
Ethnographia

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

131. évfolyam

2020

3. szám

Keszeg Vilmos

A biografikus emlékezet alakzatai, gyakorlatai és rendszerei

„A folklór kutatásban¹ szinte napjainkig megelégszenek az olyan általános, s ezért lényegében semmitmondó utalásokkal, mely szerint az elbeszélők »kiváló emlékezzetek« rendelkeznek.”²

„Az emlékezés kultúrája [...] társadalmi kötelezettségek betartása körül forog: az emlékezés kultúrája a csoport ügye. Középpontjában a következő kérdés áll: »Mit nem szabad elfelejtenünk?« Minden csoportnak megvan – többé-kevésbé explicit formában és többé-kevésbé központi helyzetben – a maga hasonló kérdése.”³

AZ EMLÉKEZÉS KUTATÁSA MINT TUDOMÁNYOS DOMÉNIUM

Az utóbbi évtizedekben a diszciplínákban bekövetkezett változás az emlékezés és a felejtés folyamatait, stratégiáit és technikáit állította középpontba. A narratív művészetekben az emlékezés és a felejtés tematizálása egyik oldalon feltűnő rokonszenvet, támogatottságot, a másik oldalon pedig elutasítást váltott ki. Az emlékezéshez, és ezzel egyidőben, a felejtéshez való jog érdeklődést kiváltó logikákat eredményezett. Ugyanakkor a szaktudományok arra vállalkoztak, hogy terminológiákat és kutatásmódszertanokat, a kutatáshoz szükséges adatbázisokat keressenek, készítsenek. Ma már körvonalazódni látszanak az emlékezés és a felejtés kutatásának keretei, amely kereteken belül az orvostudománynak és a pszichológiának,⁴ a jogtudománynak, a történelemnek,⁵ a művészetek és a kommunikáció diszciplínáinak, a társadalom- és a kultúratudománynak⁶ egyaránt jelentős tapasztalata és mondanivalója lehet. Újabban a

¹ A kézirat a *Beszélő- és emlékezetközösségek és a lokális emlékezet* címmel Budapesten, a Magyar Néprajzi Társaság 2009. május 28-i ülésén elhangzott előadás aktualizált szövegváltozata.

² Hoppál 1998: 52.

³ Assmann 1999: 30.

⁴ Halbwachs 1925.; Bartlett 1932.; Pléh 2019.

⁵ Nora dir. 1986.

⁶ Assmann 1992/1999.

hagyomány revitalizációjára épülő örökségvédelem és marketingkultúra a társadalmi emlékezet forgalmazására törekszik. Egyre jobban láthatóvá válik, hogy az egyének és a csoportok részéről az emlékezés és a felejtés, a múlt használata közösség-szervező, az egyén számára pedig státusteremtő és orientációs eljárás.

Az emlékezésről szóló tanulmányában a Bergson-tanítvány Maurice Halbwachs az emlékezés társadalmi kereteit hangsúlyozta, Freudtól és Jungtól eltérően kollektív társadalmi cselekvésként mutatta be. „C’est dans la société que, normalement, l’homme acquiert ses souvenirs, qu’il les reconnaît et les localise” – írta 1925-ben megjelent könyvének előszavában.⁷ Eszerint az emlékekkel az egyén rendelkezik ugyan, de az emlékek a társadalmi kommunikációban kerülnek forgalomba. A társadalom felügyel az emlékezés folyamatára és tartalmára, megakadályozza az emlékek elfelejtését és eltorzulását. Az emlékezés által csoportidentitások termelődnek és közvetítődnek, az egyén pedig identitása révén ezekbe a csoportokba integrálódik. Az emlékezés társadalmat és társadalmi értékrendet termel, s ebből kifolyóan ritualizálódik. Aminek felidézése nincs társadalmi keret, az kihull az emlékezetből.⁸ Halbwachs-szal szemben Bartlett, valamint – utóbb – Kintsch az emlékezet konstruktív jellegét hangsúlyozta.⁹

Az emlékezetkutatás nagy állomása Jan Assmann munkája, a „korai magaskultúrákról” szóló *A kulturális emlékezet*. A könyv több fontos megállapítást fogalmazott meg. 1. Halbwachs terminusát, az „emlékezet képeit” (*images-souvenirs*) Assmann *emlékezési alakzatra* (Erinnerungsfiguren) változtatta.¹⁰ Az emlékezési alakzat az emlékezet formába szervezése, az emlékezés, a felidezés megkönnyítése végett (ikonikus, narratív stb. emlékezési alakzatok). 2. Az emlékek felidézése konkrét térhez és időhöz, továbbá társadalmi csoporthoz kötődik. Az emlékezés ritualizálása, térhez, időponthoz való kötése biztosítja az emlékek felidezésének ismétlését. 3. Az emlékezés pszichikai folyamatból társadalmi és kulturális cselekvéssé alakul át.¹¹

A pszichológia a tanult tartalmakat megőrző *szemantikai emlékezet* mellé az *epizodikus emlékezetet* helyezte. Ez utóbbi a személyesen megtapasztalt élményeket alakítja emlékké. Az emlékek felidézése minden alkalommal aktivizálja a megtapasztalás helyzetét, s ezáltal az egyén felelősséget vállal a tartalomért, hitelesíti annak forrását.¹²

⁷ Halbwachs 1925: VIII–IX.

⁸ Halbwachs 1925: 377.

⁹ Bartlett 1932.; Kintsch, 1978.

¹⁰ Assmann 1999: 38–39.

¹¹ Assmann 1999. Eredeti: 1992.

¹² Csibra Gergely tanulmányát közvetlenül e kézirat lezárása előtt olvashattam. Örömmel fedeztem fel a szerzőnek és munkatársának, Johannes Mahrnak azokat a gondolatait, amelyek kéziratomban is fontos szerepet töltenek be: a kontextusok és az emlékezés motivációja szerepének hangsúlyozását. A Tyler Burge (1993) és a Kourken Michaelian (2012) kutatásait továbbgondoló szerző az epizodikus emlékezetéről a következő kijelentéseket teszi: folyamatosan felidézi, kontextualizálja a maga forrását; az emlék felidézésekor az egyén „felelősséget vállal a tartalomért”, legitimálja a maga „szavahihetőségét”; az egyén kommunikálja a maga emlékeit, ennek célja és következménye „jogok és kötelezettségek” statuálása, azaz „a múltból való kommunikáció nem érdektelen”. Csibra 2019. Nemes Gáspárnak, az Universität Heidelberg tudományos kutatójának köszönöm, hogy felhívta a figyelmemet a tanulmányra. Itt köszönöm meg a témával kapcsolatos hosszas és elmélyült beszélgetéseket is.

A 20. század második felében a társadalomtudományokban olyan további, szerteágazó szemléletek fogalmazódtak meg, amelyek a múlt tapasztalatainak továbbélését, a múlt használatának funkcióit és kontextusait vetették fel.

Mircea Eliade az „örök visszatérés mítoszában” ragadta meg a vallásos ember mentalitását, a mitikus-biblikus előidők primordiális történéseinek paradigmatis, érvényes és normatív voltát.¹³ A gondolatot más összefüggésben Claude Lévi-Strauss is megfogalmazta, a stacionáló és a kumulatív társadalmak eltérő emlékezési habitusa kapcsán.¹⁴ Az idő számontartásának két alapvető formájára, a ciklikus és a lineáris időre épülő eltérő középkori mentalitást A. J. Gurevics állította ellentétbe.¹⁵ A téma mögött megkerülhetetlenül ott lappang az individuum születésének kérdése. Gurevics szerint az individuum már a középkor kezdetén megszületett.¹⁶ A *Les lieux de mémoire* munkacsoport kutatásai szerint Franciaországban a társadalomra vonatkozó tudás a 17. században még kialakulatlan és titkos volt. Ezt követően, 1835-re születik meg a statisztika, amely egyebek mellett az állampolgárookra vonatkozó információkat rendszerezi, értelmezi tárolja.¹⁷ A 19. században kibővülnek, számbelileg gyarapodnak azok az intézmények, amelyek a társadalmi emlékezetet kutatják, rekonstruálják és publikálják.¹⁸ Ebben a folyamatban két lényeges változás következik be: a társadalmi emlékezet demokratizálódik, hozzáférhetővé lesz, valamint patrimonizálódik, felértékelődik és megőrzés tárgyává válik. A múlt kiállítása, láthatóvá tétele múzeumokban, műemlékek és emlékművek formájában a „történelem házasítását” valósítja meg, a vallásos horizontról a profán civil horizontra, a történelem szakralizálására való átmenetet.¹⁹ Az újkor egy ezzel összefüggő kulturális forradalom időszaka. Ekkor születik meg a modern emberre jellemző, az individuum fontosságára és a társadalmi környezet iránti szimpátiára épülő öntudat. Ennek reprezentációi a biográfia és az autobiográfia.²⁰

Az Annales iskolát alapító Marc Bloch a „korok szolidaritásáról” beszél, s a mentalitás, a tárgyak, az írott szövegek, az emlékezet családon belül generációról generációra való átörökítését érti alatta.²¹ A kérdésnél hosszasan elidőzik a fenomenológia francia filozófusa, Paul Ricoeur. Szerinte a történelem eszközeinek egyike a generációk sora, amely a megélt, individuális és az univerzális idő között közvetít, s amely a

¹³ Eliade 1954.

¹⁴ Lévi-Strauss 1952.

¹⁵ Gurevics 1974.

¹⁶ Gurevics 2003.

¹⁷ Le Bras 1986: 319.

¹⁸ A vidéki múzeumok létrejöttét utasító intézkedés 1801-ben jelent meg, amely a tárgyakat a „konkrét történelem” eszközeivé tette. Pommier 1986. A történelmi társaságok Guizot közoktatási miniszter 1832-es rendelete nyomán településenként könyvtárakba és archívumokba gyűjtik a nemzeti történelemre vonatkozó kéziratokat. Theis 1986. A nemzeti múlt rekonstruálásának forrásai között szerepelnek a szemtanúk privát jellegű feljegyzései. Ily módon az egyén a nemzeti eposz szereplőjévé válik. A középkor hivatalos emlékezete után a figyelem a leszámazás vonalára, a család privát emlékezetére irányul. Miközben ez az emlékezet az állammal van összefüggésben, ugyanakkor ellene is munkál. Nora 1986.

¹⁹ Fabre 2000: 22.

²⁰ Voisine 1963: 138.

²¹ Bloch 1996: 38–60.

kultúra egyének közötti, személyes közvetítését teszi lehetővé. S habár Alfred Schütz a generációk viszonyát anoním viszonyoknak nevezi, a generációk egymásutániságát, újratermelődését személyes kapcsolatok garantálják. Ebben a folyamatban az egyén láncszem, amely biológiai és kulturális lényként járul hozzá a folytonosság biztosításához. Szerepe van mind a hagyományok átörökítésében, mind azok eltűnésében, változásában és születésében.²²

A gondolatmenet e pontján két megállót kell beiktatnunk. A 20. század közepén születtek meg a múltat a használók irányából, a jelen és a múlt, a generációk, a kortársak viszonyából megközelítő elméletek, az idő dokumentálását, a dokumentumok relevanciáját és referenciáját érintve.²³ Az Annales hagyományait folytató François Hartog az időről szerzett tapasztalatokat, a múlthoz való viszonyulás kulturális formáit, a történelem megszerkesztésének és felhasználásának módjait történelem-rezsimnek, a történetiség rendjének nevezi.²⁴ Fernand Braudel az 1950-es években kezdeményezte a *longue durée* fogalmát: vele az embernek azt a szándékát nevezte meg, hogy a jelent az előzményeivel együtt, a történeket összefüggésükben lássa.²⁵

A másik megállót a szociológus Pierre Bourdieu javasolta, az örökség ellentmondásos természetéről értekezve. Az örökség korlátozza az ifjak önmegvalósítását, mihelyt az örökölt hagyomány keretében folytatják életüket.²⁶

A technika korának népi kultúrájáról írott munkájában Hermann Bausinger használja a „hely egysége” terminust. A „hely egysége” az „összetartozás horizontja”, amely a cselekvések, viszonyulások térbeli és kulturális kerete, az együttélés közvetlen világa. Ebben a keretben kapnak szerepet a hagyományokkal kapcsolatos műveletek.²⁷ Appadurai a *lokalitás* fogalmát dolgozta ki a társadalmi közvetlenség, az interaktivitás technológiáinak, a kontextusok közötti kapcsolatok jelölésére. A mindennapi érintkezés meghatározó komponense a *lokális szubjektum*, aki a rokonság, a szomszédság, a barátok és ellenségek körében termelődik és él. A lokalitás kontextusai azok a környezetek, amelyekben a társadalmi élet reprodukálódik.²⁸ A társadalomtudományokban Alfred Schütz-től származó, az 1930-as évektől jelen lévő *mindennapi élet* (*Life-World*) terminus az individuum köré szerveződő közvetlen valóság, életvilág. Ennek részét képezik a kognitív struktúrák, az emberi-társadalmi aktivitások, a társadalmi kapcsolatok rendszere.²⁹ Vizsgálata az egyén mentalitásának, habitusainak, életvezetésének, életgyakorlatának, valamint a társadalom szerveződésének, reprodukciójának, az együttélés megértését teszi lehetővé. Az egyénre irányuló kutatási perspektíva a

²² Ricoeur 1985: 153, 160–170. A kérdés felvetése társadalomtudományi kontextusban: Gyáni-Láczay szerk. 2008.

²³ Bloch 1996 (1993).; Ricoeur 1985.; Nora 1986.

²⁴ Hartog 2003, különösen 18–28.

²⁵ Braudel 1972 (1958).

²⁶ Bourdieu 1993.

²⁷ A 18. századtól kezdődően, a technika terjedésének hatására történik meg a horizont felbomlása, elmozdulása, válik lehetővé a javak hozzáférhetősége. Bausinger 1995: 53–88.

²⁸ Appadurai 2001: 3–15. Ebbe az irányba mutat A. Gergely András „helyi társadalom” és Szabó Á. Tőhötöm „kooperáló közösségek” fogalomra épülő értelmezése. A. Gergely 1993, Szabó Á. 2009.

²⁹ Ismerteti Niedermüller 1981.

közösségi, tartós, működő, reprezentatív társadalmi mintákat egyedi eseten keresztül teszi láthatóvá.³⁰ Ebben a világban az egyén mint érintett alany, a *személyes bevonódás* mértékében és formájában vesz részt.³¹

Az emlékezetkutatásban összetetalálkozó szemléletek, elméletek és módszerek szerteágazóak, a különböző tudományterületeken kontextualizálódtak (a kommunikációelmélet, a reprezentációelmélet, a beszélés néprajza, a tárgypopuláció elmélete, az egyéniségkutatás, a kontextuskutatás). Az utóbbi száz éve alatt a kutatásnak saját terminológiai rendszere szerveződött (emlékezet és felejtés, szemantikus és epizodikus, kommunikatív és kulturális, biografikus és autobiografikus emlékezet, emlékezési alakzat, reprezentáció, emlékezetközösség, attitűdök, személyes bevonódás, beleértési tartományok).

Jelen tanulmány a népi és a populáris kultúrát az egyénre irányuló emlékezési stratégiák és gyakorlatok felől közelíti meg.³² Ebből a célból áttekinti a folklór definíciójának alapterminusait, a közösség és az egyén fogalmát, majd az emlékezési gyakorlatok rendszerezését kíséri meg.

Az értelmezés létjogosultságáról alulírott hosszas terepmunkája során győződött meg. Az emlékezés a társadalomról való tudás használatának módja. Az emlékezési gyakorlatban az elődök emlékével és tapasztalataival való együttélés kényszere és igénye, egy adott helyzet megoldására való törekvés érvényesül. Az emlékezési habitusok környezet- és korszakfüggőek. Az áttekintett példák szerteágazóak, különböző területekről származnak (genealógiai emlékezet, műfajok, lokális mítoszok és kultuszok, emlékéllítási gyakorlatok és rítusok).

³⁰ Gyáni 1997.

³¹ A személyes bevonódás szociológiai kategória. Azt jelzi, hogy a létező probléma milyen jelentőséggel bír az egyén számára, s hogy ennek függvényében milyen mértékben észleli. Muzafer Sherif az attitűd három zónáját különbözteti meg: az elfogadás, az elutasítás és az elnemkötelezettség sávját. Idézi Griffin 2001: 185–195.

³² A magyar folklorisztika figyelmét az 1980-as években Hoppál Mihály irányította a közösségi memória működésére. Ő hangsúlyozta, hogy a folklór önkorrekcióna való törekvésének vizsgálata a hipotézis fázisán nem jutott túl. Idézzük a Bartlett gondolataival azonosuló szerzőt: „Valószínűnek látszik, hogy a narráció és különösen annak népi változata, amikor felidéznak valamely régen halott mesét, mondát vagy balladát, vagy akárcsak egy egyszerű történetet, nem pusztán reprodukció, hanem mindig értelmezési és magyarázó, sőt értékelő mozzanatokban gazdag. Más szavakkal, amikor korábban a kihagyás, általánosítás és más kivonatképző eljárásokról szoltunk, akkor lényegében arra utaltunk, hogy a memória folyamatok és mindenfajta felidézés alapvetően konstruktív szöveglétrehozó folyamat, ami igen nagy mértékben az egyén pillanatnyi tudásán alapul.” Hoppál 1998: 58. A kötetbe gyűjtött tanulmányok rendre a narratív sémák (Hoppál 1998: 46–59), a szövegvilágba való személyes bevonódás (Hoppál 1998: 87–98.) valamint a felidézés eseményéhez való hozzájárulás és az emlékezés kapcsolatát hangsúlyozzák (Hoppál 1998: 99–110).

FOLKLORISZTIKAI SZEMLELETEK

A folklorisztikai szemlélet alapkategóriái: a hagyomány, a közösség, az anonimitás

A folklorisztika, tágabban az etnológia paradigmájában jelentős szerepet kapott az elődök és az utódok szerves és generációkon átívelő kulturális kapcsolatára utaló *hagyomány* és a kortársak életformájának és mentalitásának egységére utaló *közösség* fogalma. A 19. században intézményesülő etnológia a népi kultúrát közösségi, hagyományozódó és ebből következően anoním kultúraként határozta és konstruálta meg.

A *magyarság néprajza* elvi-terminológiai megalapozása, a *Tájékoztató* című fejezet Viski Károly munkája. A néprajztudomány tárgyát képező *népélet* az együttélés hagyományos kereteként van meghatározva. Ezután olvashatjuk az individuum szerepét kiiktató *közösség* definícióját: „A nép, a népi közösség nem tűr egyéniségeket, de neki magának van egyénisége.” A népköltészetet és -művészetet a nép alkotta meg: „Aki alkotta, formálta, maga a személytelen nép. [...] Az új alkotás mindig egy ember kezdeménye s az újság csak akkor válik népivé, ha a nép elfogadja, esetleg áthasonítja, közösségébe iktatja s hagyományként nemzedékről nemzedékre örökíti.”³³

A továbbiakban a szerző a kultúra másik sajátosságánál, a *hagyományos* jellegnél időz el. A szellemi néprajz „azokkal a képződményekkel foglalkozik, amelyek a közösség lelkében, a néplélekben keletkeztek, benne élnek s hagyományként szállnak nemzedékről nemzedékre.”³⁴ A monográfia egyes fejezetei a magyar kultúra közösségi és hagyományos elemeit mutatják be. A Viski Károly által kidolgozott rendszer- és kultúraszemlélet máig érvényes a népi tárgyi és szellemi kultúra megjelenítésében.

Az emlékezés szerepéről a *Magyarság Néprajza* előszavában ezt olvassuk: „A néplélekben rejtőző hagyományokat az emlékezet őrzi, annál hívebben, minél gyakoribb a tudatalatti rejtékből előbukkanásuk. [...] A néplélek emlékezete igazában egyének emlékezete s ezért őt is meghatározza az egyéni emlékezés alkatának és működésének különbözősége. E különbség okozza a közemlékezetben őrzött hagyomány esetleg keletkező változatainak lassú kiegyenlítődését vagy a kezdeti, egyállományból változatok keletkezését.”³⁵ Ebben a folyamatban az egyén alakító kezdeményezésekkel áll elő, az egyéni javaslatokat azonban a közösség felügyeli, visszafogja.

A *hagyomány*, a *közösség* a folklorisztikai diskurzus nyelvezetében továbbra is alapfogalom maradt, megosztott jelentésben. A Néprajzi Lexikon a *hagyományt* 1979-ben nemzetközi szakirodalom alapján definiálta, hangsúlyozva, hogy „helytelen az a néprajzi irodalomban megtalálható gyakorlat, amely a ~ köznyelvi értelmét megszorítás nélkül elfogadja, az »ősi«-vel, »örökség«-gel, a tudományszak kutatási tárgyával azonosítja”.³⁶ Jelentősen újrafogalmazódott és árnyalódott a *közösség* meghatározása is: „szociológiai és néprajzi értelemben területileg körülhatárolhatóan együttlakók

³³ Viski 1933–1937: 9.

³⁴ Viski 1933–1937: 19.

³⁵ Viski 1933–1937: 6.

³⁶ Istvánovits 1979.

olyan csoportja, akik egymással közvetlenül érintkeznek, közöttük a tevékenységek sorozatában valósul meg a társadalmi együttműködés folyamata, amely a kölcsönös függés, az együttműködés és egységesülés gyakorlatát és magatartását teremti meg körükben”.³⁷ Továbbá: „Alfred L. Kroeber rámutatott, hogy az osztálytársadalmak közösségei nem a nemzeti kultúra reprezentánsai, tehát nem »teljes kultúrák«, hanem annak csak egyik szerveződési szintjét képviselik”.³⁸ A *közösségi jelleg* szócikk kiemeli, hogy „közösség és egyéniség dialektikus fogalompár, amelyek egymástól elválaszthatatlanok, bár a köztük lévő kapcsolat időben, műfajonként különböző módon fejlődik”.³⁹ A Magyar Néprajz nyolc kötete a fogalmakat diszkréten és árnyaltan alkalmazza, olyannyira, hogy nem kerülnek be a kiemelt fogalomrendszerbe. Sajnálatos viszont, hogy a nyilvános diskurzus bizonyos területein (a zszurnalisztika, a közoktatás, a patrimonizáció) a fogalmakat reflektálatlanul alkalmazzák.

A folklorisztika paradigmája: az esztétikumvizsgálat

Az irodalomelmélet és -történet műfajelméleti megközelítését követő folklorisztika figyelmét a folklórműfajok formai és tematikai karaktereinek megállapítása kötötte le. Általános következtetést elsőként Ortutay Gyula fogalmazott meg a *Variáns, invariáns, affinitás*, majd 1965-ben *A szájhagyományozódás törvényszerűségei* című tanulmányban.⁴⁰ Ezt követően 1969-ben Budapesten került megrendezésre az a nemzetközi tanácskozás, amely általában az oralitás sajátosságait, majd „fajtáit” és „jelenségeit” tekintette át.⁴¹ A magyar folklorisztika tudományos összefoglalását Voigt Vilmos készítette el.⁴² E munka a folklórt művészetként, „a közösségi valóságelsajátítás művészi termékeinek az összességeként” határozza meg.⁴³ A kötet újdonsága, hogy a folklór információelméleti modelljének megteremtésére tesz kísérletet,⁴⁴ s részletesen tárgyalja a valóság esztétikai visszatükrözésének hagyományos és közösségi formáit, a folklór műfajrendszerét.⁴⁵ Az esztétikai kommunikáció modelljében meghatározó szerepet játszik az alkotó egyén és a befogadó közösség, valamint a megalkotás, az előadás, az átvétel, a továbbhagyományozás aktusa.⁴⁶ Az esztétikai kommunikáció eszközeinek elemzésére Nagy Olga vállalkozott, előbb a népmese műfajának áttekintésével,⁴⁷ majd az alkotás és a befogadás fázisainak vizsgálatával.⁴⁸

³⁷ Sárkány 1980a.

³⁸ Sárkány 1980b.

³⁹ Voigt 1980.

⁴⁰ Ortutay 1959, 1965.

⁴¹ Voigt szerk. 1974.

⁴² Voigt 1972.

⁴³ Voigt 1972: 18.

⁴⁴ Voigt 1972: 11.

⁴⁵ Voigt 1972: 37–134.

⁴⁶ Voigt 1972. 148–179.

⁴⁷ Nagy O. 1978.

⁴⁸ A témáról készült első összefoglalás Nagy O. 1997. A kötet terjedelmű kézirat mindmáig nem látott napvilágot.

A folklorisztika paradigmája: az egyéniségkutatás

A 19. századtól halmozódó tapasztalatokat követő és összefoglaló irányzat megalapozása a magyar folklorisztikában következett be.⁴⁹ Az irányzat a folklórt alkotó és hagyományozó egyént a következő perspektívában látta: származása, tanulmányai, életpályája, társadalmi státusa és kapcsolatai, repertóriumának szerkezete, tudásának eredete, a mesemondás (éneklés stb.) alkalmi és szerepe az életében, „tanítványai”, követői.

A magyar etnológiában Mohay Tamás követte végig az „arctalan néptől” az egyéniség felfedezéséig megtett utat, az egyéni életutak kutatásának történetét. A paraszttársadalom tagjainak személyes feljegyzései a 18. század harmadik harmadától két formában készültek: a krónika és a számadáskönyv formájában. Az első a közösség, a település történetének eseményeit, a második az egyéni élet, ezen belül főként a gazdálkodás eseményeit örökölte meg. Ezt a műfaji hagyományt dúsította fel a világháborúk kora, meghonosítva a személyes feljegyzések különböző formáit. A szerző a személyes dokumentumokból a tipikus és a kivételes, a stabilitás és mobilitás, a történelmi fordulatok, a szocializáció és önállósodás, a konfliktusok, a választások, az érzelmek, a táj motívumait emeli ki.⁵⁰

Az egyéniségkutatás egy félreértés folytán félúton megtorpant. A kutatásban kötelezővé tette az adatközlők azonosítását, ám tulajdonképpen kutatásokat csupán kiemelkedő személyek, tulajdonképpen egyéniségek esetében végzett. Emiatt a következtetések a kultúra és a társadalom mindössze szűkös eseteiben érvényesek. Az egyéniségkutatás paradigmáját a kolozsvári etnológiai képzés kísérte meg érvényesíteni. Az „emberek és kontextusok” kutatási program a tudakozódás, a gyógyítás, a mágia, a kézművesség, az íráshasználat, a történetmondás mint kulturális gyakorlat egyéni életpályába, illetve emlékezetbe ágyazódását vizsgálta.⁵¹

Új paradigma: a revitalizáció

A népi kultúra felfedezésétől kezdve napirenden van a hagyományos életforma mint közeg megváltozása miatti válságos állapotáról, az archiválásáról és a revitalizációjáról szóló diskurzus. A tudományos érdeklődés mellett a hagyományok új kontextusban való elhelyezése és életrekeltése a 20. század első harmadában kezdődött, a *folklorizmus* meg-megújuló mozgalmában. Ebben a folyamatban az emlékezésen és a gyakorlásan alapuló organikus kultúra új keretbe illeszkedett, új finalitásokat követő organizált formában él tovább.

A folyamat medrének kiszélesedését az örökség, a patrimonium szemléletének megjelenése és intézményesítése hozta magával. A fogalom valójában a hagyomány terminus újrafogalmazása, újragondolása, operatív fogalommá alakítása. A hagyomány

⁴⁹ Ortutay 1940.; Péter 1947.; Dégh 1960.; Voigt 1977, 1978.

⁵⁰ Mohay 2000.

⁵¹ Keszeg szerk. 2006.; Ambrus s.a.r. 2008.; Bajkó s.a.r. 2010.; Vajda s.a.r. 2008.; Czégényi–Keszeg s.a.r. 2010.; Keszeg 2012.; Keszeg s.a.r. 2012.; Ozsváth s.a.r. 2012.; Tamásné Szabó s.a.r. 2019.

fogalma használói rezsimit érvényesít: a bennszülött személy a hagyomány átvételéről, használatáról, változtatásáról és átadásáról maga dönt, a hagyomány a mindennapjainak szerves része. A hagyomány az egyént egy intézményesítetlen (organikus) értékrendhez, életformához, szociális kontextushoz kapcsolja. Az örökség (patrimónium) a jogi-adminisztratív szaknyelvből származik, annak jogi hátterét aktivizálja. Olyan hagyomány, amelyet a használóknak kötelességük megóvni és a következő generáció rendelkezésére bocsátani, a fiatal generációnak pedig jogában áll megörökölni. Az örökségesítés különböző (lokális, regionális, nemzeti és globális) szintjein a helyi hagyomány kiszakad a maga kontextusából, a kultúra egy tag rendszerében más (például nem hagyományos, más lokális, más nemzeti) részrendszerekkel érintkezve működik. A hagyomány elsajátításának, fogyasztásának új technológiai alakulnak ki (hagyományok háza, szervezett oktatás, tanfolyamok, táborok, hagyomány-fesztiválok, -vásárok). Egy új (formális és informális) szereprendszer formálódik és lép működésbe (hagyományőrző egyesület, a népművészet mestere, menedzser, kulturális referens). A helyzet a jelen kérdésfelvetés szempontjából a következőképpen meggondolkodtató. Az archiválás, az örökség státusába juttatás és a promoválás a hagyományt eltávolítja primér kontextusától, új, sajátos környezetbe építi, ismeretének és használatának új motivációit, elsajátításának új módszertanát lépteti érvénybe. Ebben a folyamatban a hagyomány megszűnik genealógiai, lokális társadalmi emlékezetet fenntartani. Vagy ha mégis megőrzi ezt a funkciót, akkor az oktató, a táborvezető, a szakkörvezető emlékéét örökíti át.⁵²

Új paradigma: a kommunikációelmélet

Voigt Vilmos említett kezdeményezése a kommunikációelméleti módszerek és terminológia elterjedése után finalizálódott. Több olyan tanulmánnyal rendelkezünk, amelyek érvényesítik a szemléletét. Vöő Gabriella a kommunikációs kapcsolatban érvényesülő tréfás műfajok rendszerét tekintette át.⁵³ Egy közösség kommunikációs rendszerének vizsgálatát Hoppál Mihály végezte el. 1970-ben megjelent munkája „egy falu kommunikációs rendszerét” mutatta be.⁵⁴ A folklorisztika nem kezdeményezte a kommunikációs helyzetek és folyamatok elemzését, s a következtetések levonása nem történt meg. Ezáltal azt a látszatot erősítve meg, hogy a hagyomány használata színpadi produkcióhoz hasonlít.

⁵² Az erről a témáról Kolozsváron szervezett konferencia előadásai: Keszeg red. 2014. Ebben a kötetben foglalmaztuk meg azt a gondolatot, hogy Kelet-Európában a népi kultúra közösségi használatban őrződött meg; az örökségesítés ezt a kultúrát mesterségesen ragadja ki elsődleges kontextusából, popularizálja, globalizálja, új használati szabályokat és jelentéseket kapcsol hozzá. Az örökségesítés problematikájáról: Keszeg 2018b.

⁵³ Vöő 1981.

⁵⁴ A munka a kommunikációs típusok közé a családon (elsődleges csoport), a rokonságon és szomszédságon (másodlagos csoport) belüli, a személyek közötti, majd a csoportok közötti formákat sorolja. Ezt követően a kódokat és a falusi társadalom kommunikációs alkalmait tekinti át. Hoppál 1970.

Új paradigma: a beszélés néprajza

Dell Hymes, az antropológiai nyelvészet képviselője, az 1960-as években a *beszélés néprajzát* meghatározó tanulmányaiban a nyelvi kompetencia, a beszélési gyakorlat, a beszélési szokások és a kommunikációs kapcsolatok figyelembe vételével definiálja a *beszélőközösség* és a *folyékony beszélő* (a beszélési szabályokat ismerő és példaszerűen érvényesítő beszélő) kategóriáját. A beszélőközösség a beszélők nyelvi kompetenciájából szerveződő *nyelvi mezőre* alapozott *beszédmező*, a beszélési szokások, az ezekről való tudás, az ezekben való jártasság, az alkalmazott *beszédhálózat* alapján jön létre.⁵⁵ A beszédhálózat a maga során a beszédformák és a beszédminták repertoárját működteti.⁵⁶ A kommunikációs folyamatot Hymes *eseménynek* nevezi.⁵⁷

Az antropológiai nyelvészet másik irányzata, a *beszédaktus elmélet* a beszélés performatív értékét hangsúlyozza. A beszélés nem pusztán közlő folyamat, hanem olyan esemény, amely emberi viszonyokat rendez át, emberi sorsokat irányít, viselkedést szabályoz.⁵⁸

Az antropológiai nyelvészet magyar nyelvű összefoglalását, történetét, módszereit és alapelveit Balázs Géza és Takács Szilvia írta meg.⁵⁹ A beszélés néprajzának szemléletét és módszertanát Keszeg Vilmos foglalta össze.⁶⁰

EMLEKEZÉSI GYAKORLATOK

Kutatási szándékunkat a téma emblematikus irodalmához kapcsoljuk. A halottakra való emlékezést Jan Assmann a kommunikatív és a kulturális emlékezet között, átmeneti formaként azonosítja: „annyiban »kommunikatív«, amennyiben általános emberi formának mutatkozik, s annyiban »kulturális«, amennyiben sajátos hordozói, rítusai és intézményei alakulnak”. Az elhunytakat valamilyen mértékben minden társadalom számontartja; az azonban jelentősen különbözik, hogy mi teszi felejtetlenné az egyént. A halottakra való emlékezés „közösségszervező” tényező.⁶¹

Ehhez a felvetéshez kapcsolódva tágabb értelmezési keretet szeretnénk nyitni. Azt az evidenciát szeretnénk hangsúlyozni, hogy minden egyén életét végigkíséri az elődök, a maga és a mások, a szűkebb és a tágabb környezetében élők életének epizódjaira való emlékezés. Az emlékezési formák között vannak mind individuálisan,

⁵⁵ Hymes 1997: 478.

⁵⁶ Hymes 1997: 478.

⁵⁷ Hymes 1997: 480.

⁵⁸ A nyelvészeti antropológiai irányzatot bemutatja Pléh–Terestyéni 1979.

⁵⁹ Balázs–Takács 2009: 15

⁶⁰ Keszeg 2018a. Oláh Sándor a temetés rituális beszédstratégiáját elemezte, Bíró A. Zoltán az ugatást mint agresszióformát elemezte. Oláh 1996. Bíró A. 1997: 51–70. Keszeg Vilmos egy tudakozódás rítust beszédeseeményként követett végig, valamint egy személy sajátos egzisztenciális stratégiáját értelmezte. Keszeg 2002a, 2002b. Egy beszédeseemény bemutatása: Magyar 2009. A népszokások modelljének kommunikációs modellként való értelmezésére alulírott tett kísérletet. Keszeg 2018a, különösen 137–206.

⁶¹ Assmann 1999: 61–64. A gondolat kifejtése: Schmidt K. 1985, idézi Assmann 1999: 63.

mind közösségben végzett, továbbá mind kommunikatív, mind kulturális természetű emlékezési gyakorlatok. *Összefoglaló néven biográfikus emlékezetnek fogjuk nevezni azokat az emlékezési alakzatokat és tartalmakat, amelyek az egyén életpályájának eseményeit örökítik meg, valamint azokat a gyakorlatokat, szokásokat és rítusokat, amelyek egy egyén életének egy epizódját vagy életpályáját idézik fel, valamilyen céllal. A biográfikus emlékezet rendszerszemléleti alapev, amely a társadalmat és a kultúrát az egyén életpályájának keretében, az egyént pedig a társadalomhoz és a kultúrához való kapcsolódásában, a társadalom emlékezési gyakorlatán keresztül teszi láthatóvá. A biográfikus emlékezet terminus a következő implicit állításokat tartalmazza: 1. az egyén élete összefonódik a társadalommal és a kultúrával, 2. az egyén életének eseményei továbbbútnak az emlékezetben, 3. a társadalom folyamatosan felidézi és kommunikálja az egyén emléket (kommunikatív emlékezet), az egyén emléket további célirányos gyakorlatok tartják fenn (kulturális emlékezet), 4. az emlékek felidézése jelentést kapcsol a biográfikus eseményhez.*⁶²

Kutatásunk tárgyát ezzel a terminussal szeretnénk elhatárolni a filozófia emlékezéssel kapcsolatos szemléletétől, a történelemtudomány által vizsgált történelmi emlékezettől, a kognitív tudományok (agy-, idegkutatás, pszichológia) által vizsgált emlékezési folyamatoktól és képességektől. Ugyanakkor leválasztjuk az etnológiában kibontakozott, ország- és településtörténeti kutatásokról. Mondandónk ez utóbbiakkal csupán olyan esetben érintkezik, amikor ezek a történetek a biográfiákat, az egyénre való emlékezést is bevonják a maguk területére. Jelen esetben az egyénnel kapcsolatos emlékek, akárcsak az egyén emlékei csupán abban az esetben tartoznak kutatásunk körébe, amennyiben azok a kultúra gyakorlása során akár nyilvánosan megjelenítve, akár elfojtva, részei az evidens, explicit kommunikációs szándéknak és gyakorlatnak.

AZ ÉLETRAJZI ESEMÉNYEKNEK VALÓ EMLÉKÁLLÍTÁS SZÖVEGMŰFAJAI

Az életpálya megörökítésének eltérő íráshabitusából származó *napló* és az *emlékirat* a kései barokk korszakban virágzott fel. Előbb a főnemesi, majd a kismemesi kollektív és személyes életvilágot és mentalitást örökítette meg. „Az ország sok vidéki, nemesi otthonában jegyezték bibliába, kalendáriumba, bekötött füzetbe a családi dolgokat gyermekekről, leszármazásról, peres ügyekről, birtokokról, termésről, az időjárás különlegességeiről, olykor a megyei életről latin, magyar vagy helyenként szlovák nyelven”.⁶³

⁶² W. Barnett Pearce és Vernon E. Cronen az 1970-es években a biográfiái esemény és a biográfikus történet viszonyát három formában értelmezte. Az *átélt történet*, azaz az *esemény átélése* az egyén életét mások életével hozza összhangba. Az *elmesélt történet*, azaz az *emlékezés* jelentéseket rendel hozzá az egyén által átélt eseményhez. És végül, az *el nem mondott történet*, tehát az *elhallgatás* marginalizálja vagy megóvja a titoktól elzárt személyeket. Az elméletet ismerteti: Griffin 2001: 65–71. A jelentéstulajdonítás egyik esetét Fejős Zoltán elemezte: az Egyesült Államokban állított három Kossuth-szobor a „nemzeti hős három »arcát«” ragadta meg. Fejős 1998.

⁶³ Kosáry 1983: 189.

Az *autobiographie* terminusának kialakulását végigkövető irodalomtörténész, Jacques Voisine állapította meg, hogy az önéletrajzot a 18. századi nyugati irodalmi érzékenység alakította ki. „Ez a műfaj egyfelől gőgöt tételez fel – a nagy ember csak azért írja meg életét, mert magát különlegesnek, a többiektől alapvetően különbözőnek tartja, másfelől azonban magában foglalja az emberi nemmel való szolidaritás érzését is, a szimpátiát, hiszen egyedül ez teszi közölhetővé egy kiváltságos egyén gondolatainak és érzéseinek történetét.”⁶⁴ A 18. századi francia lexikográfia fenntartással kezeli a *biographie* terminust, s az *autobiographie* is csupán a 19. század közepétől válik elfogadottá. Az önéletírás az öntudat megszületése „kulturális forradalmának” perdöntő bizonyítéka.

Külön és gazdag irodalma van a népi memoárnak és a naplóirodalomnak. A magyar parasztkrónikák első értékelése, a nemesi memoáriródalommal való kapcsolatba állítása Gyenis Vilmostól származik. A magyar emlékiratok történetében Gyenis Vilmos három korszakot különített el. A műfajt a zaklatott, 17. században a történelmet intenzíven megélt főnemesi osztály művelte, az önigazolás és az ellentmondásos események regisztrálásának szándékával. A kuruc harcok elbukását követő légüres térben az emlékirat irodalom tovább virágzott, ám közelebb került a mindennapi élethez. A 19. századtól az emlékiratot a paraszti társadalom is használatba vette. Ugyanabban az időben, amikor a cseh parasztság, a német polgárok, az angol munkások is.⁶⁵ Ezt követően Hoppál Mihály–Küllös Imola készített történeti áttekintést a paraszti írásbeliség reprezentatív műfajáról. Gyenis Vilmoshoz kapcsolódva a szerzők is elidőznek a parasztkrónika létrejötténél. A 20. századi emlékiratok tanulmányozása alapján megállapítják: „a maiak – a köznyelv nagyfokú fejlődése következtében – az élőbeszéd törvényeit érvényesítik, gyakran a műfaj követelményeinek ellenére is”.⁶⁶

Újabb értékelő összefoglalásra a nagy szintézis, a *Magyar Néprajz* V. kötetének megjelenése nyújtott alkalmat. Az *Igaz történet, élettörténet, önéletrajz* című fejezet szerzője, Küllös Imola „a hagyományos népköltészet átalakulása” jegyeként értelmezi a megnevezett szövegtípusok elterjedését.⁶⁷ A *parasztkrónika, paraszti önéletrajz* és ennek szakirodalma szócikk formájában került bemutatásra különböző lexikonokban.⁶⁸ A parasztok mellett a szépírók, a munkások, a lelkészek, a pedagógusok, a politikusok éltek az emlékirat nyújtotta lehetőséggel.

Az adminisztráció kiterjedése a 18. század második felétől meghonosította a személyazonosító okmányok kiállítását és kötelezővé tette használatukat⁶⁹ (születési bizonyítvány, házasságlevél, halotti bizonyítvány; tanulmányi oklevél, iparoslevél; cseléd-könyv; obsitos levél, katonakönyv; útlevél). Érvényesítésük, felmutatásuk különböző

⁶⁴ Voisine 1963: 138.

⁶⁵ Gyenis 1965.

⁶⁶ Hoppál–Küllös 1972: 286.

⁶⁷ Küllös 1988.

⁶⁸ *Életrajzi elbeszélés*. In: Magyar Néprajzi Lexikon 1. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977: 668.; *parasztkrónika, paraszti önéletrajz*. In: Magyar Néprajzi Lexikon 4. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981: 186–187.; *paraszti önéletrajz*. In: Világirodalmi Lexikon 10. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1986: 185.; *népi élettörténet*. In: Romániai Magyar Irodalmi Lexikon 4. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár, 2002: 166–168.

⁶⁹ Az „írásgyártás” kezdeteiről és az íráshasználat módjairól: Tóth 1996: 110–113.

alkalmakhoz és helyzetekhez kötődik, kiigazítja a biografikus történetek pontatlanságát. Az anyakönyvbe való bekerülés, akárcsak az onnan való törlés (például bejelentés, aláírás, névcseré) egyes népszokások kiemelt szokáseleme.

Az *emléklapok* a személy vagy a közösség életében jelentős esemény emlékének megőrkítésére szolgálnak. Néprajzi bemutatásukat Verebélyi Kincső kezdeményezte. A nemzetközi szakirodalom a 16. század óta tartja számon, elsősorban a német nyelvterületről.⁷⁰ A legkorábbi számontartott keresztelési emléklap 1593-ból származik, Elzász vidékéről. A keresztelői ajándékhoz mellékelt emléklapot a család az ifjú házasságkötéséig megőrizte, védő-óvó funkciót tulajdonított neki. A 17–19. század közötti keresztlevél mind dokumentum, mind emléklap. A keresztelés szertartásán kívül emléklap készülhetett a lakodalom, az elhalálozás, a sorozás, a leszerelés, a baráti viszony emlékére. Emléklapot bárki készíthetett (pap, jegyző, óraszámoló-festő), különböző technikával (például rajz, metszet). Díszítése egy-egy korszak és vidék stílusához, divatjához kötődött. Kezdetben a polgári társadalom vette igénybe, használata később általánossá vált.

Tanulmányában Verebélyi Kincső 9, bácskai német nyelvterületről származó emléklapot mutat be, szöveg-, kép- és tárgytörténeti szempontból. Az emléklapok tartalmi motívumai a megnevezés, a személynév, a datálás, valamilyen performatívum (kívánság, ima, fohász). A grafikai kód része a betűtípus, az íráskép, a tördelés, a díszítmény. Pragmatikai funkciója szerint egy szokáshoz kötődő tárgy, valamint ezt követően falidísz.⁷¹

Az 1868-as népoktatási törvényt követően az iskolába járás a személyes életpálya meghatározó tényezőjévé vált. A 19. század utolsó harmadában megjelent és elterjedt iskolai búcsúzási rítus, a kicsengetés, a ballagás további emlékezési alakzatokat honosított meg, hogy a távozó diákoknak emléket állítson. A tanárok és az osztályközösség szétszakadó egységének iskolánként különbözőképpen állítanak emléket. A néprajzi szokásmonográfiák nem térnek ki a rítusra. A ballagási szokás (valetálás) a selmecbányai erdészeti és bányászati akadémián jelent meg az 1870-es években. Csíkszereda környékén mind a ballagás, mind a fénykép és a kicsengetési kártya készítése, szétosztása az 1950–1960-as évektől terjedt el.⁷² Az egyetlen, általunk számon tartott folklorisztikai elemzés 231 kártya adatait dolgozta fel. A kártyák 11 székelyföldi és Székelyföld közeli iskolában készültek, 1951–2011 között, és két település családjainak irattárában őrződtek meg. Az elemzés kitér a kártya tartalmi motívumaira, a kártyaosztás és -használat, azaz az emlékállítás és a kártya általi kulturális emlékezet szokásaira.⁷³

Emlékbe hagyott vers: az emlékvész. Az emlékjegyzés története a 16. század közepétől követhető. A peregrináló, külföldi egyetemeket látogató protestáns diákok *peregrinációs albumot* vittek magukkal. Később más felekezetű diákok, valamint vándorló mesterlegények is átvették a szokást. Más nevei: philoteca, Stambuch, magyar

⁷⁰ A nemzetközi irodalom megnevezése: Verebélyi 1985. 2. számú lábjegyzet.

⁷¹ Verebélyi 1985: 359–362. Fülemlé tanulmánya a katonai emléklapokat mint „a 19. század tömeges grafikai termelésének” produktumát említi. Fülemlé 1994.

⁷² „Az ötvenes években is előzetesen elkészítették a fényképeket, a kicsengetési kártyákat, el is küldték a rokonoknak”. Tankóné Péter 2009: 79.

⁷³ Kelemen 2017.

megnevezése emlékkönyv, album, album amicorum. A szokás elterjedt Németalföldön, a német fejedelemségekben, Angliában, a skandináv országokban. A magyarországi és erdélyi diákok Németországban, Hollandiában, Svájcban, Angliában tanultak.

Az egyetemeket látogató diákok az emléksorok útjának állomásaira, a megismert személyekre emlékeztették. A könyvnyomtatás elterjedése után előnyomtatott albumok készültek. Az ilyen albumot emblemának is nevezték.⁷⁴

A 18. század második felében megjelent a polgári *emlékkönyv*, s az emlékjegyzés átkerült a társasági, családi körbe. Ettől kezdve az emlékgyűjtés hosszú időn át a női kultúra része maradt. Ez az időszak a biedermeier, a szentimentalizmus, a romantika kora. A híres auktoroktól származó idézetek elmaradoztak, helyüket érzelemtől fűtött versek vették át. Ez a repertoár, vagy ennek a repertoárnak a tematikája, formai eszközkészlete variálódott és aktualizálódott a következő évszázadokban. A 20. század első felében a frontra, katonáskodni induló férfiak is emlékkeres füzetet nyitottak. A második világháborút követően az iskolai oktatás expanziójára kerül sor. Az 1960-as években az emlékirás az érettségi előtt búcsúzkodó iskolások szokásgyakorlatában kapott helyet. Az 1970-es évektől – a tablókészítés, a szétosztható kicsengetési kártya elterjedése idején – kiszorult az érettségi előtt elballagó osztályok rítusából, az emlékkeres füzet a VIII. osztályt végzők kezébe kerül, majd az 1980–1990-es évek fordulóján a III–IV. osztályosok nyitnak füzetet.⁷⁵

Emléksorok bejegyzésére az együttlét megszakadásakor, egy alkalmi találkozás végén, a búcsúzkodás helyzetében, azaz fiatalkori átmeneti rítusban kerül sor. A peregrináló diákok egy egyetemről való távozásukkor tanáraikat, diáktársaikat kérték fel emlékhagyásra. A polgári családok nőtagjai egy üdülés idején alkalmi ismerősöknek, vagy a családjukat meglátogató vendégeknek adták az emlékes füzetüket. A frontra, kaszárnnyába vonuló férfiak induláskor otthonról vittek magukkal emléket az idegen világba, a kaszárnnyában pedig megkedvelt sorstársaikkal jegyeztettek emléket. Az iskolai emlékkeres füzetek hónapok alatt készülnek el. A tulajdonos rendre kéri fel barátait, barátnőit, közeli rokonait a bejegyzésre.

A bejegyzést követően a beszédhelyzetnek van egy második, elnyúló szakasza. Emlékként a füzet a tulajdonosát végigkíséri az életpályán. Az évek során az egyén őrzi, elő-előveszi és fellapozza a füzetet, a bejegyzett emlékkeres újraolvasása feleleveníti a múltat, enyhíti a magányt, segít átlendülni az érzelmi, hangulati válságokon, helyettesíti az egykor megismert kedves ismerősöket, a versben megfogalmazott gondolatok fölött töpreng. Ugyanakkor, az emlékkeres füzet családon belül öröklődik, a többi személyes dokumentumtól eltérően a gyermekek, unokák, közeli hozzátartozók számára is áttekinthető, segít betekinteni az elődök kapcsolathálójába, az édesanya, a nagymama baráti körének érzelmi és gondolati világába; a fiatal generáció gyakran korábbi emlékkeres füzetből merít verset a bejegyzéshez.

⁷⁴ A peregrinációs albumokról: Rozsondai 2004. Elemzések: Herepei 1965.; Jakó 1972.; Bernhard 2001.

⁷⁵ A polgári, háborús és iskolai emlékkeres füzetekről készült első alapkutatás: Keszeg 1991a. Az íráskultúra részeként való megközelítése: Keszeg 2008a: 194–201. További irodalom: Vasvári 1999, 2012.

Az emlékkvers nagyon sajátos helyzetekben is felbukkanhat. A kalotaszegi Jegenyén a lányok emlékkverset írnak arra a festett tojásra, amelyet a kedvesüknek szának.⁷⁶ Szokás volt emlékkverset varni a hímes zsebkendőkre.⁷⁷

A BIOGRAFIKUS EMLÉKEZET TOVÁBBI SZÖVEGTÍPUSOKBAN

Érdemes áttekinteni azokat a folklórműfajokat, amelyek a maguk módján a biografikus emlékezet őrzésére, átadására vállalkoznak. A referencialitást, a történet extenzitását, motívumait tekintve a biografikus történetek három alapvető típusát különítjük el. 1. A *genealógia* az egyén élettörténetét egy tágabb, leszármazási rendbe helyezi, történetét kiterjeszti a születés előtti és a halála utáni időszakra. Genealógiai kontextusban az egyén élettörténetének előzménye az elődök története, s ugyanakkor az egyén története kihatással van az utódok sorsára. 2. Az *élettörténet* a születés és halál határai között helyezi el az egyén történetét. 3. Az *igaztörténet* az egyén életéből egyetlen biográfiai eseményt emel ki és jelenít meg.⁷⁸

Az élettörténet a narratív történetek egyike: progresszív rendszerként egy személy sorsát jeleníti meg a születés, a szerelem, a munka, a küzdelem, a halál mint alapvető biografikus toposzok által; az egyéni sorsot partikuláris környezetben, viszonyhálózatban, gyakran azzal kontrasztban állva teszi érzékelhetővé (topográfia, kronológia, emberi kapcsolatok, teljesítmények, külső, gyakran történelmi, gazdaságtörténeti folyamatok). Az élettörténettel kapcsolatban három megjegyzést teszünk. 1. Az élettörténet forgalmazása szociális viselkedési stratégia. Az egyén együtt él a történetével, történetei révén kapcsolódik a társadalomba. Identitást alakít ki a maga számára, elfogadtatja magát, kapcsolatait, státusát ápolja.⁷⁹ A társadalom történetek alapján tartja számon, integrálja az egyedeket. A biografikus történetek előadása és forgalmazása esemény, cselekvés jellegű. Jelentéseket termelnek, viszonyokat rendeznek át, társadalmi pozíciókat erősítenek meg. 2. Az élettörténetek regiszterekbe szerveződtek. Ezek azok a regiszterek, amelyek az egyént életvilágba, társadalmi hálóba, hierarchiába kapcsolják be, kijelölik és értékelik státusát, teljesítményeit. Ilyen regiszterek a temetők a sírfeliratokkal, az egyházi, intézményi anyakönyvek, az orvosi regiszterek stb. 3. A 20–21. század az élettörténetek megszerkesztésének (mondásának, megírásának) új helyzeteit és finalitásait állandósította.

Az *igaztörténet* hír- és igazságértékre, külső referenciára igényt tartó történet. Tartalmi szempontból lehet biografikus és autobiografikus jellegű. A tulajdonképpeni

⁷⁶ A verses ünnepköszöntés elterjedését a kalotaszegi források a 19–20. század fordulójára lokalizálják. Vasas–Salamon 1986: 140.

⁷⁷ Tótszegi 2007.

⁷⁸ A magyar etnológiai irodalomban Dobos Ilona, majd Nagy Olga kezdeményezte az igaztörténetek gyűjtését és értelmezését: Dobos 1958, 1964.; Nagy O. 1975, 1988. Gyűjtemények: Nagy 1977, 1983, 1988.

⁷⁹ A narratív identitás: McAdams 2001: 165.; K. J. Gergen–M. M. Gergen 2001: 78–83.

igaztörténet (fabulat) esetében az előadó és a történet főhőse elválík egymástól. Változata a *rémhír*; a *híresztelés*, a híresztelés népszerű formája a *pletyka*. A *képtelen történet* valótlan híresztelés, szereplői valóságos személyek, a történet csattanója egy váratlan fordulat. Az *élménytörténet (memorat)* személyesen átélt eseményt jelenít meg (gyermekkori, kórházi élmények, sikerek és kudarcok, háborúk, utazások emléke).⁸⁰

Az igaztörténeteknek a folklorisztika által vizsgált tematikus csoportjai a katonai-, betegség-, az álom-, a hiedelemtörténetek.⁸¹

Az *anekdota* neves személyről szóló, tetteit, emlékezetes mondásait előadó tréfás történet. A szépirodalom (facetia) és a népköltészet határán álló műfaj. Történetét, gyökereit György Lajos foglalta össze.⁸² A magyar anekdota története a 16. századtól követhető nyomon. Feljegyzői tudósok, szépírók (Hermányi Dienes József, András Sámuel, Jókai Mór, Mikszáth Kálmán, Tóth Béla). A magyar anekdoták népszerű szereplője Mátyás király, Csokonai Vitéz Mihály, Brassai Sámuel.⁸³ Egy-egy család, település kommunikatív emlékezetében hosszú időn keresztül megmaradnak az ősökhoz, elődökhöz kapcsolódó, emlékezetes tetteket, mondásokat megőrkítő történetek.⁸⁴

A *falucsúfolókat* a folklorisztika a mesei alműfajok közé illesztette. *Rátótiadáknak* nevezi az egy-egy közösség viselt dolgairól szóló narratívumokat.⁸⁵ Az általában apokrif eredetű, populárisrá vált történetek nem igazságértékűk, hanem kommunikációs és identifikációs funkciójuk révén töltik be szerepüket.⁸⁶ Társadalmi/kulturális konszenzus alapján jutnak szemantikai jelentéshez. Egy primér referenciára hivatkozva a következő implicit összevonást végzik el: 1. A településen hajdan rendhagyó esetre került sor. 2. A rendhagyó esetről szóló narratívumba minden helybéli lakos behelyettesíthető. 3. XY is helybéli. 4. XY a jelen helyzetben a narratívum előadása által megvádolható, felelősségre vonható, nevetségessé tehető.⁸⁷

Felidőzésének kedveznek azok az együttléti alkalmak, amelyeken különböző települések képviselői vesznek részt, s a beszédesemény folyamán megtörténik a szemé-

⁸⁰ Küllös 1988: 253–259.; Réthey Prikkel 1991.

⁸¹ Keszeg 2003.

⁸² György L. 1934.

⁸³ Holló 1937.; Imre 1909.; Kardos 1955.; Lengyel 1977.; Landgraf 2013.

⁸⁴ Ráduly 1999, 2005, 2006, 2006a.; Székely 2006.

⁸⁵ A történettípus meghatározása: ismert személyekhez, helységekhez fűződő történet; előadása alkalmával a hitelesség kérdése általában nem merül fel. Kovács–Benedek 1990: 10. „A rátótiadák nagyon változatos formákat ölthetnek, az egyszerű jelzőtől, szólástól az anekdotáig, sőt a láncszerűen összekapcsolt cselekményű tréfás meséig, de a legismertebb és legkedveltebb forma az egyszerű, anekdotikus szerkezetű, egypólusú anekdota, melynek központjában valamilyen hibás, komikus cselekedet, viselkedés, nyelvi szokatlanság áll.” Vö 1995: 9. A szakirodalom tipológizálását tett kísérletei: Szendrey 1927.; Gunda 1989.; Halász 1994. Regionális gyűjtemények: Bereznai 1986.; Duka 1995. Alulírott egy erdélyi kisváros csúfolótörténeteit gyűjtötte össze, és helyezte őket a város történetébe és a helyi társadalom világába. Keszeg 2006.

⁸⁶ Murádin László zsurnalisztikai kötetében a proverbiumok főhősének kilétét firtató írását a következő mondattal zárja: „Ki tudja, így volt-e vagy sem, bizonyítani nem lehet.” Murádin 2003: 7.

⁸⁷ A rátótiadák fenti logikáját Kovács Ágnes írja le. Kovács–Benedek 1990: 13.

lyek települések szerinti azonosítása.⁸⁸ A hagyományosan, konszenzus alapján egy-egy településhez, annak lakóihoz hozzárendelt történeti narratívumok a térben, az időben, a társadalomban való primér tájékozódás, a tér, a társadalom tagolásának, identifikálásának, a kulturális tér, a társadalom megtaníthatóságának, számontarthatóságának, a lokális múlt felidézésének szerepét tölti be. Az évődés, élcelődés, ugratás provokatív nyelvi viselkedés, amelynek célja egy egyenlőtlenségi helyzet kialakítása, elfogadtatása. A beszédaktus szocializációs funkcióval rendelkezik: szerepe a másságra való ráfigyelés, a másság megjelenítése, ironizálása, tudatosítása, elfogadtatása.⁸⁹

A kisepikumok közé sorolt *proverbiumoknak* külön tudománya és gazdag irodalma született meg. Lokális rétegük feltárása és értelmezése a közeljövő izgalmas feladata.⁹⁰

Tordán sikerült összegyűjteni azokat a proverbiumokat, amelyek a lokális társadalom egy-egy külön figuráját örökítették meg. E proverbiumok elhangzását követően került sor az illető személynek a lokális társadalomban való elhelyezésére. *Annyi dolga van, mind Kozmának.* (Örökké sietett, mert annyi dolga van. Nem állt meg, mint a többi köműves a Zóna sarkánál. Az volt, köművesmester. Kozmának hívták, Kozma Jánosnak.) *Kifejlődik, mind a Skorka barack az ágy alatt.* (Skorka ellopta a szomszéd barackját zölden, s azt hitte, hogy otthon az ágy alatt megéri.) *Megadja az ízét, mind Pap János a májasnak.* (Sok fűszert tett a májasba. A háziasszony mondta, hogy ne tegyen annyit. Erre ő azt mondta, hogy meg kell adni az ízét.) *Nagy gazdasszony, mint Biluska Kati.* (Szegény asszony volt, s amikor elment a piacra, úgy vásárolt, olyan nagylegény volt. Ezt veszek, azt veszek, s közben egy lej se volt a zsebibe.)

