

JEAN-CLAUDE SCHMITT

„NÉPI VALLÁS” ÉS FOLKLORISZTIKUS KULTÚRA

Étienne Delaruelle 1971. jún. 11-én halt meg. Vagy száz címet felölölő történeti munkássága és a középkor kereszténységét kutató történeiszekre gyakorolt hatása rendkívül jelentős volt. Örömmel kell hát üdvözölnünk huszonnégy válogatott értekezésének – köztük néhány kevésbé ismertnek is – egy közös gyűjteményben történt kiadását; e tanulmányok minegyike a nagy történeisz tudományos képzettségének mélységét, szelleme fogékony-ságát, szakmai lelkesedését tükrözi.

A válogatás újrakiadásához megfelelő pillanatot találtak: a „népi vallással” foglalkozó munkák az utóbbi években megsokasodtak és legtöbbjük utal az elhunyt történeisz úttörő munkásságára.¹ Az azóta eltelt négy év tehát megfelelő távlatot ad ahhoz, hogy értékeljük eredményeit, felmérjük munkássága jelentőségét és elméleti hatását. (...)

Mi azonban ezúttal az életmű alapproblematikájának gyenge pontjaira szeretnénk irányítani a figyelmet.

I. A „népi vallás”

Akárcsak Gabriel le Bras, kortársa Étienne Delaruelle is, vagy tíz évi eltolódással az addigi szemléletmód teljes megfordításának apostolává vált – a papsággal és az egyházi intézményekkel foglalkozó egyháztörténetet a vallásos élet történetével kívánta felváltani, elsősorban a tömegekével. Tekintettel arra, hogy újrakiadásról van szó, most nem térünk ki minden tanulmány részletes ismertetésére. Delaruelle kutatásainak központi témája „a keresztény nép kialakulása”. Ez a „nép” a kereszteshadjáratokban és a középkoron végighúzódó „népi mozgalmak” sorában ébred létének és egységességének tudatára, indíttatást kap ehhez már VII. Gergely egyházreformjában (melynek szépen rekonstruálja szellemi dimenzióit Delaruelle), tovább formálódik az előbb apostolinak (XII. sz.), majd evangéliuminak (XIII. sz.) nevezett életmód helyreállításáért küzdő nagy eszmeáramlatokban, majd a bűnbánati szellemiség XIV. századi kivirágzásában. Mind bensőbbé téve eze-

ket a kegyességi formákat, ez a „nép” végül, a XV. században, legalábbis néhány képviselője révén eljut arra a pontra, hogy megalkossa saját vallássosságát.

De mit értsünk ezen a „népen”? Ahogy André Vauchez megjegyezte, ez a szó, és a jámborsággal, vallással, szellemiséggel, áhitattal összekapcsolt „népi” jelző tulajdonképpen sohasem kapott pontos meghatározást. Hol a „parasztok, rabszolgák vagy szabadok hatalmas, névtelen tömegéről” (7 l.) van szó, hol a világiak összességéről beleértve a legelőkelőbbeket, hol a „papok és lovagok, vagy hercegek és püspökök” is ide számítanak. (529 l.) Biztos, hogy nehéz megkötni magunkat egy olyan definícióval, mely érvényes a történelem tíz évszázadára. Egyébként a korszak terminológiája sem úgy készült, hogy tisztázza e problémát, és ha a *populus* szócsalád szavai többnyire társadalmi tipológiára utalnak is (innen van pl. az olaszban a *popolo grosso*, *popolo minuto*, stb. kifejezés) számot kell vetni mindenekelőtt a *litterati* et *illitterati*, valamint a latinul tudók és nem tudók közti kulturális megosztással, vagyis nagyjából, de nem pontosan, a klerikusok és világiak (laikusok) közti különbséggel.²

A „népi” szó használata mindenekelőtt egy másik nehézséggel is jár, ami nem csupán a középkorkutatók problémája, és amit például a néprajzosok hosszú ideje próbálnak megoldani:³ azt jelenti-e ez a kifejezés, amit a nép „létrehozott” (romantikus felfogás szerint), amit a nép befogadott, vagy ami a nép számára van szánva? Ugyane szó alatt mind a három értelmezés megtalálható E. Delaruelle munkásságában. (...)

Hagyjuk hát ezt a kifejezést és tegyünk fel most három szorosan egymáshoz kapcsolódó kérdést.

1. Hogyan jött létre E. Delaruelle szerint a munkáiban leírt vallási fejlődés? Itt most nem annyira a gazdasági tényezők mélyenszántó hatásánál szeretnénk megállni – el kell ismerni, hogy a szerző korántsem tagadta ennek létezését – mint inkább a szóban forgó szereplők tevékenységénél. Ha a szerző helyesen ki is mutatta, hogy a laikusok és a klerikusok között kölcsönhatás volt, „a keresztény nép kialakulását” bemutató elméletének logikája elsősorban az utóbbiak térítő szerepére helyezi a hangsúlyt. Tagadhatatlan, hogy a klerikusok fogták össze a hívőket, ők mutatták meg nekik Krisztust. De milyen eszmei, szellemi beállítottsággal fogadták, élték át, tették magukévá a laikusok ezt az üzenetet? Erre az alapvető kérdésre Delaruelle munkái nem adnak igazán pontos választ; a magyarázatot jelzők egyébként korlátozott sorozata helyettesíti, minősítve a „nép” beállítottságát. E minősítő jelzők egyébként két tárgy körül csoportosulnak:

- szellemi képességeik egyszerűsége: ez a nép „naív” (82, 150, 420, 540, 545 l.), „csiszolatlan” (72, 151, 168 l.), „szellemi szintje eléggé közepes” (540 l.), „kezdetleges” (241, 244, 294), sőt „prelogikus” (R 232), vallásosságában van valami „felületes” (96 l.), „külösleges” (151 l.), „hite tehát sajátosan elnagyolt” maradt; (26 l.)
- ezzel szemben áll érzelmi beállítottságának uralkodó volta: ez a nép „ösztönös” (545 l.), „érzelgős” (25, 168), „tele van képzelőerővel” (150 l.), „ragaszkodó” (26 l.), mindennél jobban szereti a „csodálat” (26 l.), és a „meseszerűt” (150, 537 l.). „Babonás” is – ez a fogalom Delaruelle tollából nem annyira a hiedelmekre, a kifejezetten mágiikus eljárásokra utal, mint a jámborság elhajlásaira („a flagellánsok babonái”). Delaruelle szótárában az állandó, de sohasem indokolt átsiklások a „népi vallás” és a „népi vallásosság” között ugyanezt az érzelmi zavarodottságot idézik fel.

