsak a valóságtól való elszakadás.¹⁷ A szintén Gusti tanítványának tekinthető Venczel József a példa arra, hogy előbb Szabó Dezső kétségtelenül romantikus paraszttábrázolásától ihletve – Venczel első, falukutatás propagáló munkája még a „Segítség!” című regényből indul ki –, majd Gusti monografikus szociológiai módszerét felhasználva fordul maga, s fordít más fiatalokat is a falu felé. Román és magyar falukutatás tehát hasonló motivációk mentén, több ponton eltérő körülmények és lehetőségek között zajlik a korszakban. Mind a román, mind a magyar szociológusok, szociográfusok elévülhetetlen érdeme, hogy a nemzetfogalom kitágításának vagy újraalkotásának igényével, illetőleg a szociális törvénykezés kiszélesítéséhez való hozzájárulás vágyával a közvélemény figyelmét a falu és az ott élő mezőgazdasági népesség helyzetére igyekeztek irányítani. A továbbiakban azt tekintjük át, hogyan jelenik meg azon felismerés munkáikban, hogy a falu hidat jelenthet múlt és jelen között sajátos, a társadalom többi részétől elkülönülő emlékezetközösséget alkotó népessége által.

(Emlékezet mint kutatási szempont) „Valamely falu bizonyos értelemben maga is történelmi dokumentum az egész átélt múltjával, mindazzal, amit a hagyomány révén megőrzött. Ez az élő dokumentum a terepkutató rendelkezésére áll, csak érteni kell a megfejtéshez” – fogalmaz Gusti.¹⁸ A professzor módszerén belül fontos szerepet szán a hagyományok

tanulmányozásának, s külön hangsúlyt helyez az egyes jelenségek eredetének feltárására is. „A keringés kartotékja” szolgál a kutatás során annak feljegyzésére, hogy egy adott jelenség a közösség idős tagjaitól, nemzedékről nemzedékre hagyományozódott-e vagy a közelmúltból, más vidékről származik valamilyen közvetítő – pásztorok, szolgák, katonák – útján.¹⁹ Ez tulajdonképp azzal a fogalommal kapcsolódik össze, melyet Jan Assmann a későbbiekben kommunikatív emlékezetnek nevez.²⁰ A kommunikatív emlékezet az emlékeknek nemzedéken belül átörökített részét jelenti, mely szorosan adott csoporthoz kapcsolódik és ezáltal korlátozott érvényű, mivel fennmaradása hordozóinak fizikai jelenlététől függ. A monografikus szociológia vizsgálatai – ugyancsak felismerve az egyéni emlékezet korlátait – bizonyos jelenségeket olyan szokásokra, gyakorlatokra is megkísérelnek visszavezetni, melyeknek hordozói már nem találhatóak meg a közösségen belül. Erre említ példaként Gusti egy olyan hétköznapi gesztust, mint a parasztok puliszkaszeretete, ami alapvetően profánnak is tűnhet, visszavezetve azt egyrészt a gazdasági szükségletekre – a búza eladásának kényszerére –, másrészt viszont a már eltűnőben lévő pásztorélet emlékezetére.²¹ Miként Assmann is rámutat, a kommunikatív emlékezetből többé-kevésbé egyenlően részesednek a csoport tagjai: a kulturális emlékezetnek ugyanakkor – melyen belül a múlt elemei immár szimbolikus jelentőséggel bírnak megjelenve az ünnepekben, rítusokban és mítoszokban – sajátos hordozói vannak. Gusti a falu kollektív emlékezete szempontjából két „embertípust” emel ki, ami a kommunikatív emlékezetnek immár kulturális emlékezetté válásával függ össze. A kutatók számára legértékesebb informátoroknak azokat a falusiakat tartja, akik a falu életének, szokásainak, szertartásainak múltját és jelenét részletesen ismerik, vagyis, akik a közösség emlékezetének őrzésében tudatosan és aktívan részt vesznek. Gusti számára ők az „élő könyvek, amelyeket csak át kell lapozni, amelyekbe följegyzik s ily módon terjesztik a falu kulturális javait”.²² E „följegyzés”, itt nyilván szimbolikus: míg Assmann elsősorban az írástudók csoportjával azonosítja a kulturális emlékezet hordozóit, addig a falu kulturális emlékezetének őrzése szükségszerűen inkább gesztusok, gyakorlatok átörökítésével függ össze.

