

BORBÉLY SÁNDOR

IDŐTAPASZTALAT A TEREPEEN

A TÖRTÉNETI (HISTORIKUS) MEGÉRTÉS MÓDSZERTANI PARADIGMÁJA A MAGYARORSZÁGI NÉPRAJZI KUTATÁSBAN

„A kultúra minden korban és minden helyen többretegű jelenség, és mert az idők során azonos- és különidejűségek keverednek egymással, a kultúrának mint a kutatás tárgyának hely- és időtengelyek mentén való mindenféle durva felosztása egyben szakpolitikai konstrukció is.” (FENSKE, 2007, 196.)¹

A magyar–ukrán országhatár közelében, Kárpátalja tiszaháti településein 2007 óta végzek különböző témákban empirikus néprajzi/antropológiai kutatásokat (BORBÉLY, 2007a, 2007b, 2015, 2016, BORBÉLY – KOTICS, 2013). Első terepmunkáim egyikén, amikor az államszocializmus mindennapi történetéhez gyűjtöttem anyagot, a vizsgált falu, Tiszapéterfalva² főutcáján végighaladva, a helyi lakosok közül többen megállítottak és érdeklődve kérdezgettek szándékaim felől:

1. M. M.:³ Hová mész Sándor? B. S.: Bíró Andorhoz, a kolhozelnökhöz.
M. M.: Mit akarsz tőle? B. S.: A kolhozról, meg a szovjet idősokról

¹ Az idő felosztása explicit módon kifejezi a szaktudomány célját, módszerét, koncepcionális alapelveit, az adott szak diszciplináris határait, ezáltal az időtapasztalat mindig egyben politikai, más szóval hatalmi konstrukció is.

² Tiszapéterfalva (ukránul: Пийтерфолво) magyar többségű település Kárpátalján, amely 27 km-re fekszik járási központjától, Nagyszőlőstől, nem messze (10–12 km-re) a Tiszabecs–Tiszaújlak magyar–ukrán határátkelőtől. A települést az államszocializmus éveiben kezdetben gazdasági, 1970-től pedig erősen centralizált közigazgatási keretbe integrálták. Ettől kezdve további négy, az idők során vele szervesen összeépülő település – Tiszabökény, Farkasfalva, Tivadarfalva és Forgolány – közigazgatási központja lett. Az öt település népességének összlétszáma 2001-ben elérte az 5121 főt, ebből 96,9% (4962 fő) magyar, 2,7% (139 fő) ukrán, 0,2% (10 fő) cigány, 0,2% (10 fő) pedig orosz anyanyelvűnek vallotta magát (UKRAJNA ÁLLAMI STATISZTIKAI SZOLGÁLATA, 2001).

³ M. M., sz. 1953, magyar nő, Tiszapéterfalva. Az adatközlők védelme érdekében az interjúalanyok személyes adatait nem közlöm. Jellemzésükre fiktív monogramokat használok, illetve – ahol az szükséges és esetleg a szövegkörnyezetből nem derül ki – feltüntetem születési évüket, etnikai hovatartozásukat, nemüket és születési helyüket.

akarom kérdezni... M. M: *Ó, nekem már a könyökömön jön ki, hogy mindenki, aki idejön, ezzel foglalkozik. Torkig vagyok vele, hogy mindenki azt firtatja, ami volt, ami elmúlt. Kit érdekel ez? Tudomásul kell venni, hogy annak már vége. Ami most van, azt bezzeg senki se kérdezi.*

2. P. S.:⁴ *Én megmondom őszintén, mi Jehova tanúi vagyunk, minket, ami akkor volt, nem érdekel. Mi azzal nem foglalkozunk.* B. S.: *De hát csak a saját múltjáról szeretném kérdezni; tudom, hogy a rendszerváltás előtt a téesz melléküzemágában dolgozott. Arról sem akar beszélni?* P. S.: *Nincs mit mondani róla. Elmúlt. Egy út fele megy az mind.*

Az első idézet a település korábbi, rendszerváltás előtti tanácselnökével, a második, az 1980-as években fellendülő „szocialista” ipari termelés egyik „élmunkásával” folytatott beszélgetésből származik. A két szövegrészben – ezt hangsúlyozni szeretném – nem a beszédpartnereknek az emlékezést elhárító, elutasító stratégiája fejeződik ki. Mindkettő inkább a megnyilatkozás alanyainak az időben elfoglalt pozíciójára, a megtörtént múlthoz fűződő sajátos viszonyára utal. Az idézetek annak a hétköznapi tapasztalatnak adnak hangot, hogy az államszocializmus korszaka, mint a település és az ott élő emberek „közeli múltja”⁵ veszített korábbi identitás-konstitutív szerepéből; a mindennapi kommunikációs helyzetekben a néhány évtizeddel korábbi események – a kutató és a kutatás számára kialakított reprezentáció szerint – kevés társadalmi jelentőséggel és orientációs erővel bírnak.

Mindez azt is jelenti, hogy az általam kijelölt és kutatni kívánt téma, nevezetesen a szovjet politikai diktatúra lokális hatásainak története – a vizsgált közösség nézőpontjából kialakított párbeszédben – a jelenről aktívan leválasztott diskurzuselemként, azaz „távoli”, „lezárt”, „halott”, „hideg”,⁶ végső soron a falu „idegen” múltjaként és emlékeként tételeződött. Így a terepen szerzett első benyomásaim és kutatási tapasztalataim kezdetben nem az államszocialista korszak élénk társadalmi emlékezetével, hanem épp ellenkezőleg: annak intenzív felejtésével szembesítettek.⁷ Ez nem csupán ellentmondott előzetes elvárásaimnak, de

⁴ P. S., sz. 1955, magyar férfi, Tiszapéterfalva.

⁵ Jan Assmann – Husserl nyomán – megkülönbözteti a „közeli múltat” (legújabb múlt) a „távoli múlt” (régmúlt) fogalmától. Az előbbi a jelen szerves részét képezi és a kommunikatív emlékezethez tartozik, az utóbbi ellenben – a szerző szerint – inkább az abszolút (totális) történelem szféráját alkotja, ezáltal pedig a kulturális emlékezetből és tudományos reprezentációból származik (ASSMANN, 2013, 49–57.).

⁶ A hideg (stacionáló) és forró (kumulatív) történeti tudattal és emlékezettel rendelkező társadalmak megkülönböztetését lásd: LÉVI-STRAUSS, 2001, 261–290.

⁷ Johannes Fabian az „emlékezet” és a „felejtés” aktusát nem passzív, hanem egymással dialektikus kapcsolatban álló, kifejezetten aktív – tehát politikai-hatalmi célokkal rendelkező – kulturális gyakorlatként írja le (FABIAN, 2003).

a kutatás keretfeltételeinek – a hétköznapi történeti tudat és a történeti megértés problémáinak – jelentőségére is felhívta a figyelmemet.

A vizsgált településen, a lineáris időtudatnak ezt az alapvető szerkezeti átalakulását és ezzel együtt a történeti tapasztalat nagyfokú devalválódását a rendszerváltás mozzanatával hozhatjuk összefüggésbe. A szovjet birodalom összeomlása – a kelet- és közép-európai posztszocialista országok többségéhez hasonlóan – Ukrajnában is olyan alapvető minőségi változásokat indított el, amelyek sok egyéb mellett az idő mint folyamat fogalmának átfogó dekomponálásával jártak együtt. Ezzel összefüggésben itt csupán két – meglehetősen általános, de témánk szempontjából – jelentőségteljes mozzanatra hívnám fel a figyelmet.

Az egyik, hogy Ukrajnában az 1945-től kiépülő, centralizált és viszonylag stabil intézményi háttérrel rendelkező szovjet diktatórikus államot 1991. augusztus 24-én, az ország függetlenné válásának időpontjában egy olyan demokratikus nemzetállam váltotta le, amelyre az elmúlt két évtizedben az állami intézmények zavarai és különféle válságjelenségek kialakulása (a formális munkaerőpiacok összeomlása, a szociális és egészségügyi ellátórendszerek leépülése, a politikai rendszer instabilitása, a nacionalizmus és az etnikai konfliktusok felerősödése) volt a jellemző. Ebből a szempontból tehát a szovjet etatista rendőrállamot – nagyon leegyszerűsítve – egy „gyenge”, azaz sok tekintetben diszfunkcionálisan működő demokratikus nemzetállam megszilárdulása követte.

A másik – az előbbivel szorosan összefüggő – jelenség az állam és a vidéki társadalom közötti kapcsolat szerkezeti átalakulása 1991 után, amelyet talán az informális gazdaság szerepének, társadalmi funkciójának változása szemléltet a legjobban.

Az Ukrán SZSZK-ban az árnyék- vagy szürkegazdaság körébe tartozó jelenségek növekedési aránya 1960 és 1989 között elérte a 3000%-ot, ami az államszocializmus éveiben több mint 20%-át tette ki az ország gazdasági teljesítményének (RAZUMKOV et. al., 1996). Ezek a fokozatosan popularizálódó informális gazdasági stratégiák (a munkahelyi lopások, a feketemunka, a szándékos károkozás, az állatállomány és a földterület egy részének elrejtése, a másodgazdaság, továbbá a munkaerő-visszatartás bizonyos technikái, mint például a munkalassítás vagy a rossz minőségben elvégzett munka) az állami tulajdon és újraelosztás monopóliumára épülő rendszerben hozzáférést biztosítottak bizonyos gazdasági erőforrásokhoz; segítségükkel – a hiánygazdaság éveiben – a lakosság időről-időre kiegészíthette alacsony jövedelmeit, valamint hozzájutott a létfontosságú élelmiszerekhez, fogyasztási cikkekhez és szolgáltatásokhoz (LEDENEVA, 1998).

Ezzel szemben a posztszocialista korszakban az informális szektor már nem a diktatórikus állammal, hanem a nemzeti piacgazdasággal állt szemben (BÖRÖCZ, 2017a, 192.), ahol az állami újraelosztásból eredő egyenlőtlenségek helyett a tőke és a piac szimulációjára volt szükség. Az egyik interjúalany megfogalmazása szerint:

Régen, a szovjet rendszerbe az embernek vót pénze, de nem vót választék, nem vót semmilyen áru... Csak azok az egyszerű házak, az az egyszerű szőnyeg, nem vót választék, minden egyforma vót. Pedig az embereknek rengeteg pénzük vót, háynak ott maradt a postán a rengeteg pénz, megbukott a postán a rengeteg pénz. A kilencvenes évek közepin meg fordítva vót: áru vót, mint a tenger, pénzed nem vót egy kopek se... (F. A., sz. 1972, férfi, Tiszapéterfalva.)

A téma egyik kutatója szerint 1997-ben Ukrajnában a különféle (állami, magán, külföldi, szövetkezeti) tulajdonú cégek gazdasági tranzakcióinak mintegy 51%-a nem monetáris eszközökkel, hanem természetbeni árucserével, ún. barter-ügyletekkel végződött (MARIN – KAUFMANN – GOROCHOWSKIJ, 2000). Mindez plasztikusan szemlélteti, hogy a rendszerváltás első évtizedében a vállalkozói szektor (és ezen keresztül a társadalom számos más rétege) milyen súlyos pénzügyi, likviditási gondokkal küszködött.

A rendszerváltás után az állami foglalkoztatásból kiszorult, jelentősebb vagyonnal vagy mobilizálható pénztőke nélküli népesség – az ország számos régiójában – ezért nagyon gyakran autonóm módon, vagyis az államtól függetlenül szervezte meg saját munkaerőpiacait. Jó példát szolgáltat erre Kárpátalja határvidéki régiója, ahol számos olyan hétköznapi stratégia alakult ki – üzemanyag-, cigaretta- és embercsempészet, feketekereskedelem, nyugdíj- és egészségturizmus, tanulmányi és munkavállalási célú migráció, használt cikk- és ruhakereskedés, a városi ún. dácsákon történő élelmiszer- és kisárutermelés (ROUND – WILLIAMS – RODGERS, 2010) –, amelyek segítségével a régióban élő vidéki és városi lakosság az elmúlt évtizedekben relatíve eredményesen védekezett a gazdasági marginalizálódás folyamata ellen. Az ehhez hasonló informális tőke- és piachelyettesítő megoldások 1996-ban becslések szerint az ország teljes gazdasági teljesítményének mintegy 60%-át tették ki (KRAVCHUK, 2002, 18.).

A két történelmi korszakot összehasonlítva tehát azt mondhatjuk, hogy az 1944–1989 közötti periódusban az informális túlélési technikáknak az expanszív, túlszabályozó államhatalom megfékezése, társadalmi korlátozása (social limits of authority) volt az elsődleges célja. Ezzel szemben az 1990-es években

az informális hálózatok és társadalmi kapcsolatok sokkal inkább az állam intézményeinek informális felépítésében, kompenzációjában, társadalmi restaurációjában (restoration of power) játszottak döntő szerepet,⁸ hiszen a kapitalizmus különféle aspektusainak (a piac és a tőke) színlelésével olyan funkciókat töltöttek be, amelyeket az ukrán demokratikus nemzetállam a gazdasági, politikai, társadalmi átmenet éveiben nem akart, vagy legalábbis nem tudott felvállalni (vö. BÖRÖCZ, 2017b, 215.; a kárpátaljai magyarok külföldi migrációja kapcsán hasonlóan érvel: TÁTRAI – ERÖSS – KOVÁLY, 2016).

A kilencvenes évek elején az államszocializmus összeomlását megelőző korszaknak ezekre – a korábbi életformája alapjait érintő – strukturális változásokra a társadalom különböző szintjein (a vezető tisztségeket betöltő politikai-gazdasági nomenklátúra tagjaitól a kolhozparasztokig) valamilyen módon reflektálnia kellett. A rendszerváltás után ily módon egy egész generáció fedezte fel saját radikális történetiségét: az új gazdasági, politikai, társadalmi és életkörülmények hatására sokan szembesültek azzal, hogy identitásuk megváltozott (akkor *az* voltam, most azonban *ez* vagyok), vagy legalábbis a korábbiaktól eltérő, új („idegen”) tartalmi elemeket vett fel.⁹

Az elmondottak tükrében – ahogyan azt a fent idézett elbeszélésekből is láthatjuk – egy minőségileg eltérő korszak, az államszocializmus lezárulta után, miként lehetne problémamentesen összeegyeztetni a történelmi idő különböző szakaszait? A vizsgált közösség tagjai hogyan teremthetnének közvetlen kapcsolatot az államszocialista „múlt” és a sok vonatkozásban teljesen új alapokon szerveződő posztszocialista korszak „jelene” között?

1. Divergens történelmi tapasztalatok a helyi társadalomban a posztszocializmus éveiben

Az időtapasztalatban keletkezett ehhez hasonló szakadékok (*gaps*) fogalmát Hanna Arendt a politikaelmélet területén úgy írta le, mint „a történelmi idő különös köztes szakaszát”, amikor tudatára ébredünk „a már nem, illetve a még

⁸ Az államhatalom társadalmi korlátozása (social limits of authority) és szimbolikus legitímálása, restaurációja (restoration of power) közötti fogalmi különbségről lásd: FOESSEL, 2006.

⁹ A mássá levés, önidegenség ehhez hasonló eseteit, mint reflektált tapasztalatot Husserl az öneszmélés pillanataként írja le, mivel a szubjektum ráébred saját értelemadó tudatának transzcendentális jellegére. Szerinte ez a mozzanat egyfajta „énhasadás”-sal (Ichspaltung) jár együtt, amelyben az adott pillanatban a világ és önmagunk egészen újszerű minőségét fedezzük fel (HUSSERL, 2000).

nem létező dolgok által teljes mértékben meghatározott időintervallumnak” (ARENDE, 1995, 19.). A történelmi idő a cezurális politikai, gazdasági, társadalmi változás ehhez hasonló szakaszaiban egy pillanatra megáll, felfüggesztődik, – Francois Hartog megfogalmazása szerint – mintegy: „irányát veszti” (HARTOG, 2006, 15.).

Ennek a diszkontinuitás-tapasztalatnak, felfüggesztődésnek, felszakadásnak a rendszerváltás éveiben közvetlen és sokrétű hatása volt a mindennapi falusi színterek világára is. A szocializmus összeomlását követő ideológiai vákuumban a vidéki társadalmakban kezdetét vette a múlthoz, a jelenhez és jövőhöz fűződő sokrétű viszony intenzív újrafogalmazása. Mindez számos, korábban elnyomott vagy marginalizált társadalmi csoport számára egész egyszerűen „új idők”,¹⁰ „új kezdetek”,¹¹ „új értelmek” (sens) kialakulását tette lehetővé. E folyamat részeként az általam vizsgált határvidéki magyar településeken a posztoszocialista átmenet éveiben legalább négy markánsan elkülöníthető időhorizont alakult ki, illetve vált láthatóvá:

1. Az egyik a kárpátaljai magyar kisebbségi elit identitáspolitikájának időrendje volt, amely a szocializmusban kisajátított, meghamisított, elpusztított („ellopott”) nemzeti történelem visszaszerzésére, az „objektív” történelmi múlt restaurálására és újjáépítésére irányult (NIEDERMÜLLER, 2000).

A vizsgált régióban ez a múlt-orientált diskurzus egyrészt a „magyar” nemzeti hagyományok kitalálásában (HOBBSAWM, 1987), azaz a lokális és etnikai identitást tükröző emlékjelek, megemlékezési szertartások, évfordulók, falunapok stb. létrehozásában, másfelől az államszocializmus politikai jelképeinek (a szovjet emlékműveknek, szobroknak, a hivatalos történelemfelfogást képviselő szocialista ünnepeknek, utca- és közneveknek stb.) lerombolásában nyilvánult meg. Ezek az elitevékenységek – a kelet-európai országok többségéhez

¹⁰ Koselleck szerint egy új korszaktudat, vagyis annak az érzése, hogy a történelemben „új idő” (neue Zeit) veszi kezdetét, akkor alakul ki, ha a jövőre vonatkozó elvárásaink gyökeresen eltávolodnak múltbeli tapasztalatainktól. Ezzel kapcsolatban a szerző az „újkor” (Neuzeit) fogalmának kialakulását említi jellemző példaként. Az újkort – Koselleck megközelítése alapján – a 18. században azért kezdték periódusjelölő fogalomnak tekinteni, mivel bizonyos külső körülmények – pl. Amerika felfedezése, a kopernikuszi fordulat, a reformáció, a technikai fejlődés, a születő kapitalizmus haladás-eszméje stb. – olyan újszerű ismereteket vezettek be a köztudatba, amelyek egyfelől nem voltak levezethetők a korábbi történelmi tapasztalatokból, másfelől a jövő elgondolásának a korábbiaktól paradigmátikusán eltérő lehetőségfeltételeit teremtették meg (KOSELLECK, 2003, 345–430.).