Egyik kifejezése egyszerre utal mind a két jellegzetességére: ez egy „gyermeki nép” (96 l.) és vallásossága „gyermeteg” (537 l.).

E nagy gyermekekkel szemben ki más lehetett a felnőtt, mint a klerikus? Mindezek a minősítő jelzők abban az ellentétpárban kapnak értelmet, melyben a szerző egyértelműen a második tényezőt, a klerikusok vallását értékeli magasabbra: így kerül szembe az „elcsodálkozás képességével” és a „prelogikus gondolkodással” az „érzések pozitív tanúbizonyossága és a szigorú ésszerűség követelménye” (232 l.); ugyanígy áll szemben a „testi gyógyulásra való várakozással” a „lelki élet” (260 l. N^o 23), a „mágiával” pedig a „hit gyakorlata” (496 l.).

De tegyük fel, hogy ezek a jelzők helyénvalóak; akkor is adódik egy második kérdés:

2. Hogyan akarja a történész felmérni ezt a „népi szellemet” (23 l.), ezt a „népleket” (241 l.), amely annyira gazdag, olyan ösztönös? (...)

Szerintünk a tudományos kutatásra érdemes feladat itt nem a középkori „néplélek” „naívságának” vizsgálata, hanem azoké a kulturális meghatározottságoké, melyek egy nagy középkorkutatót ilyen megítélésekre készítettek.⁴ E kitételek és azok között a jelzők között, amikkel a köznyelv generációkon keresztül az asszonyt jelölte, nincs tényleges különbség. Nyilvánvaló, hogy nem egyetlen történész problematikájáról van itt szó: a legújabbban megjelent könyvekben ugyanezeket a kifejezéseket találja az ember, mint az előbb elhangzottak, ezekben is a gyermekéhez hasonlítják a középkori ember „mentalitását”.⁵

Viszont sem Delaruelle, sem a nyomait követő történészek nem me-

rültek bele a kollektív pszichológia, ill. gyermeklélektan tanulmányozásába, amelyre ezek a kifejezések látszólag utalnak. Nem hanyagságból, hanem pusztán azért, mert mindegyikük jól tudta, hogy e kitételek alkalmatlanok annak a realitásnak a kifejezésére, amelyről csak sejtéseik vannak, de amelynek nem urai. Jobb híjján olyan meghatározásokkal, mint „naívság”, „érzelmesség”, „babonaság” próbálnak valamelyes tartalmat adni annak a realitásnak, amit képtelenek megragadni. (...)

II. A vallási mező és a folklorisztikus kultúra

Csak elismeréssel szólhat Delaruelle munkáinak olvasója arról, hogy a hallatlan erudíciójú és minden árnyalatra reagáló szellemű szerző milyen sokféle magyarázó szempontot alkalmazott a tömegek kereszténységének megértéséhez, fejlődési irányainak leírásához. Nem kis érdeme, hogy felhasználta a művészet középkori termékeinek ilyen irányú tanulságait is. De főleg olyan jelenségekre, vagy olyan személyekre figyelt fel, akik eléggé kivételesek maradtak, még akkor is, ha az általános realitásokra vonatkozó „bizonyító” értékük nem hagy kétséget maga után. Így fontos munkákat szentelt a kereszteshadjáratoknak, a zárándoklatoknak, az eretnkségeknek, ugyanígy Szent Ferencnek, Ferrieri Szent Vincének, Jeanne d’Arc-nak (ide sorolható Sienai Szent Katalinról szóló kiadatlan értekezése is).

Eljárása nem maradt elszigetelt e téren sem. „Tény, hogy a népi vallásosság legnagyobb fellángolása a szentek tisztelete, az ereklye-kultusz, a zárándoklatok körül ment végbe” – jegyezte meg nemrég egy szakember, miután szemlét tartott „e vallás néhány egyéb vonatkozása felett: megvizsgálta a pogány továbbéléseket, a népi irodalmat és prédikációkat, a boszorkányságot, a szellemhitet, a népi gyógyítás vallással való kapcsolatát, stb.”⁶

A „fellángolásokból” történő kiindulás nem kis kockázatokkal jár.

1. Annak kockázatával, hogy elsőbbséget kapnak az egyházi szerzőkre is leginkább ható dolgok, azok a jelenségek, melyek számukra „példaként” szolgáltak, vagy azért, mert megfeleltek az egyház normáinak, vagy mert a legjobban eltávolodtak ettől a normától (a flagellánsok, a boszorkányság, stb.).

2. Még inkább annak kockázatával, hogy elfeledjük mindazt, amin a tömegek vallásos életének mindennapja és lényege alapult: a rokonsági kapcsolatokkal, különösképp halottaikkal szemben tanúsított magatartásukat, hiedelmeiket, legendáikat. Röviden: a „népi vallás” nem választható el a folklorisztikus kultúra egészétől.