A falun belül tehát nemcsak a nemzedéken belüli, kommunikatív emlékezet vizsgálata jelenik meg Gusti és kollégái módszerében, de a falu kulturális emlékeinek feltérképezése is, melynek hordozói nem szükségszerűen életkoruk és élettapasztalatuk – vagyis az egyéni emlékezet befogadóképessége – által emelkednek ki, hanem a különböző játékok, dalok, szertartások, munkamódszerek és ünnepek ismeretének *mélysége* által. A másik, a falu kulturális emlékezete szempontjából érdekes „embertípus” talán inkább jelenségnek nevezhető, s kevésbé köthető azonosítható személyekhez. Gusti értelmezésében a „falú szája” – legyen az tehát konkrét személy vagy csoportos gesztus – ugyancsak fontos szerepet játszik a falu szokásainak, társadalmi gyakorlatainak, erkölcsének és értékeinek kiválasztásában, terjesztésében és megőrzésük elősegítésében.²³ Ez immár az emlékezet egyfajta kanonizációjával és a normaképzéssel függ össze: a múltban már megtörtént események a csoport által létrehozott keret- és értékrendszerbe kerülve válnak átörökítésre méltó vagy méltatlan szokásokká, gyakorlatokká telítődve ezáltal a közösség jóváhagyásának vagy elítélésének szimbolikájával is. A kulturális emlékezet körébe tartozó szokások, ünnepek, rítusok kiválasztása és fenntartása azért igényli ezt, a nemzedéken belüli, kommunikatív hagyományozódásnál tudatosabb és tervezettebb gyakorlatot, mert az már a közösség identitásának alapja. A falu közösségén belül, miként alapvetően bármilyen közösségen belül, a kultúra szimbolikus elemei tartják fenn azt a kontinuitást,

melynek fenntartására a véges egyéni emlékezet nem lenne képes, miközben az emlékek szelekciója és kanonizálása mentén hozzájárulnak a sajátos közösségi identitás formálódásához és fennmaradásához is.

Miként láthatjuk, annak ellenére, hogy Gusti monografikus szociológiájának nem központi kérdése az emlékezet és felejtés gyakorlata, felismerve jelentőségüket a kartertekos adatgyűjtést ezen kérdésekre is kiterjesztik, s a professzor számos ponton rámutat a falun belüli kommunikatív és kulturális emlékezet közötti különbségre is anélkül, hogy az elméleti fogalomalkotás szintjén megkülönböztetné őket. Tanítványa, Henri H. Stahl munkásságának, mely Gusti módszerének továbbfejlesztéseként is értékelhető, már sokkal szignifikánsabb részévé válik az emlékezet kutatása.²⁴ Számára a falu tudományos megismerése „nemzeti kötelesség, mert csak ez vezethet el [...] a szó valódi értelmében vett nemzeti öntudathoz.”²⁵ Miként Gusti a falut „élő dokumentumnak”, a falusiakat „élő könyveknek” tartja, úgy Stahl hasonló retorika mentén az „egyetlen, hamisíthatatlanul paraszti dokumentumnak” magát a parasztságot nevezi: azt a „névtelen tömeget”, mely, maga nem vagy nem feltétlen lévén írástudó, legfeljebb közvetett módon jelenhet meg a hatóságok vagy az egyház írásos dokumentumaiban.²⁶ Stahl ezzel maga is megfogalmazza a parasztság nemzetfogalomba való emelésének szükségességét, melyet a tudományos megismerés útján vél elérhetőnek. Miként fentebb már idéztük tőle, a falu világának idealizálását elveti; a parasztság irodalmi vagy színpadi ábrázolását pedig hiteltelennek tartja ahhoz a paraszti képhez képest, mellyel maga csoportos vagy egyéni kutatóútjain találkozott.²⁷ A falusi szokásokra és kultúrára elméletében a kapitalizmus és az a városi kultúra jelenti a legnagyobb veszélyt, mely két formában is károsítja a paraszti kultúrát: egyrészt tömegkultúrává silányítja, másrészt, bizonyos neki tetsző elemeket kiemelve belőle nem teljes valójában próbálja megőrizni.²⁸ Ugyanarra a jelenségre utal itt, mint amit Szabó Zoltán a matyóhímezés „középosztálybeli inváziójaként” ír le, amely a népi kézimunkát mind színeiben, mind motívumaiban módosította, s üzleti szempontoknak alávetve tömegcikké tette.²⁹ Stahl Nerej falu – melyhez kötődő kutatásából önálló monográfiája is megjelenik 1939-ben Gusti előszavával – kapcsán fogalmazza meg elsősorban, hogy a gazdasági rendszer megváltozása olyan életmódbeli változásokkal jár együtt, amelyek a paraszti közösségek évszázados szokásait, hagyományait is radikálisan és radikális gyorsasággal módosítják. A nereji parasztok egyszerűen „elfelejtik” a pásztormesterséget, elpusztítják az erdőt, ami korábbi életmódjuk megfelelő környezetét biztosította, s így egyetlen lehetőségük, feladva szokásaikat és hagyományait, az elvándorlás lesz.