¹¹ Amint azt Gadamer megjegyzi, a „korszak” (Epoché) fogalmára két, egymásnak ellentmondó folyamat kölcsönhatása és feszültsége jellemző. Az egyik a diszkontinuitás élménye, amely révén a történelmi időt – ahogy a szerző fogalmaz – rendszerint „a régi hanyatlásaként éljük meg”; a másik ellenben egy új kezdet tapasztalata. Mint írja: „A régi, mint elbúcsúztatott, mint levált, önmagában átláthatóvá válik, ugyanakkor egy határozatlan jövő kezdődik, ami az embereket az ismeretlentől való félelemmel tölti el.” (GADAMER, 2003, 103.)

hasonlóan – Kárpátalján is egy általánosabb, makroszintű nemzetállami anti-kommunista kampányhoz kapcsolódtak (a lengyel párhuzamokhoz lásd például: STOLA, 2012), amelyek egyik legfontosabb célja egy posztszovjet nemzeti identitás- és emlékezetpolitika felépítése volt.¹²

A rendelkezésre álló adatok szerint (lásd 1. ábra) 1989–2011 között a kárpátaljai magyarság három meghatározó érdekképviselői szervezete, a KMKSZ, az UMDSZ, valamint a MÉKK¹³ a régióban összesen 67 emlékjelet (emléktáblát, szobrot, kopjafát, emlékparkot, szoba- és emlékmúzeumot) állított és legkevesebb 208 megemlékezést tartott.¹⁴ E köztéri emlékművek 52,2%-a, a rituális megemlékezési gyakorlatoknak pedig mintegy 71,62%-a a honfoglalástól a kiegyezésig (895–1867) terjedő történelmi periódusnak, azaz a „távolli” (abszolút) múltnak, nem pedig az átélt történelmi tapasztalatoknak, a megélt időnek állított emléket.

¹² A folyamat lezárulásaként értékelhető, hogy Ukrajna miniszterelnöke, Petro Porosenko – részben a 2013/2014 telén kirobban kelet-ukrajnai forradalom és külpolitikai konfliktus (az „orosz–ukrán háború”) hatására – 2015. április 9-én aláírta az ún. „de-kommunizációs” intézkedéscsomagot, amely az ország totalitárius örökségének „lebontása” érdekében négy törvényt tartalmazott: 1. „A kommunista és a nemzeti szocialista (náci) totalitárius rezsimek elítéléséről és szimbólumai propagálásának tilalmáról Ukrajnában” (a totalitárius rezsimeket elítélő törvény, No. 317-VIII); 2. „A függetlenségért küzdő harcosok jogi státusáról és emlékének tiszteletben tartásáról” (a függetlenségi harcról megemlékező törvény, No. 314-VIII.); 3. „A náciizmus felett aratott győzelem megörökítéséről a második világháborúban 1939–1945. években” (No. 315-VIII); 4. „Az 1917–1991-es kommunista totalitárius rezsimek elnyomó szerveinek irattárához való hozzáféréséről” (No. 2540).

Az egyik kutató, Yuliya Yurchuk szerint ezek az intézkedések egyértelműen egy olyan új emlékezetpolitikai stratégia körvonalait mutatják, amely – szemben a korábbi birodalmi, militarista szemléletmóddal – a nemzeti emlékezetpolitikát transznacionális vagy globális keretekbe ágyazza. Ennek lényege, hogy „az áldozatok perspektívájából tekint a háborúra, s így általában elítél minden háborút” (YURCHUK, 2017, 90–91.). A szerző szerint ezt az új, európai mesternarratívát Ukrajna erőforrásként használja Oroszországgal szemben aktuális nemzet- és geopolitikai céljai legitimálásához (YURCHUK, 2017).

¹³ A Kárpátaljai Magyar Kulturális Szövetség (KMKSZ) 1989-ben, az Ukrajnai Magyar Demokrata Szövetség (UMDSZ) 1991-ben, a Magyar Értelmiségiek Kárpátaljai Közössége (MÉKK) 1993-ban jött létre.

¹⁴ Az 1989 utáni kárpátaljai emlékművesítési gyakorlatokat átfogó módon rendszerező adatbázis, vagy az adott mnemotechnikai stratégiákat vizsgáló mérvadó társadalomtudományi elemzés – tudomásom szerint – eddig nem született. A témát érintő források és alap kutatások hiányában a táblázatban szereplő adatokat a KMKSZ, UMDSZ és MÉKK honlapjain elérhető eseménykrónikákból, adatbázisokból gyűjtöttem össze, amelyek – a krónikák részlegessége, valamint az egyes intézmények szervezeti összefonódása miatt – minden bizonnyal nem teljeskörűek és meglehetősen pontatlanok. Ettől függetlenül azonban az általam használt adatok jól tükrözik, hogy a kárpátaljai kisebbségi elit emlékműállítási és megemlékezési rituáléinak melyek a legfontosabb, illetve *tendenciózusnak* tekinthető vonásai.

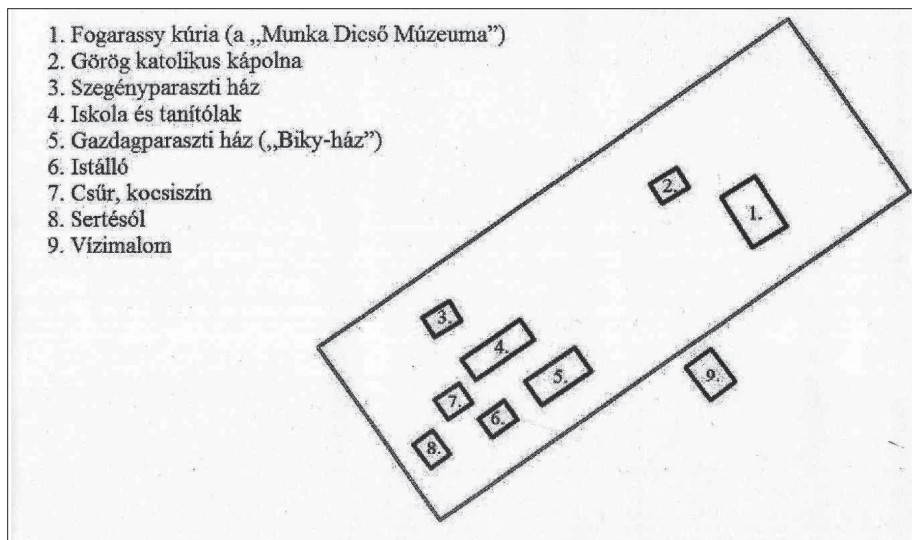
I. ábra A kisebbségi magyar politikai elit emlékművesítési gyakorlatai
Kárpátalján 1989–2011 között

A REPREZENTÁLT TÖRTÉNELMI IDŐSZAK	MEGEMLÉKEZÉSI RITUÁLÉK, EMLÉKÜNNEPSÉGEK				SZOBROK, EMLÉKTÁBLÁK, EMLÉKJELEK			
	KMKSZ	UMDSZ/ MÉKK	ÖSSZESEN		KMKSZ	UMDSZ/ MÉKK	ÖSSZESEN	
			N	%			N	%
A honfoglalástól a mohácsi csatáig (895–1526)	21	11	32	15,38	4	5	9	13,43
A mohácsi csatától a reformkorig (1526– 1799)	19	11	30	14,42	7	11	18	26,8
A reformkortól a kiegyezésig (1800– 1867)	58	29	87	41,82	5	3	8	11,94
A kiegyezéstől az I. világháború végéig (1867–1918)	0	6	6	2,88	0	3	3	4,47
A két világháború közötti időszak (1918–1938)	1	0	1	0,48	0	2	2	2,98
Az első bécsi döntéstől a II. világháború végéig (1938–1945)	13	5	18	8,65	10	3	13	19,4
A II. világháború végétől a rendszerátvitelig (1945–1989)	16	18	34	16,34	2	12	14	20,89
ÖSSZESEN	128	80	208	100	28	39	67	100

Az új emlékezethelyek (les lieux de mémoire-ok – NORA, 2009) létrehozásán kívül a kisebbségi elit új identitáspolitikai gyakorlatai az államszocializmusban létrehozott szimbolikus terek átalakításában, átértelmezésében, részleges vagy teljes lerombolásában öltöttek testet. Egy ilyen transzformáció emlékét őrzi a tiszaháti falumúzeum is.

A Tiszaháti Néprajzi Múzeumi Komplexumot (1994-től az intézmény hivatalos, ukrán elnevezése: Затисянський Етнографічний Музейний Комплекс)¹⁵ eredetileg a Péterfalvi „Határőr” kolhoz hozta létre. Az 1970. január 16-án megnyitott szerkezeti felépítését tekintve két részből állt: az első a kommunizmus történeti fejlődését – 19. századi ideológiai és mozgalmi előzményeitől a korabeli jelenig, 1970-ig – bemutató szobamúzeum (a Munka Dicső Múzeuma, oroszul: Музей Трудовой Славы) volt, amit az egykori Fogarassy-kúriában alakítottak ki (lásd 2. ábra). A kiállítási tér másik egysége a tiszaháti magyar települések népi kultúráját és tárgyi emlékeit megjelenítő szabadtéri skanzen volt. Ezt a nemesi udvarház parkjában alakították ki és összesen 2 lakóházat, továbbá 7 egyéb épületet (iskola, tanítólak, istálló, csűr, kocsiszín, sertésól, vízimalom) tartalmazott, amit – az építkezések előrehaladtával – 1974–1976 között fokozatosan nyitottak meg és adták át az intézmény látogatói előtt.

2. ábra A tiszaháti falumúzeum térszerkezeti rajza



A gazdag tárgyi gyűjteménnyel rendelkező helytörténeti múzeum korabeli színvonalát jól tükrözi, hogy 1985-ben a falumúzeumok köztársasági szemléjén a tiszaháti skanzent a legjobbnak minősítették (DUPKA – HORVÁTH, 1987, 53.); a Kárpátalján ez időben működő 159 múzeum közül pedig csupán három település – Tiszapéterfalva, Aknaszlatina és Fancsika – kapta meg a „népi múzeum” tiszteletbeli címet (KUZ’MA, 2013, 33.).

¹⁵ A továbbiakban az intézmény megnevezésére – az egyszerűség kedvéért – a „skanzen”, „szabadtéri múzeum”, esetenként a „falumúzeum” kifejezéseket használom.

Az 1944-es szovjet megszállás után a múzeumi hálózat – több más állami intézményhez hasonlóan – Kárpátalján is a lakosság kommunista nevelését szolgálta.¹⁶ A tiszaháti skanzen területén található különböző ház- és épülettípusok – a szegényparaszti, a módos- vagy középparaszti ház, valamint a nemesi kúria – fizikai elrendezése, összeválogatása egy olyan „szociális” szerkezetet, hatalmi-politikai rendszert vitt színre és konstruált meg, amely (a marxista-leninista ideológiának megfelelően) a tiszaháti települések múltját, azaz a „régit”, „egykori” falut feudális eredetű, kiélezett vagyoni, társadalmi konfliktusok tereként ábrázolta. Az 1944-es szovjet megszállás előtti korszak ebben az interpretációban a domináns és elnyomott osztályok, vagyis – a korabeli retorika szerint – a „tőkés burzsoázia” (a „földesurak”, a „kulákok”), valamint a „kizsákmányolt proletariátus” (a „szegényparasztok”, az „agrárnépesség”) harcaként jelent meg. Ezt a koncepciót követte a szobamúzeum belső szerkezeti felépítése is, ahol az egymást követő termek és a bennük elhelyezett fotók, dokumentumok, hétköznapi használati tárgyak azt a politikai üzenetet kommunikálták, hogy az igazságtalan, megrekedt, sehova sem fejlődő, „passzív” – és ezáltal kevésbé jelentős – történelmi múltat, azaz hozzávetőleg a két világháború közötti és az azt megelőző gazdasági, társadalmi, politikai berendezkedést egy „igazságos”, haladó, progresszív, nyitott, aktív, azaz meghatározó szerepű szocialista „jelen” forradalmi korszaka váltotta le (BORBÉLY, 2016, 16–18.) .

A tiszaháti falumúzeum csupán a kilencvenes évek végén került át önkormányzati tulajdonba. Ez idő alatt a gazdasági épületek és emléktárgyak egy jelentős része tönkrement (a vízimalmot a falu lakosai széthordták, a szekérszín, a szénatartó csűr, a kukoricagóré az enyészete lett, az értékesebb műtárgyak egy részét ellopták), mindazonáltal az intézmény koncepcionális felépítése sokáig – anyagi és egyéb okok miatt – nem változott.

A mil레centenárium évében, 2000-ben azonban – a megélénkült magyarországi támogatások és kommemorációs rituálék keretében – a határon túli magyar közösségek is lehetőséget kaptak közösségi intézményeik és emlékezethelyeik felújításához. A folyamat részeként a tiszaháti falumúzeum korábbi imázsának újrafogalmazása, szimbolikus „megtisztítása” azzal vette kezdetét,

¹⁶ A városi és vidéki múzeumok fejlesztését és az azokban létrehozott kiállítások tematikus-tartalmi felépítését a Szovjetunió Kommunista Pártja Központi Bizottsága 1964. május 12-én kiadott határozatában szabályozta (ПОСТАНОВЛЕНИЕ ЦК КПСС, 1986). Ez – egyebek mellett – előírta, hogy „új múzeumok, függetlenül irányítási hovatartozásuktól, csak a szövetségi köztársaságok kommunista pártja KB engedélyével nyílhatnak meg” (ПОСТАНОВЛЕНИЕ ЦК КПСС, 1986, 417.), ami egyértelművé tette, hogy – a kulturális élet más intézményeihez hasonlóan – a múzeumok infrastruktúrája is alá van vetve a pártpolitikai érdekeknek, azaz szerves részét képezi a szovjethatalom legitimitását szolgáló eszközöknek és szervezeti hálózatoknak.

hogyan a helytörténeti kiállítás azon elemeit, amelyek a szovjet ideológiát explicit módon fejezték ki (ilyen volt például az ún. Lenin-szoba, ahol a kommunista párt történetét – az 1905-ös, 1917-es forradalom eseményeit, a Szovjetunió megalakulásának, a vidék első politikai aktivistáinak portréit stb. – mutatták be) megsemmisítették, más részeit (pl. a nagyüzemi termelést, a tiszaháti falvak kollektivizálását és erőszakos iparosítását dicsőítő anyagokat) kiragadták eredeti politikai kontextusukból és új („pusztán” gazdaság- és helytörténeti) jelentésekkel ruházták fel. A kiállítási tér további egységeiben a történelem „etnicizálása”, azaz nemzeti és etnikai szimbólumokkal történő feltöltése zajlott: a szobamúzeum hat terméből három az ezeréves államiság (a honfoglalás és az államalapítás), három pedig a nemzeti ellenállás (a Rákóczi-szabadságharc, a kuruc felkelés, az 1848-as forradalom és azok fontosabb regionális) mozzanatait örökítette meg.

Az új koncepció szerint felépített állandó kiállítást 2000. augusztus 20-án ünnepélyes keretek között nyitották meg és adták át a tiszaháti falvak lakosainak. A rendezvényre ellátogató több mint 2000 vendég jelenlétében a múzeum kertjében a magyar államalapítás ezredik évfordulójának tiszteletére emlékoszlopot avattak, amely a középkori Magyarország címerének szimbólumait hordozta: a kettős keresztet, az Árpád-sávot, valamint a hármas halmet. Az ünnepség második felében lovasíjjász bemutatóra került sor, ezt követően pedig megtartották Imre herceg rockoperájának ősbemutatóját, amelyet külön erre az alkalomra komponált Ivaskovics József kárpátaljai zeneszerző.

Ezek a rituális gyakorlatok és a hozzájuk kapcsolódó új nemzeti történeti narratívák – a szovjet politikai diktatúra emlékezetpolitikájához hasonlóan – nem törekedtek a domináns diskurzuson kívüli, vagy annak ellentmondó történeti tapasztalatok integrálására: a „távoli” múlt, a nemzeti történelem („a korábbi aranykorok”) néhány pontszerű eseményének kiragadásával és politikai hasznosításával kizárták, elkülönítették a helyi társadalom történeti diskurzusait; megszüntették, intézményesen gátolták vagy legalábbis „metonimikusan befagyasztották” a lokális emlékezetet és a személyesen megélt történeti időt (vö. ASSMANN, 2013, 68–73.).

A kisebbségi elit szimbolikus identitáspolitikai gyakorlatai tehát – befogadás- és hatástörténeti szempontból – a történelem rekolonizációjának és az emlékezet politikai monopolizálásának újabb formáját képviselték, nem pedig – ahogy a jelenséget Pierre Nora értelmezte – a „kisebbségi emlékezet dekolonizálását”, a „történelem demokratizálását” (NORA, 2007) hozták magukkal a szovjet politikai diktatúra összeomlása után.

2. Az elmúlt másfél évtizedben azonban a határvidéki magyar településeken számos olyan újszerű (posztmodern) életforma és gazdasági stratégia

alakult ki (üzemanyag- és cigarettacsempészet, feketekereskedelem, külföldi idénymunka stb.), amelyre a kisebbségi elit historikus beszédmódja és múltorientált viselkedése egyáltalán nem volt jellemző. Ezeknek a transzlokális, határon átívelő gazdasági cselekvésformáknak – bár mutatnak alaki egyezést más, korábbi gazdasági stratégiákkal – a rendszerváltás előtt nem volt „közvetlen” történeti előzményük, azaz keletkezésüket nem előzte meg hosszan tartó, fokozatos fejlődés.¹⁷ Mindazonáltal általánosságban elmondható, hogy az adott szubkultúrák és foglalkozási csoportok tagjainak időfelfogására elsősorban „a jelen szokatlan túlsúlya” (HARTOG, 2006, 102.) a jellemző. Ennek néhány karakteresebb elemét a Mátészalkán üzletelő kárpátaljai üzemanyag-kereskedők példája szemléltetheti.

A mátészalkai városi piac az 1990-es évek kezdetétől a Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei gázolaj és árucsempészet egyik legjelentősebb felvevő- és exportpiaca volt. Jóllehet az adott piachely népszerűsége – a különféle jogszabályi szigorítások, hatósági ellenőrzések stb. következtében – az elmúlt évtizedben fokozatosan csökkent, a gázolaj és benzin itteni illegális értékesítése továbbra is legalább 25 kárpátaljai család számára biztosítja a mindennapi megélhetést.¹⁸

E családok gazdasági stratégiája dinamikusan átalakuló összetevőkre épül. A naponta változó pénzfolyamok, benzin- és gázolajárak, a pillanatnyi keres-

¹⁷ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy például a „csempészet” vagy „nemzetközi migráció” jelensége a rendszerváltás előtt ne létezett volna. A térségben készített interjúkból pontosan tudjuk, hogy az 1930-as évek közepén – a világgazdasági válság, valamint a magyar búzaexport betiltása következtében – kialakult kenyér- és gabonahiányt a kárpátaljai magyarok a csehszlovák határon rendszeresen átcsempésztett búzával próbálták enyhíteni. Mint ahogy az is tudható, hogy a szabolcsi kereskedők a két világháború között például Uszka, Botpalád, Kispalád környékén „jó pénzért tömött libákat, kövér kacsákat röptették át a máramarosi zsidóknak” az országhatáron (K. J., sz. 1940, férfi, Tiszapéterfalva). A nemzetközi migrációval foglalkozó szakirodalomból szintén közismert tény, hogy a 20. század fordulójától az 1920-as évek elejéig – az agrárválság, a földhiány miatt – Bereg, Ugocsa, Ung, Máramaros megye az amerikai kivándorlás egyik legfontosabb kibocsátócentruma volt, ahonnan a magyar, ruszin és zsidó népesség több hullámban indult el a tengerentúlra. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a határvidéki csempészet és nemzetközi migráció mai, modern és az 1944-es szovjet megszállás előtt kialakult formái között, a nyilvánvaló (külső) formális szempontokon kívül lenne szorosabb tartalmi kapcsolat. A két korszak informális technikái közötti diszkontinuitást – a komplex szerkezeti, hálózati, működési, modalitásbeli eltéréseken túl – az a körülmény is erősíti, hogy 1944–1989 között a magyar–ukrán országhatár, mint a Szovjetunió nyugati periferiája katonailag szigorúan őrzött, zárt terület volt, ami az illegális csempészet és a határokon átnyúló interregionális gazdasági kapcsolatok tartós felfüggesztését, illetve elsorvadását okozta.