Nem mintha Delaruelle ne beszélne munkáiban a „folklórról”. Űgy tűnik azonban, hogy nem akar szembenézni azzal a realitással, amit ez a kategória a középkori Nyugat tér- és időbeli határai között felidézhet. Ezt sugallja, amikor „valamiféle mediterrán folklór” (224 l.), vagy a „keleti folklór” esetleges középkori befolyásáról ír. Szót ejt „ritusokról, kultuszokról, folklórról, legendákról” (418 l.), anélkül azonban, hogy mélyebben belemerne elemzésükbe, tudatában van olyan fontos jelenségeknek is, mint a folklorizáció, mivel felidézi egy „ferences folklór” hirtelen kialakulását (224 l.). Valószínű tehát, hogy E. Delaruelle érezte egy átfogó, folklorisztikus háttér jelentőségét, de nem nyúlt ehhez hozzá, félve, hogy eltávolodik tárgyától: hogy csak a legszembetűnőbb esetet idézzük, amikor Jeanne d’Arc ifjúságáról beszélve, a „virágokból készült kalapokat”, a „Chenu erdő fáját” említi (359–361 l.), megelégszik azzal, hogy jelzi a nyomot, de nem indul el rajta. (...)

Milyen értelmet kell tehát a „vallásnak” adni? Milyen helyet foglal ez el a népi kultúrában?

A középkor világában, a termelőerők – ipari gazdaságokhoz viszonyítva – gyenge fejlődése mellett, ahol az emberek kapcsolata egymással és a természettel különösen szoros volt, a szélesebben értelmezett vallás, vagyis a világertelmezések és a világra hatni kívánó szimbolikus cselekedetek rendszere igen széles területet ölelt fel: magába foglalta és közvetítette mindazokat az elképzeléseket, amiket az emberek saját tevékenységükről kialakítottak.⁷ Így egy házasságkötés sohasem pusztán szerződés volt: rendeltetése mindig a természet és társadalom általános rendjéről kialakított képbe illeszkedett, hiedelmeket idézett fel az új pár jövője szempontjából barátságos vagy ellenséges mágikus hatalmakkal kapcsolatban, olyan hiedelmeket, amelyeket a házasság egyházi szentséggé tétele sem tudott kiirtani, vagy integrálni a hivatalos rituálé kereteibe. Másrészt egy olyan vallásosnak tartott elképzelés, mint az ősök visszatérő lelkeivel kapcsolatos, a középkorban igen elterjedt hiedelem biztosította, hogy a társadalmi életben egyazon struktúra adjon számot a halottak és az élők rokonságáról, az evilági és túlvilági élet kapcsolatáról.

Arra indítanak ezek az általános megfontolások, hogy külön is felhívjuk a figyelmet néhány olyan ellentmondásra, ami nemcsak É. Delaruelle munkáiban, hanem a belőle inspirációt merítő újabb kutatásokban is megtalálható.⁸

1. A „népi vallás” megjelölésben nemcsak az első terminus alaptalan, de a második sem fogadható el, ha valláson pusztán szellemi célokat szolgáló zárt ritus- és hiedelemrendszert értünk.

2. Magától értődik, hogy a vallást nem lehet elválasztani a mágiától

olyan módon, mintha a vallás csak a kifejezésre szorítkoznak, a mágia pedig a cselekvésre. Mintha mindenekelőtt – és ez az, ahova e szembeállítás a közép-korok kutatók nagyrészt vezet – a vallás inkább a klerikusok, a mágia viszont teljesen a „nép” oldalán lenne fellelhető. Egy újabban alkalmazott kifejezés, „a mágiától áthatott népi vallás/vallásosság”⁹ nem elegendő ahhoz, hogy világosan megoldjon egy problémát, amit pontos meghatározások segítségével kell megközelíteni.

3. Ez a vallás összefüggő rendszert alkotott, csak belső strukturái révén lehetett hatékony. Semmivel sem jutunk tehát előbbre, ha a XIII. századi paraszt vallásgyakorlatáról, jámborságáról vagy hiedelmeiről kijelentjük, hogy azok „naívak”, „elnagyoltak”, „külsőlegesek”, vagy akár „gyerekesek”, „prelogikusak” voltak. A történész feladata az, hogy megértse, milyen strukturális logika alapján funkcionált és termelődött újra ez a vallás, milyen tényezők játszottak közre ebben.

4. El kell vetni a pogányság „továbbélésének” (survival) elméletét: nincs „túlélés” dolog egy kultúrában – vagy átéljük, vagy nem. Egy hiedelem, vagy egy ritus nem különféle maradványok és újítások heterogén kombinációja, hanem olyan élmény, melynek csak az adott pillanatban elismert összefüggések adnak értelmet. Ha ezt nem fogadja el, a középkor kutató kétféle hibába eshet:

- vagy „azt akarja kimutatni, amit a népi jámborság megtartott azokból a gyakorlatokból, melyek eredete a múlt kódéba vész” – nem metség, hogy hajdan folkloristák is erre tettek kísérletet.¹⁰ Sok történész – és André Vauchez helyesen hangsúlyozza, hogy E. Delaunelle nem tartozott ezek közé – túlságosan sokáig engedett a „kezedek” délibábja csábításainak;
- vagy, és ez most is gyakran előfordul, „pogányként” vagy „keresztényként” akarják meghatározni egy hiedelem ilyen vagy olyan vonatkozását. Ezt viszont nem tehetik másképp, csak a kereszténység egy adott normája alapján. A viszonyításnál – akár implicit módon is – felhasznált norma pedig a legjobb esetben is csak az adott kor egyházának hivatalos normája lehet. De nem tartották-e magukat kereszténynek ugyanebben a korban a „babonáikért” üldözött parasztok is? Visszatértünk tehát az alapvető problémához, a különbség kérdéséhez.

III. Egyház, vallás, feudális társadalom

E. Delaruelle kitűnően ábrázolja a VII. Gergely utáni egyház klerikalizálódását, ami – többek között – nemcsak abban nyilvánult meg, hogy hosszú időn át egyedül a klerikusok juthattak hozzá a Szentíráshoz, hanem abban is, hogyan őrizték meg maguknak az alapvető hittételek – *profunda* – megértésének lehetőségét és jogát, nem terjesztve csak az *aperta*-nak minősített részeket, „történetek és tanulságok” formájában. Azt is jól megmutatta, hogyan erősödött meg a pápaság hatalma, hogyan sokasodtak meg kiváltsági, hogyan monopolizálta például a Szentszék a szenttéavatás hatáskörét. Nem mulasztotta el végül azt sem, hogy jelezze: ez a fejlődés nem ment végbe anélkül, hogy feszültségek ne keletkezzenek a klerikusok és a laikusok között – tanúsítják ezt az eretnekségek, ha nem is ez volt keletkezésük egyetlen oka.