Stahl szerint a román társadalomtörténet megírását csak az teszi lehetővé, hogy a kapitalizmus a 20. század első évtizedeiben még nem terjedt el egyöntetűen az országban, így „[Románia] emlékezetében és szokásaiban ott szunnyad még a föld szava és az évszázadok hagyománya.”³⁰ Nem csupán azt ismeri fel ugyanakkor, hogy a falun keresztül ezekben az évtizedekben még hozzáférhető ez az általa keresett archaikus világ, de azt is, hogy ennek, vagyis az emberi emlékezetnek a kutatása nem egyszerű feladat. Egyéni kutatóútjaihoz hozzátartozott a falusiakkal való minél szorosabb azonosulás kísérlete: amikor diókereskedőnek hiszik, azt a „leghízelgőbb bókként” fogadja. Szükségessé tette ezt azonosulást az, hogy a falu „valóban »titok« volt, rejtett világ, amely a tőle idegenek előtt nem fedte föl az arcát.”³¹ A kutatás ezen korlátait elsősorban az 1907-es nagy parasztfelkelés emlékezetével kapcsolatban tapasztalja meg: bár a parasztság énekeiben megőrzi, átörökíti a tragikus eseménysorozat emlékét, azt olyan mitikus jelleggel látja el, ami megakadályozza annak a közösségen kívül való elhangzását. Stahl maga is csak egy olyan alkalommal tudja egyik változatát

lejegyezni, amikor egy szegény vándormuzsikus ittas állapotban óvatlanul eljätssza azt elötte. A falu sajátos világában a múltbeli események ilyen „mágikus erejü” ismétlések révén örökítödnék át, s válnak a falu kulturális örökségévé.³²

Stahlhoz hasonlóan nemcsak követöjének, de Gusti tanítványának is tarthatjuk Venczel Józsefet, aki 1936-ban egy teljes szemesztert tölt Gusti Szociológiai Intézetében.³³ Erdélyben alapvetően az Erdélyi Fialatok elnevezésü csoport kezd faluszemináriumok szervezésébe a harmincas évek elején, melyek eredményeképp négy füzetet adnak ki.³⁴ Az 1933-ban megrekedt munkát két évvel később Venczel indítja újra Gusti monografikus módszerének ismertetésével.³⁵ A tudományos kapcsolatok felvétele ugyanakkor nem jelentett egyet Venczel számára a kisebbségi öntudat feladásával: bár a Kolozsvári Magyar Diákok Szövetsége szervezte bálványosváraival Falukutató Munkatábor kutatása során is a monografikus szociológiából merítenek,³⁶ anyaggyűjtésüket úgy irányítják, hogy eredményeik alkalmasak legyenek a korábbi romániai földreform módosításának propagálására.³⁷ Venczel tehát nem Gusti módszerének egyszerű átvételére, de annak a romániai magyar kisebbség érdekében való felhasználására törekedett. Ezen gyakorlati célok mellett a falukutatás fő motivációját a pusztuló falukultúra anyagát érintő adatgyűjtésben, megörzésében és átgondozásában látta.³⁸ „A falu mindig falu marad, de a jelek arra mutatnak, hogy a nép művészete rohamosan kezd nem népművészet lenni” – írja már 1931-ben.³⁹ Venczel értelmezésében a népművészet ösztönössége által értelmezhető kultúrkincsként, mivel abban „az alkotásra hivatott magyar szellem” nyilvánul meg.⁴⁰ A falujáró diákoknak nemcsak a tényfeltárást és -rögzítést tartja feladatának, de a falumunka részeként a propagandatevékenység kifejtését is, melyen keresztül a falu régi emlékei – például a nagy múltú visszatekintő házstílus – megörzésére kell bízattni a falusi közösségeket.⁴¹ Venczel és társai számára a népi kultúra megörzése nyilvánvaló módon összekapcsolódott a kisebbségbe került magyarság fennmaradásával: a falu emlékezete így esetükben további szimbolikus jelentéssel bírt.

Boldizsár Iván visszaemlékezésében úgy fogalmaz, Gusti tanítása nélkül – s itt kifejezetten a professzor azon, fentebb már idézett elvett gondol, miszerint a szociológia célja a társadalom élö valóságának megragadása – máshogy valósult volna meg a kemsei falukutatás, Szabó Zoltán „A tardi helyzet” címü munkájához készült felmérései, s ezekkel összefüggésben talán az egész „Magyarország felfedezése” könyvsorozat sem jött volna létre.⁴² Az említett kemsei kutatást a Pro Christo Diákok Háza szervezi meg, s munkájukról mint a monografikus szociológiai módszer átvételéről a román professzor maga is megemlékezik.⁴³ Ahogy Boldizsár Iván rámutat, a falukutatás eredményeit összegző könyv, az „Elsüllyedt falu a Dunántúl: Kemse község élete”, tíz akkori diák, későbbi tudós, vagyis „csapatmunka eredménye”, miként Gusti módszere is előirányozta.⁴⁴ Az ormánsági falu iránt elsősorban az ott jelentkező egykzés keltette fel az érdeklödést,⁴⁵ s a terepfelmérés eredményeként létrejövö munka ezzel összefüggésben a falu kulturális értékeinek eltünését az egykzés – és az azt közvetlenül eredményezö földhiány – problémájából vezetí le. A diákok úgy értékelték, kutatásuk pillanata talán az utolsó lehetőség valami elmúlóban, eltünöben lévö megragadására: „Ma még azonosak gesztusaik, kedves élcelödésük, gyönyörü nyelvjárásuk, játékos szólásmondásaik. Mindezen azonban ott terpszekedik már az elmúlásra ítéltség sötét bélyege.”⁴⁶ Ezen falukutatásban is érzékelhető a kommunikatív és kulturális emlékezet fogalmának a tudatos fogalomhasználattól független elkülönítése. A versek, rigmusok, ceremóniák, szertartások és hagyományok már eltüntek a falu gyakorlatából. A korábbi állattenyésztö életmóddal összefüggö szokásoknak, de még azoknak a településképben meglévö jeleinek is nyoma veszett már; nem énekelnek, tréfálkoznak, mesélnek a fonókban vagy kukoricafosztás