¹⁸ A mátészalkai ukrain üzemanyagkereskedők gazdasági, identifikációs stratégiáiról részletesen lásd: BORBÉLY, 2015.

let és kínálat, az eladott értékcikkekből és alkalmi szolgáltatásokból (fuvarozás) származó bevételek, az esetleges közúti bírságok, továbbá az évenként átalakuló jogszabályi környezet stb. egyfelől komoly adaptációs képességeket igényelnek, másfelől lehetetlenné teszik a tervezést, egy hosszabb távú, stabilabb jövőkép felépítését. („B. S.: Hogy látod, mi lesz veletek tíz év múlva? Sz. F.: Fogalmam nincs, semmi, abszolút. Nem tudom, nem is merek rágondolni, mi lesz, ha nem lesz ez a határ, passz – én nem tudom, padló. Az ember, ha a jövőre gondol, rögtön depresszióba esik. Na mit csinálsz, hova mész? Mit tudsz majd csinálni?” (Sz. F., sz. 1965, férfi, Tivadarfalva.)

Feltehetően ezzel az is összefügg, hogy az országhatárra (az állam és a törvények kijátszására) mint gazdasági erőforrásra építő hétköznapi stratégiák a rendszerváltás kezdetén eredetileg az „átmeneti idő” köré szerveződtek. A csempészet például, amely a helyi társadalom megítélése szerint a kilencvenes évek elején még többnyire csupán egy normasértő magatartásnak („más emberek zsírján gazdagodnak meg”, „becstelének”, „maffiózók”), továbbá egy ideiglenes gyakorlatnak számított („nem fog ez sokáig menni”, „ezt nem engedik meg”, „ennek nagyon hamar vége lesz”), az elmúlt évtizedben a határvidéki régióban egyre inkább átalakult egy társadalmi konszenzussal övezett, azaz mintaadónak számító életformává. (A folyamat végét jelzi, hogy két évtizeddel a rendszerváltás után több beszélgetőpartnerem a korábban stigmatizált gazdasági gyakorlatokról már a következőképpen nyilatkozott: „Azt mondja nekem a fiam, hogy apuka Cs.-nak [az egyik csempészbanda vezetőjének – B. S.] láttad milyen Mercedese van? És milyen fűnyírója, ami magától, működik? Hát persze, hogy ez a példa, nem az, hogy te évekig tanultál és neked nincs semmi.” /F. A., sz. 1971, férfi, Tiszapéterfalva./ „Hát mutass már a faluba most egy embert, amék ha nem feketézett, vagy nem görbe munkát végzett, az haladt valamire? Egyet mutass! Most csak annak megy jól, aki ezt csinálja.” /K. J., sz. 1940, férfi, Tiszapéterfalva./)

Az illegális cselekvések morális megítélésének radikális átalakulását azonban talán a legjobban az tükrözi, hogy a vizsgált településen az egyik üzletembert – aki köztudottan a határvidéki feketekereskedelemről és védelmi pénzek beszédéséből szerezte vagyonát – a 2010-es területi és önkormányzati választáson a helyi lakosság a falu polgármesterének, valamint a járási tanács testületi tagjának választotta.¹⁹

¹⁹ A jelenség egyáltalán nem egyedi, sokkal inkább tendenciózusnak mondható a határvidéki településeken, ami arra utal, hogy a feketegazdaságból (az állami korrupcióból és a határmenti csempészetből) megvagyonosodott új vállalkozó elit az elmúlt években gazdasági tőkéje egy jelentős részét sikeresen konvertálta politikai tőkévé.

Ez a standardizációs folyamat a régió falvainak belső társadalomszerkezeti viszonyaira és korábbi értékfogalmaira egyaránt jelentős hatást gyakorolt. A csempészet révén megvalósított példátlan és gyors – akár családtörténeti előzmények nélküli – mobilitási pályák olyan új karrierek „társadalmasítását” tették lehetővé, amelyek már nem a hagyományos kompetenciákhoz kötődtek. Így pl. a származás, az iskolázottság, az etnikai, a vallási hovatartozás stb., azaz az egyén múltjának, *történeti* háttérének szerepe leértékelődött, miközben előtérbe kerültek a „bátorság”, a „merészség”, a „keménység”, a „vakmerőség”, a „kurázi”, más szóval az egyén *aktuális* dominanciáját és kockázatvállaló attitűdjét kifejező képességek.

A csempész szubkultúrán belül – ahogyan azt az alábbi, kiragadott beszélgetésrészletek is bizonyítják – ezek a tulajdonságok a csoporttagok közötti hierarchia kijelölésében meghatározó szerepű eszközök, amelyeket a közösségen belüli tekintély kivívásához (például a vámosokkal való flegma vagy szenvtelen beszédben, vagy az egymás közötti versengésben) naponta meg kell erősíteni, rendszeresen próba alá kell vetni:

B. A.: Azt mondja nekem Bodnár, a vámos, hogy az első öt autó megyen a parkolóba. Azt kérde tőlem, na mi van, akkor maga visszafordul, megyen vissza? Mondom miért mennék vissza jóember? Csináld meg! Cs. K.: Te már a fiúval pertuba vagy, nagyon ismered. B. A.: Hát oszt minek? Ne bosszankodj, mondom, úgyse találsz nálam semmit. K. I.: Ha egy kicsit nem ijedsz meg, hanem már... Cs. K.: Te malagyec („ügyes” – B.S.) vagy, ez igen! Hallottam, rendesen visszaszóltál neki... (B. A., sz. 1971, Nagyszőlős, Cs. K., sz. 1975, Tivadarfalva, K. I., sz. 1976, Csepe.)

Látod itt van például K. Gabi. Hiába, ott áll, nem mer bejönni a piacra, nem mer árulni. Sokan félnek a vámosoktól, ezt nem merik felvállalni, mert ha elkapnak, hogy tőtöd befele a benzint a magyarnak, akár ki is tilthatnak. Sokan nem merik. Amikor a cigivel nagyba' üzleteltünk nálunk meg még az is számított, hogy ki, mennyit visz. Aki a legtöbbet vitt, arra felnéztünk, az bátor volt, az mert. A rivalizálás mindig is ment. Ha ő hozott tízet, akkor én hoztam tizenegyet. (B. P., sz. 1969, Tiszafarkasfalva.)

Mindazonáltal az említett feltételek – a külső körülmények változékonysága, az egyéni karrierek mérhetetlenül gyors üteme és törekenysége, a csoporton belüli hatalmi, politikai viszonyok flexibilitása és más tényezők – a csempészek között egy olyan társadalmi rendet alakítottak ki, amelyben látható módon a mindenkori jelennek, tehát az „itt” és „most” zajló gazdasági, társadalmi, hatalmi

performanszoknak van elsődleges szerepe, miközben az idő más aspektusai (a régmúlta vonatkozó reflexiók vagy a jövőelvárások) kevésbé hangsúlyosak.

A csoport tagjainak gazdasági sikeressége nagymértékben egyéni kapcsolati és társadalmi tőkéjük (BOURDIEU, 1999; ESSER, 2008) fejlettségétől és komplexitásától függ, melynek birtoklása és fenntartása a hálózati struktúra résztvevőivel (vevőkkel, vámosokkal, más kereskedőkkel és csempészekkel) intenzív kapcsolatok és interakciók kialakítását követeli meg. Mindez csupán az informális piacon való folyamatos és aktív jelenléttel, egyszóval a rendszeres „határra járás”-sal érhető el:

Vót olyan év – fogalmazott az egyik üzemanyag-kereskedő –, hogy csak 4 napot nem vótam, 4 napot a határon. Írtam a naptárba, húztam melyik nap vótam, mint a katonaságba. Ez azért kemény. Karácsony két nap, újév, húsvét oszt kész, ennyi... És akkor nem háromkor keltünk, meg négykor, hanem fél 12-kor, meg fél 11-kor, mert olyan sorok vótak. (H. Gy., sz. 1964, férfi, Csepe.)

Emiatt a csoport tevékenységének időstruktúrája nagyon gyakran szembe kerül a nemzeti identitást artikuláló állami ünnepek (szabad- és munkaszüneti napok) kötött rendjével, tehát azzal a makroszintű történeti diskurzussal, amelyet az államhatár egymással szemben lévő oldalain a magyar és ukrán elitnek hivatalos emlékezet- és történelempolitikája alakít ki. Az állami és nemzeti ünnepek – a csempész közösség nézőpontjából – a transzlokális gazdasági rendszer működését akadályozó tényezők, hiszen ilyenkor – a csoport narratívája szerint – „rossz szemmel nézik, ha jössz”, „a vámosok szigorúbbak”, „kötekesznek”, „ugráltassák az embert”, szándékosan „ódalra tesznek; kicsit lepihennek, hogy ne siess annyira, pihenj meg egy kicsit te is” (B. P., sz. 1969, férfi, Tiszafarkasfalva). Ennek dacára a csempészek ezeken az ünnepnapokon nem maradnak otthon; ilyenkor – az év többi napjához hasonlóan – ingáznak az egyes határtérségek között és az általuk kialakított informális piacokon zavartalanul végzik megszokott illegális kereskedelmi tevékenységeiket (lásd 3. ábra).

A csoporton belül az ünnepi idő leginkább az egyéni élettörténeti fordulópontok (születés-, névnap; új autó, nagyobb ház vásárlása stb.), ritkábban a kisebb – a családtól távolított – vallási ünnepek szakrális ideje köré szerveződik. Ilyenkor a közösség tagjai közös szertartásokkal és ünnepi rítusokkal nyilvánosan is megerősítik csoportidentitásukat. (A mátészalkai piac parkolójában például „asztalt” terítenek a gépkocsi motorháztetőjén, ahol kölcsönösen megvendégelik egymást.)

A gazdasági tranzakciókkal töltött profán és az ünnepi vagy szabadidő összefüggése szempontjából figyelemre méltó, hogy a csoport gazdasági tevékenységének jelentős részét a mátészalkai piacon – különösen kisebb forgalmú időszakokban (a túl korai vagy késői napszakokban, a hónapok végén, vagy télidőben) – a vevőkre történő várakozás teszi ki. Ezáltal a csempészek szubkulturális viselkedésének fontos eleme a „semmittevés” (doing nothing),²⁰ azaz a látszólag nem produktív gazdasági és szociokulturális cselekvés. Ezekben az időszakokban (az „üres”, vagy „ki nem töltött idő”-ben) különféle csoportidentitást erősítő ceremóniákra (közös evésre, kávézásra), vagy stratégiai jellegű információk megosztására, közlésére és összeegyeztetésére kerül sor. (Beszéléseket folytatnak többek között arról, melyek az aktuális benzin- és gázolajárak, hol vannak hatósági ellenőrzések, ki követett el legutóbb valamilyen szabálysértést, milyen büntetést szabtak ki rá, melyek az olcsón /„akciósan”/ beszerezhető vagy legnagyobb árréssel eladható árucikkek és így tovább.)

3. ábra A péterfalvi üzemanyagcsempészek mindennapi tevékenységszerkezetének idődiagramja

TEVÉKENYSÉGEK	IDŐPONT
1. Indulás a kibocsátó településről	03. 15
2. Megérkezés az ukrán–magyar határra	03. 30
3. Tájékozódás az aktuális helyzetről (vamosok, áruk, árfolyamok stb.)	03.30–03.45
4. Behajtás az ukrán vámra	03.50
5. Behajtás a magyar vámra („korábban nem szabad felkelteni a vámosokat”)	04.00
6. Megérkezés a magyarországi oldalra	04.30–05.00
7. Várakozás az „utasokra”	05.00–05.15
8. Utasok elszállítása a mátészalkai vasútállomásra, megérkezés a városi piac parkolójába	06.00
9. Az átcsempészett üzemanyag és árucikkek értékesítése	06.00–11.00
10. Várakozás az utasokra a mátészalkai vasútállomáson	11.00
11. Indulás az ukrán–magyar határra	11.10
12. Behajtás a magyar vámra	12.10
13. Behajtás az ukrán vámra	12.40
14. Felkészülés a következő napra: üzemanyag-feltöltés, árubeszerzés az ukrán oldalon	13.15
15. Megérkezés a kibocsátó településre	13.30–14.00

²⁰ A kifejezést Paul Corrigan vezette be a nemzetközi szakirodalomba az Anglia északi területén, Sanderlendben végzett kutatása során, amely „utagyerekek” szubkulturájának vizsgálatával foglalkozott (CORRIGAN, 1976). A magyar kutatók közül a kifejezést Rácz József adaptálta magyarországi lakótelepeken, szegénynegyedekben élő ifjúsági közösségek mindennapi tevékenységének értelmező leírásához (RÁCZ, 1996).

3. Az eddig bemutatott két időpercepcióshoz képest eltérő típust képvisel a faluban található keresztény vallási felekezetek (református, görög katolikus, ortodox és neoprotestáns kisegyházak) üdvtörténeti/eszkatologikus időrendje (BULTMANN, 1994). Ennek fókuszában – az előzőekkel ellentétben – nem a „múlt” és nem a „jelen”, hanem sokkal inkább a várakozással tekintett „közeli jövő”, azaz a transzcendens létezés ideje áll.

A vizsgált régióban a rendszerváltás után az egyik legdinamikusabban fejlődő vallási közösség a Jehova Tanúi kisegyház volt,²¹ amely talán más keresztény közösségeknél is szemléletesebben mutatja be ezt az apokaliptikus, világvégváró szemléletmódot: „Az idő – ahogy az egyik hívő család tagja megfogalmazta – rövidre van szabva, úgyhogy az Armageddon hónap, vagy hónapután vagy azután jön el, de már nagyon sok nincsen hátra. Közelebb vagyunk az időhöz, az idvességhez, mint mikor hívökké lettünk.”²² A Jehova Tanúi vallási felekezet tagjai nem követik a liturgikus naptári ünnepeket (advent, karácsony, nagyböjt, húsvét, pünkösd), valamint az emberi élet fordulóihoz tartozó jeles napokat és rítusokat (pl. névnap, születésnap; gyászmise, virrasztás, tor), így – a közismert teológiai különbségeken túl – a ciklikusan ismétlődő szakrális (szent) időhöz (ELIADE, 2009) való viszonyuk is jelentős mértékben különbözik más történelmi egyházakétól.

A csoport mindennapi időbeosztása normatív módon, intézményesen szabályozott. Hetente három alkalommal – az ún. területkártyák alapján felosztott környező falvakban – evangelizációs tevékenységet („szántóföldi összejövétel”, „úttörő munkát”, „prédikálást”, „házzal házzal járást”) folytatnak; további két másik napon a hitközség tagjai a helyi királyságteremben gyűlnek össze, ahol különféle témakörökben nyilvános előadásra és közös szöveg tanulmányozásra kerül sor. Az evangelizációval (prédikálással, egyházi könyvek és folyóiratok terjesztésével, bibliamagyarázattal stb.) kapcsolatos tevékenységről, pontosabban az azzal töltött percek és órák számáról a tagok havonta munkajelentést készítenek.

A vizsgált településen az adott kisegyháznak már az államszocializmusban sem a lokalitás volt az elsődleges strukturáló elve. Az 1944 utáni vallásellenes üldözések, bebörtönzések és deportálások²³ éveiben a Jehova Tanúi hitköz-

²¹ A Jehova Tanúi hitközség szakrális kommunikációjának, identitás-narratíváinak fontos összefüggéseit vizsgálja meg egyes etnikai összetételű erdélyi településeken többek között: LŐRINCZI, 2010; KINDA, 2005, 2007.

²² Sz. B., sz. 1950, magyar férfi, Tiszapéterfalva.

²³ A szovjet politikai diktatúra éveiben az illegálisan működő kisegyházak – baptisták, adventisták, pünkösdisták, evangelisták stb. – közül a hatósági megtorlásoktól talán a Jehova tanúi szenvedtek a legtöbbet. Ezt jól érzékelteti a Szovjet Szocialista Köztársaságok Szövetsége Állambiztonsági Minisztériuma által Sztálinnak írt jelentés is, amelyben a következő

ség sűrű hálózati közösségként szerveződött. A térség falvaiban megtért – és a többségi társadalom által kirekesztett, illetve nem ritkán stigmatizált – hívő családok szoros, a saját lokális közösségeikből kifelé irányuló, heterofilikus kapcsolatokat²⁴ alakítottak ki egymással. A csoport transzlokális (APPADURAI, 2001, 19–20.) szerkezeti felépítésére utal többek között az is, hogy a péterfalvi Jehova Tanúi kisegyház 82 tagja 2012-ben összesen 11 település lakosságához tartozott.

A rendszerváltás után – az ország többi régiójában található Jehova Tanúihoz hasonlóan – a vizsgált közösség is egy nemzetközi, transznacionális szervezet intézményes keretei közé integrálódott. Az amerikai központ²⁵ anyagi támogatást biztosít a helyi hitközség infrastruktúrájának fejlesztéséhez és fenntartásához, ezen kívül szabályozza működésének alapelveit, forgatókönyvekben rögzíti a gyülekezeti alkalmak szerkezeti és tartalmi felépítését, kijelöli a szakrálisnak tekintett szövegek interpretációs kereteit. A lokális vallási praxisok így az elmúlt évtizedekben egy globális minták (közösen birtokolt ízlések, normatív fogalmak és kulturális jelentések) alapján szervezett szimbolikus vallási mező (BOURDIEU, 1978, 165–235.), valamint egy transznacionális diskurzus rendszeralkotó elemeivé váltak (NIEDERMÜLLER, 2005; KAMARÁS, 2003).

Az államszocializmusban és a posztiszocializmus éveiben – az említett transzlokális, globalizációs hálózati, szervezeti tényezők hatására – az adott vallási közösség tagjai a helyi diskurzusokon, politikai-hatalmi viszonyokon kívül definiálták magukat. Ez lehetővé tette számukra, hogy a mindenkori domináns („kommunista”, és az új „nemzetállami”) ideológiától és történelemfilozófiától eltérő, alternatív identitásokat és időszemléleti formákat alakítsanak ki.²⁶

szerepel: „Abból a célból, hogy az országot megtisztítsák a Jehovista mozgalom földalatti szovjetellenes tevékenységétől az SZSZKSZ Állambiztonsági Minisztériuma szükségesnek tartja, hogy a Jehova szekta vezető résztvevőinek letartóztatása mellett kitelepítse Ukrajna és más köztársaságok határain túlra a Jehova tanúit, az irkutszki és a tomszki területekre. Összesen kitelepítés alá került 8576 fő (3048 család).” (BONDARCHUK, 2009, 46.) Az ún. „Északi” deportálási akció keretében 1951-ben csak Nyugat-Ukrajnából közel 2000, magát Jehova tanújának valló személy családját száműzték Szibériába (BONDARCHUK, 2009, 46.). Közülük minden valószínűség szerint nem egy volt olyan, aki a mai Kárpátalja területéről származott.