Mindezek ellenére az a véleményünk, hogy E. Delaruelle lekicsinyelte e konfliktus horderejét, nem ismerte fel, milyen tét forgott kockán.

Térjünk vissza az elemzéshez, most már általánosabb fogalmak segítségével. Történeti szempontból a kereszténység legmeglepőbb jellemvonása – ha meggondoljuk, hogy ezt a vallást kívülről hozták be Nyugatra – sikere volt, és elterjedése a középkor folyamán. Anélkül, hogy igényt tarthatnánk e siker részletes magyarázatára, emeljük ki néhány döntő tényezőjét.

1. A kereszténység a Könyv vallása volt. Olyan világban, amely mindinkább a földművelésbe zárkozott, mindinkább ezen alapult, ez az alapvető vonás nagy mértékben megmagyarázza:

- mennyire szükséges volt az egyház számára, hogy megőrizze a görög-római kulturális örökség azon részét, amely nélkülözhetetlen volt a Könyv megértéséhez;
- hogyan specializálódott ennek következtében egy papi csoport, mely írásos kultúrája révén egyre inkább érezhető módon magának őrizte meg a Könyvhöz való hozzáférés és a dogmák meghatározásának jogát;
- miért lépett szükségszerűen szövetségre minden hatalom ezzel a klerikális kultúrával, amely – az írás tudományának birtokosaként – egyedül volt képes hatékony szolgálatára. Másfelől a világi hatalmak támogatása nélkülözhetetlen is volt egy olyan egyház számára, mely magát „szegénynek” vallotta, a gyengeség és a lemondás kettős értelmében. Ezen az utolsó ponton egyébként elkerülhetetlen ellentmondásba jutott, mert a világi hatalmakkal kötött szövetsége, az

adományozások útján hatalmas egyházi birtokok létrejöttéhez vezetett.

Az egyház tehát uralkodó helyzetben volt a termelési viszonyokban: egyenlőképp a világi hatalmakkal, mivel a termelési eszközök egy jelentős része az ő birtokában volt. Sőt talán még inkább, mint a világi hatalmak, mivel az ő feladata volt a fennálló rend ideológikus igazolása (aminek mindenekelőtt az *ordines* teóriájával tett eleget).

2. Mindez elvezet bennünket a középkori kereszténység második alapvető sajátságához: a „világ megvetésének” tendenciája ellenére, vagy épp annak következtében, képes volt értelmet adni a történelemnek, beillesztve azt az egyetlen Isten és kinyilatkoztatott Igéje nevében az Üdvözülés tervébe. Másképp kifejezve, az egyház nem tehetett mást, minthogy a kereszténység logikája alapján a társadalom újratermelésén uralkodjék, mivel az emberi társadalomnak, tökéletlenségei mellett is volt értelme.

Az egyház, uralkodó társadalmi-kulturális helyzetében a vallás szószólója lett, vagyis a vallás fenti meghatározásának értelmében birtokosa volt annak a hatalomnak, hogy értelmezze a világot és szimbolikus cselekvéseivel befolyásolni próbálja azt. Vagyis az egyházat a termelési viszonyokban elfoglalt uralkodó helyzete és doktrináinak tartalma — ez a két szempont elválaszthatatlan — egyaránt arra készítette, hogy a fennálló társadalmi rendet igazolja.

A feudális társadalom klerikális kereszténységével kapcsolatban tehát igenis ideológiáról kell beszélni. Valójában minden szimbolikus hatalmat, amit a papok egyre inkább a maguk számára monopolizáltak, a társadalmi reprodukció szolgálatába állítottak: a szenttéavatás és a kiközösítés hatalmát; a megáldás, de a megátkozás képességét is; hatalmukban állt üdvözíteni, vagy örök kárhozatra juttatni.

A papok hitének őszinteségéhez nyilvánvalóan nem fér kétség. Sőt ellenkezőleg, egy ideológia csak akkor tölti be szerepét, ha nem árulja el nevét: az ideológia természetéből adódik, hogy ne lássák annak, ami.¹¹

Klerikusok által ellenőrzött ideológia, mely igazolja a fennálló rendet és biztosítja a társadalmi reprodukciót: ennek a feladatnak a kereszténység csak úgy tudott eleget tenni, hogy mind jobban behatolt a társadalom gépezetébe. És ezt az előrenyomulást nem lehetett felfüggeszteni anélkül, hogy a társadalom egyensúlya ki ne billenjen. De folytatni sem lehetett e haladást anélkül, hogy szembe ne került volna az egyházi kereszténység, épp a vallás területén, a folklorisztikus kultúrával. Ezért sarkalatos kérdése minden olyan gondolatmenetnek, amely a feudális társadalom működését magyarázza, hogy

felvessük, a klerikális kultúra és a folklorisztikus kultúra konfliktusos kapcsolatain keresztül a „népi vallás” kérdését.