A *lokális balladák*. Vargyas Lajos monumentális munkája, *A magyar népballada és Európa* című szintézise a helyi balladák számbavételéről lemond, mert – amint a szerző írja – „ezeknek száma kimeríthetetlen, s tárgyalásuk szétfeszítené a könyv kereteit.” E balladákról tett kijelentései azonban máig helytállóak: helyi eseményekhez, általában szerencsétlenségekhez kapcsolódnak, nem kerek történetek, s fontosságukat a lokális közösség életében játsszák el.⁹¹

A háromszéki helyi balladák sokaságára az Albert Ernő által Háromszéken összeállított repertórium hívta fel a figyelmet. Gyűjteménye tekintélyes számú helyi balladát tesz közzé. A kötet megjelenését követő szakmai érdeklődés többek között e téma körül élénkült meg. A kötetet recenzáló Olosz Katalin az általánosan elterjedt (zömében régi stílusú) és a helyi balladák arányát látva tette szavá a következőket: „A klasszikus balladák pusztulásának idején azonban furcsa módon mintha egy másik irányú mozgás is

⁸⁸ Gunda Béla a tréfás beszélgetéseket, a vásári, kocsmai mulatozást, a katonáskodást, a lakodalmi, névnapi beszélgetést, a malomban való várakozást, a vonatozást, a munkásszállások beszélgetéseit, a búcsúról való hazatérést, Vöő Gabriella a legeltetést, a szénacsinalást, a fürdőhelyi együttlétet, a templomozást sorolja az ugratás alkalmai közé. Gunda 1989: 146.; Vöő 1995: 17–19. Seres András a tréfálkozás újabb alkalmaként az ingázást említi. Bár a gyűjtő nem hívja fel rá a figyelmet, történetei között rátótiadák is találhatók. Seres 1992: 151. A sepsiköröspataki Imreh Lajos kisiparosok műhelyében, a tekepályán, utazás közben, munkaszünetekben szórakoztatta hallgatóit. Imreh 1985: 15.

⁸⁹ E gondolatot Vöő Gabriella fogalmazza meg: 1991: 452, 454.

⁹⁰ „Nagy kár, hogy a szólásokhoz fűződő vélt vagy valóságos történeteket, adomákat, meséket a legritkább esetben jegyezték le az eddigi gyűjtők.” A proverbiumok egyik része mögött lokális történetek húzódnak. Katona 1950: 364.

⁹¹ Vargyas 1976: 167.

jelentkezett volna a háromszéki népköltészet életében. Mintha megnőtt volna nemcsak az érdeklődés, de az igény is az epikus énekek, a ballada egyik-másik válfaja iránt. A históriás énekszerű hirtalladák, az első személyben elmondott siratóballadák sokasága terem a századforduló éveiben. És azóta is, szinte napjainkig.”⁹²

A gyűjtemény megjelenését követően Faragó József tanulmánytá duzzasztotta a háromszéki balladagyűjtemény előszavában összefoglalt, a témát érintő gondolatait. Összesítve ezeket az adatokat, a szerző megállapítja: „Ha a halál okától eltekintünk és a halállal végződő balladakategóriákat (...) mind összevonjuk, az eredmény 146 ballada közül 143, vagyis 98%. A XIX–XX. században a háromszéki helyi balladák egyetlen és kizárólagos témája a halál a maga ezerféle és egyetlen arcával. Ennyi maradt a néhai balladaköltészet egész tematikájából, ez lett egyeduralkodó Háromszéken.”⁹³

Egy 1956-os moldvai, léspedi gyűjtőúton Faragó Józsefnek énekesei egy négy évvel korábbi halálos kimenetelű balesetet említettek fel. A katonaságból frissen leszerelt fiatalember kútba zuhant, s ott lelte halálát. A gyűjtő arra kérte 46 éves beszélgetőtársát, hogy foglalja versbe a szomorú történetet. Az asszony habozás nélkül, a nem sokkal korábban hallott dallamra 18 strófában énekelte el a történetet. Az éneklést követő élénk, a baleset apró mozzanait felemlegető beszélgetés hatására fél óra múlva az énekes 36 strófába foglalta a történetet. Egy három héttel későbbi felvételben pedig, új dallammal társulva, 69 strófára duzzadt a terjedelem. Annak ellenére, hogy az énekes számolt a fiatal halott édesanyjának méltatlankodásával.⁹⁴ A helyi balladának a helyi társadalmi emlékezetben betöltött szerepéről, az emlékezet működéséről alulírott átfogó szándékkal értekezett.⁹⁵ Lanczendorfer Zsuzsanna „ballada és valóság” viszonyát tárta fel egy sokóraljai példa esetében.⁹⁶

A korábbiakban azokat a folklórműfajokat neveztük meg, amelyek explicit módon őrzik egy-egy egyén emlékét. A *népmesék* kutatásakor tértünk ki arra, hogy a mese olyan emlékezői alakzat, amely a szűzsé előadásakor a beleértési tartományt is felidézi: a mesemondó kitől, mikor, milyen körülmények között hallotta, kik vettek részt a mesehallgatáson, hogyan viselkedett a mesemondó, a mesemondó szokásai, a hallgatók reakciója, mikor, kiknek adta elő, mit változtatott rajta stb.

A gazdagon feltárt *közköltészet*i anyagban a „történelmi hősök helyzetdala-it” értelmező Csörsz Rumen István a folklorizálódás és a folklór emlékeztető gyakorlatát írja le. Ez a gyakorlat részben a történelmi, részben pedig a társadalmi emlékezetet szolgálja, miközben részben valós, részben fikciós tartalmakat örökít meg, hagyományoz. „Különösen gyakoriak az *XY tánca*, *Z verbunkja*, *N nótája* jellegű attribúciók. Ilyenkor a cím a performatív élményre vezethető vissza: valaki ezzel a dallammal szórakoztatta XY-t, neki muzsikált, avagy ő táncolt rá.

⁹² Olosz 1974: 26.

⁹³ Faragó 1977: 380.

⁹⁴ Faragó 1958.

⁹⁵ Keszeg 2002c, 2004, 2008b, 2011a: 135–164.

⁹⁶ Lanczendorfer 2003.

A dalra vagy a hangszeres darabra vonatkozó kollektív emlékezet ilyenkor a személy megidézésével párosul”.⁹⁷

A gyimesi csángók a hagyományból választanak maguknak olyan *keservest*, amelyet a közösség magántulajdonnak ismer el, s amíg a „tulajdonos” életben van, más nem énekelheti. „Keservese minden gyimesi csángónak van. Még az is választ magának, akinek nincs zenei hallása. A szöveget egyénien alakítják, ki-ki a maga sorsához, bajához, bánatához igazítja. A dallamok adottak, azokból a legkedvesebben hangzót választják ki. Így lesz a keserves mindenkinek sajátja. [...] Nem illik tehát rajta kívül másnak énekelnie.”⁹⁸

AZ EMLÉKEZÉS RÍTUSAI: ÉVFORDULÓK, TALÁLKOZÓK

A kutatások és a szakirodalom olyan megemlékezési eseményeket tematizálnak, mint a születésnap, a lakodalmi és elhalálozási, promovási (iskolai, főként érettségi) évfordulók megünneplése. Balázs Lajos úttörő tanulmánya szerint a csíkszéki településeken az egy évben születettek gyülekezése, az 50 vagy a 60 évesek találkozója az államosítást és a kollektivizálást követő elköltözés, munkaerőerőmigráció következtében vált igénnyé, az 1970-es években kezdődött⁹⁹ és gyorsan terjedt. Hamarosan a megnevezése is megállapodott, *kortárstalálkozó*nak szokták nevezni. A helybenmaradók kezdeményezik, *korelnők*nek nevezett főszervezőt és szószólót, valamint szervező bizottságot kérnek fel. A találkozóra a szülfaluban kerül sor. Az esemény forgatókönyvében szerepel a délelőtti istentiszteleten való résztvétel, az ebéd, a temetőlátogatás, az ünnepeltek felköszöntése, a bankett.¹⁰⁰

Jellegzetes beszédstratégiái, -eseményei az emlékezés, a köszöntés. A szétszóródott kortársak a nap folyamán közös nyelvre és tartalmakra hangolódnak rá, a közös emlékek megkeresésével, a nézeteltérések kiiktatásával konszenzust teremtenek. Az esemény mind a település, mind a kortársak családjának ünnepe. Középpontban azonban a kortársak állnak, akik hosszas felkészülés után a rítus keretében, intenzíven emlékeznek fiatalkorukra, életpályájukra, az elhunytakra, valamint az eseményt különböző módon teszik emlékezetessé (kopjafa, fénykép).

Csikmadarason 1971-ben tartották az első kortárstalálkozót. Rituális szövegalakzatai az évek során születtek meg. Ma minden évben *krónikának* nevezett névsoroló, emlékeket idéző és köszöntő verset írnak, s ezt a nagy közönség előtt felolvassák.

⁹⁷ Csörsz 2007: 123. A személy emlékezetét őrző szöveg mint emlékezési alakzat gyakran fordul elő a 3/A számot viselő közköltészeti kötetben (Csörsz–Küllös 2013). Csörsz gondolatához zárkózik fel Vadai István: „Az előadás vitáján vetette fel Csörsz Rumen István, hogy az »X. Y. éneke« kifejezés talán soha nem a szerzőt jelöli. Való igaz, általában nem azt jelöli, hanem a költemény szereplőjét (Toldi Miklós éneke, Lucretia éneke), vagy azt, akinek a nevében szól (Balassa János éneke sólymocskájáról, Kemény János éneke, Rákóczi György éneke, Buga Jakab éneke). Olykor azonban ellenpélda is akad.” Vadai 2016: 695.

⁹⁸ Kósa 1989: 14.

⁹⁹ Csíkszentdomokoon az első találkozót Kurkó István kezdeményezte, 1975-ben.

¹⁰⁰ Balázs 1992.

„Versbe szedve, születés szerint sorolták fel azok neveit, akik itt születtek és itthon maradtak, majd akik itt születtek, de idegenben éltek, azokat, akik máshol születtek, de itt telepedtek le, és azok neveit is, akik az évek során meghaltak” – írja a gazdag szöveganyagot is felvonultató szokásismertetésben Tankóné Péter Mária.¹⁰¹

AZ ELHUNYT EMLÉKÉNEK MEGSZERKESZTÉSE ÉS NAPIRENDEN TARTÁSA

A társadalomkutatás azonosította a nemzetségnek és a családnak intézményként való működését, a javak előállításában, elosztásában és fogyasztásában játszott szabályozó szerepét, a hozzá tartozó egyedek anyagi és jogi biztonsága, státusa, társadalmi tekintélye fölötti felügyeletét. A genealógiai emlékezet megszerkeszti és használja a különböző családi igényeket kielégítő, fel- és leszálló ági családi kapcsolatokról való tudást. A *genealógiai táblák* valamilyen rítus keretén belül legalább két, egymás utáni generációhoz tartozó egyének kapcsolatát nominalizálják, emelik a nyilvános szférába vagy rendezik át. E táblák a személyek között valamilyen jellegű (életkor, rokonsági fok, anyagi tehetőség és függőség szerinti) hierarchiá(ka)t állapítanak meg és nyilvánítanak ki, az emlékezés és a társadalmi relációk alakzataként működnek. A táblák szövegesítése (textualizálása) sajátos, hagyományos nyelvi sztereotípiákkal, formulákkal történik meg. A formulák egyik része a genealógiai táblák szituálizálását (a beszédeseménybe és szövegkontextusba illesztését), illokúciós eszközként a felek és a közöttük lévő viszony megnevezését, módosítását, megerősítését valósítja meg (a személynév és rokonsági fok segítségével történő azonosítás; *emlékét ápolja, gyászolja, bocsásd el, búcsúszom, örökségül hagyom stb.*), másik része pedig a táblák megszerkesztését hivatott elősegíteni.¹⁰²

Ebből a szempontból a haldoklás és a temetés olyan időszak, amelyben ismételten és változatos formában sor kerül a haldokló, az elhunyt életpályájának áttekintésére, narratív identitása megfogalmazására, népszerűsítésére és létébe helyezésére.

A halottbúcsúztató a halott és a hozzátartozók közötti kapcsolat feloldását, rendezését valósítja meg. A verses halotti búcsúztatás a 17–18. században „alapvetően meghatározta a temetési rítust”.¹⁰³ Kezdetben a társadalom felső rétege vette használatba. Ugyancsak a 17. századtól van tudomásunk tiltott voltáról. Gyakorlása miatt a lelkész felfüggesztése volt kilátásba helyezve. Ezzel magyarázható, hogy a *halottbúcsúztató* versek megírása a papok kezéből átkerült a kántorok, majd a parasztkántorok kezébe,¹⁰⁴ illetve a búcsúztatás a temetési szertartásból áttevődött a szertartás végére, az áldás utánra, a szertartás terében pedig a templomból a temetőbe. Az egyházi ellenőrzés alól kikerülve laikus és népi vallásos igényeket elégítenek ki. A búcsúztató világképe beszűkül, a konkrét halál- és temetési eseményre korlátozódik,

¹⁰¹ Tankóné Péter 2009: 89–184, különösen 91.

¹⁰² Részletes kifejtése: Keszeg 2002e, 2002f.

¹⁰³ Kriza 1993: 9.

¹⁰⁴ Bartha 1995 I.: 8.

az eseményre való reflektálás miatt pedig az aktualitása megnő. A dallamtól, az előadástól elszakadva kidolgozottsága, ritmusa, verses formája megváltozik.¹⁰⁵

A halottbúcsúztatás meglétéről Ipolyi Arnold is fontosnak tartotta megemlékezni *Magyar Mythologia* című szintézisében.¹⁰⁶ A szakirodalom a verses halotti búcsúztatók három szerkezeti egységét különíti el. Az első rész a bevezető, amely a halott életkorára, a halál okára és körülményeire utal. A második, terjedelmében jelentősebb rész maga a tulajdonképpeni búcsú, a halott leszármazottainak, hozzátartozóinak áttekintése. A harmadik, záró rész a temetés során lévő eseményére mozgósít, a halottért való imára szólítja fel a jelenlévőket.¹⁰⁷

Az *epitáfiumok*, a márványtáblára vésett *sírfeliratok* létezéséről a magyar nyelvterületen a kutatásnak a 16. század elejétől van tudomása. A 17. századtól a templom falára akasztott, vagy a síron állított fejfára rögzített deszka *epitáfiumok* készültek. Az emlékjelet megnevező szó a felirat szövegét is jelölni kezdte. Mellette a 18. században további magyar elnevezések jelentek meg: *fejfa írás, fára való írás*.¹⁰⁸

A sírfeliratok általában kétgenerációs genealógiai struktúrát örökítenek meg. Ennek gyakorlati funkciója van: a szöveg a halott személyét és a halottkultuszt végző, válláló élőket nevezi meg. A sírjel és a felirat metaforaként beszél a generációk közötti szakadék áthidalásáról, az emlékek közvetítéséről és a kötelezettségek átruházásáról. Az élettársak generációs összetartozását a gyakori *ide várja* formula fejezi ki, ami nem jellemző a különböző generációkba tartozó családtagok esetében.¹⁰⁹ A leszármazottak, a hátramaradott családtagok a halott kultuszát biztosító utódokként jelölik meg magukat (*emlékét őrzi, siratja, a sírkövet emeltette*). Amennyiben a szülő temeti el korán elhunyt gyermekét, ebben a szerepkörben a szülő nevezi meg magát. A síremlék a halott-ra való emlékezés színhelye, a sírfelirat mint kihelyezett emlékezet az emlékezést és a halott nyugalma biztosító vázlatos biografikus narratívum. A benne szereplő életrajzi motívumok: a születés ideje, közéleti szerepek, teljesítmények, elismerések, az utódok száma és neve, a halál körülményei és ideje.¹¹⁰ A sírfeliratot a halott nyugalma biztosító mágikus funkciójú kívánság (*Béke poraira, Béke lengjen sírhalma felett, Adjon Isten néked boldog síri álmot*) vagy fogadkozás (*Emléke élni fog, Emlékét őrzi*) zárja.

November elsején kerül sor az egész év során legfontosabb komemorációs szertartásra. A családok rendre feldíszítik a sírokat, meggyújtják a gyertyákat. A sírlátogatás sorrendjében a rokonsági fok a meghatározó. *Leghamarább megállunk a szüleink sírjánál. S utána aztán...nekem is hat sírom van. Mindegyikhez rendre elmegyek.* (Felvinc/KI/1919) Ezen a napon a temetőben a virrasztóban használatos *Isten nyugtassa, A Jóisten nyugtassa meg* formulával köszöntik a jelenlévőket. Ilyenkor megállnak a sírnál, s a közeli hozzátartozókkal néhány szót váltanak. Friss halott esetében általában

¹⁰⁵ E folyamat részletes bemutatása és szemléltetése: Keszeg 2000: 152–152.

¹⁰⁶ Ipolyi 1854: 551–552.

¹⁰⁷ Kriza 1993: 16–24. Bartha 1995 I.: 130–137. Az utóbbi évek gazdag és árnyalt kutatási eredménye: Bajkó 2019.

¹⁰⁸ Balassa 1989: 54–58.

¹⁰⁹ A házastársak egymás mellé temetéséről a 17. századból kevés adat van. Ez az igény a 18. században jelent meg és terjedt el. Horváth 1994: 205.

¹¹⁰ A partikuláris életpálya megjelenítése a sírfeliratokban: Keszeg 2010, 211c, 2014, 2015.

a halotról, a gyászolók fájdalmáról esik szó. A halottra való emlékezést a sírfelirat könnyíti. Hosszasabban mindenki legközelebbi, vagy a legfrissebben elhunyt hozzátartozója sírjánál tartózkodik, itt fogadja a rokonok látogatását.

A nyomtatott *gyászjelentő* a 17. századtól folyamatosan ismert kéziratos előzmények után a 19. század első felében jelent meg.¹¹¹ A 20. század első felében használata általánossá vált az iparosok, a munkások és földművesek körében is. Szövegében több funkció rétegződik egymásra. Szertartásirányító (konatív) funkcióját a szertartás körülményeinek (időpont, hely, a gyászszertartás felekezeti típusa, engesztelő szentmise időpontja) megnevezése által tölti be. Valójában azonban a gyászlap szerepe nem merül ki a temetésre vonatkozó adatok közlésében. Sőt, ezen túl tölti be igazi hivatását. Ezért gyakran a szertartás végén kézbesítik, vagy a temetésen meg nem jelent ismerősöknek juttatják el. Gyakori volt a berámázott gyászlap falra való kifüggesztése.

Történetének közel kétszáz éve során a gyászjelentő keveset változott. Koronként azonban hol egyik, hol másik funkciója hangsúlyozódott ki. A szöveg történetében a megállapodottság korának a 19–20. század fordulója tekinthető. Ekkor szerkezetének a következő részei határolódnak el: 1. „alolírottak” (5–10 sor), 2. az elhunyt neve, státusza (2–5 sor), 3. a halál körülményei (2–3 sor), 4. lírai reflexiók (5–15 sor), 5. a temetés körülményei (2–3 sor), 6. búcsúkívánság (1 sor), 7. keltezés, 8. mesterjegy. A szerkezet és a hangvétel szembevető változására az 1940-es években került sor. A terjedelem nagymértékben csökkent, a pátozt visszafogott tárgyilagosság váltotta fel, a halott közéleti szerepeinek felsorolása helyett a család státusának hangsúlyozása erősödött fel. A gyászoló rokonság felsorolása a szöveg éléről a gyászjelentő végére tevődött át, a lírai reflexió eltűnt. Az előnyomtatott gyászjelentő csupán a minimális, legszükségesebb információk megörökítését teszi lehetővé.

Kisebb léptékű genealógiai táblázatokat állítanak össze a *végrendeletek*. A szövegtípus szerkezetében a középkori okiratok hatása ismerhető fel. Törvények a 17. századtól szabályozzák a megszerkesztését. Ekkor, egy 1638-ból származó rendelkezés hatására állandósult a megírásának és hitelesítésének rituáléja, ami a 18. századi egyházi és polgári törvények szerint is a végrendekezés érvényességének feltétele.¹¹² A legyezőszerűen szétnyíló, terebélyesedő genealógiai táblázatoktól eltérően, a végrendelet beszűkíteni igyekszik az örökösök struktúráját.¹¹³ Általában a szülő-gyermek,¹¹⁴ emellett ritkábban,

¹¹¹ A legrégebbi darab 1835-ből áll rendelkezésünkre. Egy 179 darabból álló gyűjtemény elemzése: Keszeg 1999.

A gyászjelentő megjelenését a ceglédi gyászjelentőket elemző tanulmányában Kocsis Gyula a hagyományos temetési szertartás átalakulásának (elszürkülésének), a hagyományos paraszti közösségek bomlásának (s az ennek következtében előálló információs zárlatnak), a kórházi kezelés miatt a közvetlen környezettől távol bekövetkező halálnak, továbbá a nyomtatás és az íráshasználat terjedésének tulajdonítja. A szerző terjedelmesen elemzi a gyászjelentők informáló szerepét. Kocsis 1991: 148–149. A szövegtípus történetével kapcsolatban: Szabó L. 1981, 1983.; Tripolszky 1985.

¹¹² A végrendekezés történetére vonatkozó adatok: Tárkány Szűcs 1961.

¹¹³ Tárkány Szűcs szerint a végrendekezést nem is annyira a vérszerinti leszármazás tudata, mint inkább a gazdasági kényszerültség, a termelőeszközöknek a szülő kezében való koncentrálása tette szükségessé. Valójában a nemzeti s az azt követő nagycsaládi szervezet bomlásakor terjedt el a javak vérszerinti rokonnak való felkínálása. Tárkány Szűcs 1961: 127–129.

¹¹⁴ Ezt a családsszerkezetet nevezi Tárkány Szűcs Ernő a *kiscsaládnak*. 1981: 412.

extrém esetekben a testvér–testvér, keresztülő–keresztgyermek viszonyt erősíti meg. A végrendelet az elhunyt anyagi javainak szétoztásával legitimizálja az elhunyt és az örökös közötti vérségi, jogszerűségi viszonyt vagy egyéb természetű egyezséget.¹¹⁵ A jogszerűség az elhunyt közvetlen vérségi leszármazottainak egyenlőségére vonatkozó társadalmi konszenzus. Az ezt kiegészítő egyezség az elhunytnak az örökösrel szembeni szimpátiáját, az örökös halottnak nyújtott szolgálatait veszi figyelembe. Ezért az örökösödési esélyegyenlőséggel szemben diszkriminatív, szelektív motívumokat érvényesít.

A Kalotaszeg peremén elhelyezkedő Tordaszentlászlón évtizedek óta szokás feliratozott kézimunkát, *terítőt* helyezni el a templomban a halott emlékezetére. A gyászoló családtag a bibliából választja ki kedvenc idézetét, s ezt a falu tehetséges varróasszonya kivarrja. Habár ebben az esetben a szöveget tulajdonképpen a kézimunkát elkészítő asszony írja, a terítő a megrendelő és a halott nevét örökíti meg. Gebefügi Erzsí 1937-ben született, s 1942-ben tragikus körülmények között elhunyt. Emlékére édesanyja 1973-ban terítőt készíttetett, amit a templomban helyeztek el, a kántor padjának támláján. A 163x103 cm-es kézimunkát a faluban közismerten tehetséges varróasszony állította elő. A felirat a halott nevét és az emléket őrző édesanyját nevezi meg. A felirat a következő: *A RÁD BIZOTT DRÁGA KINCSET ŐRIZD MEG/ A BENNÜNK LAKOZÓ SZENT LÉLEK ÁLTAL II. Tim. 1: 14./ DRÁGA KISLEÁNYOM GEBEFÜGI ERZSI sz. 1937/ JUN 13ÁN MH 1942 NOV 18ÁN EMLÉKÉRE KÉSZÍTETTE ÉDESANYA 1973* (Saját gyűjtés). A község egyik családja 1976-ban ajándékozott terítőt. Ezt a kézimunkát is a falu varróasszonya készítette. A terítő csupán a megrendelők nevét örökítette meg: *MINDEN GONDOTOKAT ŐREÁ VESSÉTEK. MERT NÉKI GONDJA VAN REÁTOK. PET. 15.7./ AJÁNDÉKOZTA BÁZSA L ISTVÁN ÉS NEJE KOVÁCS KILONA. 1976* (Saját gyűjtés).

BELÉPNI AZ EMLÉKEZETBE: EGY SZOKÁSFUNKCIO ÉRTELMEZÉSE

A szokáskutatás gyakran regisztrált öncélúnak és irrelevánsnak tűnő szokáselemeket. A május 1-jei zöldág állítás olyan alkalom, amely az egyént kontextusba helyezi, róla szóló, emlékezetes narratívumokat termel, s ezeket belehelyezi a közösségi emlékezet repertóriumába, biztosítja e repertórium (s általa a közösség tagjai emlékének) folyamatos fellelevenítését, a társadalom szolidaritásának diakrón és szinkrón irányban való alakítását.

A rítus keretében a határon és az utcán való zajongás, a rendetlenítés, a zsenge fák kivágása, az alkoholfogyasztás a nyugalom, a rend, a mértéktartás normáinak szertartásos, enyhe átlépése, a figyelmet manipulálja és emlékezetet termel. Feltételezésünk szerint a szertartás kulcsepizódja az az intenzív beszédesemény, amely nevesíti és sok éven keresztül emlékezetessé teszi a színre lépő generáció tagjait, s ezáltal – a közösség tagjainak számbavételével, a fölöttük való ítélkezéssel – közösségi szolidaritást, közös tudást, közös értékrendet termel.¹¹⁶

¹¹⁵Tárkány Szűcs bizonyítja, hogy az öröklés kortól, helytől és a vagyontárgyaktól függően változhatott. 1981: 707.

¹¹⁶A gondolat két különböző kontextusba ágyazva fogalmazódott meg: Keszeg 2007a és 2007b.

Az egyén a figyelem terébe, valamint az emlékezetbe való belépésének más alkalmi is vannak. Az átmeneti rítusok (keresztelő, konfirmáció, lakodalom, nyugdíjba vonulás) bemutató epizódja (megnevezés, felmutatás, körbehordozás), a rítus túlméretezése (a meghívottak magas száma, a bőséges teríték, a forgatókönyvet megsértő újító szokásmozzanatok¹¹⁷), az ajándékozás az emlék maradandóvá tételének stratégiája. A közösségi nyilvántartásba való szimbolikus belépést szolgálja a konfirmáció, a prototípus fiatalok gyülekezet előtti szerepeltetése. Az erre az alkalomra előkészített, a templomban ajándékként hagyott textiliára rákerül a konfirmáló évjárat minden tagjának neve. A rendszeres templomlátogatók alkalmi eljárásaként is (kihirdetett, bejegyzett vagy feliratozott adomány) élni szoktak ezzel a lehetőséggel, hogy nevük a templomi térben letétben maradjon. A személynév és a dátum nyilvános térben, az emlékeztetés céljából való feljegyzése emléktábla, firka, graffiti formájában történik.¹¹⁸

EMLÉKEZTETŐ TÁRGYAK, EMLÉKJELEK

A tárgykutatás utóbbi évtizedei – a gazdálkodástörténeti, morfológiai és tipológiai, valamint frissen a tárgytörténeti vizsgálatokat követően¹¹⁹ – tárták fel a tárgyaknak a társadalmi emlékezetet hordozó szerepét.¹²⁰ Fél Edit és Hofer Tamás 1961-ben tették szóvá a tárgyak és az egyének sorsának összefonódását, s ennek következtében a tárgyak emlékeztető szerepét, az emlékezetkutatás paradigmáját nyitva meg a tárgyak szerepének értelmezésében.¹²¹

Egy parasztebédlő tárgye gyűjtésének történetét elemző tanulmány hangsúlyozza az ebédlőnek a családi emlékezetet őrző szerepét, „az ebédlőnek a személyekre utaló

¹¹⁷ Detrehemtelepen az 1970-es években egy örömapa talicskában hordoztatta körbe magát a faluban a fia lakodalmát követő napon. Kibédén az 1990-es években egy férfi saját temetését szervezte és ülte meg, a szertartás fontos szokáselemeinek betartásával (halottbúcsúztató, tor).

¹¹⁸ Balázs 1987.; Jakab 2007. Erdélyben a legkorábbi datált felirat a Tordai-hasadékból származik a 16. századból. Egy, erdélyi barlangfeliratokat összesítő regiszterben mintegy 4800 felirat található, közülük 3288 datált (Emódi 2001.; Dénes – Emódi 2002.).

¹¹⁹ A tárgy- és tárgyhasználat-történet és életforma összefüggésének (kenyér, ételek és italok, lakás és ruházkodás, technikai eszközök) monográfiája: Braudel 1979/2004. Paládi-Kovács Attila 2001-ben foglalta össze az anyagi-tárgyi kultúra, a tárgyak kutatásának magyarországi paradigmáit. Paládi-Kovács 2002. A tanulmány felfigyel a tárgyak datálását vizsgáló kezdeményezésekre (K. Csilléry Klára, Kresz Mária). Paládi-Kovács 2002: 14. Fejős Zoltán a néprajzi tárgyak gyűjteményekbe történő integrálásának történetét és perspektíváit foglalta össze: Fejős 2000. A tárgykutatás populációelmélete: Hofer 1983, ugyanez a paradigma: Appadurai 1986. A magyar tárgykutatásban az „egyéniségkutatást”, azaz az egyes tárgyak életének és történetének vizsgálatát Fejős Zoltán vetette fel. Fejős 2003.

¹²⁰ Kopytoff 1988.

¹²¹ Az 1961-es tanulmány figyelmeztet arra, hogy a kapa készítésekor a tárgyat másként véglegesítik férfiak, másként nők számára, továbbá az illető személy fizikai adottságaihoz igazítják. Idézünk néhány közlést: „Én a kapanyelet a magam testihez formálok,” „A kapa olyan legyen, hogy mindenkinek a testihez álljon rendesen.” Fél – Hofer 1961: 502. „»A kapa úgy van, mint a kasza, hogy csak az az egy használhatja« – mondják Átányon. Ha kapáról beszélnek a gazdaságban, az mindig személyek vonatkozásában történik: »az én kapám«, »a Ferenc kapája«. Fél – Hofer 1961: 505.

emlékezés tárgyai” révén.¹²² Fülöp Hajnalka egy kalotaszegi falu keszkenőinek társadalmi jelentéseit, az asszonyi életpályával való összefüggését követte nyomon. Mint-hogy e ruhadarab a családon, rokonságon belül folytonosan „vándorol”, hosszú időn keresztül képes hordozni az egyének emlékét, megkönnyíteni a rokonsági kapcsolatok számontartását: „A családi kendőkészletek számbavételekor az egyes keszkenőkhöz fűződő emlékek alapján közel az egész huszadik századot átfogó családtörténetek sora (...) bontakozott ki.”¹²³ Hasonló az a kutatás és elemzés, amelyet Tötszegi Tekla végzett el a kalotaszegi Mérában az 1980-90-es években. A női viselet vizsgálata során áttekintette a lányok ruhatárának adományozás útján történő megalapozását. Egy nő ruhatára 20–25 rend öltözetből áll. Közülük többet az utóbbi 100 év során elődei-nek több generációja viselt. Az anya, keresztanya, nőrokon a lány egyházi és közösségi nagykorúsításakor, konfirmációkor engedi át egyes, különösen az életkorához már színben nem illő öltözetdarabjait (párta, szalag, bross, kendő, pendely, szoknya, csizma, gyöngy). A ruhadarabok mind a konszangvinikus, mind az affiniális rokonságon belül vándoroltak. Az anya és nagymama mellett a gyermektelen, vagy csupán fiú utóddal rendelkező nagynénik, idősebb unokatestvérek is adományoztak ruhadarabokat (amiket esetleg a menynek, lányunokának kellett később visszaszolgáltatni). Az ajándékozásra vallásos ünnepek (karácsony, húsvét, pünkösöd) és átmeneti rítusok (különösen keresztelő, konfirmáció, eljegyzés, esküvő) előtt került sor. Az ilyenképpen kiépülő ruhatár a családi, rokonsági emlékezetet alapozta meg. A ruhadarab ajándékozása, felöltése és viselete olyan alkalmak voltak, amelyek a ruhadarab, a ruhadarab ajándékozásának történetét, a korábbi viselők emlékét idézték fel. Ezeknek az információknak a számontartása a családi (lokális) emlékezet fenntartása mellett gyakorlati funkcióval is rendelkezett.¹²⁴

A föld, a terület maga is a genealógiai emlékezet őrzésének, szervezésének, működtetésének eszköze. A családi emlékezet a földterülettel kapcsolatban tárolja annak történetét (vásárlása, megművelése, elosztása), a föld vásárlójának, örökösének, megművelőinek nevét, emlékét, szokásait. Fél Edit és Hofer Tamás írja az átányi földekről: „Ahogy a parasztemberek gazdag genealógiai ismeretanyaggal számontartják, hogy az elődök vére hogyan száll alá utódaikban s kiket köt össze rokonság által, ugyanúgy számontartják a földek történetét, alászállását nemzedékről nemzedékre. Elvileg a kettő párhuzamos: ahogy a családok »ágasodnak«, ágakra szakadnak az utódokban, úgy oszlik meg közöttük az ősi föld is az öröklés révén. S ahogy a házasság révén »összeszakadnak«, egymásba oltódnak idegen ágak, ugyanúgy összeadódik a házastársak különböző eredetű földje. [...] A földek gazdaságokat, családokat idéznek fel. Megmondják, hogy milyen gazda a családfő, milyen módja van, dokumentálják a család múltját is, mert a földhöz hozzátapad eredetének emléke 3-4 generáció mélységben – sőt jövőjét is jelzik, hiszen köztudott, mely utódok közt fog széteszlani.”¹²⁵

¹²² Szojka 2000: 423.

¹²³ Fülöp 2000: 373, 381–384.

¹²⁴ Tötszegi 2009: 99–109.

¹²⁵ Fél–Hofer 1997: 19–20.

A tárgyak emlékeztető szerepe szerteágazó. A tárgyak implicit módon őrzik a készítés mintáját, technológiáját, a minta és a technológia változását, a környezet adottságainak kiaknázását. Továbbá a közösségi emlékezetben őrizhetik a tárgy alkotóinak, használóinak emlékét, a tárgyhasználat módjait, helyzetait, alkalmait, az öröklés szabályait.¹²⁶

Az „emlékező tárgyak” típusát Gráfik Imre mutatta be és példázta. E tárgyak elsődlegesen az ajándékozás céljára készültek el, s ezt követően, másodlagosan egy egyén és a helyzet emlékét őrizték. Az ajándékozás általában a szerelmi, továbbá a rokoni, szomszédsági és a baráti kapcsolatokon belül történt.¹²⁷ Az ajándékozás alkalmi az átmeneti rítusok (házasság), az évfordulós ünnepségek (születésnap, névnap), a jelesnapok (karácsony, újév, húsvét, farsang), a polgári és a városi társasági élet eseményei (utazás, üdülés), a vásárok, a vallásos élet eseményei (búcsú, zárándoklat, fesztivál).¹²⁸ Az ajándéktárgyak, az emléktárgyak megjelenése, elterjedése, s egyáltalán a souvenir-szemlélet kialakulása a 19. század első felére, közepére tehető.¹²⁹

Az írástudás terjedésével párhuzamosan növekedett a feliratozott, főként ajándéktárgyak száma, az 1830-as évektől kezdődően.¹³⁰ Az ajándéktárgyak mellett a használati tárgyakra is azonosító jelek kerültek. Átányon a mezőgazdasági munkaeszközökre (például kapa) is monogram, jel került.¹³¹

A tárgyfeliratok két centrális motívuma az idő és az egyén azonosítása, a dátum és a név. A felirat időben helyezi el a tárgyat, emléket állít a tárgy készítésének, ajándékozásának, használatának. A tárgyakat személyhez rendeli hozzá, aki lehet a tárgy készítője, ajándékozója, tulajdonosa, használója. A tárgyak státusokat teremtenek és erősítenek meg. Továbbá, a felirat megőrizheti a tárgy és a tárgyhasználat térbeliségét: a tárgykészítés, a tárgy beszerzése, a tárgyhasználat helyét. Emlékeztető szerepe mellett a felirat rendelkezhet vallásos és mágikus, jogi és gazdasági, esztétikai-dekoratív, proxemikai (tájékoztató, szabályozó) funkcióval.¹³²

¹²⁶ „Mostanában, ha elmegyek valamilyen rendezvényre, ahol székelyruhában vannak a résztvevők, figyelem a székelyharisnyákat és örömmel látok még olyanokat, amelyeket még több mint húsz évvel ezelőtt édesapám varrt. Ráismerek a keze munkájára és boldog is vagyok” (Tankóné Péter 2009: 28–29).

¹²⁷ Az ajándékozás, az ajándéktárgyak (hímestojás, faragás, hímzés, zsebkendők) irodalma: Györgyi 1974.; Györgyi–K. Csilléry 1982.; Hoppál 1990.; Hoppál–Vass 1978.; K. Csilléry 1976.; Kós 1972.; Szelestey 1996.; Tötszegi 2007.; Vasas 1994.

¹²⁸ Gráfik 1998: 90–91. A tanulmány példaanyagában szereplő tárgytípusok: jeggyűrű, tányér, kendő, zsebkendő, fűszertartó, butella, üveg pohár, borotvatok, pénztárca, dohányzacskó, váza, fonalcsőrő, guzsaly, bődön, mosósulyok, állótűkőr, terítő, díszkerámia, láda, csévetartó, vetélő, vizeskorsó, fémdoboz.

¹²⁹ Gráfik 1998: 89.

¹³⁰ Az alfabetizáció és az ajándéktárgyak terjedése közötti kapcsolat nem mindig közvetlen. A szerelmi ajándékok feliratozása a tárgyfeliratok megjelenése után pár évtizeddel kezdődött el. K. Csilléry 1976: 126.

¹³¹ Fél – Hofer 1961: 506.

¹³² Írásantropológiai perspektívát érvényesítve, részletesen kifejtve Keszeg 2008a: 116–140. Ebben a keretben felsorolt feliratozott tárgytípusok: székelykapuk (Márton 1999), mestergerenda (Vajkai 1958: 453.; Bíró G. 1992: 27.; Keszeg 1991: 239), bútor (K. Csilléry 1972.; Kós 1972), csempe (Kós 1972: 177, 1979: 26), fal (Major 1992: 49), munkaeszköz (Vincze 1958), guzsaly (Kós 1979: 125–127), dohányzacskó (Dorogi 1958: 283), tetőcserép (Demeter–Miklós 2005).

A feliratozásra használt felületek a következőképpen csoportosíthatók: I. Épületfelirat: 1. templom, 2. vár, városfal, 3. városház, börtön, 4. lakóépület, II. Sírfelirat, III. Eszköz, használati tárgy felirata: 1. harang, 2. keresztelőkút, 3. miseruha, oltárkép, freskó, 5. templomi bútor, 6. ruházat és részei, 7. házi eszköz, 8. kép, 9. szőnyeg, kárpit, 10. műszer, 11. fegyver.¹³³

A népi ajándékozási gyakorlatban a legény kedvese nevét faragta a guzsalyra, a sulykolóra, a lány pedig a legény nevét hímezte az ajándéknak szánt zsebkendőre, az ajándékba szánt pirostojásra. Olykor a kivitelező a maga nevét is megörökítette. A síremléket, a gyászjelentő lapot kivitelező személy vagy cég magát is megnevezi.

Az emlékfák ültetése nem általános, de elterjedt, jellemző emlékállítási forma.¹³⁴ A szülők a gyermekek születésekor szoktak fát ültetni, a fa állapota jelezte az egyén sorsának alakulását. Désaknán az 1850-es években a Szabó-családban az édesanya ültette a fát: „Dédanyám ültetett egy-egy fát minden gyermeknek, akkor, amikor született. – Saját gyermeke születésekor? – Saját gyermeke születésekor. S beírta a zsoldárba is. Megvolt nálam, csak odaadtam Szabó T. Attilának. A Szabó-gyermekeknek ültette. Károly, Róza, Mariska, László és ifjú Szabó Lajos. Öt. S ezek a fák kezdtek kiszáradni. Nekem nagynéném mondta, hogy ezek úgy pusztultak ki, ahogy születtek, s úgy is haltak meg.” (Bogdánffi Botond sz. 1929, Désakna. Lakhelye Torda. Felvétel: 2011. febr. 5. Saját gyűjtés.)

Magyarlónán a 1959-ben konfirmált fiúk körtefát ültettek a templom udvarára. „Maguk a legények ültették el azt a körtefát? – Igen, igen. Mi. A régi tiszteletes úrral, még Jakab Gyula volt akkor, 59-ben.” (Varga János harangozó sz. 1943. Gyűjtő: Keszeg Vilmos, Fodor Attila, 2008. június 28.)

Elterjedt volt az a gyakorlat is, hogy a lokális kontextusban számontartották, hogy egy-egy fafajta kitől származott. „Ez a szőlő itt a kútnál a ház előtt volt. Nyitrai fajtának mondtuk. Emlékszel, Nyitrai Pisti elköltözött a faluból.” (K.E. sz. 1932, Detrehemtelep, saját gyűjtés.) Néhány nemzeti emlékhely központi eleme szintén emlékfá. Bolyai Farkas a maga számára írt, nyomtatott formában ismerőseinek elküldött gyászbeszédben kérte azt, hogy az emlékezők pónyik-csemetét ültessenek, s a virágzása és termése alapján őrizték emlékét.¹³⁵ Ugyanilyen tisztelet övezi Székelykeresztúron a Petőfi-szemtanú körtefát, a csomakőrösi diófákat.

¹³³ Kubinyi András idézi Balázs 1999: 321. A feliratozott múzeumi tárgyak tipológiája: Katona E. 2009.

¹³⁴ A Magyar Néprajzi Lexikon az *emlékfá* terminussal azokat a fákat illeti, amelyek jelentős események szemtanúi voltak (például Rákóczi tölgyfája, a nagyenyedi két fűzfá, Arany Margit-szigeti tölgyei) (Kósa 1977).

¹³⁵ Oláh Anna: Tovább fog élni a marosvásárhelyi temetőben Bolyai farkas pónyik almafája. *Ponticus Hungaricus* XV. (9) 2011. szeptember. <http://members.iif.hu/visontay/ponticulus/rovatok/limes/ponyik-alma.html> (Letöltés: 2020. február 10.)

AZ ÉLET ESEMÉNYEINEK MEGŐRÖKÍTÉSE ÉS FELIDÉZÉSE: KÉPEK ÉS FILMEK

A fényképezés technikája a 19. század közepén született meg, maga a fényképezés 19. század végén terjedt el. A 20. század folyamán az emlékállítás céljából készült legrepresentatívabb tárgy fokozatosan a fotó lett. Azonosító funkcióján túl dokumentatív, emlékeztető és deklaráló funkciója is feltárássra kerül – írta 1995-ben megjelent tanulmányában Kunt Ernő.¹³⁶ A 20. század során a fényképezés gesztusa és a fénykép-használat olyan szokásokban kontextualizálódott, mint az átmeneti rítusok, a szociális kapcsolattartás, a szabadidős programok, a hobbitevékenységek, a turizmus. Formái a fehér-fekete, a színes kép, tárolási formái a fotóalbum, a kiállított kép (lakásban, intézményben), az elektronikus mappa, intézményi (iskola, munkahely, rendőrség) archívum, a szociális média. A csengeri, a jászteleki általános iskolában 1921-ben készült *ballagókép*.¹³⁷ A Bókay Árpád Általános Iskolában 1908-ból maradt fenn *iskolakép*.¹³⁸

Szalma Anna-Mária egy 1925-ben született, gyergyószentmiklósi asszony tulajdonában lévő, 715 darabból álló fényképállomány szerkezetét és funkcióit tekintette át. A fényképek végigkövetik az életét. A készletből 176 kép az 1944-ben történt férjhezmenetele előtt készült. Ezek közül 86 képen (48,86%) maga is megjelenik, a többi pedig ismerősökről készült felvétel. 181 kép az asszonykorát, a 34 éves korában való bekövetkeezett megözvegyüléséig tartó időszakot ábrázolja. Közülük B. I. 76 képen (41,98%) jelenik meg. A többi 358 pedig özvegysége és öregsége idején készült. Ebben a korpuszban B. I. arca 138 képen (38,54%) jelenik meg. 40 kép gyermekeit, 170 kép unokáit, 21 kép pedig dédunokáit ábrázolja. További képeken feltűnnek a szülők, a testvérek, a rokonok, a barátok, a férj munkatársai. A fényképállomány emlékeztetéssé teszi a rendre elhaló szülőket és kortársakat, akárcsak a ritkán látott unokákat és dédunokákat.¹³⁹

Az iskolai ballagáshoz kapcsolódó *tabló* megjelenése és története jelentős mértékben feltáratlan. Az 1884-ben létesített budapesti Hunfalvi János Szakgimnázium a honlapján folyamatosan tölti fel a tablókat. A jelenlegi állományban a legkorábbi darab 1913-ból származik.¹⁴⁰ A pesterzsébeti Kossuth Lajos reálgyakorló gimnáziumban a legkorábbi tabló 1925-ből maradt meg.¹⁴¹ A tabló illusztrált háttérre helyezi a tanári kar és az osztályközösség tagjait. Az egyéneket műtermi fotóval és képalírással azonosítja.

A fényképezést kis késéssel követte a *filmezés*. Az 1920-as években mind a filmezés, mind a vetítés eljutott a privát szférába, s lehetővé tette az életutak és az életutak kereszteződésének megőrkítését. Korszakai a celluloidfilm, a videózás és az újmédia korszaka. Blos Jáni Melinda három család tulajdonában megmaradt privát filmek

¹³⁶ Kunt 1995: 10–11.

¹³⁷ <http://www.tablotar.hu/iskolak/csenger> (Letöltés 2020. február 19.) <http://www.tablotar.hu/iskolak/jasztelek> (Letöltés 2020. február 19.)

¹³⁸ <https://guideathand.com/hu/sight/pestszentlorinc-16-bokay-arpad-altalanos-iskola> (Letöltés 2020. február 19.)

¹³⁹ Szalma 2014.

¹⁴⁰ Forrás: <https://www.hunfalvy-szki.hu/hu/altalanos/1/tablo-1884-1965> (Letöltés 2020. február 19.)

¹⁴¹ https://www.klgbp.hu/Galeria.html/v/Tablok/Osztalytablok_regi-fenykepek-1925-1930 (Letöltés 2020. február 19.)

alapján tekinti át az önreprezentáció új formájának 1930–2010 közötti időszakát.¹⁴² A filmek tárolása családi archívumban, intézményi archívumban, a közösségi médiában történik.

A BIOGRAFIKUS EMLÉKEZET KULTIVÁLÁSA: A KULTUSZOK

A mondakutatás *mondakörnek* nevezi az egy személyhez kapcsolódó szűzséket és narratívumokat (Szent László, Hunyadiak, Mátyás király, Kossuth Lajos, Petőfi Sándor, Rózsa Sándor). Az etnológia *mítosznak* hívja azt a tudatformát (és annak többnyire narratív reprezentálódását), amely a tudás és meggyőződés egy bizonyos szintjén sajátos helyzetértelmezést nyújt. Az antropológia *kultusznak* nevezi azokat a megemlékezési alakzatokat, amelyek egyidőben irányulnak egy adott tárgyra, s szervezik (legalább átmenetileg) közösséggé a szertartásban résztvevőket. Mind a mítosz, mind a kultusz megkonstruált kulturális emlékezet, amely részben fedi le a korábbi valóságot. Több funkciónak tesz eleget: időben élteti egy személy emlékezetét (biográfiáját, teljesítményeit), kifejezi az utókor elismerését, tiszteletét, explicitté teszi és normatív, valamint mobilizáló funkcióhoz juttatja az utókor értékrendjét, s ugyanakkor folyamatosan élmény-, emlékezet- vagy emlékezőközösséget állít elő.¹⁴³ A kultusz különböző természetű elemeket szervez komplex együttesbe (eszmék, alkotások, terek, épületek, tárgyak). Térbeli kiterjedése alapján a kultusz lehet lokális, regionális, nemzeti jellegű.

Balázs Ferenc (1901–1937) unitárius lelkész, világjáró, író, a falumentés erdélyi úttörője, 1930–1937 között élt és munkálkodott az aranyosszéki Mészkőn. E rövid időintervallum alatt a falu és a régió életének megreformálásába kezdett. A nagyvilágban látott modellek szerint kísérletet tett a gazdasági, kulturális és szellemi, a szociális élet, a mentalitás, az életforma megváltoztatására. Olyan mértékű változásokat kezdeményezett és indított el, amelyek a helybéliek kommunikatív és kulturális emlékezetében generációkon keresztül, mindmáig megőrződtek. Terepmunka során sikerült azonosítani a kultusz elemeit (a kommunikatív emlékezet motívumai, a kulturális emlékezet szertartásai, emlékhelyek, Balázs Ferenc használati tárgyai, szobor, újságcikkek, tisztelőinek zárandoklatai, nevének intézmények, egyesületek általi felvétele) és éltetőit (lakosság, értelmiség, egyház, egyesületek, intézmények).¹⁴⁴

Monográfia készült Marosvásárhely polgármestere, Bernády György,¹⁴⁵ tanulmány a moldvai Trunkon született orvos és ferencrendi pap, Benedek Márton¹⁴⁶ kultuszáról. Egy település nyilvános terében az emléktáblák és -oszlopok segítségével mind az uralkodók, mind a település szülötteinek kultusza megalapozható.¹⁴⁷ Habár a kultuszkuta-

¹⁴²Blos Jáni 2015.

¹⁴³Mérei Ferenc pszichológus az összetartozás kialakulását és megmaradását biztosító ismétlődő cselekvéseket, valamint az ezekre való utalásokat „együttes élménynek” nevezte. Mérei 1947.

¹⁴⁴Alulírott több alkalommal dokumentálta Balázs Ferenc kultuszának meglétét: Keszeg 1990, 2018c.

¹⁴⁵György 2018.

¹⁴⁶Peti 2012.

¹⁴⁷Jakab 2012a: 132–138.

tás elsősorban a nemzeti regiszterből választotta példáit; elemzési stratégiájával kisebb közösségek tagjainak emlékezete, a közösség emlékezési szokásai és stratégiái – mint a közösség működésének, identitásának, genealógiai tudatának mechanizmusai – szintén vizsgálhatók.¹⁴⁸

ÖSSZEFOGLALÁS

Tanulmányunk zárásában szándékainkat szeretnénk megismételni, illetve a következőzéseinket összegyűjteni. Jelen esetben a társadalom és a kultúra egy – népinek és populárisnak nevezett, azaz nem intézményesített – regiszterében előforduló emlékezési gyakorlatokat és alakzatokat tekintettük át. A biografikus emlékezet az emlékezés kultúrájának csupán egyik része; sem a nemzeti, sem a lokális múlttal kapcsolatos emlékezőskultúrára nem térhettünk ki.

1. Definíciója szerint a népi kultúra közösségi, kollektív kultúra. A közösséget jelen esetben egy sajátos szempontot érvényesítve határoztuk meg. Az emlékező- vagy emlékezőközösség azt a közösséget jelenti, amely rendelkezik az egyénnel kapcsolatos emlékek megszerkesztésének, előadásának és értelmezésének szabályaival. Ismeri az emlékezési alkalmakat, s ezekben a helyzetekben érvényesíti a kimondás és az elhallgatás kötelezettségét és szabályait (például a halotról jót vagy semmit), a nyilvános és a privát emlékezés formáit, technikáit, alakzatait. Jan Assmann meghatározása szerint az egyén a szocializáció során, kommunikációs folyamatokban tesz szert emlékekre. A konkrét térben és meghatározott időpontokban felidéződő emlékek, azaz az emlékezés gyakorlata tartósan megőrzik a közösség sajátos identitását.¹⁴⁹ A különböző

¹⁴⁸ Alulírott irányításával a kolozsvári tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Intézetében „lokális mítoszok” kategóriában folyamatosan készültek kutatások. Csupán a szemléltetés szándékával: Jakab Zsuzsa: Demeter Domokos, a városfalvi népi verselő (1996), Bálint Emese: Az ítéletalkotás stratégiái: bolondok a társadalomban (1997), Czégényi Dóra Andrea: A román pap alakja egy erdélyi közösség hiedelemrendszerében (1998), Baróti Borbála: Emlékezés és mítoszteremtés: Márton Áron alakjának mitizálódása, kultuszának kialakulása (2002, társírányító Tánczos Vilmos), Sándor Zsófia: Egy humoródalmási jósasszony és tevékenysége (2002), Szabó Katalin: Egy pedagógus emlékei: a történetekben megkonstruált énkép (2002), Lőrinczi Kinga Mára: Az átok mint sorseseemény: egy jósasszony élettörténete és technikái (2004), Tatár Erzsébet-Tímea: Egy mezősegi népi specialista biografikus reprezentációi és élettörténeti stratégiái (2007), Molnár Gabriella: P. I. élettörténetének és jóslási tevékenységének elemzése (2008), Papp Éva: Aranykultusz a szilágysági Nagyaluban (2008), Sándor Edit: Az egyéni emlékezet szerveződése: Sándor Jenő-Benjamin élettörténete (2008), Szabó Krisztina: Esemény és reprezentáció: Corvin Anton a kolozsvári csodatevő halott esete (2008), Daniel Rita: Tamási a farkaslaki médiumokban. Az író szimbolikus szerepének felhasználási lehetőségei (2009), Farkas Margit: Egy unitárius lelkész narratív identitása (2010), Homonai Judit: Betegség, rontás és kommunikatív emlékezet (2010), Kiss Emőke-Éva: Daday Lóránd emlékezete egy lokális közösségben (2014), Benedek Renáta: A lokális emlékezet narratívumai egy tövisháti faluban (2016).

Gagyí József a válságos 1949-es évben „mondó, jósló” szentasszony hatását, továbbélő emlékezetét, a rá való emlékezés funkcióit értelmezte. Gagyi 1998. Fodor Attila egy 20. századi, aranyosszéki boszorkány utóéletét, narratív emlékezetét, ennek funkcióit tárta fel. Fodor 2012.

¹⁴⁹ Assmann 1999: 35–43.

közösségek a megmaradásuk érdekében berendezkednek az emlékezésre, emlékezési eseményekben vesznek részt, emlékezési szokásokat gyakorolnak; egyes közösségeket kimondottan az emlékezés hoz létre és tart fenn (például a március 15-én emlékező közösség); vannak olyan közösségek, amelyek történetük egy szakaszában emlékezet-közösséggé válnak (líceumi osztály). Az emlékezetközösség dinamikáját fenntartó tényezők az emlékezés és a felejtés, az emlékezéshez, a felejtéshez és az elhallgatáshoz, az eltorzításhoz fűződő érdek, az emlékezés marginalizáló és integráló hatása.

Az emlékezetkutatás irodalmában az *emlékezetközösség* terminus honosodott meg. Maurice Halbwachs, aki a család, a valláskövetők és az arisztokrácia emlékezet alapján történő szerveződését modellálta, a közösség definícióját nem fogalmazta meg. Könyvében a *csoport*, a *társadalom* és az *asszociáció* (egyesület, társulás) terminusokat váltogatva használta. Jan Assmann könyvének magyar fordítása az „emlékezetközösséggé szerveződő társadalmi csoport” megnevezést alkalmazta.¹⁵⁰ Peter Burke életművének magyar recepciója a *memory community* terminust *emlékezetközösség* formában vette át.¹⁵¹

Valójában az *emlékezetközösség* terminus mellett célszerű az *emlékezőközösség* fogalom használata is. Míg az első az emlékezési tartalmak számontartása alapján létrejövő ideális, virtuális közösséget nevezi meg,¹⁵² a másik az azonos emlékezési gyakorlatok alkalmazása (tartalom, helyszín, szertartás, szokások, attitűdök) révén létrejövő közösséget.¹⁵³ Az érettségi találkozó, a kortárstalálkozó, a temetés, a halottak napi világítás résztvevőit célszerűbb az utóbbi terminussal megnevezni.

Az emlékezet- és az emlékezőközösségek nem fedik teljes mértékben egymást. A Balázs Ferenc életművét ismerők köre például jóval szélesebb, mint azok az emlékezőközösségek, amelyek rendszeresen felidéznek Balázs Ferenc emlékét. Az emlékezetközösség diszperz emlékezeti tökéjét céljainak megfelelően az emlékezőközösség veszi használatba. Az emlékezőközösség folyamatosan alakulóban és feszültségi állapotban van, az emlékezés a közösségben örökösen feszültséget kelt és nyugalmi állapotot teremt. Az emlékezőközösség az emlékezési folyamat révén esetről esetre kizár, felejtésre ítél és rehabilitál, életre kelt emlékeket. Az emlékezőközösség folyamatosan emlékezésre és elhallgatásra ösztönzi tagjait,¹⁵⁴ kezeli a másként emlékezésből adódó feszültségeket.

Az emlékezőközösségek – amelyeken belül az egyén megosztja, kommunikálja emlékeit, valamint amely közösség napirenden tartja az egyén emlékét – különböző méretűek és természetűek. Egyik részük vérségi köteléken alapszik, továbbá vannak szociális (barátság, szomszédság, hálózat), vallásos, közigazgatási (település, nemzet), professzionális (munkahelyi, érdeklődési, egyesületi) emlékezőközösségek. A felvilágosodástól kezdve az adminisztrációs intézmények fokozódó mértékben arra szako-

¹⁵⁰ Assmann 1999: 41.

¹⁵¹ Baumann 2016: 27.

¹⁵² A családot Maurice Halbwachs emlékezetközösséggé írja le: az egymástól távol került családtagok külön-külön idézik fel közös múltjukat. Az emlékek az egyént családjához kötik. Halbwachs 1925: 199–200. A család emlékezőközösség szerepét figyelte meg Szilágyi Miklós is. Szilágyi 2018.

¹⁵³ A nyelvészetben érvényesül a nyelvközösség / beszédközösség kettősség.

¹⁵⁴ Ez a gondolat a konstrukcionista irányzat megállapítása.

sodtak, hogy az intézmény, a település szociális bázisát képező egyének életpályáját dokumentálják (népszámlálás, anyakönyvek, tagság).

2. A biografikus emlékezést az egyén részéről különböző pszichikai-érzelmi (emlékhagyás, emlékezés, autoterápia, szelf-, identitás- és imázsgondozás, önlegitimáció, hála, közlésvágy, kíváncsiság), szociális (elismerés, tisztelet, bosszúvány, integráció, közösséghez tartozás), morális (igazságosság érvényesítése, példa-, eszménykövetés) igények motiválják. Formái az élettörténet, az élménytörténet, a személyi archívum és album szerkesztése, az emlékező tárgyak használata, emlékhely állítása és látogatása.