²⁴ Az ún. „heterofilikus” és „homofilikus” kapcsolatok fogalmát lásd: LIN, 1997.

²⁵ A szervezetet a Jehova Tanúi Vezetőtestülete (The Governing Body of Jehovah’s Witnesses) irányítja, amelynek székhelye New Yorkban található.

²⁶ A Péterfalván készített interjúk szerint a Jehova Tanúi kisegyházi gyülekezet tagjai közül az 1960–1980-as években több személyt is börtönbüntetésre ítélték azzal az indokkal, hogy megtagadták a szovjet állampolgárságot, valamint a kötelező sorkatonai szolgálatot. A gyülekezet egyik tagja, saját édesapja letartóztatásának okaira a következőképpen emlékezett vissza: „Apámnál olyan szisztéma vót, hogy neki se katonakönyv, se pászport [nem kellett – B. S.]. Ű nemzet nélküli. Ű olyan, olyan... szóval ezt a nemzetiséget Ű nem akarta

4. Végül meg kell említenünk a péterfalvi romák kontrasztív időhorizontját és időfogalmát is, amely az előbbi három metrikus időszakos leírati formától számos vonatkozásában különbözik.

A vizsgált település, Tiszapéterfalva közigazgatási területéhez tartozó öt faluban (Tiszabökény, Tiszafarkasfalva, Tivadarfalva, Forgolány) a helyi polgármesteri hivatal adatai szerint 2012-ben a romák létszáma 463 fő volt, ami az érintett falvak össznépességének (5193 fő) mintegy 8,9%-át alkotta. Ezek a roma és nem roma etnikai közösségek településszerkezet és életvitel tekintetében elkülönülnek egymástól: a tiszaháti falvakban a romák mindenhol a falu szélén, periférikus fizikai terekben – a magyarok diskurzusa szerint a „cigánytáborban”, a „telepen” – laknak. Így a településen élő romák létezésére – a többség nézőpontjából – paradox módon egyfajta negativitás a jellemző: a mindennapi beszédhelyzetekben jelenlétük a magyarok számára csupán abban megragadható, hogy „*nincsenek* a faluban”, azáltal érzékelhető, hogy nem lehet tudni róluk „mit csinálnak, ott *kint*”. Ennek megfelelően a péterfalvi cigányok időrendjére a magyarok nézőpontjából – a cigányok lokális társadalomban elfoglalt marginális társadalmi szerkezeti pozícióihoz igazodva – szintén legfőképpen egy látószögön kívüli helyzet, azaz egyfajta elrejtettség, láthatatlanság és perifériakusság a jellemző.

Az 1945 utáni szovjet politikai diktatúra éveiben a faluban élő romák kimaradtak a tiszaháti településeken kibontakozó erőszakos iparosítási, modernizációs folyamatokból. Gazdasági stratégiájuk – az államszocializmus évtizedeiben éppúgy, mint napjainkban – javarészt az agrártermelésre (napszámos és mezőgazdasági idénymunka), valamint néhány hagyományos tevékenység (vályogvetés, kosár- és gyékényfonás, gyűjtögetés stb.) végzésére korlátozódott. Többségük azokban a termelési ágazatokban helyezkedik el jelenleg is, ahol az ipari bér munka által bevezetett üzemi idő (THOMPSON, 1990) racionalizált és analitikus – a hasznos és haszontalan időt órákra, percekre, másodpercekre felosztó – szemlélete maradéktalanul nem érvényesülnek. A péterfalvi cigányok közül – 2006 és 2010 között végzett kutatómunkám idején – ipari bér munkát csupán két férfi végzett. Mindketten a munkaügyi hivatal által kijelölt helyen, a helyi konzervgyárban rakodómunkásként dolgoztak, s rendszeresen a kötött munkaidővel, a folyamatos munkával, és a „főnökök” által gyakorolt hatalommal szembeni ellenérzésüknek adtak hangot:

elviselni. Elképzelné. Na, mint orosz nemzet, vagy ukrán nemzet, vagy magyar. Ű egy új nemzethez tartozott, Ű abba az elméletbe vótak, érted. *Na és mivel nem fogadta el a katonakönyvet, se pászportot nem fogadta el, mert osztán bekeveredett a dologba, hogy Ű nemzetnélküli, semmiféle nemzethez nem akar tartozni, egy új nemzet: Isten királysága, egy új nemzethez tartozik Krisztus királysága alatt, ezzel a szisztémával és itt osztán már a hatóságnak ide-oda, és oszt két évet kapott érte.*” Sz. B., sz. 1950, férfi, Tiszapéterfalva.

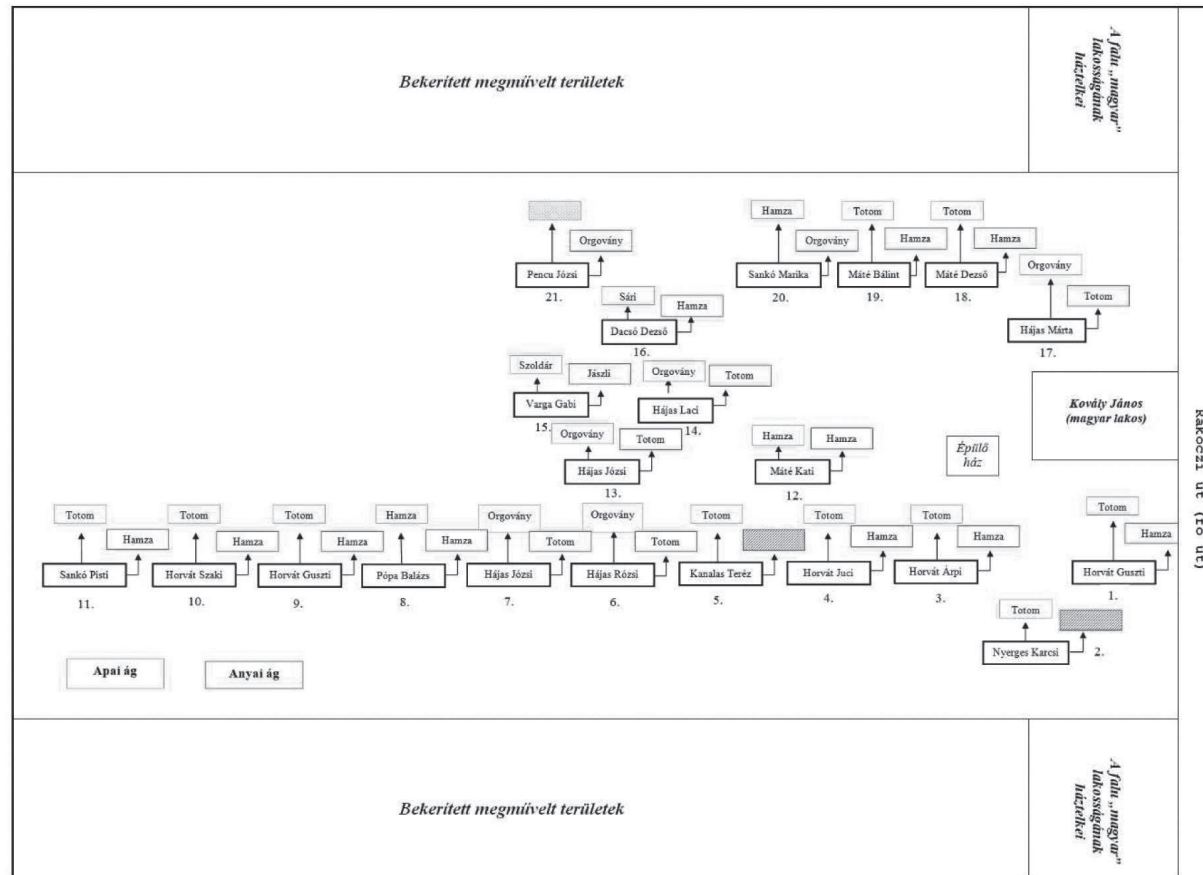
Jó vót a nap, csak egy kicsit idegesített a főnök. Hát van úgy, hogy egy emberre öt főnök is esik b...a meg. [...] Hát most jön az a főnök, eriggy oda, a másik... oszt figyelj oda, hát egy mongya má' hogy mit csináljak, azut jöhet a másik. Hátha ezt megcsinálom, akkor megyek oda. Akkor azt mongya [a főnök, hogy – B. S.], jó, azt mongya jó. Má' ez hí' elfele, félutbul az vissza kiált: „Gyere ezt rakd ráfele a mázsára.” A kurva ég b...a meg. Legalább má' egyet mondanák, hogy egyet csináljak. Nem nagyon csipem, hogyha sok a főnök, inkább megyek a faluba, többet dógozok... (D. D., sz. 1980, roma férfi, Tiszapéterfalva.)

Ezekkel a társadalom- és gazdaságtörténeti okokkal magyarázható – meglátásom szerint – azoknak a negatív sztereotípiáknak a kialakulása is, amelyeket az 1970-es évektől időközben ipari bérmunkássá váló magyarok a romák munkához való „rossz” viszonyáról megfogalmazznak. A magyar–roma gazdasági kapcsolatokban ilyen toposznak tekinthető például, hogy a „cigányok mindig késnek” a munkából, „lassítják” a munka ritmusát, „felesleges pihenőket tartanak”, „nem várják meg a munkanap végét” stb., azaz nem igazodnak a modern társadalom pontossági és időtakarékosági normáihoz.

A péterfalvi romák identifikációs gyakorlataiban a genealógiai emlékezet rövid távú, az 50 év feletti beszélgetőpartnereim legfeljebb két generációval korábbi ősökre, a nagyszülőkre emlékeztek vissza (GAY Y BLASCO, 1999; STEWART 1997, 2004). A csoporton belüli hatalmi-politikai viszonyok kijelölésében ugyanakkor az egyes nemzetségek – az ún. „nemzetek” vagy „bandák” – közötti presztízshierarchia mindmáig nagyon jelentős szerepet játszik (hasonló gyakorlatról tesz említést BERTA, 2014, 86–95).

A péterfalvi romák – az egyes családok ősisége, számbeli aránya és múltbeli presztízse alapján – négy nagyobb nemzetséget (Totom, Hamza, Orgovány, Jászli) különböztetnek meg egymástól. Ezek a családok az anyai és apai ági felmenőket – vagyis a patri- és matrilineáris leszármazási elvet – nem csupán számon tartják (lásd 4. ábra), hanem bizonyos konfliktushelyzetek (pl. féltékenység, hűtlenség, tisztességtelen üzlet, csoporton belüli lopás-esetek) rendezéséhez erőforrásként is használják. Az egyik megsértett család tagja ezzel kapcsolatban a következőket mondta: „Ezé' jó nagy bandába esni, mert akinek meg nincs [rokonsága – B. S.] csak kákánápucc, jöhetnek, akkor verjék meg, amikor akarják. Na a Totoméék – egy felszólal, jön, a másik. Nem úgy, mint nálunk.” (P. M., sz. 1981, roma nő, Tiszapéterfalva.)

4. ábra A roma családfeők patri- és matrilineáris leszármazási rendszere (Tiszapéterfalva, 2015)



Időtapaszlat a terepen

A péterfalvi roma közösség tagjai – szemben a magyarokkal – a privát emlékezés megszokott tereitől általában távol tartják magukat (pl. nem járnak temetőbe, illetve nem jellemző rájuk a rituális sírgondozás). Ez talán azzal hozható összefüggésbe, hogy az elhunyt családtagoknak nincs szüksége külön felelevenítésre, mivel a hétköznapi valóság keretei között a halott hozzátartozók – Horváth Kata kifejezését használva – egyfajta „néma jelenléttel” rendelkeznek (HORVÁTH, 2004, 21.). A fogalom a halottak diskurzuson belüli ambivalens státuszára utal. Azt fejezi ki, hogy a péterfalvi cigányok társadalmában a halott ősökre egyfelől valamiféle állandó, „valódi jelenlét” a jellemző, hiszen gyakran és tisztelettel beszélnek róluk, számon tartják őket, felelevenítik tetteiket, másfelől ugyanakkor már nem szólhatnak bele a róluk folyó beszédbe, nem képviselhetik magukat közvetlenül az esetleges vádakkal szemben, nem alakíthatják pozíciójukat és megítélésüket az aktuális társadalmi viszonyok között – egyszóval kiszolgáltatottak az őket képviselő leszármazottak, az „itt maradt” cigányok egymással folytatott politikai, hatalmi diskurzusának (HORVÁTH, 2004, 21.).

A halott családtagokra és ősökre nyilvános rítus keretében így csupán ritkán (halottak napján, vagy a gyászidő lejárta alkalmával) emlékeznek. Ilyenkor a legközelebbi hozzátartozók kimennek a temetőbe, ahol a sír előtt szeszes italt (pálinkát, vodkát) fogyasztanak. Az innivaló egy részét kilocsolják a földre („megitatják a halottat”), az üres poharakat és/vagy az üveget széttörik. A rítus célja, hogy eltávolítsák magukról – mint mondják „megszedjük”, „feltörjük” – a gyászt annak érdekében, hogy az eltávozott személy „ne járjon vissza” zavarni az élőket és rokonokat („a meghaltak nyugodjanak békében”, más szóval „maradjon halott, aki halott”).

Ezek a rítusok – és más, itt nem részletezhető identifikációs gyakorlatok – arra engednek következtetni, hogy a péterfalvi romák az időbeli változást nem lineárisan (múlt/jelen/jövő), hanem sokkal inkább ismétlődő állapotváltozások (most/nem most, tél/nyár, fiatal/öreg, élő/halott) viszonylatában érzékelik. A mindennapi kommunikációs helyzetekben az időt ezáltal nem tartamként, hanem elsősorban ellentétek differenciális összefüggéseként tapasztalják. Ezt a kontrasztív szemléletmódot Otthein Rammstedt német szociológus alkalmi időtudatnak (occasional awareness of time) nevezte el (RAMMSTEDT, 1975, 27.).

Összefoglalva az elmondottakat, a fent ismertetett empirikus példák – egymáshoz képest – hierarchikusan elhelyezkedő időhorizontokat és az ezekhez kapcsolódó eltérő tudati (kognitív), cselekvési (performatív) és narratív (nyelvi) sémákat ábrázolnak. Olyan általánosabb szintű diszkurzív szabályokat jelenítenek meg tehát, amelyekben az időbeli irányultság alapján (múlt-orientált, jelen- és jövő-orientált diskurzus, kontrasztív időszemlélet) az identitások ér-

telme, tárgya, formája, történeti referenciával alkotott viszonya sok tekintetben különbözik.

2. A történelmi múlt társadalmi felépítése – a szovjet politikai diktatúra emlékezete az elitek és a mindennapi cselekvők diskurzusában

Az előzőkben bemutatott „párhuzamos különidejűségek” (BAUSINGER, 1989), vagy Koselleck fogalomhasználata szerint „külön-idejű egyidejűségek” (KOSELLECK, 2003, 417.) az érintett szubjektumok számára a megismerés különböző lehetőség-feltételeit képezik. Az idővel fenntartott kulturális viszony ugyanis strukturálisan meghatározza a körülöttünk lévő világ érzékelésének módját, és fordítva: a megértés kulturspecifikus formái körülhatárolják a múlt-jelen-jövő egymásba fűzésének lehetőségeit, kijelölik azt a módot, ahogyan a történeti időt megéljük, feldolgozzuk és szubjektív tapasztalattá alakítjuk át.²⁷ Mi a jelentősége mindennek az általam vizsgálni kívánt téma, az 1945 utáni szovjet politikai diktatúra lokális története szempontjából? Továbbá, milyen módszertani, ismeretelméleti problémák és következtetések adódnak az eddig elmondottakból?

Az egyik, általánosabb szintű tanulság az, hogy a helyi társadalom különféle részközösségei – az említett csoportok eltérő időhorizontjának, politikai céljainak és társadalmi pozícióinak megfelelően – a történelmi múltnak akár egyetlen településen/közösségen belül is nagyon eltérő képeit hozhatják létre és foglalhatják intézményes keretbe. Ezáltal – ahogyan azt az 5. ábra is illusztrálja – ugyanannak a történelmi időszaknak különböző történeti interpretációi alakulhatnak ki, amelyek eltérő tudományos elemzések kiindulópontjai lehetnek.

Az egyik lehetséges átfogó diszkurzív alakzat a magyar kisebbségi elit „hivatalos” (kanonizált) történelmi reprezentációja (GYÁNI, 2016), amely az általa létrehozott tudományos projektek, kutatóműhelyek és oktatási intézmények,²⁸

²⁷ Az „időrendje”, „időrend”, „történetiség rendje” („ordre du temps”, „régime d’historicité”) kifejezéseket Francois Hartog francia történelemfilozófus használja a múlthoz, jelenhez és jövőhöz fűződő, koronként és társadalmanként eltérő viszony átfogóbb diskurzusainak jelölésére. Mint írja: „A *rend (ordre)* kifejezés egyszerre idézi fel a dolgok egymásutániságát és a kényszert: az idők – így többes számban – *akarnak* vagy *nem akarnak* valamit; az idők megbosszulnak, *helyreállítanak* valamilyen felborított rendet, azaz *igazságot tesznek*. Az *időrend* kifejezés tehát egyből képes megvilágítani az első látásra kissé rejtélyesnek tűnő szókapcsolatot, a *történetiség rendje* fogalmát” (HARTOG, 2006, 11.).

²⁸ A kárpátaljai tudományos élet, a határon túli kisebbségi magyar közösségek többségéhez nagyon hasonlóan, sajátos funkcionális és legitimációs – nemzet(iség)stratégiai, politikai – szereppel is rendelkezik. Ezért egyaránt megtalálhatóak benne a szaktudományos

valamint rituális emlékművesítési gyakorlatok²⁹ segítségével határozza meg a múlt egy bizonyos képét.

A kárpátaljai kisebbségi magyar elit történeti diskurzusa – a részletek figyelembe vétele nélkül – a régió 20. századi történetét egy célelvű folyamatban ábrázolja, amelyben az elbeszélés cselekménye rendszerint az etnikus létforma geneziséstől a szocialista politikai elnyomás kritikájáig, s ebből következően egy nemzedéki akarat kialakulásáig vezet. Ebben a megközelítésben Kárpátalja történetének időstruktúráját kitüntetett dátumok – 1920, 1939, 1944, 1956, 1991, illetve az ezekhez kapcsolt politikatörténeti események tördelik kronológiai rendbe. Eszerint egy reményteljes történelmi múlt, Magyarország politikai szubsztanciájának felbomlása után (lásd: trianoni trauma), a csehszlovák államnemzet két világháború közötti „gyarmatosító” nemzetiségi politikája következett. A visszacsatolás átmeneti, nyugodt éveit a szovjet megszállás és szocialista diktatúra megsemmisítő csapása követte, melyet végül Ukrajna függetlenné válásának kikiáltása zárt le. Ez utóbbi időponttal kezdődött el, mint írják több helyütt, „a kárpátaljai magyarság harmadik kisebbségi korszaka” (DUPKA – BOTLIK, 1993, 5.; más szöveghelyeken ugyanez: DUPKA, 2000, 34.; BOTLIK, 2000, 292.; SOÓS, 1998, 144.), amelyben a „korábbi négy és fél évtizedes oroszosítás helyébe az egész ország »újraukranizálása«” lépett (BOTLIK, 2000, 296–297.).