közben, s korábbi viseletüket már az idős generáció sem viseli, csupán megszokásból – vagy épp kegyeletből – őrzi még valahol. Az elöregedő közösségben fizikai lehetőségük is egyre kevésbé lehet az emlékek továbbadására, s – miként azt a kutatók megfogalmazzák – talán már szándékukban sem áll ez az időseknek. A faluba kívülről beházasodóknak nem tanítanak dalokat, mert a fiatal generáció már idegen a falu régi, az öregek emlékeiben élő életformájával szemben: számukra a képes újságok városi, kispolgári világa ér fel csábító erővel. A falukutatók kimondott ellenérzéssel hivatkoznak arra a „városi hulladékra”, ami a faluba beáramlik: a „sablonházakra”, a „szemétzenére”, a „külvárosi viseletre”, melyet az ízlés és szépérzék „süllyedéseként” értékelnek. A régi ormánsági szokások és kulturális örökség tehát, elveszítve mitikus, szimbolikus erejét, a kulturális emlékezetből már egyértelműen kiszorult: helyük már csak abban a kommunikatív emlékezetben van, melyet az idősek még magukban őriznek, de továbbadni már nem tudnak vagy nem akarnak. Sötét képet fest Kemséről a róla készült monográfia, de zárlatként mégis megfogalmazzák azt, hogy lenne mód, lenne lehetőség arra, hogy emlékeknek ne csak a felejtésbe vezető útja lehessen – munkájuknak a tényfeltáráson túl elsődleges célja kétségtelenül ez volt: a figyelmeztetés.

(A parasztság emlékezetközösségének eltűnése) Bár témánk a két világháború közötti falukutatások áttekintésére szorítkozik, nem beszélhetünk a parasztságról mint emlékezetközösségről és a faluról mint emlékezhelyről anélkül, hogy nem tennénk kitekintést a 20. század második felére. Pierre Nora a parasztság emlékezetközösségének eltűnését „jöváthetetlen veszteségként” értékeli.⁴⁷ A hagyományos paraszti életforma megszűnését Franciaországban ő a hatvanas évekre teszi, s bár az, hogy ez az életforma a gazdasági rendszer változásaitól függ, már a század első évtizedeiben is sokak számára egyértelmű, eltűnésének módja mégsem volt egyforma Európán belül.⁴⁸ Voltak, akik a paraszti kultúrát szükségszerűen végesnek tartották, miként Erdei Ferenc, akinek értelmezésében az egy elnyomott társadalmi helyzet kulturális vetülete, így a parasztság polgárosodása után kulturális örökségének múzeumban, adattárban van a helye;⁴⁹ vagy Böződi György, aki felveti a népművészet alkalmazkodni és fejlődni képtelen voltát, s azt a történelmi emlékké vált népkultúra maradványaként értékeli.⁵⁰ Henri Stahl is felismeri, hogy a népművészet, népi ízlés, népi értékek feladása lehet a „fizetség” a modern életkörülményekért – ám ő némi veszteségérzettel veszi tudomásul azt, hogy a falu világa egyre fokozottabb mértékben alkalmazkodik a városhoz, miközben ez fordítva látható módon egyáltalán nem jellemző. Ezzel összefüggésben olvashatunk olyan vélekedéseket is a korszakban, miként az erdélyi teológus, filozófus, Tavaszy Sándorét is, aki a falu civilizációjának, kultúrájának emelését olyan módon is elképzelhetőnek tartotta, amely nem jár együtt sem a „romantikus népieskedéssel”, sem a városi kultúra átvételével.⁵¹