A genealógiai-családi emlékezet alakzata a családfa, a családtörténet, a család-történeti narratívum, hordozói a használati és az emlékeztető tárgyak, a családi archívum iratai, fénykép- és filmfelvételei, rítusai a családi ünnepek, az évfordulók megünneplése, kiemelt térbeli helyei a szülőház és a temető. Funkciója lehet mind a családtagok narratív identitásának gondozása, a családtagok imázsának a lokális társadalom előtti megjelenítése, de ugyanilyen mértékben az elhunyt személy halál utáni nyugalmanak biztosítása.

A lokális emlékezet az országos eseményekben és közéletben elhíresült (tudósok, művészek), valamint a település történetében meghatározó egyéniségek (orvosok, papok, pedagógusok, mesteremberek, specialisták) teljesítményeit, életpályáját, életrajzi eseményeit tartja számon. A település emlékhelyeket tart fenn és gondoz (szülőház, emlékszoba, sírhely, szobor), emlékünnepeket szervez (évfordulók, településnapok komemorációs mozzanatai), támogatja helyi intézmények (iskolák, kórházak, egyesületek, díjak) névválasztását, emlékdíjak kiosztását. A település az emlékezési rezsimit az ifjúság nevelése, a turizmus, a lokálpatriotizmus kultiválásának szolgálatába állítja.

Az intézmények számontartják az alapítók, az újítkók áldozatos, az intézmény történetében emlékezetes teljesítményt nyújtott előjárók és munkatársak munkáját. A rájuk való emlékezés az intézmény identitását, norma- és értékrendjét jeleníti meg, és szerepet játszik az intézmény promoválásában. Az intézmények által gyakorolt emlékezési alakzatok az emlékünnepek szervezése, emlékszoba fenntartása, az emlékdíjak kiosztása, az intézménytörténet forgalmazása.

A biografikus emlékezés olyan tevékenység, amely az egyént megjeleníti és közösségbe integrálja. Az áttekintett példák azt jelzik, hogy egy emlékezőközösségen belül vannak kollektív és individuális módon végzett emlékezési gyakorlatok. Valamint azt, hogy egy egyén különböző emlékezőközösségek keretében hajtja végre ezeket a gyakorlatokat.¹⁵⁵

Az egyén bizonyos helyzetekben, szervezett, rituális körülmények között lép be az emlékezetbe (lakodalmos, temetés), élete során maga is gyakran emléket állít élete egy-egy eseményének; de szándéka ellenére is emlékezetessé válhat. Az emlékéállítás során felidézhető formába szervezik, a felidézés során pedig felelevenítik egy személy életének egy eseményét.

¹⁵⁵Nemes Gáspárnak köszönöm, hogy a kérdésre felhívta a figyelmet. Miközben különböző primér (lokális) közösségek felbomlanak, az emlékezés virtuális (ideális) közösségek szerveződését teszi lehetővé. A magányossá vált egyén az emlékezés révén közösséghez kapcsolódik.

Vannak olyan szövegek, amelyeket az egyén magáról állít elő, maga és mások számára, s amelyek explicit módon megörökítik életének eseményeit. Vannak olyan szövegek és tárgyak, amelyek bizonyos hagyomány alapján az egyén számára készülnek, vagy az egyén számára kerülnek aktualizálásra, s ezért szorosan kapcsolódnak az egyénhez. Valamint vannak olyan szövegek és tárgyak, amelyeket az egyén vesz használatba, olykor kizárólagos formában, s amelyek huzamosan az egyén emlékét őrzik. A „magántulajdonba” kerülő, az egyén által lefoglalt szövegekre mind történeti, mind kortárs példa idézhető. A szövegek és a tárgyak az egyén emlékét tartalmuk révén őrizhetik; a biografikus motívumok expliciten tárolják az emléket.

Vannak olyan szövegek és tárgyak, amelyeket az emlékezés kapcsol össze az egyénnel. Ezek implicit, konvencionális jelentéseket aktivizálnak. A szakirodalom *beleértési tartomány*nak nevezi azokat a konvencionális jelentéseket, amelyek a tapasztalat (és – tesszük hozzá és hangsúlyozzuk – a szocializáció) során szerezhetők meg. Az implicit jelentésnek a kommunikációba való beépülését M. M. Bahtyin írta le. A mögöttes tartalom a szöveg értelmezési horizontjában születik meg.¹⁵⁶ A beleértési tartományok állandósulhatnak: „Megvan a maga »beleértési tartománya« a családnak, a nemnek, a nemzetnek, az osztálynak, a napnak, az évnek, a korszaknak. A közös környezet, illetve a hozzá tartozó társadalmi csoport bővülésének arányában a megnyilatkozásba beleértett mozzanatok egyre állandóbbakká lesznek.”¹⁵⁷ A beleértési tartományba tartozik egy szöveg vagy tárgy létrehozója, címzettje, használója (előadó, tulajdonos).

Az explicit nevesítés, a perszonalizáció, az individualizáció változatos formája a térszíni formák (határrész, patak, kút stb.), települések, épületek, tárgyak, szövegek személlyel való összefüggésbe hozatala, az alapítók, az adományozók, a résztvevők, a megrendelők, a kivitelezők, a használók nevének felirat formájában történő megörökítése. Az én-reprezentáció történhet az oralitás, az írás, a kép, a film eszközével.

Ugyanakkor azt is hangsúlyozni szükséges, hogy a nominalizálás és az anonimizálás kulturális viselkedés, nem csupán a pontos vagy a pontatlan emlékezés áll a háttérben. A felidézett események szereplőinek megnevezése vagy „valaki”, „nem tudom ki”, „egy ember” formában történő említése gyakran tudatos viselkedésre vezethető vissza. A tér- és időbeli közelítés–távolítás, pontosítás–homályosítás, lokalizálás–lebegtetés (most történt, régen történt, nálunk történt, valahol történt), akárcsak a nominalizálás–anonimizálás részben „adatvédelem” (leleplezés vagy megóvás), részben a személyes imázs gondozása (például én nem hiszek benne, én ismerem ezt a hagyományt), részben pedig a hagyomány érvényessége melletti vagy elleni érvelés. A hiedelemről való beszélésben például a jelenbe, a közösség életterébe épül és az adatközlő vagy hozzá közelálló személy (családtag, szomszéd) tapasztalataként kerül bemutatásra mindaz, amit az adatközlő érvényesnek, hitelesnek, fontosnak tart és amit vállal. Amit viszont megkérdőjelez vagy nem mer vállalni, azt a távoli időbe, térbe, azonosíthatatlan vagy marginalizált szociális szférába transzponálja. Az individualizáció megvalósítja mind az egyén kiemelését a közösségből, mind pedig – ezzel együtt – a szociális hálóból illesztését.

¹⁵⁶ Bahtyin 1985: 18–19.

¹⁵⁷ Bahtyin 1985: 21–22.

3. A biografikus emlékezet gyakorlására bizonyos kontextusokban kerül sor. Az egyéni vagy közösségi szempontból fontosnak ítélt emlékek életben tartásának egyik formája a szertartásos emlékezési alkalom megteremtése és fenntartása.¹⁵⁸ A másik pedig az emlékezet technikai eszközökkel (írás, film, hangfelvétel stb.) történő megörökítése. Ezt az eljárást az emlékezetkutatás az emlékezet kívülre telepítésének, externalizációjának nevezi.¹⁵⁹ Az emlékezés az ismétlés révén biztosítja az emlékezeti tartalom módosítását, aktualizálását, átigazítását; a tárolt emlékezet szorosan kapcsolódik a kihelyezés helyzetéhez, korához, szándékához.

Természetes módon adódik a lehetőség, hogy a kommunikatív emlékezetet az irreleváns, a kulturális emlékezetet pedig a releváns kontextussal kapcsoljuk össze.¹⁶⁰ Első esetben arra figyelünk, hogy az emlékéllítés vagy a felidézés fázisában az egyén életével kapcsolatos emlékek hogyan kapcsolódnak össze szövegekkel, tárgyakkal, helyszínekkel, valamint hogyan tesznek szert jelentésekre, ezek a jelentések hogyan épülnek be egy-egy esemény történetébe, egy-egy személy élettörténetébe, egy-egy társadalmi viszonyhálózatba. Az egyén élete összekapcsolódhat pozitív és negatív morális mintákkal, vallásos, ideológiai eszmékkel, cselekvési formákkal. A második esetben annak a vizsgálata tűnik fontosnak, hogy a különböző események (átmeneti rítusok, jeles napok, élethelyzetek) egy-egy biografikus emléket hogyan, miért, milyen formában hívnak életre, emelnek be a figyelem középpontjába (a halottra való emlékezés formái, eszközei). A kontextus (idő, tér, helyszín, tárgyak) a szociális kontextust is (résztevők és távolmaradók, szerepek) jelenti.

Jan Assman meghatározza és egymástól különválasztja a textuális és a rituális koherenciát. A rituális koherencia a ceremóniális kommunikáció szerkezeti elemei között teremődik meg.¹⁶¹ Például, a temetési szertartásban olyan rítuselemek kapcsolódnak össze, mint a halottnak való emlékéllítés, a családtagoknak való részvétnyilvánítás, a gyásznap étellel való megkínálása stb. A halottak napi temetőlátogatás, a halottak emlékének felidézése kiegészül egyházi szertartással, a családtagok találkozásával és családi vacsorával.

Az ismétlésen, a megjelenítésen alapuló rituális koherenciával szemben a textuális koherencia a szövegek összekapcsolódását jelenti.¹⁶² A temetési szertartás keretében az elhunyt életpályáját felelevenítő halottbúcsúztató vers a szertartás többi szövegével kerül közös szövegkontextusba (prédikáció, zsoltár, ima, kondoleálás stb.). A temetőben az egyes sírfeliratok képezik egymás szövegkontextusát. A hiedelemtörténeteket felidéző beszédeseményben a különböző személyek hiedelemélményei, különböző személyek biografikus narratívumai kerülnek egyazon kontextusba a helyi társadalom történetének epizódjaival.

4. A biografikus emlékek formát öltenek. Ezek az emlékezés kulturálisan kialakult, társadalmilag kötelező érvényű „képei”. Peter Burke a szakirodalmi előzményeket fel-

¹⁵⁸ Connerton 1997.

¹⁵⁹ Assmann 1999: 23.

¹⁶⁰ Carnap 1937.

¹⁶¹ Assmann 1999: 141.

¹⁶² Assmann 1999: 17.

használva az emlékezés következő formáit csoportosította: szóbeli hagyományok (Jan Vansina); emlékiratok és írásos „visszaemlékezések” (Pierre Nora); képek (festmények, fényképek, álló- avagy mozgóképek); cselekvések; terek, helyszínek.¹⁶³

Az emlékezés alakzatai különböző médiumokban jelennek meg (oralitás, tárgyak, írás, kép, fénykép, film, multimedia). Az emlékverses füzetek az írás mellett a vizuális kódot is igénybe veszik (rajz, kép, fénykép). A temetési szertartásban az elhunyt emléket az oralitás, az írás, a képek és tárgyak örökítik meg és idézik fel. A sírjeleken a felirat mellett az utóbbi évszázadban szórványosan feltűnt a fénykép is. A rítusokban, az egyén és a család életében a 20. század folyamán teret hódított a fényképezőgép, a kamera, a megörökítés gesztusa, a képek és a filmek megtekintése.

A médiumok mindenike alapvetően érintette az emlékezési gyakorlatokat. Az emberiség történetét végigkövető oralításban kialakultak az emlékezés technikái és a kommunikáció szertartásai, amelyek a szerepekre osztott viselkedést, az eseménybe való személyes bevonódást, az előadói kompetenciákat, az esemény egyszerűségét, valamint a nyelv akusztikus metaforáit, a gesztusok retorikáját aknázták ki, beleértési tartományokat állandósított.¹⁶⁴ A távkommunikáció technológiája az oralitás közvetítésének, rögzítésének új lehetőségét teremtette meg. Az írás megjelenését követően az írás- és olvasásgyakorlatok lépcsőzetesen honosodtak meg a különböző társadalmi rétegekben, intézményekben és tevékenységi területeken. A népoktatásnak a 19–20. század fordulóján történt intézményesítése az íráshasználat eltömegesedését, az íráshabitusok változatosságát hozta magával. Az írás az egyedi tartalmak kihelyezését, az alkotói kompetenciák érvényesítését, állandósulását, visszakereshetőségét, terjeszthetőségét, a kommunikáció számára a tér- és az időhatárok átlépését tette lehetővé. Miközben az akusztikus kódot háttérbe szorította, a szöveget a vizuálitás irányába mozdította el. A 19. század második, a 20. század első felétől a kép és a film a vizualitás forradalmát tetőzte be, először a sajtóban, a filmművészetben és a tévészásban, majd a mindennapi és a privát életben. Az internet (1983) és a digitális technológia a kommunikáció lehetőségeit, a tartalomszerkesztésben a médiumok összekapcsolhatóságát, valamint az individuális preferenciákat felszabadító szociális média megszületését eredményezte.¹⁶⁵ Ebben a vázlatos történetben a médiáról mint újságírásról is említést kell tennünk. A média az újság és az újságíró nézőpontjából értelmezi a világot;¹⁶⁶ ebben az igyekezetében partikuláris eseteket, individuumok álláspontját használja fel, s ezáltal a társadalmi emlékezetet alapozza meg, archiválja. Különböző rovatai (apróhirdetesként feladott gyászjelentés, megemlékezés, a kívánságműsor) a médiafogyasztók emlékezésigényét elégítik ki.¹⁶⁷ Különböző digitális platformok új emlékezésformákat honosítottak meg (például virtuális temető).

¹⁶³ Burke 2001: 7–8.

¹⁶⁴ A téma gazdag irodalmából: Fónagy1991.

¹⁶⁵ A multimédiális kommunikáció lehetőségeinek szellemes bemutatása: McLuhan–Fiore 1967(2012). A médiumok történetének összefoglalása: Barbier–Lavenir 1996 (2004); Briggs–Burke 2012.

¹⁶⁶ Champagne 1996.

¹⁶⁷ A sajtó megjelenésének első évtizedeiben a reklám a kereskedők, iparosok, vállalkozók számára az autobiografikus beszédmód gyakorlását tette lehetővé: Keszeg 2013.

Az egyes médiumokon belül kialakulnak, állandósulnak, valamint keverednek, alakulnak és elhalnak a különböző kifejezésformák, a műfajok. A műfaj „meghívás a formára”: 1. a témát speciális használatnak rendeli alá, 2. diktálja a kommunikáció határait, mihielyt csupán bizonyos mondanivaló közvetítésére alkalmas, 3. a műfaj feltetelezi a műfajrendszer létezését.¹⁶⁸ Vannak olyan műfajok, amelyek elsődleges funkciója az egyén, az egyén életpályája, az egyén élete egy epizódjának megörökítése. Ilyenek az emléklap-, az emléktábla szövegek, a graffitik, a sírfelirat, a halottbúcsúztató vers, a gyászjelentő lap, a sajtóban feladott gyászír és a megemlékezés, az igaztörténet, az élettörténet, a pletyka, az anekdota, a rátótiáda, a monda, a lokális ballada, a lokális proverbium, a homogenetikus szövegek közül az élménytörténet, az autobiográfia, az emlékirat és a napló. Ugyanilyen funkciót töltenek be az emléklapok, emlékfüzetek. Továbbá vannak olyan műfajok és tárgyak, amelyekhez beleértési tartományként kapcsolódik az egyén emlékezete.

Az emlékezési gyakorlatok – mint minden narratív gyakorlat – sajátos retorikával rendelkeznek. Az autobiografikus emlékezés gyakran nosztalgikus elemeket ötvöz.¹⁶⁹ A család az idealizálás, a lokális és a nemzeti emlékezet a heroizálás eszközeivel eleveníti fel az elhunytak emlékét.¹⁷⁰

5. Az emlékezés funkciói Aleida Assmann „funkcióemlékezetnek” (Funktionsgedächtnis) nevezi a valamilyen szerepet betöltő, valamilyen célra felhasznált emlékezetet.¹⁷¹ „Melyek a társadalmi emlékezet funkciói? Túlságosan átfogó a kérdés, hogy megragadhassuk” – írta Peter Burke.¹⁷² Az általunk biografikusnak nevezett emlékezés történhet pszichikai szükségletből, morális kötelezettségből, felelősségből, a személyi státus megkonstruálása és érvényesítése, az együttélés kohéziója és a társadalmi egyenlőtlenségek újratermelése, a múlt perszonalizálása (benépesítése, egyénhez való hozzárendelése), megszerkesztése, piacosítása és patrimonizációja céljából. Összefoglalóan, az emlékezés irányulhat az emlékezőre, a felidézett személyre, valamint az emlékezés helyzetére. Az emlékek sosem önmagukban bukkannak fel, hanem egy folyamat (emlékezés, társalgás), egy narratíva (biográfia, család-, intézménytörténet, lokális történelem), egy érvelési rendszer (legitimálás–delegitimálás, honorálás–szankcionálás) részei.

A biografikus történetmondás, a biografikus történetek értelmezése, értékelése mind informális (mind egyéni, mind közösségi), mind formális szinten általánossá vált. A biográfiák funkciói változatosak: jelentést tulajdonítanak a létezésnek, jelentéssel látják el az individuumok partikuláris életét, tanulságokat, tapasztalatokat tesznek kommunikálhatóvá, elégtételt szolgáltatnak (panasz, önaffirmáció, elismerés), a figyelem középpontjába állítják az individuális teljesítményeket, modellt nyújtanak az életpálya megtervezéséhez (minta, példamutatás), változatos érvényesülési stratégiákat tesznek láthatóvá, az emlékezés által megteremtett közös keretbe foglalják a

¹⁶⁸ Honko 1989.

¹⁶⁹ M. Halbwachs „la nostalgie du passé” címmel értekezik a témáról. Halbwachs 1925: 140–154.

¹⁷⁰ A szórványsorsról való beszélés: Keszeg 2007c.

¹⁷¹ Assmann 1999: 383–397.

¹⁷² Burke 2001: 12.

különböző generációk, az egyén és környezete, az egyén és a történelem viszonyát, látni engedik a társadalom, a társadalmi környezetek és az egyének ideológiáját, értékrendjét, habitusát.

Az emlékezés által az egyén beépül a *nemzeti* és a *lokális történelembe*. A lázadók, a hősök, az áldozatok, a harctereket megjártak tettei egy-egy fordulópont történéseinek partikuláris eseményeiként maradnak meg szülőföldjükön, családjuk emlékezetében. Mind az 1848-1849-es szabadságharc honvédei, a két világháború katonái, a fogoly- és munkatáborokba elhurcoltak, az államosítás és a kollektivizálás ellenzői, mind a település életének reformjait kezdeményező előljárók (polgármester, tanító, pap, orvos).

Hasznosnak bizonyult az a szempont, amit a ceglédi gyászjelentők értelmezésében Kocsis Gyula érvényesített: a környezetében hagyott nyomokat figyelmesen követő ember a társadalmat tanulja.¹⁷³ A közösség számára alapvető igény tagjainak emlékezetben tartása. Ezt ösztönözhetik az életpályák anomáliái, törvényszerűségei, tanulságai iránti kíváncsiság. Alapvető motiváció az egyénnel szembeni morális és az anyagi felelősség. Az emlékállítás és az emlékezés részlegesen vagy átfogóan megőrökíti és kontextualizálja az egyén életpályáját, teljesítményeit és kudarcait, *társadalomba, kapcsolati rendszerbe ágyazza* az egyént, megalapozza, legitimálja az egyén, a közösség státusát, presztizsét, hírnevét. Az elődök emlékét a leszármazottak, a tanárokét a tanítványok, a mesteremberét az inasok éltetik (sírfelirat, gyászjelentő, érettségi tabló, kicsengetési kártya).

Bizonyos lokális-regionális emlékezési rendszerek, gyakorlatok (kultuszok) *érték-, tudás-, hiedelemrendszereket tartanak érvényben, népszerűsítenek*. A „csendes hétköznapiak” munkásainak emléke példájuk, tanácsaik, tanításuk révén marad meg, az életvitel folytonosságát biztosítva. Bizonyos specialisták (népi gyógyítók, csontkovácsok, jósok, látók, de akár vőfélyek, mesemondók, mesteremberek, gazdák, szakácsok stb.) kompetenciáit, szolgáltatásainak eredményességét az emlékek folyamatos vagy alkalmyszerű verbalizálása népszerűsíti, s ezért reklámként klientúrát áramoltatnak feléjük; a szolgáltatásukat igénybe vettek életük folyamán újra és újra felemlégetik beavatkozásuk eredményességét.¹⁷⁴ Az emlékezési rendszerek egy másik csoportja a fekete mágját alkalmazó rontók, boszorkányok emlékét örökíti meg. Az ő emlékezetük a magukat a rontás, a károkozás áldozatának tartó személyek, vagy azok családtagjai, leszármazottai körében él tovább. A szabályrendszerek lefektetlensége miatt a különböző mágikus gyakorlatok alkalmazása gyakran feltételezi az emlékek felidézését, követését.¹⁷⁵ Egy-egy lokális-regionális kultusz példa-, eszményképbe gyűjti össze a kimagasló, pozitív magatartási és cselekvési mintákat.¹⁷⁶

¹⁷³ Kocsis 1991.

¹⁷⁴ A gasztronómia mint emlékezeti rendszer: Keszeg 2011b. A kézirat receptes füzetek az emlékezés társadalmi regiszterei: Keszeg 2008a: 358.

¹⁷⁵ Az emlékek funkcionális felidezéséről Keszeg 2002a.

¹⁷⁶ A biografikus történeteknek az elmondás stratégiája szerinti típusai: reprezentatív biográfiák, státus-, presztizs-, sztereotíp történetek, pszeudo-biográfiák (Keszeg 2011a: 180–193).

A genealógiai, a családi, a biografikus emlékezet őrzése az utódok *jogi-gazdasági* és az ezzel összefüggő *morális természetű viselkedése*. Az ingóságok és ingatlanok örökseiei okiratok és a folyamatos tematizálás segítségével igazolják a javak és értékek közvetítésének rendjét, motivációit, alátámasztják az érvényben lévő tulajdonjogokat. Az örökség átvétele emlékezési kötelezettséget ír elő. Miközben az örökség átvétele adminisztratív-rituális módon kötelezővé teszi az átörökítő megnevezését, az átörökítést követően az új tulajdonos dönthet az örökségtárgy kisajátításáról vagy emlékező tárgyként való használatáról. Az emlékezési kötelezettségek a nemzetségen belüli generációkat eltérő mértékben terhelik.

6. *Az emlékezési gyakorlatok, habitusok és stratégiák változatosak.* Az emlékezés történhet individuális vagy közösségi formában. Első esetben az egyén dolgozza ki, érvényesíti az emlékezés rendjét – függetlenül, elszigetelve magát –, második esetben az emlékezés társadalmi, kollektív elvárás és előírás szerint zajlik. Az egyének emlékének őrzése részben individuális gyakorlatok formájában, a privát térben történik, máskor azonban az emlékek a nyilvános térben kerülnek kiállításra (sírfelirat, kapufelirat, emlékoszlop, emléktábla, a templomban elhelyezett feliratozott textíliák, érettségi tablók az iskola folyosóin). Az emlékeztető tárgyak bizonyos esetben koncentrálnak, lokalizálódnak (lakás, temető, emlékfá, -tábla, -szoba, -múzeum), máskor pedig szétszórásra kerülnek (az elhunyt értéktárgyai, Kalotaszegen a női ruharabok).¹⁷⁷ Az emlékházak-, táblák, oszlopok a térben jelölik ki az emlékezés helyszíneit.¹⁷⁸

Az emlékezési stratégiák közül a következőket említjük meg: az emlékezés elutasítása és felvállalása; az emlékezés interiorizálása és exteriorizálása; az emlékezés kezdeményezése és beszüntetése; az emlékezés és az elhallgatás; az emlékezés és a felejtés; az emlékek szelekciója és kiegészítése.

7. *A felejtés együttjár az emlékezéssel.* Tulajdonképpen minden egyén, minden közösség kiválasztja prioritásait mind az emlékezés, mind a felejtés terén.¹⁷⁹ Minden társadalomban hallgatolagos szabályok írják elő az emlékezéshez való jogot és az emlékezés köteleességét. Ezek az előírások nagyon eltérő szempontokat érvényesítenek (életkor, biológiai nem, társadalmi státus, kisebbségi státus).

Az egyén emlékezete az értékrendi-kognitív-szociális-gazdasági-fizikai körülmények kicserélődésével halványodik el. A felejtés megalapozható az egyénre emlékeztető tárgyak, feljegyzések, képek eltávolításával, megsemmisítésével, az emlékezési szertartások (évforduló) kiiktatásával. A családban az elhunyt emléke a 3-4. generációban halványulni kezd, ekkorra az emlékeztető tárgyak szétszóródnak, elveszítik jelentésüket, a temetőben új sírok látogatása jut prioritáshoz, majd sor kerül a

¹⁷⁷ Balázs Ferenc halála után az Amerikába távozó feleség a bútorokat, használati tárgyakat szétszórta a faluközösségben, s ezáltal évtizedekre meghatározta a Balázs Ferencre irányuló kommunikatív emlékeztet.

¹⁷⁸ Az etnológia ismeri az erőszakos halállal meghaltak emlékét őrző emlékhalmok hagyományát. A gyilkosság helyszínét megközelítő személyek követ vagy ágdarabot tesznek a halomra. Ilyen az a hely a Magyarborsz és Vice közti dombon, ahol két, egymástól tiltott fiatal szerelmes vetett véget az életének. Az adatot Poenar-Rus Éva közölte. A téma gazdag irodalmából: Szabó T. 1980 (1940).

¹⁷⁹ Az emlékezés és a felejtés dialektikájáról: Burger 2001, a felejtés monografikus leírása Weinrich 2002.

sírfelirat helyettesítésére. Ezzel párhuzamosan a család berendezkedik a szervezett emlékezésre (családfa).¹⁸⁰

Bizonyos körülmények között a felejtést a hatalom írja elő, az emlékezetet megalapozó dokumentumok, emlékhelyek megsemmisítésével, zárolásával, az emlékezési szertartások betiltásával.¹⁸¹ Az 1848-49-es forradalmat követően a hallgatás kora következett. A két világháborúból hazatért férfiak elmondhatták a háború borzalmait. A trianoni döntést követő traumákat, a munkaszolgálat túlélőinek emlékeit elfojtották. A kulakosítás és a kollektivizálás korának biografikus narratívumai szintén a nyilvánosság alá kényszerültek.¹⁸² A társadalom hol az emlékek, hol az emlékezési szertartások hiányával szembesült. Az emlékezés vákuumaival szembesült az 1989 utáni társadalom, amikor a közigazgatás, az igazságszolgáltatás a jogsértett, kisémmizett, menekült és meghurcolt státus anyagi rehabilitálását hirdette meg. A korszakváltások mindig érzékenyen reflektálnak az emlékezési restrikciókra. Ilyenkor szót kapnak a megfélemlítettek, emléktáblát állítanak a meghurcoltaknak.

8. Az emlékezéskultúra – akárcsak az érzelmek, az eszmék, a technika kultúrája – történeti jellegű, létrejötté és alakulása korhoz, egy koron belül eltérő, olykor ellentétes kulturális-szociális regiszterekhez kötődik. Assmann a korai magaskultúrák emlékezési gyakorlatait foglalta össze; Nora munkacsoportja az újkori franciaországi akadémiai és adminisztratív előírások nyomán kialakult gyakorlatokat és mentalitásokat tárta fel.

A 20. század sorsformáló eseményei évtizedeken keresztül a művészi beszédmódban tűntek fel. A regény a maga fikcionalizmusával, fabulájának zárt, kerek jellegével, szereplőinek karakteres voltával lehetővé tette a szerzőnek a tényekkel szembeni függetlenségét, szándékának expresszív megvalósítását, a tények ellenőrizhetetlenségét. Ugyanakkor intranszparens nyelvezetével, szimbolikus-metaforikus eszközkészletével az áthallásra számított. A romániai magyar szépirodalomban az 1950-es évektől indult el az a memorialisztikai hullám, amely a 20. század sorsfordító eseményeit autobiografikus beszédmódban örököltette meg.

Az 1989 előtti autobiografikus feljegyzések mindössze a háborús emlékeket, a háború elszenvedett borzalmait örökíthették meg. Ebben a korszakban népszerűnek bizonyult a hajdani rendszer osztálykülönbségeit szemléltető, az osztályideológiát alá támasztó inas-, cseléd- és szolgasors felidézése. Az amerikázás megörökítése az embertelennek kikiáltott kapitalista világot hivatott szemléltetni.

Az 1989-es romániai politikai változások tették lehetővé a biografikus repertoár regisztereinek újraszerveződését. Látványos gyorsasággal, nyomtalanul tűntek el a kommunista éra által fenntartott történetek. Az iskolai pedagógiai-didaktikai anyagok közül visszavonták a kommunista eszményeket népszerűsítő kiadványokat. A könyvtárak olykor tüntetően szabadultak meg a román kommunista személyi kultusz propagan-

¹⁸⁰ A család a nemzetség elágazását és a beházasodást követve ellensúlyozza az emlékezetközösség működésének esetlegességeit.

¹⁸¹ Jakab Albert Zsolt az emléktáblák eltávolítását az aktuális hatalom által kezdeményezett felejtés ritualizálásaként mutatja be. Jakab 2012a: 212.

¹⁸² A kisebbségi sors narratív megjeleníthetőségéről: Keszeg 2002d.

daanyagaitól.¹⁸³ A romániai média 1989 decemberében beszüntette a szocialista munka hőseinek népszerűsítését. 1989-et követően, több évtizedes lappangás után sor került a bécsi döntés, a lágerélet, a második világháborút lezáró munkaszolgálat, a kollektivizálás és a diktatúra áldozatainak vallomásaira. Több kötetnyi visszaemlékezés időzött el az orosz légerek embertelen világánál, több kötet a sztálinizmus korának börtönvilágát örököltette meg. Megszólaltak az osztályellenségként kikiáltott erdélyi arisztokrácia képviselői, a cenzúra által hallgatásra kényszerített közéleti személyek, művészek.¹⁸⁴

Megjelenése, elterjedése után a média hosszú időn keresztül kiszolgálta a családi és a lokális emlékezőközösségek igényeit. A diktatúra és a személyi kultusz éveiben az ideológia termelőinek és kiszolgálóinak, 1989 után pedig a sztárok emlékeztetét alapozta meg.

9. A biografikus emlékezettel kapcsolatban a fentiekben két gondolatot fogalmaztunk meg. Az egyén emlékeztetést termel, a közösségben az egyén az emlékezés által él tovább. Az egyén számontartásának változatos gyakorlatai vannak használatban.

Megállapításainkat a következő táblázatban foglaljuk össze. Az *emlékezés nézőpontja* szerint a biografikus emlékezet lehet autobiográfia (szelf, szimbóluma Ba) és biográfia (szimbóluma B). Az emlékezést *gyakorolhatja* egyén (E) vagy közösség, ez utóbbi lehet család (és baráti kör) (Kcs), intézményi (Ki) vagy lokális-regionális (települési lakó-) közösség (Kt). A biografikus emlékezet *referenciája, extenziója* – explicit vagy beleértett tartalom formájában – lehet genealógia (G), életpálya (Ép) vagy biografikus epizód (Be).

Az emlékezet megjelenítése történhet verbális (orális, O, írott, I), vizuális (V) és tárgyi (T) kód alkalmazásával. Az emlékezés, az emlék *kommunikálása* lehet autokommunikáció (Ak), tranzaktív kommunikáció (Tk), kultiváció (K). Az emlékezeti tartalom megjelenítésének, tárolásának körülményei szerint illeszkedhet textuális és *rituális kontextusba* (Kt, Kr). *Funkciója* szerint az emlékezés szolgálhat személyes identitás-, imázsgondozást (Fi), státus-, hálózatépítést, legitimációt (Fl), illokúciót (Fil), tudásmegjelenítést, -tárolást (kognitív tudás) (Fk), szórakoztatást (Fsz). A / jellel a 'vagy-vagy', a + jellel pedig az 'is-is' viszonyokat, a zárójellel a lehetséges jelentéseket jelöltük.

¹⁸³ Az intézményekből eltávolították a kommunista diktátor személyi kultuszának alapjául szolgáló *Omagiu* című kötetet.

¹⁸⁴ A 20. századi életpályák és élettörténetek kontextusairól részletesen: Keszeg 2009a, 2009b.

Táblázat

Műfaj	Az emlékezés nézőpontja		Az emlékező egyén/közösség	Referencia-Extenzitás	Kód	A kommunikáció típusa	Kontextus	Funkció
műfajcsalád	műfaj	alműfaj						
biográfia	családfa	B	E+Kcs	G	I	K	Kt	Fl
	napló	Ba	E	Ép	I	Ak	Kt	Fi
	emlékirat/élettörténet	Ba	E	Ép	I/O	Ak/Tk	Kt	Fi+Fl
	igaztörténet	B	Kcs/Ki/Kt	Be	O (I)	Tk	Kt	Fi+Fk+Fsz
	élménytörténet	Ba	E	Be	O (I)	Tk	Kt	Fi+Fk+Fsz
	monda	B	Kt	Be	O	Tk	Kt	Fi+Fk+Fsz
	anekdota	B	Kcs/Ki/Kt	Be	O	Tk	Kt	Fsz
	rátótiáda	B	Ki/Kt	Be	O	Tk	Kr	Fsz (Fi)
	(lokális) ballada	B	Kt	Be	O	Tk	Kt	Fk
	(lokális) proverbium	B	Kcs/Kt	Be	O	Tk	Kt	Fk
	halottbúcsúztató vers	B	Kcs/Ki/Kt	Ép	O/I	Tk	Kr	Fi+Fil
	gyászjelentő	B	Kcs/Ki/Kt	Ép	I	Tk+K	Kr	Fi+Fi+Fil
	sírfelirat		Kcs	Ép	I	K	Kt	Fi+Fi+Fil
Emlékszöveg/ emléktárgy/ emlékhely	anyakönyv	B	Ki	Be	I	K	Kt	Fl

Műfaj	Az emléke- zés néző- pontja		Az emlékező egyén/kö- zösség	Referencia- Extenzítás	Kód	A kom- munikáció típusa	Kontextus	Funkció
	okirat	B	E+Kcs+Ki	Be	I	K	Kr	Fi
	emlékszöveg, emlékvers	Ba+B	E+Ki	Be	I	Ak+Tk+K	Kr	Fi
	emléklap	B	E+Kcs	Be	I (+V)	K	Kt	Fi
	fénykép	Ba+B	E+Kcs	Be	V	K	Kt	Fi
	film	Ba+B	E+Kcs	Be	V	K	Kt	Fi
	kicsengetési kártya	Ba+B	E+Kcs+Ki	Be	I	Tk+K	Kr	Fi+Fi
	végrendelet	Ba+B	E+Kcs	Be	I	Tk+K	Kr	Fi
	emlékező tárgy	Ba+B	E+Kcs	Be	T+I	Tk+K	Kt	Fi
	emléktárgy	Ba/B	E+Kcs+Ki	Be	T	K	Kt	Fi
	emléktábla	B	Kt	Ép	T+I	K	Kr	Fi+Fi
	emlékoszlop	B	Kt	Ép	T+I	K	Kr	Fi+Fi
	emlékfa	Ba/B	Kt	Be	T	K	Kt	Fi
	emlékszoba	B	Kt	Ép	T	K	Kr	Fi+Fi
Biografikus használatban lévő szöveg/ tárgy	Nép-, közkö- lési szöveg/ tárgy	B	Kcs+Kt	(Be)	O	K	Kt	Fi
	locsolóvers	B	Kcs+Kt	(Be)	O	K	Kr	Fi
	kántálóének	B	Kcs+Kt	(Be)	O	K	Kr	Fi

Műfaj	Az emlékezés nézőpontja		Az emlékező egyén/közösség	Referencia-Extenzitás	Kód	A kommunikáció típusa	Kontextus	Funkció
		vicc	B	Kcs+Kt	(Be)	O	Kt	Fi
		proverbium	B	Kcs+Kt	(Be)	O	Kt	Fi
	beszédfor-dulat		B	Kcs+Kt	(Be)	O	Kt	Fi
	használati tárgy	munkaeszköz, öltözet-darab	B	Kcs	(Be)	T	Kt	Fi

Irodalom

AMBRUS Judit (sajtó alá rendezte)

2008 András Erzszi Erdei: *Kedvemre való, hogy meséljek*. Marosvásárhely: Mentor.

APPADURAI, Arjun (ed.)

1986 *The Social Life of Things*. Cambridge: University Press.

APPADURAI, Arjun

2001 A lokalitás teremtése. *Regio* 12. 3. 3–31. (Eredeti: 1996.)

ASSMANN, Aleida

1999 *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: Verlag C. H. Beck.

ASSMANN, Jan

1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó. (Eredeti kiadás: 1992.)

BAHTYIN, M.M.

1985 *A szó az életben és a költészetben*. Budapest: Európa Könyvkiadó. (Eredeti kiadás: 1975)

BAJKÓ Árpád

2019 *Halottbúcsúztató versek Erdélyben a 20. század második felében – Genealógiai és biografikus emlékezet, műfajiság és szövegfunkció*. Doktori disszertáció. Hungarológiai Doktori Iskola, Kolozsvár.

BAJKÓ Árpád (sajtó alá rendezte)

2010 Kiss Dániel: *Minden gyümölcse életemnek...* Marosvásárhely: Mentor.

BALASSA Iván

[1989] *A magyar falvak temetői*. Budapest: Corvina Kiadó.

BALÁZS Géza

1987 A firkálások kutatása és nyelvi jellemzői Magyarországon. *Magyar Nyelvőr* CXI. 3. 330–338.

1999 Kommunikációs létformák és átcsapások. In: Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7. Írás, írott kultúra, folklór*. 310–331. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

BALÁZS Géza – TAKÁCS Szilvia

2009 *Bevezetés az antropológiai nyelvészetbe*. Celldömölk–Budapest: Pauz-Westermann – Inter – PRAE.HU

BALÁZS Lajos

1992 „Ez nekünk jött úgy, hogy csináljuk...” Kortárstalálkozók. Vizsgálódás egy újkeletű ünnep körül. In: Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Évkönyve* 1. 106–133. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

BARBIER, Frédéric – LAVENIR, Catherine Bertho

2004 *A média története Diderot-tól az internetig*. Budapest: Osiris. (Eredeti kiadás: 1996.)

BARTHA Elek

1995 *Halotti búcsúztatók a dél-gömöri falvak folklórában*. I–II. (Gömör Néprajza, XLVI–XLVII.) Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke.

BARTLETT, Frederic Charles

1932 *Remembering*. Cambridge: Cambridge University Press (Magyarul: 1985.)

BAUMANN Tímea

2016 „Maradjon emlékezet?” *A délszláv háború társadalmi emlékezete a kopácsi magyar emlékezetközösségben*. Budapest–Pécs: Gondolat–PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

BAUSINGER, Herman

1995 *Népi kultúra a technika korszakában*. Budapest: Osiris–Századvég (Eredeti kiadás: 1986.)

BEREZNAI Zsuzsanna

1986 Falucsúfolók Eger vidékén. *Agria* Az egri Dobó István Vármúzeum évkönyve, XXII. 231–271. Eger: Agria.

BERNHARD, Jan Andrea

2001 *Petrus Dominicus Rosius a Porta peregrinációs albuma*. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület.

BIRÓ A. Zoltán

1997 *Hétköznapi humorvilág*. Csíkszereda: Pro-Print

BLOCH, Marc

1996 *A történész mestersége*. Budapest: Osiris. (Eredeti: 1949.)

BLOS-JÁNI Melinda

2015 *A családi filmezés genealógiája. Erdélyi amatőr médiagyakorlatok a fotózástól az új mozgóképfajtákig*. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület. (Ember és kontextusok 12.)

BOURDIEU, Pierre

1993 Les contradictions de l'héritage In: Bourdieu, Pierre (dir.): *La misère du monde*. 1091–1103. Paris: Édition du Seuil.

BRAUDEL, Fernand

1972 A történelem és a társadalomtudományok. A hosszú időtartam. *Századok* 106. 4-5. 988–1012. (Eredeti kiadás: 1958.)

2004 *Anyagi kultúra, gazdaság és kapitalizmus XV–XVIII. század (Első kötet) A mindennapi élet struktúrái: a lehetséges és a lehetetlen*. Budapest: Gutta. (Eredeti kiadás: 1979.)

BRIGGS, Asa – BURKE, Peter

2012 *A média társadalomtörténete Gutenbergtől az internetig*. Budapest: Napvilág Kiadó. (Eredeti kiadás: 2009.)

BURGER, Rudolf

2001 Az emlékezéspolitika tévedései. Védőbeszéd a feledés mellett. *Európai Szemle*. 3. 81–93.

BURKE, Peter

2001 A történelem mint társadalmi emlékezet. *Regio* 12. 1. 3–21.

CARNAP, Rudolf

1937 *The logical syntax of Language*. London: K. Paul Trench.

CHAMPAGNE, Patrick

1993 La vision médiatique. In: Bourdieu, Pierre (dir.): *La misère du monde*. 95–123. Paris: Édition du Seuil.

CONNERTON, Paul

- 1997 Megemlékezési szertartások. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. 64–82. Budapest: Osiris Kiadó–Láthatatlan Kollégium.

CSIBRA Gergely

- 2019 Miért emlékezünk? *Magyar Filozófiai Szemle* 63. 3. 46–62.

CSILLÉRY Klára, K.

- 1972 *A magyar nép bútorai*. Budapest: Corvina Kiadó.
1976 A szerelmi ajándék a magyar parasztságnál. *Ethnographia* LXXXVII. 103–132.

CSÖRSZ Rumen István

- 2007 Történelmi hősök helyzetdala a 18–19. századi magyar közköltészetben. In: Szemerkenyi Ágnes (szerk.): *Folklor és történelem*. 123–138. Budapest: Akadémiai Kiadó.

CSÖRSZ Rumen István – KÜLLÖS Imola (s.a.r.)

- 2013 *Közköltészet 3. A társadalmi élet költészete 3/A Történelem és társadalom*. Budapest: Universitas–Editio princeps.

CZÉGÉNYI Dóra – KESZEG Vilmos (sajtó alá rendezte)

- 2010 *Betegségek, betegek és gyógyítók*. Marosvásárhely: Mentor.

DÉGH Linda

- 1960 Az egyéniségvizsgálat perspektívái. *Ethnographia* LXXI. 1. 28–44.

DEMETER István – MIKLÓS Zoltán

- 2005 *Nyikó menti díszített tetőcserepek*. Székelyudvarhely: Haáz Rezső Múzeum.

DÉNES István – EMÖDI János

- 2002 Régi barlangfeliratok a Vargyas-szoros barlangjaiban. *Erdővidéki Lapok* III. 4. (10) 4–10.

DOBOS Ilona

- 1958 *Szegényember vízzel főz. Életrajzi vallomások*. Budapest: Magvető Kiadó.
1964 Az „igaz” történetek műfajának kérdéséről. *Ethnographia* LXXV. 198–217.

DOROGI Márton, közli

- 1957 Emlékiratok. *Néprajzi Közlemények* II. 335–344.

DUKA János

- 1995 *Üti Páké Barátost. Csúfolódó székely népköltészet*. Csíkszereda: Pallas–Akadémia.

ELIADE, Mircea

- 1954 *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. Princeton: Princeton University Press.

EMÖDI János

- 2001 *Erdélyi barlangfeliratok a 16–20. századból*. [Nagyvárad] Partiumi és Bánsági Műemlékvédő és Emlékhely Bizottság–Erdélyi Kárpát Egyesület–Nagyvárad Római Katolikus Püspökség–Királyhágómelléki Református Egyházkerület.

FABRE, Daniel (dir.)

- 2000 *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

FARAGÓ József

- 1958 Farkas István balladája. *Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények* II. 19–44.
1977 Háromszéki helyi balladák. In: Faragó József: *Balladák földjén. Válogatott tanulmányok, cikkek*. 372–388. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó.

FEJŐS Zoltán

- 1998 A nemzeti hős három „arca”. In: Kriza Ildikó (szerk.): *Történelem és emlékezet. Művelődéstörténeti tanulmányok a szabadságharc 150. évfordulója alkalmából*. 45–60. Budapest: Néprajzi Társaság.
- 2000 A néprajzi gyűjtemények tudományos perspektívái. *Tabula* 3. 1. 77–88.
- 2003 Tárgyak az időben. In: Fél Edit – Hofer Tamás: *Tárgy-fordítások*. 83–92. Budapest: Gondolat.

FÉL Edit – HOFER Tamás

- 1961 A parasztember szerszámai. *Ethnographia* LXXII. 4. 487–535.
- 1997 *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban*. Budapest: Balassi Kiadó.

FODOR Attila

- 2012 Hiedelmek egy aranyosrákosi asszony élettörténetében. In: Keszeg Vilmos (s.a.r.): *Rontók, gyógyítók, áldozatok. Történetek és élettörténetek*. 11–70. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület.

FÓNAGY Iván

- 1991 *La vive voix. Essais de psycho-phonétique*. Paris: Payot.

FÜLEMILE Ágnes

- 1994 Populáris grafika Magyarországon a 19. század második felében: emléklapok és emblematikájuk. In: Kisbán Eszter (szerk.): *Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás. Tanulmányok*. 213–232. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

FÜLÖP Hajnalka

- 2000 Keszkenők és asszonyok a 20. század végén. Egy tárgycsoport idővonatkozásai. In: Fejős Zoltán (szerk.): *A megfoghatatlan idő. Tanulmányok*. 372–390. Budapest: Néprajzi Múzeum.

GAGYI József

- 1998 A máréfalvi szentasszony. Evilági és túlvilági kapcsolatának egy formája : a kegyelem. In: Gagy József: *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön*. 21–38. Csíkszereda: Pro-Print könyvkiadó.

GERGELY András, A.

- 1993 *Urbanizált méhkas, avagy a helyi társadalom*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete.

GERGEN, Kenneth J. – GERGEN, Mary M.

- 2001 A narratívumok és az én mint viszonyrendszer. In: László János – Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 5. Narratív pszichológia*. 77–120. Budapest: Kijárat Kiadó. (Eredeti: é. n. [1988])

GRÁFIK Imre

- 1998 Emlékező tárgyak. In: Kücsán József – Szende Katalin (szerk.): *Tanulmányok Domonkos Ottó tiszteletére*. 87–121. Sopron: Soproni Múzeum Alapítvány.

GRIFFIN, Em

- 2001 *Bevezetés a kommunikációelméletbe*. [Budapest]: Harmat.

GUNDA Béla

- 1989 Falucsúfolók. In: Gunda Béla: *A rostaforgató asszony*. 145–174. Budapest: Múzsák Közművelődési Kiadó

GUREVICS, Aron J.

1974 *A középkori ember világképe*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.

2003 *Az individuum a középkorban*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.

GYÁNI Gábor

1997 A mindennapi élet mint kutatási probléma. *Aetas* 1. 151–162.

GYÁNI Gábor – LÁCZAY Magdolna (szerk.)

2008 *Generációk a történelemben*. A Hajnal István Kör – Társadalomtörténeti Egyesület 2007. évi konferenciájának kötete. Nyíregyháza: Hajnal István Kör / Nyíregyházi Főiskola Gazdasági és Társadalomtudományi Főiskolai Kar.

GYENIS Vilmos

1965 Emlékirat és parasztkrónika. *Irodalomtörténeti Közlemények* 69. 2. 152–171.

GYÖRGY Lajos

1934 *A magyar anekdota története és egyetemes kapcsolatai*. Budapest: Stádium.

GYÖRGY V. Imola

2018 *Bernády György és kultusza Marosvásárhelyen. A lokális történelem mint narratív identitás*. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület. /Emberek és kontextusok 15./

GYÖRGYI Erzsébet

1974 A tojáshímzés díszítménykincse. Díszítményrendszerezési és értelmezési kísérlet. *Néprajzi Értesítő* LXXV. 5–85.

GYÖRGYI Erzsébet – K. CSILLÉRY Klára

1982 Szerelmi ajándék (szócikk). *Magyar Néprajzi Lexikon* 5. 10–14. Budapest: Akadémiai Kiadó.

HALÁSZ Albert

1994 Falucsúfolók a Mura vidékéről. *Néprajzi Látóhatár* III. 3–4. 178–187.

HALBWACHS, Maurice

1925 *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Librairie Félix Alcan.

HARTOG, François

2003 *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*. Paris: Seuil.

HEREPEI János

1965 Tállyai Putnoki János emlékkönyve. In: Herepei János: *Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez. I. Polgári irodalmi és kulturális törekvések a század első felében. Herepei János cikkei*. 146–160. Budapest–Szeged: MTA.

HOFER Tamás

1983 A „tárgyak elméleté”-hez. Felszerelések és tárgyegyüttesek néprajzi elemzése. *Népi kultúra – népi társadalom* XIII. 39–63.

HOLLÓ Domokos

1937 Néhány népi Mátyás-anekdotánk forrása. *Ethnographia* XLVIII. 405–422.

HONKO, Lauri

1989 Folkloristic Theories of Genre. *Studia Fennica* 33. 13–28.

HOPPÁL Mihály

1970 *Egy falu kommunikációs rendszere*. Budapest: MRT Tömegkommunikációs Kutatóközpontja.

1998 Elbeszélés és emlékezet. In: HOPPÁL Mihály: *Folklor és közösség*. 46–59. Budapest: Széphalom Könyvműhely.

- 1990 *Tulipán és szív. Szerelmi jelképek a magyar népművészetben*. Debrecen: Csokonai.
- HOPPÁL Mihály (szerk.)
2001 *Elbeszélés és emlékezet. Tanulmányok Istvánovits Márton emlékezetére*. Budapest: Európai Folklor Intézet – Osiris.
- HOPPÁL Mihály – KÜLLÖS Imola
1972 Parasztnéletrajzok – paraszti írásbeliség. *Ethnographia* LXXXIII. 284–292.
- HOPPÁL Mihály – VASS Katalin
1978 *A szerelmi ajándékok jelképrendszere*. Budapest: Folklor Archívum 9.
- HORVÁTH József
1994 Temetkezési szokások kora újkori végrendeletek tükrében. In: Kisbán Eszter (szerk.): *Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás*. 197–212. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.
- HYMES, Dell
1997 A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata. In: Pléh Csaba – Síklaki István – Teretyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. 458–495. Budapest: Osiris Kiadó. (Eredeti kiadás: 1979.)
- IMRE Lajos
1909 Adalékok a czinkotai kántorról szóló adomához. *Erdélyi Múzeum* 26. 3. 307–308.
- IMREH Lajos
1985 *Sáska sógor. Imreh Lajos tréfás történetei*. Bukarest: Kriterion.
- IPOLYI Arnold
1854 *Magyar Mythologia*. Pest: Kiadja Heckenast Gusztáv.
- ISTVÁNOVITS Márton
1979 Hagyomány [szócikk]. In: Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 2. F–Ka. 393. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- JAKAB Albert Zsolt
2007 Firkás város. A firkálás és terei Kolozsváron. In: Jakab Albert Zsolt – Keszeg Vilmos (szerk.): *Csoportok és kultúrák. Tanulmányok szubkultúrákról*. 161–193. Kolozsvár: BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék–Krizsa János Néprajzi Társaság.
2012a *Emlékállítás és emlékezési gyakorlat. A kulturális emlékezet reprezentációi Kolozsváron*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – Nemzeti Kisebbségkutató Intézet
2012b *Ez a kő letéetett... Az emlékezet helyei Kolozsváron (1440–2012). Adattár*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.
- JAKÓ Zsigmond
1972 *Miskolci Csulyak István peregrinációs albuma. Irodalomtörténeti Dolgozatok* 71./ Szeged: József Attila Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara.
- KARDOS Tibor
1955 A trufa. Egy régi magyar irodalmi műfaj jellege és európai összefüggései. *Filológiai Közöny* I. 1. 111–138.
- KATONA Edit
2009 *Felírt tárgyak*. Budapest: Néprajzi Múzeum.
- KATONA Imre
1950 Csongrádi szőlősmegyarázatok és történetek. *Magyar Nyelvőr* LXXIV. 1. 362–368.

KELEMEN Zsuzsánna

- 2017 Kicsengetési kártyák. Adatok Székelyudvarhely vidékéről (1951–2011). In: Keszeg Vilmos – Szakál Anna – Virginás-Tar Emese (szerk.): *Néprajzkutatás Erdélyben: intézmények, kutatói életpályák, mentalitások*. 429–453. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

KESZEG Vilmos

- 1990 Emlékek Balázs Ferencről. *Aranyosvidék* I. 1. 2.; 2.2.; 3.2., 4.2.; 5.2.; 6.2.; 7.2.
- 1991 *A folklór határán. A népi írásbeliség verses műfajai az Aranyosszéken*. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó.
- 1999 Századeleji gyászjelentő lapok. In: Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7. Írás, írott kultúra, folklór*. 95–110. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.
- 2000 Szövegtípusok, szövegfunkciók és íráshasználat az aranyosszéki temetési szertartásban. In: Cseri Miklós–Kósa László–T. Bereczki Ibolya (red.): *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón*. 131–164. Szentendre: Magyar Néprajzi Társaság.
- 2002a Egy látomás. Az esemény, a reprezentáció és az ítélkezés. In: Keszeg Vilmos: *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*. 28–59. Kolozsvár: KOMP-PRESS, Korunk Baráti Társaság.
- 2002b K. konfliktuselhárító stratégiája: a félrevető narratívum. In: Keszeg Vilmos: *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*. 105–123. Kolozsvár: KOMP-PRESS, Korunk Baráti Társaság.
- 2002c Népballadák a lokális történelem regiszterében. In: Keszeg Vilmos: *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*. 124–146. Kolozsvár: KOMP-PRESS, Korunk Baráti Társaság.
- 2002d A kisebbségi sors narratívumai. In: Keszeg Vilmos: *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*. 257–309. Kolozsvár: KOMP-PRESS, Korunk Baráti Társaság.
- 2002e A halott biográfiája: lázadás a névtelen halál ellen. In: Uő: *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*. 205–256. Kolozsvár: KOMP-PRESS, Korunk Baráti Társaság.
- 2002f A genealógiai emlékezet szervezése. In: Árva Judit–Gyarmati János (szerk.): *Közelítések az időhöz. Tanulmányok*. 172–212. Budapest: Néprajzi Múzeum. / *Tabula könyvek 3./*
- 2003 Tájban élő ember: hiedelem és biográfia. In: Viga Gyula et alii. (szerk.): *Vándorutak – Múzeumi örökség. Tanulmányok Bodó Sándor tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából*. 133–150. Budapest: Archaeolingua.
- 2004 A lokális ballada: beszédmód és kontextus. In: Andrásfalvy Bertalan et alii (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára*. III. 295–324. Budapest: L'Harmattan.
- 2006 Torda és a malacok. Rátótiáda és művelődéstörténet. In: Ekler A.–Mikos Éva–Vargyas Gábor (szerk.): *Teremtés. Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére*. 115–148. Budapest: L'Harmattan.
- 2007a A zöldág-állítás egy funkciója: belépni az emlékezetbe. In: Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben*. 153–188. Budapest: Balassi.

- 2007b Van-e szubkultúrája a népi kultúrának? In: Jakab Albert Zsolt–Keszeg Vilmos (szerk.): *Csoportok és kultúrák. Tanulmányok a szubkultúrákról.* 253–294. Kolozsvár: BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék–KJNT.
- 2007c *A szórványsors autobiografikus megjelenítése.* In: Balogh Balázs – Bodó Barna – Ilyés Zoltán (szerk.): *Regionális identitás, közösségépítés, szórványgondozás.* 207–222. Budapest: Lucidus.
- 2008a *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség.* Egyetemi jegyzet. Kolozsvár: KJNT–BBTE, Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék.
- 2008b A lokális ballada: beszédmód és kontextus. In: Jakab Albert Zsolt–Keszeg Vilmos – Szabó Árpád Tőhötöm (szerk.): *Kultúrakutatások és értelmezések.* 109–144. Kolozsvár: Babes-Bolyai Tudományegyetem – Kriza János Néprajzi Társaság.
- 2009a 20. századi életpályák és élettörténetek In: Vargyas Gábor (szerk.): *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig.* (Studia Ethnologica Hungarica, XI.) 95–133. Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék.
- 2009b Twentieth Century Careers and Life Stories. In: Vargyas Gábor (ed.): *Passageways. From Hungarian Ethnography to European Etnology and Sociocultural Anthropology.* 109–150. Pécs–Budapest: Department of European Ethnology and Cultural Anthropology. The University of Pécs–L'Harmattan Publishing House.
- 2010 A betegség és a halál megjelenítése az erdélyi epitáfiumokban. In: Pócs Éva (szerk.): *Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományos közeli megközelítésben.* 677–694. Budapest: Balassi Kiadó.
- 2011a *A történetmondás antropológiája.* Egyetemi jegyzet. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék.
- 2011b *Gasztronómia és emlékezet.* Erdélyi Múzeum LXXIII. 1. 177–188.
- 2011c Az egyéni sors megjelenítése a sírfeliratokban. In: Pap Levente – Tapodi Zsuzsa (szerk.): *Kapcsolatok, képek. Imagológiai tanulmányok.* 24–51. Csíkszereda: Státus Kiadó.
- 2012 *Történetek és történetmondás Detrehegytelepen.* Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület.
- 2013 „Nyílttér” a 19. századi tordai hírlapirodalomban. A hírlapok reklámszövegeinek autobiografikus funkciói. In: Tőkés Gyöngyvér–Sántha Ágnes (szerk.): *Új média, médiakonvergencia, kulturális változások.* 15–44. Kolozsvár: Scientia Kiadó.
- 2014 Arcom romló földi mása. Az emlékéállítás narratív stratégiái. In: Géczai János – András Ferenc (szerk.): *A test mint antropológiai tér.* 86–94. Veszprém: Pannon Egyetem, Modern Filológiai és Társadalomtudományi Kar.
- 2015 A halál sztereotípiái a gyászjelentőkben: az örök nyugalom, az örök fény és az örök emlékezet biztosítása. In: Pócs Éva (szerk.): *Test, lélek, szellemek és természetfeletti kommunikáció.* Vallásetnológiai fogalmak tudományos közeli megközelítésben. 307–330. Budapest: Balassi Kiadó.
- 2018a *A beszélés antropológiája.* Egyetemi jegyzet. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Intézet.
- 2018b Keresztúton a népi kultúra: interpretációs és kontextualizációs kísérletek. In: Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *A néprajzi örökség új kontextusai. Funkció, használat, értelmezés.* 29–78. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

- 2018c Balázs Ferenc az emlékezetben. In: Bartha Katalin Ágnes (szerk.): *Corollarium. Köszöntőkötet a 90 éves Dávid Gyula tiszteletére*. 78–98. Kolozsvár: EMKE–Erdélyi Múzeum-Egyesület.
- KESZEG Vilmos (szerk.)
- 2006 *Specialisták. Életpályák és élettörténetek*. I–II. Kolozsvár: Scienica.
- 2012 *Rontók, gyógyítók, áldozatok*. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület.
- 2014 *À qui appartient la tradition? / Who owns the Tradition? Actes du colloque/ The Acts of the Symposium À qui appartient la tradition? À quoi sert-elle? La tradition entre culture, utilisateur et entrepreneur / Who owns the tradition? What is its purpose? Tradition between culture, user and contractor*. Cluj-Napoca: Erdélyi Múzeum-Egyesület.
- KINTSCH, Walter
- 1978 Comprehension and memory of text. In: Estes, W. K. (red.): *Handbook of learning and cognitive processes*. 6. 57–87. Hillsdale: Erlbaum.
- KOCSIS Gyula
- 1991 A gyászjelentés szerepe egy mezővárosi társadalom kapcsolatrendszerében (Cegléd). *Ethnographia* 102. 1–2. 147–159.
- KOPYTOFF, Igor
- 1988 The Cultural Biography of Things: Commodization as Process. In: Appadurai, Arjun (ed.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. 64–91. Cambridge: University Press.
- KÓS Károly
- 1972 Szerelem és halál a szilágysági népművészetben. In: Kós Károly: *Népélet és néphagyomány*. 209–237. Bukarest: Kriterion.
- 1979 *Eszköz, munka, néphagyomány. Dolgozatok a munka néprajza köréből*. Bukarest: Kriterion Könyvkiadó.
- KÓSA László
- 1977 Emlékfa. In: Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon I. A–E*. 688. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1989 A gyimesi csángók hagyományos élete. In: *Tegnap a Gyimesben jártam... Gyimes-völgyi lírai dalok*. Kallós Zoltán és Martin György gyűjtése. Domokos Mária szerkesztésében. 5–15. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- KOSÁRY Domokos
- 1983 *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*. Második, változatlan kiadás. Budapest: Akadémiai Kiadó. (Eredeti kiadás: 1980.)
- KOVÁCS Ágnes – BENEDEK Katalin, összeállította és a bevezetőt írta
- 1990 *Magyar népmesekatalógus. 6. A rátótiadák típusmutatója. A magyar falucsúfolók típusai (AaTh 1200–1349)*. 2. javított, bővített kiadás. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.
- KRÍZA Ildikó
- 1993 Mátyás-hagyomány az irodalom és folklór határán. Adatok a Mátyás-folklór XVI. századi történetéhez. *Ethnographia* 104. 581–590.
- KUNT Ernő
- 1995 *Fotóantropológia. Fényképezés és kultúrakutatás*. Miskolc–Budapest: Árkádus.