A történeti múltnak ebben az interpretációjában a cselekmények és korszakok közötti koherenciát lényegében traumatizált élmények és események teremtik meg. Ez a depravációs olvasat lehetőséget teremt arra, hogy a kisebbségi elit a történelmi nemzeti/nemzetiségi, többségi/kisebbségi politikai szubsztancia szembeállításán keresztül aktuális politikai célok érdekében mobilizálja a határon túli magyar kisebbségi közösség tagjait. Az így kialakított identitásépítési stratégia a rendszerváltás utáni másfél évtizedben a kárpátaljai kisebbségi elit politikai diskurzusában a területi és kulturális autonómia-törekvések egyik legfontosabb retorikai eszköze volt és maradt.

A másik – jelen vizsgálat szempontjából fontosabb – diszkurzív mező a hétköznapi cselekvők történeti tapasztalata, amely a lokális közösségekben a múlt-ról szóló tudás domináns formáját képezi. Ez a kollektív (népi, vernakuláris,

(„akadémiai”), valamint a kvázi, illetve féltudományos és a kifejezetten laikus törekvések (pl. a különböző vidék- és helytörténeti munkák, a politikai megrendelésre készült társadalmi helyzetjelentések, nyelv- és kisebbségstratégiai projektumok, felmérések) diszkurzív elemei is. Erről lásd bővebben: BORBÉLY, 2008.

²⁹ Az emlékezet kihelyezésének, térbeli materializációjának kolozsvári eljárásait – a különféle szobor- és emlékjelel-állítás gyakorlatokat, megemlékezési szertartásokat, valamint az azokban megjelenő identitás- és emlékezetpolitikai koncepciókat – gazdag történeti anyag segítségével mutatja be: JAKAB, 2012.

szociális) emlékezeten keresztül artikulálódik.³⁰ Ebben a diszkurzív mezőben a két világháború közötti csehszlovák, vagy a szovjet politikai diktatúra időszaka nem kizárólag a szenvedés, a megsemmisülés narratíváiban jelenik meg.

A csehszlovák állam – amint az köztudott – a korabeli kelet-közép-európai diktatúrák között (az ország nacionalista nemzetiségpolitikája és centralizált politikai felépítése ellenére) a legpuhább autoriter politikai rendszerek közé tartozott (ORZOFF, 2009; JANOS, 2003). Ezt nem csupán az utólagos tudományos kutatások, hanem az érintett kisebbségi közösségek korabeli értelmezései is alátámasztják.

Az első bécsi döntést követő években magyarországi néprajzkutatók – az Államtudományi Intézet Táj- és Népkutató Osztálya megbízásából – Kárpát-alja tiszaháti falvaiban két alkalommal (1943 júliusában és 1944 januárjában) végeztek figyelemre méltó néprajzi kutatást és etnográfiai adatfelvételt. Az egyik ilyen alkalommal Nagyiványi-Fekete Magda, a kutatás egyik résztvevője Tiszapéterfalva kapcsán az alábbiakat jegyezte fel:

A Csehszlovákiához tartozás éveiről [a vizsgált faluban – B. S.] nem őriznek rossz emlékeket. Kiemelik a demokrácia előnyeit s a nem lekezelő bánásmódot. Pl. idézem: »A csehek alatt soha senki nem mondta nekünk, hogy paraszt, mi soha nem voltunk parasztok, nemesek vagyunk«. Itt meg kell említenünk, hogy fogalomrendszerükben a paraszt jobbagyot jelent, s számukra a legnagyobb sértés, hiszen beitta magát tudatukba, hogy hét évszázada nemesek. (NAGYIVÁNYI-FEKETE, 1944, 21.)

A Néprajzi Múzeum Etnológiai Archívumában jelenleg hozzáférhetők az 1944-ben készített etnográfiai gyűjtőmunka korabeli jegyzetei és az ekkor keletkezett kutatói cédulák is. Az egyik cédulán, a „Csehek” címszó alatt például az szerepel, hogy a faluban élő egyik család („Szilágyiék”) szerint „Mikor a csehek innen elmentek, sírtak. Jó emberek voltak, műveltek voltak. Vasárnapként a fináncok stb. mindig ide jöttek, csak itt szerettek ebben a faluban [lenni – B. S.], Tivadaron nem. Egy lány férjhez is ment egy cseh csendőrhöz.

³⁰ Természetesen tisztában vagyok vele, hogy a történelmi reprezentációknak ez a sematikus felosztása, vagyis a kisebbségi elit hivatalos történelmi diskurzusának és a nemzeti kisebbség hétköznapi történelmi emlékezetének szembeállítására több vonatkozásban (elméleti, módszertani szempontból) is vitatható, mivel – egyebek mellett például – nem veszi tekintetbe a nemzetiesítő állam, vagy akár az anyaország történelempolitikai diskurzusait, noha ez utóbbiak kétségtelenül befolyásolják, jelentéstanilag és szerkezetileg is meghatározzák a regionális és mikroszintű diskurzusokat. Az ukrán és a magyar nemzetállam makroszintű nemzetiség- és identitáspolitikájával – noha belátom annak alapvető jelentőségét – itt nem foglalkozom.

5. ábra Lokális időrendek és a hétköznapi történeti tapasztalat strukturális jellemzői (Tiszapéterfalva, 2017)

Lokális társadalmi csoportok	REFERENCIA-IDŐ	TÖRTÉNETI DISKURZUSOK TÍPUSAI	A SZOCIALIZMUS TARTALMI (SZEMANTIKAI) FELÉPÍTÉSE
1. Kisebbségi elit, városi és falusi elitek	MÚLT	HIVALATOS TÖRTÉNELEM A „régmúlt”, a „távoli múlt”, azaz a totális (abszolút) történelem IDŐKERETE – a honfoglalástól a 19. századig (895–1867-ig), – a 20. század néhány pontszerű, traumatizált eseményének kiemelése (1920, 1944, 1956)	TOTALITÁRIUS NARRATÍVA – teleologikus elbeszélés, amelynek célja egy átfogó depravációs és szenvedéstörténeti olvasat megalkotása: a magyar nemzeti identitás és az autonómia intézményeinek pusztulásáról, elnyomásáról
2. Csempészek, csepcselők, migránsok	JELEN	VERNAKULÁRIS EMLÉKEZET a „közeleli” múlt, félmúlt, a „jelenkor” (most) története (kommunikatív- és biografikus emlékezet): IDŐKERETE A kommunista hatalom: I. Keletkezése (kezdet) („az elején”, „az első időkbe”, „amikor bejöttek az oroszok”) II. Gyakorlása (tetőpontja) („Bíró Andor idejében”, „a kolhoz időbe”) III. Eltűnése (hanyatlása) Ez volt az időszak, „amikor felbomlott minden”, amikor egészen „más”, „zagyva lett a világ”	SZEGÉNYSÉG-NARRATÍVÁK – „keserves világ”, a nincstelenség és nélkülözés elbeszélése AZ ERŐSZAK NARRATÍVÁI – rekvirálás- és kollektivizálás-történetek – fegyelmezés, büntetések a kolhozban MODERNIZÁCIÓS NARRATÍVÁK – a „falu fejlődött”, – oktatási, egészségügyi intézmények, gyárak, üzemek épültek A „REND” ÉS BIZTONSÁG NARRATÍVÁI – „akkor szigorúság vót”, „mindenkinek megvót a helye” – „vót munka”, „jól éltünk” AZ „AUTONÓMIA” NARRATÍVÁI – az államhatalom kijátszásának és „átverésének” története (lopás, fuszítás, feketemunka) A SZAKRÁLIS ÉLET KORLÁTOZÁSÁNAK NARRATÍVÁI – templom-bezárások, a hívő családok üldözéstörténete
3. Jehova tanúi	JÖVŐ		
4. Romák	KONTRASZTÍV IDŐ		MIGRÁCIÓS NARRATÍVÁK – elvándorlás-történetek – munka a falun kívül EGALITÁRIUS NARRATÍVÁK – „nem számított, hogy cigány vagy, ugyanúgy dógoztál, ugyanazt csináltad”, „nem különböztettek úgy meg, mint most”

De a nyelvük csak nem fogott”. (KRESZ – NAGYIVÁNYI-FEKETE – KOVÁRI – GÖNTÉR – VÁGÁCS, 1944, 47.)

Bár e futólagos megjegyzések minden bizonnyal nem alkalmasak a helyi lakosság egésze attitűdjeinek ábrázolására; arról nem is beszélve, hogy nem ismerjük a rövid idézetek eredeti kontextusát (az interjúrészletek keletkezésének, rögzítésének körülményeit, a megszólított személyek társadalmi háttérét, politikai meggyőződését vagy gazdasági érdekeltségét), ettől függetlenül azonban talán így is látható, hogy a kisebbségi elit történelemképe az elnyomó csehszlovák állam- és nemzetiségpolitikáról meglehetősen egyoldalú és árnyalást igénylő narratíva.³¹

A szocialista politikai rendszerről – különösen a hatvanas évek közepétől kezdődő reformszocializmus korszakáról³² – Kárpátalja határvidéki magyar településeinek nem kizárólag negatív emlékeket őriznek. Ezzel kapcsolatban jóllehet nincsenek mérvadó mikroszintű attitűdvizsgálatok, a témát érintő általánosabb szociológiai elemzések azonban így is tanulságosnak tűnnek.

A Pew Research Center 2009-es survey-kutatása szerint Ukrajnában a negyven év feletti lakosság mintegy 62%-a – két évtized távlatából – úgy gondolja, hogy jelenleg rosszabbul él, mint a kommunizmus évtizedei alatt. A népesség további 18%-ának életszínvonala nem változott, miközben 13% megítélése szerint javultak saját életfeltételei (PRC, 2009). Nemzetközi összehasonlításban ez azt jelenti, hogy a vizsgált nyolc posztszocialista ország (Magyarország, Ukrajna, Bulgária, Litvánia, Szlovákia, Oroszország, Csehország, Lengyelország) közül – már a 2011-es kelet-ukrajnai fegyveres konfliktus és az ország legújabb gazdasági recessziója előtt is – Ukrajnában volt a második legmagasabb azoknak az aránya, akik magukat a rendszerváltás vesztesei közé sorolták (PRC, 2009). Nyilvánvaló, hogy a szocialista korszakot pozitívan értékelő narratívák egy része – amint arra Kovács Éva és szerzőtársai 2008-as könyvükben rámutattak – jelentős mértékben csupán retrospektív idealizáció, azaz a diktatúrára utólag emlékező alanyok jelenlegi (rossz) életminőségéből, kilátástalan gazdasági, társadalmi helyzetéből eredő nosztalgia következménye (KOVÁCS, 2008). Ettől függetlenül azonban el kell ismernünk, hogy a diktatúra *tapasztalattörténetére* és *mindennapi működésére* irányuló kutatások igencsak meggyengítették azt a sokáig domináns paradigmát, amely a közép-kelet-európai szovjet rendszer történetét elsősorban a politikai hatalom „totalitárius”

³¹ Ennek megfelelően a csehszlovák korszak depravációs olvasatát csupán egy átfogóbb nemzeti diskurzus részeként – a magyar politikai közgondolkodás két világháború között kialakult revizionista eredetű identitáspolitikája kontextusában – lehet értelmeznünk. Ezzel összefüggésben lásd: EGRY, 2015.

³² A „klasszikus szocialista”, „reformszocialista” és „posztszocialista” korszak fogalmát és legfontosabb jellegzetességeit lásd: KORNAI, 2012.

vonásainak (az elnyomás, a társadalmi szabadság, az autonómia hiányának) hangsúlyozására építette fel és a hétköznapi cselekvőket a politika szenvedő, passzív alanyaiként, azaz a hatalomnak teljesen kiszolgáltatott szereplőként („áldozatként”) mutatta be (BEZSENYI, 2012; FITZPATRICK, 1996; GROSS, 1984; HORVÁTH, 2008; ISPÁN, 2014; LÜDTKE, 1994; NAGY, 2013; SCOTT, 1996; TILLY, 1996).

Az elmondottak alapján tehát, a további részletek és példák ismertetése nélkül, úgy tűnik számomra, hogy az államszocializmus mindennapi története – attól függően, hogy melyik lokális részközösség partikuláris tapasztalatait helyezük előtérbe – egyaránt elbeszélhető totalitárius, egalitárius, modernizációs, emancipatorikus stb. tudományos keretben. Ennek belátása, vagyis a heterogén történeti tapasztalatok megismerése és a tudományos leírásukkal kapcsolatos problémák tudatosítása ugyanakkor számos további módszertani, ismeretelméleti kérdést vet fel.

Ilyen kérdésként fogalmazható meg például, hogy az etnográfiai kutatás – a bemutatott példákhoz hasonló helyzetekben – mihez kezdjen a múlt-ról alkotott hétköznapi *tudás beágyazottságával (situated knowledge)*?³³ Más szóval azzal a körülménnyel, hogy a kutató különböző mélységű, eltérő formájú, sokféle irányba szétszóródó lokális történeti diskurzusokkal és divergens időrendekkel találkozik a terepmunka során, amelyek maguk is függenek az azokat interpretáló személyek társadalmi pozíciójától és a beszédhelyzet körülményeitől? Továbbá milyen néprajzi, antropológiai, vagy – általánosabb értelemben – társadalomkutatói módszer áll rendelkezésünkre ahhoz, hogy a kutatott alanyok többszörösen közvetett, szekvenciálisan ismétlődő mimetikus értelmezői gyakorlatait,³⁴ és összetett történeti tapasztalatait tudományos eszközökkel ábrázoljuk? Egyszóval melyek a „jó” *történeti* néprajzi kutatás és az adott tudományterület diszciplináris határait és különállását megalapozó ismeretelméleti stratégiák szabályai?

A felsorolt témák valójában egy általánosabb szintű problémával, nevezetesen a megismerés (a tudás) státuszával és megjelenési formáival kapcsola-

³³ A fogalommal kapcsolatban lásd: HARAWAY, 1988.

³⁴ A Geertz által javasolt tétel, miszerint a sűrű leírással a kutatott alany racionális önmegértési horizontját kell rekonstruálnunk – ezáltal pedig az antropológiai megértés feladata nem más, mint a hermeneutika hermeneutikája –, különösen összetetté válik, ha arra gondolunk, hogy a mimézis önmagában is komplex processzus. Paul Ricoeur például hármas mimézisről beszél: az emberi cselekvés előzetesen kialakított, prefigurált (prefiguré) idejéről (mimézis I.), az elbeszéléssel konfigurált (konfiguré), cselekményesített időről (mimézis II.), és az értelmezéssel újrakonfigurált időről (refiguré), ami interperszonális helyzetben, vagyis a kutató és a kutatott alanyok, valamint az adott lokális közösség tagjainak egymással történő találkozásakor végzetesen megsokszorozódik, illetve meglehetősen bonyolult képletet alkot (RICOEUR, 1999).

tosak. A terepkutatás alkalmával ugyanis a vizsgált lokális közösségek múltra vonatkozó *narratív tudása*³⁵ – ahogyan azt az előzőekben is láthattuk – általában részleges, nem folytonos, nem egységes, azaz a vizsgált csoporton belül gyakran egymással is konfliktusos viszonyban álló ismeretekből, elbeszélésekből és értelmezésekből tevődik össze. Ezt a tradicionális (kulturális) tudást az etnográfus *tudományos tudássá* alakítja át, vagyis az adott diszciplína diszkurzív és egyéb szabályait követő reprezentációkat alkot belőlük, ami a kutatás partikuláris tereptapasztalatait nagyon gyakran totálisnak, folytonosnak és egyenletesnek tünteti fel. Az idegen kultúrák leírását végző etnográfiai kutatás – ebből a szempontból – nem más, mint olyan transzformációs tevékenység, amely során a kutató a terepmunka keretei között megtapasztalt lokális és divergens időrendekből egynemű, globális időrendeket hoz létre. Ennek a kutatástechnikai eljárásnak és hagyománynak az eredményeképp – ahogyan azt Johannes Fabian kritikusan megjegyezte – a nyugat-európai kultúrakutatás lényegében kialakulása kezdeteitől allokronikus diskurzusként, azaz az időn kívüli másik diszciplínájaként („science of other men in another Time”) szerveződött (FABIAN, 1983, 143.).

Ennek különösen nagy a jelentősége, ha tekintetbe vesszük, hogy a (poszt) modern kultúrakutatás értelmezői paradigmáinak jelentős része mögött – az időtapasztalat teoretikus problémáinak tisztázatlansága ellenére – lényegében az 1960-as évek második felétől a temporalitás problémájával kapcsolatos újszerű felismerések állnak. Gondoljunk például a kultúra időbeli-térbeli diszkontinuitására, az etnicitás dinamizmusára (BARTH, 1969; JENKINS, 1978, 1986; ERIKSEN, 2011), az identitás időbe ágyazottságára (RICOEUR, 1992), az emlékezet szituativitására vonatkozó kutatási eredményekre,³⁶ vagy az asszimiláció, a disszimiláció, az akkulturáció, az adaptáció, az integráció, vagy akár a globalizáció, a glocalizáció stb. recens antropológiai kategóriáira. E vizsgálatokat és reflexív fogalmakat látva, a néprajztudományban és a kortárs kultúrakutatásban egyéb területein aligha képzelhető el ma olyan kontextus alkotó művelet, amelyben a temporalitással, az időbeli változással, a történetiséggel, az emlékezettel összefüggő módszertani, ismeretelméleti kérdések fel ne merülne, illetve előtérbe nem kerülne.

Az időtapasztalat bizonyos aspektusairól (a paraszti időgazdálkodás, az időérzékelés, a szakrális és profán időképzetek stb. témájáról) a magyar néprajzban lényegében az 1960-as évek végétől több kiemelkedő empirikus vizsgálat született (BARTHA, 1992; ÁRVA – GYARMATI, 2002; FARAGÓ, 1992; FEJŐS,

³⁵ A „narratív tudás” és „tudományos tudás” fogalma és legfontosabb megkülönböztető vonásai kapcsán lásd: LYOTARD, 1993, 46–62.

³⁶ Ezekről jó áttekintést ad: OLICK – ROBBINS, 1999.