IV. Tudós kultúra és folklorisztikus kultúra

Éppen mivel ideológiaként működött, a papok vallásának mindinkább át kellett hatnia a társadalmi realitások együttesét: például ellenőrzést gyakorolni az idő fölött. Az idő fölött, mely a harangoktól függ. De a kakasszó vajjon mindig összhangban volt ezekkel? Az elmúlt idő fölött, melyről a klerikusok, hála az írás tudományának, pontosabb és tartósabb emlékeket őriztek, mint pusztá emlékezetre támaszkodó világiak. A jövő idő fölött, amit az egyház kétségkívül a legkevésbé tudott kézben tartani, tudós és sokszor egészen az eretnokség határait súroló eszkatológiája ellenére (ld. a joachimizmus sorsát), amely azonban sohasem rendelkezett olyan befolyással, mint a jóslás, jóvendülés és az álom-magyarázat eljárásai, amiket oly gyakran bélyegeznek meg a bűnbánatról szóló egyházi írások, később pedig a gyóntató-kézikönyvek.¹²

Más példák is az egyház fél-győzelmeiről tanúskodnak:

1. A társadalmi kapcsolatok síkján: az egyház igyekezett, hogy fennhatósága alá vonja a halott-kultuszt (ld. a clunyi liturgiát), a házassági és rokonsági kapcsolatokat (ld. a házasság fokozatos szentséggé válását) és általában minden „átmeneti ritust” (a lovaggáütés szertartását ...).

2. A gazdasági realitások síkján: a harangok, melyekről az imént beszéltünk, a jégeső elűzésére is szolgáltak. A Keresztjárom napoknak és a termőföld megáldásának a termést kellett növelnie – hiszékeny emberek illúziói? Mindenesetre hittek e ritusok hatékonyságában, és inkább folyamosodtak ezekhez az imádságokhoz, mintsem hogy tökéletesítsék fogataikat vagy ekéiket. A Keresztjárom napok és az egyházi áldások éppúgy részét képezték a korszak termelő erőinek, mint – az utóbbi negyven évben joggal oly sokat tanulmányozott – eke vagy malom.

Éz az utolsó állítás természetesen feltételezi, hogy fel kell hagyni az alap- és felépítmény struktúráinak (infrastructures-superstructures) bármiféle dogmatikus különválasztásával: akárcsak a rokonsági kapcsolatok az „archaikus társadalmakban”,¹³ a vallás is a felépítményi struktúrák sorába osztályozódik egy olyan szemlélet szerint, amely egy-egy társadalom anyagi alapjait fogadja el, végső soron, meghatározónak – pedig, mint láthattuk, a feudális termelési módban az alap részét képező termelőerő szerepét is betölti.¹⁴ Talán az elmondottak alapján érzékletesebbé vált, mennyivel alapve-

több az E. Delaruelle által leírt vallási konfliktusok tétje, mint azt ő gondolta.

Így tehát a társadalmi realitások minden vonatkozásában nyomon kell követni a „belső” keresztény hittérítés fellendülését és hatásait a folklorisztikus kultúrára.

1. A „krisztianizáció” indítóoka a keresztények számának növelése volt, egyre több ember számára biztosítani az üdvösséget. Mégegyszer ismételjük, e térítőtevékenység őszinteségéhez nem fér kétség. De az üdvtörténetben igazolást nyerő krisztianizáció elsősorban strukturális szükségszerűség volt, abból a szerepből következett, ami a keresztény vallásnak jutott a társadalmi kapcsolatok reprodukciójában.

2. Kétféle, egymásnak látszólag ellentmondó eszközt használtak fel e belső hittérítés folyamán:

- az elnyomás eszközét, mindenekelőtt a folklorisztikus kultúra azon vonatkozásainak elnyomását, amelyek a legnyíltabban álltak szemben a papság létével és szimbolikus hatalmának hatékonyságával. Ezt alkalmazták például a boszorkányság esetében, amelynél a papság közvetlen vetélytársaiként fellépő specialisták természetfeletti tudásáról és hatalmáról volt szó;
- a beépítés, az integráció eszközét, ami egyébként elkerülhetetlen is volt egy olyan papság esetében, amely definíciója szerint sem kerülhetett ki máshonnan, mint a laikus világból, mellyel egyébként továbbra is kapcsolatban maradt, még a „sivatag” kolostori „magányában” is: így például a koraközépkor hagiográfiája sokat merített a folklor tradícióiból.¹⁵ Ugyanakkor ez az integráció kiindulhatott a folklorisztikus kultúra tudatos manipulációjának szándékából is: minden valószínűség szerint ez történt a XII. század végétől kezdve a terjedelmes *példabeszéd*-irodalom (exempla) egy jelentős részében. Számos példabeszéd olyan folklorisztikus elbeszélés, amit beépített magába a tudós kultúra, majd „megkeresztelte”, átalakította, s végül a prédikációk kerülő útján juttatta vissza azt a laikus környezetbe. Feltehetőleg fokozta e példabeszédek meggyőzőerejét folklorisztikus eredetük.

Még nincs megírva e kettős stratégia pontos története: meg kellene mutatni, mikor és miért fordultak inkább az első eszköz használatához, vagy fordítva. Egyelőre legalábbis úgy tűnik, hogy a gyors társadalmi átalakulások időszakában válnak intenzívebbé a krisztianizációs törekvések, s következésképpen a klerikális és a folklorisztikus kultúra kapcsolatai is – akár az

egyik, akár a másik formában —, vagyis pontosan akkor, amikor az a veszély fenyegeti az egyházat, hogy brutálisan kétségbevonják uralkodó szerepét és helyzetét. Ilyen perspektívában kell megvizsgálni azt, amikor a példabeszéd-írók összegyűjtik a folklorisztikus elbeszéléseket a XII–XIII. század fordulóján, vagy a XIV–XV. század fordulóján kezdődő boszorkányüldözéseket.