KÜLLŐS Imola

- 1988 Igaz történet, élettörténet, önéletrajz. In: Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz. V. Magyar népköltészet*. 251–266. Budapest: Akadémiai Kiadó.

LANCZENDORFER Zsuzsanna

- 2003 Ballada és valóság. Egy sokoróaljai ballada nyomában. *Néprajzi Látóhatár* XII. 3–4. 51–74.

LANDGRAF Ildikó

- 2013 Örök körforgásban. Az anekdota műfaja a magyar folklórban. *Ethno-lore* XXX. 114–137.

LE BRAS, Hervé

- 1986 La Statistique générale de la France. In: Nora, Pierre (dir.): *Les Lieux de mémoire*. II. 2. 317–353. Paris: Gallimard.

LENGYEL Dénes

- 1977 A történeti monad és az anekdota. In: Istvánovics Márton – Kríza Ildikó (szerk.): *A komikum és a humor megjelenésének formái a folklórban. Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 1. 97–103. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1952 *Race et histoire*. Paris: UNESCO.

McADAMS, Dan P.

- 2001 A történet jelentése az irodalomban és az életben. In: László János – Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 5. Narratív pszichológia*. 157–174. Budapest: Kijárat Kiadó. (Eredeti: 1988.)

McLUHAN, Marshall – FIORE, Quintin

- 2012 *Médiamasszás. Egy rakás hatás*. Budapest: Typotex. (Eredeti kiadás: 1967.)

MAGYAR Zoltán

- 2009 Szöveg hagyomány és gyűjtési szituáció. (Egy havasi kirándulás folklorisztikai elemzése). *Ethno-Lore* XXVI. 79–137.

MAJOR Miklós

- 1992 Népi bortárolás a Berettyó-Felvidéken. In: Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 1. 47–59. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

MÁRTON Béla

- 1999 A sóvidéki faragottkapu-feliratok. In: Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 7. *Írás, írott kultúra, folklór*. 72–88. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

MÉREI Ferenc

- 1947 *Az együttes élmény*. Budapest: Officina.

MOHAY Tamás

- 2000 Egyének és életutak. In: Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar néprajz. VIII. Társadalom*. 760–790. Budapest: Akadémiai.

MURÁDIN László

- 2003 *Ki volt az a bizonyos Deákné?* Nagyvárad: Europrint.

NAGY Olga

- 1975 Mesék és „igaz történetek” Széken. Szempontok egy erdélyi magyar falu népi prózarepertoárjának vizsgálatához. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* VIII. 303–337.

- 1977 *Paraszt dekameron*. Válogatás széki tréfákból és elbeszélésekből. Budapest: Magvető.
- 1978 *A táltos törvénye. Népmese és esztétikum*. Bukarest: Kriterion.
- 1983 *Újabb paraszt dekameron. A szerelemről és a házasságról*. Budapest: Magvető Könyvkiadó.
- 1988 *Asszonyok könyve. Népi elbeszélések*. Budapest: Magvető Könyvkiadó.
- 1997 Alkotás és befogadás a népi prózában. *Ethnographia* 108. 151–164.
- NIEDERMÜLLER Péter
- 1981 A mindennapok folklórja avagy a folklór mindennapjai. *Folklór, Társadalom, Művészet* 7. 192–219. Budapest: Népművelési Intézet.
- NORA, Pierre
- 1986 Les mémoires d'État. In: Nora, Pierre (dir.): *Les Lieux de mémoire*. I. 355–400. Paris: Gallimard.
- NORA, Pierre (dir.)
- 1986 *Les Lieux de mémoire*. I–III. Paris: Gallimard.
- OLÁH Sándor
- 1996 Rituális beszéd a homoródalmási temetésen. *Néprajzi Látóhatár* V. (3–4) 151–165.
- OLOSZ Katalin
- 1974 Háromszéki népballadák. *Művelődés* XXVII. 11. 26–28.
- ORTUTAY Gyula
- 1940 *Fedics Mihály mesél*. Budapest: Egyetemi Magyarságtud. Int.
- 1959 Variáns, invariáns, affinitás. (A szájhagyományozó műveltség törvényszerűségei) *Az MTA Társadalmi-Történeti Osztályának Közleményei* 9. 3–4. 195–238.
- 1965 A szájhagyományozódás törvényszerűségei. *Ethnographia* LXXVI. 1. 3–9.
- OZSVÁTH Imola (sajtó alá rendezte)
- 2012 Nagy Julianna: *Miért nem lehettem költő?* Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület.
- PALÁDI-KOVÁCS Attila
- 2002 Anyagi kultúra az időben. In: Paládi-Kovács Attila: *Tárgyunk a időben. Néprajzi kihívások és válaszok*. 7–18. Debrecen: Ethnica.
- PÉTER László
- 1947 *Egyéniség a népkutatásban*. Szeged. /A Kálmány Lajos Kör Füzetek. 2./
- PETI Lehel
- 2012 A trunki orvos rózsailatú kútja. In: Peti Lehel: *A moldvai csángók népi vallásosságának imagisztikus rítusai*. 61–86. Kolozsvár: Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.
- PLÉH Csaba
- 2019 Két klasszikus konstruktív emlékezetelmélet mai relevanciája: Bartlett és Halbwachs. *Magyar Pszichológiai Szemle* 63. 11–45.
- PLÉH Csaba – TERESTYÉNI Tamás (szerk.)
- 1979 *Beszédaktus, kommunikáció, cselekvés*. I–II. Budapest: Tankönyvkiadó.
- POMMIER, Édouard
- 1986 Naissance des musées de province. In: Nora, Pierre (dir.): *Les Lieux de mémoire*. II.2. 451–495. Paris: Gallimard.
- RÁDULY János
- 1999 *Tündéri perpatvar. Irodalmi anekdoták*. Székelyudvarhely: Erdélyi Gondolat Könyvkiadó.

- 2005 *A hengegő vőlegény. Népi tréfák, mondák, anekdoták.* [Marosvásárhely] Kreatív Könyvkiadó.
- 2006 *A fák királyválasztása. Népi tréfák, mondák, anekdoták.* Marosvásárhely: Hoppá! Könyvkiadó.
- 2006a *Bodor Péter meseautója. Népmesék, mondák, tréfák.* Marosvásárhely: Hoppá! Könyvkiadó.
- RÉTHEY PRIKKEL Miklós
- 1991 *Az igaztörténet.* Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem.
- RICOEUR, Paul
- 1985 *Temps et récit.* Paris: Ed. Du Seuil.
- ROZSONDAI Marianne, dr.
- 2004 *Iff. Pápai Ferenc európai peregrinációjának emlékkönyve. 1711–1726.* Budapest: MTA KIK. (Elérhetőség: <http://ppf.mtak.hu/hu/album.htm>; letöltés: 2016. nov. 6.)
- SÁRKÁNY Mihály
- 1980a Közösség [szócikk]. In: Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 3. K–Né. 330. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1980b Közösségtanulmány [szócikk]. In: Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 3. K–Né. 331. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- SCHMIDT, K. (ed.)
- 1985 *Gedächtnis, das Gemeinschaft stifet.* Freiburg.
- SERES András
- 1992 *Kicsi Péter, nagy Péter. Tréfás mesék, adomák és anekdoták.* Kolozsvár: Dacia.
- SZABÓ Á. Tőhötöm
- 2009 *Kooperáló közösségek. Munkavégzés és kapcsolatok a falusi gazdálkodásban.* Marosvásárhely: Mentor.
- SZABÓ László
- 1981 A paraszti olvasás és a folklór. In: Niedermüller Péter (szerk.): *Folklór, Társadalom, Művészet* 7. *Folklór és mindennapi élet. (Válogatott tanulmányok.)* 31–59. Budapest: Népművelési Intézet.
- SZABÓ T. Attila
- 1980 Babonás helynevek. In: Szabó T. Attila: *Nyelv és irodalom. Válogatott tanulmányok, cikkek* V. 92–95. Bukarest: Kriterion.
- SZALMA Anna-Mária
- 2014 *A fénykép a mindennapi életben.* Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület. /Emberek és kontextusok 10./
- SZÉKELY Ferenc
- 2006 *Krumplitábornok sosem esett el. Népi humor, igaz történetek, irodalmi anekdoták.* Székelyudvarhely: Erdélyi Gondolat Könyvkiadó.
- SZELESTEY László
- 1996 Faragó emberek – pásztorművészet. In: Gráfik Imre (szerk.): *Vas megye népművészete.* 310–336. Szombathely: Vas Megyei Múzeumok Igazgatósága.
- SZENDREY Zsigmond
- 1927 Falucsúfolóink. *Ethnographia* XIX. 30–39.

SZILÁGYI Miklós

- 2018 Előzetes jegyzetek a családi szájhagyomány értelmezéséhez. In: Szilágyi Miklós: *Személyes emlékezet, élettörténet, szépirodalom*. Néprajzi tanulmányok. 199–208. [Budapest] Kalligram.

SZOJKA Emese

- 2000 Tárgyak – generációk – történelmi sorsfordulók. Egy „parasztebédlő” száz éve. In: Fejős Zoltán (szerk.): *A megfoghatatlan idő*. Tanulmányok. 409–433. Budapest: Néprajzi Múzeum.

TAMÁSNE SZABÓ Csilla (sajtó alá rendezte.)

- 2019 Újvári Anna: „...én szeretem azt úgy átadni, hogy mások is olvassák.” Tanulmány kíséretében közlést ~. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület.

TANKÓNÉ PÉTER Mária-Terézia

- 2009 *Csikmadaras. Székelyruhában hétköznapi, vasárnap, régen és napjainkban*. Csíkszereda [kiadó nélkül].

TÁRKÁNY SZÜCS Ernő

- 1961 *Vásárhelyi testamentumok*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
1981 *Magyar jogi népszokások*. Budapest: Gondolat Kiadó.

THEIS, Laurent

- 1986 Guizot et les institutions de mémoire. In: Nora, Pierre (dir.): *Les Lieux de mémoire*. II. 2. 569–592. Paris: Gallimard.

TÓTH István György

- 1996 *Mivelhogy magad írást nem tudsz... Az írás térhódítása a művelődésben a kora újkori Magyarországon*. Budapest: MTA Történettudományi Intézete.

TÖTSZEGI Tekla

- 2007 Hímes zsebkendők. Funkciók, díszítmények, szövegek. In: Szemerkenyi Ágnes (szerk.): *Folklór és vizuális kultúra*. 438–457. Akadémiai Kiadó, Budapest.
2009 *A mérai viselet változása a 20. században. A mérai magyar női viselet és kontextusai*. Marosvásárhely: Mentor.

TRIPOLSKY Géza

- 1985 A halálhír közlése – gyászjelentések. *Hungarológiai Közlemények* 17. 64–65. 391–401.

VADAI István

- 2016 Lucretia hálójában. A széphistória szöveghagyományáról és szerzőjéről. *Irodalomtörténeti Közlemények* CXX. 6. 683–708.

VAJDA András (sajtó alá rendezte)

- 2008 Berekméri István Andrásé: *Minden poklokon keresztül*. Marosvásárhely: Mentor.

VAJKAI Aurél

- 1958 Sághegy borospince 1767[1567]-ből. *Ethnographia* LXIX. 448–457.

VARGYAS Lajos

- 1976 *A magyar népballada és Európa I–II*. Budapest: Zeneműkiadó.

VASAS Samu

- 1994 *Népi jelvilág Kalotaszegen*. Budapest: Kráter Műhely Egyesület.

VASAS Samu – SALAMON Anikó

- 1986 *Kalotaszegi ünnepek*. Budapest: Gondolat.

VASVÁRI Zoltán

- 1999 „Hallgass a szív szavára.” Emlékversek funkcionális használatban parasztságunk kezén. In: Keszeg Vilmos (szerk.): Kriza János Néprajzi Társaság *Évkönyve 7. Írás, írott kultúra, folklór*. 119–129. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

VEREBÉLYI Kincső

- 1985 Diszített emléklapok Bácskából. *Hungarológiai Közlemények* 17. 3–4. (64–65) 359–377.

VINCZE István

- 1958 Magyar borsajtók. *Ethnographia* LXIX. 1–28.

VISKI Károly

- 1933–1937 Bevezető. In: *A magyarság Néprajza III. Szellemi néprajz* I. 2. kiadás. 5–9. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.

VOIGT Vilmos

- 1972 *A folklór alkotások elemzése*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 1977 *Egyéniségkutatás* (szócikk) Magyar Néprajzi Lexikon 1. 643. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 1978 *Egyéniségkutató iskola* (szócikk) *Világirodalmi Lexikon* 2. 973–974. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 1980 *Közösségi jelleg* [szócikk] [szócikk]. In: Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 3. K–Né. 330. Budapest: Akadémiai Kiadó.

VOIGT Vilmos (szerk.)

- 1974 *A szájhagyományozás törvényszerűségei. Nemzetközi szimpozion Budapesten*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

VOISINE, Jacques

- 1963 Az „autobiographie” irodalmi terminusának kialakulása. *Világirodalmi Figyelő* IX. 2.131–138.

VÖÖ Gabriella

- 1981 *Tréfás népi elbeszélések*. Bukarest: Kriterion.
 1991 A népi tréfa szerepe az identitás fejlesztésében. In: Eperjessy Ernő–Krupa András (szerk.): *Nemzetiség–identitás*. 452–456. Békéscsaba–Debrecen: Ethnica.
 1995 Falucsúfolók. In Duka János: *Üti Páké Barátost. Csúfolódó székel népköltészet*. 9–21. Csíkszereda: Pallas-Akadémia.

WEINRICH, Harald

- 2002 *Léthé. A felejtés művészete és kritikája*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.

Keszeg Vilmos

dr., egyetemi tanár, Babeş-Bolyai Tudományegyetem, Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár,
 E-mail: vkeszegv@gmail.com

Vilmos Keszeg

The forms, practices and systems of biographic memory

In the past decades the study of memory and forgetting has become a central issue in various disciplines. Medical studies, psychology, history, legal studies, theory of art, cultural studies have tried to search for terminologies, methodologies, databases and to accomplish analyses. Recently institutionalized safeguarding of heritage based on the revitalization of tradition and culture of marketing have endeavoured to distribute social memory.

The author in his article approaches folk and popular culture from the perspective of memory strategies and practices oriented to the individual. He provides an overview of the basic terms of the definition of folklore, the concept of community and individual, and presents a systematisation of memory practices. He uses the term *biographic memory* for those forms and contents of memory that record and eternize events of an individual's life path and those practices, habits and rites that recall an episode or the life path of an individual in the service of some purpose. Biographic memory is a basic principle of systemizing perspective, which makes society and culture within the framework of the life path of the individual visible, while makes the individual in his/her relation to society and culture, via the memory practices of the society, visible.

The term *biographic memory* implies statements as follows: 1. The life of the individual is interwoven with society and culture. 2. Events of the life of the individual survive in memory. 3. Society keeps recalling and communicating the memory of the individual (communicative memory), the memory of the individual is maintained by further purposeful practices (cultural memory). 4. The recollection of memories attaches meaning to biographic events. Memories about and of the individual are to be discussed within the article in case they are part of the evident and explicit intention and practice of communication.

The categories of systematisation: textual genres of recollection of biographic events (biography, autobiography, biographic narrative, commemorative poem, commemorative sheet, anecdote, proverb, local ballad), the rites of recollection (anniversaries, meetings), editing and keeping alive the memory of the deceased (farewell poem, obituary, epitaph), commemorative objects and signs (commemorative objects, articles for personal use, commemorative pillars), visual forms of commemoration (pictures and films), cultivation of biographic memory (cults).

The author comes to certain conclusions in relation to commemorative communities, personalisation, nominalisation, and the practices, strategies, contexts, forms, functions, discourses and tensions of biographic memory. Two conclusions of his are: 1. The individual produces memory; the individual survives in community via memory. 2. Various practices of registration of the individual are in use.

A Kárpát-medence szakrális kisemlékei. Megközelítési lehetőségek és kutatástörténeti vázlat

Az alábbi áttekintés vázlat, elsődlegesen a terjedelmi kötöttségek miatt. Noha egy kutatástörténeti szemle gazdag szakirodalmi apparátust igényel, jelen esetben erről is le kellett mondanom. Éppen ezért az általánosabb (művészettörténeti, műemlékvédelmi, népművészeti stb.) munkákra mint közismertekre utalok majd,¹ illetve az irodalomjegyzéket úgy igyekeztem válogatni, hogy lehetőleg az összegző, a minél gazdagabb bibliográfiával rendelkezők kerüljenek bele, ami által az érdeklődő olvasó, segédművekkel tovább tud nyomozni.²

A továbbiakban tehát a jelzett térség, a Kárpát-medence (alapvetően katolikus) szakrális kisemlékeinek kutatási eredményeit veszem számba,³ mindamellett a hangsúlyt első sorban a magyar kutatás(ok)ra helyezve. Nem kronológiai rendben, hanem egyrészt néhány lehetséges vizsgálati szempont, megközelítési mód köré szerveztem kísérlem meg prezentálni az eredményeket. Ezeket a szempontokat persze nem mindig (sőt, általában nem) lehet egymástól élesen szétválasztani – másként fogalmazva:

¹ Itt hívom fel a figyelmet egy korábbi, németül megjelent munkámra, ahol éppen a magyar műemlékjegyzékeknek és a népművészeti összefoglalásoknak viszonylag bőséges könyvészetét adom: Liszka 2013.

² Magyar nyelvű, érdekeltségű, ráadásul publikált tematikus bibliográfiával nem rendelkezünk, viszont szemlémhez a következő munkákat forgattam haszonnal: Barna 2004: 138–141.; Grynaeus 2007.; Szilágyi I. 2001.; Voigt 2007. (vö. Liszka 2007.). A kutatási irány német gyökerei okán, legalább jegyzetben utalni kell az osztrák Otto Kampmüller munkáira (Kampmüller 1993., 1998). A két kötetben megjelent gyűjtemény elsősorban az osztrák kisemlék-kutatás bibliográfiája, viszont számos kelet-közép-európai vonatkozással. Még inkább közép-európai távlatokban gondolkodva végzi a drezdai Harald Quitzsch bibliográfiai gyűjtő-tevékenységét. Több tízezres cédulaanyagán túlmenően (melynek egy része a komáromi Etnológiai Központ Szakrális Kisemlék Archivumában is megtalálható kéziratként!) egy tematikus válogatása (a kálvária-kutatás német nyelvű irodalmára korlátozva) nyomtatásban is napvilágot látott (Quitzsch 2007.).

³ A nemzetközi tanácskozásokat kísérő vitákban olykor felbukkan ugyan a kérdés, írásos nyomát viszont nem találok annak, hogy mennyire indokolt a *kisemlék* szóhasználat. A magyar kifejezés asszociálhat a *műemlék*re is (miközben a tárgyalt objektumoknak csak egy kis töredéke valóban műemlék), illetve *emlékmű*re is (kis jóindulattal ezek az objektumok akár tekinthetők is emlékműveknek). Mindamellett a szakirodalomban előfordul a „köztéri szakrális kisépítmények” kifejezés is, aminek létjogosultságát talán az gyengíti, hogy a szó szoros értelmében nem minden, szóba jöhető objektum *építmény* (egy képes fát például elég nehéz annak tekinteni). Tényleg csak kiragadott példaként említek egy, Grynaeus Tamás által szerkesztett kötetet, aminek a *Köztéri szakrális kisépítmények* a címe. Az összeállító, szerkesztő ezt a szóhasználatot nem indokolja, olyannyira nem, hogy bevezető szövegében következetesen szakrális kisemlékekről beszél (Grynaeus szerk. 2008: 7–10). A szakirodalomban „szakrális kisemlék” kifejezés alatt szinte hallgatólagos közmegegyezéssel a katolikus (római és görögkatolikus), illetve pravoszláv objektumokat szokás érteni. A kérdés azonban jóval bonyolultabb. Jelen tanulmány nem alkalmas még csak a probléma tisztességes fellevezetésére sem (például a más nyelvi közegek terminológiájának, tipológiájának az áttekintése), csupán jelezni szerettem volna létezését.

egyazon tanulmányban egymás mellett több megközelítési mód, szempont is érvényesülhet –, mégis úgy látom, hogy az ilyen áttekintés lehet a legtanulságosabb. Másrészt földrajzi szempontból, illetve szervezeti keretek áttekintésével próbálok aktuális képet nyújtani, majd a jövőbeni lehetséges kutatási irányokra szeretném felhívni a figyelmet.

FORMAI MEGKÖZELÍTÉS – A TERMINOLÓGIA KÉRDÉSEI

Miközben a vallási néprajz olykor érintőlegesen, olykor mélyebb összefüggéseiben is foglalkozott már szakrális kisemlékekkel, fokozatosan (nagyjából az 1980-as évek végére) a magyar tudományosságban is kezdett kialakulni egy, a problematikával foglalkozó speciális kutatási ágazat. Ennek keretében kezdték speciálisan az egyes objektumok tartalmi kérdéseit, a helyi vallásosságban betöltött szerepüket, társadalmi funkcióikat stb. is vizsgálni, miközben egységes típusokba sorolás,⁴ tipológia és valamiféle közmegegyezéssel elfogadott terminológia még mindig nem létezett. Az első kísérlet egy használható magyar (és nem melleleg egy szlovák) tipológia és terminológia kialakítására 1995-ben jelent meg,⁵ majd fél évtized múltán ennek fokozatosan javított, bővített változata.⁶ A német terminológiára alapozva, a helyi sajátosságokat figyelembe véve kidolgozott tipológia és terminológia azóta, a kutatások előrehaladtával, a rendelkezésre álló adatok megsokszorozódásával ma már több szempontból is korrekcióra szorul. Ezt szolgálta a szerzőnek a Komáromban, 2009-ben *A szakrális kisemlékek digitalizálási lehetőségei* címen a Fórum Intézet Etnológiai Központja és a Selye János Egyetem által megrendezett konferencián elhangzott, egyelőre publikálatlan vitaindító előadása. Időközben a cseh kutatás tett jelentős lépéseket a szóban forgó objektumok terminológiai és formai rendszerezésére. Mind a cseh, mind a magyar nyelvterületen dokumentálható szakrális kisemlékek tipológiailag lényegében megegyeznek a német nyelvterületről ismert formákkal, legfeljebb egyes altípusaik mutatnak némileg eltérő variabilitást.⁷ A magyar anyagban a képes fától a képoszlopon és az út menti keresztek és feszületek számos altípusán át, egészen a szentek szobraival, szent kutakkal és kápolnákkal bezárva, ha szerényebben is, de minden nyugat-európai típus előfordul, miközben, főleg a nyelvterület keleti felében sajátos, az ortodoxia hatását tükröző, illetve azt reprezentáló jelenségekkel is számolhatunk.⁸ Külön kérdéskört jelent a kálváriák kutatása, amelyek pusztán formai szempontból különféle szakrális kisemlékek egy bizonyos ideológiai üzenet közvetítésére alkalmas koncentrált felhalmozásai.⁹

⁴ Típus alatt azt a viszonylag jól körülírható alapformát értem, amely a szakrális kisemlékek közé sorolható objektumokat egymástól megkülönbözteti (például képes fa, képoszlop, kereszt, feszület stb.). Ezek további altípusokra tagolhatóak egyrészt formai (például egyszerű kereszt, borított kereszt, kereszt talapzaton, mellékalakos kereszt stb.), másrészt táji szempontból (például palóc kereszték, kiskunsági kereszték stb.).

⁵ Liszka 1995: 27–38.

⁶ Liszka 2000b: 19–31.

⁷ Vö. Riebeling 1978.; Hrubý–Altová–Kadlec 2015.

⁸ Formaggiu 2007.; Opiřan 2003.; Pozsony 2011.

⁹ Lantosné Imre 1995.; Márkusné Vörös 1997.; Szilágyi I. 2001, 2004.

Az is formai megközelítésnek fogható fel, amikor a szakrális kisemlékek egy-egy típusát az egész struktúrából kiemelten tárgyalják a szerzők. Miközben megvan ennek a megközelítésnek is a maga létjogosultsága, arról nem szabad megfeledkezni, hogy a szakrális kisemlékek egy-egy faluközösség, kistérség vallásos tudatában, s az azon (is) nyugvó vallásos életében nem típusonként játszanak szerepet. Másként fogalmazva egy képes fának a helyi kultuszban ugyanolyan szerepe lehet, mint egy gazdagon kifaragott út menti feszületnek vagy egy barokk Nepomuki Szent János szobornak, hiszen például egy adott vallási körmenet során vagy temetés alkalmával a hívők tömege ugyanúgy megáll a képes fánál, mint a barokk szobornál.¹⁰

Külön ki kell emelni Limbacher Gábor alapos tanulmányát a keresztekről és feszületekről.¹¹ Miközben terminológiai és formai különbséget tesz – nagyon helyesen, hiszen a kutatók zöme a két fogalmat, típust szinonimaként használja, és tetszés szerint keveri –, részletesen bemutatja a magyar és részben a szomszéd népi út menti feszületek különféle (táji) típusait, altípusait, azok ikonográfiáját, a hozzájuk kapcsolódó kultuszt stb.

FÖLDRAJZI MEGKÖZELÍTÉS

A magyar nyelvterület egészére vonatkozó teljes, tehát a vizsgálódásba az összes kisemléktípust bevonó áttekintéssel nem rendelkezünk. Létezik néhány, többé-kevésbé komplex igényű kutatástörténeti szemle,¹² de arról, hogy a szakrális kisemlékek bizonyos típusai miként jelennek meg a magyar nyelvterületen legfeljebb néhány résztanulmányból, illetve a regionális és lokális dokumentációk elemzése segítségével nyerhetünk vázlatos képet.

Bizonyos szentek szobrainak és a hozzájuk kapcsolódó kultusznak regionális, vagy az egész magyar nyelvterületen való elterjedéséről rendelkezünk néhány résztanulmánnyal. Viszonylag jól ismerjük¹³ Szent Vendel,¹⁴ Szent Orbán,¹⁵ Nepomuki Szent

¹⁰ Bartha 1990.; Liszka 2000b: 33–63.; Lukács 2018.

¹¹ Limbacher 2009.

¹² Grynaeus 2007.; Liszka 2013.; Tüskés 1986.

¹³ Hangsúlyozni kell persze a „viszonylagosságot”, hiszen az egyes közlemények eredményei nem minden esetben összevethetőek. Kizárt dolognak tartom például, hogy amíg a Dél-Dunántúlról (Baranyából és Tolnából) mindösszesen 34 darab szabadtéri Szentháromság-émléket tart nyilván a szakkutatás (Lantosné Imre 1999–2000: 153), addig a nagyjából ugyanolyan kiterjedésű szlovákiai Kisalföldről 93 darabot ismerünk (Liszka 2015.). Gulyás Éva egy korai áttekintésében az általa közölt térkép adataiból kiolvashatóan a mai Magyarország területén Szent Vendel 66 darab szabadtéri emléket tartotta számon a kutatás (Gulyás 1986: 101). A szlovákiai Kisalföld nagyságrendekkel kisebb területén az ezredforduló tájékán már 73 darabot ismertünk (Liszka 2000b: 116). Lukács László legutóbbi munkája, noha címében Szent Vendel magyarországi tiszteletéről is beszél, lényegében jóval kisebb, három (a kaposvári, székesfehérvári és esztergomi) egyházmegye adatai alapján, egyébként rendkívül körültekintően összegzi a kultusz tanulságait, a kisemlékekre vonatkozó számszerű adatokat viszont nem közöl (Lukács 2018.). A sort folytathatnám, nyilvánvaló, hogy a kutatások előrehaladtával az elemzésre alkalmas emléktanyag ismerete is nagyobb lesz.

¹⁴ Császi 2006.; Gulyás 1986.; Liszka 2000b: 81–126.; Lukács 2018.; Perger 2004b.

¹⁵ Lukács 2012: 402–435.; Prosser-Schell 2009.

János köztéri szobrainak elterjedtségét,¹⁶ helyel-közzel a kapcsolódó kultuszt is. A jóval összetettebb Mária-tisztelet szakrális kisemlékekben való regionális megjelenését, épp a téma bonyolultsága miatt inkább csak egyes részleteiben ismerjük.¹⁷ Rendelkezünk néhány regionális áttekintéssel (Dunántúl, Palócföld, Délnyugat-Szlovákia) a Szentháromság-szobrok vonatkozásában is.¹⁸

Kiemelendő az a Grynaeus Tamás által összeállított tanulmánygyűjtemény, amely, ha mozaikszerűen is, különféle témakörökben és változó színvonalon ugyan, de földrajzilag igyekszik lefedni az egész magyar nyelvterületet.¹⁹ Nem hagyható említés nélkül, hogy persze ez a tanulmánygyűjtemény sem ad egyenletes képet, hiszen miközben az egyik közleménye bemutatja egy adott kistérségben mondjuk a Nepomuki Szent János szobrokat, a másik máshol – az út menti feszületekkel, a harmadik egy újabb régió lourdesi barlangjaival és így tovább, foglalkozik. Az egész területre vonatkozó információkat tehát általában egyik sem közöl.

Rendelkezünk továbbá természetesen egy sor olyan táji áttekintéssel, amelyek hullámlázó színvonalúak ugyan, ám megfelelő forráskritikával a tudomány számára mégis hasznosíthatóak.²⁰

Amennyiben összefoglalóan megkísérelnénk a magyar szakrális kisemlékkutatás földrajzi tanulságait áttekinteni, akkor az első szembetűnő jelenséggént a nyugat felől érkező hatások kartográfiai vetületeit kell kiemelni. Amíg a szakrális kisemlékek egyik alapformája, a kereszt és a feszület az egész nyelvterületen jelen van, táji típusok megfigyelhetők, addig – kiegyensúlyozott kutatások hiányában is kimondható, hogy – a különféle szentek szobrai tömegesebben a nyelvterület nyugati felén mondhatóak dominánsnak (Mária, a Szentháromság, Nepomuki Szent János stb.). Igaz ez Szent Vendel kultuszára, illetve az annak lenyomataként értelmezhető szabadtéri szobrokra is azzal, hogy a Jászságban, nagyjából a nyelvterület középső részén egy markáns, a helyi pásztorviseletet is visszatükröző csoportja figyelhető meg.²¹

TÖRTÉNETI MEGKÖZELÍTÉS

A történeti kérdéseket (bizonyos szinten) gyakorlatilag minden, a szakrális kisemlékekkel foglalkozó tanulmány érint ugyan, ám számunkra most azok a fontosak, amelyek kifejezetten a történetiségre, az időbeli meghatározottságra összpontosítanak.

¹⁶ Bathó 2012.; Gyöngyössy 2019.; Juhász K. 1964.; Liszka 2002.; Tüskés–Knapp 1988.; Varró 2004.; Végh 2011.

¹⁷ Barna 1993.; Barna szerk. 2001.; Bendíkné Szabó 2013.; Hoósné Péterffy–Pál–Rétfalvi 2015.; Horváth 2014.; Kovács L. I. 2007.; Lantosné Imre 2001.; Limbacher 1991, 1993, 1994.; Liszka 2004.; Romsics 2010.; Silling–Silling 2018.; Sümegi 2000.

¹⁸ Lackovits 2002.; Lantosné Imre 1999–2000, 2003.; Limbacher 2003.; Liszka 2015. Vö. Barna szerk. 2003.

¹⁹ Grynaeus szerk. 2008.

²⁰ Csáky 2008, 2009, 2010, 2011.; Csúsó 2003, 2004.; Liszka 2015.; Pozsony 2011.; Silling 2014.

²¹ Gulyás 1986.

Módszertani szempontból, az egyes forráscsoportokat számbavéve közelíti meg a kérdést Márkusné Vörös Hajnalka. Elsősorban a levéltári forrásokat, kezdve az egyházlátogatási jegyzőkönyvekkel (*visitatio canonica*), a plébániai krónikákkal (*historia domus, historia parochiae*), majd a plébániai iratokon (*acta parochialia*) és az alapítványi számadásokon át, a telekkönyvi iratokkal, levelezésekkel, emlékiratokkal, önéletírásokkal, térképekkel és tervrajzokkal bezárva tekinti át.²² Perger Gyula az általános elméleti-módszertani megközelítést ígérő munkájában (*Historische Quellen zur Kleindenkmalforschung*) inkább konkrét, Győr környéki szakrális kisemlékekhez kapcsolódó levéltári adatok, leírások bemutatására vállalkozik.²³

Kifejezetten régészeti-történeti megközelítéssel foglalkozik egy, Magyarcsanád határában található, embermagasságú, rusztikus keresztrel Trogmayer Ottó. A német nyelvterületen oly gyakori középkori kőkeresztek mai ismereteink szerinti egyetlen magyarországi példányát a helyi hagyomány *Kun László sírjának* nevezi, ám azt, hogy egyáltalán sírkeresztként állították-e fel annak idején, a többszöri elmozdítások, a környéken lezajlott rablásatok miatt ma már nem lehet megállapítani. Trogmayernek régészeti módszerekkel sikerült datálnia az objektumot, mégpedig a 16., legfeljebb a 17. századra.²⁴ A történetiség szempontjai az egyes részletkérdéseket bemutató munkáikban elsősorban Csemegi József, Székely Zoltán, Tüskés Gábor és Knapp Éva, valamint Tomisa Ilona tanulmányaiban vannak jelen.²⁵ Az erősen történeti szempontú kálvária-kutatás legfontosabb eredményei Szilágyi István nevéhez fűződnek, de újabb publikációk is regisztrálhatóak.²⁶

Az eddigi kutatásokból kiderül, hogy a történeti Magyarország területén, noha szórványos, inkább közvetett, mint közvetlen adatokkal rendelkezünk szakrális kisemlékek korábbi meglétéről is, lényegében az ellenreformáció időszakától kezdve számolhatunk ezen objektumok jelentős számban történő felbukkanásával.²⁷ Virágkoruknak a 18. és 19. század számítt.²⁸ A legkedveltebb típusok a kereszt és feszületek különféle formában való megjelenítése.²⁹ A szentek szobrai – ahogy arról a fentiekben már volt szó – tömegesen inkább a vizsgált térség nyugati részére jellemzőek. A fe-

²² Márkusné 2001. Vö. Horváth 1995b.

²³ Perger 2004a. Lásd még: Perger 1993, 2006, 2011.

²⁴ Trogmayer 1984.

²⁵ Csemegi 1941.; Farkas 2001.; Székely Z. 2002, 2004, 2006.; Tüskés 1996: főleg: 65–110.; Tüskés–Knapp 1988.; Tomisa 2010.

²⁶ Szilágyi I. 1980, 1990, 1992, 1997a, 1997b, 2000, 2001, 2004, 2006. Újabb: Liszka 2010, 2011.; Márkusné 2005, 2006.; Szilágyi Zs. 2012.

²⁷ Liszka 1998. Itt köszönöm meg egyik lektorom észrevételét, miszerint a szakrális kisemlékek megjelenését az egyes szerzetesi rendek tevékenységének a tükrében is érdemes lesz a jövőben vizsgálni. Vö. Horváth 1995b.

²⁸ Miközben időről-időre bizonyos „divathullámok” is végigsöpörnek a térségen, amit például a legutóbbi néhány évtized lourdesi-barlang építésein is megfigyelhetünk (vö. Horváth 2014).

²⁹ Bartha 2001.; Farkas 2001.; Fekete 1984.; Gulyás 1994.; Hazag 2009.; Horváth 1995a.; Klamár 2012, 2017.; Kocsis–Nagy 1994.; Körmendy 1980.; Kürti–Hajdrik 2010.; Liszka 1993.; Major–Mód 2005.; Nagy L. 2000.; Nebojszky 2013.; Németh 2009.; Paskuj 2009.; Péter A. 1994.; Pozsony 2011.; Romsics 2007.; Rónai 2002.; Sonkoly 1998.; Soós 2011.; Szőke 2009.; Tüskés 1977, 1980.; Winkler 1996.; Zakariás 1994.

születek és egyéb Krisztus-ábrázolások mellett a legnépszerűbbek a Mária, Nepomuki Szent János, Szentháromság, Szent Flórián- és Szent Vendel-ábrázolások. A 19. század utolsó harmadában és a 20. század folyamán terjedtek el, s jelenleg is terjednek erőteljesen a lourdesi barlangok. Ez utóbbi problémakör érinti a jelenkutatást is, ami a történetiséghez szervesen kapcsolódik, hiszen magába foglalja az egyes szakrális kisémlékek felújításának, revitalizációjának vagy akár rombolásának a kérdéseit is.³⁰

TARTALMI ÉS FUNKCIONÁLIS MEGKÖZELÍTÉS

A formai (tipológiai-terminológiai) és az ezen nyugvó földrajzi, elterjedésszerű szempontokon túlmenően a szakrális kisémlékek tartalmi és funkcionális kérdéseinek a vizsgálata is napirenden van. Ez alatt egyrészt az adott objektumhoz kapcsolódó kultusz³¹ dokumentálását és elemzését, másrészt ezen objektumok tájformáló, ha úgy tetszik környezetvédelmi aspektusait, illetve a szakrális terek kijelölésében elfoglalt szerepének vizsgálatát értem.³² A problémakör a speciálisan értelmezett ikonológiai és ikonográfiai megközelítéseken túlmenően³³ szemiotikai aspektusból is vizsgálható,³⁴ hiszen miközben maguk az objektumok jelek garmadáját hordozzák (szentek attribútumai, egyéb szimbólumok), a szakrális kisémlékek önmagukban is fölfoghatóak jelekként.³⁵ Olyan jelekként, amelyek a szakrális táj legfontosabb koordinátáit jelzik, a hívők szempontjából vallási jelként funkcionálnak, de egyszerűen a tájban elhelyezett tájékozdási elemként is értelmezhetőek.³⁶

EGYÉB VALLÁSI FELEKEZETEK SZAKRÁLIS KISEMLÉKEI

A római és a görögkatolikusok által állított és a vallási gyakorlatában „használt” szakrális kisémlékeken túlmenően, ha szerényebb mértékben is, de más vallások esetében is találkozunk hasonló rendeltetésű objektumokkal. Ezek magyar kutatása még meg-

³⁰ Bendík 2010.; Bendíkné Szabó 2013.; Gyöngyössy 2019.; Horváth 2014.; Liszka 2012.; Lukács 2012: 402–435.; Prosser-Schell 2009.

³¹ Limbacher 1991, 1993, 1994, 2005.; Marczell 1991.; Vataščin 2019a, 2019b.

³² Bartha 1990, 1992.; Keményfi 2007.; Székely Z. 2004.; Zakariás 1994. Különösen a szlovák és a cseh kutatásban vannak jelen a környezetvédelmi szempontok, így nem véletlen, hogy ezekben az országokban a szakrális kisémlékek kutatása, dokumentálása és karbantartása nem is annyira a történeti vagy esztétikai tudományok keretében erősödött meg, hanem éppenséggel az agrártudományok (vidékfejlesztés, környezetvédelem stb.). Lásd például: Tóth–Feriancová 2015.; Tóth–Verešová 2018.

³³ Szilárdfy 2010.

³⁴ Liszka 1998.; Voigt 2015.

³⁵ Verebéli 2007.

³⁶ Császár 2008.; Kövecses Varga 2004.; Perger 2011.; Rónai 2002.; Szabó 2010.

lehetősen gyerekcipőben jár.³⁷ Kivételt talán a protestánsok körében is meglévő haranglábak és harangtornyok dokumentációja és inkább (a népi építészet kutatói általi) formai és szerkezeti bemutatása alkot.³⁸ Mindamellett, ahogy a haranglábak esetében is, más protestáns emlékjelek viszonylatában is szükség lenne egy elméleti, alapozó tanulmányra annak eldöntése érdekében, mi tekinthető „szakrális” kisemléknek és mi emlékjelnek. A debreceni Nagytemplom mellett álló reformáció emlékműve vagy az annak közelében található gályarab emlékmű vajon melyik kategóriába sorolható? Hajlok a második válaszlehetőségre, viszont a kérdést még kétségtelenül alaposabban körbe kell majd járni.

ÁTMENETI FORMÁK: TEMETŐI OBJEKTUMOK, HALÁLHELYJELEK, HÁBORÚS EMLÉKMŰVEK

Külön kell szólni és sokkal inkább az elhatárolódás, semmint a beolvasztás okán a temetőekben található különféle, szakrálisként is felfogható objektumokról. Szigorúan formai értelemben mindegyik sírkereszt egyszersmind szakrális kisemléknek is tekinthető. Azonban nem is kizárólag praktikus szempontból ezeket az objektumokat javaslom kizárni a szakrális kisemlék kategóriából. Más a funkciójuk, jelentésük. Viszont azokat a síremlékeket, általában magas temetői feszületeket, amelyek eredendően ugyan egy-egy lelkész sírjára kerültek, de időközben közösségi szereppel bírnak, mind formai, mind funkcionális szempontból ide sorolom. Olyan esetekről beszélek, amikor egy-egy, eredendően síremlék a központi temetői feszület szerepét veszi át, halottak napjának előestéjén a temetőbe látogatók ott gyűjtanak gyertyát a távolabbi nyugvó halottaikért stb.

Ha bizonyos megszorításokkal is, sok esetben az autó- vagy egyéb baleset során elhunyt emlékére állított út menti haláljeleket is tekinthetjük szakrális kisemléknek. Esetünkben a német szaknyelvben használatos *Unfallkreuz* terminus nem alkalmazható egyértelműen, hiszen formailag ezeknek az objektumoknak a nagyobbik része térségünkben nem kereszt. L. Juhász Ilona ráadásul ennek a jelenségnek két szintjét különbözteti meg. A haláljel (*Totengedenken*) az általa vizsgált anyag alapján egy általánosabb kategória, beletartoznak mindazon jelek, amelyek az elhunyt emlékét hivatottak megőrizni: sírjelek, háborús emlékművek és az autóbalesetek helyszínén emelt emlékjelek is. Ezzel szemben a halálhely-jel (*Totenstelle-Gedenken*) a tényleges halál helyszínén felállított emlékjelre utal.³⁹ Mindamellett ezek az objektumok, dacára bizonyos formai azonosságokra, véleményem szerint nem tartoznak a szakrális kisemlékek kategóriájába. Hiányzik ugyanis a közösségi funkció.

³⁷ Bőséges tartalékok vannak még például a zsidó „csodarabbi” síremlékek különféle szempontú vizsgálatában (Gleszer 2008). Az evangélikus vallási néprajznak minden bizonnyal szintén lesz még mondanivalója jelen szűkebb témánkkal kapcsolatban is (Veres E. Gy. szerk. 2005. további irodalommal. Vö. Klamár 2010).

³⁸ Kotnyek 2004.; Kovács 1999.; Sisa 2001.

³⁹ L. Juhász 2013: 41–56.

A térségben található első és második világháborús katonai emlékművek egy része is szervesen beilleszthető a szakrális kisémlékek kategóriájába, hiszen sok esetben, formai szempontból egy út menti keresztről vagy feszületről, vagy egy meghatározott szent szobráról van szó, amelynek talapzatára felvésték az adott háborúban elhunyt katonák névsorát. Azokat a szakrális kisémlékeket viszont, amelyek a háborúból való szerencsés hazatérés után hálából emeltettek, szintén tekinthetjük háborús emlékműveknek is. Egészen tágan értelmezve viszont, minden háborús emlékmű, formájától függetlenül, magában hordoz valamiféle szakralitást, az elhunytak emlékével szembeni szakrális hozzáállás formájában, tehát ebben az értelemben ez az egész objektumkomplexum, ahogy ezt L. Juhász Ilona is kezeli, a szakrális kisémlékek kategóriájába is sorolható.⁴⁰

A tételes vallásokon túlmenően megjelentek olyan ideológiailag meghatározott képzetkörök is, amelyeket eszmei hátterüket, megnyilvánulási formáikat tekintve bizonyos szakralitás jellemez; modern, etnikai vallásként is értelmezhetőek.⁴¹ Ezek jelképvilágába számos objektum tartozik, amely tág értelemben a szakrális kisémlékek kategóriájába is sorolható. Ilyen a székely sírjelből kifejlődött, ma már nemzeti szimbólumként funkcionáló díszes, faragott faoszlop, mint emlékjel, a kopjafa,⁴² a székelykapu, turul- és Trianon-emlékművek stb. Annak kérdését viszont, hogy ezek valóban besorolhatóak-e a szakrális kisémlékek mégoly tág kategóriái keretei közé, egyelőre nyitva hagynám.

A SZAKRÁLIS KISEMLÉKEK KUTATÁSÁNAK SZERVEZETI FORMÁI

A kérdéssel egészen a legutóbbi néhány évtizedig egyedülálló kutatók, inkább szabad idejükben, egyéni érdeklődésből foglalkoztak, míg nem – ha részlegesen is – a kutatási irányzat bizonyos intézményesülésére is sor került.

Magyarországi viszonylatban ebben a folyamatban a Szegedi Egyetem Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszékének munkatársai, különösen Barna Gábor kezdeményezésének és szervezőmunkájának köszönhetően jártak elől. A tanszék egyik, s talán legfontosabb kutatási súlypontja általában a népi vallásosság kutatása, s ennek keretében kap helyet a szakrális kisémlékek vizsgálata, dokumentálása. A tanszék által szervezett konferenciák, az azokból is kinövő publikációk, kiadványsorozatai révén a téma megkerülhetetlen központja lett.⁴³

Az észak-magyarországi Palóc Múzeumban szintén jó másfél évtizede folyik kiemelten a népi vallásosság megnyilvánulási formáit vizsgáló kutató tevékenység,

⁴⁰ L. Juhász 2010.

⁴¹ Povedák 2011.

⁴² L. Juhász 2005.

⁴³ Megemlítendő a Barna Gábor által szerkesztett, *Devotio Hungarorum* című kiadványsorozata, amelynek a mai napig 15 kötete látott napvilágot. Vö. <https://etnoszeged.wordpress.com/rolunk/kiadvanyaink/devotio-hungarorum/> (Letöltés: 2020. 02. 17.)

aminek keretében a szakrális kisemlékeknek, többé-kevésbé a múzeum kutatási területére, Nógrád megyére és a vele határos területekre kiterjedő vizsgálata is zajlik.⁴⁴

Néhány igazán szórványos adatot leszámítva a szakrális kisemlékek iránti érdeklődés az 1960-as évektől érezhető a szlovák néprajzban, noha az ideológiai korlátok miatt a témát nem a vallási tartalma, hanem az esztétikai értéke oldaláról közelítették meg. Mint népművészeti alkotásokat vették számba a különféle sírjeleket, temetői nagykereszteket, illetve a „népi plasztikákat”. Az ország műemlékeit (gyátrán) áttekintő műemlékjegyzék imitt-amott szakrális kisemlékeket is számba vesz ugyan, ám még az sem mondható, hogy legalább a műemlékileg jelentős darabokat maradéktalanul feltérképezte volna. Néprajzilag pedig gyakorlatilag használhatatlan. A rendszerváltást követően megélénkült a szlovák érdeklődés is a téma iránt, az egyes szentek kultuszával intenzívebben kezdtek foglalkozni.⁴⁵ Szent Vendel tiszteletét például Ivan Chlebana, illetve Veronika Géczióvá-Komorovská vizsgálta behatóbban,⁴⁶ erősen támaszkodva a szent köztéri szobraira, mint információs forrásokra.

A referens számára kötelező szerénységből a végére hagytam, noha nem kis részben az iniciativa mind magyar, mind szlovák viszonylatban éppen innen indult,⁴⁷ a komáromi Etnológiai Központ eredményeinek bemutatását. A szakrális kisemlékek szisztematikus felkutatásával és dokumentálásával Dél-Szlovákiában az 1997-ben, polgári kezdeményezésből alapított Fórum Kisebbségkutató Intézet komáromi Etnológiai Központja foglalkozik.⁴⁸ Az itt létrehozott Szakrális Kisemlék Archívum jelenleg a kettő és fél ezret meghaladó, adatlappal rendelkező kisemléket tart nyilván. E vállalkozás célja, hogy a dél-szlovákiai települések kataszterében található szakrális kisemlékek teljességre törekvő adatbázisát teremtsen meg. Az egyes emlékekről a helyszínen készülő fényképeken és rajzokon túlmenően lehetőség szerint a vonatkozó levéltári dokumentumok, a sajtó híryanaga, illetve a kapcsolódó szájhagyomány is felgyűjtésre és dokumentálásra kerül. Ez azt jelenti, hogy a konkrét terepmunkát viszonylag hosszadalmas levél- és könyvtári kutatások egészítik ki. Emellett az Etnológiai Központ munkatársai folyamatosan figyelemmel kísérik az aktuális sajtót is, s minden, a témára vonatkozó hírt nyilvántartásba vesznek. A Szakrális Kisemlék Archívum fényképgyűjteményének legkarakterisztikusabb darabjaiból egy vándorkiállítás állítottak össze, amely 1997 és 2016 között a Kárpát-medence csaknem két tucat helyén, Pozsonytól

⁴⁴ Lengyel–Limbacher 1997.; Lengyel–Limbacher 2012.

⁴⁵ Čičo–Kalinová–Paulusová 2002.; Buganová 2004b.; Buganová–Lackanič 2010.; Buganová–Šangala 2002, 2005.; Krišková 2003.; Vošková 2014. Vö. Beňušková–Kováč–Podolinská 2004.

⁴⁶ Chlebana 1995.; Géczióvá-Komorovská 1995a, 1995b. Vö. Géczióvá-Komorovská 2009.

⁴⁷ A szlovák kutatók, a komáromi Szakrális Kisemlék Archívum nyomdokain haladva, annak a szlovákiai viszonylatokban való elsőségét elismerve (Buganová 2004a: 83) több helyen is szakrális kisemlék adatbázisokat hoztak létre (Galánta, Losonc, Kassa stb.), s mára egyre több publikáció vehető kézbe a témáról. Vö. Nociarová 2002.

⁴⁸ Itt említendő meg a kutatóhely 1999 óta, *Acta Ethnologica Danubiana* (1–21) címen megjelenő évkönyve, amely rendszeresen közöl a témába vágó, magyar, szlovák vagy német nyelvű tanulmányokat, recenziókat és híreket. Jelen tanulmány irodalomjegyzékébe csak rendkívül indokolt esetben hivatkoztunk az ebben az évkönyvben megjelent szövegekre, viszont nagyságrendekkel gazdagabb a kínálat! Nem is annyira korlátozottan a világhálón is elérhető: <http://ethnodanubia.eu/> (Letöltés: 2020. 04. 06.)

Töketerebesig, Köpcsénytől Budapesten át Aszódig, Balassagyarmatig került bemutatásra. Az Etnológiai Központ munkatársai témát érintő nemzetközi tudományos tanácskozások állandó résztvevői, illetve 2002-ben Komáromban is rendeztek hasonlót. A Fórum Kisebbségkutató Intézet internetes honlapjáról is elérhető Szlovákiai Magyar Adatbank alkotóelemeként a Szakrális Kisémlék Archívum egy része immár digitalizált formában is hozzáférhető.⁴⁹

Azt hiszem, nem járunk messze az igazságtól, ha kijelentjük, a komáromi Etnológiai Központ több mint két évtizedes tevékenységének is köszönhető, hogy mára gyakorlatilag nem jelenik meg olyan falumonográfia, amiben a szakrális kisémlékek ne kapnának (jobb vagy rosszabb) külön fejezetet, továbbá, hogy népszerű szakdolgozati téma lett a komáromi Selye János Egyetemen is egy-egy település, kistérség szakrális kisémlékeinek a feldolgozása.⁵⁰ Talán szintén nem független ettől a fentebb vázolt kezdeményezéstől az sem, hogy a dunaszerdahelyi székhelyű Szlovákiai Magyar Művelődési Intézet honlapján is kialakított egy, „Emlékhelyek a Felvidéken” megnevezésű adatbázist, aminek keretében mintegy 900, igaz, inkább csak képekkel és minimális kiegészítő adattal dokumentált, de így is jól használható szakrális kisémlék-együttest is találunk.⁵¹ Megemlítendő továbbá a szerbiai Zentán működő Identitás Kisebbségkutató Műhely honlapján néhány éve megtalálható Vajdasági Szakrális Kisémlékek Adattára is,⁵² amely a komáromi kezdeményezésekkel szintén mutat bizonyos rokonságot...

A tudományos tanácskozások, nemzetközi konferenciák a problémakör megtárgyalásának lehetséges köreit szélesítik, ezért (hiszen a publikációkról folyamatosan volt szó) ezekről is szót kell ejteni. A rendszerváltás körüli évektől számítva a magyar néprajz rendszeresen rendez a vallási néprajz különféle tárgykörre felölelő, olykor nemzetközi, olykor interdiszciplináris konferenciákat. Ezek keretében az utóbbi időben mindig elhangzanak a szűkebben vett mostani tárgyunk körébe tartozó előadások, referátumok is. Éppen csak illusztrációként említem meg a két legfontosabb helyszínt: Szegedet és Veszprémet, ahol a konferenciákat mindig vaskos konferenciakötetek kísérik. A Szegedi Egyetem Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszéke 1992-től kezdve kétévenként rendezi meg a Szegedi Vallási Néprajzi Konferenciák nemzetközi sorozatát. Az itt elhangzott előadások anyagát a Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár tanulmányköteteiben közzéteszi. A tanszék kutatási eredményeit, a feltárt legkülönbözőbb forrásokat a fentebb már említett *Devotio Hungarorum* forráskiadvány sorozatban adja közre.

⁴⁹ <http://szka.adatbank.sk/> (letöltés: 2020. 02. 17.)

⁵⁰ Csáky 2008; 2009; 2010; 2011.; L. Juhász–Liszka 2006.; Liszka 2000a.

⁵¹ http://emlekhelyek.csemaadok.sk/?searchtext=Keres%C3%A9s%20az%20eml%C3%A9khelyek%20k%C3%B6z%C3%B6tt&searchclassification&searchcategory=szakralis-kiselemek&searchsettl=Telep%C3%BCl%C3%A9s&searchexistence&searchcondition&searchyear=K%C3%A9sz%C3%ADt%C3%A9s%20id%C5%91pontja&site_section=memorial (letöltés: 2020. 02. 17.)

⁵² Lásd: www.idkm.org/index.php?page=objectlist (Letöltés: 2018. 6. 1.). Vö. Vida 2005.

A veszprémi Laczkó Dezső Múzeum, általában más társrendezőkkel karöltve szintén rendszeresen valósít(ott) meg, 1990-től kezdve, különböző helyszíneken népi vallásosság konferenciákat.⁵³

Kifejezetten a szakrális kisemlékek tematikáját tárgyaló tanácskozásokról, nemzetközi szimpóziumokról is számot adhatunk. Ismereteim szerint az egyik ilyen legelsőt Szombathelyen, a Savaria Múzeumban szervezték 2003-ban.⁵⁴ A német nyelvterületen két évente rendezett nemzetközi konferenciákat⁵⁵ először 1998-ban nyitották meg kelet felé, mégpedig a csehországi Teplá helyszínnel. Két év múlva a szlovákiai magyar város, Komárom adott otthont a következő konferenciának,⁵⁶ majd a magyarországi Szeged⁵⁷ és kelet-szlovákiai Kassa követte.⁵⁸ 2016-ban ismét magyarországi helyszín, mégpedig Vác volt a nemzetközi konferenciát vendégül látó város, majd amikor ezek a sorok megjelennek, remélhetőleg már múlt időben lehet arról a tervről beszélni, hogy 2020-ban a szlovákiai Rozsnyón ismét a komáromi Etnológiai Központ stábjára lesz (volt) a 24. Nemzetközi Kisemlékkutató Konferencia házigazdája.⁵⁹ Szilárd meggyőződésem, ezek a tények is azt bizonyítják, hogy mára a magyar szakrális kisemlék kutatás európai szinten, a korábban indult nyugat-európai kutatókhoz felzárkózva szolid tudományos eredményeket mondhat magáénak.

ÖSSZEGZÉS ÉS PERSPEKTÍVÁK

A magyar nyelvterület és a vele közvetlenül szomszédos térségek szakrális kisemlékeiről a néhány évtizeddel korábbi állapotokhoz képest rengeteget tudunk. A legfontosabb típusokat alighanem már ismerjük, bizonyos regionális alcsoportokról vannak, még ha homályos, de akkor is vannak bizonyos ismereteink, elképzeléseink. Ahhoz képest, hogy Tüskés Gábornak az egész magyar nyelvterületen belül 1979-ben az úti menti fészleteknek négy regionális alcsoportját sikerült meghatároznia,⁶⁰ a kutatás mai állása alapján már jóval árnyaltabban szemlélhetjük ezt a képet. Az nyilvánvaló, hogy regionális tagolódás meghatározása csak a 19. századi, de inkább az azt megelőző emléktanyag alapján érdemes. A 19. század második felétől ugyanis általában már nagy központi gyártó- és terjesztő vállalatok készítik és árusítják az uniformizált

⁵³ Az első kettőre 1990-ben, illetve 1991-ben került sor Veszprémben, majd folyamatosan Pápán (1999, 2002), Sepsiszentgyörgyön (2005) és Balatonfüreden (2009) folytatódott a konferenciasorozat. Az ott elhangzott előadások tanulmányváltozatai is rendre megjelentek és elektronikus formában is hozzáférhetőek. Noha ezek általános, népi vallásosság konferenciák voltak, minden alkalommal markánsan jelen volt a szakrális kisemlékek kérdése https://library.hungaricana.hu/hu/collection/muze_megy_vesz_konferenciasorozat/ (Letöltés: 2020. 02.18.)