2006; FEJŐS – GRANASZTÓI – SZELJÁK – TASNÁDI, 2000; FÉL – HOFFER, 1997; K. CSILLÉRY, 2000; KESZEG, 2003; PÓCS, 2002; SZABÓ, 1978; TÓTH, 1994), amelyek számos értékes megfigyelést, illetve fontos deduktív módszertani, elméleti következtetésre alkalmas tapasztalatot tartalmaztak. Ennek ellenére e kutatások többsége – sajnálatos módon – mégsem vezetett az idő és az ezzel kapcsolatos tudományos ismeret-előállítás, tehát a temporalitás *etnográfiai elméletét* célzó hazai tudományos viták és diskurzusok kialakulásához. Ebből a nézőpontból talán nem túlzó az a kijelentés, hogy az időtapasztalat általános elméleti problémáját a magyarországi néprajzi kutatói praxis – döntő mértékben – mindmáig a társtudományok (elsősorban a történettudomány, a történetfilozófia és a szociológia) illetőségi körébe utalja, a témával kapcsolatos problémákat pedig legfeljebb a különféle kutatási tárgyterületek partikuláris módszertani kérdéseként veti fel (biográfiakutatás, identitásvizsgálat, emlékezetkutatás, agrár-, település- és élettörténeti vizsgálatok). E személetem egyik következménye, hogy az adott módszertani beállítódás újratermeli az idő magától értetődőségének diszkurzív beidegződéseit. Azt a gyakorlatot, amelyre Michael de Certeau már az 1980-as évek végén felhívta a figyelmet és erős kritikával illetett, mondván, hogy „a múlt objektíválása az elmúlt három évszázad során kétségkívül oda vezetett, hogy az idő egy olyan tudományág [a történettudomány – B. S.] érintetlen területe maradt, mely azt ugyanakkor folyamatosan taxonómiai eszközként használta.” (DE CERTEAU, 1987, 89., idézi: HARTOG, 2006, 12–13.)

3. A magyarországi néprajztudomány történeti (historikus) diskurzusa

A továbbiakban – az eddig elmondottakkal szoros összefüggésben – arra keresem a választ, hogy a *történeti megértésnek* a mai, magyarországi néprajzi/etnográfiai kutatásban milyen módszertani, elméleti hagyományai és regulatív alapelvei vannak.

A hazai néprajztudomány történelemszemléletével és az ezzel összefüggő tematikai, koncepcionális és ismeretelméleti kérdésekkel az 1960-as évektől kezdve számos mérvadó módszertani tanulmány foglalkozott.³⁷ Legutóbb Bárány Dániel a hazai történeti szokáskutatás, Bednárík János pedig a német nyelvű történeti etnográfiai viták kapcsán adott áttekintést a hazai kultúrakutatás módszertani tradícióiról és alapvető dilemmáiról (BÁRTH, 2012; BEDNÁRIK, 2016) – így ezek újbóli összefoglalására itt nem vállalkozom. Egy ilyen átfogó

³⁷ A teljesség igénye nélkül lásd: PALÁDI-KOVÁCS, 1993, 2002, 2009, 2010, 2013; SZILÁGYI, 2008; VARGYAS, 1961.

kutatástörténeti elemzés elvégzését egyébként – a rendelkezésemre álló szűk kereteken túl – az a körülmény is megnehezíti, hogy a történetiségről szóló elméleti viták és a tudományszakon belül kialakult kutatói praxisok között nem ritkán mérhetetlenül nagy távolság feszül. A tudástermelés normatív szabályai – ennek megfelelően az idővel és a történeti megismeréssel kapcsolatos elvi álláspontok – egyáltalán nem biztos, hogy maradéktalanul meghatározzák a néprajzkutatás területén évtizedek óta alkalmazott konkrét adatgyűjtési és -feldolgozási eljárásokat, továbbá az empirikus tereptapasztalatok tudományos ábrázolásának megszokott technikáit.

Ennek belátása arra ösztönöz, hogy a magyar néprajztudományon belül intézményesült paradigmatiszta módszertani eljárásokat – a hagyományos kutatás- és eszmetörténeti áttekintések helyett – a továbbiakban egyetlen, a diszciplína egészét *nem* reprezentáló, de tudománytörténeti jelentőségét, helyét, szerepét tekintve mégiscsak megkerülhetetlen kézikönyv segítségével próbáljam meg bemutatni. Ez a grandiózus mű nem más, mint a *Magyar néprajz nyolc kötetben* sorozat *Táj, nép, történelem* I. 2. címen 2009-ben megjelent kötet (PALÁDI-KOVÁCS, 2009), amely retrospektív jellegénél fogva alkalmas lehet arra, hogy a hazai néprajzi vizsgálatok domináns irányában ma is érvényesülő idő- és történelemszemlélet néhány vonását megvizsgáljuk.

Bár a kötet kiadása óta majdnem egy évtized telt el, valódi kritikai értékelésére mindmáig nem került sor; a magyar „népi” kultúra történetét több mint hétszáz oldalon tárgyaló művel – tudomásom szerint – az elmúlt években csupán három szerző foglalkozott (BOGNÁR, 2013; KOCSIS, 2010; LISZKA, 2011). Ez – kis túlzással – már önmagában is jelzi a hazai néprajzkutatásban a történeti etnográfia fogalmával, céljával, módszertani eljárásaival kapcsolatos problémák reflektálatlanságát, illetve a szaktudományos elméleti viták és eszmecserék alapvető hiányát.

A továbbiakban – egy ilyen vita előmozdításának szándékával – két, egymással szervesen összefüggő kérdéskör kibontására teszek kísérletet. Az első, hogy az említett kézikönyv tudományos diskurzusából milyen képe rajzolódik ki a népi kultúra történetének (a paraszti műveltség, tárgykultúra, mentalitás stb. változásának, legfontosabb történeti periódusainak és korszakainak)? A másik, hogy ebből a konstrukcióból, vagyis a népi kultúra tudományos reprezentációjából a történeti kutatásnak milyen módszertani szabályai és kutatáselméleti paradigmái bontakoznak ki?

A kötet a „népi kultúra” változását négy nagyobb fejezetben (előzmények a 10. századig, 11–15. század, 16–19. század, 1848–1948) tekinti át, lineárisan előre haladva a kezdetektől a történelmi parasztság 20. századi megszűnéséig. E kronologikus áttekintés azonban a fejezetcímekben megjelölt időhatá-

roknál jóval nagyobb időtartamot mutat be. A kötet történeti elbeszélésének kezdőpontja a „népi” kultúráról – a prehistorikus társadalomszervezeti formákat (család, rokonság, leszármazási rendszer, törzs, nemzetség) tárgyaló és a gyűjtögető-zsákmányoló gazdálkodást bevezető alfejezetekben például – egészen az uráli korig (Kr. e. 4000-ig) nyúlik vissza. A narráció záróidőpontját pedig a kádári reformszocializmus (KORNAI, 2007, 32.) időszaka jelöli. A szerzők több helyütt (lásd például: *Településformák, Építőcultúra* vagy *Táplálkozáskultúra* című alfejezeteket) foglalkoznak a klasszikus paraszti életforma megszűnését követő évtizedekkel; kitérnek többek között például az 1960–1980-as években kibontakozó faluszisztematizáció, az erőltetett iparosítás, a technikai modernizáció, a tradicionális termelési- és fogyasztási minták átalakításának hatásaira.

A vizsgálat időbeli kereteinek efféle kitágításával a könyv a „népi” műveltség történetét egy többezer éves metszetben (*longue durée* – BRAUDEL, 2007) mutatja be, amely egy sajátos tudományfelfogást tükröz. E felfogás szerint a kortárs történeti etnográfának – mint a történettudomány egyik segédtudományának – feladata a magyarság etnogenezisének, őstörténetének (régészeti, nyelvészeti adatok, valamint különféle recens analógiák segítségével történő) kutatása.³⁸

A hazai néprajztudományban – amint az köztudott – az őstörténetnek, azaz a nemzeti kultúra „eredetéről”, „kezdetről”, „ősformájáról”, összefoglalóan: a kulturális jelenségek arkhéjáról („ősokáról”) szóló tudományos gondolkodásnak a diszciplína 19. századi megalakulása óta kiterjedt hagyományai és gazdag kutatási eredményei vannak. (A példák Herman Ottótól, Jankó Jánoson vagy Györffy Istvánon át Tálasi Istvánig sorolhatók.) A klasszikus paraszti társadalom a 20. század közepén ugyanakkor lényegében megszűnt, ami a néprajztudomány kezdetektől fogva létező historikus érdeklődését és történettudományi (rekonstruktív és összehasonlító) módszertani dominanciáját csak tovább fokozta.³⁹ Kutatás- és tudománytörténeti szempontból nem elhanyagolható azonban az 1945 utáni szovjet néprajzi iskola magyarországi hatása sem, amelynek – a marxista történelempolitikának megfelelően – „jellegzetes

³⁸ Hasonló szerkesztési alapelveket követ a *Nép, táj, történelem* kétkötetes mű első (I. 1.-es) kötete is (PALÁDI-KOVÁCS, 2011). A 2011-ben kiadott félkötetben a múlt cselekményének elbeszélése a történelem kereteit alkotó földrajzi környezet bemutatásával kezdődik: az éghajlat, a fauna, a flóra kényszereit, továbbá a magyarság történetének azokat a korábbi szakaszait (az uráli–finnugor őshazától a modern korig) veszi végig, amelyek évszázadokra meghatározták a „népi” kultúrát és az életmódot. Ezt követően a kulturális jelenségek hierarchizált szinteken történő vizsgálata következik – a legkisebb egységektől, a családtól, a rokonságon, a faluközösségen át az olyan nagyobb területi-politikai konstrukciókig haladva, mint amilyen az etnográfiai kistáj, a nagyrégió, vagy maga nemzet.

³⁹ A magyar néprajztudományban a történeti-összehasonlító módszer kutatástörténetéről lásd: KÓSA, 2001, 117–126.

sajátossága következetes historizmusa” volt (TOLSZTOV, 1949, 31.). A néprajzi jelenségek megértése a szovjet néprajzkutatásokban egyet jelentett az etnogenezis egyes stádiumainak kijelölésével, illetve az etnikai csoportok történeti fejlődésének, eredetének megértésével:

A népet – fogalmaz az egyik szovjet kutató – mindig a jellegek sokasága határozza meg, a történetileg kialakult sajátságok, az életformabeli vonások, az anyagi és szellemi kultúra bonyolult komplexusa. Megérteni a nép eredetét, annyit tesz, mint felfedni ezeket a sajátságokat, megállapítani genézisüket és fejlődésüket. Ezért adhatja éppen a néprajz s csupán a néprajz, mint az egyes népek *ethnikai sajátságait* tanulmányozó tudomány minden egyes nép etnogenezis-problémájának *legteljesebb és legkimerítőbb megoldását* (TOKARJEV, 1950, 28.; kiemelések az eredetiben – B. S.).

Az 1970–1980-as évek végétől ugyanakkor egyre több olyan ideológia-kritikai írás született, amelyek arra hívták fel a figyelmet, hogy a néprajzosok által végzett őstörténeti kutatások idehaza – ahogy a legtöbb európai országban is – nagyon fontos szerepet játszottak a nemzeti identitás szimbolikus felépítésében: a „népi kultúra nemzetiesítésén” (NIEDERMÜLLER, 2002, 18.) keresztül például konstitutív részt vállaltak a modern nemzetállam politikai ideológiájának legitimálásában.⁴⁰ A tudományos kutatások efféle ideológiai-politikai funkcióinak tudatosítása az európai etnológiában – ezen belül különösen a német nyelvű kultúrakutatásban – már a nyolcvanas évek kezdetétől az őstörténeti irányultságú kultúrakutatás fokozatos térvesztéséhez vezetett. Ennek hatására a nemzetközi vizsgálatok súlypontja egyre inkább a jelenkortörténeti, problémaorientált megközelítések irányába tolódott el (BEDNÁRIK, 2016, 194.; FENSKE, 2007, 198.). Az irányzat egyik teoretikusa, Hermann Bausinger szerint

⁴⁰ A történeti interpretáció, pontosabban az „eredetre”, a mitologikus múltra, a közös leszármazásra történő hivatkozás a nacionalista politikai ideológiák univerzális jellegzetessége (ANDERSON, 1991; NASH, 1988; YELVINGTON, 1991; ERIKSEN, 2011, 51.). A modernitás keretei között a nemzeti és etnikai kötődések egyfajta metaforikus rokonságként értelmezhetők, amelyek hatékonyságukat, azaz integrációs és mobilizációs képességüket főként a közös történeti gyökerek fikciós elbeszélésének, valamint a lineáris történeti tudat (a „múlt” és „jelen” közötti szerves kapcsolat) kialakításának köszönhetik. Ebből a szempontból izgalmas és megválaszolásra váró kérdés, hogy a magyar néprajztudomány, és ezen belül az őstörténeti kutatások, amelyek az archaikus (ősi), a nemzeti kultúra alapjául szolgáló „népi” kultúra történeti rekonstrukcióját állították középpontba, pontosan milyen funkcionális szerepet tölthettek be a 19. századi nacionalizmus vagy a 20. századi szovjet politikai diktatúra történeti materialista diskurzusában? A témával kapcsolatban lásd: BARNA, 2011; HOFER, 1989, 1991; NIEDERMÜLLER, 1991, 2002.

a kortárs történeti etnográfiának a mindenkori jelen tudományosan reflektált tapasztalatából kell kiindulnia és „az elmúlt 500 év helyett az utolsó 200-at, vagy számos esetben csak az utolsó 50-et” kell vizsgálnia (BAUSINGER, 1983, 157.). Ezzel a szerző a 18. századi episztéméváltást jelölte meg a néprajzi vizsgálatok korszakhatárának, „mivel – véleménye szerint – gyakran csak ebben az időszakban találhatók meg azok a mennyiségi változások és minőségi ugrások, melyek a mai kultúra történeti feltételei szempontjából döntőbb jelentőségűek voltak, mint az azt megelőző nagy korszakok évszázadokig tartó változatai” (BAUSINGER, 1983, 157.).

E szemléletváltásnak a kortárs magyar néprajztudományban is vannak követői. A hazai kutatók közül Bárány Dániel például a történeti szokáskutatás megújításának egyik feltételét – Bausingerhez hasonlóan – szintén az őstörténettel való szakításban látja: „A kutatásnak – ahogy a szerző fogalmazott – nem általában a régmúltra vagy egyéb meghatározatlan, esetenként beláthatatlan időtávlatokra, hanem pontosan kijelölt és egzakt módon meghatározott korszakokra kell vonatkoznia” (BÁRTH, 2012, 28.). A szerző a kései feudalizmusnak nevezett másfél-két évszázad forrásanyagainak tanulmányozását javasolja, miközben azt hangsúlyozza, hogy „nem nagyon érdemes olyan korszakokkal foglalkozni, amelyekből nem maradtak fenn hiteles, korabeli források (pl. honfoglalás kora)” (BÁRTH, 2012, 28.). Ekképpen Bárány az időtartammal, mint a néprajzi kutatás tárgykonstrukciójával kapcsolatos elméleti kérdést a források kezelésének technikai jellegű problémájaként közelítette meg.

A néprajzi őstörténet, mint ágazati diszciplína létjogosultságának kritikai újragondolására késztet továbbá – a fent említett ideológia- és forráskritikai érvek mellett – az a tudománytörténeti tény is, hogy a klasszikus magyar néprajz empirikus törzsanyagának legjelentősebb része nem a premodern korból, hanem alapvetően az 1880 és 1920 közötti időszakból származik (KÓSA, 1991, 44.; TÁLASI, 1973, 11.; BORSOS, 2011, 106.), amit alapvetően jól tükröz a kézikönyv egyes fejezeteinek szerkezeti-tartalmi felépítése is.

A történeti diskurzus a kötet egyes szerkezeti egységeiben különböző időtartamokat mutat be. Az első és második fejezet például, amely az abszolút történelemmel – az antikvitástól a 15. század végéig tartó régmúlttal – foglalkozik, többezer évet jelenít meg 227 oldalon keresztül. Ezzel a gyors, évszázados léptékű *narratív tempóval* (LEDUC, 2006, 293–294.) szemben, ahogyan közeledünk a népi kultúra klasszikus korszakához, a történeti múlt elbeszélése fokozatosan lelassul, egyre részletezőbbé válik. A kötet harmadik fejezete egy rövidebb periódust, a 16–18. század közötti kétszáz évet mutatja be, ami a mű terjedelmének mintegy egyharmadát (227 oldal) teszi ki, míg a populáris kultú-

ra későbbi, alig százéves periódusát (1848-tól 1945-ig) vizsgáló utolsó fejezet 140 oldal hosszúságú.⁴¹

Mindazonáltal a hosszú időtartam, mint vizsgálati keret kijelölése implicit módon kifejez egy sajátos tárgykonstrukciót, illetve kultúrafelfogást is. Eszerint a „népi” kultúra –folytonos fejlődése, gyökeres átalakulása és az egyes idősíkok, korszakok töredezettsége, diszkontinuitása ellenére – a premodern és modern korban szubsztanciális egységet alkot.

A kötet strukturális felépítése a kultúra funkcionálisan összetartozó szintjeit az egyes fejezetekben szekvenciálisan ismétlődő, visszatérő tárgykörökre bontja⁴² (társadalom, gazdálkodás, településmód, építőcultúra, kézművesség, viselet, táplálkozáskultúra, folklór). E témakörök vizsgálatánál a szerzők a történelmi kontextusokat és viszonyokat – tehát a premodern, középkori, újkori társadalmi milióket – rendszerint nem magából a történelmi viszonyokból (az államformából, a politikai és gazdasági berendezkedésből, a makro- vagy mikroszintű hatalmi- és termelési viszonyokból, valamint az ezekhez kapcsolódó szubjektív történelmi tapasztalatokból, korszaktudatból stb.), hanem az azok által létrehozott adottságok, egyszerűen megfigyelhető (másodlagos) tulajdonságok vizsgálatából vezetik le. Példaként említhető ennek kapcsán a paraszti gazdálkodással foglalkozó fejezet, ahol többek között a ló-, a juh-, a szarvasmarha- és a sertésállomány méretének, tartásmódjának, fajtáinak-típusainak stb. történetéből kerül rekonstruálásra például a különböző korszakok paraszti állattartó kultúrája mint társadalmilag szervezett komplex egész (PALÁDI-KOVÁCS, 2009, 297–512.). Ez az eljárás érvényesül azokban az esetekben is, amikor a 19. századi technikai modernizáció (hengersizékek, szítálmalmok; sütőkemencék, dagasztó-, keverő- és osztógépek; vashámorok, vas- és gépgyárak stb.) történetéből következtenek az iparos társadalmi rétegek (molnárok, pékek, kovácsok, lakatosok, bádogosok stb.) népi kultúrájára (PALÁDI-KOVÁCS, 2009, 543–553.).⁴³

⁴¹ Ennek ellenére azonban például a magyar népi műveltség differenciálódásában nagy szerepet játszó 1918/1920-as törésről, a trianoni békeszerződés utáni évtizedekről, ezen belül különösen a határon túli kisebbségi közösségek szétfejlődéséről, etnikai rétegzettségéről, regionális gazdasági, életmódbeli stb. jellemzőiről – a gazdag szakirodalmi kutatási eredmények ellenére – néhány futólagos megjegyzésen kívül alig történik említés. Erre a problémára Liszka József is utal a kézikönyvről írt kritikai recenziójában: LISZKA, 2011, 168. A vonatkozó szakirodalomból a teljesség igénye nélkül, csupán néhány kiragadott példa: BÁRDI – FEDINEC – SZARKA, 2008; BÍRÓ, 2002; KOVÁCS, 2004; LISZKA, 1998, 2002.