3. E krisztianizáció eredményei, végül, első pillantásra korlátozottnak látszanak: J. Delumeau kimutatta, hogy a középkor végefelé, úgy tűnik, még egész vidékek maradtak megtérítetlenül.¹⁶ Ugyanis a folklorisztikus kultúrának olyan volt a rendszere, hogy működési törvényszerűségei határt szabtak a külső behatások beolvasztásának: az egyház legfeljebb csak részben tudott kereszténnyé tenni egy olyan folklórt, ami csak annak a termelési módnak az egészével tűnt el, amelynek szerves részét alkotta.¹⁷

A belső keresztény térítéssel tehát a folklorisztikus kultúra mindenképp előtt szivós mozdulatlanságát állította szembe. Ha például elfogadjuk, hogy a tánc nem üres mozdulatok sora, hanem társadalmi gyakorlat, vallásos magatartás, ki merné komolyan fenntartani azt az állítást, hogy csak azért táncoltak olyan hosszú ideig a temetőben és a templomokban, mert a városokban és falvakban nem akadt más hely, ami elég tágas lett volna a szabad táncoláshoz? A „népi vallás” a táncot is jelentette: miért tanulmányozzuk akkor csak a zarándokokat és miért nem a táncosokat? És egyáltalán: állíthatjuk-e azt, hogy a tánc teljesen ki lett volna zárva a zarándoklatokból?¹⁸

Tudatos ellenállást is tanúsított a krisztianizációval szemben a folklór, ami azokba a szocio-kulturális feszültségekbe illeszkedett bele, amelyek az egész feudális társadalmat jellemezték. Gondoljunk itt e társadalom legsúlyosabb belső következményekkel járó ellentmondására: ha a termelési eszközök birtoklásában megosztott is a világi arisztokrácia és az egyházi arisztokrácia (mindenekelőtt a szerzetesség intézményei), kulturális és vallási szempontból a világi arisztokrácia hosszú ideig a papságtól függő helyzetben maradt. Márpedig a kulturális és vallási uralom-viszonyokat, mint már említettük, éppúgy magába kell foglalnia a feudális társadalmi viszonyok rendszerét magyarázó általános gondolatmenetnek, mint a gazdasági és társadalmi uralom-viszonyokat. Ebből a nézőpontból tűnik ki, hogy e korszak társadalmi valóságának milyen szegényes értelmezésére támaszkodik az az érv, amely arra hivatkozva tagadja az eretnekmozgalmak társadalmi alapjait, hogy azokban lovagokat is találhatunk a parasztok mellett.¹⁹(...)

Az eretnekségek elterjedése azonban mindig is korlátozott volt. Kétségkívül nagyobb jelentőséggel bírt a folklór-tradíciók felhasználása annak a lovagi osztálynak a részéről, amely a grófok, hercegek elitjével és mindenek-

előtt a klerikusok tudós kultúrájával szemben meg kívánta teremteni saját kultúráját.²⁰

Ugyanígy valószínűnek tűnik, hogy az alsóbb társadalmi rétegek körében az eretnekségtől megszabadult egyház felerősödő boszorkányüldözése megerősítette a boszorkányság praktikáit 1400 táján. Ezért történhetett úgy, hogy a boszorkányság a klerikusok, majd a XVII. századi tisztviselők szemében önálló és jól elkülöníthető gyakorlat képét öltötte, olyan vallás-gyakorlatét, amelynek elkülönítésére épp az a démonológiai tudás alkalmas, amit felszámolása céljából fejlesztettek ki. Számos történész is átvette ezt a szemléletet, holott így egy egész kultúrának egyetlen – bár lehet, hogy a legnehezebben megfogható – rész-eleméről volt szó.

Végül felmerülhet a következő ellenvetés: ha egyrészt az eretnekség, másrészt a folklorisztikus kultúra bizonyos vonatkozásai – legalábbis részben – úgy értelmezhetőek, mint tudatos ellenállási formák a klerikális kultúrával szemben, mi magyarázza azt, hogy az eretnekek, például a valdensesk igen sokszor a „népi kereszténység” (piété populaire) legelszántabb ellenségei közé tartoznak? Nem volna nehéz kimutatni, hogy az eretnekek lényegében azzal fordultak szembe, amit szerintük a „népi vallásban” a papok eltorzítottak, vagy épp azok találtak ki: a szentek tiszteletével, a csoda-hittel, az ereklye-kultusszal... Ezzel szemben azok a történészek, akik rendszeresen vizsgálták az eretnekeknek a folklorisztikus kultúra egészével kapcsolatos magatartását olyan vidékeken, amelyeket erősen átítattak az eretnekségek (a XIV. század eleji Ariège, vagy a száz évvel későbbi Délcehország), sokszor szoros kötelékeket fedeztek fel a folklorisztikus kultúra és az eretnekségek között.²¹

A belső hittérítés végeredménye, nem kétséges, nagy számú jó keresztény kinevelése volt. Nem utolsó sorban É. Delaruelle-nek köszönhetjük, hogy ezt igen sokféle példa segítségével kimutatta. Engedtessék meg azonban, hogy miután az É. Delaruelle által tanulmányozott vallási magatartásokat megalapozó folklorisztikus kultúrára felhívtuk a figyelmet, miután érzékeltetni próbáltuk a klerikális kultúra és a folklorisztikus kultúra közötti konfliktus tétjét és kiterjedését, vagyis miután megkérdőjeleztük írásainak alap-problematikáját, most kétségbevonjuk néhány végkövetkeztetésének megalapozottságát is.

Vegyünk egy példát: nem vethető-e föl, hogy a bűn kollektív érzésének a XIII. századtól kezdve megfigyelhető látványos kifejlődése, a bűnbánati szellemiség növekvő súlya legalábbis részben egy valóságos „akkulturációnak” tudható be? Természetesen a kor egyháza, majd nyomában a val-

lásos élet történészei „pozitívan” értékelték ezeket a jelenségeket. Látni kell azonban a másik oldalt is: az a növekvő gyanakvás, ami mind súlyosabban nehezedett a folklorisztikus test-gyakorlatokra (például a táncra), a papi miszrió mind fokozottabban személyessé válása a bűnbánat általános szentség-gé tétele nyomán (az évi gyónás 1215-ös kötelezővé tételétől az első középkorvégi gyónatószékekig), a gyermekkorban kezdődő vallásos nevelés bevezetése a XV. századtól kezdve (ld. Gerson), mindez nem járult-e hozzá együttesen ahhoz, hogy interiorizáltassák emberekkel a bűn érzését, „bűntudatot” fejlesszenek ki bennük, azzal leplezzék előttük azt az „akkulturációt”, amelynek áldozatai lettek, hogy meggyőzzik őket saját kultúrájuk erkölcs-
len voltáról.²²

Itt az ideje, hogy megpróbáljuk megérteni azoknak a szavaknak a horderejét, melyek, mint Delaruelle is felfigyelt rá, szinte mindenütt jelen vannak a XIII. századtól a XV. századig: „morál”, „erkölcsnemesítés”, „morális tanulság”... Két kultúra ütközési pontján bukkannak fel ezek a szavak, arról tanúskodnak, hogyan hajtja uralma alá a klerikális kultúra a laikusokét, hogyan teljesíti ki az előbbi saját ideológikus funkcióját, az utóbbi kárára.