⁵⁴ Márkusné Vörös 2004.

⁵⁵ Vö. Tüskés–Knapp 1974.

⁵⁶ L. Juhász 2003.

⁵⁷ Schwierz 2008.

⁵⁸ Heilingbrunner 2010.

⁵⁹ A szerkesztési munkálatok során egyre egyértelműbbnek látszik, hogy a koronavírus pandémia miatt a rozsnyói rendezvény mégsem valósul(t) meg [L. J. utólagos megj.]

⁶⁰ Tüskés 1977.

kisemlékeket. Ezekről a korabeli, gyakran gazdagon illusztrált katalógusok is tanúskodnak.⁶¹ Még a helyi kőfaragók, helyi műhelyek is ezek hatása alá kerülnek, jórészt ezek mintájára gyártják a saját termékeiket. Viga Gyula kutatásainak konkrét adataiból tudjuk, hogy a Bükk-hegység térségében dolgozó szomolyai kőfaragók használtak ugyan mintakönyveket, de azok a nagyobb városi kőfaragó cégek sokszorosított reklámrajzait, s nem saját terveiket tartalmazták. Ezek alapján faragták meg a vásárló által kiválasztott formát.⁶² Mindez persze nem zárja ki azt, hogy éppen ezen helyi kőfaragók termékei bizonyos lokális, kistérségi variánsait, altípusait jelenítsék meg az országosan elterjedt formáknak.⁶³ Megfelelő mélységű kutatásokkal nyilván az ilyen regionális alcsoportokat (adott esetben konkrét mesterek, műhelyek termékeit) is fel lehet majd még térképezni, de ez csak a helyi kőfaragók forrásainak alapos ismeretében tehető meg. Másrészt az sem hagyható figyelmen kívül, hogy a térségben működő kőfaragók nagyon gyakran más országból érkezve telepedtek le a magyar vidéken. A Bükk-hegységben működő kőfaragók hagyománya alapján az egyes családok ősei például Németországból, Itáliából, illetve Csehországból érkeztek.⁶⁴ 1866-ból adatolni lehet, hogy a dunántúli Keszthelyre Csehországból érkezett kőfaragó.⁶⁵ Az erdélyi magyar lakosságú háromszéki településekre (Kézdiszentlélek, Kézdiszentkereszt) a 19. században olasz származású kőfaragók telepedtek le.⁶⁶ Ez a tény nyilván befolyásolta az ott dolgozó mesterek stílusát, mintakincsét. Az efféle források, hatások további aprólékos felderítése is a jövő kutatási feladatai közé tartozik.⁶⁷

Ahol még a 20. század elején is jóval megfoghatóbbak bizonyos táji sajátosságok, az az út menti faragott fafeszületek, -keresztek csoportja. Ezeket ugyanis mindig helyi faragók készítették, elképzeléseiket (talán) kevésbé befolyásolták központi minták, s akik megrendeléseiket általában a környező 8-12 településről kapták, s éppen ezért munkájuk egy-egy történetileg meghatározott időszakban rányomja a bélyegét erre az adott körzetre. Jó példa ehhez az a nyitraegerszegi fafaragó, akinek munkái a legutóbbi időkig jellemezték a Nyitra környéki magyar és szlovák falvak út menti feszületeit. Viszont éppen ez az a példa, amely elgondolkodtathat bennünket azon, hogy még ezeket a fafaragókat is befolyásolhatták valamilyen más minták. A fakeresztektől némileg idegen, a keresztfa törzsébe mélyített szoborfülkére gondolok, amiről feltételezhető,

⁶¹ Legyen elég itt az 1863-ban alapított és 1938-ban még biztosan létező Oberbauer Alajos (Alois Oberbauer) „egyházi ruhákat és szereket” értékesítő (buda)pesti vállalatának az első világháborúig két nyelven (magyarul és németül), majd ezt követően csak magyarul kiadott árjegyzékeinek legalább kilencven (!) számot megért vaskos, képekkel gazdagon illusztrált füzeteire, azok bőséges út menti kereszt és feszület, továbbá fém korpusz, szent-szobor, lourdesi barlang, kálvária-stáció stb. kínálataira utalni. Például Oberbauer A. utóda: *Közlemények egyházi ruhákról és szerekről. Mittheilungen über Kirchenrequisiten und Messkleider der Firma Oberbauer A. Nachfolger*. Budapest 15.2.1910, Nr. 65.

⁶² Viga 1985: 35–36, 50–51, 73–76.

⁶³ Hála 1987: 102–103.

⁶⁴ Viga 1985: 30–31.

⁶⁵ Réthelyi 1979: 323.

⁶⁶ Pozsony 2011: 127.

⁶⁷ Összefoglalóan lásd: Hála 1995.

hogy a mester valamilyen kő előképről vehette az ötletet.⁶⁸ Magyar szempontból sem érdektelen a cseh Bohumil Vavroušek munkája Kárpátalja szakrális építményeiről. Noha alapvetően a fatemplomokra, harangtornyokra és -lábakra koncentrál, a térség út menti feszületeiről is rendkívül impozáns és plasztikus képet nyújt, ami egy markáns, csaknem száz év távlatában újra vizsgálandó táji típus meglétét mutatja.⁶⁹ Geográfiai-ailag hasonlóan jól körülhatárolhatóak a Duna-Tisza közének, közelebbről Kiskunfélegyháza és környékének a gazdag ikonográfiai anyagon alapuló, mívesen, plasztikusan kifaragott, nagyjából az 1870-es évektől az első világháborúig, egyértelműen helyi mesterek által készített (olykor *kiskunsági kereszteknek* is nevezett) út menti feszületei.⁷⁰ Megjegyzendő, hogy ezek, a helyi ácsok, faragómolnárok által készített feszületek csak egy réteget képezik a térségben, az adott pillanatban számba vehető út menti feszület-anyagnak. Mellettük megtalálhatóak az igényesen faragott kőmunkák éppúgy, mint a gyári tucattermékek.⁷¹ Ez is arra figyelmeztet bennünket, hogy a szakrális kisemlékanyag regionális tagolásánál több szempontot is célszerű figyelembe venni: a készítés idejének a faktorát, más szavakkal az idősíkot ugyanúgy, mint az adott objektum készítési, beszerzési helyét, a geográfiai síkot, továbbá az anyagát, s talán még a felállítás helyét is.

Több-kevesebb sűrűséggel, de szinte minden tájegységben felbukkannak a különféle, út menti és temetői öntöttvas keresztek és feszületek. Ezekre a magyar kutatás mind ez ideig még mérsékeltnek sem mondható figyelmet fordított, holott bizonyos térségekben (például Gömörben, Zemplénben, Erdély egyes részein) valóban meghatározzák a táj arculatát. Kiindulási pontként Pusztai László monográfiája használható, amely áttekinti a Kárpát-medence öntöttvas-művességének a múltját, s ha érintőlegesen, de kitér jelen témánkra is.⁷² Elterjedésük nyilván a helyi vasöntődékkel, kohókkal (Gömör, Erdély) hozható kapcsolatba. A történeti Magyarországon csaknem ezer kisebb-nagyobb vasöntödét tart számon a szakkutatás.⁷³ Ezek mindegyike természetesen nyilván nem készített út menti feszületeket vagy síremlékeket, de a szám mindenképpen jelentős. Mivel ezek az üzemek általában nem szignálták termékeiket, viszonylag nehéz, ám nem lehetetlen beazonosítani őket. Az öntöttvas keresztek, feszületek elterjedésének másik mozgatórugója a komolyabb vásárlóerővel hozható kapcsolatba, ami azt eredményezi, hogy a gyártási központok köré sűrűsödő elterjedési térképek határai elmosódottabbá válnak. Utóbbira jó példa a magyar nyelvterület északkeleti része, ahonnan jelentős volt a 19–20. század fordulóján az Amerikába történő kivándorlás. Az onnan visszatért, bizonyos vagyonra szert tett gazdák, illetve a haza pénzt küldő rokonok révén az otthon maradottak megengedhették maguknak, hogy az Isten dicsőségére (de még inkább saját nevük megörökítésére – lásd lejjebb) akár drágább, öntöttvas feszületeket is állíttassanak a település egy-egy frekvenciáltabb pontjára. Ezek feliratából

⁶⁸ Sümegi 1978.

⁶⁹ Vavroušek 1929.

⁷⁰ Fekete J. 1984: 94–100.; Sümegi 2006.

⁷¹ Sümegi 2006: 70.

⁷² Pusztai 1998.

⁷³ Kovács L. 1996.

sokszor a pénz, amiből az objektum felállítását finanszírozták, eredete is kiderül (például Jablonca, Nagytárkány, Pósaháza, Sámfalva-Pinkaóvár, Veszprémgalsa).⁷⁴

A fentebb bemutatott eredmények ellenére az első és legfontosabb feladat továbbra is a még meglévő fehér foltok eltüntetése, egy minél teljesebb szakrális kisemlék-kataszter létrehozása. *Nota bene*: ez akkor lenne tökéletes, ha vele párhuzamosan, hasonló kutatási és dokumentálási szempontokat követve létrejönne egy szlovák, román, szerb, horvát, szlovén stb. kisemlékkataszter is. Az állapotfelmérés, egy nemzeti kataszter elkészítésének elválaszthatatlan része kell, hogy legyen (és a többi között ezért sem várható nagyon gyors eredmény) a kapcsolódó folklóranyag, a szöveges folklór (az egyes objektumokhoz kapcsolódó, köztük eredetmagyarázó mondák,⁷⁵ a különféle szentek kultuszához kapcsolódó népekek stb.), a szakrális kisemlékekhez kötődő kultusz, szokások, hiedelmek stb. feltárása, rögzítése. Ez egyrészt a recens anyagból kell, hogy történjen, másrészt a már meglévő óriási mennyiségű, más szempontú néprajzi leírások, folklórgyűjtések ilyen érdekltségű újraolvasásával, újraértelmezésével (itt a publikált anyagra éppúgy gondolok, mint a néprajzi adattárakban rejlő publikálatlan gyűjtésekre).

A jelenkori állapotfelmérést párhuzamosan kell, hogy kísérje a történeti (levéltári) kutatás. Itt nem csak a nagy egyházi levéltárak kell, hogy számításba jöjjenek, hanem a plébániák nagyon gyakran rendezetlen, áttekinthetetlen irattárai (azok feltárása, rendezése), a magánirattárak feldolgozása, kiaknázása stb.⁷⁶ A régi újságok, hírlapok hír- és hirdetésanyagának, a kőfaragó műhelyek, kegyeszerúsok által kiadott, a 19. század második felétől megszáporodó különféle katalógusok, árjegyzékek módszeres és célirányos áttekintése is várat még magára.

Az eddig elmondottak az elsődleges állapotfelmérés és adatgyűjtés, adatfelhalmozás fázisa. Mindezt csak akkor érdemes csinálni, ha már közben gondolunk a következő szakaszra, a rendelkezésre álló adatok értelmezésének a fázisára: mit árulnak el ezek az objektumok és a hozzájuk kapcsolódó cselekvési formák, narratívák azoknak az embereknek a mindennapjairól, gondolkodásmódjáról, mentalitásáról, akiknek életéhez ezek hozzátartoztak?

Érdemes mélyebben is megvizsgálni az egyén kapcsolódásait (nemi szerepek, életkori sajátosságok, társadalmi státusz stb.) az egyes szakrális kisemlékekhez,⁷⁷ illetve magához, a szakrális kisemlékek által kijelölt szakrális térhez.⁷⁸ Az objektumokat állítatók személyének vizsgálata során azoknak a rejtett és demonstrált mozgatórugóknak a feltárása, amelyek ilyen építmény alapítására készítetik az egyént. A feliratok eddig felületes elemzéséből is úgy tűnik, hogy sok esetben az egyéni önreprezentáció, az önmagának, családjának való emlékéllítés fontosabb lehetett, mint a keresztényi buz-

⁷⁴ Vö. Liszka 2005.

⁷⁵ Óriási segítséget jelent ezen a téren Magyar Zoltán közelmúltban megjelent hatalmas történeti monda katalógusa. Magyar 2018.

⁷⁶ Eredmények ezen a téren is vannak. Lásd például Hoós né Páterffy–Pál–Rétfalvi szerk. 2015.

⁷⁷ Ezzel kapcsolatban Limbacher Gábor adott közre rendkívül finom, aprólékos megfigyeléseket: Limbacher 1991, 1993, 1994.

⁷⁸ Bartha 1992.; Keményfi 2007. Lásd még: Bendikné Szabó 2013.; Kövesdi 2004.; Lanczendorfer 2013.; Vataščin 2019a, 2019b.

góság. Ha megnézzük ezeket a feliratokat, akkor az Istenre, annak dicsőségére való utalások jóval kisebb betűkkel, korántsem feltűnő módon kerülnek oda, míg az állítató neve messziről elolvasható, demonstratív módon. Ha ehhez hozzávesszük, hogy rendkívül gyakoriak a szakrális kisemléket alapító gyermektelen házaspárok, s a paraszti, és nem csak a paraszti értékrendben a név továbbvitele, fennmaradása központi szereppel bír, akkor ennek az önreprezentációs akaratnak a feltételezése nem is annyira ördögtől való dolog.⁷⁹

Ugyanezt a problematikát persze a kollektíva szempontjából is lehet vizsgálni. Egy csomó esetben megfigyelhető, hogy bizonyos szakrális kisemlékek (általában nemzeti szentek szobrai, képoszlopai, kápolnái, de sok esetben akár egyszerű út menti feszületek is) az egyértelmű vallási tartalom mellett más közösségi, rendszeren nemzeti, etnikai üzenetet is hordoznak. Ennek mélysége, intenzitása gyakran magából az objektumból, annak feliratából, környezetéből nem is derül ki egyértelműen, de a hozzá kapcsolódó kultusz, annak külsőségei és belső tartalma egyaránt azt bizonyítja, hogy a vallási tartalmat – legalábbis egy adott időszakban – nyomatékosan felülírja a nemzeti tartalom. Az adott csoport nemzeti önreprezentációja objektumának tekinti tehát az adott szakrális kisemléket.⁸⁰ Ennek a nemzeti önreprezentációnak szélsőséges esetekben negatív példáival is találkozunk, azzal tudni illik, hogy nem a saját nemzeti szentjeik, nemzeti szimbólumaik felállításával jelölik ki a saját nemzet vélt vagy valós lakóterét, hanem a másik nemzet vélt vagy valós nemzeti szentjeinek a szobrai rombolják le. Jó példa erre Csehszlovákia 1918-as megalakulása utáni képrombolás: a cseh civilek és katonák a cseh országrészekben Nepomuki Szent János és Szűz Mária szobrokat döntögettek le és csonkítottak meg, mivel azokban egyrészt az ellenreformáció, másrészt (és úgy tűnik, ez a szempont volt erősebb) a Habsburg dinasztia, áttételesen az osztrákok jelképeit látták. A mai Szlovákia területére bevonult cseh katonaság ugyanezt tette az ottani Nepomuki Szent János, Szűz Mária, valamint a magyar nemzeti szenteket, első sorban Szent Istvánt megjelenítő szobrokkal.⁸¹

Másrészt azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy számos olyan példával rendelkezünk, amikor egy-egy kegyhelynek is számító szakrális kisemléket (jó példa erre a szerbiai Vajdaság szent kútjai, *vodicái*,⁸² vagy a pozsonyi, búcsújáró helyként is funkcionáló Mély-úti Lourdes-i barlang),⁸³ több nép tagjai, magyarok, szerbek, szlovákok, németek stb. egyaránt rendszeresen látogatnak. A vallások közti átjárhatóságról tanúskodik némelyik gömöri regionális búcsújáróhely (például Barka, Rudna-Magdolna forrás) gyakorlata.⁸⁴

⁷⁹ Részletesebben lásd Liszka 2005.

⁸⁰ Liszka 2005.; Pozsony 2011: 139–146.

⁸¹ Liszka 2012.; Vö. Gyöngyössy 2019.

⁸² Beszédes 2011: 109–128.; Silling 2007. Vö. Hála 2000.

⁸³ Hal'ko 2005.

⁸⁴ Nincs ebben olyan nagy különlegesség, csak nem szoktuk figyelembe venni, hogy egy extrém példát hozzak, elég elolvasni Lawrence Durrell: Alexandriai négyesét, ahol számos hasonló jelenséggel találkozunk.

A térszerkezeti problémák⁸⁵ körében a jövőben tovább vizsgálandóak a szakrális kismélekek által meghatározott terek szintjei, azok egymáshoz fűződő kapcsolatai: a templom és a külső szakrális tér, a lakóház és a külső szakrális tér stb. A házi szentek hogyan jelennek meg a külső térben, házak oromfűlkéiben, szakrális kismélekekben, fára erősített képszekrényekben, képoszlopok szoborfűlkéiben és így tovább.

E rövid szemléből is kitűnik, hogy a szakrális kismélekek hosszú ideig elhanyagolt tematikája az utóbbi években, évtizedekben amolyan slágertémája lett a kultúrtörténeti és etnológiai kutatásnak. Magánkezdményezésektől kezdve, intézményi háttérrel kiépült kutató- és dokumentációs helyek megalakulásán át, az egyre népszerűbbé váló fotókiállításokkal, színpompás albumokkal bezárólag számos megnyilvánulási formája van ennek a tevékenységnek. Egyre erőteljesebb a szakrális kismélekek rendbehozatalának az igénye is, újak is állíttatnak. A kutatásnak természetesen ezeket az új tendenciákat, kezdeményezéseket is nyomon kell követnie, miközben újabb és újabb kutatási, elemzési szempontok (szemiotikai aspektusok, ikonográfiai vizsgálatok, térhasználati kérdések stb.) kerülnek előtérbe. Mindamellett a magyar kutatásnak a mai napig nincsen egyezményesen elfogadott nevezéktana. Szerencsés lenne a jövőben rendezendő hasonló zsánertű tanácskozás központi témájává tenni a kismélekek magyar terminológiájának a megvitatását.

Irodalom

BARNA Gábor

- 1993 A kiskunsági Mária-szobrok eredetéről. *Néprajzi Értesítő* 75. 208–214.
- 2004 The Ethnological Research of Religion in Hungary. In: Barna Gábor (szerk.): *Ethnology of Religion. Chapters from the European History of a Discipline*. 127–158. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BARNA Gábor szerk.

- 2001 *Boldogasszony. Szűz Mária tisztelete Magyarországon és Közép-Európában*. Szeged: Néprajzi Tanszék.
- 2003 „Oh, Boldogságos Háromság”. *Tanulmányok a Szentháromság tiszteletéről*. Budapest: Paulus Hungarus–Kairosz Kiadó.
- 2004 *Ethnology of Religion. Chapters from the European History of a Discipline*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BARTHA Elek

- 1990 A szakrális célú határbeli építmények funkcionális kérdései – keresztek, szobrok, kápolnák. *Ház és Ember* 6. Szentendre: Szabadtéri Néprajzi Múzeum, 219–226.
- 1992 *Vallásökológia. Szakrális ökoszisztémák szerveződése és működése a népi vallásosságban*. Debrecen: Ethnica.
- 2001 Útmenti keresztek a görögkatolikusok hagyományos hitéletében. In: Barna Gábor (szerk.): „Nyisd meg, Uram, szent ajtódat...” *Köszöntő kötet Erdélyi Zsuzsanna 80. születésnapjára*. 187–195. Budapest: Szent István Társulat.

⁸⁵ Klamár 2011, 2012, 2017, 2019.

BATHÓ Edit

- 2012 Nepomuki Szent János tisztelete a Jászságban. In: Tóth Arnold (szerk.): *Néprajz – muzeológia. Tanulmányok a múzeumi tudományok köréből a 60 éves Viga Gyula tiszteletére*. 424–432. Miskolc: Borsod-Abaúj-Zemplén Megyei Múzeumok Igazgatóság–Miskolci Egyetem BTK Történettudományi Intézet.

BENDÍK Márta

- 2010 Szakrális kisemlékek a változások tükrében. In: Danter Izabella (szerk.): *Musaeum Hungaricum 3. A szlovákiai magyarság tárgyi emlékei és ezek múzeumi dokumentációja* című konferencia tanulmánykötete. 87–92. Boldogfa: Mátyusföldi Muzeológiai Társaság.

BENDÍKNÉ SZABÓ Márta

- 2013 „Légy közbenjárónk és szószólónk!” A Mária-tisztelet jelei az Alsó-Ipoly mentén. *Fórum Társadalomtudományi Szemle* 15/4. 37–64.

BEŇUŠKOVÁ, Zuzana – KOVÁČ, Milan – PODOLINSKÁ, Tatiana

- 2004 Research of Folk Religiousness and Religious Identity in Slovakia. In: Barna Gábor (szerk.): *Ethnology of Religion. Chapters from the European History of a Discipline*. 271–287. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BESZÉDES Valéria

- 2011 *Hol volt... Néprajzi és műemlékvédelmi tanulmányok*. Zenta: Vajdasági Magyar Művelődési Intézet.

BUGANOVÁ, Klaudia

- 2004a Metódy skúmania a spracovania drobných sakrálnych stavieb na Slovensku. *Etnologické rozpravy* 11/2. 82–89.
- 2004b Sochy Svätého Jána Nepomuckého v exteriéri abovsko-turnianskeho regiónu. *Historica Carpatica* 35. 117–143.

BUGANOVÁ, Klaudia – LACKANIČ, Pavol

- 2010 Typológia malej sakrálnnej architektúry v Abovsko-Turnianskom a Šarišskom regióne. *Vedecký zborník Múzea ukrajinskej kultúry vo Svidníku* 25. 153–159. Svidník: SNM – Múzeum ukrajinskej kultúry.

BUGANOVÁ, Klaudia–ŠANGALA, Marián

- 2002 *Kríže Košíc a okolia*. Bratislava: Lúč.
- 2005 *Postaven roku Pána. Malé sakrálné stavby v krajine*. Košice: Východoslovenské múzeum v Košiciach–Občianske združenie Asprodecus.

CSÁKY Károly

- 2008 *Szakrális emlékeink nyomában*. Dunaszerdahely: Lilium Aurum.
- 2009 *Szakrális emlékeink nyomában II*. Dunaszerdahely: Lilium Aurum.
- 2010 *Szakrális emlékeink nyomában III*. Dunaszerdahely: Lilium Aurum.
- 2011 *Szakrális emlékeink nyomában IV*. Dunaszerdahely: Lilium Aurum.

CSÁSZÁR Krisztina

- 2008 A szakrális tér Csíkrákoson. *Erdélyi Múzeum* 70. 3–4, 16–36.

CSÁSZI Irén

- 2006 „Óvd a véstől jószágunkat”. Szent Vendel Heves megyei kultusza. *Agria* 42. 425–447.

CSEMEGI József

- 1941 Középkori kőlámpások Sopron területén. *Soproni Szemle* 5. 185–195.

CSÚSZÓ Dezső

2003 *Könyörgésünk színhelyei I. Közkeresztek Szabadkán.* Szabadka: Szabadegyetem /Életjel Könyvek 99./

2004 *Könyörgésünk színhelyei II. Közkeresztek a szabadkai határban.* Szabadka: Szabadegyetem /Életjel Könyvek 107./

ČIČO, Marián – KALINOVÁ, Michaela–PAULUSOVÁ, Silvia

2002 *Kalvárie a Križové cesty na Slovensku.* Bratislava: Pamiatkový ústav.

FARKAS Irén

2001 Tizenennyolcadik századi csiki faragott kőkeresztek. In: Lackovits Emőke–Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 5/I–II.* S. : 67–85. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság. I

FEKETE János

1984 Kiskunfélegyházi útmenti keresztek. *Ethnographia* XCV. 80–106.

FORMAGIU, Hedwig-Maria

2007 Kleindenkmale in rumänischen Dörfern. In: Haas, Heribert–Kerkhoff-Hader, Bärbel (szerk.): *Kleindenkmalforschung. Bewahren–Forschen–Dokumentieren–Vermitteln. 16. Internationale Tagung für Kleindenkmalforschung.* 59–62. Bamberg: Schule der Dorf- und Flurentwicklung in Klosterlangheim.

GÉCIOVÁ-KOMOROVSKÁ, Veronika

1995a Rozšírenie ľudového kultu sv. Vendelína na Slovensku. *Slovenský národopis* 43. 89–106.

1995b Formy úcty sv. Vendelína na Slovensku. *Slovenský národopis* 43. 407–416.

2009 *Ľudový kult svätých patrónov na západnom Slovensku.* Bratislava: Lúč.

GLESZER Norbert

2008 Az igazak sátrainál. A magyarországi „csodarabbi” sírok, mint megszentelt helyek és „szakrális kisépítmények” In Grynaeus Tamás (szerk.): *Köztéri szakrális kisépítmények.* 339–365. Szeged–Budapest: Néprajzi és Kultúrantropológiai Tanszék.

GRYNAEUS Tamás

2007 Sacralis kisemlék-kutatás Magyarországon. *Acta Ethnologica Danubiana* 89. 37–48.

GRYNAEUS Tamás szerk.

2008 *Köztéri szakrális kisépítmények.* Szeged–Budapest: Néprajzi és Kultúrantropológiai Tanszék.

GULYÁS Éva

1986 *Egy őszi pásztorünnep és európai párhuzamai. Adatok a Vendel-kultusz magyarországi kutatásához.* Szolnok: Damjanich Múzeum /Szolnok Megyei Múzeumok Közleményei 42./

1994 Út menti keresztek, szobrok a Jászságban. *Jászsági Évkönyv* 110–121.

GYÖNGYÖSSY Orsolya

2019 Emlékezetformálás–identitásépítés. Nepomuki Szent János-szobrok rehabilitációja a Dél-Alföldön (1989–2018). In: Tanczos Vilmos – Peti Lehel (szerk.): *Mágia, ima, misztika. Tanulmányok a népi vallásoságról.* 217–235. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület–Krizsa János Néprajzi Társaság.

HÁLA József

1987 *A Börzsöny-vidéki kőbányászat és kőhasznosítás a XIX–XX. században.* Budapest: ELTE Tárgyi Néprajzi Tanszék.

- 1995 Történeti és néprajzi adatok olasz kőbányászok és kőfaragók magyarországi tevékenységéhez. In: Hála József : *Ásványok, kőzetek, hagyományok. Történeti és néprajzi dolgozatok.* 189–210. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.
- 2000 Adalékok az Ipoly és Garam menti gyógyforrások és szent kutak ismeretéhez. *Néprajzi Látóhatár* 9. 323–354.
- HALKO, Jozef
- 2005 *A pozsonyi Mély úti Lourdes-i barlang története.* Bratislava: Lúč.
- HAZAG László
- 2009 *Keresztek a kerekgyházi utak mentén.* Kerekgyháza: Kerekgyházáért Baráti Egyesület.
- HEILINGBRUNNER, Brigitte
- 2010 19. Internationale Tagung der Klein- und Flurdenkmalforscher in Kaschau. *Acta Ethnologica Danubiana* 12. 185–187.
- HOÓSNE PÉTERFFY Alexandra – PÁL Ferenc – RÉTFALVI Balázs szerk.
- 2015 „Mennyekbe fölvevett Királyné...” *A Mária-tisztelet emlékei a Szombathelyi Egyházmegyében az 1950–51-es felmérés alapján.* Sajtó alá rendezte, a kötetet szerkesztette, a jegyzeteket és a mellékleteket készítette: Hoósne Péterffy Alexandra, Pál Ferenc, Rétfalvi Balázs. Szombathely: Martinus Kiadó.
- HORVÁTH Sándor
- 1995a Keresztek, kőképek, kápolnák Vas megyében. In: Cseri Miklós (szerk.): *Nyugat-Dunántúl népi építésze.* 381–414. Szentendre–Szombathely: Szabadtéri Néprajzi Múzeum–Savaria Múzeum.
- 1995b Páduai Szent Antal vasi kultuszához. In: Farkas Attila – Kerny Terézia (szerk.): *Páduai Szent Antal emlékezete 1195–1231. Tanulmányok.* 57–64. Sümeg: Sümegi Fórum Alapítvány.
- 2014 A lourdes-i Mária tisztelete a Szombathelyi Egyházmegyében. In: Gyöngyössi Orsolya–Limbacher Gábor (szerk.): *Vallási kultúra és életmód a Kárpát-medencében 9. Tanulmánykötet a 90 esztendő Szuzsanna tiszteletére.* 32–53. Veszprém: Laczkó Dezső Múzeum.
- HRUBÝ, Petr – ALTOVÁ, Eva – KADLEC, Antonín
- 2015 *Metodika dokumentace drobných památek.* Ústí nad Labem: Národní památkový ústav územní odborné pracoviště v Ústí nad Labem–Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem /Odborné a metodické publikace, svazek 74./
- CHLEBANA, Milan
- 1995 Kult svätého Vendelína na okolí Trenčína. In: Tarcalová, Ludmila (szerk.): *Sväťci v ľudovej tradíci.* 237–246. Uherské Hradiště: Slováké muzeum v Uherském Hradišti.
- L. JUHÁSZ Ilona
- 2003 15. Internationale Tagung für Kleindenkmalforschung in Komorn/Slowakei vom 10. bis 12. Mai 2002. *Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde* 45. 143–146.
- 2005 „Fába róva, földbe ütte...” *A kopjafák/emlékoszlopok mint a szimbolikus térfoglalás eszközei a szlovákiai magyaroknál.* Somorja–Dunaszerdahely: Lilium Aurum.
- 2010 *Neveitek e márványlapon... A háború jelei. Adalékok a világháborús emlékjelek etnológiai szempontú értelmezéséhez.* Somorja: Fórum Kisebbségkutató Intézet.
- 2011 *Rítusok, jelek, szimbólumok.* Somorja–Komárom: Fórum Kisebbségkutató Intézet.

- 2013 *A harmincnégyes kőnél... Haláljelek és halálhelyjelek az utak mentén.* Somorja–Komárom: Fórum Kisebbségkutató Intézet–Etnológiai Központ.
- L. JUHÁSZ Ilona – LISZKA József
- 2006 *Szagrális kisemlékeink. Malé sakrálne pamiatky. Sakrale Kleindenkmäler.* Somorja: Fórum Kisebbségkutató Intézet.
- JUHÁSZ, Koloman
- 1964 Der heilige Johannes Nepomuk als Schutzpatron des Banates. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 67. 89–90.
- KAMPMÜLLER, Otto
- 1993 *Kleindenkmale in Oberösterreich. Bibliographie.* Linz: Institut für Volkskultur–Arbeitskreis für Klein- und Flurdenkmalforschung.
- 1998 *Kleindenkmale in Oberösterreich. Bibliographie 1993–1998. Nachtrag 1.* Linz: Institut für Volkskultur–Arbeitskreis für Klein- und Flurdenkmalforschung.
- KEMÉNYFI Róbert
- 2007 A szagrális táj jelentése, keletkezése, „barna” háttere. In: A. Gergely András – Papp Richárd (szerk.): *A szakralitás arcai. Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások.* 179–199. Budapest: Nyitott Könyvműhely.
- KLAMÁR Zoltán
- 2010 A „jó pásztor” Domonyban. Két szagrális kisemlék az evangélikus templomkertben. *Acta Ethnologica Danubiana* 12. 151–156.
- 2011 Az identitásstratégia hatása a térfoglalásra. Martonosi példák. *Acta Ethnologica Danubiana* 13. 55–66.
- 2012 Szagrális kisemlékek a Galga mentén. A katolikusok vallásos tájszervező és tájhasználó tevékenysége. *Acta Ethnologica Danubiana* 14. 159–180.
- 2017 Ájtatos híveknek adakozásából... A szagrális térfoglalás kisemlékei Magyaránizsán. *Acta Ethnologica Danubiana* 18–19. 211–231.
- 2019 Kartal nagyközség térhasználatának szent és profán elemei. *Acta Ethnologica Danubiana* 21. 43–60.
- KOCSIS Antal – NAGY Tibor
- 1994 *Isten dicsőségére emeltette... Topolya mezőváros területén található keresztek.* Újvidék: Agapé.
- KOTNYEK István
- 2004 *Harangszó a dombok között. Haranglábak, harangtoronyok Zalában.* H.n. Canissa Kiadó.
- KOVÁCS József
- 1999 *Fa haranglábak, harangtoronyok.* Budapest: Petit Print Könyvkiadó.
- KOVÁCS László
- 1996 *Vaskohászat-történeti helynévmutató.* Budapest: Országos Műszaki Múzeum Öntödei Múzeuma.
- KOVÁCS László Erik
- 2007 A Lourdes-i Mária szobor Filkeházán. *Agria* 43. 257–261.
- KÖRMENDY József
- 1980 Keresztek a felsőöri határban. *A Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei* 15. 147–157.

KÖVECSES VARGA Etelka

- 2004 A szakrális építmények helymeghatározó tényezői Esztergomban és környékén. In: S. Lackovits Emőke – Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 6/I–II.* II. 15–21. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság.

KÖVESDI Mónika

- 2004 Szakrális jelentésváltozások a tatai Kálvária-kápolna esetében. In: S. Lackovits Emőke – Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 6/I–II.* II. 23–32. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság.

KRIŠKOVÁ, Zdena

- 2003 Drobná sakrálna architektúra na Slovensku. *Slovenský národopis* 51. 267–268.

KÜRTI László – HAJDRIK Sándor

- 2010 *Út menti keresztek és szakrális kisemlékek Lajosmizsén.* Kecskemét: Porta Egyesület.

LACKOVITS Emőke, S.

- 2002 „Ó, áldandó Szentháromság...” Szentháromság tisztelete és ábrázolásai a Bakonyi és Balaton-felvidéki vallásos népéletben. *A Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei* 22. 159–177.

LANCZENDORFER Zsuzsanna

- 2013 A nemeshanyi „kükep”. In: Pilipkó Erzsébet (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 8. 18–34. Veszprém: Laczkó Dezső Múzeum.

LANTOSNÉ IMRE Mária

- 1995 Szakrális táj és kultusz a pécsi egyházmegyében II. Kálváriák és a passió emlékei. *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 40. 139–158.
- 1999–2000 Szakrális táj és kultusz a pécsi egyházmegyében IV. Szentháromság emlékek és útmenti szobrok. *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 44–45. 151–163.
- 2001 Szűz Mária kultusz és ikonográfia a pécsi egyházmegyében. In: Barna Gábor (szerk.): *Boldogasszony. Szűz Mária tisztelete Magyarországon és Közép-Európában.* 259–278. Szeged: Néprajzi Tanszék.
- 2003 Szentháromság ábrázolások ikonográfiája a Dél-Dunántúlon. In: Barna Gábor (szerk.): *„Oh, Boldogságos Háromság”. Tanulmányok a Szentháromság tiszteletéről.* 139–156. Budapest: Paulus Hungarus–Kairosz Kiadó.

LENGYEL Ágnes – LIMBACHER Gábor

- 1997 *Népi vallásosság a Palócföldön.* Balassagyarmat: Nógrádmegyei Múzeumok Igazgatósága.
- 2012 A Palócföld szakrális ábrázolás-kataszterének megalkotása. In: Danter Izabella (szerk.): *Musaeum Hungaricum 4. A szlovákiai magyarság tárgyi emlékei és ezek múzeumi dokumentációja című konferencia tanulmánykötete.* 107–112. Boldogfa: Mátyusföldi Múzeológiai Társaság.

LIMBACHER Gábor

- 1991 Máriácska Káponkája. *Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve* 17. 245–283.
- 1993 Mária-kápolnák és öltöztetős Mária-szobrok kultusza Nógrádban. *Néprajzi Értesítő* 75. 181–205.
- 1994 Palócföldi kis-kápolna, tárgyai tükrében. *Ház és Ember* 9. 135–160.

- 2003 A Szentháromság kultusza Nógrádban különös tekintettel a szabadtéri ábrázolásokra. In: Barna Gábor (szerk.): „*Oh, Boldogságos Háromság*”. *Tanulmányok a Szentháromság tiszteletéről*. 139–156. 101–138. Budapest: Paulus Hungarus–Kairosz Kiadó.
- 2005 „*Kegyelmeikkel tündöklő boldog anya*”. *Szent Anna tisztelete és a Palóc Búcsú*. Balassagyarmat: Térségi Muzeális Gyűjtemény.
- 2009 A kereszt és a feszület. *Ethnographia* 120. 145–192.

LISZKA József

- 1993 A farkaskereszt. Egy útmenti feszület és a hozzá kapcsolódó monda- és szokásanyag. *Ethnographia* 104. 599–607.
- 1995 „*Szent képek tisztelete*”. *Dolgozatok a népi vallásosság köréből*. Dunaszerdahely: Lilium Aurum.
- 1998 Denkmäler der volkstümlichen Heiligenverehrung und die Gegenreformation in der heutigen Südwest-Slowakei. In: Péter Pázmány – *Fokus gemeinsamer Traditionen*. *Semitoische Berichte* 22/1–2, 119–146.
- 2000a A szakrális kisemlékek kutatása a német nyelvterületen. *Acta Ethnologica Danubiana* 1. 131–136.
- 2000b *Állítottott keresztényi buzgóságbul*. *Tanulmányok a szlovákiai Kisalföld szakrális kisemlékeiről*. Dunaszerdahely: Lilium Aurum.
- 2002 Adalékok Nepomuki Szent János ikonográfiájához. *Acta Ethnologica Danubiana* 4. 11–22.
- 2004 Mariahilf-tisztelet a Kárpát-medence nyugati felében. In: Bárh Dániel – Laczkó János (szerk.): *Halmok és havasok*. *Tanulmányok a hatvan esztendő Bárh János tiszteletére*. 287–300. Kecskemét: Bács–Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete.
- 2005 Állítottott keresztényi buzgóságbul? Adalékok a szakrális kisemlékek állíttatási okainak ismeretéhez. In: Bárh Dániel (szerk.): *Ünneplő. Írások Verebélyi Kincső születésnapjára*. 269–276. Budapest: ELTE BTK Folklore Tanszék.
- 2007 A szakrális kisemlékek kutatása a közép-európai térségben. *Acta Ethnologica Danubiana* 8–9. 17–36.
- 2010 A teátrális körmenettől a kimerevített teátrumig. Kálvária-együttesek a Kisalföld szlovákiai részén. *Acta Ethnologica Danubina* 12. 125–140.
- 2011 Kalvarienanlagen in der Slowakei. In: Michael Prosser-Schell (szerk.): *Szenische Gestaltungen christliche Feste. Beiträge aus dem Karpatenbecken und aus Deutschland*. 113–124. Münster–New York–München–Berlin: Waxmann. /Studien des Johannes-Künzig-Instituts 13./
- 2012 Nepomuki Szent János és a szimbolikus tér. Egy szakrális kisemlék-típus „üzeneteinek” változásai. *Fórum Társadalomtudományi Szemle* 14. 1. 63–70.
- 2013 Die Erforschung sakraler Kleindenkmäler in der ungarischen Ethnologie. Ergebnisse und Perspektiven. *Jahrbuch für Europäische Ethnologie. Dritte Folge* 8. 55–84.
- 2015 *Szent Háromság egy Isten dicsőségére...* A Szentháromság kultusza a szlovákiai Kisalföld népi vallásosságában a szakrális kisemlékek tükrében. Somorja–Komárom: Fórum Kisebbségkutató Intézet–Etnológiai Központ.

LUKÁCS László

- 2012 *Tárgyak, életformák, népszokások. Tematikus néprajzi tanulmányok*. Székesfehérvár: Szent István Király Múzeum.

- 2018 *Szent Vendel főpásztor, barmok patrónusa... Szent Vendel hitvalló tiszteletéről Németországban és Magyarországon. Oberhirt Sankt Wendelin, Patron des Viehs... Zur Verehrung von Bekenner Sankt Wendelin in Deutschland und Ungarn.* Székesfehérvár: Szent István Király Múzeum /A Szent István Király Múzeum Közleményei 56./

MAGYAR Zoltán

- 2018 *A magyar történeti mondák katalógusa. Típus- és motívumindex I–XI.* Budapest: Kairosz Kiadó.

MAJOR Anna Edit – MÓD László

- 2005 *Megszentelt határ. Szentesi és Szentes környéki útmenti keresztek.* Szentes: Szentes Város Önkormányzata.

MÁRKUSNÉ VÖRÖS Hajnalka

- 1997 Kálváriák a Bakonyban és a Balaton-felvidéken. In: *A Balaton-felvidék népi építészete.* Cseri Miklós–S. Lackovits Emőke szerk. Szentendre–Veszprém: Szabadtéri Néprajzi Múzeum–Lackó Dezső Múzeum, 245–276.
- 2001 Szabadtéri szakrális emlékek levéltári forrásai. In: *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 5: I–II.* S. Lackovits Emőke–Mészáros Veronika szerk. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság. II. kötet, 317–329.
- 2004 Út menti szakrális emlékek és kálváriák kutatása Kelet-Közép-Európában. *Acta Ethnologica Danubiana* 5–6, 217–219.
- 2005 *A barnagi kálvária. Der Kreuzweg von Barnag.* Veszprém: Német Kisebbségi Önkormányzat.
- 2006 Kálváriák a Veszprém megyei német falvakban. In: Márkusné Vörös Hajnalka–Mészáros Veronika (szerk.): *Háztörténetek. A dunántúli németek kulturális jellemzői.* 231–254. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság.

NAGY Lajosné

- 2000 Út menti kökeresztek Jászárokszálláson. *Jászsági Évkönyv* 208–223.

NEBOJSZKI László

- 2013 *Szakrális kisemlékek Katymáron.* H. n.: Argumentum Kiadó.

NÉMETH András, K.

- 2009 *Vörösegyházi kereszt – Vörös köröszfa.* A helynévi motiváció egy sajátos továbbélése. *Névtani Értesítő* 31. 113–117.

NOCIAROVÁ, Dita

- 2002 Dokumentácia drobnej sakrálnjej architektúry v Novohradskom múzeu. In: Beňušová, Elena – Pančuhová, Eva (szerk.): *Sakrálnne zbierkové predmety v múzeách na Slovensku...* 147–152. Dolný Kubín: Oravské múzeum.

OPRIȘAN, I[on]

- 2003 *Troițe românești. O tipologie.* București: Editura Vestala.

PASKUJ Iván

- 2009 Kiskunmajnai keresztek. *Halasi Múzeum* 3. 379–398. Kiskunhalas: Thorma János Múzeum.

PERGER Gyula

- 1993 Képoszlopok a Kisalföldön. In: Cseri Miklós – Perger Gyula (szerk.): *A Kisalföld népi építészete.* 357–384. Szentendre–Győr: Szabadtéri Néprajzi Múzeum–Xántus János Múzeum.

- 2004a Historische Quellen zur Kleindenkmalforschung. *Acta Ethnologica Danubiana* 5–6. 81–95.
- 2004b Szent, kép, kultusz. Megjegyzések Szent Vendel magyarországi tiszteletének kérdéséhez kislelkei példák alapján. *Arrabona* 42. 1. 49–62.
- 2006 Szent Quirinus és a tyukász. A szakrális kisemlékek keletkezéstörténeti forrásai és narratívái a Kisalföldön. In: Ekler Andrea–Mikos Éva–Vargyas Gábor (szerk.): *Teremtés. Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére*. 462–488. Budapest: L'Harmattan.
- 2011 Elfelejtett utak, a (szakrális) tér képe. In: Vargyas Gábor (szerk.): *Párbeszéd a hagyománnyal. A néprajzi kutatás múltja és jelene*. 371–382. Budapest: L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
- PÉTER Attila
- 1994 *Keresztek Székelyudvarhelyen 1993-ban*. Székelyudvarhely: Haáz Rezső Kulturális Egyesület.
- POVEDÁK István
- 2011 *Álhősök, hamis istenek?* Budapest: Gerhardus Kiadó.
- POZSONY Ferenc
- 2011 Út menti keresztek Erdélyben. In: Vargyas Gábor (szerk.): *Párbeszéd a hagyománnyal. A néprajzi kutatás múltja és jelene*. 121–150. Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék.
- PROSSER-SCHELL, Michael
- 2009 *Vom „dies sancti Urbani” zum „Orbán-napi Borünnep” in Hajós. Geschichte und Transformationen des Urbanfestes aus volkskundlicher Perspektive*. Freiburg: Johannes-Künzig-Institut für ostdeutsche Volkskunde /Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts 10./
- PUSZTAI László
- 1998 *Öntöttvasművesség Magyarországon*. Budapest: Országos Magyar Bányászati és Kohászati Egyesület.
- QUIETZSCH, Harald
- 2007 *Passion in der Landschaft. Bibliographie der Sacri Monti, Kalvarienberge und Andachtsstätten. Deutschsprachige Bibliographie*. Monferrato: Dokumentationszentrum für Sacri Monti, Kalvarienberge und europäische Andachtsstätten.
- RÉTHELYI Jenő
- 1979 Útszéli keresztjeink érdekében. *Vigília* 44. 323–324.
- RIEBELING, Heinrich
- 1978² *Flurdenkmale. Formen, Namen, Zeichen, Dokumentation. Anleitung zur Inventarisierung*. Frankfurt am Main: Arbeitsgemeinschaft Denkmalforschung.
- ROMSICS Imre
- 2007 *Az öreg-körösi. Út menti keresztek Homokmégyen*. Kalocsa: Kalocsai Múzeumbartók Köre.
- 2010 Mária-képek Kalocsa északi szállásainak határában. In: Mód László–Simon András (szerk.): *Olvasó. Tanulmányok a 60 esztendő Barna Gábor tiszteletére*. 209–219. Szeged: Gerhardus Kiadó.

RÓNAI Béla

- 2002 Keresztek a nevek világában. Keresztek, és ami mögöttük van. *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 44–45. (1999–2000) 165–168.

SCHWIERZ, Thomas

- 2008 Internationale Tagung 2008 Szeged/Ungarn. *Mitteilungsblatt* 21. 2. 17–19.

SILLING István

- 2001 *Megszentelt jeleink. A 250 éves Kupuszina szabadtéri vallási emlékei.* Kupuszina: Kupuszinai Petőfi Sándor Művelődési Egyesület.
- 2002 *Vallási néphagyomány. Írások a vajdasági népi vallásosság köréből.* Újvidék: Forum Könyvkiadó.
- 2007 A pravoszláv szentkutak – vodícák – kutatása a Vajdaságban. *Eruditio–Educatio* 2. 1. 29–38.
- 2014 *Szenttiszelet és népi vallásosság a Vajdaságban. Különös tekintettel a nyugat-bácskai emlékművekre és kölcsönhatásokra.* Válogatott tanulmányok. Újvidék–Zenta: Forum Könyvkiadó Intézet–Vajdasági Magyar Közművelődési Intézet.

SILLING István – SILLING Léda

- 2018 *Nyugat-bácskai Szűzanya-emlékek.* Újvidék: Forum.

SISA Béla

- 2001 *A Kárpát-medence fatornyai.* Nyíregyháza–Sóstófürdő: Múzeumfalu Baráti Köre.

SONKOLY Károly

- 1998 *„Isten dicsőségére...” Keresztek és szentszobrok a somogyi országos közutak mentén.* Kaposvár: Infomark Kft.

SOÓS Sándor

- 2011 *„Kontár ujjak faragdálták, de nem a kontár áhítat...” Út menti szakrális emlékek. Esztergom-Budapesti Egyházmegye. Dunakanyar–Pilis.* Budapest: Püski Kiadó kft.

SÜMEGI György

- 1978 „Valami paraszt” faragta. *Forrás* 10. 7–8. 79–81.
- 2000 *Kiskunsági Madonnák.* Kiskunfélegyháza: Kiskun Múzeum Baráti Kör.
- 2006 *Szakrális emlékek a Duna-Tisza közéről.* Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség.

SZABÓ József

- 2010 A népi vallásosság nyomai a földrajzi nevekben. In: Mód László–Simon András (szerk.): *Olvasó. Tanulmányok a 60 esztendő Barna Gábor tiszteletére.* Szeged: Gerhardus Kiadó. 403–410.

SZÉKELY Zoltán

- 2002 Hédervár barokk-kori szakrális emlékei. *Arrabona* 40. 1–2. 119–180.
- 2004 A barokk Győr, mint szakrális táj. *Arrabona* 42 1. 63–82.
- 2006 Középkori képoszlopok Győrött. *Győri Tanulmányok* 28. 29–35.

SZILÁGYI István

- 1980 *Kálváriák.* Budapest: Corvina.
- 1990 Paraliturgia – ikonográfia – építészet. A rózsafüzér-stációs kálváriákról. *Vasi Szemle* 44. 518–537.
- 1992 Kálváriák a Pannon-térségben. *Savaria. A Vas Megyei Múzeumok Értesítője* 21. 1. 177–211.

- 1997a Barokk kálváriák bűnbánó Szent Péter ábrázolásai. *Ars Hungarica* 25. 233–245.
- 1997b A történeti Magyarország kálváriái az 1766–1785-ös katonai felmérésen. *Művészettörténeti Értesítő* 46. 1–2. 86–93.
- 2000 A pozsonyi kálvária topográfiája. *Néprajzi Látóhatár* 9. 3–4. 275–283.
- 2001 A kálváriakutatás helyzete Magyarországon. In: S. Lackovits Emőke–Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 5. 53–58. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság.
- 2004 Kalvarien-Inventare. *Acta Ethnologica Danubiana* 5–6. 137–140.
- 2006 *Aselmebányai kálvária és ábrázolásai*. Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédiai Munkaközösség–Sopron: Központi Bányászati Múzeum.
- SZILÁGYI Zsófia Júlia
- 2012 A boldogasszonyi kálváriahegy. *Acta Ethnologica Danubiana* 14. 97–123.
- SZILÁRDFY Zoltán
- 2010 Egy pozsonyi votívkép a dóm kegyszobráról. In: Mód László–Simon András (szerk.): *Olvasó. Tanulmányok a 60 esztendő Barna Gábor tiszteletére*. 189–195. Szeged: Gerhardus Kiadó.
- SZŐKE Anna
- 2009 Út menti keresztek Kishegyes település területén. In: Szőke Anna: *Ez a falu más. Fejezetek Kishegyes társadalomnéprajzához*. 143–164. Szabadka: Grafoprodukt.
- TOMISA Ilona
- 2010 A burgenlandi szentkultusz épített és tárgyi emlékei. *Ethno-Lore* 27. 143–164.
- TÓTH, Attila – FERIANCOVÁ, Ľubica
- 2015 Dreviny pri objektoch drobnej sakrálnej architektúry vo vidieckej krajine. In: *Trendy v krajínostvorbe II. Zborník vedeckých príspevkov*. 33–39. Nitra: Slovenská poľnohospodárska univerzita.
- TÓTH, Attila – VEREŠOVÁ, Martina
- 2018 Small Sacral Architecture and Trees as Monuments in Diverse Cultural Landscapes of Slovakia. In: Rovná, Katarína–Kollár, Ján (szerk.): *Plants in Urban Areas and Landscape*. Nitra: Slovak University of Agriculture. 7–13.
- TROGMAYER Ottó
- 1984 A magyarszanádi kökereszt. *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1980–1981.1. 91–95.
- TÜSKÉS Gábor
- 1977 Keresztek, feszületek, kálváriák. *Ethnographia* LXXXVIII. 195–197.
- 1980 Útmenti és temetői köfeszületek Abaliget-Orfű környékén. *Ethnographia* XCI. 98–113.
- 1984 A barokk kori szenttiszelet rétegei. In: Hofer Tamás (szerk.): *Történeti antropológia*. 138–151. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.
- 1986 A népi vallásosság kutatása Magyarországon. Tudománytörténeti áttekintés. In: Tüskés Gábor (szerk.): „Mert ezt Isten hagyta...” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. 18–62. Budapest: Magvető Könyvkiadó.
- 1996 *Volksfrömmigkeit in Ungarn. Beiträge zur vergleichenden Literatur- und Kulturgeschichte*. Dettelbach: Verlag Dr. J.H. Röhl.
- TÜSKÉS, Gábor – KNAPP, Éva
- 1988 Nepomuki Szent János tisztelete a szabadtéri emlékek tükrében. *Ethnographia* XCIX. 330–356.

- 1974 Népi funkciójú képek és szobrok kutatásáról. *Ethnographia* LXXXV. 454–465.
- VARRÓ Ágnes
- 2004 Nepomuki Szent János kultuszának emlékei Fejér megyében. In: S. Lackovits Emőke–Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 6/I–II. II: 41–46. Veszprém: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság,
- VATAŠČIN Péter
- 2019a Szent János és a falu. *Fórum Társadalomtudományi Szemle* 21. 3. 19–34.
- 2019b Egy szakrális kisemlék szerepe és ennek változásai egy helyi közösség életében. A kürti Szent Orbán szoborfülkés képoszlopról. *Acta Ethnologica Danubiana* 21. 29–42.
- VAVROUŠEK, Bohumil
- 1929 *Církevní památky na Podkarpatské Rusi*. Praha: Kvasnička a Hampl.
- VÉGH József
- 2011 *Nepomuki Szent János tisztelete Nyugat-Nógrádban*. Rétság: Gödöllői Innovációs Központ Kft.
- VEREBÉLYI Kincső
- 2007 Terek–jelek–emberek. *Eruditio–Educatio* 2. 1. 39–43.
- VERES Emese Gyöngyvér szerk.
- 2005 *Evangélikus múltunk–evangélikus jelenünk*. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Folklore Tanszék /Vallási néprajz 12./
- VIDA János
- 2005 *Szakrális építmények és emlékművek Zentán*. Zenta: Dudás Gyula Múzeum- és Levéltárbarátok Köre.
- VIGA Gyula
- 1985 *Kőmunkák egy bükkaljai faluban*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék.
- VOIGT Vilmos
- 2007 A szakrális kisemlékek tanulmányozásáról. *Acta Ethnologica Danubiana* 8–9. 263–266.
- 2015 *Jelek és vallások*. Szeged: Juhász Gyula Felsőoktatási Kiadó.
- VOŠKOVÁ, Katarína szerk.
- 2014 *Sakrálné pamiatky v krajine. Banská Štiavnica a okolie*. Bratislava: Slovenská technická univerzita.
- WINKLER Gábor
- 1996 *Történeti utakon. Közútjaink emlékhelyei és műszaki emlékei*. Budapest: Közlekedési, Hírközlési és Vízügyi Minisztérium, Közúti Főosztály.
- ZAKARIÁS Erzsébet
- 1994 Útmenti keresztek Baróton. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 2. 168–179.

Liszka József

Néprajzkutató, habilitált egyetemi docens, Selye János Egyetem Tanárképző Kar, Komárom (Szlovákia)

E-mail: liszkaj@uj.s.sk

József Liszka

Religious small monuments of the Carpathian basin: Approaches and history of research

The study of religious small monuments including documentation and then an analytic presentation in a wider context began in German and later in Czech culture at the end of the 19th century. In the case of east-central European (e.g. Hungarian, Slovak, Romanian, South-Slavic) peoples this topic got into the highlight of research belatedly, only some decades ago.

The author presents the antecedents and the Hungarian aspects of the research with reference to the achievements of the scholarship of the neighbouring countries as well. The overview of the history of research is arranged according to some probable approaches to the methods of investigation of religious small monuments such as: formal approach, terminological issues, geographical approach, historical approach, content and function, religious small monuments of various denominations, transitional forms, churchyard objects, signs of fatal traffic accidents, war monuments). He devotes a subchapter to the institutional framework of the research of religious small monuments (databases, conferences, series of publications etc.). It has to be noted that the Institute of Ethnology in Komárom/Komárno (Slovakia) that was established in 1997 has played a fundamental role in the study of religious small monuments both in Hungarian and Slovakian scholarship.

The author draws attention to some perspectives that may influence future investigation: the elaboration of a unified Hungarian terminology together with the related typology, more intensive and reflected data collection, study of historical sources, comprehensive investigation of cult and folklore related to the objects etc. The study of religious small monuments incorporates private initiatives, institutionally based research as well as documentation centres, photo exhibitions, and exquisite books. Meanwhile the renovation of old and the erection of new religious monuments is a well observable tendency. Research has to detect these new tendencies as well, while further perspectives (semiotic aspects, iconography, use of space) are to be dealt with as well.

A történelmi múlt szerepe egy finn turizmus- és lokalitásfejlesztésben

Csendes vidéki finn kisváros. Loviisa, alig egy órányi autóútra Helsinkitől első látásra nem sok mindenben különbözik a tengerparton lévő többi városkától.¹ A központban több 19. századi faház között megjelenik az 1960-70-es évek funkionalista finn építészete is, kissé vegyessé téve a városképet. Ennél sokkal egységesebb hatást kelt az innen délre, a kikötőig elterülő faházak övezet. De nemcsak itt találhatók történelmi épületek, hanem a városközponttól északra és keletre, ahol a 18. században épült védvonal bástyái, a Rosen és az Ungern magasodnak. A korabeli helyőrséget vezető kapitány is ezek közelében élt, az 1755-ben épült kapitányi házban, ami ma a park övezte városi múzeum.

Ezen a július eleji szombaton, valamivel dél után viszonylag sokan gyülekeznek a Generális legelőjének nevezett téren, ami körbeveszi a múzeumot. Az idő kegyes, így körülbelül 200-300-an lehetünk a modern négy-ötemeletes házak övezte téren. A magányosan álló 18. századi emeletes palota hátsó homlokzata kevésbé díszes, sőt, be nem vakolt javítások foltozzák. Errefelé nincs kijárat közvetlenül bentől, így a ma itt előadásra kerülő színdarab, a Király Érkezésének helyet adó sátrat a hátsó homlokzat elé állították. Nem is igazán egy sátor ez, inkább egyfajta árnyékoló: gerendaváz tetejére feszített vászon. A közönség felé néző oldalon virágfonat csavarodik a tetejéről az oszlopok mentén a földig. A sátor alatt két régi faszék és egy egyszerű régebbi faasztal, rajta egy sakk készlet felállítva. Oldalt hátrébb terített asztal, egyelőre letakarva. E 'színpaddal' szemben kerti padok, asztalok és székek kisebb-nagyobb csoportokban. Néhányan plédeket leterítve ülnek a füves téren.