Gondolataik elsősorban elméleti síkon maradtak, hisz a század második felét úgy is értékelhetjük mind Magyarországon, mind Romániában, mint a paraszti emlékezetközösségbe való tudatos és erőszakos beavatkozás évtizedeit, melyek azt a természetes, az elkerülhetetlen gazdasági-társadalmi folyamatokkal összefüggő felejtést, melyről az előbbi gondolkodók szóltak, gyorsabbá, radikálisabbá és érzelmi szempontból jóval terheltebbé teszik. Maurice Halbwachs elmélete szerint a kollektív emlékezet mindig a jelen vonatkozási kereteihez és a jelenben megvalósuló kommunikációhoz igazodik: aminek megszűnnek a társadalmi vonatkozási keretei, s ami a társadalmi kommunikációból kiszorul, az feledésbe merül.⁵² Stahl nagyon hasonlóan fogalmaz, amikor arról ír, a szokások „társadalmi közegüktől megfosztva elsorvadnak, akár egy gyökerestől kitép

növény.”⁵³ Az ötvenes évektől mindkét országban radikálisan átfomálják a korábbi társadalmi kereteket, s a múlt mint az önmeghatározás, a társadalmi identitás formálásának eszköze is ezen folyamatoknak lesz alárendelve. A kulturális emlékezet újraanonizálása során a kollektív identitás új elemei kerülnek kiemelésre. Az iparosodott, urbanizált – vagy legalábbis annak vágyott – országokban a tradicionális paraszti emlékezetközösség nem csupán haszontalan, de a kollektivizálás és erőszakos szövetkezetesítés nyomán megszüntetendővé is válik. „Ha az ember [...] ellentétbe kerül a külső viszonyokkal, nem kap tőlük visszaigazolást és támogatást”, akkor kénytelen elfelejteni azt, ami „a korábbi valóságban érvényes volt” – fogalmazza meg Assmann.⁵⁴ A külső viszonyok gyors és radikális változását érzékelve az idősebb generáció gyakran már maga dönt a saját kommunikatív emlékezetének háttérbe szorításáról – vagyis emlékeinek, szokásainak át nem adásáról a következő generációnak –, amikor utódait kifejezett távoltartásra buzdítja attól a falusi, paraszti környezettől és életmódtól, amelyhez való ragaszkodás, rá kellett jöjjenek, bizonyos körülmények között értelmetlenné válik.⁵⁵

Miközben az „élő falu” világa radikális és erőltetett változásokon megy keresztül, megjelennek a skanzenek, falumúzeumok, melyeket talán értelmezhetünk úgy is az államhatalom részéről mint a falusi-paraszti kultúra tudatos múltba kényszerítésének fizikai vetületét. Venczel József 1936-os bukaresti szemesztere idején tanulmányozza az akkoriban nyíló, a későbbiekben Dimitrie Gusti nevét viselő falumúzeumot – sőt leltárának készítésében maga is részt vesz.⁵⁶ Ez a falumúzeum – az első Romániában – ugyanakkor különbözik attól, melyre ma asszociálnánk: kifejezetten az élő falu bemutatására törekedett az oda beköltözött, különböző tájegységekről származó, ismeretterjesztő tevékenységet is ellátó családokon keresztül.⁵⁷ Bár vannak képviselői annak a nézetnek, hogy a tradicionális parasztság nem tűnt el teljesen, hanem bizonyos mentalitásbeli elemeit a mai napig átörökítve alakult át,⁵⁸ kérdéses, hogy a parasztságot értelmezhetjük-e a század második felében is élő emlékezetközösségként. Egy olyan történelmi közegben, ahol a társadalmi viszonyítási kereteket radikálisan átrendezték, s ahol még a települések fizikai elpusztítása is felmerülhetett, a falu élő emlékezhelyből egyre inkább múzeumi közegbe áthelyezett emlékhellyé vált. „Hajnalhasadáskor nem hallatszík itt kakasszó, sem a kasza pengése napközben, vagy a kutyák csaholása az esti holdfényben...” – olvasható az említett bukaresti falumúzeumról 1970-ben írt ismertetésben.⁵⁹ A komplexum ekkor már a mai fogalmainknak megfelelő múzeum: épületek, tárgyak, eszközök szakértelemmel összegyűjtött és elhelyezett emlékhelye. Azok, akikkel egykor Venczel ott találkozott, akik emlékeikkel betöltötték, élővé tették a helyet, nemcsak onnan, a múzeumból tűntek el, de lassan a társadalomból is.

Azok a gazdasági-társadalmi változások, amik Nyugat-Európában is elkerülhetetlenek voltak, térségünkben, így Magyarországon és Romániában olyan törések mentén mentek végbe, melyek nemcsak egyéni életutakban, de egész társadalmakban hosszútávon kitörölhetetlenné váltak, s ez természetes módon erőteljesen kihatott a kulturális emlékezetre is. Talán épp ezért érdemel különös figyelmet az, hogy a 20. század első évtizedeiben mindkét országban megjelenik a felismerés, hogy a falu világa, a népi kultúra olyan társadalmi érték, mely, ha nem kerül be a nemzeti kultúrkincsbe és nemzeti emlékezetbe, nyomtalanul eltűnhet. Dimitrie Gusti és iskolájának jelentősége ebben a folyamatban – azon túl, hogy a tudomány területén elindított valamiféle nemzetek közötti együttműködést és megbékélést –, hogy a falu világának minél valóságosabb megragadására törekedett és biztatott, ami erdélyi és magyarországi magyar követőinek kutatásaira is hatással bírt. Sem a természetes nemzedéki felejtés, sem – a várakozásoknál végül jóval erőltetettebbnek bizonyuló – gazdasági-társadalmi változások megállítására