*

(...) Nem állítjuk azt, hogy nem volna lehetséges több ponton tökéletesíteni É. Delaruelle kutatói módszerét. De nem hisszük, hogy ma még ez az út túl messzire vezethetne. Anélkül, hogy a legkevésbé is figyelmen kívül hagynánk azokat az eredményeket, amelyeket É. Delaruelle-nek és követőinek köszönhetünk, szívesebben indulunk el egy másik irányba, amely nem pusztán újdonsággal kecsegtet, de érdekesebbnek és termékenyebbnek is tűnik.

E két kutatási irány azonban nemcsak különböző orientációjú, hanem mindenekelőtt különböző természetű.

Minden erénye ellenére É. Delaruelle munkássága a tradicionális történetírás „empirista” irányzatát követi. Minthogy nincs „ártatlan” történeti gondolkodás, szükségesnek látjuk, hogy történészként a forrásvizsgálat gyakorlatát az elméleti gondolkodással párosítsuk, inkább kidolgozzuk saját „gyakorlatunk elméletét”²³, mintsem hogy nem tudatosított előfeltevéseinkre vagy saját kutatásunk véletleneire hagyatkozzunk. Ettől függenek azok a kérdések, melyeket a dokumentumoknak, vagy saját magunknak felteszünk.

Mindez feltételezi először is, hogy elméletileg megalapozott képünk legyen kutatásunk tárgyáról, jelen esetben a feudális társadalom működéséről.

Mindez feltételezi továbbá, hogy szert tegyünk arra a műveltségre, ami

megfelel törekvéseinknek, jelen esetben ez felveti a középkorkutatók antropológiai képzésének parancsoló igényét.

Mindez feltételezi végül, hogy megváltoztassuk olvasási módszereinket. Egy forrás mindig elbeszélés: jelentését csak úgy fejthetjük meg, ha előbb megértjük szerveződését, struktúráját.

É. Delaruelle nagy érdeme, hogy rávette egy „intellektuális fordulatra” a középkorkutatókat... ma azonban elgondolásainkban, módszereinkben valódi szakításra van szükség.²⁴

JEGYZETEK

1. Így pl.: *Les religions populaires. Colloque international*. 1970. A szövegeket kiadja B. Lacroix és P. Boglioni, Québec. Les Presses de l'Université Laval, *Histoire et Sociologie de la Culture* 3. 1972. VIII. 155 l.; R. Manselli, *La religione popolare nel Medioevo (Sec. VI–XII)*, Torino, G. Giappichelli, 1974. 131 l.: a módszertani bevezetés újrakiadása: uő, „La religione popolare nel Medioevo: prime considerazioni metodologiche”, *Nuova Rivista Storica*, LVIII. 1974. 1–15. l.: újabban, az egész középkorra vonatkozóan: uő, *La religion populaire au Moyen Age. Problèmes de méthode et d'histoire*. Conférence Albert-le-Grand, 1973. Montréal, Institut d'Études Médiévales Albert-le-Grand; Paris, Librairie J. Vrin, 1975, 234 p. – *La religion populaire en Languedoc (XIII^e – début XIV^e siècle)*, Cahiers de Fanjeaux 11, Toulouse, Privat. 1976. Végül túlnyomóan a világiakkal foglalkozik A. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age occidental (VIII^e–XII^e siècles)*, Paris, P.U.F., Collection „SUP-l'Historien”, 19, 1975. 176 l.
2. Grundmann, H., „Litteratus-Illetteratus. Die Wandlung einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter”, *Archiv für Kulturgeschichte*, 40, 1958. 1. füzet.
3. P. Coirault, *Notre chanson folklorique (Étude d'information générale). L'objet et la méthode. L'inculte et son apport. L'élaboration. La notion*. Paris. 1941. 468 l. Főleg pedig A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, tome I. vol. I. Újrakiad. Paris, A. és J. Picard. 1972. 1–110 p.
4. A kérdést kritikai szociológiai vizsgálat tárgyává lehetne tenni, hasonlóan P. Bourdieu és M. de Saint-Martin, „Les catégories de l'entendement professoral” c. munkájához. (*Actes de la recherche en sciences sociales*. 3, 1975, 68–93. l.) Történeti perspektívában e tanulmány megegyezne M. de Certeau, D. Julia, J. Revel, „La beauté du mort: le concept de culture populaire” c. tanulmánya eredményeivel. *Politique aujourd'hui*, 1970. dec. 2–23. l. A folklór-kutatás történetével kapcsolatban. G. Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, Torino, Einaudi. 623. l. alapvető marad.
5. R. Manselli, *La religione... i. m.* 22. l.
6. P. Boglioni, *ib.* 63. l.
7. A középkorkutató a tárgyra vonatkozó szociológiai és antropológiai tanulmányokból meríthet a legtöbbet, így P. Bourdieu, „A vallási mező kialakulása és struktúrája”, in: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*, Budapest, Gondolat, 1978,