A megjelentek két nagyobb csoportra bonthatóak minden különösebb vizsgálódás nélkül. A rendezvényre kilátogatók, idősek és kisgyerekes családok várakoznak a műsor kezdetére. Eközben csendesen beszélgetnek, éhüket, szomjukat csillapítják, a gyerekek játékokkal, futkározással ütik el az időt. Vannak azonban, akik teljesen kilógnak a 'tömegből'. Elszórtan, kisebb csoportokban állodogálva vagy éppen plédeken, kosarakkal, régies kis kényeztetőkkel üldögélve történelmi ruhákban várakoznak körülbelül kéttucatnyian. Az e csoportba tartozó hölgyek szinte mindannyian abroncsos szoknyájú, erősen dekoltált ruhákban, napernyővel jelentek meg. Az urak egy része hosszú elegáns kabátba vagy Károly-kori katonai uniformisba öltözött, mindkét esetben 18–19. században divatos háromoldalú tricornt kalappal, térdig érő harisnyával és néhányan parókával kiegészítve. Rajtuk kívül néhányan talán egy szűk évszázadnyit csúszva színes frakkban, keménykalapban érkeztek. Egy-egy párost történelmi ruhába

¹ A kutatást a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj támogatta, bázisa a savonlinnai Finnish Network University for Tourism Studies volt. Adatközlőim mellett külön köszönettel tartozom Bo Lönnqvistnek (Helsinki) és Petri Raivonak (Joensuu) a kontextus megértésében nyújtott segítségükért.



1. kép: A helyszín: a Kapitány házának (Kommendantshuset / Komendantintalo) hátsó homlokzata előtt a Generális legelőjén (Generalshagen / Kenraalinhaka). Fotó: Pusztai Bertalan.

öltözött gyerekek is kísérnek. Egy szegényesebb, de szintén nem kortárs ruházatú hegedűs kicsit távolabb gyakorol. Egyelőre előkészületek zajlanak. A 'beöltözöttek' legtöbbször a 'civilsekhez' hasonlóan várakozik, beszélget, esetleg ruháját, sminkjét, parókáját igazgatja. A színpadnak számító sátor körül zajlanak még előkészületek, illetve a nézők mögött egy egészen kicsi ágyú körül foglalatostkodik két sárga-kék színű katonai ruhás férfi.

Az események kezdetét nem jelzi semmi különösebb figyelemfelhívó hang, hanem déli egy órakor megjelenik egy udvari bolondnak öltözött szakállas, középkorú férfi, aki tréfás szövegeket felolvastva kezdi szórakoztatni és a színpad elé, maga köré gyűjteni a megjelenteket. Törekvése sikerrel is jár, a megjelentek, történelmi ruhában vagy anélkül közelebb húzódnak a színpadhoz és így hallgatják a tréfás történeteket. Tíz perccel később a bolond befejezi előadását és az összegyűlték háta mögött eddig az ágyút igazgató, katonai parancsnoknak öltözött, parókás középkorú férfi hirdeti ki az események kezdetét. A rövid szöveg után elsüti az ágyút, majd egyszerűbb, de szintén korhű ruhát viselő társával szuronyos puskájukat a vállukra véve csatlakoznak a színpad előtti tömeghez.

Ebben a pillanatban oldalról idősebb férfi érkezik fehér lovon, különlegesen díszes történelmi viseletben. Belovagol a színpad oldalára, leszáll a lováról és helyet foglal a sátor alatt található egyik széken. A másik székhez az eddig a tömegben várakozó egyik történelmi ruhás szereplő lép, de nem foglal helyet. Csatlakozik hozzá és a színpad hátterében helyezkedik el két történelmi ruhás hölgy. Hárman mintha kíséretet adnának a főszereplőnek, akinek a szomszédos asztaltól egy szolgálólánynak öltözött



2. kép: Utolsó simítások a korhű jelmezeken. Fotó: Pusztai Bertalan.

szereplő pezsgőt hoz. Ismét a bohóc lép színre és ezúttal egy történetbe kezd a svéd királyról. Közben a korábban ágyút elsütő férfi a színpad szélére áll, vállán a szurony-nal együtt csaknem két méteres puskájával. Az idősebb, már helyet foglalt főszereplő maga elé mészálva kortyolgatja a pezsgőjét. A nézők érdeklődve hallgatják a bolondot. A színpad háttérében a két hölgy helyet foglal, a férfi továbbra is a főszereplőhöz közel, egyik kezét díszes ruháján, másikat sétapálcáján nyugtatva áll. A háromfős kíséret a történelmi háttérrel adja. Az idő tökéletes, a környék csendes és nem is vagyunk annyira sokan, hogy ne lehetne hallani a hangosítás nélkül beszélő bolondot. A tömegben egy keménykalapos, történelmi frakkos férfi videofelvételt készít, a sajtó munkatársa több szögből is fotózza a színpadot és a megjelenteket.

Eközben a színpadon továbbra is egyedül üldögélő idősebb férfi lassan elszunnyad. Feje kicsit oldalt biccen, keze elernyed. A bohóc befejezi szövegét és félrehúzódik. Ebben a pillanatban barna lovon egy sötét katonai ruhás, parókás férfi érkezik hátulról. Leszáll a lováról, a színpad elé áll, teátrális módon szétnéz a tömegben, majd hátat fordítva az üres székhez lép, köpenyét leveszi és helyet foglal a másik főszereplővel szemben. A szunyókáló másik szereplő erre felébred. A bohóc ismét a színre lép és folytatja történetét. A főszereplők némi pezsgő és gyümölcs elfogyasztása után sakkjátszmába kezdenek. A színpad másik oldalára egy leginkább első világháborús egyenruhára emlékeztető ruházatban egy másik szereplő áll. A játszma csendesen folyik: a főszereplők nem szólalnak meg, néha csipegetnek a felszolgált finomságokból, belekortyolnak pezsgőjükbe. A bohóc folyamatosan 'közvetíti' a mérközést.

Idővel a játszma lelassul és a közönség elé lép egy egyszemélyes bábszínház: fiatal nő dobozszerű építményt magán viselve kis színpadon egy bábjátékokat ad elő, ami leköti az eddig kevésbé figyelő gyermekcsereget is. A mese finn és svéd nyelv-

ven megy. A mese végeztével ismét előtérbe kerül a sakkjátszma. A játék intenzitása ugyan nem fokozódik, de néhány lépésen belül a világos ruhás svéd király veszít az orosz cárral szemben. És ezzel elveszti a svéd birodalom keleti, finn területeit. A nézők megtapsolják az előadást, de senki nem siet haza. A kellemes idő, csendes környék e nyári szombaton sokakat maradásra bír. Beszélgetések, piknikezés váltja fel az eddigi figyelmet. Nemcsak a 'civiliek', de a beöltözött szereplők is letelepednek a téren. Újságírók, kutatók kiváló pillanata ez. De nemcsak a hivatásos érdeklődők kérdezzetik a beöltözötteket, a nézők közül is néhányan beszélgetésbe elegyednek a beöltözött résztvevőkkel. Akik pedig tüntetően kedvesen, érezhető büszkeséggel, nyitottan válaszolnak a kérdésekre, mutatják meg korhű ruháikat, elemzik a 18. századi fegyvereket az érdeklődőkkel.

EGY FINNORSZÁGI SVÉD KISVÁROS ELMÚLT, DE EL NEM FELEDETT ARANYKOROKKAL

Az előzőekben 2008-ból megörökített történelmi újra játszó fesztivált, a Király Érkezését, a Helsinkitől keletre mintegy kilencven kilométerre fekvő Loviisában rendezik meg évente. A Finn-öböl partján fekvő csendes kisváros viszonylag rövid történelemmel büszkélkedhet. Előzményének tekinthető Degerby falu, amelyet a 16. században említeneek először. A mai Loviisa születése egyértelműen a világpolitikához köthető: a 18. századi eleji svéd-orosz háborúk nyomán a svéd birodalom keleti erősségei, Viborg és Fredrikshamn orosz fennhatóság alá került. A Viborgtól mintegy százötven kilométerre fekvő Loviisa környéke ekkor, a 18. század közepétől vált határövezetté, ahol egy új kereskedelmi és katonai állomás kiépítésére volt szükség. Ezen határerődítési törekvések miatt lett Degerby 1745-ben város, amelyet 1752-ben Lovisa Ulrika svéd hercegnőről neveztek el.²

A települést rövid történelme java részében svéd anyanyelvű lakosság lakta, akik annak a finnországi svéd közösségnek a részei, amely döntően Finnország déli és nyugati partvidékén, illetve a finn szigetvilágban él.³ Az 1880-as évekből származó első feljegyzések szerint a lakosság 96%-a még svéd anyanyelvű volt. Bo Lönnqvist szerint az 1870-es évekig a finn területeken élő svédek nem is reflektáltak arra, hogy ők egy sajátos nyelvi csoportot alkotnak.⁴ A csoport nyelvi öntudatra ébredését az hozta el, ahogyan a finn egyre inkább átvette a szerepet az adminisztráció nyelveként és így korábban svéd közösségekben is megjelent a finn nyelv.⁵ Loviisa esetében 1900–1940 között nőtt a finn nyelvű lakosság aránya körülbelül 20%-ra.

A második világháborút követő adminisztratív változások gyorsították a finn térnyerését a város területén, miközben bizonyos nyelvi területeket érintetlenül hagytak vagy alig változtattak. A történelmi városközponttól elszeparáltan fekvő Valko

² Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 130.

³ Jávorszky 1991: 96–97.

⁴ Lönnqvist, személyes közlés.

⁵ Idézi Virtanen 1994a: 44.

Loviisába olvasztásával (1956) került a város közigazgatási területét tekintve többségbe a finn nyelvű közösség. Egyik interjúalanyom mint egy alapvetően svéd nyelvű alvó kisvárost írja le az 1960-as évekből Loviisát, amely iránt semmi külső érdeklődés nem nyilvánult meg. Ez a helyzet akkor változott meg, amikor a loviisai atomerőmű 1969–1987 közötti építése alatt az ideiglenesen megjelenő orosz vendégmunkások mellett a város finn nyelvű közössége jelentősen gyarapodott. Egyes becslések szerint összesen 2000 finn nyelvű lakos költözött az akkor 9000 körüli lélekszámú városba az atomerőmű építése és az ezzel összekapcsolódó egyéb tevékenységek miatt.⁶ Mindezek nyomán a közigazgatási határok között a finn nyelvű lakosság 1988-ban 58%-ot tett ki. A Loviisa és az észak Vöro összehasonlító vizsgálatával foglalkozó 1980-as évek végi projekt idején a loviisai népesség 64 éves kor felett egyértelműen finnországi svéd többségű volt, az 50 évesnél idősebb korosztályban fej-fej mellett volt jelen a két nyelvi közösség, míg a fiatalabbak esetében finn többség volt.⁷

2010-ben a távolabb fekvő Ruotsinpyhtää, Pernaja, Liljendal falvak önállósága szűnt meg és lettek hivatalosan Loviisa részei. Az elmúlt fél évszázadban nemcsak a finn bevándorlás, a finnországi svéd elvándorlás, de a finnországi svéd lakosság előre-
gedése is befolyásolta a nyelvi arányokat. Loviisában 1996-ban a lakosság 58,2% volt finn nyelvű, napjainkban kicsivel több, mint 59%.⁸ A városhoz kapcsolt falvak vegyes összetétele miatt a nyelvi arányok nem változtak, és a 15 ezer fő körüli lakosság különböző nyelvi csoportjai nyomokban még az eredeti területi elkülönülést mutatják a mára számos kisebb, elszeparált települést magába olvasztó városban.⁹

Loviisa mai arculatát nemcsak a 18. századi, katonai erődítéshez illeszkedő alap-
tervek határozzák meg, hanem az 1856-os tűzvész utáni újjáépítés is. Ekkor Georg Th. P. Chiewitz tervei nyomán születnek meg a kőből épült földszintből és fa felső szintből álló belvárosi házak, amelyeket a tisztán fából épült házak gyűrűje vesz körbe. Loviisa ezen belvárosi területe ma Finnország egyik legszebben megmaradt faházaz övezete.¹⁰ A történelmi belváros tradicionálisan finnországi svéd etnikus tér. A régebbi, számos esetben 19. századi magánházakban döntően svéd ajkúak élnek, a városközponthoz csatlakozó, újabb területeken épült társasházakban inkább finn nyelvűek.¹¹ A történelmi belváros megőrzése olyan társadalmi mozgalommá vált az utóbbi évtizedben, hogy az ide beköltöző tehetősebb finn családok is ezzel végső soron e 'finnsvédés' etnikai tér fenntartásában vesznek részt.

Loviisa rövid története ellenére jól tetten érhető korszakai voltak a városnak. A 1750-es években kezdődött az erődített határvédelmi erősség időszaka. Az erődítmények építéskor körülbelül 4000 katona állomásozott Loviisában. Ekkor épült meg Svartholma erődje a város előtt található szigetvilág egyik szigetén, illetve az Ungern és a Rosen bástyák a városközponttól keletre, amelyek alapvető fontosságúak voltak az új keleti határok védelmében. A terület, az egész mai Finnországgal együtt az

⁶ Antikainen 1989: 5.

⁷ Virtanen 1994b: 59.

⁸ Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 130.

⁹ Antikainen 1989: 17.

¹⁰ Virtanen 1994a: 47.

¹¹ Virtanen 1994c: 64, 69–70.



3. kép: A történelmi pontosság minden részletben fontos a szereplőknek. Fotó: Pusztai Bertalan.

1808-09-es finn háborúban került orosz fennhatóság alá.¹² Ekkortól orosz katonai helyőrség állomásozott itt egészen az 1880-as évekig.

Loviisa már alapításakor széleskörű kereskedelmi jogokat kapott, amely 1809 után gyorsan fejlődött és ez elhozta a kereskedő város időszakát. A 19. század közepére a tengeri kereskedelem annyira sikeres volt, hogy Loviisának volt az egyik legnagyobb kereskedelmi flottája a finn területeken.¹³ A kereskedelmi tevékenységben egyre nagyobb hangsúly helyeződött a só importjára és a fűrészáru exportjára. Nemcsak az orosz területekkel 1809 után megnyíló vámmentes kereskedelem segítette a gazdasági növekedést, de az 1880-as években a papír és annak nyersanyagai iránti kereslet is hatalmas mértékben nőtt.¹⁴ A gyorsan fejlődő város a 19. század harmadik negyedében tartományi székhely lett. A kereskedelem hanyatlását a tengeri szállítást felváltó vasút okozta. Az, hogy a Helsinki és Szentpétervár között megépülő vasútvonal elkerülte Loviisát beteljesítette a kereskedelmi tevékenység hanyatlását.¹⁵

A 19. század kezdete óta ismert gyógyhatásúnak tartott forrásra 1865-ben épült az első jelentősebb fürdő. A századfordulóra Szentpéterváron és a Baltikumban is elismert fürdő fejlesztő hatása meglátszott a városon: a kaszinó mellett éttermek, panziók épültek.¹⁶ A 19–20. század fordulóján a fürdő virágzott, ami miatt a korszak Loviisáját

¹² Karonen 2001: 133.

¹³ Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 130–131.

¹⁴ Halmesvirta 2001: 158.

¹⁵ Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 130.

¹⁶ Virtanen 1994a: 46-47.

fürdővárosnak nevezik a helybeliek is. A fürdővárosi lét először az orosz forradalom miatt eltűnő orosz vendégek hiányában torpant meg, majd a fürdő 1936-os leégése beteljesítette a hanyatlást.¹⁷

A második világháború utáni időszakban a helyi gazdaságot éltető halüzem és faipar az 1950-60-as években komoly válságba került. Ebben az időben a szovjet háborús jóvátételként készített hajók gyártása, később, az 1970-es években az atomerőmű építése biztosított munkahelyeket a helyieknek, illetve vonzott ide betelepülőket. Az atomerőmű építésének lezárultával, a finn gazdaságot az 1990-es években súlyosan érintő gazdasági válság kicsit korábban megérkezett Loviisába: 1991 decemberében 14%-os volt a munkanélküliség.¹⁸

A fentebb jelzett etnikus tér mellett sajátos etnikus idő- és ünnepkultúra is jellemezte a kétnyelvű várost az 1980-as évek végén. Igaz volt ez a történelmi emlékezetre is: a finnországi svéd nyelvűek a tekintélyes erődvárosra emlékeztek, a finnek az iparvárosra, az ipari kikötőre és az atomerőműre Loviisa kapcsán.¹⁹ A nyilvános ünnepek esetében is sajátos kettősség, némely esetben keveredés figyelhető meg, amelynek elemeit nem feltétlenül tudatosítják azonos módon a két nyelvi közösség tagjai. A május 1-ei munkásünnepet a finnországi svéd lakosság jellegzetesen finnek érzi. Marina Airo szerint „a finnországi svéd ünnepek sokkal inkább középosztályiak”.²⁰ Finnország szerte a nyári napéjegyenlőségkor ünnepelt Juhannus napján a szokásos tűzgyújtás mellett Loviisában a finnországi svéd szigetvilágra jellemzően póznát is állítottak. A városban az 1980-as évek végén a finn függetlenség napját (december 6.), a finnországi svéd örökség napját (november 6.) és a veteránok napját (április 27.) ünnepelte a város hivatalosan. Ezek országos ünnepek, amely közül helyben a finnországi svéd nap jól kirajzolta a két közösség határát. Ehhez képest az olyan, a finn nemzeti eszméhez kapcsolódó ünnepek, mint a finn államférfi Johan Vilhelm Snellman május 12-ei vagy a finn irodalmi nyelvet Újszövetség-fordításával megteremtő Mikael Agricola április 9-ei emléknapja egyre inkább visszaszorulóban voltak az állami ünneplés keretei közé.²¹

A függetlenség napja és a város alapítását ünneplő augusztus 25-ei Loviisa Nap sokáig svéd nyelven megtartott hivatalos ünnepe volt a városnak, amelyet azonban az 1980-as évek végétől már két nyelven tartanak. Hiába részei a hivatalos állami ünnepeknek, bizonyos napokat a helyi közösség mégis inkább finnországi svéd ünnepnek érez. A nemzeti költő, Johan Ludvig Runeberg napja (február 5.) például helyben a svéd ajkú közösségbe szorult vissza. A finnországi svéd örökség napja mellett Luca napja is a svéd nyelvű közösséghez kapcsolódik.²² A december 13-ai Luca napja semmilyen állami kalendáriumban nem szerepel, de a finnországi svédek lakta területeken évtizedek óta ünnepelt. Loviisában 1954 óta ünneplik Luca napját. A szokást eredetileg Svédországból érkező tanárok terjesztették el és az 1950-es évektől svéd ajkú települések újságjai kezdték el bízni a Lucát megszemélyesítő lány megválasztására

¹⁷ Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 130.

¹⁸ Virtanen 1994a: 48.

¹⁹ Virtanen 1994c: 73.

²⁰ Airo 1994: 133.

²¹ Virtanen 1994d: 92–95.; Airo 1994: 133–34.

²² Airo 1994: 127.



4. kép: A bohóc finnül és svédül meséli a történetet. Fotó: Pusztai Bertalan.

a helyieket. Loviisában, bár finn nyelvű lányok is pályázhatnak Luca szerepére, mivel az ünnep nyelve továbbra is svéd nyelvű, és a kiválasztottnak nyilvánosan énekelnie is kell, ezért nem jellemző a finn lányok részvétele.²³

A TÁRSADALMI VÁLTOZÁSOK HATÁSA A HELYI IDENTITÁSRA ÉS A HELYI FEJLESZTÉSEKRE

Airo az 1980-as évek végéről jegyzi meg, hogy a kiterjedt nyelvi és kulturális jogok miatt Loviisában is időről időre nyilvános vita zajlik a svéd nyelvű lakosság privilégiumairól.²⁴ Terepmegfigyeléseink és szakirodalmi adatok is alátámasztják, hogy a svéd nyelvű lakosság előnyös helyzetéről létezik egy látens véleménykonfliktus a finn társadalomban.²⁵ Loviisában a bevándorló finn lakosság tagjaiban a negatív érzéseket értelemszerűen a svéd nyelvtudás hiánya miatt érzett esetleges kirekesztettség is erősítheti. Ráadásul például az atomerőmű miatt az ország legkülönbözőbb vidékeiről érkező bevándorlók kulturálisan olyan fragmentált csoportot alkotnak, akiknek semmilyen lokális kulturális tőkájük nincs, amelyre helyi identitásukat építeni tudnák. Ahogy Antikainen nevezi, e „történelem nélküli” csoport éppen ezért nem tud azonosulni a helyi kultúrával, amely markáns reprezentációjában ráadásul még legtöbbjüknek idegen (svéd) nyelvű is.²⁶

²³ Virtanen 1994d: 92–95.; Airo 1994: 130.

²⁴ Airo 1994: 128.

²⁵ Jávorszky 1991: 109.

²⁶ Antikainen 1989: 17.

Mivel a finnországi svédek esetében polgárosult, helyben hosszú történelemmel rendelkező, fizikailag is a város központi területeit elfoglaló közösségről van szó, a svéd nyelvű lakosság érzékenyen reagált kisebbségbe kerülésére.²⁷ A 2018-as hivatalos statisztika szerinti 38% finnországi svéd lakosságaránnyal szemben a helyi önkormányzatban 51%-ot birtokol a svéd néppárt. A loviisai svéd nyelvűek számarányukhoz képest jelentősebb képviselője a helyi önkormányzatban csak megerősíti a magukról, mint érdekeiket védő közösségről alkotott elképzelést. Sőt, a társadalmi változások kapcsán növekvő szolidaritásról, a közös érdekek felismeréséről és a cselekvésre való készségről beszélhetünk esetükben.²⁸

A lakossági összetétel átalakulásával a helyi örökségbe minden akaratlagos törekvés nélkül is egyre több finn elem kerül, ezért a finnországi svéd szimbólumok (pózna állítás Juhannuskor, Luca napi ünnepségek) fontossága felértékelődött a helyi svéd ajkúak számára. E szokások a nyelv visszaszorulásával párhuzamosan a finnországi svéd lét és jelenlét fontos jelzői, megerősítői lettek; továbbvihető és továbbélthető szimbólumokként felértékelődnek. Loviisában a svéd nyelv mellett a korábban domináns közösség hagyományos kultúráját is fenyegeti a történelmi léptékben szemlélve hirtelen változás, amit az elmúlt évtizedek, például az atomerőmű miatti beköltözés hozott. Ez a kisebbségi jogokra fokozottan ügyelő Finnországban természetesen nem konkrét fenyegetést jelent. A helyben sokáig meghatározó finnországi svéd kultúra a stabilitását veszítette el, és ezért természetes módon elkezdett reagálni, védekezni, hogy megőrizze szerkezeti egységét. Egyes kutatások szerint megerősödött a finnországi svéd közösségen belül egymással szembeni lojalitás, amely így, csökkenő aránya ellenére sikeresen tudja társadalmi pozícióját és politikai befolyását megőrizni. A más-honnan ideköltöző finn nyelvűek számára ez, a kisvárosi léttel tetézve éppen akadálya az adaptációnak.²⁹ A kulturális változás ilyen helyi kontextusában figyelemre méltó az a mód, ahogy az éppen a helyi svéd nyelvű közösség által lakott faházaz óváros került a helyi településfejlesztési, ezen belül is turizmusfejlesztési törekvések középpontjába.

Jelentősebb turizmus sokáig nem volt Loviisában. A város mindössze negyven kilométerre fekszik Porvootól, amely hasonló faházaz negyedével, történelmi emlékhelyeivel sokkal több turistát vonzott.³⁰ Ahogyan az egyik interjúalanyom felidézte Loviisának ekkor még nem volt olyan fontos történelmi személyisége, mint Porvoonak Runeberg. Jóval később fedezték fel, hogy a zeneszerző Jean Sibelius itt töltötte fiatalságának néhány évét. Mára ugyan már kiállítások és városi tematikus túraútvonalak emlékeztetnek Sibelius itteni éveire, de ez egy új fejlemény. Jellemző a helyzetre, hogy az 1980-as évek végén még az atomerőmű volt a legnépszerűbb loviisai látnivaló évi körülbelül 10000 látogatóval.³¹ Ugyanekkor a kikötő lassú fejlesztése már elkezdődött. Ehhez kapcsolódóan egyfajta nyaralóhelyi imázs kialakítása is elindult, és bár a kikötő nem hozott gazdasági fellendülést, kisebb jachtok egyre többször kötöttek ki itt.

²⁷ Antikainen 1989: 17–18.

²⁸ Antikainen 1989: 17.

²⁹ Antikainen 1989: 18.

³⁰ Lindrot–Ritalahti–Soisalon-Soininen 2007.

³¹ Virtanen 1994a: 52.



4. kép: Johan Af Svestubbe kapitány (civilben építész) megtartja megnyitó beszédét. Fotó: Pusztai Bertalan.

Ebben a helyzetben sújtotta Loviisát az 1980-as évek végén a gazdasági visszaesés. Az egész Finnországot az 1990-es évek elejétől egyre súlyosabban érintő válság közepette a loviisai stagnálás állandósult, és 1997-ben az országos 12,5%-os átlaghoz képest 17,9% volt a városban a munkanélküliség. Mindez cselekvésre készítette a városvezetést, amely az ország 1995-ös EU-s csatlakozásával megnyíló forrásokra is számíthatott ez ekkor hanyatló ipari térségként besorolt régió fellendítésében. A fejlesztés egyik újonnan kiválasztott főiránya a turizmus lett, amelynek, ahogy láthattuk, csak bizonyos sporadikus előzményei voltak. Az 1990-es évek közepére a kikötőre és annak marketingjére elköltött összegek visszakamatoztak és 1997-ben a loviisai lett az év kikötője Finnországban. Ez az eredmény a San Marina Guest Harbours hálózat tagjává tette a loviisai kikötőt, amely sokat segített a nemzetközi népszerűsítésben.³²

A kikötő fejlesztése mellett a turizmussal foglalkozó személyi állomány is fokozatosan fejlődött, a turizmus kér-

dése lassan felértékelődött. Jól mutatja a város saját turisztikai termékeiről és vonzáskörzetéről alkotott elképzelését, hogy 1997-ben a városi turisztikai költségvetés egyharmadát arra a költötték, hogy a várost néhány környékbeli, adottságait tekintve meglehetősen hasonló városban (Lahti, Porvoo, Kotka ill. Helsinki) népszerűsítsék. A városba látogató turisták számát ekkor 60-80.000-re becsülték. A helyi templom után a második leglátogatottabb vonzerő még mindig az atomerőmű volt.³³ Az alább bemutatásra kerülő fejlesztések hatására napjainkban körülbelül 120.000 turista látogat Loviisába, amelyek nagyjából 10.000 vendégéjszakát töltenek el ott.

Az 1990-es évek derekán készült turisztikai fejlesztési tervek az ugyan teljesen megszűnt, de az emlékezetben élő gyógyfürdő múltja miatti kedvező helyi attitűd mellett a kiterjedt szigetvilágot, a kikötőt és a kulturális adottságokat látták fontos erősségeknak. Ennek nyomán a fejlesztések első körben a történelmi erődítmények renoválására irányultak, majd később a történelemre alapozott turisztikai termékfejlesztést állították a középpontba. A turizmus természetesen születésétől kezdve kereste

³² Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 131–132.

³³ Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 131.

a letűnt korok emlékeit, de a történelmi környezetet mint a versenyképességet fokozó adottságot csak a 2000-es évektől vizsgálták kellő figyelemmel a területfejlesztésben.³⁴ Loviisa esetében nemcsak a 18. századi bástyák és a szigeterőd került az érdeklődés középpontjába, de a történelmi faházás városrészre is egyre több figyelem irányult.

A loviisai fejlesztések első célja Svartholma erődjének állagmegőrzése, fejlesztése volt. A 120x120 méteres erőd a városközponttól 10 kilométerre egy szigeten található. Ahogy korábban írtuk, létrejöttének oka a svéd és az orosz birodalom rendszeresen kiújuló konfliktusa volt a 18. században. Az erődnek valóságos harcászati szerepe végül sosem volt: az 1808-as orosz előrenyomulás hírére a védők harc nélkül feladták azt. Az oroszok politikai elítéltek börtönének használták addig, míg a krími háborúban a britek fel nem robbantották. Fokozatos állagvédelme az 1960-as évektől kezdődött. Az 1980-90-es években a helybeliek szívesen látogattak ki a szigetre, ahol a legalapvetőbb szolgáltatások kiépültek ekkorra. Emellett helyi vállalkozók a kalóz tematika köré gyerekeknek szánt kisebb programokat alakítottak ki 1991-ben.³⁵

A régészeti feltárás és helyreállítás mellett az 1990-es évek közepétől elnyert támogatások turisztikai fejlesztéseket is tartalmaztak, benne a kereskedelmi mellett hangsúlyosan a hely történelmének megismerését segítő oktatási részletekkel. Elvárás volt, hogy a hely történelme iránt érdeklődő, arról már előzetes ismeretekkel rendelkező látogató igényeit is kielégítse a fejlesztés. Ezt figyelembe véve, a semmilyen kalóz múlttal nem rendelkező szigeten a kalóz programok kevésbé illeszkedtek a tervekbe. Ezek viszont a vállalkozói termékfejlesztésnek köszönhetően az 1990-es évek közepére valóságos márkává fejlődtek. A kalóz programok keretében az Ungern bástya meglátogatása mellett Svartholmán kincskereső játék várta a gyermekeket. Az oda vezető hajóúton találkozhattak helyi kalózzal, Svarttis-szal, aki a kalóz életmódról mesélt nekik. A kedvezményes szállás- és éttermi ajánlatokkal kiegészített terméket az évek során tovább bővítették: az elismert gyermekkönyveket jegyző Majjaliisa Dieckmann író-nővel Svarttis kalandjairól íratott gyermekeknek szánt történeteket ki is adták. Mindez 1997-re olyan sikeres lett, hogy immár nem charter, hanem rendszeres kalóz járatok indultak Loviisából Svartholmára. Mivel azonban a látogatók nagy része a környékből jött visszatérő látogató volt, ekkorra már a kalóz program tartalmi frissítésre szorult. Tervek születtek Svartholma kalózszigetté, egyfajta tematikus parkká formálásáról. A sziget történelmi jelentősége, a lassan erősödő érdeklődés annak egykori katonai múltja iránt azonban fontosabbnak bizonyult és megakadályozta ezen terveket. Svarttis, a kalóz lassan eltűnt Loviisából.³⁶

Az új elképzeléseket a Történelmi Loviisa projekt név alatt kezdték el fejleszteni. Ez nemcsak egy új turisztikai termék kifejlesztését jelentette, de a helyi vállalkozók oktatását is. Az éttermeket, szálláshelyeket és turisztikai programokat üzemeltető vállalkozókat többek között a város 17–18. századi történetével ismertették meg. A projekt második szakaszában konkrét történelmi referenciájú termékfejlesztésben segítették az érdeklődőket. A képzések nem pusztán a már meglévő szolgáltatások

³⁴ Hill–O’Sullivan 2007: 31.

³⁵ Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 133.

³⁶ Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 134.

fejlesztését inspirálták, de többen teljesen új termékek fejlesztését határozták el. Ezek közül a jelentősebbek között említhetjük szállás- és konferenciahelyszínnek 18. századi stílusú rekonstrukcióját; helyi étel- és süteményspecialitások kialakítását, amely egyedi élményt adhat egy loviisai látogatáshoz; történelmi elemeket használó szuvenírek fejlesztését vagy éppen a helyi idegenvezetők új útvonalait, amelyek a város 18. századi történelmét részletesebben mutatták be.³⁷ Mindez kapcsolódott az országos fejlesztési irányokhoz, amelyek a kultúrát, (beleértve az épített örökséget és az életmódot, többek között a helyi táplálkozáskultúrát) a turizmusfejlesztés alapvető összetevőjeként jelölte meg.³⁸

A loviisai fejlesztéseket segítette az is, hogy a város a Királyi Út (King's Road) nevű tematikus turisztikai út mentén fekszik. E turisztikai terméket a skandináv államok fejlesztették a norvég területektől svéd és finn területeken át az Orosz Birodalomig tartó történelmi útvonal nyomvonalán. A Királyi Út eredete még a 9. századra megy vissza, de a 13. században már teljes hosszában ismert volt. 1638-tól hivatalos svéd postaútvonal lett Partmenti út vagy Vyborgi út néven.³⁹ Adolf Fredrik svéd király is ezen az úton érkezett Degerby-be, hogy (az itt sosem járt) felesége után átkeresztelje azt Loviisára.⁴⁰ Az út nevét arról kapta, hogy királyi rendelet írta elő karbantartását. Az útvonal jelentős helyi fejlesztőerő lett: mentén sorra nyitották a postaállomásokat, amelyek további fejlődést hoztak a településeknek. Az éppen csak kiépített Loviisa az 1750-es évek elején lett postaállomás. Az útvonal 1809, a finn területek oroszok általi elfoglalása, majd a gőzhajózás fellendülése után fokozatosan elvesztette jelentőségét és turisztikai termékként éledt újjá a 20. század végén.⁴¹

A Királyi Út mellett a Balti-tenger körüli tengeri erőrendszer kapcsán párhuzamos észtt, svéd, orosz, finn turisztikai fejlesztések is zajlottak az 1990-es években. A loviisai projekt jól igazodott ehhez, bár világos volt, hogy a város történelmi hangulatán túl egyéb turisztikai attrakciókat is ki kellett alakítani, hogy Loviisa népszerűsíthető legyen ezen a tematikus útvonalon. A loviisai fejlesztésekhez párhuzamot keresve a helyi fejlesztőknek feltűnt, hogy számos helyen sikerült a helyi lakosságot motiválni valamilyen szintű részvételre, ezzel téve élővé e helyszíneket és egészítve ki a látogatók élményeit. Ráadásul egy történelmi rendezvény létrejöttéhez nem pusztán szervezőként van szükség számos segítőre, de résztvevőkből is több kell.⁴²

Mindezt jól kiegészítette az egykori kikötő városi rekreációs és turisztikai térként való fejlesztése. A kikötőben lassan pusztuló vörös színűre festett, gerenda sóházakat felújították, a környezetet is rendbe szedték és egyre több rendezvény került ide. Ennek hatására nyáron nyitva tartó éttermek, kávézók is idetelepedtek, illetve galériák mellett egy kisebb tengerészeti kiállítást is nyitottak az egyik sóházban. A kikötőben horgonyzik az Österstjernen jacht, amely a 19. században Loviisa és Stockholm között közlekedő hajó másolata és amelyet sétahajózásra lehet kibérelni. Innen indulnak

³⁷ Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 134–141.

³⁸ Nylander 2001: 80.

³⁹ Poropudas 2003: 1.

⁴⁰ Khers 2013: 23.

⁴¹ Poropudas 2003: 2–4.

⁴² Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 142–43.



6. kép: A svéd király érkezése. Fotó: Pusztai Bertalan.

nyáron, minden csütörtökön hajójáratok Helsinkibe, illetve Svartholma erődjébe is innen jár hajójárat naponta több időpontban. A kikötőn is keresztül kanyargott a világ leghosszabb éttermi asztala. A Guinness rekord 1.3 kilométer hosszú terített asztalt a 2014-es augusztus végi régi házak hétvégéjére állították. Ez egyúttal az utolsó augusztusi szombat is, amelyen az egykor a hajósokat segítő part menti tüzek emlékére számos Balti-tenger parti városhoz hasonlóan 1999-től Loviisában is megrendezik a nyarat lezáró Ősi tüzek éjszakáját.

ÚJ HELYI ÜNNEPEK A TURISTÁKÉRT ÉS A HELYBELIEKÉRT

A loviisai turisztikai fejlesztések a korábbiakban bemutatott állami és hagyományos közösségi ünnepek helyett/mellett egészen újszerű ünnepek létrehozását sarkallták. A már évtizedek óta ismert nyári szabadtéri színházi előadások mellett, kihasználva Sibelius nemrég feltárt helyi kötődését az 1989-es kezdetek és néhány kihagyott év után 1998-tól rendszeresen megrendezik a kamarazenei koncerteket felvonultató Loviisa Sibelius Fesztivált. 1991-től tartják a loviisai kikötő előtti öbölben a kisebb vitorlásoknak rendezett Small Ships' Race-t. Loviisa egy EU-s projektnek köszönhető fejlesztés keretében 2007-től Porvoo-val együtt Finnország egyik karácsonyi városaként kezdte népszerűsíteni magát.⁴³ Hagyományosan ugyan Turku Finnország karácsonyi fővárosa, ahol karácsony napján délben, televíziós kamerák előtt a város polgármestere nyilvánosan kihirdeti a karácsonyi békét finnül és svédül. A karácsonyi időszakra azonban az

⁴³ Joulú 2017.

utóbbi években egyre több városban irányul fokozottabb figyelem. Loviisában a város turisztikai szempontból fontos helyszínein, a kikötőben, a Strömfors egykori vasgyár területén és a Malmgård udvarházban az adventi hétvégéken kézműves vásárokat tartanak. Nemcsak turistákat várnak ezekre az alkalmakra, hanem a városi tér újfajta megélését és befogadását is segíti ez a régi és új városlakóknak egyaránt.

Ugyancsak az adventi hétvégéken egy-egy régebbi házat megnyitnak a tulajdonosok a látogatók előtt. Ez a programsorozat 2007-ben kezdődött. Sikerén és más városok hasonló nyári rendezvényein felbuzdulva 2015-től augusztus végén megrendezik a Hagyományos Otthonok Hétvégéjét. Az augusztusi rendezvény azért lett alapítása után rögtön népszerű, mert a ma is használt történelmi házbelsőbe való betekintés egyedi lehetőség, amelyre számosan érkeznek Loviisán kívülről is. A házbejárást régiség- és kézműves piac egészíti ki. Mindezt a loviisai történelmi házak védelmére létrejött civilszervezet, a Loviisai Régi Házak Egyesülete (Loviisan Wanhat Talot ry.) szervezi, amely a történelmi óváros háztulajdonosait tömöríti.⁴⁴ Az egyesület legfontosabb célja, hogy a város történelmi lakóházait korhű stílusban újítsák fel, illetve, hogy a város történelmével kapcsolatos ismereteket terjesszék.

Az 1970-80-as években a város belső magjában található faházak természetesen kevésbé voltak komfortosak, mint például az atomerőmű építőknek felhúzott új társasházak. Visszaemlékezések szerint e házak akkor olcsók voltak, többet le is bontottak és helyükre modern épületek kerültek. Ma ezek védett épületek, felújításuk is csak az eredeti stílusban történhet. E korlátozások ellenére sikerült olyan helyben létrehozott értéket kapcsolni hozzájuk, amely nyomán mára a város drágább környékei közé került a faházak övezet.

Ugyan a mozgalom a finnországi svédek által lakott faházak belvárosi épületeire koncentrált, abban a helybeli svéd ajkúak, e házak tradicionális és egyre inkább elöregedő lakói kevésbé vesznek részt. Rendkívül erős azonban ebben a kreatív munkát végző, általában a fővárosban dolgozó, döntően finn nyelvű ide beköltöző értelmiségiek szerepe. Nemcsak a felújítási törekvések, de a házak kinyitása is ezekhez a beköltözőkhöz köthető. Ez a réteg a 2000-es évek eleje óta költözik Loviisába, amely a 2000 után épült autópályán kevesebb, mint egy órányira fekszik Helsinkitől. A 'pikkukaupunki-idylli', azaz kisvárosi idill a kötetlenebb munkát végző magas státuszú beköltözőket vonzotta Loviisába.⁴⁵ Interjúalanyaim szerint ez a fejlődés hasonlatos ahhoz, amin Porvoo ment korábban keresztül. Porvoot azonban ma szinte Helsinki óvárosának tartják, a kiköltözők és turisták nagy száma miatt ez a vágyott kisvárosi idill ott már kevésbé lelhető fel. Egyik interjúalanyom szerint ugyan Porvoo jelentősége már a nemzeti romantika korától világos volt, az 1970-es években kezdődő kitelepülés nyomán értelmiségi beélése lényegesen individuálisabban, szabályozatlanabban és emiatt néhány rosszul sikerült felújítást eredményezve ment végbe, mint Loviisa esetében. Mindez természetesen amiatt is alakult így, mert az épített örökség védelme lényegesen kezdetlegesebb volt.

⁴⁴ Khers 2013: 25–26.; Wanhat 2017.

⁴⁵ Erre egyébként például a Helsinkitől száz kilométerre fekvő Heinola is próbál építeni. A város ismertető turisztikai broszúrában nemcsak az élhető kisvárost népszerűsítik, de kiköltözőknek alkalmas telkeket is reklámoznak.



7. kép: A finn területek sorsa lassan eldől. Fotó: Pusztai Bertalan.

A loviisai kisvárosi idillre egy évente megjelenő, száz oldalas, színes, professzionális életmód- és hirdetési újság (Pikkukaupunki; blogváltozata: pikkukaupunki.fi) is alapult, amely egyszerre gyűjti össze a szolgáltatásokat a helyieknek, de színes íásaival és minőségi illusztrációival vonzza a külső érdeklődőket is. A Creative Peak ügynökség kiadványát a város is támogatja és használja marketing tevékenységében.

2012-ben lakossági kezdeményezésre kezdődött Loviisa esküvői városként való népszerűsítése.⁴⁶ Az erre specializálódott honlapon a város területén található templomok bemutatása mellett fogadási helyszínek, illetve nászút ötletek is találhatóak.⁴⁷ Ehhez kapcsolódóan a Loviisai Régi Házak Egyesülete külön versenyt is hirdet. Esküvő versenyt hirdetnek azon vállalkozó jegyespárok között, akik leírják romantikus történetüket és a várossal való kapcsolatukat. A nyertesek a nyilvános Rózsa Esküvőn kelhetnek egybe, amelynek költségeiből jelentős részt vállalnak helybeli vállalkozások. A pályázatban külön előny, ha vegyes, finn és finnországi svéd jegyespár pályázik.⁴⁸

Felbuzdulva a történelmi szemléletű üzleti fejlesztések sikerétől a Történelmi Loviisa projekt keretében ezen új rendezvények sorába illeszkedően 1997-98-ban egy történelmi fesztivál fejlesztését határozták el. A fesztivál alapja a svéd király egyetlen rövid loviisai látogatása volt. Adolf Fredrik 1752-ben látogatott a városba, hogy megtekintse a keleti védvonal erősítési munkálatait. A várost ekkor keresztelték felesége neve nyomán Loviisára.⁴⁹ A történelmi eseményre utalva a program neve a Király Ér-

⁴⁶ Khers 2013: 1.

⁴⁷ Hääkaupunki 2017.

⁴⁸ Khers 2013: 1.

⁴⁹ Khers 2013: 23.

kezése Loviisába lett, amelyet a svartholmai építkezések megkezdésének, 1749-nek a 250. évfordulójára időzítettek. Ahogyan már korábban is írtuk a szervezők tisztában voltak azzal, hogy egy történelmi újra játzó fesztivál sikerességét jelentős mértékben segítheti, ha a helyi lakosságot sikerül partnerként megnyerni a kezdeményezéshez. Éppen ezért, az újra játzó eseményre készülve 1998-ban újsághirdetést adtak fel, amelyben résztvevőket kerestek a következő évi rendezvényeikhez. A felhívás meglepően sikeres volt és körülbelül százan jelentkeztek rá. Az érdeklődőknek egész télen kurzusokat tartottak a 18. századi életmódról. A jobb kézügyességükkel történelmi ruhákat kezdtek varrni. Ezzel párhuzamosan elkezdték kidolgozni az ünnepség forgatókönyvét. A résztvevők annyira lelkesek voltak, hogy elhatározták, létrehoznak egy civil szervezetet a történelmi hagyományok ápolására.

E szervezet, a Loviisa Érdemes Polgárai Egyesület (Loviisan Kaupungin Hyvät Asukkaat ry) szervezi napjainkig is a Király Érkezését. A ma körülbelül 70 főt számoló közösség minden tagját érdekli a történelem és szeret szerepelni az újra játzásokban, azonban e két terület egyikén sem rendelkeznek professzionális ismertekkel. Tagja közül néhányan a Loviisai Régi Házak Egyesületének is tagjai. A fellépésekhez szükséges felszerelés karbantartása mellett a társaság folyamatosan képezi magát: kirándulásokat szerveznek történelmi helyszínekre (általában történelmi viseletben jelenve meg), történészeket hívnak számunkra érdekes témákról szóló előadásokra, történelmi ruhák szabásmintái után kutatnak, kézműveseket hívnak meg a mesterfogások eltanulására. A 18. század iránti lelkesedés magyarázataként arra hivatkoznak, hogy ez a kor, az alapítás utáni időszak egyfajta aranykor volt a városnak. A társaságnak ugyan van finnországi svéd tagja is, de több helyi interjúalanyom és a fesztivállal kapcsolatos terepmunkám tanulsága szerint is a Király Érkezésében kiemelkedő szerepe volt a frissen beköltöző finn értelmiségi elitnek és a helyi svéd nyelvű lakosság nem különösebben aktív a programban. Sőt, közülük volt olyan interjúalanyom, aki némileg visszatetszőnek érzi, hogy előfordult olyan előadás, ahol a királyt megformáló egyesületi tag nem beszélt jól svédül, és hibásan olvasta fel a király szövegeit.⁵⁰ Egyik finnországi svéd interjúalanyom ezt a megjegyzést úgy kommentálta, hogy ez a hozzáállás jellemző a finnországi svéd közösségre, amely erősen kötődik a nyelvhez, és ezért az ilyen jellegű történelmi rekonstrukciókban fontosnak érzi, hogy a nyelvi részlet is tökéletesen legyen reprodukálva.

A Király Érkezését először 1999-ben rendezték meg. Az esemény olyan sikeres volt, hogy még azon a nyáron meg kellett ismételni. A Loviisa Érdemes Polgárai a sikeren felbuzdulva elhatározta, hogy évente megrendezi az eseményt. Színesítendő minden évben valamilyen mértékig eltérő történetet szőnek az alapot képező esemény köré. 2004-re a társaság kapcsolattrendszere annyira megerősödött, hogy finn, svéd, norvég, orosz újra játzókat is meginvitálva a szokásos eseménynél lényegesen nagyobb szabású hagyományörző katonai tábor szerveztek, amelyet 2007-ben megismételtek. A szerzőnek 2008 nyarán volt lehetősége terepmunkát végeznie Loviisában. A

⁵⁰ Az általam helyszínen vizsgált fesztiválon a király és a cár vívott sakkjátszmát a város fölötti tulajdonjogért és a szereplők egyáltalán nem szólaltak meg. Helyettük egy narrátor mondta el a történetet finnül és svédül.



8. kép: A nézők között sok a gyerek, némelyik maga is történelmi ruhában. Fotó: Pusztai Bertalan.

sakkparti keretébe helyezett Király Érkezését ekkor tudtam megfigyelni, résztvevőkkel és nézőkkel rövidebb interjúkat készíteni. A fesztivál után többször visszatértem és több szervezővel készítettem hosszabb interjút.

A tereplátogatás után is igyekeztem követni Loviisa és a fesztivál fejlődését. 2017-ben ismét kiterjedt hagyományörző katonai táborot tartottak: ekkor Armfelt svéd generális csapatai orosz hadakkal ütköztek meg. Bizonyos években jelentősebb kézműves vásárt is rendeznek a katonai hagyományörző programok mellett. Az elmúlt években előfordult királyi lakoma, volt 18. századi bírósági tárgyalás, amelyen egy jogász tagjuk volt a főszereplő, de volt, hogy kihelyezték az ünnepet Svartholma erődjébe. A társulat tagjainak szereplése mellett egyik évben egy professzionális társulat adott elő egy 18. századi színdarabot. A látogatók száma fokozatosan bővült: eleinte a helybeliek, illetve a környékbeli nyaralótulajdonosok vettek részt a július második hétvégéjén rendezett eseményen. Ahogy híre ment a Király Érkezésének, a történelem iránt érdeklődők, más hagyományörző csoportok tagjai mellett egyre több turista érkezett csak emiatt Loviisába.

Loviisa Érdemes Polgárai az évek során felvették a kapcsolatot az ország többi hagyományörző közösségével. A finn reenactment, azaz történelmi újra játszó mozgalom folyamatosan gazdagodik, ráadásul a rendkívül gazdag skandináv újra játszó kontextusba illeszkedik. Ahogy korábban is jeleztem, az újra játszások elsősorban a viking korról, kisebb mértékben a középkori lovagi világgal, illetve szintén jelentős mértékben a 18. századdal foglalkoznak.⁵¹ Loviisa mellett szinte az összes jelentősebb közép-

⁵¹ Halewood – Hannam 2001.

kori vár árnyékában létrejöttek ilyen közösségek. A Helsinkiben,⁵² Hämeenlinnában,⁵³ Haminában, Turkuban,⁵⁴ Ostrobotniában és Poriban kialakult társaságok mellett Loviisa érdemes polgárai a korszak iránt érdeklődő külföldi hagyományörzőkkel is kapcsolatba kerültek.⁵⁵

E csoportok eredete és fejlődése rendkívül eltérő. A turkui és helsinki társaság például az ottani lövészegyletből nőtt ki, míg több társaságot loviisai forrásaim csak úgy jellemeztek, hogy nem is teljes történelmi újra játszó egyesület, csak lövöldözni szerező férfiak klubja (Hamina, Ostrobotnia, Turku). Napjainkra a loviisai egyesület olyan szinten mélyedt el a helyi történelem feltárásába, hogy nemcsak a környékbeli katonákból toborzott egységet vezető, évekig helyben élő Carl Gustaf Armfelt generálist, de egyéb ismert korabeli szereplőket, például af Svedstubbe kapitányt vagy Petrus Serlachius lelkészt is minél pontosabban igyekeznek megismerésíteni.

EGY HAGYOMÁNYOKAT ŐRZŐ FESZTIVÁL MINT A TÁRSADALMI VÁLTOZÁSOK JELE ÉS TEREPE?

Tereptapasztalataim szerint Finnországban a skót, de a magyar szcénához képest is kisebb számban léteznek történelmi újra játszó fesztiválok. Ezek legtöbbször a sokáig a történelem periferiáján élt Finnország kevés jelentős történelmi színhelyén rendezik meg. A néhány nyilvánvaló helyszín (Suomenlinna, Turku, Hämeenlinna) mellett a szervezők minden esetben igyekeznek valami többé-kevésbé fontos és igazolható okot találni a fesztivál helyszínére. A finn történelemszemlélet sajátosságaira mutat rá, hogy ezek a reenactment események kizárólag három történelmi periódusra, a viking korra, a középkorra és a 18. század svéd-orosz háborúira koncentrálnak.

A finn múltértelmezés egyik vizsgálatot érdemlő megnyilvánulása, hogy milyen nagy szerepet kapnak a 18. századi svéd-orosz háborúk a reenactment és hagyományörző mozgalmakban. Ezen konfliktusok utolsó felvonásaként az 1808-1809-es, úgynevezett finn háborúban veszítette el Svédország a finn területeket és lettek azok az Orosz Birodalom részei. A korszak iránti érdeklődés minden bizonnyal a modern finn nemzet létrejöttével kapcsolatos. A 19. századi orosz uralom alatt ugyanis a svéd nyelvű elit vezetésével kibontakozó és a finn paraszti kultúrát kutató, a nemzeti múltat kodifikáló, a nemzeti tájat megőrkítő modern nemzeti mozgalom vezetett a modern finn nemzet létrejöttéhez.⁵⁶

Paradox módon az ebben az írásban elemzett, a helyi hagyományok megőrzését középpontba állító esemény, a Király Érkezése tulajdonképpen a kortárs társadalmi változások kiváló jelzője. Annak ellenére így van ez, hogy a múlt, a történelmi hagyományok hitelességre törekvő színre vitelét látjuk és a felületes szemlélő számára

⁵² Helsingin Wanha Waruswäki ja Caupungin Hywät Asuckat ry.

⁵³ Hämeen Wanhan Linnan Kilta ry.

⁵⁴ Arma Aboa ry.

⁵⁵ Preobrazhensky Life Guards Oroszország – Észtország, Nerike Wermelands Caroliner Svédország, Fredrikstens Artillerie Compagnie Norvégia

⁵⁶ Klinge 1993: 80–84.; Jávorszky 1991: 89–93.; Halmesvirta 2001: 153–157.

ez épp az állandóság jele. Azonban, ahogy fentebb láthattuk, a helyi társadalmi dinamikák egyértelműen jelentős változásokat jeleznek. Loviisa csendes, félreeső, meghatározóan finnországi svéd többségű kisvárosból az atomerőmű építésével nemcsak stratégiai fontosságú ipar székhelye lett, de egyúttal az erőművet építő és üzemeltető, képzett ipari szakember gárda bevándorlásának célpontja is. Ez nyilvánvalóvá tette a helyi svéd ajkú lakosságnak, hogy meghatározó változásokra lehet számítani a város kultúrájában. Az 1970-80-as években tulajdonképpen csak lassan és kisléptékben zajlottak változások, sőt, ahogy láthattuk, a társadalmi átalakulást észelve a nyilvános ünnepek szintjén talán még meg is erősödött a finnországi svéd kultúra.

Az igazi változást az 1990 után ide kiköltöző, döntő többségben finn fővárosi értelmiségi elit okozta. A lakosság ezen újabb rétege egészen másként viszonyult a város történetéhez, mint az atomerőmű kapcsán érkezők. Nemhogy elzárkózott volna ettől, hanem nagyon is beleélte magát, finn nyelvű bevándorlóként a kisvárosi idill megélésének feltételét, az otthonosságot és a helyi identitását épített erre. Ráadásul nem egyszerűen alkalmazkodott a helyi életmódhoz és kultúrához, hanem kreatív módon hasznosítani, alakítani kezdte ezt. A város korábban nem sokra értékelt faházak övezete e réteg számára – a felújítás költséges, szabályozott és hosszadalmas volta ellenére – az idilli lakókörnyezet lett. A történelem nem az atomerőmű árnyékában megbújó kopottas múlt, hanem éppen az atomerőmű kölcsönözte ipari imázs meghaladásának eszköze. A történelem minél pontosabb megismerése, a városimázsba beépítése, majd végül újrajátszása a helybeliség bizonyítéka és átélése. A rendelkezésre álló kulturális nyersanyagból nagyon tudatosan választották ki azon elemeket, amely nem pusztán szórakoztató és e középosztályi csoport számára vállalható külsőségekkel bír, de egyúttal a város többi lakója számára is az azonosulás alapja lehet. Ráadásul mindez a város turisztikai újra pozicionálására használt történelmi korszakba esik, így a csoport tulajdonképpen nemcsak okozója és mozgatója, de egyúttal kihagyhatatlan eleme lett Loviisa új imázsának.

Irodalom

AIRO, Marina

- 1994 Town festivals and family traditions. Fortification, spa, and nuclear power station. In Anna Kirveennummi – Matti Räsänen – Timo J. Virtanen (eds.): *Everyday life and ethnicity: urban families in Loviisa and Vöru, 1988-1991*. 127–139. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

ANTIKAINEN, Jyrki

- 1989 Corporate culture and the adaptation of Finnish migrants in the 1980s. *Ethnologia Fennica* 17. 5–27.

HALEWOOD, Chris – HANNAM, Kevin

- 2001 Viking heritage tourism. Authenticity and commodification. *Annals of Tourism Research* 28. 3. 565–580.

HALMESVIRTA, Anssi

- 2001 A finn nagyhercegség. In Anssi Halmesvirta (szerk.): *Finnország története*. 144–181. Debrecen: Debreceni Egyetem.

HÄÄKAUPUNKI

- 2017 Hääkaupunki Loviisa. http://www.visitloviisa.fi/en/info/themepages/theweddingtown_loviisa (Letöltés: 2017.12.17.)

HILL, Stephen – Diane O’SULLIVAN

- 2007 The historic environment as a contributor to regional competitiveness: evidence from Wales. *Australasian Journal of Regional Studies* 13. 1. 31–44.

JÁVORSZKY Béla

- 1991 *Észak-Európa kisebbségei*. Budapest: Magvető.

JOULU

- 2017 Loviisan Joulu. <http://loviisanjoulu.fi/fi/etusivu/> (Letöltés: 2017.12.20.)

KARONEN, Petri

- 2001 Finnország a svéd birodalom részeként. In Anssi Halmesvirta (szerk.): *Finnország története*. 67–144. Debrecen: Debreceni Egyetem.

KEHRS, Ute

- 2013 *Development of Wedding Themes for the Wedding Town Loviisa*. Unpublished thesis work. Helsinki: HAAGA-HELIA University of Applied Sciences.

KLINGE, Matti

- 1993 *Finnország rövid története*. Nyíregyháza: In Forma Kiadó.

LINDROTH, Kaija – SOISALON-SOININEN, Tuovi

- 2002 Developing a Historic Tourist Product: the Case of Loviisa, Finland. In: Richard Voase (ed.): *Tourism In Western Europe. A Collection of Case Histories*. 127–149. Oxon – New York: CABI Publishing.

LINDROTH, Kaija – Jarmo RITALAHTI – Tuovi SOISALON-SOININEN

- 2007 Creative tourism in destination development. *Tourism Review* 62. 3–4. 53–58.

NYLANDER, Mirja

- 2001 National Policy for 'Rural Tourism': the case of Finland. In: Lesley Roberts – Derek Hall (eds.): *Rural tourism and recreation: principles to practice*. 77–86. New York: CABI.

POROPUDAS, Lauri

- 2003 The King's Road in Finland. *The Posthorn* 2003. 5. 1–4.

VIRTANEN, Timo J.

- 1994a Fortification, spa, and nuclear power station. In Anna Kirveennummi – Matti Räsänen – Timo J. Virtanen (eds.): *Everyday life and ethnicity: urban families in Loviisa and Võru, 1988-1991*. 44–53. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

VIRTANEN, Timo J

- 1994b Nuclear family, extended family, step-family, single. In Anna Kirveennummi – Matti Räsänen – Timo J. Virtanen (eds.): *Everyday life and ethnicity: urban families in Loviisa and Võru, 1988-1991*. 54–59. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

VIRTANEN, Timo J

- 1994c The town as a home – the living environment of Loviisa. In Anna Kirveennummi – Matti Räsänen – Timo J. Virtanen (eds.): *Everyday life and ethnicity: urban families in Loviisa and Võru, 1988-1991*. 63–73. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

VIRTANEN, Timo J.

- 1994d Public customs and family traditions. Fortification, spa, and nuclear power station. In Anna Kirveennummi – Matti Räsänen – Timo J. Virtanen (eds.): *Everyday life and ethnicity: urban families in Loviisa and Võru, 1988-1991*. 91–99. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

WANHAT

- 2017 Loviisan Wanhat Talot. <http://loviisanwanhattalot.fi/> (Letöltés: 2017.12.20.)

Pusztai Bertalan

Habilitált egyetemi docens, tanszékvezető, SZTE BTK Kommunikáció és Médiatudományi Tanszék
E-mail: bpusztai@media.u-szeged.hu

Bertalan Pusztai

The role of historic past in a Finnish tourism and locality development project

Every summer a king arrives in Loviisa, a quiet town on the seashore, east of Helsinki. A real king, namely Adolf Frederick, visited the town only once in 1752 for some days but it was enough for some members of the local intelligentsia to organise year by year a bit modified historical replay of the king's visit under the title 'The King Arrives in Loviisa'. The author primarily presents the process through which a detail is selected from local history to meet the requirements of the 21st century, and it becomes a central element of a local development program. Besides this he investigates who can become the chief agents of such culturally based local developments that influence the image of the whole municipality.