⁴² A kultúrát mechanikusan összekapcsolódó (anyagi, szellemi, társadalmi) területek összességének, illetve autonóm részrendszerek derivátumának tekintő felfogás kritikáját a magyarországi kutatásban lásd itt: NIEDERMÜLLER, 1994.

⁴³ A történelmi változásnak (és a népi kultúrának mint komplex rendszernek) a pusztán technikatörténelmi megközelítését a magyar kutatók közül Gunda Béla már 1971-ben kritizálta,

A kötet a politikai eseménytörténet szcénáit követve lineáris rendet alakít ki a népi kultúra jelenségeiből, a vizsgálat egységeit kronologikus (köztörténeti) keretben tárgyalja, ami több módszertani kérdést vet fel. Egyrészt – a részletek figyelembe vétele nélkül – a népi kultúra autochton fejlődését meghatározó történeti feltételek és korszakképző mozzanatok – amelyek jelentős területi, regionális eltéréseket mutatnak, vagyis egyáltalán nem univerzálisak – nem feltétlenül azonosak a nemzeti múlt politikatörténeti fordulópontjaival. Másfelől egy adott történeti változás minősége nem kizárólag keletkezése körülményeitől és időbeli helyétől, hanem sokkal inkább az adott társadalomra gyakorolt hatásától függ (JAUSS, 1995, 164.). Ez a hatás az adott korszakban élő emberek percepciók horizontjainak, értelmező és jelentésképző stratégiáinak – Gadamer kifejezésével *hatástörténeti tudatának*⁴⁴ – vizsgálatával ismerhető meg, ami talán kiegészítette volna a kötet gazdag vizsgálati eredményeit. A történeti változás adekvát értelmezéséhez a „népi” kultúra *prehistóriája* (a „jelen” egyszerű eredete) mellett – megközelítésem szerint – szükség van a történelem hatáskövetkezményeinek, befogadásának, szubjektív tapasztalatának és utóéletének, összefoglalóan *poszthistóriájának* tanulmányozására is. Ezenkívül további szempontként vehető fel, hogy a kulturális jelenségek, tárgyak, anyagok, technikák kronologikus elrendezése a történeti változást – akár akaratlanul is – sok esetben egy célvezérelt, oksági folyamatként koncipiálja. Ebből következően a történeti elbeszélés azt az érzetet keltheti, mintha a népi kultúra dinamikus átalakulását alkotó mozzanatok időbeli egymásutánisága – egy kulturális jelenség felbukkanásának, fennállásának és pusztulásának körülményei – önmagában is valamilyen implicit magyarázatát adnák a történeti változásnak. A műveltségi komplexumok relatív kronológiája feltételezett kiindulópontokhoz és végállapotokhoz képest határozza meg a kulturális jelenségeket és azok történeti státuszát. Ebből a szempontból a könyv által alkalmazott relatív kronológia módszere a transzhistorikus interpretációs elemek közé tartozik (KOSELLECK, 2003, 157.).

aki az adott módszertani eljárás lényegéről a következőket írta: „A történeti szemlélet [a magyar néprajztudományban – B. S.] a vizsgált eszközök és kultúrák szempontjából a legtöbbször statikus szemlélet. A kapát, az ekét, a házat vizsgálták az etnográfusok és nem a dinamikus folyamatokat: tehát a kapálás helyett a kapára, a szántás helyett az ekére, a lakás helyett a lakóház formájára helyezték a hangsúlyt.” (GUNDA, 1971, 291.)

⁴⁴ A hatástörténet Gadamer szerint nem más, mint a hagyomány kényszerítő erejének, autoritásának kitett, illetve annak engedelmesskedő mindenkori értelmezés (GADAMER, 2003, 325.).

Összegzés

Tanulmányomban egy mikroszintű esettanulmány – a kárpátaljai tiszaháti településeken végzett empirikus néprajzi/antropológiai kutatás – példáján keresztül a szovjet politikai diktatúrával kapcsolatos divergens, egymással szemben álló múltképek, hétköznapi idő- és tapasztalati horizontok tudományos leírásának, ábrázolásának módszertani és teoretikus kérdéseivel foglalkoztam.

Ennek kapcsán elsőként azt mutattam be, hogy a vizsgált lokális társadalom bizonyos részcsoportjai (politikai, etnikai, vallási kisebbségek, foglalkozási szubkultúrák) radikálisan eltérő koncepciókat fogalmazznak meg arról, hogy a történeti valóságnak – ennek részeként pedig az államszocializmus korszakának – melyek voltak a legfontosabb jellegzetességei, tartalmi elemei és fordulópontjai. A lokális társadalom egymástól markánsan elkülöníthető, autochton időrendjei (a helyi és regionális élitek múlt-orientált, a csempészek jelen-, a Jehova tanúi jövőközpontú történeti diskurzusa, valamint a péterfalvi romák kontrasztív időszemlélete) egy többsikű diszkurzív felépítményt alkotnak. És bár jelentősen eltérnek az államszocialista korszak kanonizált, tudományos reprezentációjától, az általam vizsgált téma tárgyalása szempontjából mégis konstitutív szerepűek, hiszen kifejezik a történelmi változás *helyi* értelmét, azt a belsővé tett külső történelmet (TAKÁCS, 2003), amely orientálja a helyi társadalmon belüli szociális cselekvéseket.

Ezzel összefüggésben – az elemzés második részében – amellet próbáltam érvelni, hogy a vizsgált terepen látható, illetve ahhoz hasonló lokális helyzetekben az összetett időtapasztalatok leírásához használható néprajzi/antropológiai tudományos módszertani paradigma nem minden elemében kidolgozott. Ennek egyik – a terepmunka szempontjából – belátható és igencsak lényeges következménye, hogy azt a módszertani minimumot, amivel a kutató az idegen kultúra időbeliségét, dinamikus átalakulását leírja, nem maga a történeti etnográfia elmélete, hanem a vizsgálatot végző kutató kvalitása (személyisége, habitusa, érdeklődése, alaposága, interdiszciplináris attitűdje stb.) határozza meg. Ezzel a társadalom- és kultúrakutatás gyakorlata a történeti megértés ismeretelméleti kérdésköreit figyelmen kívül hagyja, illetve a tudomány számos más, konceptualizálatlan módszertani fogalmi közé helyezi. Egyszóval a vizsgálat olyan „emberi” (esetleges) faktoraiként jeleníti meg, mint amilyen a kutató verbális képessége, nyelvismerete, felkészültsége, empátiája, teherbírása a vizsgált terepen (vö. KOVÁCS, 2007, 271.).

A klasszikus történeti néprajz egyik jellemző akadémiai beszédmódja – ahogyan azt a *Magyar néprajz* 1. 2.-es kötete is bizonyítja – az ún. finalista dis-

kurzus, amely a „jelenre” historikus horizontból tekint: a jelen ezek alapján minden ízében történeti képződmény. Ebben a megközelítésben a temporalitás problematikája a tárgy megalkotásában, és a jelenségek azonosításában elsősorban egyfajta külső aspektusként, vagyis reális („objektív”) vonatkoztatási pontként jelenik meg: az időbeli és térbeli dimenziókra az etnográfiai elemzés semleges, a vizsgálat tárgyától függetlenül meghatározható entitások formájában tekint. Ez a történettudományi diskurzusban használt fordulópontok, korszakhatárok, szcénák átvételében és használatában, vagyis egy objektivista történelemfelfogásban nyilvánul meg.⁴⁵

A mai történeti néprajzi kutatások autoritásának és diszciplináris létjogosultságának megteremtését ugyanakkor elősegíthetné, ha reflektálna erre az objektivista történeti paradigmára és felhívna a figyelmet a történeti változás azon feltételeire – ilyen például a szubjektív történeti tapasztalat, a recepció- és befogadástörténet – amelyek a klasszikus történettudomány által vizsgált tárgyból, politikai eseményekből és a történeti struktúrák (államforma, politikai berendezkedés, tulajdoni, termelési, hatalmi viszonyok stb.) összességéből nem vezethetők le. A kortárs történeti etnográfianak fontos feladata lehetne, hogy az adott diszciplínát kimozdítsa a teleologikus (homogén) történelmi megközelítések közül és egy olyan fogalmi-módszertani apparátus kidolgozásához szolgáltatna empirikus anyagot, amely elősegítené az időtapasztalat egyidejűleg létező, ellentétes, hierarchikus struktúráinak, illetve egy történelmi pillanat belső komplexitásának a tudományos leírását.

IRODALOM

ANDERSON, Benedict

1991 *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread*. London – New York, Verso.

APPADURAI, Arjun

2001 A lokalitás teremtése. *Regio*, 12, 3, 3–32.

ARENDE, Hannah

1995 *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás területén*. Budapest, Osiris Kiadó.

⁴⁵ Ennek egyik – tudománytörténeti – oka talán az lehet, hogy a néprajztudományra 19. századi intézményi kereteinek kialakulása óta a természettudományokra jellemző objektivista tudáseszmény volt a jellemző. Ezenkívül a szak „reális” időszemléletét implikálták a néprajz társtudományai, azaz a történettudomány és a geográfia diszciplínája is, amelyek az idő faktikus (sziderikus) felfogását helyezték előtérbe.

- ÁRVA Judit – GYARMATI János (szerk.)
 2002 *Közelítések az időhöz. Tanulmányok.* Budapest, Néprajzi Múzeum.
 /Tabula könyvek 3./
- ASSMANN, Jan
 2013 *Kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban.* Budapest, Atlantisz Kiadó.
- BARNA Gábor
 2011 Népi kultúra – nemzeti kultúra – nemzeti identitás. A népi kultúra szerepe a nemzeti kultúra és a magyar identitás megszerkesztésében. In: JANKOVICS József – NYERGES Judit (szerk.): *Kultúra és identitás. A VI. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus plenáris előadásai.* 61–86. Budapest, Nemzetközi Magyarországtudományi Társaság.
- BARTH, Fredrik
 1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of culture difference.* Oslo, Universitetforlaget.
- BARTHA Elek
 1992 Megszentelt idő. In: BARTHA Elek: *Vallásökológia.* 123–158. Debrecen, Ethnica Kiadás.
- BAUSINGER, Hermann
 1983 A történeti néprajztudomány kérdésköréhez. In: VERBÉLYI Kincső – VOIGT Vilmos (szerk.): *Az újrarájzolt nép. Hermann Bausinger válogatott tanulmányai.* Fordításgyűjtemény. 143–168. Budapest, ELTE Bölcsészettudományi Kar – Folklore Tanszék.
 1989 „Párhuzamos különidejűségek”. A néprajztól az empirikus kultúratudományig. *Ethnographia*, 100, 1, 24–35.
- BÁRDI Nándor – FEDINEC Csilla – SZARKA László (szerk.)
 2008 *Kisebbségi magyar közösségek a 20. században.* Budapest, Gondolat Könyvkiadó – MTA Kisebbségkutató Intézet.
- BÁRTH Dániel
 2012 „Miért és hogyan történeti tudomány a néprajz?”. In: ifj. BERTÉNYI Iván – GÉRA Eleonóra – RICHLY Gábor (szerk.): *„Taníts minket úgy számlálni napjainkat ...” Tanulmányok a 70 éves Kósa László tiszteletére.* 23–36. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.
- BEDNÁRIK János
 2016 Miért és hogyan néprajz a történeti kutatás? Újabb német javaslatok a „történeti terep” elméletéhez és módszertanához. *Ethno-Lore*, XXXIII, 191–222.
- BERTA Péter
 2014 *Fogyasztás, hírnév, politika. Az erdélyi gábor román presztízsgazdasága.* Budapest, MTA BTK Néprajztudományi Intézet.

BEZSENYI Tamás

- 2012 Enyém, tied, mienk. Gyári munkások közötti reciprocitás és a fusi-
zási módszerek az 1960-as évek Magyarországon. In: BARTHA Esz-
ter – VARGA Zsuzsanna (szerk.): *Határokon túl. Tanulmánykötet Mark*
Pittaway (1971–2010) emlékére. 204–219. Budapest, L'Harmattan
Kiadó – ELTE BTK Kelet-Európa Története Tanszék.

BÍRÓ Sándor

- 2002 *Többségben és kisebbségben. Románok és magyarok 1867–1940.*
Csíkszereda, Pro-Print.

BOGNÁR Szabina

- 2013 A Magyar néprajz (I–VIII.) és a történelem. *Történelmi Szemle*, 55,
4, 665–674.

BONDARCHUK, P. M.

- 2009 *Relihijnist" naselelnya Ukrayiny u 40–80-x rokax XX st.:
sociokul"turni vplyvy, osoblyvosti, tendenciyi zmin.* Ukrayiny,
Instytut istoriyi Ukrayiny NAN.

BORBÉLY Sándor

- 2007a „Kedves Gyerekeim...” Virtuális családgyesítés, világképalkotó
motívumok egy kárpátaljai parasztasszony levelezésében. *Látóhatár*,
15, 3–4, 143–172.
- 2007b Változó „határjelek”. A péterfalvi cigányok kulturális és etnikus
identitása. *Regio*, 18, 1, 51–83.
- 2008 Az idegen/múlt és az etnikus/jelen a kárpátaljai társadalomkutatás-
ban. *antroport.hu* 1–25.
- 2015 Informális gazdasági stratégiák az ukrán–magyar határvidéken. In:
TURAI Tünde (szerk.): *Hármas határok néprajzi értelmezésben.* 217–
245. Budapest, MTA BTK Néprajztudományi Intézet.
- 2016 A szovjet politikai diktatúra által konstituált történelmi múlt – a lokális
időtapasztalat intézményes átalakítása Kárpátalján, az 1960–1980-as
években. *Múltunk*, 61, 2, 187–224.

BORBÉLY Sándor – KOTICS József

- 2013 Ukrainian and hungarian cohabitation in two settlements of mixed
population in Transcarpatia. In: BOLTIVECY, S. I. – HRABOVSYKA, S.
V. (szerk.): *Materialy III. Mizhnarodnoyi naukovo-praktychnoyi*
konferencii, prysvyachenoyi dnyu slovyanskyoyi kulytury ta
pysemnosti: „Slovyanskyi svit: zdobutky, problemy, perspektyvy”.
225–237. Uzhgorod, Vydavnyctvo Karpaty.

BORSOS Balázs

- 2011 *A magyar népi kultúra regionális struktúrája.* Budapest, MTA Nép-
rajzi Kutatóintézet.

BOTLIK József

2000 *Egestas Subcarpaticha. Adalékok az Északkeleti-Felvidék és Kárpátalja XIX–XX. századi történetéhez.* Budapest, Hatodik Síp Alapítvány.

BOURDIEU, Pierre

1978 A vallási mező kialakulása és struktúrája. In: BOURDIEU, Pierre: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése.* 165–237. Budapest, Gondolat Kiadó.

1999 Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. In: ANGELUS Róbert. *A társadalmi rétegződés komponensei. Válogatott tanulmányok.* 156–177. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó.

BÖRÖCZ József

2017a A kádárizmustól a parlagi kapitalizmusig: a fejlett informalizmus építésének időszerű kérdései. In: BÖRÖCZ József: *Hasított fa. A világrendszer-elmélettől a globális struktúraváltásokig.* 183–194. Budapest, L'Harmattan Kiadó.

2017b Színlelt nagy átalakulás. Informális kiút az államszocializmusból. In: BÖRÖCZ József: *Hasított fa. A világrendszer-elmélettől a globális struktúraváltásokig.* 195–218. Budapest, L'Harmattan Kiadó.

BRAUDEL, Fernand

2007 A történelem és a társadalomtudományok: a hosszú időtartam. In: BENDA Gyula – SZEKERES András (szerk.): *Annales. A gazdaság-, társadalom- és művelődéstörténet francia változata.* 163–192. Budapest, L'Harmattan.

BULTMANN, Rudolf

1994 *Történelem és eszkatológia.* Budapest, Atlantisz Kiadó.

CORRIGAN, P.

1976 Doing nothing. In: S. HALT, S. – JEFFERSON, T. (szerk.): *Resistance through rituals.* 103–105. London, Hutchinson.

DE CERTEAU, Michel

1987 *Histoire et psychanalyse entre science et fiction.* Paris, Gallimard.

DUPKA György

2000 *Kárpátalja magyarsága. Honismereti kézikönyv.* Budapest, A Magyar Nyelv és Kultúra Nemzetközi Társasága.

DUPKA György – BOTLIK József

1993 *Magyarlakta települések ezredéve Kárpátalján.* Ungvár – Budapest, Intermix Kiadó.

DUPKA György – HORVÁTH Sándor

1987 *Múltunk s jelenünk. Balogh Edgár nyomában Kárpátontúlon.* Uzsgorod, Kárpáti Kiadó.

EGRY Gábor

- 2015 *Etnicitás, identitás, politika. Magyar kisebbségek nacionalizmus és regionalizmus között Romániában és Csehszlovákiában 1918–1944 között.* Budapest, Napvilág Kiadó.

ELIADE, Mircea

- 2009 *A szent és a profán. A vallási lényegről.* Budapest, Európa Könyvkiadó.

ERIKSEN, Thomas H.

- 2011 *Etnicitás és nacionalizmus.* Budapest – Pécs, Gondolat Kiadó – PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

ESSER, H.

- 2008 The two Meanings of Social Capital. In: CASTIGLIONE, D. – VAN DETH, J. W. – WOLLEB, G. (szerk.): *The Handbook of Social Capital.* 22–49. Oxford, Oxford University Press.

FABIAN, Johannes

- 1983 *Time and the Other. How anthropology makes its object.* New York, Columbia University Press.
2003 Forgetful Remembering: A Colonial Life in the Congo. *Journal of the International African Institute*, 73, 4, 489–504.

FARAGÓ Tamás

- 1992 A házasságkötés kalendárium a 18. században. Adalékok a magyar társadalom időszemléletének változásához. In: FARAGÓ Tamás (szerk.): *Város és társadalom a XVI–XVIII. században.* 61–87. Miskolc, Pro Historia Hungariae Superioris Alapítvány.

FEJŐS Zoltán

- 2006 Az etnográfiai jelen mint időszemléleti probléma. In: MAYER László – TILCSIK György (szerk.): *Személyes idő – történeti idő.* 31–40. Szombathely, Szignatúra Kiadó

FEJŐS Zoltán – GRANASZTÓI Péter – SZELJÁK György – TASNÁDI Zsuzsanna

- 2000 *A megfoghatatlan idő.* Budapest, Néprajzi Múzeum.

FÉL Edit – HOFFER Tamás

- 1997 Idő. Az évszakok és napszakok rendje. In: FÉL Edit – HOFFER Tamás: *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban.* 414–455. Budapest, Balassi Kiadó.

FENSKE, Michaela

- 2007 Mikro-, makro-, agency. Történeti néprajz mint kulturális antropológiai praxis. *Tabula*, 10, 2, 195–219.

FITZPATRICK, Sheila

- 1996 Signals from Below: Soviet Letters of Denunciation of the 1930s. *The Journal of Modern History*, 68, 4, 831–866.