- 165–236 l., és M. Augé, „Dieux et rituels ou rituels sans dieux?” in: J. Middleton, *Anthropologie religieuse, textes fondamentaux*, Marc Augé bev., Paris, Larousse. 1974. 9. 36. l. és M. Augé et al. *La construction du monde, religion, représentations, idéologie*, Paris. François Maspero, 1974, 136 l.
8. Ugyanazok a tévedések számos újkor-kutatónál is megtalálhatók, ezekről a közel-múltban született bírálat, sokszor a mi terminusainkhoz közelálló kifejezésekkel: N.Z. Davis, „Some tasks and themes in the study of popular religion”, in: C. Trinkaus és H.A. Oberman (kiad.), *The pursuit of holiness in late medieval and Renaissance religion. Papers from the University of Michigan Conference*, Leiden, E.J. Brill, *Studies in Medieval and Reformation Thought*, X, 1974, 307–336. l.
9. A. Vauchez, *i.m.* 149 l. A mágia és a vallás közötti különbségtétel nehézségeire és egy „egyházi mágia” létezésére, legalábbis a reformáció koráig, ld. K. Thomas, *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, London, 1971. XVIII. 716. l., főleg 76–77, 498, 640–665. l.
10. Ezt veti a szemükre André Vauchez É. Delaruelle, *i.m.*-höz írt előszavában, XVIII. l.
11. M. Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, François Maspero, 1973, 315–392. l.
12. Említésre méltó, hogy ez a vád szerepel a Thomas de Chobham által felsorolt Bűnök között: Thomae de Chobham, *Summa confessorum*, ed. F. Brommfield, Louvain–Paris, Nauwelaerts. *Analecta Mediaevalia Namurcensia*, 25, 1968, 466–487. l. Az e területre vonatkozó, folyamatban lévő kutatások közé, melyekben a középkor, sajnos, nagyon kevés helyet kap, besorolható: J. P. Vernant et al. *Divination et Rationalité*. Paris, Éditions du Seuil, 1974, 322 l.
13. M. Godelier, *i.m.* és *Sur les sociétés précapitalistes, textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, bev.: M. Godelier. Centre d’Études et de Recherches marxistes, Paris, Éditions Sociales. 1970. 13–142. l.
14. A *Sur le féodalisme*. Centre d’Études et de Recherches marxistes, Paris, Éditions Sociales, 1971 c. munkában megadott definíciókat tehát nem találjuk kielégítőnek. (13–34. l.)
15. J. Le Goff, „Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne”, in: L. Bergeron, kiad., *Niveaux de culture et groupes sociaux*. Paris, Mouton, 1967. 21–32. l. és uő. „Culture ecclésiastique, culture folklorique au Moyen Age: saint Marcel de Paris et le dragon”, in: *Ricerche storica et économique in memoria di Corrado Barbagallo*, II, Napoli, 1970, 53–90. l. Általánosabb vonatkozásban ld. F. Graus, *Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merowinger*, Prague, (1965, 269 s. köv. l.) c. munkájának fontos módszertani megjegyzései.
16. J. Delumeau, *Leçon inaugurale au Collège de France, Chaire d’Histoire des mentalités religieuses dans l’Occident moderne*, Paris, Collège de France, 1975, 37 l. Mindenesetre E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324* (Paris, Gallimard, 1975, 646 l.) c. munkájának olvasása hozzásegít, hogy J. Delumeau eredményeit árnyaltabban lássuk: akár eretnek volt, akár nem, Felső-Ariège-t már a XIV. sz. eleje óta mélyen átjárta a kereszténység. E tárgyban ld. még G. Duby megjegyzéseit „Vingt-cinq croquants du XIV^e siècle”, *Le Nouvel Observateur*, 579, 1975. dec. 15–21, 60–62. l.

17. És néha a szemünk előtt él: C. Gallini, *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, Bari, Laterza, Biblioteca di cultura moderna 714, 1971, 313. l.
18. A modell továbbra is R. Hertz, „*Saint Besse, étude d'un culte alpestre*”, újrakiad. in: *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, P.U.F., 1970, 110–160. l.
19. Nem véletlen, hogy e felfogás legmakacsabb hívei Nyugatnémetországban (H. Grundmann) és Olaszországban (R. Morghen) találhatóak.
20. E. Köhler, „*Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours*”, *Cahiers de Civilisation médiévale*, VII, 1964; uő: *L'aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, francia ford. Paris, Gallimard, 1974, 320 l. J. Le Goff és E. Le Roy Ladurie, „*Mélusine maternelle et défricheuse*”, *Annales E.S.C.*, 1971. 587–622. l.
21. Ld. E. Le Roy Ladurie, *Montaillou...*, i.m., aki Jacques Fournier, Pamiers püspökének (1318–1325) inkvizíciós jegyzőkönyveit használta fel. Ld. még, Csehország vonatkozásában. J. Macek, *Jean Hus et les traditions hussites*, francia ford. Paris, Plon, 1973, 132, 271–272. l.
22. Ugyanezeket az észrevételeket találjuk J. Delumeau, i.m., 26 l., aki ezt az „akkulturációt” az újkorra vonatkozóan tanulmányozta. Az első gyóntatószékek megjelenését J. Delumeau 1516-ra teszi, de E. Le Roy Ladurie, *Montaillou...*, i.m. 512. l. már a XIV. sz. elején talált egyet, nem a hegyek között, de egy síkságon fekvő városban. A jelenség mindenképpen alapvető fontosságú.
23. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève–Paris, Droz, 1972. 284. p.: kézikönyv a humán tudományok összességéhez.
24. Az olvasó joggal teheti fel a kérdést, hogy milyen konkrét eredményeket tudunk felmutatni: ezért hivatkozunk „*Jeunes et danse des chevaux de bois. Le folklore méridional dans la littérature des exempla (XIII^e–XIV^e siècles)*”, in: *La religion populaire en Languedoc (XIII^e–début XIV^e siècle)*, i. m.

A némileg lerövidített fordítás alapjául szolgáló cikk: Jean-Claude Schmitt: „*Religion populaire*” et culture folklorique, (A propos d'une réédition: Étienne Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Age*, avant-propos de Ph. Wolff, introduction par R. Manselli et André Vauchez, Torino, Bottega d'Erasmus, 1975. XXVIII–563 p.) in: *Annales E.S.C.* 1976. (31), 941–953 o.