Etnográfiai terepmunka az Anonim Alkoholisták magyarországi közösségében

ADATGYŰJTÉSI MÓDSZEREK

A hazai A.A. közösségben végzett kutatásaim empirikus bázisát három módszertanilag elkülöníthető, de egymással összefüggő adatgyűjtési eljárás képezte.¹ A kutatómunka zöme 2005 és 2013 közé esett, bár máig kapcsolatban vagyok a közösség néhány tagjával. Az első években a terepmunka, ezen belül a kapcsolatteremtés, illetve benyomások, információk gyűjtése, A.A.-meetingeken és találkozókön való *résztevő megfigyelés* volt hangsúlyos. Az alapvető tájékozódás, a terep előzetes feltárása megfelelő előkészítésnek tűnt arra, hogy az adatgyűjtést *interjúk* segítségével, illetve egy *kérdőíves vizsgálattal* folytassam. Ezek az adatgyűjtési módszerek jelentették – a résztvevő megfigyelés folytatása mellett – a kutatás középső szakaszát. A kutatás harmadik szakaszát néhány célzottabb, egy-egy konkrét kérdést tisztázó interjú, illetve csökkentett időtartamban, alkalmasként végzett résztvevő megfigyelés jellemezte.

Az A.A. közössége mint kutatási terep jellegénél fogva nem ad lehetőséget a résztvevő megfigyelés klasszikus formájának kivitelezésére, melynek során az etnográfus-antropológus hosszabb időszakra „beköltözik” egy területileg is behatárolható közösség élőhelyére, és velük együtt élve sajátítja el kultúrájukat. Az A.A. tagjai ugyanis nem alakítanak ki elkülönült életközösséget, hanem a világ különböző tájain, a maguk társadalmi közegében elvegyülve élik mindennapjaikat. Közösségük tagjaiként meghatározott helyeken és időközönként gyűlnek össze: kisebb A.A.-csoportokként többnyire heti rendszerességgel tartott A.A.-gyűléseken – más néven A.A.-meetingeken –, nagyobb számban pedig különböző területi-, országos-, nemzetközi- vagy világtalálkozókon, ezeken túlmenően pedig informális összejöveteleken. Elsősorban ezek, illetve a többnyire kórházakban és egyéb intézményekben végzett külső „üzenetváltások”, az A.A. Általános Szolgálati Irodája, illetve józanodók lakásai azok a helyszínek, ahol terepmunka végezhető, így ezen a terepen a „több helyszíni” kutatás, illetve a „rövidebb, de többszöri ott-tartózkodás”² módszerének kombinációja volt alkalmazható. Összességében körülbelül 650 órát töltöttem terepen, beleértve mintegy 100 pécsi A.A.-gyűlést, 9, többnyire két és fél napos országos vagy regionális A.A.-találkozót, illetve azokat a nehezebben számszerűsíthető alkalmakat, amikor meetingek után vagy a városban sétálva kötetlen beszélgetéseket folytattam A.A.-tagokkal, a

¹ A tanulmányban az Anonim Alkoholisták közösségében végzett terepmunkám, illetve az annak alapján készült doktori értekezés néhány fontosabb megállapítását kísérlem meg összefoglalni, olyan módon, hogy az Olvasó átfogó képet kapjon e közösség alkoholizmusról és józanodásról kialakított elképzeléseiről, illetve működéséről. Az áttekinthetőség, adott terjedelmi keretek között, nyilvánvalóan csupán egyes részletek mellőzésével érhető el – ezek elérhetők az értekezésben: Madácsy 2013.

² Hoppál 2008: 321, 328–333.

budapesti Általános Szolgálati Irodában, vagy A.A.-tagok lakásában jártam. Közvetlenebb kapcsolatba azokkal a pécsi A.A.-tagokkal kerültem, akikkel, mint adatközlőkkel interjúkat is készítettem, s közülük is kiemelkedik 5 „kulcsadatközlő”³ – 1 nő és 4 férfi –, akikkel mélyebb, személyes kapcsolatba kerültem: ha a nemi különbségektől eltekintünk, A.A.-s szóhasználatlál élve valamennyien „öregfiúknak” mondhatók, több mint egy évtizedes józanodási tapasztalattal a hátuk mögött. Egyikük ma már nincs az élők sorában, a többiekkel azonban mindmáig kapcsolatban vagyok.

Ami az interjúkat illeti, összesen 25 hangfelvételt készítettem kutatómunkám során, melyek körülbelül 40 órányi hanganyagot tesznek ki. A 25 hangfelvételből 20 egyéni interjú, míg 5 felvétel 5 általam szervezett találkozás beszélgetéseit rögzíti, melyek során 3-3 A.A.-tag a PTE BTK Szociális Munka és Szociálpolitika Tanszék egyik kurzusán egyetemi hallgatók előtt megosztotta élettörténetét, illetve beszélgetett a hallgatókkal. A 20 egyéni interjúból 2, a Dr. Kelemen Gáborral, illetve Dr. Robert Lefeverrel folytatottak nem A.A.-tagokkal készültek, ők nem alkoholista, hanem szakértő adatközlőként kerültek bevonásra a kutatásba. A további 18 interjú 11 A.A.-taggal készült, közülük 10 fő tapasztalt, több mint 10 év folyamatos absztinenciával rendelkező józanodó, 1 fő pedig néhány éve józanodott a felvétel időszakában. A 11 interjúalany közül hat a pécsi A.A. tagja volt, közülük egy mára elhunyt, egy pedig pécsiből időközben ceglédivé lett lakos: ők „tipikus” adatközlők. A többi adatközlő a közösségekben betöltött pozíciójának, speciális tudásainak megfelelően került kiválasztásra: 1) a „Nagykönyv” egyik magyar nyelvre fordítója (néhai budapesti lakos); 2) a magyarországi alapító, aki az első A.A.-csoportot indította hazánkban (szigethalmi lakos); 3) az A.A. Általános Szolgálati Irodájának az interjúkészítéskor aktuális vezetője (budapesti lakos); 4) a magyar A.A. korábbi nemzetközi kapcsolattartója (szekszárdi lakos); 5) egy csoportközi kapcsolattartó (pécsi lakos). Mivel egy anonimitásba rejtőző közösség tagjairól van szó, az adatközlők neve nem hozható nyilvánosságra.

A kérdőíves adatgyűjtés az A.A. 2009. július 10-12-én, Pécsen rendezett XV. Országos Találkozásán zajlott. A találkozón a szervezők közlése szerint körülbelül 600 fő vett részt, közülük összesen 127 válaszadó vállalkozott a regisztrációs pultnál hagyott kérdőívek teljes vagy részleges kitöltésére. A kitöltött kérdőívek közül egy kizárásra került.⁴ Az eredményeket valószínűleg befolyásolja, hogy a mintában szereplő válaszadók többségükben a közösség vélhetően aktívabb, az országos találkozón megjelent tagjai, illetve ezen belül is a nagyobb válaszadói hajlandósággal rendelkezők közül kerültek ki. A vizsgálati minta tehát nem reprezentatív, az eredmények nem tesznek lehetővé a válaszadók körén túlmutató, a teljes magyarországi tagságra kiterjedő általánosításokat.

AZ A.A. MEGHATÁROZÁSA, ELTERJEDTSÉGE

Az Anonim Alkoholisták definiálásának legközvetlenebb módja, ha a közösség önmagáról alkotott meghatározását idézem:

³ Feischmidt 2007: 228.

⁴ Az adatközlő nem az A.A., hanem más 12 lépéses közösség tagja.

„Az Anonim Alkoholisták olyan férfiak és nők közössége, akik megosztják egymással tapasztalataikat, erejüket és reményüket azért, hogy megoldhassák közös problémájukat, és segíthessenek másoknak felépülni az alkoholizmusból. A tagság egyetlen feltétele az ivással való felhagyás vágya. Az A.A.-tagság nem jár illetékkel vagy díjjal, mi önellátók vagyunk saját hozzájárulásainkból. Az A.A. nem szövetkezik semmiféle szektával, felekezettel, szervezettel vagy intézménnyel, nem politizál; nem kíván semmiféle vitába bocsátkozni, nem támogat, és nem ellenez semmilyen ügyet. Elsődleges célunk józannak maradni, és segíteni más alkoholisták józanodását.”⁵

A fenti önmeghatározásból látható, hogy az A.A. közössége kizárólag egyetlen problémára, az alkoholizmusra koncentrál, s e probléma megoldására törekszik, melyen belül két alapvető célt tűz ki: a közösségbe tartozók alkoholizmusból való felépülését és józanságának megtartását, illetve az A.A. üzenetének eljuttatását a „még szenvedő alkoholistákhoz” – azaz újabb tagok bevonását a közösségbe. Az A.A. anyagi értelemben vett fenntartását és működtetését tekintve deklaráltan és szigorúan saját erőforrásaira támaszkodó önszervező közösség, melyet felépülési módszere alapján – melyben központi jelentőséggel bír egy közelebről nem meghatározott „Felsőbb Erőnek” való önatadás – gyakran *spirituális*, vagy a módszert összefoglaló Tizenkét Lépés nyomán *tizenkét lépéses* önszervező közösségnek neveznek.

Az A.A. 1935-ben jött létre az Egyesült Államokban. A közösség által később alapítónak tartott eseményt két, alkoholizmusától megszabadulni vágyó alkoholista, a New York-i tőzsdeügynök Bill és az akroni sebészorvos Bob találkozásának meghatározó élménye jelentette, melynek során felismerték, hogy a sorstársi együttlét, beszélgetés minden korábban ismert módszernél hatékonyabban enyhíti alkoholproblémájukat. Az eleinte lassan bővülő közösség az A.A. *Nagykönyvének*⁶ 1939-es megjelenését követően robbanásszerű növekedésnek indult. Az 1950-es években a közösség csoportjai, átlépve az USA, illetve Kanada határait, már 70 országban jelen voltak, s a tagság 135.000 fő körül járt. Miután ugyanettől az évtizedtől folyamatosan jöttek létre az A.A. mintájára más típusú szenvedélybetegségek tizenkét lépéses csoportjai, a trend Amerikában az 1980-as évekre olyannyira megerősödött, hogy Arminen már „pszichospirituális felépülési kultúrának” nevezi.⁷

Az A.A. New York-i Általános Szolgálati Irodája, bár a közösségnek – anonim lévén – nincs tagnévsora, megkísérel évről-évre becslést adni a tagok és csoportok számáról. A legújabb, 2017-re vonatkozó becslés szerint a közösség 180 országban van jelen 120.300 csoporttal, illetve közel 2,1 millió taggal. Az idősoros adatokból ugyanakkor az is kitűnik, hogy a taglétszám 1990-ig folyamatosan növekedett, majd azóta kisebb-nagyobb hullámzásokkal ugyan, de összességében stagnál.⁸ Magyarországon a közösség országos gyűléslistája⁹ szerint főként a nagyobb városokban tartanak A.A.-

⁵ Alcoholics Anonymous 2007: belső fedőlap.

⁶ Alcoholics Anonymous 1994a.

⁷ Arminen 1998: 16.

⁸ Alcoholics Anonymous 2018.

⁹ <http://www.anonimalkoholistak.hu/hu/gyulesek> (Letöltés: 2019.01.07.)

gyűléseket. 2009-ben országszerte 127, 2012-ben 158 gyűlés volt hetente, a 2019-es év végén pedig 177 – ez valamivel több, mint az A.A.-csoportok száma, mivel néhány csoport heti több gyűlést is tart. Az aktuális magyarországi taglétszám ez alapján 1500-3000 fő közé becsülhető.¹⁰

AZ A.A. BETEGSÉKGONCEPCIÓJA

A 20. század első felének Amerikájában, az A.A. megalakulásának és kezdeti fejlődésének időszakában az amerikai társadalom jellemzően morális elítéléssel tekintett az alkoholizmusra, bűnösnek, akaratgyengének, züllöttnek nevezve az alkoholistákat. Erre a vallási alapokkal rendelkező, moralizáló elképzelésre adott válaszként dolgozta ki az A.A. – pontosabban a *Nagykönyv* szerzője, Bill – azt az elképzelést, mely szerint az alkoholizmus nem bűn vagy gyengeség, hanem betegség. Az A.A.-nak az alkoholizmus kezelése terén elért példátlan sikerei hatására az alkoholizmus betegségkonceptiója a század közepére az orvostudományban is elfogadottá vált.

Az A.A. közösségében sokat hallható, a *Nagykönyv* leírásai és az A.A. tagjainak elmondásai által is újra és újra megerősített elképzelés, hogy az alkoholizmus gyógyíthatatlan betegség. Ha egyszer kialakult, nem múlik el, az alkoholista életének hátralévő részében már nem lesz képes a kontrollált ivásra, azonban a betegség alkoholabsztinenciával, illetve az A.A. programjának követésével tünetmentesen tartható. Az alkoholizmus gyógyíthatatlanságáról kialakított ezen elképzelés a magyarázata annak, amit a „normik” – ahogy az A.A.-tagok a nem alkoholistákat nevezik – gyakran nem értenek, hogy miért nevezik az A.A.-tagok alkoholistának magukat, ha már évek óta nem isznak.

Az A.A. betegségkonceptiója szerint az alkoholizmus betegsége három – 1) fizikai, 2) mentális és 3) spirituális – szinten jelentkezik. A betegség fizikai és mentális jellemzőinek elgondolása Bill orvosától, Dr. William Silkworth-tól származik. A Silkworth-féle allergiaelmélet szerint az alkoholista szervezetében már kis mennyiségű alkohol a normálistól eltérő, heves reakciót vált ki, melynek következtében nem képes abbahagyni az ivást.¹¹ Az allergia elképzelését azonban az orvostudományi kutatások az 1950-es években megcáfolták, miután nem találtak fizikai, csak viselkedésbeli különbséget az alkoholisták és nem alkoholisták ivásra adott reakciója között. Az A.A.-ban

¹⁰ Távolról sem egyszerű a magyar taglétszámra pontos becslést adni. Ha a New York-i Általános Szolgálati Iroda globális tag, illetve csoportlétszámra adott becslésének hányadosából indulunk ki, átlagosan 17-18 fősnek vehetünk egy A.A.-csoportot. Ez azonban nem feltétlenül alkalmazható a magyar viszonyokra, ahol a nagyobb városokban ugyan többnyire 10-20 fő körüli egy-egy csoport, a kisebb településeken azonban 10 fő alatti is lehet. Ha a 177 heti gyűlés alapján azt feltételezzük, hogy kb. 150 csoport van az országban, és egy-egy csoportot átlagosan 15 fősnek veszünk, az országosan körülbelül 2.250 tagot jelent. (Vö. Alcoholics Anonymous 2018; Madácsy 2009: 156.; 2013: 218.)

¹¹ Az A.A.-szövegek az allergiaelméletet ugyan Dr. Silkworth-nek tulajdonítják, az elmélet karrierje valójában korábban, 1896-ban kezdődött, amikor Toulouse először megfogalmazta azt. (Lásd: Jellinek 1960: 86.)

így később a „fizikai érzékenység” kifejezés vette át az allergia szó helyét,¹² bár a mai napig sokan használják a közösségben az allergia szót is. Bárhogy is nevezzék ezt a fizikai érzékenységet, azt mindenesetre nem magyarázza, hogy amennyiben az alkoholista tisztában van azzal, hogy esetében akár egy pohár ital kontrollálhatatlan lavinát indít el, miért issza meg újra és újra az első pohárral. E kérdésre a betegség második, mentális komponense adja meg a választ. Az alkoholistát iváskényszer, megszállottság, a józan ész és az akarat kóros elváltozása, illetve hiánya, egyfajta „örület” jellemzi, melynek következtében folyamatosan, vagy akár hosszabb absztinens időszakok után is tehetetlenül ismétli a számára végzetes cselekvést.

A *Nagykönyv* harmadikként említi a betegség spirituális összetevőjét: „Önzés – énközpontúság! Úgy gondoljuk, ez minden bajunk gyökere.”¹³ Az alkoholizmus e komponensének elgondolása már jól láthatóan nem tudományos elméletekben gyökerezik, hanem egészen más eredetű. Az alapítók, Bill és Bob, illetve társaik a közösség formálódásának első éveiben egy keresztény megújulási mozgalom, az Oxford Csoport részeként működtek, ebből adódóan az alkoholbetegségről és az abból való felépülésről kialakított elképzeléseik – részben legalábbis – vallási eredetűek.¹⁴ Bár az Oxford Csoportban való működésük nem volt nézeteltérésektől mentes, s az A.A. 1939-ben ki is vált a mozgalmából, majd egyre inkább igyekezett elképzeléseit világnézetileg neutralizáltabb formában megfogalmazni, azt a nézetét máig fenntartja, hogy az alkoholizmus betegségének gyökere nem a fentebb leírt fizikai érzékenységben vagy mentális megszállottságban lelhető fel, hanem „spirituális” szinten, az „alkoholista ego” túlnövekedésében. Ez a gondolat a hagyományos orvostudományi megközelítéshez képes egy további szintet illeszt a betegségről alkotott elképzelésbe: míg az orvostudomány szerint az iváskényszer maga a betegség, addig az A.A. szerint az ivás csak tünet, a betegség magja pedig a jellem súlyos defektusa. Az alkoholista eszerint nem attól alkoholista, hogy iszik, hanem „gondolkodásmódja”, alapvető „működése”, „karaktere”, végső soron „énje” beteg.

A *Nagykönyv* és a *Bill így látja*¹⁵ az önközpontúságon túl az alkoholista karakter tipikus jellemzői között említik az önsajnálatot és annak fonákját, a haragot és neheztelést: az alkoholista, miközben önmagát sajnálja, kifelé vádaskodik, problémáiért másokat hibáztat. Ezek mellett gyakran említi az A.A.-irodalom a félelmet, az arroganciát, a túlnövekedett ego táplálta büszkeséget, irigységet, képmutatást, az elbizakodottságot, a fájdalmat és magányt, a kívülállás-érzést, a depressziót, az önvádlást és bűntudatot, a szégyent, a frusztrációt, illetve a halogatásra és a kifogások keresésére való hajlamot.¹⁶ Felvetésemre, hogy a felsorolt jellemhibák nem csupán az alkoholistákra lehetnek jellemzőek, egyik adatközlőm úgy magyarázta a „normik” és az alkoholisták közötti különbséget, hogy az alkoholistában e tipikus vonások feltűnő mértékben és

¹² Antze 1987: 155–156.; Denzin 1987: 68.

¹³ Alcoholics Anonymous 1994a: 59.

¹⁴ Az A.A., bár mind tudományos, mind vallási elképzelésekből merít, a maga spirituális szemléletét egyik világszemlélettel sem azonosítja teljességgel – inkább mindkettőből igyekszik kivenni mindazt, ami számára hasznosítható, és a kettő között egyensúlyozik.

¹⁵ Alcoholics Anonymous 1996.

¹⁶ Alcoholics Anonymous 1996.; Kelemen 1994.

halmozottan jelentkeznek, illetve öndestruktív rendszerré állnak össze. Az alkoholista olyannyira különbözik a „normálistól”, hogy – mint a közösségben többektől hallottam – a „normik” nem is képesek az alkoholista abszurd gondolkodását és működését igazán megérteni, úgy, ahogy az alkoholisták megértik egymást.

Amennyiben az alkoholizmus lényege a jellem fogyatékoságaiban, az alkoholista karakterben keresendő, felvetődik a kérdés, hogy az A.A. a „spirituális betegség” fogalmával vajon nem kanyarodik-e vissza a gyengeség, erkölcsi züllöttség és bűn fogalmaihoz, amelyeket a betegségkoncepció révén el akart kerülni. Végül is miben különbözik a „spirituális betegség” a bűntől? Egyik adatközlőm szerint a kettő között mélyreható világnézeti különbség van. Az A.A. az alkoholbetegség magját, az önközpontúságot nem bűnnek tekinti, hanem hibás működésnek, és nem társít a fogalomhoz erkölcsi elítélést. A hibás működés egyszerűen olyasvalami, amit folyamatosan korrigálni, javítani kell ahhoz, hogy az alkoholista józanon élhessen.

SZÁRAZSÁG ÉS JÓZANSÁG

Az „alkoholista karakter” ismerete lehetővé teszi annak megértését, hogy mit értenek az A.A.-tagok „szárazság” és „józanág” alatt. A *száraz alkoholista* ugyan nem iszik, de kognitív, érzelmi és viselkedésbeli működését az alkoholista karakter jellemzői uralják. Negativitásban, a nem-ivás negativitásában él, élete arról szól, hogy nem iszik. Frusztrált és elégedetlen, az absztinencia állapotát görcsös erőfeszítéssel, kínlódva, saját erejéből tartja fent. Tulajdonképpen nem mondható el róla, hogy szabaddá vált az alkoholtól. A száraz alkoholista alig különbözik a még ivó, *nedves* alkoholistától: kevésbé lényeges különbség az, hogy az egyik iszik, a másik pedig nem, mint amennyire lényeges a karakterükben mutatkozó egyezés. Ebből pedig az a sajátos következtetés adódik, hogy akkor is működhet valaki alkoholista módon, ha egyetlen kortyot sem iszik. Ugyanakkor tegyük hozzá ehhez, hogy az A.A.-tagok szerint a szárazság általában nem tartható fenn hosszú távon, előbb-utóbb, ha hónapok vagy évek eltelte után is, de valószínűleg iváshoz vezet.

A *józan alkoholista* a fent leírtakkal szemben az, aki nem csupán nem iszik, hanem az alkoholista karakterre jellemző működésmódtól is megszabadult, pontosabban megszabadulóban van. A „józan” helyett gyakran a „józanodó” kifejezést használják, utalva a józanodás állandó folyamat-jellegére, befejezhetetlenségére. Az A.A. elutasítja a „szenteskedést”, a tökéletesség eszméjét. A józanodás a tagok számára inkább állandó lelki fejlődést jelent, és az elégedettséget, a lelki békét ebben az állandó úton létben kívánja megtalálni. Egyik adatközlőm megfogalmazása szerint a lehető legegyszerűbb megfogalmazásban az nevezhető józannak, aki általában véve ital, illetve bármilyen egyéb tudat- és hangulatmódosító szer vagy viselkedés nélkül *kielégítően jól érzi magát*. Az A.A.-tagok célja természetesen ennek az állapotnak az elérése. Nézetük szerint ez önerőből nem lehetséges, hanem csak egy a józanodó saját felfogása szerint meghatározott Felsőbb Erő segítségével érhető el.

AZ A.A. PROGRAMJA

Az A.A. a *Tizenkét Lépésben*¹⁷ fogalmazza meg a józanodás programját, amely magába foglalja a következő lényegi elemeket: az alkohollal szembeni tehetetlenség beismerését, valamely saját felfogás szerinti Felsőbb Erőnek történő önátadást, az önvizsgálatot és a jellemhibák megvallását, a lelki fejlődésen való munkálkodást, a jóvátételt és a józanság üzenetének továbbadását.

Az A.A. a józanodáshoz természetesen nélkülözhetetlen elemnek tekinti a betegség testi szintjének kezelését is, éspedig az ital – illetve más tudat- és hangulatmódosító szerek – fogyasztásától való teljes, élethosszig tartó absztinencia formájában. Ez, a test kezelésére történő kizárólagos koncentráció azonban önmagában legfeljebb csak szárazságot eredményezhet, a józanná váláshoz nem elégséges. A józansághoz a betegség mentális, illetve spirituális rétegét is kezelni kell, ami nem lehetséges az alkoholista mélyreható változása, lelki fejlődése nélkül. Ennek Első Lépése mindenképpen az ivás feletti kontroll elvesztésének beismerése kell, hogy legyen: enélkül valós változás nem indulhat el. E beismerés megtétele sok esetben igen nehéz, a probléma éveket, akár évtizedekig tartó tagadása után történik csak meg – ha megtörténik. Találó ezzel kapcsolatban Cain megállapítása, hogy az A.A.-ban józanodók ivó nem-alkoholistából nem ivó alkoholistává válnak,¹⁸ azaz amíg isznak, tagadják alkoholizmusukat, miután azonban felhagynak az ivással, alkoholistaként identifikálják önmagukat. A fordulat maga az A.A. szerint tipikusan a mélypontra történik, amikor az „alkoholista ego” összeomlik, és elháríthatatlanul szembesül az alkohollal szembeni végső vereségével és tehetetlenségével. Az A.A. szerint a mélypont krízise egyben lehetőség is, a józanság kapujának kulcsa, amikor az alkoholista belátja, hogy nem képes saját erejéből megszabadulni az alkohol rabságából, így hajlandóvá válhat arra, hogy segítséget kérjen, és átadja magát egy Felsőbb Erőnek.

Mint fentebb utaltam rá, az A.A.-ban úgy vélik, hogy az alkoholizmus nem küzdhető le önerőből: az alkoholista ego nem győzheti le az alkoholista egót, önmagán csak önmaga meghaladásával juthat túl, melyhez meg kell nyílnia valami felé, aki/ami nem ő. Ugyanakkor, ha az alkoholistát egy nála nagyobb erő – az alkohol – kerítette hatalmába, ez a nem ő, aki/ami megszabadítja alkoholfüggőségéből, csak egy nála szintén nagyobb erő lehet. E logika mentén, ha a betegség gyökerét tekintve spirituális természetű, az „ellenszernek”, az A.A. programjának is spirituálisnak kell lennie. Lényeges leszögezni, hogy az A.A. *Nagykönyve* és a *Tizenkét Lépés* ugyan használja az Isten szót, az A.A. nem tekinti magát vallásos közösségnek. Bár, mint említettem, programját eredetileg az Oxford Csoport elképzeléseiből merítette, az Istennek való önátadás értelmezését idővel kitágította és világnézeti értelemben neutralizálta, hogy olyan szemléleti keretet hozzon létre, amely világnézettől függetlenül bármely tagja számára elfogadható lehet. Az A.A. lényegében erre utal, amikor programját *spirituálisként* jellemzi. Ezt fejezi ki a Harmadik Lépésben is olvasható „saját felfogásunk

¹⁷ Alcoholics Anonymous 2011: 5–9. A *Tizenkét Lépés* szövege online is elérhető a közösség honlapján: http://www.anonimalkoholistak.hu/hu/mi_az_aa (Letöltés: 2019.01.07.)

¹⁸ Cain 1991.

szerinti Isten” formula is – ami alatt valójában egyéni felfogás szerintit értenek –, vagy a tágabban értelmezhető Felsőbb Erő kifejezés elterjedése a közösségben. A Felsőbb Erőt az A.A. közösségében valóban különböző módokon fogják fel: vallásos tagok számára lehet valamely ismert vallás Istene, míg másoknak, akik ugyan hívőnek, de nem valamely felekezethez tartozó, vallásos hívőnek mondják magukat, valamilyen sajátlagosan elgondolt Isten, ismét másoknak pedig, akik semmilyen transzcendens istenségben nem hisznek, gyakran maga az A.A. közössége, az „univerzum”, a „természet” vagy hasonló.¹⁹ Az A.A. mindössze azt a megkötetést javasolja tagjai számára, hogy ne önmagukat vagy valamely más élő személyt tekintsék Felsőbb Erőnek.

A Felsőbb Erőnek történő önátadás révén egyesekben – adatközlőim esetében is előfordult ilyen tapasztalat – hirtelen, egy csapásra megszűnik az iváskényszer, míg mások esetében a változás küzdelmesebb, fokozatos, kevésbé drámai formában zajlik. Az előbbihez kapcsolódóan számtalan beszámoló látott napvilágot az A.A. megalakulása óta eltelt évtizedekben, melyek csodának, ajándéknak írkák le azt, ami e fordulat során történt. Gyakoriak az „isteni jelenlét” vagy „erő”, az óriási megkönnyebbülés, megszabadulás érzésének, a neheztlés, félelem és magány megszűnésének, az újjászületés élményének említései.²⁰ Úgy tűnik, a beszámolókból igen gyakori, közös elem, hogy egyfajta áramlás megindulásaként írkák le az önátadás eseményét: a túl-növekedett, túlfeszített, illetve izolált alkoholista ego és a világ – melybe egyaránt beleérthetjük a valamely Felsőbb Erőt vagy az emberi személyek világát – közötti gát átszakad, és viszonyukban átrendeződés indul meg. Az önközpontúság, büszkeség, neheztlés, fájdalom és félelem – mindaz, ami a világtól elzárta az alkoholistát – görcsös feszültsége feloldódik, így többé nincs szüksége arra, hogy alkohollal oldja.

A lelki „takarítás” (cleaning house) a jellemhibáktól való – Felsőbb Erő általi – megtisztulás Lépéseit jelenti. Alapja a Negyedik Lépésben végzett „feltár”, amely általános önvizsgálat révén kísérl meg feltárni az alkoholizmushoz vezető, illetve arra jellemző lelki működésmódokat. Az A.A.-tagok általában *sponzoruk* – józanodásukat közvetlenül segítő „idősebb”, tapasztaltabb társuk – segítségével, írásban végzik a Negyedik Lépést.²¹ Megfigyeléseim szerint az önreflexió, a folyamatos önvizsgálatból fakadó tudatosság az egyik legszembevetőbb sajátossága az A.A.-ban felépülőknek. A józanodók többsége úgy véli, hogy számára szó szerint életbevágóan fontos, hogy őszinte legyen, mindenekelőtt önmagához, de természetesen másokhoz is, és állandó önvizsgálatot végezzen, így a „normik” többségénél jóval tudatosabb, nagyobb önismerettel rendelkező emberré válik.

A *jóvátétel* „cselekvő” Lépésével – a Kilencedik Lépéssel – az A.A.-tagok igyekeznek helyrehozni az aktív alkoholizmusuk időszakában okozott károkat. E Lépéssel

¹⁹ Kérdőíves vizsgálatomban az első csoporthoz tartozott a válaszadók 41%-a, a másodikba 36%-a, a harmadikba pedig 23%-a.

²⁰ Alcoholics Anonymous 1994b.

²¹ A „sponzor” kifejezés jelentése láthatóan nagymértékben eltér a köznapi nyelvhasználatban megszokottól: az A.A.-sponzor nem anyagilag, hanem a felépülési program végzésében támogatja pártfogoltját. Vélhetően emiatt gyakori, hogy filmekben, köznyelvi megfogalmazásban íródott szövegekben a fordítók a „mentor” szóval helyettesítik, ez azonban eltér a magyar A.A.-ban bevett szóhasználattól, ahol ragaszkodnak az eredeti „sponzor” szóhoz.

kapcsolatban gyakran hangsúlyozzák, hogy nem jelentheti a jóvátétel másokra való rátukmálását. A jóvátétel a kölcsönként pénz megadásától a megbántott emberektől való bocsánatkérésig sok minden lehet. Az azonban az A.A. szerint semmiképp sem igazolható, hogy jóvátétel címén valaki újabb károkat okozzon, például családokat tegyen tönkre korábbi félrelépések beismerésével.

A Tizenkettedik Lépés gyakorlását a közösségben *szolgálatnak, üzenettovábbításnak, tizenkettőzésnek (twelve-stepping)* is nevezik. Az A.A. sok egyéb mellett ebben is a kereszténység örököse: úgy tartják, hogy a „Lélek világában” az ember csak azt tarthatja meg, amit továbbad. A józanság kegyelmi állapot, a kegyelem pedig áradó természetű, megosztás révén növekszik, ha pedig elzárják, nem adják tovább, akkor elapad. Az A.A. egyik országos találkozóján találkozott először azzal a gondolattal, amely később is többször felbukkant, hogy a Tizenkettedik Lépés és az Első Lépés „összeér” vagy „körbe ér”, és a program így alkot kerek egészet. Amikor a józanodók akár szervezett formában – jellemzően kórházakban,²² de egyéb intézményekben is, például börtönökben –, akár az A.A.-gyűléseken az újonnan érkezők felé, akár spontán módon kialakult helyzetben az üzenettovábbítás szolgálatát végzi azzal, hogy alkoholproblémákkal küszködőknek őszintén beszél alkoholizmusáról és felépüléséről, egyúttal az Első Lépésben megfogalmazott beismerést is gyakorolja.

Az A.A.-tagok a Lépések megtételét nem egy bizonyos idő alatt elvégezhető és lezárható folyamatnak tekintik, hanem folyamatosan dolgoznak rajtuk, és úgy vélik, látszólagos egyszerűségük ellenére akár csak töredékes megvalósításuk is egy egész életre szóló feladatot jelent. Nincs szabott ideje annak, hogy mennyi időt tölt valaki egy-egy Lépéssel. A józanodók gyakran vissza-visszatérnek valamelyik Lépésre, és tovább finomítják azt. Hozzávetőleges idői viszonyítást adhat az az A.A.-ban bevett mondás, hogy „Öt év józanodás egy jó kezdet.” Egyik adatközlőm szerint az első években a józanodók általában a súlyosabb problémákkal, személyiségtorzulásokkal foglalkoznak, s a már perspektivikusabb, „minőségi munka”, a spirituális értékek kibontakoztatása ezután – mintegy öt év elteltével, a stabil józanság kialakulása után – kezdődik. A Lépéseken való munka sorrendjét illetően különböző állásfoglalásokkal találkoztam: egyesek nem egymás után dolgoznak a Lépéseken, hanem mindig az aktuális élethelyzetüknek megfelelőt veszik elő, a többség azonban úgy véli, hogy a Lépések sorrendje nem véletlen, hanem nagyon is tudatos koncepció eredménye, így, legalábbis első megtételükkor, sorrendben, lépésről-lépésre ajánlatos dolgozni rajtuk. Utóbbiak szerint az is gyakori, hogy miután először sorjában végigmentek a Lépéseken, másodjára, harmadjára etc. már nem feltétlenül sorrend, hanem aktualitás szerint mélyítik tovább azokat. Mindeközben nem hagyható természetesen figyelmen kívül, hogy a Lépéseken való munka során „minden mindennel összefügghet”, egyik Lépéssel foglalkozva egyúttal több másik is érintve lehet. A Lépéseken gyakran írásban – sok esetben e célra készült, kérdésekkel ellátott munkafüzetek használatával – dolgoznak, többnyire szponzoruk segítségével, melyhez természetesen inspirációt nyújtanak az A.A.-irodalom olvasása és az A.A.-gyűléseken hallott „megosztások” is.

²² A kórházak üzenettovábbításra különösen alkalmas „terek” az A.A. szerint, ott ugyanis gyakrabban érhető el összeomlott, mélypontra jutott, és ezért változásra nyitottabb alkoholisták.

AZ A.A. SZERVEZETE ÉS MŰKÖDÉSE

Míg az A.A. egyénekre szabott felépülési programját a Tizenkét Lépés, addig a közösség egészének működési alapelveit a *Tizenkét Hagyomány*²³ foglalja össze. A Hagyományok kimondják, hogy *a közösség egysége elsőbbséget élvez az egyéni törekvésekkel szemben, de az A.A. nem él hatalmi-parancsuralmi eszközökkel, és nem épít ennek megfelelő intézményi struktúrát. A tagságnak – leszámítva az ivással való felhagyás vágyát – nincsenek feltételei, és az egyes A.A. csoportok saját működésüket függetlenül folytatják.* Leszögezik továbbá, hogy *a csoportok elsődleges célja a fentebb is említett üzenettovábbítás.* Az is a A.A. által lefektetett Hagyományok közé tartozik, hogy *a közösség nem professzianizálódik, hanem megtartja a segítségnyújtás laikus formáját. Kizárólag saját ügyével – az alkoholizmusból való felépüléssel – foglalkozik, nem fogad el külső adományokat, kerüli az önreklámot, hírverést, és tagjai névtelenségben maradnak.* Mint az A.A. közösségében oly sok mindenben, a Tizenkét Hagyományhoz való következetes ragaszkodásban is az tükröződik, hogy az A.A. kizárólag két dolgot tekint feladatának: ahogy az Első Hagyomány mondja, a közösség fenntartását, egységének megőrzését – ez ugyanis a tagok józanodásának alapfeltétele; illetve, mint az Ötödik Hagyományban olvasható, az A.A. üzenetének eljuttatását a még szenvedő alkoholistákhoz. Minden egyéb tevékenységtől tartózkodik, illetve minden olyan lehetséges akadályt, amely céljaitól eltéríthetné, megkísérel elhárítani.

Az A.A.-ban közösség és egyén viszonyát sajátos kettősség jellemzi. Egy A.A.-szlogen szerint „Én ittam – Mi józanodunk.” Azaz az „énnek”, a másoktól betegesen elszeparált és „önvezérelt” egónak arra futotta saját erejéből, hogy igyon, arra azonban nem, hogy kijózanodjon. A „mi”, az alkoholista egót meghaladó, egymásra utalt egyének közössége viszont képes arra, hogy kijózanítsa az egyént. A közösség támogatása eszerint feltétele tagjai józanodásának, amiből egyenesen következik a közösség benne lévő egyénnel szembeni elsőbbségének elve. A közösség mint egész e dominanciájának gondolata egyszersmind maga után vonja az egyes alkoholista egók háttérbe szorításának szükségességét. Ez egyúttal, legalábbis részben, a közösség spirituális alapjának tekintett névtelenség értelme. A tagok anonimitása ugyanis nemcsak azt a célt szolgálja, hogy megvédje őket a többségi társadalom stigmatizáló ítéletétől, hanem azt is kifejezi, hogy a közösségen belül „nem számít, ki kicsoda”, alkoholistáként valamennyien egyenlőek, illetve azt, hogy az A.A. egységének és fennmaradásának egyik alapvető feltétele, hogy a tagok alázatot és önmérsékletet tanúsítsanak, hogy véleménykülönbözőségeik, nézeteltéréseik ne szaggassák darabokra a közösséget. Az A.A.-tagok ugyanakkor – és ez az említett kettősség másik fele – gyakran és erőteljesen hangsúlyozzák az egyéni szabadságot, részvételük önkéntességét is. Gyakran elmondják, hogy az A.A.-ban nincsenek kényszerek, kötelező előírások, hanem csupán ajánlások, tehát amikor a programot követik, nem parancsot teljesítenek, hanem saját belátásuk alapján, saját érdekükben cselekednek. Összességében véve, bár elvben a maguk belátása szerint követhetik vagy akár alakíthatják a Lépéseket, Hagyományo-

²³ Alcoholics Anonymous 2011: 9–13. A Tizenkét Hagyomány szövege online is elérhető a közösség honlapján: http://www.anonimalkoholistak.hu/hu/mi_az_aa (Letöltés: 2019.01.07.)

kat és a közösség egyéb ajánlásait, vajójában mégis inkább ezek pontos, feltűnően akkurátus követése jellemző, a tőlük való eltérések pedig ritkák és rövid életűek.

Ahhoz, hogy valaki az A.A.-tag státuszát elnyerhesse, nem szükséges absztinensnek lennie: elég, ha megvan benne a szándék, hogy felépüljön alkoholizmusából. Ha ittasan megy A.A.-gyűlésre, nem küldik el, csupán annyit kérnek tőle, hogy ne szólaljon meg. Nem kell felvételért sem folyamodnia vagy bármiféle szabályt betartania; ha az A.A. tagjának vallja magát, minden további nélkül azzá válik.²⁴ Mivel anonim közösségről van szó, nincs tagsági lista sem, melybe az újonnan csatlakozók nevét bejegyezhetnék. Az A.A. nem tart számon semmiféle „külső” vagy „objektív” kritériumot sem, amelynek alapján eldönthető lenne, hogy egy egyén „alkalmas-e” a tagságra. Az A.A. nem állít fel diagnózist, nem mondja senkiről, hogy alkoholista, és nem is kérdőjelez meg senkit, aki ezt állítja magáról. A közösség elgondolása szerint ezt mindenki önmaga dönti el.

Az A.A.-csoportokat, ellentétben az egyes A.A.-tagokkal, már regisztrálják az A.A. helyi, országos Szolgálati Irodáiban, illetve ezek közvetítésével az A.A. New York-i Világszolgálati Irodájában: az A.A.-csoportok tehát az A.A. világköztségének legkisebb nyilvántartott egységei. E regisztrált csoportok gyűléseinek helyszíne és időpontja nyilvános, az Interneten vagy nyomtatott „gyűléslista” birtokában bárki megtalálhatja őket. Ahogy az egyes A.A.-tagok viselkedése, úgy az A.A.-csoportok működése számára sincsenek kötelező előírások, csak ajánlások. A közösség „hivatalosan” nem szankcionálja a csoportnormáktól való eltérést, nem zárják ki, és más módon sem „büntetik” a „deviáns” egyéneket vagy csoportokat – ilyesfajta jogosítványokkal senki sincs felruházva. Nem csupán elvi okokból tartózkodnak az efféle hatalmi intézkedésektől, hanem gyakorlatilag sem látják szükségesnek. Többször találkoztam a közösségben azzal a véleménnyel, hogy a Lépések, Hagyományok és egyéb ajánlások kiállták az idő próbáját, működnek, azok az egyének vagy csoportok pedig, akik ezektől eltérnek, idővel vagy jobb belátásra térnek, vagy maguktól lemorzsolódnak.

A Hagyományok magukba foglalják az A.A. szervezetének és működésének egyik legsajátosabb és legfontosabb elvét, a hatalmi-irányítási mechanizmusok elutasítását. Ennek magyarázata egyrészt, hogy az A.A. által kialakított kép szerint az alkoholista öntörvényű, makacs, lázadó típus, aki nem hajlandó mások által ráerőltetett kényszernek engedelmeskedni, tehát nem lenne értelme kötelező utasításokat, előírásokat megfogalmazni számára. Szervezetileg gyakorolt kényszerre az A.A. szerint nincs is szükség, mert a közösségben józanodó tagok belátják, hogy ha nem követik az ajánlásokat, azzal visszaesésüket, végső soron életüket kockáztatják.²⁵ Másrészt egy hatalmi-irányítási struktúra, az ezzel járó pozícióharc ellentétes lenne az A.A. alapvető törekvéseivel: mozgásba hozná az „alkoholista egót”, ami hosszú távon a közösség spirituális alapjaitól való eltávolodását, átalakulását vagy akár teljes összeomlását eredményezhetné. Az A.A. szervezeti és működési elvei így nem a hatalom, hanem

²⁴ Alcoholics Anonymous 2007: 9.

²⁵ Alcoholics Anonymous 2011: 176.

az egalitás, a szolgálat,²⁶ illetve a bázisdemokratikus döntéshozatal logikáját követik. A szervezeti struktúrát leginkább egy fejtetőre állított piramisnak képzelhetjük el. A közösségnek nincsenek vezetői, „csúcán” a közösség legfontosabb elemei, az A.A.-programját konkrétan működtető autonóm A.A.-csoportok helyezkednek el, amelyek heti rendszerességgű helyi gyűléseket tartanak, illetve üzenettovábbításokat szerveznek. Az átfogóbb szintű szolgálati szervek pedig a csoportok működését és együttműködését igyekeznek elősegíteni. Mäkelä és munkatársai összehasonlító vizsgálata szerint az A.A.-csoportoknál átfogóbb szerveződési szintek száma, melyeken szolgálati-üzleti gyűléseket tartanak, Ausztriában, Izlandon, Lengyelországban, Svédországban és Svájcban kettő, Finnországban négy, Mexikóban és az USA/Kanada régióban öt.²⁷ A magyar közösségben – bár vannak úgynevezett csoportközi kapcsolattartók, ezeket nem számítva – egy szerveződési szint, a negyedévente összehívott országos Küldöttgyűlés működik a csoportoknál átfogóbb szinten, amelybe valamennyi csoport delegálhat küldöttet. A küldöttek (Általános Szolgálati Képviselők, ÁSZK) szavazással, többségi elv alapján hoznak a közösség egészét érintő döntéseket, melyek kötelezik a közösség központi szolgálati szerveit – az Általános Szolgálati Irodát és az Általános Szolgálati Választmányt – azok végrehajtására. Ilyen döntések lehetnek például, hogy milyen összeget költsenek különböző A.A.-irodalmak – könyvek és pamfletok – kiadására etc.

A közösség működésében a szolgálat és a demokratikus döntéshozatal mellett lényeges a rotáció elve. Az A.A. New York-i világközpontjában, nemzetközi és országos központi szolgálataiban, illetve az egyes A.A.-csoportokban is léteznek különböző feladatkörök. Az A.A. magyarországi Általános Szolgálati Választmányában például van csoportközi kapcsolattartó, fordítási, nyomdai felelős és honlapkezelő, irodalom-felelős, irodavezető (ÁSZI), kezelőintézeti felelős (kórház, börtön, szociális), nemzetközi kapcsolattartó és médiafelelős, pénzügyi felelős és telefonszolgálat-felelős. Az egyes A.A.-csoportoknak legtöbbször van elnöke, titkára, gyűlésvezetője (melyek nem feltétlenül válnak szét), irodalom-felelőse, kávéfelelőse, üdítőfelelőse, mosogatója, kulcsosa, vagy bármi egyéb felelőse, amit a helyi igények megkívánnak. Ezek a feladatkörök nem hatalmi pozíciókat jelentenek, hanem a közösségért végzett szolgálatok közé tartoznak. Nem járnak kiváltsággal, anyagi haszonnal, viszont annál inkább többletmunkával és felelősséggel. Az A.A. egalitárius szellemiségével nehezen lenne összeegyeztethető, ha a tisztségek állandósulnának, hatalmi pozíciókká merevednének. Előfordulhat ugyan egy-egy A.A.-csoportban, hogy például az elnöki tisztelet, akár más jelentkező híján, akár az elnök pozíciójához való ragaszkodása miatt, hosszú éveken át ugyanaz a személy tölti be, az ilyen elmerevedés nem felel meg az „egészséges” A.A.-csoport működésének. Az A.A. ehelyett a tisztségviselők személyének folyamatos cseréjét javasolja, éspedig azt tekinti szerencsésnek, ha egy-egy szolgálatot egy-egy személy – a szolgálat típusától függően – nem lát el fél vagy maximum egy-két évnél hosszabb ideig.

²⁶ Ahogy az A.A. programjának egyes elemeiben, úgy a szolgálat eszméjében is a már említett keresztény hatás fedezhető fel.

²⁷ Mäkelä et al. 1996: 76.

A közösségében zajló legfontosabb események a csoportok által szervezett, és fentebb már felvázolt üzenettovábbítások, illetve az ugyancsak általuk tartott, heti rendszerességgel zajló A.A.-gyűlések. Mint utaltam rá, az A.A.-ban tulajdonképpen a gyűléseket is egyfajta üzenettovábbításnak tekintik. A fentiekhez hasonlóan, a gyűlések lefolytatására sincsenek „központi utasítások”, azonban a közösségi ajánlások önkéntes követésének köszönhetően, kisebb eltérésektől eltekintve, világszerte nagyon hasonlóan, szabályozott keretek között zajlanak le. Nagy vonalakban a következőképpen képzelhetjük el.²⁸ Az A.A.-gyűlések 60 percesek, az időkeretet rendszerint pontosan tartják. A gyűlés kezdetét sok esetben gyertyagyújtás és csengő jelzi, néhány percben megtörténik néhány tájékoztató alapszöveg felolvasása és a bemutatkozó kör, illetve a gyűlésvezető ismerteti a gyűlés jellegét (pl. nyitott vagy zárt) és témáját. A jellegzetes bemutatkozó kör az egyre ismertebbé váló formula szerint zajlik: a jelenlévők sorban közlik, hogy „Sziasztok, ... (keresztnev) vagyok, alkoholist!” A többiek pedig kórusban válaszolnak: „Szia ... (keresztnev)!” A bemutatkozáshoz egyes gyűléseken – ez nem minden gyűlésen szokás – hozzátesszik a józan napok számát, melyet taps követ. A gyűlés fő részében kézfelnújtással, minden megszólalás előtt újbóli bemutatkozással következnek az önkéntes, „megosztásnak” nevezett felszólalások, a megjelölt témához kapcsolódó saját gondolatok kifejtésével. Az adott téma rendszerint az alkoholizmus-hoz és a felépüléshez kapcsolódik, lehet például valamelyik Lépés, az alázat, a hála etc. A felszólalások, azaz „megosztások” a fentiekén túl további sajátos kommunikációs szabályok szerint zajlanak: csak önmagukról, „egyes szám első személyben” beszélnek; nem reagálnak közvetlenül egymás megosztásaira, bár utalásszerűen kapcsolódhatnak korábbi megszólalásokhoz; kerülik a trágárságot; illetve nem beszélnek túl hosszasan. E szabályok célja, hogy mindenkinek legyen lehetősége szóhoz jutni és mindenkit meghallgassanak, biztonságos közegben zajlódjék a gyűlés, illetve elkerüljék a vitát, széthúzást. A gyűlés vége felé körbejár egy persely, melybe kis összegű, önkéntes hozzájárulást tesznek az önfenntartást biztosítandó, például terembérletre, üdítőre, vagy A.A.-irodalmak nyomdai költségeire. A gyűléseket legtöbb helyen valamilyen imával vagy A.A.-szöveggel zárják. Magyarországon például többnyire körbe állva, egymás kezét fogva az A.A. imájának is mondott Béke-imát²⁹ mondják el közösen befejezésképpen. Az, hogy az A.A.-gyűlések közel azonos, vagy igen hasonló keretek között zajlanak világszerte, erősíti a tagságban az egység, otthonosság érzését, bárhol is mennek el A.A.-gyűlésre.

AZ A.A. KALENDÁRIUMA

Terepmunkám során jó ideig teljességgel arra koncentráltam, hogy mi és hogyan zajlik egy-egy A.A.-meetingen, milyen rituálék történnek, milyen „megosztások” hangzanak el. Nem volt tudomásom arról, hogy a meetingek tematikája a legtöbb A.A.-csoportban

²⁸ A gyűlések pontos menetének ismertetését lásd: Madácsy 2013: 218–229.

²⁹ „Istenem, adj lelki békét annak elfogadására, amin változtatni nem tudok, bátorságot, hogy változtassak, amin tudok, és bölcsességet, hogy felismerjem a különbséget.”

hétről-hétre, hónapról hónapra meghatározott rendet követ. Az A.A.-irodalomban, illetve a szakirodalomban nem találkoztam erre tett utalással, adatközlőim pedig valószínűleg túl evidensnek tekintették ahhoz, hogy maguktól említést tegyenek róla. Akkor fogtam gyanút, amikor egy meetingen megütötte a fületem a gyűlésvezető egy mellékes, technikai jellegű megjegyzése, hogy „Mivel ötödik hó van, mai gyűlésünk témája az Ötödik Lépés”. Ha tizenkét hónap van egy évben, és az A.A.-nak véletlenségből éppen Tizenkét Lépése, illetve Tizenkét Hagyománya van, lehetséges, hogy az A.A. működése valami módon a naptári évek körforgásába illeszkedik? Ez a kérdés indított arra, hogy megvizsgáljam a magyarországi A.A.-ban zajló ismétlődő események rendszerét, amelyet, mivel nem találtam rá meglévő szót, jobb híján az „A.A. kalendáriumának” neveztem el.

A közösség, úgy tűnik, spontán módon, a kulturálisan tagolt időnek megfelelően minden időegységre vonatkozóan kialakította teendőit, eseményeit, működési rendjét. Ha a józanodás nem befejezhető, hanem folyamatos tevékenység, akkor természetes, hogy hosszú távon a körkörös működés a közösségnek leginkább megfelelő forma. Az A.A. kalendárium a tehát az egyes időegységekre vetítve így fest:

Napok: A *Gondolkozz egyszerűen*, illetve a *Napi elmélkedések* című kiadványok az év minden napjára vonatkozóan tartalmazznak egy idézetet, mely napi elmélkedés tárgya lehet. Nem szükségszerű, hogy minden A.A.-tag forgassa ezeket a kiadványokat, de használatuk meglehetősen elterjedt, gyakori. Az A.A.-meetingek is gyakran az aktuális napi idézetet teszik meg témájuknak.

Hetek: A heti rendszerességgel ismétlődő események a mindig azonos helyen és időben tartott A.A.-gyűlések.

Hónapok (hetek a hónapban): Sok A.A.-csoport a hónap egyes hetein más-más témával foglalkozik, majd a következő hónapban a kört előlről kezdi. Elképzelhető például, hogy minden hónap első hetén az adott hónap sorszámának megfelelő Lépés a téma (ezek az úgynevezett lépésgyűlések), második héten pedig valamilyen, a közösségben jelentőséggel bíró érzellel foglalkoznak, mint a neheztelés, félelem, öröm, szeretet etc. Lehetséges, hogy a harmadik héten mindig a hónap sorszámának megfelelő Hagyomány a téma, majd a negyedik héten mindig nyitott gyűlés van, amelyre bármely érdeklődő bemehet. Mindezek természetesen csak példák, különböző témák ismétlődésének igen sokféle változata elképzelhető. Tegyük hozzá, hogy nem törvényszerű, hogy minden A.A.-csoport gyűléseinek van ilyen módon megtervezett, ismétlődő tematikája. Bár a gyűlések tematikus ütemezése meglehetősen elterjedt, az is éppoly gyakori, hogy a gyűlések témáját az éppen aktuális gyűlésvezető spontánabb módon jelöli ki.

Hónapok (hónapok az évben): A Tizenkét Lépéssel és Tizenkét Hagyománnyal foglalkozó gyűlések beleilleszkednek az év tizenkét hónapjába. Minden hónapban a megfelelő sorszámú Lépéssel vagy Hagyománnyal foglalkoznak, az év befejeztével pedig a folyamat előlről indul. Ugyanezt a szerkezetet öltötte fel a közösség havonta megjelenő magyarországi folyóirata, a *Lépésről Lépésre* (korábban *Folyó-irat*) is: számainak fő témája az adott hónap sorszámának megfelelő Lépés vagy Hagyomány. A havi ritmikába illeszkedik a Választmány ülésezése is. A hónapok rendjébe illeszthetők a hónapos kulcstartók rituális átadásai is, bár a fentieknél lazább értelemben. Az

A.A.-tagok józanodásuk egyes időbeli állomásain bilétát (ami többnyire kulcstartó) kapnak a hozzájuk legközelebb álló, ún. „honi csoportjuktól”, éspedig az első napon (24 órás biléta), majd 1, 2, 3, 6 és 9 hónap elteltével. E biléták átadásai tehát időben nincsenek közösségre összehangolva, hanem az egyes tagok felépülésének egyéni előrehaladását követik, azonban mindig ugyanúgy zajlanak, és mégiscsak megnyilvánul bennük a hónapok szerinti tagolás logikája.

Évszakok: A négy évszakra megfelelően négy nagy rendezvény ismétlődik Magyarországon évről-évre: tavasszal zajlik a budapesti területi találkozó, nyáron az országos találkozó (változó helyszínnel), ősszel a kecskeméti területi találkozó, télen pedig a szekszárdi területi találkozó. A negyedévi ritmikába illeszkednek a találkozók tartott Küldöttgyűlések is.

Évek: Az országos találkozó az évente visszatérő események rendjébe is illeszkedik, ugyanis abból évente csak egy van. Éves visszatéréssel következnek a közösség történetének nevezetes dátumaihoz kapcsolódó évfordulók is. A „józan születésnapok” a hónapos biléták átadásaihoz hasonlóan, lazább értelemben kapcsolhatók az évente visszatérő események rendjébe: az A.A.-tagok józanságuk első napjától számított „józan születésnapjaikat” ugyancsak honi csoportjukban ünneplik, ahol a józanságban töltött éveiknek megfelelő számmal ellátott medált kapnak.

Ötéves periódusok: ötévente ismétlődik az A.A. világtalálkozója.

Összességében tehát az A.A. kalendáriumának vannak olyan elemei, amelyeket az egész közösség követ, mint maga az, hogy a csoportok heti rendszerességgel tartanak gyűléseket, vagy a közösségi évfordulók; illetve vannak olyanok, amelyeket minden valószínűséggel a legtöbb A.A.-tag követ, mint a napi elmélkedések idézetei. Vannak olyan elemek, amelyeket egy ország vagy régió tagsága követ, mint a területi, országos és nemzetközi találkozók. Ismét más elemek lehetnek azok, amelyeket az egyes A.A.-csoportok követnek, például az, hogy a hét melyik napján tartják a gyűlésüket; illetve a csoportok, mint láttuk, követhetnek saját elképzelésük szerint ütemezett, kisebb-nagyobb ciklusokban ismétlődő tematikát, melyet sok esetben megkönnyít a hónapok, a Lépések és Hagyományok számának megegyezése. És vannak egyéni időpontokban, de mindenki számára megjelenő visszatérő elemek, mint a józan születésnapok. Az A.A. kalendárium így egyes elemeiben egységes és kötött, más elemeiben spontán módon kialakult és variábilis rendszerré áll össze, melyben az események állandó körforgásban ismétlődnek, biztosítva ezzel a közösség működésének időbeli folyamatoságát és rendezettségét.

Irodalom

ALCOHOLICS ANONYMOUS

- 1994a *Anonim Alkoholisták. Az alkoholizmusból felépült sok ezer férfi és nő története.* New York: Alcoholics Anonymous World Services, Inc.
- 1994b *Eljutottunk a hitre. A.A.-tagok lelki élményei.* New York: Alcoholics Anonymous World Services, Inc.
- 1996 *Bill így látja. Az A.A.-életstílus.* New York: Alcoholics Anonymous World Services, Inc.

- 2007 *A.A.-csoport*. New York: Alcoholics Anonymous World Services, Inc.
- 2011 *Tizenkét Lépés és Tizenkét Hagyomány*. New York: Alcoholics Anonymous World Services, Inc.
- 2018 *Estimated Worldwide A.A. Individual and Group Membership*. New York: A.A. General Service Office. https://www.aa.org/assets/en_US/smf-132_en.pdf (Letöltés: 2019.01.07.)
- ANTZE, Paul
- 1987 Symbolic Action in Alcoholics Anonymous. In: Douglas, Mary (ed.): *Constructive Drinking. Perspectives on Drink from Anthropology*. 149–181. Cambridge: Cambridge University Press.
- ARMINEN, Ilkka
- 1998 *Therapeutic Interaction. A Study of Mutual Help in the Meetings of Alcoholics Anonymous*. Helsinki: The Finnish Foundation for Alcohol Studies.
- CAIN, Carol
- 1991 Personal Stories: Identity Acquisition and Self-Understanding in Alcoholics Anonymous. *Ethos* XIX. 2. 210–253.
- DENZIN, Norman K.
- 1987 *The Alcoholic Self*. Newbury Park – Beverly Hills – London – New Delhi: Sage Publications.
- FEISCHMIDT Margit
- 2007 Az antropológiai terepmunka módszerei. In: Kovács Éva (szerk.): *Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet*. 223–242. Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE-BTK Kommunikáció és Médiatudományi Tanszék.
- HOPPÁL Mihály
- 2008 Jegyzetek a terepmunkáról: módszer és technika. In: Kézdi Nagy Géza (szerk.): *A magyar kulturális antropológia története*. 321–335. Budapest: Nyitott Könyvműhely.
- JELLINEK, Elvin Morton
- 1960 *The Disease Concept of Alcoholism*. New Haven: Hillhouse Press.
- KELEMEN Gábor
- 1994 Az Alcoholics Anonymous avagy a józanság filozófiája. In: Kelemen Gábor: *Az addikciók széles spektruma*. 158–171. Budapest: Országos Alkoholológiai Intézet.
- MADÁCSY József
- 2009 Gregory Bateson és az Anonim Alkoholisták. In: Bene Krisztián – Sarlós István – Vitári Zsolt (szerk.): *Kutatási füzetek 15*. 155–169. Pécs: Pécsi Tudományegyetem.
- 2013 „A mélypont ünnepélye.” *Az Anonim Alkoholisták Közössége Magyarországon. Doktori értekezés*. Pécs: PTE BTK Interdiszciplináris Doktori Iskola. <http://www.idi.btk.pte.hu/dokumentumok/disszertaciok/madacsyjozsefphd.pdf> (Letöltés: 2019.01.20.)
- MÄKELÄ, Klaus et al.
- 1996 *Alcoholics Anonymous as a Mutual-Help Movement. A Study in Eight Societies*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Madácsy József

PhD, Pécsi Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Közösségi és Szociális Tanulmányok Tanszék

E-mail: jozsef.madacsy@gmail.com

József Madácsy

Ethnographic fieldwork in a community of Alcoholics Anonymous in Hungary

The author provides an overview of the concept of Alcoholics Anonymous on alcoholism and recovery, the principles of the functioning of the community, and the methods applied during fieldwork. He discusses the establishment and dissemination of AA communities, presents the concept of disease, according to which alcoholism is an incurable illness that emerges at a physical, emotional, mental and spiritual level. It is incurable but can be kept symptom-free. He describes the spiritual program of recovery named Twelve Steps, whose most important element is that the members perceive that they need help from a Higher Power to which they surrender individually. The second part of the article deals with the organization principles of the community such as rejecting top-down guidance, servant system, direct democracy decision-making, principle of rotation, the schedule of AA meetings and the communication rules. Eventually the author, by the description of a group of phenomena he names as ‘AA calendar’, tries to reveal the system of cyclically recurring events that structures AA community life.