- FOESSEL, Michael
 2006 Legitimations of the State: The Weakening of Authority and the Restoration of Power. *Constellation*, 13, 3, 308–319.
- GADAMER, Hans-Georg
 2003 *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika alapvonalai*. Budapest, Osiris Kiadó.
- GAY Y BLASCO, P.
 1999 *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford – New York, Berg.
- GROSS, Jan T.
 1984 Social Control under Totalitarianism. In: BLACK, Donald (szerk.): *Toward a General Theory of Social Control*. London, Academic Press.
- GUNDA Béla
 1971 Történetiség és funkcionalizmus a néprajzban. *Népi Kultúra – Népi Társadalom*, V–VI, 290–296.
- GYÁNI Gábor
 2016 Emlékezeti kánonok – emlékező közösségek. In: GYÁNI Gábor: *A történelem mint emlék(mű)*. 35–49. Budapest, Kalligram Kiadó.
- HARAWAY, Donna
 1988 Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14, 3, 575–599.
- HARTOG, Francois
 2006 *A történetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat*. Budapest, L'Harmattan – Atelier Kiadó.
- HOBBSAWM, Eric
 1987 Tömeges hagyománytermelés: Európa 1870–1914. In: HOFER Tamás – NIEDERMÜLLER Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás*. 127–197. Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.
- HOFER Tamás
 1989 Paraszti hagyományokból nemzeti szimbólumok – adalékok a magyar nemzeti műveltség történetéhez az utolsó száz évben. *Janus*, 6, 1, 59–74.
 1991 „A népi kultúra” örökségének megszerkesztése és használata Magyarországon. Vázlat egy kutató vállalkozásról. In: HOFER Tamás (szerk.): *Népi kultúra és nemzettudat*. 7–13. Budapest, Magyarországi Kutató Intézet.
- HORVÁTH Kata
 2004 Szóban – írásban – egy cigány szerelmeslevél kapcsán. *Tabula*, 7, 2, 209–225.

- HORVÁTH Sándor (szerk.)
2008 *Mindennapok Rákosi és Kádár korában. Új utak a szocialista korszak kutatásában*. Budapest, Nyitott Könyvműhely.
- HUSSERL Edmund
2000 *Kartéziánus elmélkedések. Bevezetés a fenomenológiába*. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- ISPÁN Ágota Lídia
2014 „Ha nem segítenek Kádárnak írunk!” A Népi Ellenőrzési Bizottsághoz írt közérdekű bejelentések és panaszlevelek. *Ethno-Lore*, XXXI, 145–200.
- JAKAB Albert Zsolt
2012 *Emlékállítás és emlékezési gyakorlat. A kulturális emlékezet reprezentációi Kolozsváron*. Kolozsvár, Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.
- JANOS, Andrew C.
2003 *Haladás, hanyatlás, hegemonia Közép-Kelet Európában*. Budapest, Helikon Kiadó.
- JAUSS, Hans-Robert
1995 Irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja. In: DOBOS István (szerk.): *Bevezetés az irodalomelméletbe. Szöveggyűjtemény*. 163–190. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.
- JENKINS, Cohen, R.
1978 Ethnicity: problem and focus in anthropology. *Annual review of anthropology*, 7, 379–403.
1986 Social anthropological models of inter-ethnic relations. In: REX, J. – MASON, D. (szerk.): *Theories of race and ethnic relations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KAMARÁS István
2003 A globalitás és a lokalitás jegyei a magyarországi új vallási jelenségekben. In: KAMARÁS István: *Kis magyar religiográfia*. 340–357. Pécs, Pro Pannonia.
- K. CSILLÉRY Klára
2000 Tér- és időszemlélet a mátraalmási (szuhahutai) famunkásoknál. In: CSERI Miklós – KÓSA László – T. BEREZKAI Ibolya (szerk.): *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón*. 491–504. Szentendre, Magyar Néprajzi Társaság – Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum.
- KESZEG Vilmos
2003 A mai nap mint rítus és mítosz. *Tabula*, 6, 2, 187–215.
- KINDA István
2005 „Vannak cigányok, akik finomak”. Református egyház és Jehova Tanúi – kizáró és befogadó közösségek. *Székelyföld*, IX, 9, 113–131.

- 2007 „...az igazságot tanították, s azért tetszett, nem a pénzéért!”
Szektásodási tendenciák a háromszéki protestáns cigányoknál. In: S. LACKOVITS Emőke – SZŐCSNÉ GAZDA Enikő (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát medencében 7.* 321–336. Sepsiszentgyörgy – Veszprém, Székely Nemzeti Múzeum – Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság.
- KOCSIS Gyula
2010 Magyar Néprajz nyolc kötetben. I. 2. Táj, nép, történelem. *Ethnographia*, 121, 4, 386–392.
- KORNAI János
2007 *Szocializmus, kapitalizmus, demokrácia és rendszerváltás.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
2012 *A szocialista rendszer.* Pozsony, Kalligram Kiadó.
- KÓSA László
1991 *Paraszti polgárosulás és a népi kultúra táji megoszlása Magyarországon (1880–1920).* Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke.
2001 *A magyar néprajz tudománytörténete.* Budapest, Osiris Kiadó.
- KOSELLECK, Reinhart
2003 *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája.* Budapest, Atlantisz Kiadó.
- KOVÁCS Éva
2004 *Felemás asszimiláció. A kassai zsidóság a két világháború között (1918–1938).* Somorja – Dunaszerdahely, Fórum Kisebbségkutató Intézet – Lilium Aurum.
2007 Interjú módszerek és technikák. In: KOVÁCS Éva (szerk.): *Közöség tanulmány. Módszertani jegyzet.* 269–277. Budapest – Pécs, Néprajzi Múzeum – PTE – BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.
- KOVÁCS Éva (szerk.)
2008 *Tükörszilánkok. Kádár-korszakok a személyes emlékezetben.* Budapest, MTA Szociológiai Kutatóintézet – 1956-os Intézet.
- KRAVCHUK, Robert
2002 *Ukraine Economic Reforms: the First Ten Years.* New York, Basinstoke.
- KRESZ Mária – NAGYIVÁNYI-FEKETE Magda – KOVÁRI Zsuzsa – GÖNTÉR Zsuzsanna – VÁGÁCS András
1944 *Államtudományi Intézet Táj- és Népkutató Osztálya ugocsai kutatótáborának anyaga.* Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattára, kézirat, EA 4585. 47.

- KUZ'MA, Viktoriya Vladyslavivna
2013 Istorija muzeyiv pidpryemstva ustanov zakarpats'koyi oblasti (50 – 90-ti roky XX st.). *Naukovyj visnyk Uzhhorods'koho universytetu. Seriya «Istorija»*, 31, 2, 31–35.
- LEDENEVA, Alena V.
1998 *Russia's Economy of Favors: Blat, Networking, and Informal Exchange*. Cambridge – New York, Cambridge University Press
- LEDUC, Jean
2006 *A történészek és az idő. Elméletek, problémák, írásmódok*. Pozsony, Kalligram Kiadó.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
2001 *Faj és történelem. Strukturális antropológia II*. Budapest, Osiris Kiadó.
- LIN, Nan
1997 Társadalmi erőforrások és társadalmi mobilitás – a státuselérés strukturális elmélete. In: ANGELUSZ Róbert (szerk.): *A társadalmi rétegződés komponensei*. 383–418. Budapest, Új Mandátum Kiadó.
- LISZKA József
1998 A (cseh)szlovákiai magyarság populáris kultúrája 1918–1998. In: TÓTH László (szerk.): *A (cseh)szlovákiai magyar művelődés története 1918–1998*. 168–206. Budapest, Ister Kiadó.
2002 *A szlovákiai magyarok néprajza*. Budapest – Dunaszerdahely, Osiris Kiadó – Lilium Aurum Kiadó.
2011 Magyar néprajz nyolc kötetben. I. 2. Táj, nép, történelem. *Fórum Társadalomtudományi Szemle*, XIII, 4, 165–169.
- LŐRINCZI Tünde
2010 Bibliaértelmezési lehetőségek egy Jehova Tanúi közösség. *Vallástudományi szemle*, 6, 3, 63–70.
- LYOTARD, Jean-Francois
1993 A posztmodern állapot. In: BUJALOS István (szerk.): *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*. 46–62. Budapest, Századvég Kiadó.
- LÜDTKE, Alf
1994 Eigensinn. In: Berliner Geschichtswerkstatt (Hrsg.) *Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*. 139–153. Münster.
- MARIN, Dalia – KAUFMANN, Daniel – GOROCHOWSKIJ, Bogdan
2000 Barter in transition economies: competing explanations confront Ukrainian data. In: SEABRIGHT, Paul (szerk.): *The Vanishing Rouble*.

Barter Networks and Non-Monetary Transactions in Post-Soviet Societies. Cambridge, Cambridge University Press.

NAGY Netta

2013 *A cserevilágtól a padlássöprésig. Falusi hétköznapiak a beszolgáltatások éveiben*. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság.

NAGYIVÁNYI-FEKETE Magda

1944 *Az Államtudományi Intézet Táj- és Népkutató Osztálya ugocsi kutatótáborának anyaga*. Néprajzi Múzeum Adattára, kézirat, EA 24553, 21.

NASH, Manning

1988 *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago, Chicago University Press.

NIEDERMÜLLER Péter

1991 A népi kultúra képének megszerkesztése. Adatok a magyar folklór szövegbázisának megkonstruálásához a 19. században. In: HOFER Tamás (szerk.): *Népi kultúra és nemzettudat*. 5–23. Budapest, Magyar-ságkutató Intézet.

1994 Paradigmák és esélyek. *Replika*, 13–14, 89–129.

2000 A nacionalizmus kulturális logikája a posztoszocializmusban. *Századvég*, 5, 16, 91–109.

2002 Der Mythos der Nationalkultur: die symbolischen Dimensionen des Nationalen. In: A. GERGELY András (szerk.): *A nemzet antropológiája. (Hofer Tamás köszöntése)*. 9–28. Budapest, Új Mandátum Kiadó.

2005 Transznacionalizmus: elméletek, mítoszok, valóságok. In: KOVÁCS Nóra – OSVÁT Anna – SZARKA László (szerk.): *Etnikai identitás, politikai lojalitás. Nemzeti és állampolgári kötődések*. 52–66. Budapest, Balassi Kiadó.

NORA, Pierre

2007 Emlékezet dömping. Az emlékezés hasznáról és káráról. *Magyar Lettre Internationale*, 66, 35–37.

2009 *Emlékezet és történelem között. Válogatott tanulmányok*. Budapest, Napvilág Kiadó.

OLICK, Jeffrey K. – ROBBINS, Joyce

1999 A társadalmi emlékezet tanulmányozása: a „kollektív emlékezettől” a mnemonikus gyakorlat történeti szociológiai vizsgálatáig. *Replika*, 37, 19–43.

ORZOFF, Andrea

2009 *Battle for the Castle. The Myth of Czechoslovakia in Europe 1914–1948*. New York, Oxford University Press.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

- 1993 Bevezetés. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (főszerk.): *Népi kultúra Magyarországon a 18. században. Népi Kultúra – Népi Társadalom* XVII. 7–13. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 2002 Merre tart az európai néprajztudomány? In: PALÁDI-KOVÁCS Attila: *Tárgyunk az időben. Néprajzi kihívások és válaszok*. 129–156. Debrecen, Ethnica.
- 2010 Időrend, kronológia, periodizáció az európai etnológiában. *Ethnographia*, 121, 3, 209–224.
- 2013 *Időrend, kronológia, periodizáció az európai etnológiában*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia. http://mta.hu/data/dokumentumok/i_osztaly/1_osztaly_szekfoglalok/Paladi_Kovacs_szekfoglalo_Idorend_20100927.pdf – Utolsó letöltés: 2017. június 25.

PALÁDI-KOVÁCS Attila (főszerk.)

- 2009 *Magyar néprajz nyolc kötetben. Táj, nép, történelem 1. 2. A magyar népi műveltség korszakai*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 2011 *Magyar néprajz nyolc kötetben. Táj, nép, történelem 1.1*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

PERW RESEARCH CENTER (= PRC)

- 2009 *End of Communism Cheered but Now with More Reservations*. Pew Global Attitudes Project. <http://www.pewglobal.org/2009/11/02/end-of-communism-cheered-but-now-with-more-reservations> – Utolsó letöltés: 2017. április 1.

PÓCS Éva

- 2002 *Tér és idő a néphitben. Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok I.* 9–39. Budapest, L'Harmattan.

ПОСТАНОВЛЕНИЕ ЦК КПСС

- 1986 Postanovlenie CK KPSS o povyšenií roli muzeev v kommunističeskom vospitanii trudâših sâ 1964 In: EGOROV, Anatolij Grigor'evič – BOGOLÛBOV, Klavdij Mihajlovič (szerk.): *Kommunističeskaâ partiâ Sovetskogo Souza. Kommunističeskaâ partiâ Sovetskogo Souza v rezolûciâh i rešeniâh s"ezdov, konferencij i Plenumov CK (1898–1988)*. 10. 416–417. Moskva, Instiut marksizma – leninizma pri CK KPSS.

RAMMSTEDT, Otthein

- 1975 Alltagsbewusstsein von Zeit. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 27, 1, 47–63.

- RAZUMKOV et al.
 1996 Report of the Ukrainian Center for Economic and Political Studies: The Shadow Economy and Organized Crime in Ukraine. *Zerkalo Nedeli*, 6, 10 February
- RÁCZ József
 1996 Semmittevés. Lakótelep és szegénynegyed-mentalitás. *Szociológiai szemle*, 2, 81–94.
- RICOEUR, Paul
 1992 *Oneself as Another*. Chicago, The University of Chicago Press.
 1999 A hármas mimézis. In: RICOEUR, Paul: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok* (szerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály). 255–286. Budapest, Osiris Kiadó.
- ROUND, John – WILLIAMS, Colin – RODGERS, Peter
 2010 The Role of Domestic Food Production in Everyday Life in Post-Soviet Ukraine. *Annals of the Association of American Geographers*, 100, 5, 1197–1211.
- SCOTT, James
 1996 Az ellenállás hétköznapi formái. *Replika*, 23–24, 109–131.
- SOÓS Kálmán
 1998 Történelmi lecke tanároknak és tanulóknak. In: CSERNICKÓ István (szerk.): *Útközben. Tanulmányok a kárpátaljai magyarságról*. Ungvár, KMKSz.
- STOLA, Dariusz
 2012 Poland's Institute of National Remembrance: A Ministry of Memory? In: ALEXEI, M. – LIPMAN, M. (szerk.): *Convolutions of Historical Politics*. 45–58. Budapest – New York, Central European University Press.
- STEWART, Michael
 1997 *The Time of the Gypsies*. Boulder, Westview.
- SZABÓ Piroska
 1978 Az időgazdálkodás átalakulása. In: BODROGI TIBOR (szerk.): *Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához*. 277–294. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- SZILÁGYI Miklós
 2008 Recens megfigyelés a történeti adatban – a recens adat történeti jelentése. In: FÜLEMILE Ágnes – KISS Réka (szerk.): *Történeti forrás – néprajzi olvasat. Gazdaság-, társadalom- és egyháztörténeti források néprajzi értelmezésének lehetőségei*. 13–24. Budapest, L'Harmattan Kiadó.

TAKÁCS Ádám

- 2003 Szubjektivitás és szubjektiváció: Foucault egzisztenciális modelljei. *Pro Philosophia Füzetek*, 36, 11–18.

TÁLASI István

- 1973 A MTA Néprajzi Bizottságának üdvözlője. *Néprajzi Értesítő*, LV, 9–15.

TÁTRAI Patrik – ERÖSS Ágnes – KOVÁLY Katalin

- 2016 Migráció és versengő nemzetpolitikák Kárpátalján az Euromajdan után. *Regio*, 24, 3, 82–110.

THOMPSON, E. P.

- 1990 Az idő és munkafegyelem és az ipari kapitalizmus. In: GELLÉRINÉ LAZÁR Márta (szerk.): *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*. 60–116. Budapest, Akadémiai Kiadó.

TILLY, Charles

- 1996 Alávetés, ellenszegülés, behódolás... diskurzus. *Replika*, 23–24, 131–141.

TOKARJEV, Sz.A.

- 1950 Az etnogenezis problémája. *Ethnographia*, 61, 1–28.

TOLSZTOV, S. P.

- 1949 A szovjet etnográfiai iskola *Ethnographia*, 60, 1–4, 24–45.

TÓTH István György

- 1994 Harangkongás és óraketyegés. In: ZIMÁNYI Vera (szerk.): *Óra, szabalya, nyoszolya. Életmód és anyagi kultúra Magyarországon a 17–18. században*. 115–132. Budapest, MTA Történettudományi Intézet.

UKRAJNA ÁLLAMI STATISZTIKAI SZOLGÁLATA

- 2001 Державна служба статистики України, Перепис населення. <http://www.ukrcensus.gov.ua/> – Utolsó letöltés: 2017. augusztus 2.

VARGYAS Lajos

- 1961 Miért és hogyan történeti tudomány a néprajz? *Néprajzi Értesítő*, XLIII, 5–20.

YELVINGTON, Kevin

- 1991 Ethnicity as Practice? A Comment on Bentley. *Comparative Studies in Society and History*, 33, 1, 158–68.

YURCHUK, Yuliya

- 2017 Global Symbols and Local Meanings: The „Day of Victory” after Euromaidan. In: BEICHELT, Timm – WORSCHER, Susann (szerk.): *Transnational Ukraine? Networks and Ties that Influence(d) contemporary Ukraine*. 89–114. Essen, Ibidem Verlag.

SÁNDOR BORBÉLY

TIME PERCEPTION IN THE FIELD. THE METHODOLOGICAL
PARADIGM OF HISTORICAL UNDERSTANDING IN HUNGARIAN
ETHNOGRAPHIC RESEARCH

Through the example of Tiszapéterfalva, a settlement in Western Ukraine, the study deals with the methodological and theoretical questions of the scientific description and representation of divergent, opposing histories, everyday time and experiential horizons relating to Soviet political dictatorship. The author argues that even within a single community, in accordance with their own political goals and different social positions, certain sub-communities of the examined local society (local elites, ethnic and religious minorities, and occupational subcultures) can create and incorporate into an institutional framework very different images of the historical past. In the village studied, at least four distinctly separable time horizons can be observed: the local village elite's past-oriented one, the borderland smugglers' present-oriented one, the future-centered historical discourse of the local Jehovah's Witness community, as well as the contrastive time perception of the Romani of Péterfalva. At the same time, these partial perceptual horizons create a couple of distinct, autochthonous chronological orders that could be the radically divergent starting points for the scientific description of Soviet political dictatorship (totalitarian, egalitarian, modernizing, emancipatory, etc.). The conclusion of the study is that the objectivistic time perception of classic historical ethnography, which often views temporal changes as neutral entities of analysis that can be defined independently of the object being studied – in local situations similar to the examples presented – is not fully capable of depicting historical dynamics. Historical ethnographic research in Hungary – in the opinion of the author – should reflect on this objectivistic time paradigm, and, by prioritizing subjective historical experiences and the history of reception and inclusion, focus instead on the micro-level conditions of historical change which cannot be deduced from the totality of structural factors studied by classic history (e.g., form of government, political system, ownership, production and power relations, etc.).