nem voltak, nem lehettek képesek az említett kutatók: tevékenységük ebből a szemszög-
ből kilátástalan „harcnak” bizonyult a halál, az elmúlás, eltűnés ellen – hogy a bevezet-
őben említett rövidfilm metaforáját idézzük. Érdemeikből azonban ez mit sem von el:
kutatásaikkal az időt, ha megállítani nem is, de megragadni legalább egy adott pillanatra
sikerült – ezen az adott pillanaton keresztül munkáikból ma is arról az élő faluról, az élő
emlékezetközösségről olvashatunk, amit napjainkban mi már hiába keresnénk.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Andrásfalvy Bertalan: Népi értékek, művelődési hagyományok a 20. század első felében. In: Pölöskei Ferenc szerk.: *A falukutatás fénykora (1931–1938)*. Országos Pedagógiai Könyvtár, Budapest, 2002. 104–109.
- Bartha Ákos: A két világháború közti román földbirtokrendezés. *Korunk*, 2012. 6. sz. 83–89.
- Bözödi György: *Székely bánja*. MEFHOSZ, Budapest, 1939.
- Dimitrie Gusti: *A szociológiai monográfia*. Kriterion, Bukarest, 1976.
- Elsüllyedt falu a Dunántúlon: Kemse község élete*. Sylvester, Budapest, 1936.
- Georgeta Stoica: Falu a főváros szívében. *Művelődés*, 1970. 2. sz. 6–8.
- Gombos Gyula: *Szabó Dezső*. Püski, Budapest, 1989.
- Henri H. Stahl: *A régi román falu és öröksége*. Gondolat, Budapest, 1992.
- Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz, Budapest, 2018.
- Koloh Gábor: Az ormánsági „egyke” és toposza. Az Ormánság népesedése 1895 és 1941 között. *Demográfia*, 2013. 2–3. sz. 195–213.
- Kovács Teréz: *A paraszti gazdálkodás és társadalom átalakulása*. L'Harmattan, Budapest, 2020.
- Miskolczi Ambrus: *A pásztor bölcsessége. A báránka útja Sovejától Párizsig és vissza*. Kriterion, Bukarest, 2013.
- Németh László: *Magyarok Romániában. Az útirajz és a vita*. Mentor, Marosvásárhely, 2001.
- Pierre Nora: *Emlékezet és történelem között*. Napvilág, Budapest, 2010.
- Rostás Zoltán: Dimitrie Gusti monografikus szociológiája. In: Letenyei László – Tamáska Máté: *Szociográfia – Kárpát-medencei körkép. Tanulmánykötet*. Gondolat, Budapest, 2018. 82–93.
- Szabó Dezső: *Az egész látóhatár I*. Magyar Élet, Budapest, 1939.
- Szabó Zoltán: *A tardi helyzet – Cifra nyomorúság*. Akadémiai–Kossuth–Magvető, Budapest, 1986.
- Tavaszy Sándor: Az élő falu. *Erdélyi Helikon*, 1935. 1. sz. 2–8.
- Venczel József: *A falumunka útján*. Orbán Balázs Közművelődési Egyesület, Székelyudvarhely, 2008.
- Venczel József: *Az önismeret útján. Tanulmányok az erdélyi társadalomkutatás köréből*. Kriterion, Bukarest, 1980.
- Vita Zsigmond: *Művelődés és népszolgálat. Tanulmányok*. Kriterion, Bukarest, 1983.

JEGYZETEK

- Alain Resnais (1922–2014) francia filmrendező.
 - Magyarországon a film „A világ emlékezete” címen lett ismert – filmes szaklapok már a hatvanas évek elején említést tesznek róla –, noha az eredeti címhez „A világ összes emléke” fordítás áll közelebb.
 - Pierre Nora: *Emlékezet és történelem között*. Napvilág, Budapest, 2010. 27–28.
 - Szabó Dezső: *Az egész látóhatár I*. Magyar Élet, Budapest, 1939. 259.
 - Szabó Dezső: 283.
 - Andrásfalvy Bertalan: Népi értékek, művelődési hagyományok a 20. század első felében. In: Pölöskei Ferenc szerk.: *A falukutatás fénykora (1931–1938)*. Országos Pedagógiai Könyvtár, Budapest, 2002. 104–105.
- Szabó Dezső értelmezésében a faj nem biológiai-antropológiai, hanem történeti képződmény. „Bár lehetnek testi jegyei is, a történelmi faj mindenekelőtt pszichikum [...] a közös múlt, a közös hagyomány, a közös kultúra, a közös küzdelmek emléke, a közös fejlődési és védelmi érdekek közössége hozza létre” – foglalta össze életrajzírója, Gombos Gyula. Gombos Gyula: *Szabó Dezső*. Püski, Budapest, 1989. 331–332.
- Idézi: Venczel József: *A falumunka útján*. Orbán Balázs Közművelődési Egyesület, Székelyudvarhely, 2008. 175. A szövegrész

- eredetileg a Bárdos Lajos szerkesztette és Magyar Cserkészszövetség kiadásában 1930-ban megjelent „101 magyar népdal” című kiadvány Kodály által írt előszavából származik.
- 8 A pontossághoz hozzátartozik, hogy az 1928-ban megalakuló felvidéki Sarló tekinthető az első, magyar diákok által szervezett falukutató mozgalomnak. Monografikus munkáik sajnos nem jelentek meg.
- 9 Dimitrie Gusti (1880–1955) román szociológus, történész, egyetemi tanár; 1932–1933 között oktatási miniszter, majd a Királyi Kulturális Alapítvány vezetője. A második világháborút követő rendszerben őt magát nyugdíjazzák, kutatási eredményeit – a szociológiával együtt – pedig jó időre számúzik a tudományos életből.
- 10 Henri H. Stahl: *A régi román falu és öröksége*. Gondolat, Budapest, 1992. 12. Gusti módszerét nem kifejezetten a falukutatóhoz fejlesztik ki: azért alkalmazzák azt mégis elsősorban falvakban, mivel a falut tekintti a román társadalom legfontosabb egységének. Dimitrie Gusti: *A szociológiai monográfia*. Kriterion, Bukarest, 1976. 171.
- 11 Németh László: *Magyarok Romániában*. Mentor, Marosvásárhely, 2001. 48.
- 12 Németh: 49. Az uralkodói támogatás ugyan csak a harmincas években jelentkezik, alapítványok, bankok és magánszemélyek azonban ezt megelőzően is biztosítják a munkájukhoz szükséges anyagi forrást. Rostás Zoltán: Dimitrie Gusti monografikus szociológiája. In: Letenyi László – Tamáska Máté: *Szociográfia – Kárpát-medencei körkép. Tanulmánykötet*. Gondolat, Budapest, 2018. 88–89.
- 13 A kiosztott földterületet tekintve a román földreform tűnhet a legjelentősebbnek a Monarchia utódállamai között, valódi társadalmi-gazdasági változást azonban a visszaélésekkel terhelt lebonnyolítás és a helyi viszonyok miatt nem hozott. Bartha Ákos: A két világháború közötti román földbirtokrendezés. *Korunk*, 2012. 6. sz. 83–89. Gusti nem véletlenül említi a román parasztság legnagyobb problémái között a birtokprózdást a magas halandósági ráta, a születésszám csökkenése és az írástudatlanság mellett. Gusti: 277.
- 14 Rostás: 89. A „falumunka” fogalmát az erdélyi magyar falukutatók is átveszik. Venczel a fogalomban a falukutatót, a szellemi és fizikai „munkaszolgálatot” és az értelmiségnek a falu vezetésére való felkészülését kapcsolja össze: a falu helyzetének, értékeinek tudományos felmérése az ő módszertanában a népnevelés és az értelmiségnevelés megalapozását jelenti; a falukutatót végző fiatalok feladata tehát nem ér véget a tudományos vizsgálódásnál, tevékenységüknek ki kell terjedni a társadalomszervezésre, nemzetépítésre is. Venczel József: *Az önismeret útján. Tanulmányok az erdélyi társadalomkutatás köréből*. Kriterion, Bukarest, 1980. 53.
- 15 Lükő Gábor (1909–2001) néprajzkutató, későbbi múzeumigazgató 1935-ben „A román »monografisták« falukutató munkája” címmel külön kiadványban ismertette Magyarországon Gusti iskolájának módszerét és eredményeit. Gusti: 60–61.
- 16 Venczel 1980: 141. Azt, hogy Gusti „politikai el-lenszélben” támogatta a magyar fiatalokat, jelzi, hogy a Belügyminisztérium mintegy két héttel a munka megkezdését követően újabb rendelettel már megtiltja a folytatást, így a falukutató tábort kénytelenek feloszlítani. Vita Zsigmond: *Művelődés és népszolgálat. Tanulmányok*. Kriterion, Bukarest, 1983. 268.
- 17 Stahl: 27.
- 18 Gusti: 187.
- 19 Gusti: 237–238. Gusti a kutató memóriáját nem tartja megbízhatónak, ezért módszere szerint helyben kell feljegyzéseket készíteni. Egyszerű jegyzetek helyett – a pontosság és ellenőrizhetőség érdekében – kartotékokat használtak: kartotékra jegyezték fel az informátorok és a vizsgált jelenségek adatait megkülönböztetve a tényinformációkat (megállapításkartotékok) és a véleményeket (véleménykartotékok).
- 20 Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz, Budapest, 2018. 51.
- 21 Gusti: 185–186.
- 22 Gusti: 191.
- 23 Gusti: 193. A jelenséget Szabó Zoltán épp a másik oldalról világítja meg a „Cifra nyomorúság” című munkájában, amikor arról ír, a Nógrád megyei községben, Dejtáron a prostitúció azáltal válhatott megszokottá, hogy „a falusi erkölcsök primitív öre”, a pletyka – vagyis a Gustie által „a falu szájának” nevezett, az erkölcsi ítélet kinyilvánítására hivatott közvélemény – eltűnt. Szabó Zoltán: *A tardi helyzet – Cifra nyomorúság*. Akadémiai–Kossuth–Magvető, Budapest, 1986. 103–104.
- 24 Henri H. Stahl (1901–1991) román szociológus, kulturális antropológus. Marxista tudósként tartják számon, miután ő már a harmincas években is annak vallotta magát: „[a marxizmus] tisztán megmutatta, hogy e társadalom megértése a történelmi materializmus szerint is csak több szempontú, előbb a gazdasági alapot, majd valamennyi, a felépítményhez tartozó jogi, politikai, kulturális jelenséget feltáró elemzéssel lehetséges”. Stahl: 147. Ugyanakkor, miként Miskolczy Ambrus felhívja rá a figyelmet, Stahl „a minden kurzus számára kényelmetlen tudósok közé” tartozott; a marxizmus esetében

- mint az előbbi idézet is rámutat – módszert jelent. Miskolczi Ambrus: *A pásztor bölcsessége. A báránka útja Sovejától Párizsig és vissza*. Kriterion, Bukarest, 2013. 415–416.
- 25 Stahl: 29.
 26 Stahl: 72.
 27 Stahl: 188.
 28 Stahl: 36.
 29 Szabó Zoltán: 77.
 30 Stahl: 95.
 31 Stahl: 160.
 32 Stahl: 164–165.
 33 Venczel József (1913–1972) erdélyi magyar szociológus, egyetemi tanár, író. A második világháború után a hatóságok zaklatásának volt kitéve: internálták, majd koholt vádak alapján tizenkét éves börtönbüntetésre ítélték. A tudományos pályára csak élete utolsó éveiben térhetett vissza.
- 34 A fiatalokból álló társaság az Erdélyi Fiatalok című kolozsvári folyóiratról kapta nevét, mely köré tömörülve faluszemináriumot szerveztek 1930-ban.
- 35 Venczel 1980: 138.
 36 Venczel 2008: 30.
 37 Venczel 2008: 197.
 38 Venczel 2008: 65.
 39 Venczel 2008: 16.
 40 Venczel 2008: 27.
 41 Venczel 2008: 18.
 42 Németh: 315.
 43 Gusti: 249. A kemsei kutatók előszavukban ugyanakkor arról írnak, semmilyen módszert nem „importáltak”, inkább csak felhasználták azokat a saját „magyar kutatási módszerük” megalkotásához.
- 44 Németh: 320.
 45 Az újabb kutatások már arra hívják fel a figyelmet, hogy az ormánsági egykét érintő korabeli diskurzusban jellemző volt az általánosítás és az egyes – a népességszökkenés retorikáját alátámasztó – adatok eltűlése. Koloh Gábor: Az ormánsági „egyke” és toposza. Az Ormánság népesedése 1895 és 1941 között. *Demográfia*, 2013. 2–3. sz. 195–213.
- 46 *Elsüllyedt falu a Dunántúlon: Kemse község élete*. Sylvester, Budapest, 1936. 57.
 47 Pierre Nora: 13.
 48 A téma historiográfiájáról: Kovács Teréz: *A paraszti gazdálkodás és társadalom átalakulása*. L'Harmattan, Budapest, 2020. 15–17.
 49 Andrásfalvy: 105.
 50 Böződi György: *Székely bánja*. MEFHOSZ, Budapest, 1939. 257.
 51 Tavaszy Sándor: *Az élő falu. Erdélyi Helikon*, 1935. 1. sz. 2–8.
 52 Assmann: 37.
 53 Stahl: 198.
 54 Assmann: 219.
 55 Kovács: 130–131.
 56 Venczel beszámol arról a Monográfiai Archivumról, mely a Gusti professzor vezetete kutatások tízévnnyi eredményeit gyűjtötte össze és őrizte – ez a gyűjtemény jelentette a falumúzeum létrehozásának tárgyi alapját. Venczel 1980: 137.
 57 Venczel 1980: 139.
 58 Kovács Teréz kutatásai alapján változtatott saját korábbi álláspontján is: véleménye szerint a parasztság teljesen nem tűnt el. Bár az egykori *parasztok* és a jelen társadalmában is megtalálható *egyéni gazdák* között több különbséget vél felfedezni, bizonyos szokások, attitűdök családon belüli, generációk közötti átörökítődése meglátása szerint tagadhatatlan. Kovács: 221–226.
 59 Georgeta Stoica: *Falu a főváros szívében. Művelődés*, 1970. 2. sz. 6–8.