„a világért felelősséget vállaló európai gondolkodó...” Néhány gondolat Bálint Sándor nép- és kultúraszemléletéről, a néprajz feladatáról

Hetven éves volt Bálint Sándor, amikor 1974-ben – 45 évvel ezelőtt – megkapta a Györffy István emlékérmét. Születésnap ajándékként, tíz évvel méltatlan menesztése után egyfajta kompenzációként, vagy annak jeleként, hogy politikai üldöztetése és megbélyegzése után a szakma visszafogadta? Nem tudom. De azt igen, hogy akkoriban a pálya- és kortárs „nagyok” megértő és leereszkedő lekicsinyléssel a való világtól távol álló, naiv figuraként, s többnyire csupán leíró néprajzot művelő emberként emlegették. Ha emlegették egyáltalán. Pedig Bálint Sándor „nem volt teszetsza Sanyika, hanem a világért már nagyon korán felelősséget vállaló európai gondolkodó”, ahogyan nevelt fia, Bálint Péter, egy vele készült interjúban 2012 decemberében megfogalmazta,¹ akinek határozott keresztény humanista világnézete volt és ezen kimunkált, ismeretelméletileg megalapozott kultúraszemlélete és népfelfogása. Ma őt Szeged monográfusaként és a vallási néprajz legnagyobb alakjaként szoktuk emlegetni.² Ez sem kevés, de életműve és személyisége ennél sokkal gazdagabb volt. A szűkre szabott terjedelemben csak mozaikokat tudok felvillantani gazdag munkásságából és harmonikus személyiségéből, de ezt kifejezett örömmel teszem.

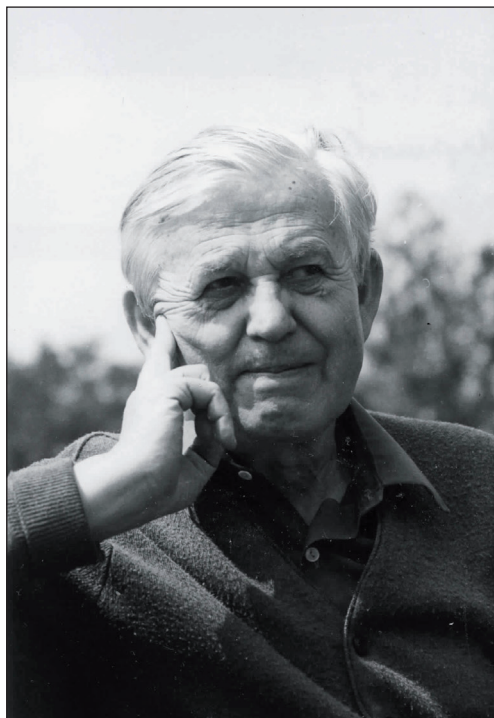
Rövid előadásomban csupán Bálint Sándor szemléletéről szeretnék szólni, az ezen alapuló nép- és kultúrafelfogásáról, a néprajz feladatáról és hasznáról kialakított véleményét szeretném röviden megemlíteni.

Származása – első generációs értelmiségi – és a meghatározó gyermek- és fiatalkor sok mindent megmagyaráz. A szeged-alsóvárosi katolikus parasztpolgári élet alapja a ferences lelkiség által meghatározott keresztény erkölcs és szemlélet volt,³ ami az életet Isten ajándékának tekintette – annak minden emberileg levezethető következményével együtt. Bálint Sándor ebben a milliőben nőtt föl. Az „imádkozzál és dolgozzál”, a liturgia és a keresztény szimbólumok ismerete, a felelősségérzet és a kötelességtudás, az együttműködési és segítőkészség, szociális érzékenység, a nyitottság és a másik elfogadása, az idősek és az elesettek tisztelete – mind-mind ebből a lelkiségből táplálkozott, s kialakította szokásait és rítusait: a házi ájtatosságokat, a munka megszentelését, a koldusok etetését stb. Ha pedig az élet Istentől kapott ajándék, akkor fönnáll egy misztikus kényszerűség, hogy a kapott ajándékkal jól kell sáfárkodnunk. Maga így írt erről Naplójában: „Iparkodtam mindig önmagamhoz hű lenni és azokat az értékeket, azokat az intelmeket megvalósítani, amiket akár a szülői házban, akár pedig ebben a szegedi atmoszférában magamévá tettem. Ezt ne-

¹ Dlusztus 2012.

² Itt csak legfontosabb összefoglaló munkáira utalhatunk: Bálint 1973.; 1977a.; 1976.; 1977a.; 1977b.

³ Balanyi 1930.; Bálint 1983.; Péter 1991.



1. kép: Bálint Sándor (Fotó: Horváth Dezső 1979)

héz szavakba mondani. Egy tiszta, elfogulatlan humanitás mindennel szemben, különösen azokkal szemben, akik valamiképpen rászorulnak, hogy szeressük őket.”⁴

A piarista gimnázium elvégzése után Szegeden magyar-történelem szakon diplomázott.⁵ Egy évet Budapesten járt, ahol Solymossy Sándort, későbbi szegedi tanszékvezető professzorát és pályája elindítóját is hallgatta. A sokat olvasó, világra nyitott fiatal embert élethivatására Bartók Béla 1925. április 2-i szegedi koncertje döbbsentette rá: Bartók zongorán előadott parasztdal feldolgozásaiból azokra a népdalokra ismert, amiket maga is énekelt gyerekkorában a paprikahasító lányokkal együtt, vagy hallott a lakodalmakban. „Megéreztem, egy életre meg is értettem valamit a magyar parasztdalok előadása közben a parasztlét nagy, sokszor megcsúfolt, félreértett emberi értékeiből. [...] a legmagasabb, a legkorszerűbb műveltség és e között a paraszti

tradíció között valami összefüggés van, valami mély humanizmus kötheti ezt a kettőt össze egymással.”⁶ Ezt a kultúrát akarta megörökíteni és a nemzeti műveltségbe beemelni. Érdeklődésének piarista gyökerei is lehetnek, hiszen a szegedi piarista gimnázium – ahol a polgári iskola után különbözeti vizsgával a felső négy osztályt végezte – „adta” a magyar folklórkutatásnak Dugonics Andrást, Kálmány Lajost, Löw Immánuel vagy Ortutay Gyulát.⁷

Bálint Sándor nem írt kultúraelméleti tanulmányokat. Szemlélete gyökerére ritkán utalt, azt műveiből kell kiolvasni. Munkáit – ma úgy mondanánk – módszertani semlegességgel, fenomenológiai szemlélettel írta. Nem szokás róla tudni, és elismerni, ám több területen – vitákat is kiváltva – megelőzve korát, új szemléletről tett tanúságot. Hadd említsem csupán egy-két ilyen, szemléletét meghatározó gondolatát!

Bár a hazai néprajz az 1980-1990-es évek úgynevezett. antropológiai fordulatáig úgy tartotta, hogy csak a parasztsággal és annak kultúrájával foglalkozik, Bálint

⁴ Idézi Csapody 2004b: 104.

⁵ Részletes életrajzát lásd: Csapody 2013.

⁶ Csapody 2004a: 12.

⁷ Bálint 1971.

Sándor már az 1930-as⁸ és az 1940-es években⁹ leírta, hogy a teljes népközösséget vizsgálni kell, nemcsak a parasztságot. Azaz egy kiterjesztett népfogalommal dolgozott. Amikor 1939-ben az *Ethnographia* közölte „Adatok a magyar búcsújárás néprajzához”¹⁰ című cikkét, új témát emelt be a néprajzi kánonba. Szendrey Ákos azonban – elég etikátlanul ugyanazon cím alatt megjelent dolgozatában – kioktatta, hogy a néprajz csak azt tartja „a vallásos néprajzba tartozónak, ami népi, azaz népi eredetű”, az egyházi inspiráció kulturális következményeit nem.¹¹ Nem fogadta egyértelmű elismerés az „Egy magyar szentember” című könyvét még katolikus részről sem,¹² amit ma egy sajátos társadalmi szerepkör első leírásaként, és az első, változtatás nélkül közreadott paraszti önéletrajzként értékelünk. Orosz István énekszerzői tevékenysége kapcsán szólt az egyén és közösség szerepéről is az alkotási folyamatban. Kiemelte, hogy a paraszti kultúra, bár alapvetően közösségi jellegű, mégsem korlátozza az egyén alkotókedvét.¹³ Ő hívta fel a figyelmet az aprónyomtatványok (ponyvák, kis szentképek) jelentőségére, forrásértékére.¹⁴ Nagymértékben bővítette tehát a néprajzi kánot.

A fenti kritikákban megfogalmazott nézeteken szaktudományunk már rég túllépett: a néprajz nép-fogalmát ma tág értelemben használjuk; a búcsújárás a néprajzi/vallási néprajzi kutatás egyik legprosperálóbb, sőt egyenesen hagyományosnak nevezhető területe itthon és külföldön; a „szentemberek” működésének, társadalmi szerepének vizsgálatáról könyvek sora tanúskodik; se szeri, se száma paraszti önéletrajzoknak; s az egyén és közösség viszonyával is több szerző foglalkozott; néprajzosok és művészettörténészek elemzik a kis szentképek és a ponyvák szerepét a mindennapi életben. Bálint Sándor határterületekre tett újító javaslatai mára beépültek a szaktudományos gondolkodásba.

Újszerű volt Bálint Sándor következetes történeti látásmódja, amely nem a magyar őstörténetre reflektált, hanem következetesen végig követte mind a magyar középkor, mind pedig a kora újkor, újkor századait is. „Bálint Sándor volt az első magyar néprajzkutató, aki rendszeresen áttekintette a honfoglalást követő századokat is, de nem őstörténeti érdekeltségből, hanem a szakrális néprajz részeként, önálló hagyományként” – írta Kósa László.¹⁵ Plasztikusan tetten érhető ez a szemlélet vallási néprajzi tanulmányain, nagy összefoglaló munkáin.¹⁶

⁸ Bálint 1938: 7–9.

⁹ Bálint 1987: 9. Bálint Sándornak ez az írása: *A magyar vallásos népelet kutatása* címmel *A magyar népkutatás kézikönyve* számára íródott, ám 1948-ban nem jelent meg különlenyomat formájában sem. Nyomtatásban először a *Vallási néprajz* 3. kötetében látott napvilágot.

¹⁰ Bálint 1939.

¹¹ Szendrey 1940.

¹² Keszeg 2010: 205–288. Hosszasan idéz Hantos Gyula véleményes jelentéséből. Keszeg 2010: 282–283.

¹³ Nyílt sebe a társadalmi életnek a közösségi tudat nagymértékű hanyatlása, amivel feltartóztathatatlannul együtt jár a társadalmi rend bomlása. Kecskés 1944: 51.

¹⁴ Bálint 1944.

¹⁵ Kósa 1983: 99.

¹⁶ Bálint 1973.; 1977a.

Munkásságának eredményei között szoktuk emlegetni Szegednek és kirajzásainak, a „szögedi nemzet”¹⁷ történetének, társadalmának és kultúrájának komplex feldolgozását; a keresztény nagyünnepek és a kalendáriumi ünnepek¹⁸ vallási kultúrájának közép-európai kitekintésű történeti-folklorisztikai leírását – ezt tartotta élete fő művének; népnyelvi kutatásait, szegedi szótárát.¹⁹ Ma talán hibridnek nevezett módszerrel elemezte „Szeged reneszánszkori műveltségét”,²⁰ összefüggésbe ágyazva egy magyar parasztpolgár város gazdaságtörténeti és társadalomtörténeti képét, a helyi kolostori műveltséget, a külföldön tanuló szegedi diákok révén meghonosodó egyetemi és literátus műveltséget, majd pedig a reformáció és a hódoltság hatására kialakult szegedi diaszpórák szerepét. Egy gazdag mesegyűjteményt is neki köszönhetünk.²¹ Hozzá hasonló talán csak Balogh István volt Debrecen esetében, aki úgy együtt tudta látni a város művelődéstörténetét, ahogyan Bálint Sándor megírta a Tisza parti várost „Szeged városa” című könyvében. Nemcsak hatalmas tárgyi tudása, hanem szintetizáló képessége is megmutatkozik ebben – és más – munkájában is.²² Gazdag életművének bibliográfiáját Péter László és Gyuris György is elkészítette.²³

Kutatási eredményeit az oktatáson és nevelésen keresztül a nemzeti műveltségbe kívánta átemelni. Véleménye egybecseng Kodály Zoltán és Györffy István gondolataival. S mit látunk ma: van hon- és népismerettanár képzés, beszélünk néprajzi kulturális örökségről, annak oktatásáról, szellemi kulturális örökségvédelemről, az értéktár helyi, térségi, nemzeti szintjéről. S mindennek az a legfontosabb társadalmi szerepe, hogy formálja és megerősítse a közösségeket, a helyi önazonosságtudatot, s védjen az elgyökértelenedéstől.²⁴

Bálint Sándor szerint „A néprajz tudománya a néplelket, népéletet a maga organikus teljességében és összes vonatkozásaiban akarja megismerni. Nem elégedhetik meg tehát egyes kiragadott, még olyan érdekes részletekkel sem, folyton a nagy összefüggéseket, a jelenségek mögött rejtőzködő lényegyet kell szem előtt tartania. [...] az új tanítónemzedék figyelmét a szülőföld meghatározó erejére, döntő élményére ráirányítani.”²⁵ 1980-ban írott önéletrajzi vallomásában így szólt erről: „Alkalmam nyílt a szegedi katolikus tanítóképzőben való elhelyezkedésre (1931–1945). Ma úgy mondanám »honismereti szemlélettel« magyart, történelmet, földrajzot tanítottam. Gondosan ügyeltem, hogy az egészből művelt, korszerű, népben gyökerező magyarságélmény legyen.”²⁶ E szemléletnek Bálint Sándor számára két alappillére volt: a történetiség és egy térbeli, társadalmi egyidejűség. A honismeret Bálint Sándor nézeteiben magába foglalta a helyi tudás és értékek tudatos ápolását, az egészséges helyi és nemzeti (ön)tudat ébrentartá-

¹⁷ Bálint 1976.; 1977b.; 1980.

¹⁸ Bálint 1973, 1977a.

¹⁹ Bálint 1957.

²⁰ Bálint 1975b.

²¹ Bálint 1975a.

²² Bálint 1959.

²³ Péter 1974.; Gyuris 2007.

²⁴ Bálint 1934a.

²⁵ Bálint 1934a.

²⁶ Bálint 1981: 238.

sát, az értékörző kezdeményezések támogatását és a bennük való részvételt. Röviden: a szülőföld szeretetét. Véleménye szerint az állam, az iskola és a társadalom a népi-közösségi kultúrához való visszatérésben találhat megújulást.²⁷ Szociális érzékenysége egyik gyökere a paraszti erkölcsiségben, másik Quadragesimo anno (XI. Pius, 1931) szemléletéből sarjadt, a megélt keresztény felebaráti szeretetből fakadt.²⁸

Az európai kulturális (kölcsön)hatások legmarkánsabb megjelenítője Bálint Sándor szerint a vallási kultúra volt. Összekötött és elválasztott, a keresztény egységre és a nyelvi/kulturális különbségekre emlékeztetett. A nagy nemzetközi kegyhelyeken zarándokok ezrei döbbenhettek rá a hitben való egységükre, s a kultúrában való különbségeikre.

Széleskörű felkészültségével Bálint Sándor jól érzékelte azokat a szellemi folyamatokat, amelyek az európai népeket és kultúrákat nemcsak összekötötték, hanem – az évszázados együttélésből fakadóan – sok mindenben hasonló gondolkodásúvá is tették. Erről így beszélt egy 1979-es interjújában: „Az én igazi testvéreim a szerbek, a horvátok, a szlovákok és a románok, akkor is, ha nem értjük egymás nyelvét; akkor is, amikor szembe kerülünk egymással. Nekünk tudnunk kell, hogy ugyanazon a föld táplál bennünket és ugyanaz a világ tekint le ránk. Nekünk tehát rendbe kell tennünk dolgainkat békésen, tisztán, türelemmel és teljes megértéssel!”²⁹ Ebben a gondolatban sajátos tájfelfogása fogalmazódik meg.

A fenti megfontolások Bálint Sándor gondolkodását politikusként is meghatározták. Ne feledjük, Bálint Sándor 1945-1948 között nemzetgyűlési képviselő volt a Demokrata Néppárt színeiben!³⁰ A kultúrát és a társadalmat ismerő és kutató tudós szólal meg parlamenti beszédeiben is. „Ami a szomszédos népekkel való viszonyunkat illeti, mi minden olyan utat, módot és eszközt helyeslünk és támogatni óhajtunk, amely a viszonzosság elve alapján a határokon túl élő magyarság jogainak biztosítását is szolgálva alkalmas a szomszéd népekkel az összhang megteremtésére, a bizalom erősítésére és az együttműködés előmozdítására. [...] A dunai népeknek a múltban is közös volt a sorsuk, s ha kormányaik ellenséges cselekményekre ragadtatták is magukat, maguk a népek mindig mélyen át voltak hatva az egymásrautaltság érzésétől és a történelmi sorsközösség élményétől” – idézi parlamenti felszólalásából Csapody Miklós.³¹ Naplójában pedig azt írta: „...Közép-Európa egyetlen útja az univerzalizmus, a népek és kultúrák mellérendeltsége és szövetsége, a nyelvi esetlegességeken fölülemelkedő szolidaritizmus, a keresztény hit és európai múlt közösségében való újjászületés.”³² Bálint Sándor – természetjogi alapon állva – az új európai egységgondolat, az európai „Keresztény Unió” magyar előhírnöke volt.³³

²⁷ Csapody 2013: 60.

²⁸ Az üldözések idején segített minden hozzáfordulón: zsidón, szökött katonán, rászoruló. a „frontokról dezertált katonákra aggatta felső ruháit, hogy üldözött politikusokat menekített, hogy halál-táboroknak indított zsidókat istápolta.” Tóth 1980.; Csapody 2013: 143–146.

²⁹ Csapody 2004c: 150.; Kovács 2004: 272–273.

³⁰ Csapody 2004f: 80–256.

³¹ Csapody 2013: 205.

³² Bálint é. n. 115.

³³ Csapody 2004e: 196–209.

„A néprajzi szemléletmód érvényesítését a népi hagyományvilág történeti, művészeti örökségének megismertetése, valamint a népismeret lélektani, erkölcsi, szellemi és társadalmi jelentősége miatt tartotta fontosnak. Álláspontja keresztény tanításból, az egyetemes emberi és a nemzeti hagyomány nélkülözhetetlen voltából fakadt. Ebből következett, hogy az új magyar lelki egység népi humanizmusát az erőszak elvetésével, a német náciizmus faji, és a szovjet típusú, osztályalapú kollektivitás elutasításával kapcsolta össze. »A szertehullott emberiséget biológiai föltevések alapján, vagy társadalmi hovatartozásuk szerint különböző kollektivitásokba akarják tömöríteni, sőt kényszeríteni. Mi ezt az egyesítő elvet a népi élményben, mint az új magyar humanizmus kezdetében látjuk.«³⁴

Mi alakíthatta ki Bálint Sándorban ezt a szemléletet? Gyökerei biztosan a ferences szellemiségű szeged-alsóvárosi paraszti hagyományba³⁵ vezetnek vissza. Ez formálódott tudatos világnézzé a későbbi tanulmányok, a keresztény társadalomtanítás hatására. Egy 1934-es írásában pedig röviden kiemelte a „neoszkolasztikus filozófia” magyar képviselőt, mindenekelőtt Prohászka Ottokárt, Pauler Ákost és Horváth Sándort.³⁶ Bálint Sándor nézetei összhangban álltak a katolikus egyház társadalmi tanításával, bennük a klasszikus Szent Tamás-i felfogás érvényesült, különösen az ismeretelméletben.³⁷ A tomizmus szerint a hazaszeretet³⁸ az igazságosság mellékerénye a szülők iránti szeretettel és a vallásossággal együtt. A nemzet bálványozása azonban összeegyeztethetetlen a kereszténységgel. Olaszországi útja során, Veronában Bálint Sándor ezt írta Naplójába: „Valami itt még él a román Európából, amikor keresztények éltek rajta és nem nemzetek.”³⁹ A 19. század hivatalos katolicizmusa mindenekelőtt az

³⁴ Csapody 2013: 85. Kecskés 1944: 114. „Ma erősen hódít a nemzeti vallás eszméje, mely elismeri a vallás nagy jelentőségét a népi életre, de ezt a szerepét csakis a faji korlátok közt maradván látja teljesíthetőnek. Nem ritkán a faji vallás magát a fajt, a népet panteisztikus módon isteni rangra emeli, isteni tisztelet tárgyává avatja.” Lásd még Csapody 2004: 196–209.

³⁵ Bálint 1983.; Balanyi 1930: 17, 22, 32, 34, 48–49, 59. – e helyeken a ferences szellem emberszeretetről, természethez, tájhoz való viszonyáról ír a szerző; Erdélyi 1981: 292.

³⁶ Bálint 1934: 67.; 1981: 237.

³⁷ Turgonyi 2018: 255.

³⁸ Kecskés Pál idézi Horváth Sándor O.P-t: „A hazaszeretet a hazától való mély és tartós függésen épül fel s mivel hozzá való viszonyunk sok tekintetben hasonlít Istenhez való viszonyunkhoz, azért a haza szerete is bölcséleti szempontból az Isten szeretetének mintájára annyi érzelmi és testbeni átadást követel tőlünk, amennyit a hazától közvetített javak mértéke megkíván.” (Horváth Sándor: *A haza és a hazaszeretet bölcséleti alapjai Szent Tamásnál*. Budapest, 1918. 18.) A nemzet igazi nagyságát az adja, amit az összeruberiségnek tud nyújtani. Kecskés 1944: 127.

³⁹ Bálint é.n.: 131. A népelet különösen gazdag virágzási kora a középkor volt, amelyben az állam laza szervezete mellett a népi erkölcsi hatalmi kényszerítől mentes, spontán kibontakozáshoz juthattak s a leggazdagabb indítást az Egyház által nyújtott vallás-erkölcsi motívumoktól kapták. Az erkölcsi értékelésben, a jogérzékekben, a társadalom hivatástudatában, az emberi együttélésről, az állam céljáról és értelméről vallott felfogásban a keresztény hit- és erkölcsi elvek érvényesültek a népi élet meggyőződéssel átélt kiformalódásában. A népnek az Egyház szellemével és szelleméből való életét bizonyítják különösen az Egyház szertartásaihoz fűződő, főként az ünnepek köré fonódó szokásai, a népi ájtatosságok, zárandoklatok, búcsújárások nagy elterjedtsége, a legendairódalom, a misztérium-dráma, a képzőművészet gazdag népi vonásai. A családi élet megszentelésével, a munka erkölcsi értékelésével, a hivatástudat és az erkölcsi felelősség elmélyítésével, az igazságosság és a szeretet osztályellentéteket elsimító követelményével, intézményeinek nevelő hatásával az Egyház az egészséges népközösségi élet legszilárdabb biztosítékait hordozta. Kecskés 1944. 117–118.

Egyház univerzalizmusát hangsúlyozta. A nemzet a 20. század első felében kapott nagyobb hangsúlyt.⁴⁰ Szent Tamás követője, a magyar domonkos szerzetes és filozófus, Horváth Sándor szerint a sokféleségnek önértéke van. Aquinói Szent Tamásra támaszkodva mondja, hogy a végtelen isteni jóságot csak a szinte végtelenül sokféle konkrét teremtettt véges jó együttes létezése fejezheti ki megközelítőleg hüen.⁴¹

Bálint Sándor szemléletében a társadalmat, a kultúrát, a nyelvi, a kulturális és a vallási sokféleséget a tájról való gondolkodás kapcsolta össze. Nem véletlen, hogy többször hangsúlyozta: Isten legnagyobb adománya az anyanyelv és a szülőföld-érzés.⁴² Ez a táj: a patria, a szülőföld. Ez köti össze a benne élő, különböző nyelveket beszélő, eltérő vallást követő, és más-más kultúrájú népeket. Ezt írta például a Naplójában: „Útamon elnéztem, hogy a mi Közép-Európánk, mondjuk ki bátran: történelmi Magyarországunk milyen gazdag az európai emberség archaikus bizonyágaiban. A sokféleségen, Bizánc és Wittenberg, sőt olykor még Genf sugallatain is átsugárzik a magyarrá honosult latin tisztaság, mérséklet és nyugalom.”⁴³ Ennek az erős tájhoz-kötődésnek egyik gyökerét is a szeged-alsóvárosi paraszti felfogásban találjuk meg. Ezen túl csak sejthük, hogy Bálint Sándor tájfelfogását mely filozófusok gondolatai formálták. Spengler, Ortega, Huizinga⁴⁴ közöttük lehetett.

Az ember és táj közötti viszony nagyon erős és nagyon ősi. A tájban egyszerre van jelen a természet és a történelem, a tér és az idő. A tájat a vallás is formálja.⁴⁵ A táj térbelisége a mindenkori jelent mutatja, időbelisége pedig maga az elbeszél, vagy elbeszélhető egyéni és közösségi történetek sora. A tájhoz való hűség az ott élő közösség múltjának ismeretét, sorsának felvállalását jelenti. Ez a hűség jellemezte Bálint Sándor egész életét.

Bálint Sándor számára a haza a Szent Tamás-i értelemben vett *patria*: Szeged, a szögedi nemzet volt. A kiinduló pont és következtetéseinek végpontja a katolicizmus és a magyarság. S a kereszténység egysége, a népek harmonikus együttélése. Bálint Sándor szerint „az együttélés lényege, a társadalom lelke nem a kompromisszum, hanem a harmónia”.⁴⁶ Véleménye egybecseng a közelmúlt egyik – mára érdemtelenül elfeledett – katolikus gondolkodójának soraival: „Az emberi élet célja nem merül ki a közösség szolgálatában. Az ember végső célja az Isten. A legfőbb Jóhoz viszonyítva a közjó viszonylagos, a legfőbb Jónak alárendelt, nem abszolút érték. De minthogy az ember közösségi lény, végső céljához csak a közösség által nyújtott eszközök fel-

⁴⁰ Turgonyi 2018: 257.

⁴¹ Turgonyi 2018: 266., Kuminetz 2018: 109–139., Horváth 2012.

⁴² Rónai 2001: 51–52., Gáspárné Dr. Zauner 1990: 18., Lang 1984., Bálint é.n.: 83–106.

⁴³ Bálint é.n.: 91.

⁴⁴ E szerzők munkái részint megtalálhatók Bálint Sándor könyvtárában, részint pedig hivatkozza gondolataikat. A tájról több helyen, de különösen Spengler 1994: 529–530, 551–552. E gondoltok hathattak Bálint Sándorra. Bálint 1934–1935: 122–138.; Huizinga 1983.; Ortega Y Gasset 1938. A tájról lásd még Csejtei–Juhász 2012.

⁴⁵ Szép példája ennek Bálint Sándor: *Boldogasszony vendégségében* című könyve: Bálint 1944. A vallás tájszervező erejéről, a szakrális tájról lásd még: Bartha 1992.; és Georg Schreiber felfogásáról, akinek írásait Bálint Sándor is használta: Keményfi 2006: 260–270.

⁴⁶ Bálint é.n.: 93.

használásával juthat” – írta a filozófus Kecskés Pál.⁴⁷ A katolikus gondolkodó Bálint Sándor tudta, hogy „a kultúra potentia aboedientialisban [engedelmességi lehetőségben] van a természetfölöttivel szemben, vagyis alkalmas arra, hogy [...] az ember megszentelését [...] szolgálja.”⁴⁸

Kósa László szerint „nincs jelentősége, melyik alapélmény tudatosult előbb Bálint Sándorban: a szegedi lét, a szegedi parasztsághoz tartozás vagy a katolicizmus. A kettő kölcsönösen serkentette egymást gondolatvilágában. A helyismereti kutatót a római katolikus vallás univerzalizmusa emelte a lokálpatriotizmus fölé, de nem szakította el tőle, és annak ellenére, hogy a katolicizmusban a nemzetközi összefüggések mellett féltő gonddal kereste az egyedien magyart és azon belül a szegedi változatot, a helyi és egyetemes harmonikus kapcsolatából további összefüggések adódtak Bálint Sándor kutatómunkájában.”⁴⁹

A nép, a társadalom, a kultúra, a táj és a vallás kérdéseiben teljességre és egyetemességre törekvő, kiegyensúlyozott szemlélete, a munkája által mások szolgálata maradt ránk mindig követésre méltó örökségként.⁵⁰ Talán elgondolkodunk rajta, s lesz, aki követni is próbálja őt.

Irodalom

BÁLINT Sándor

- 1934-1935 Néprajz és nevelés. *Cselekvés Iskolája Pedagógiai folyóirat*. 1934-1935. 122-138.
- 1934a *Néprajz és nevelés*. Szeged.
- 1934b A modern magyar lélek útjai. *Izenet* 1934. 2. szám 67.
- 1938 *Népünk ünnepei. Az egyházi év néprajza*. Budapest: Szent István Társulat.
- 1939 Adatok a magyar búcsújárás néprajzához. *Ethnographia* L. 193-200.
- 1944 *Boldogasszony vendégségében*. Budapest: Veritas.
- 1957 *Szegedi szótár I-II*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1959 *Szeged városa*. Budapest: Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata.
- 1971 A szegedi kegyes iskola. *Vigilia* 36. évf. 2. szám 104-106.
- 1973 *Karácsony, húsvét, pünkösd*. Budapest: Szent István Társulat.
- 1975a *Tombác János meséi*. Gyűjtötte és a bevezetést írta Bálint Sándor, jegyzetekkel ellátta Dömötör Ákos. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1975b *Szeged reneszánszkori műveltsége*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1977a *Ünnepi kalendárium I-II*. Budapest: Szent István Társulat.
- 1976-1977b-1980 A szegedi nemzet. A szegedi nagytáj népélete. Első – Második – Harmadik rész. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1976.; 1977.; 1980. Szeged.

⁴⁷ Kecskés 1944: 57.

⁴⁸ Kühár 1930: 183.

⁴⁹ Kósa 1983: 99.

⁵⁰ Születésének centenáriuma kiadott emlékkönyv címűl ezért is választottuk a „...szolgálatra ítélte...” vallomást. Lásd: Barna et alii (szerk.) 2004.

- 1981 Magamról. In: Bálint Sándor: *A hagyomány szolgálatában*. Budapest: Magvető.
- 1983 *Szeged-Alsóváros. Templom és társadalom*. Budapest: Szent István Társulat.
- 1987 A magyar vallásos népelet kutatása. *Vallási néprajz* 3. 8–66. Budapest: ELTE Folklore Tanszék.
- é.n. *Breviárium*. Szeged: Mandala.
- BALANYI György
- 1930 *Anima franciscana*. Budapest: a Ferences Közlöny kiadása.
- BARNA Gábor et alii (szerk.)
- 2004 „...szolgálatra ítélte...” *Bálint Sándor emlékkönyv*. Szeged: Lazi könyvkiadó.
- BARTHA Elek
- 1992 *Vallásökológia*. Debrecen: Ethnica kiadás.
- CSAPODY Miklós
- 2004a „Iparkodtam mindig önmagamhoz hű lenni...” Beszélgetés Bálint Sándorral. (Trogmayer Ottó, 1977.) In: Csapody Miklós: „*Nehéz útra keltem...*” *Beszélgetések Bálint Sándorral*. 95–106. Szeged: Bába Kiadó.
- 2004b A kultúra és az emberség biztonsága. Bálint Sándor válaszol Csapody Miklós kérdéseire. In: Csapody Miklós: „*Nehéz útra keltem...*” *Beszélgetések Bálint Sándorral*. 142–157. Szeged: Bába Kiadó.
- 2004c „A legszögedibb szögedi” (Trogmayer Ottó 1979). In: Csapody Miklós: „*Nehéz útra keltem...*” *Beszélgetések Bálint Sándorral*. 123–132. Szeged: Bába Kiadó.
- 2004d „*A világban helytállani...*” *Bálint Sándor élete és politikai működése 1904–1980*. Budapest: Korona Kiadó.
- 2004e „Meg kell teremteni az európai ’Keresztény Uniót’” In: Csapody Miklós: „*Nehéz útra keltem...*” *Beszélgetések Bálint Sándorral*. Bába Kiadó, Szeged, 196–209.
- 2004f Bálint Sándor életrajza (1904–1980). In: Csapody Miklós: „*Nehéz útra keltem...*” *Beszélgetések Bálint Sándorral*. Bába Kiadó, Szeged, 11–33.
- 2013 *Bálint Sándor (1904–1980)*. Életrajz. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- CSEJTEI Dezső – JUHÁSZ Ildikó
- 2012 *Filozófiai elmélkedések a tájról*. Máriabesnyő: Attraktor.
- DLUSZTUS Imre
- 2012 Bálint Sándor fiának lenni. *Tiszatájonline.hu* 2012.12.15. <http://tiszatajanonline.hu/?p=21260> (Letöltés: 2019. december 10.)
- ERDÉLYI Zsuzsanna
- 1981 Bálint Sándor idézése (1904–1980) *Vigilia* 46. évf. 5. szám 292.
- GÁSPÁRNÉ DR. ZAUNER Éva
- 1990 Gáspárné dr. Zauner Éva emlékezése In: Gyuris György (szerk.): Bálint Sándor emlékszáma. *Szegedi Műhely* 1990. 29. évf. 1–4. 41–43.
- GYURIS György
- 2007 *Bálint Sándor munkássága. Bibliográfia*. Budapest – Szeged: METEM.
- HORVÁTH Sándor
- 2012 Szent Tamás állameszméje. In: Horváth Sándor: *A természetjogról*. Szerkesztette: Varga Csaba. 219–286. Budapest: Szent István Társulat.
- HUIZINGA, Johan
- 1983 *A középkor alkonya*. Budapest: Helikon.

KECSKÉS Pál

1944 *A keresztény társadalomszemlélet irányelvei*. Budapest: Actio Catholica.

KEMÉNYFI Róbert

2006 Georg Schreiber szakrális táj elképzelésének hazai megjelenése. In: Bathó Edit – Ujváry Zoltán (szerk.): *Jászok és kunok a magyarok között*. 260–270. Jászberény: Jász Múzeumért Alapítvány.

KESZEG Vilmos

2010 A Kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem Bölcsészeti-, Nyelv- és Történettudományi Karának 1943. április 8-i jegyzőkönyve. *A Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 18*. Kolozsvár. 205–288.

KÓSA László

1983 Bálint Sándor egyetemessége. *Confessio* 1988/3. 99.

KOVÁCS K. Zoltán

2004 Bálint Sándor az országgyűlésben. In: Barna Gábor et alii (szerk.): „... szolgálatra ítéltél ...” *Bálint Sándor emlékkönyv*. 272–273. Szeged: Lazi Kiadó.

KUMINETZ Géza

2007 A tomista állameszme aktualitása. *Iustum Aequum Salutare* III. 2007/1. 109–139.

KÜHÁR Flóris

1930 *A vallásbölcsélet főkérdései*. Budapest: Szent István Társulat.

LANG Ernő

1984 *Ötvennégy levél, negyvenöt válasz*. Adelaide.

ORTEGA Y GASSET, Jose

1938 *A tömegek lázadása*. Fordította Puskás Lajos. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.

PÉTER László

1974 *Bálint Sándor munkássága. Bibliográfia*. Szeged: Somogyi Könyvtár.

1991 *Szegedi ferencesek*. Szeged: Somogyi Könyvtár.

RÓNAI Béla

2001 *Bálint Sándorra emlékezem*. Pécs: Kulcs a Muzsikához Kiadó.

SPENGLER, Oswald

1994 *A nyugalat alkonya*. Fordította Csejtei Dezső és Juhász Anikó. Budapest: Európa Kiadó.

SZENDREY Ákos

1940 Adatok a magyar búcsújárás néprajzához. *Ethnographia* LI. 87–90.

TÓTH Béla

1980 Sándor bátyánk. *Tiszatáj* 34. 1980. június, 96.

TURGONYI Zoltán

2018 Az első világháborút lezáró békeszerződések nemzeti-etnikai háttére katolikus szemmel. *A Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság Közleményei V*. 255–279.

Barna Gábor

Egyetemi tanár, professor emeritus, Szegedi Tudományegyetem BTK

E-mail: gaborbarnadr@gmail.com

Gábor Barna

“A European thinker taking responsibility for the whole world...”

Sándor Bálint on folk culture and on the purpose of ethnography and folkloristics

Sándor Bálint was 71 years old when in 1974 he received Györfy István Award for Lifetime Achievement from the Hungarian Ethnographic Society. It was a sort of birthday present signalling that after his political persecution and stigmatization his discipline restored him. The author of the article commemorating this event presents Sándor Bálint's view on folk and culture and his opinion on the use and purpose of ethnography and folkloristics.

Sándor Bálint did not write about the theory of culture. He prepared his works with methodological neutrality and a phenomenological perspective. His novel view was manifested in a number of fields. The concept of folk meant for him the whole population. He integrated into ethnographic canon pilgrimage, outstanding individuals of folk culture, peasants' autobiographies, icons and popular prints used by common people. His innovative approaches and achievements have been integrated into ethnography by now. He was a representative of a consistent historical approach. The two most important fields of studies for him were a comprehensive, historical study of the culture and society of Szeged and its vicinity, and the historical folkloristics of religious culture of major Christian feasts and calendar feasts in a Central European perspective. In his view the most salient representation of European cultural effects was religious culture that connected people. He recognized that traditional cultures reinforce identity and applied it in his pedagogical practice as well.

His thinking was rooted in neo-scholastic philosophy, and the legacy of Thomas Aquinas. Catholicism emphasizes the universalism of Church admitting that infinite divine goodness can only be expressed authentically with the joint existence of the infinite number of created good entities. For Thomism the idol-worship of nation is incompatible with Christianity. Therefore Sándor Bálint searched for the harmonic relationship of local and universal. It was landscape (homeland) that connected society, culture, linguistic, cultural and religious diversity for him.

Tóbiás áldását széttépni. Laikus vallásgyakorlat és történeti etnográfia

Ez a tanulmány egy 1874-ben, Máriaremetén, ezen a Buda melletti népszerű búcsújáróhelyen történt konfliktus *történeti etnográfiai* elemzése.¹ A konfliktus forrása egy ponyvanyomtatvány, egy német nyelvű Tóbiás-áldás (*Tobiassegen*) volt. Egy nagyobb lélegzetvételi kutatás – a doktori disszertációm² – egy epizódja ez, amelyen keresztül próbálom sűrítve bemutatni, illetve használat közben kamatoztatni az ott felvetett módszertani gondolatokat. A disszertáció tematikai súlypontjai (egyház és közösség, alsópapság stb.) közül ezúttal a *laikus vallásgyakorlat* fogalma áll a középpontban.

A következő történet (egyik) főszereplője Szobovits Alajos, Hidegkút (ma Pesthidegkút) római katolikus plébánosa. Szobovits 1818-ban született Budán, polgári családba, állami hivatalnok apja révén 1831-ben nemesi jogállású lett, iskoláit már így végezte.³ 1840-ben szentelték pappá Székesfehérvárott. Már felszentelése előtt a püspöki udvarban kapott munkát, és kisebb lelkipásztori megbízatásai mellett egészen 1855-ig szolgált az aulán. Ekkor pályázott a megüresedett hidegkúti plébániára, és el is nyerte azt. Később többször próbált ugyan más állomásra kerülni, végül azonban egészen 1886-ban történt lemondatásáig ennek a viszonylag szerény (viszont Budához közeli, kedvező fekvésű) plébániának a papja maradt, majd egyre romló testi és szellemi állapotban élt még ugyanitt 1896-ban bekövetkezett haláláig. Szobovits plébánosi működését, főleg annak a második felét számos kisebb-nagyobb konfliktus kísérte. Ezek nagy része a Hidegkúthoz csatolt búcsújáróhelyhez kapcsolódott. Máriaremete egyszerre volt áldás és átok a plébános számára. A tavasztól őszig ide özönlő zarándokok és búcsújárók perselypénze, a misealapítványok és más kegyes adományok révén a remetei kápolna kasszája jelentős anyagi tartalékot jelentett. Ebből Szobovits – elődei gyakorlatát folytatva – nemcsak a forrásokban szűkölködő plébánia kiadásainak fedezésére, de saját jövedelmének kiegészítésére is fordíthatott. Ez utóbbit jogosnak is tekinthetjük, hiszen a búcsújáróhely ellátása jelentős munkaterhet jelentett. A minden csütörtökön és szombaton megtartott szentmisék mellett a nagy tömeggel járó búcsúk és Mária-ünnepek alaposan igénybe vették a plébános idejét és erejét. A fennmaradt iratok tanúsága szerint az 1870-es, 1880-as években a plébános rendszeresen konfliktusokba bonyolódott Máriaremetén – ezek egy része abból fakadt, hogy az ott megjelent – inkább kiránduló, mint búcsújáró – csoportok a plébános megítélése szerint viselkedésükkel sértették a hely szellemét és zavarták a vallásos cselekményeket. A feszültségek egy másik része mögött a hitről, vallásosságról és a pap szerepéről

¹ A szerző az ELTE-MTA Lendület Történeti Folklorisztikai Kutatócsoport tagja. Ez az írás annak az előadásnak a bővített, jegyzetelt változata, amelyet a Magyar Néprajzi Társaság 131. közgyűlésén, 2019. május 22-én, a Jankó János díj átvétele alkalmával tartott.

² Bednárík 2018.

³ Áldásy 1942: 131–132. Bővebb életrajz: Bednárík 2018: 138–141.

alkotott eltérő koncepciók, egymással nehezen összeegyeztethető nézetek és mentális tapinthatók ki. A most bemutatott esetben mindkét motívum megjelenik.

A bevezető mondatban ezt a dolgotat *történeti etnográfiai* elemzésként jellemeztem. Korábbi írásaimban⁴ felvetettem néhány elméleti és módszertani szempontot, amelyeket „történeti terepen”⁵ kutató magyar néprajzusként fontosnak tartok. Ezek mentén – a saját magam számára, egyfajta munkadefinícióként – a következő jellemzőkkel írtam körül a történeti etnográfiát, mint sajátos kutatási profilt: 1. kötődik a *magyar néprajz tematikai hagyományaihoz* – a most vizsgált történet helyszíné és szereplői (vidéki, falusi miliő, „egyszerű” emberek), valamint a laikus (népi) vallásosság és a ponyvanyomtatványok témája kapcsán is illeszkedik bizonyos diszciplináris tradíciókhoz; 2. a *praxis*, vagyis a gyakorlat szintjét helyezi a vizsgálat fókuszába; illetve 3. egy *széleskörű, reflexív és transzparens forráskritika* jellemzi. E két utóbbi, módszertani jellemző lényegében nem jelent többet (de kevesebbet se) a megismerési-értelmezési-bemutatási folyamat következetes végiggondolásánál. Ebben a folyamatban célszerűnek tartok megkülönböztetni négy szintet, illetve lépést.

Az első a *praxis* szintje: ez az, amire tulajdonképpen kíváncsiak vagyunk. Jelen esetben arról a néhány órás konfliktusos⁶ eseménysorról van szó, amely egy ponyvanyomtatvány megáldása körül játszódott le. A *praxis* – vagyis a bourdieu-i értelemben vett gyakorlat⁷ – a cselekvés, a történés szintje, az a nyílt folyamat, ahol egyszerre érvényesülnek a tág értelemben vett adottságok, a külső entitásoktól származó szabályok, a cselekvő egyének és csoportok saját szabályai, habitusai, és mindezek mellett a pillanatnyi döntések és választások relatív szabadsága is tetten érhető. A célom tehát a „történeti terepen” mozgó *aktorok* megismerése, és főleg a köztük lévő *viszonyok* és

⁴ Bednárík 2016, 2018.

⁵ Az utóbbi két évtizedben a történeti etnográfia (*historische Ethnographie*) módszertanával kapcsolatosan több javaslat is napvilágot látott a német nyelvű néprajz fórumain. Ezek közül én azt az irányt tartom a leginkább előremutónak (Maase 2001a-b; Wietschorke, 2010; Kienitz 2013; Fleischhack 2013.), amely a „történeti terepre” bourdieu-i értelemben vett *társadalmi mező*ként tekint (magyarul lásd: Bourdieu 2010). Pierre Bourdieu mezőelméletét társadalomleíró modellként fogalmazta meg, amely konkrét történeti kutatásban kevésbé használható valódi analitikus kategóriaként, viszont a „történeti terep” jelentéstartalmának érzékeltetésére – mintegy metaforikusan – alkalmas. Bourdieu fogalmi apparátusának történeti kutatásban való használhatóságáról (illetve „történetietlenségéről”) lásd: Takács 2005.

⁶ A konfliktushelyzetek, amint ezt egyes történettudományi irányzatok (mikrotörténet, történeti antropológia) már régóta hirdetik megismerési lehetőséget jelentenek mind a múlt, mind a jelen társadalmi-kulturális jelenségeinek megértésére. A személyek, csoportok közötti feszültségek során olyan vélemények, hitek, mentalitások, társadalmi és kulturális diszpozíciók fogalmazódnak meg és válnak láthatóvá, amelyek „normális” esetben nem artikulálódnak.

⁷ A *praxis* analitikus fogalmának a középpontba helyezésével azt a még ma is gyakran visszatérő strukturalista dichotómiát szeretném kiváltani, amelyben a „struktúrák” és a „megvalósulás” élesen elválnak egymástól. (Bourdieu rámutat, hogy a struktúrák absztrakciók, és nem önállóan létező entitások, hiba tehát „eldologiasítani” őket. Bourdieu 2009: 185–186.) Bourdieu praxiselméletét algériai terepmunkája nyomán kezdte el kidolgozni (franciául 1972-ben, magyarul: Bourdieu, 2009), és egész életművén végighúzódnak a társadalmi cselekvés problematikája (vö. még pl.: Bourdieu, 2002). Magyarul szűkös a Bourdieu-i szociológia másodlagos irodalma. A korai recepcióra lásd: Ferje 1978. Az alapfogalmakról jó összefoglalás olvasható Hadas Miklós nagydoktori disszertációjában: Hadas 2009: 31–40., Bourdieu teoretikus teljesítményéről: Éber 2012: 339–348.

interakciók – vagyis a társadalmi és kulturális jelenségek *relacionális logikájának*⁸ – feltárása és értelmezése volt.⁹ Ez az, amit a terepen mozgó néprajzos/antropológus is megfigyel és igyekszik leírni, értelmezni.

Azonban a múltbéli praxisok a néprajzi/antropológiai terepmunkával ellentétben közvetlenül – vagyis a kutató érzékszervei számára – nem, csak mediális – általában írásos – közvetítéssel, valamilyen *diskurzusba* ágyazva hozzáférhetők. E dolgozat forrásainak zömét újságcikkek és levelek teszik ki: ezek szövege az adott kommunikációs céllal és helyzettel együtt alkotja meg azokat a diskurzusokat, amelyek tudósítanak a kommunikációs aktus szereplői közötti viszonyokról. Vagyis a praxis szintjéről szóló információk is csak ezen a diskurzuson keresztül értelmezhetők. A praxis és a diskurzus szintje közötti átjárhatóság elvi lehetőségét az adja, hogy azok ugyanannak a realitásnak a „különböző halmazállapotai” (például a levél írója és a levélben leírtak cselekvője azonos; a levélben leírtaknak következménye a levél, stb.).¹⁰ A dokumentumok egyúttal azok a valóságos, tárgyiasult összekötők, amelyek a múltbéli praxis realitása és a kutató realitása közötti kapcsolatot megteremtik.

A harmadik lépés az *interpretáció*, vagyis a kutatás és az értelmezés munkája, aminek mindig „megvan a maga története”. A kutató, miközben felkutatja, megkeresi, elolvassa, értelmezi stb. (vagy: nem találja meg, nem tudja elolvasni, nem érti, félreérti stb.) a praxistról született írásos beszámolókat, egy hosszú, és a maga módján (ha másképpen nem is, de intellektuálisan mindenképp) kalandos utat jár be. Ez a folyamat bizonyos szempontból hasonlítható a valódi antropológiai terepmunkához, az így megélt kalandoknak azonban más az episztemológiai státusza. A történeti etnográfiai kutatás során ugyanis elsősorban nem a kutató és a diskurzus, hanem a diskurzus és a praxis viszonya az érdekes. Ugyanakkor a kutatási folyamatra vonatkozó kutatói önreflexió is a forráskritika részét kell, hogy képezze, hiszen az információkhoz való hozzájutás módja és ritmusa döntően befolyásolja az értelmezést.

A negyedik a *reprezentáció*, a bemutatás szintje: jelen esetben egy magyar néprajztudományi folyóiratba írt tanulmány szövege. Szerzőként a szövegalkotás során egyrészt külső követelményeknek és konvencióknak kellett megfelelnem (terjedelem, fogalmazásmód, hivatkozások stb.), másrészt igyekeztem az elképzelt – szakmabeli – olvasó számára érthető és koherens összefoglalást adni kutatási eredményeimről. Fontos azonban tudatosítani, hogy az így létrejött szöveg szerkezete, formája és logikája nem azonos sem a praxis, sem a diskurzus, de még az interpretáció szerkezetével, formájával, logikájával sem, hiszen elvileg is lehetetlen bármelyiket egy lineáris szövegben leképezni.

⁸ Wietschorke 2010: 209.

⁹ Mikor a forrásokban olvasott fogalmak helyett az egyes szereplők között kitapintható viszonyokra koncentrálok, tulajdonképpen ahhoz a geertz-i gondolathoz csatlakozom, amely a sűrű leírás kulcsát a saját „jelentéshálótól” és „fogalmi rendszertől” való eltávolodásban állapítja meg. Geertz 1988: 16–17., 23–25.

¹⁰ Reckwitz 2008. Hozzátehetjük, hogy önmagában a levelezés is egy praxis, sőt – J. L. Austin és J. R. Searle elméleteire támaszkodva (lásd például: Dörge 2004) – bármilyen nyelvi közlést, vagyis végsősoron a *diskurzust magát is praxisnak* tekinthetjük. Ennek a felismerésnek a konzekvenciái azonban számunkra ezúttal kevésbé relevánsak, hiszen elsősorban nem a levelezés, vagy a nyelvi közlés gyakorlatának természetére vagyunk kíváncsiak.

Az általam körvonalazott *történeti etnográfia* módszere tehát egy *kombinált diskurzus- és praxiselemzés*.¹¹ A kutatás célja bizonyos múltbéli praxis(ok) feltárása, ez azonban csak háromszoros áttétellel lehetséges: a kutató a praxistról nyelvi (és kisebb részben egyéb: tipográfiai, képi stb.) jelekkel rögzített diskurzív helyzetek révén szerezhet tudomást, amit a kutatás közben folyamatosan, ugyanakkor részlegesen és szubjektíven értelmez és újraértelmez. Végül az írásba foglalás során minderről az adott kommunikációs cél (például: tudományos párbeszéd) érdekében, a kigondolt szerkezet és a szövegkoherencia szempontjait figyelembe véve ad számot.

A fenti megfontolásokból következik az is, hogy a történeti etnográfiára, mint nyílt (tehát lehetőleg nem bizonyos állítások verifikálására/falsifikálására törekvő) tudásalkotási folyamatként tekintek. Ezért a tárgyra és módszerre egyaránt vonatkozó tudományos kérdésfeltevést is szerencsésebb általános formában fogalmazni. Jelen esetben: milyen állítások fogalmazhatók meg a 19. század második felének laikus vallásgyakorlatáról egy búcsújáróhelyi konfliktus történeti etnográfiai elemzése kapcsán?

A KONFLIKTUS

A *Neues Pester Journal* 1874. július 12-i, vasárnapi számában, a „Stimmen aus dem Volke” rovatban rövid olvasói levél jelent meg.¹² A szerző, Franz Mitsa, Budapest Dorottya utca (Dorotheagasse) 8. szám alatti lakos egy olyan eset miatt ragadott tollat, amely fogalmazása szerint „meglehetősen éles fényt vet bizonyos egyházi állapotokra”.¹³ A szerkesztőség által valószínűleg némileg stilizált német nyelvű levelében Mitsa leírja, hogy július 9-én családjával – mint minden évben – felkereste a Buda melletti búcsújáróhelyet, Máriaremetét (Maria-Einsiedel). A mise után a felesége meg akarta áldatni a helyi plébánossal azokat „a szokásos imádságokat, amelyeket ugyanott, a kápolna előtt” is imádkoznak a hívek.¹⁴ „Őtisztelendősége” azonban minden további megjegyzés nélkül széttepte az imákat tartalmazó nyomtatványt. Mikor Mitsa kifogásolta a plébános eljárását, az azt felelte, hogy a lapon szereplő imádságok tiltottak, és „csupán egy bizonyos nem túl esztétikus célra használandók”.¹⁵ Ezt a célt a levél szerzője elhallgatja – de mivel a „a tisztelendő plébános úr” ott a helyszínen nem tette, Mitsa kérdőre vonta őt, hogy vajon „nem szörnyű-e” ilyen kifejezéseket használni a

¹¹ A „praxis” mint vizsgálati szint és egység középpontba helyezését javasolja a nemrég szárnyra kapott „történeti praxeológia” is (vö. például Haasis–Rieske 2015; recenzió: Bednárík 2017). A „történeti diskurzuselemzés” pedig arra helyezi a hangsúlyt, hogy az emberi „valóság” csak diskurzusokban hozzáférhető, ezért a múlt feltárása tulajdonképpen egyet jelent a múlt diskurzusainak feltárásával (Landwehr 2009).

¹² Mitsa 1874: oldalszám nélkül. A következő idézetek ebből a levélcikkből származnak, főszövegben az én magyar fordításomban, és – ahol fontosnak tartottam – eredeti nyelven a lábjegyzetekben.

¹³ „[der] Vorfall wirft ein zu grelles Licht auf manche kirchlichen Zustände”

¹⁴ „wollte meine Frau durch ihn die üblichen Gebete, die dortselbst vor der Kapelle verrichtet werden, weihen lassen”

¹⁵ „daß die ihm überreichten Gebete verboten und nur zu einem gewissen unästhetischen Zwecke (welchen der ehrwürdige Herr Pfarrer nicht verschwiegen) zu verwenden seien”



1. kép: A máriaremetei (rég)i kápolna – a kép jobb oldalán látható jelenetben talán éppen egy kegytárgyárust és vevőjét akarta megjeleníteni az ismeretlen rajzoló. A rajz a máriaremetei plébános Esterházy László irodájának falát díszíti. (Fotó: Bednárík János, 2019.)

templomban. Erre a plébános egy olyan pofont adott neki, amelynél durvábbat egy favágótól sem várt volna.¹⁶ Ezen Mitsa – állítása szerint, természetesen – nagyon feldőhődött, de néhány jelenlévő kérésére mégis nyugodt maradt és elhagyta a templomot. Mások azonban, tudniillik az asszonyok, akiket az eset nagyon felháborított, nem uralkodtak magukon ennyire, és rárontottak a plébánosra, aki, ha többen vissza nem tartják a támadókat, lincselés áldozata lett volna. Mitsa azzal zárja rövid levelét, hogy „csupán a meztelen tényekre” szorítkozott, viszont reméli, hogy a közvélemény további kritikával illeti majd „Őtisztelendősége” eljárását.

¹⁶ „versetzte mir der Herr Pfarrer eine solche Ohrfeige, wie ich sie nicht derber von einem Holzhauer erwartet hätte” [ritkított írásmód az eredetiben]

A Székesfehérvári egyházmegyét irányító Pauer János segédpüspök, általános helynök¹⁷ kétszeres áttétellel értesült róla, hogy 1874. július 9-én akadt némi feszültség Máriaremetén. A Pilisi felső járás szolgabírájának jelentése alapján Szilassy István, Pest-Pilis-Solt vármegye alispánja arról tájékoztatta őt, hogy

„sajnos valóságnak bizonyult be azon hír, hogy Hideg-Kúton a római katolikus lelkész egy pesti fuvarossal összeveszvéen először ennek neje által felpofoztatott, és később az egész felbőszült tömeg, s különösen a nők által megveretett úgy, hogy komolyabb veszélytől is csak nehezen lehetett megszabadítani.”

Mindezek után Szilassy a főpásztor „bölcs belátására” bízva tolmácsolta a szolgabíró kérelmét, „hogy a megvert plébános onnan máshova áthelyeztessék”.¹⁸ Pauer püspök azon melegebben továbbította a levelet az érintettnek, és sürgős magyarázatot kért tőle.¹⁹ Miután Szobovits majd egy hónapig nem reagált, az aula szigorú sürgetést küldött neki.²⁰ Erre már postafordultával érkezett is a válasz:

A plébános két dokumentumot küldött Fehérvárra, valamint egy hosszú latin nyelvű kísérőlevelet.²¹ Ez utóbbiban az ellene irányuló támadások fő okát a „század rosszindulatú szellemében” jelöli meg, és az „emberbőrben farkasként ragadozó, ráadásul – fájdalom – sokszor a saját nyájából támadó” ellenséget okolja.²² Ez az ellenség a katolikusok romlására tör, és különösképpen a processziókat és a csodás (búcsújáró) templomokat mint a szent jövedelmek forrásait nézi irigy, haragos szemmel.²³ Ez őt magát is közéről érinti – állítja a plébános – hiszen mivel a plébániája „megfelelő anyagi alapok nélkül van”, az ő „kikoldult megélhetése” is nagyrészt a remetei kápolnából származik, „egész télen át abból kell élnie”, és úgy kell begyűjtenie, mint

¹⁷ Az előző püspök, Jekelfalussy Vince nem sokkal azelőtt, 1874. május 15-én hunyt el. Pauer János kanonokot már az ő betegsége idején általános helynökké (1871), majd segédpüspökké nevezték ki, és a következő megyéspüspök, Dulánszky Nándor valós hivatalba lépéséig (1875 végéig) lényegében ő irányította az egyházmegyét. Később, Dulánszky távozása (1877) után ismét helynökként, majd 1878-tól már megyéspüspökként tette ugyanezt. Források: Lit. Enc. 1872: 79–85. (840/1872., kelt: július 5. és további levelek); Jubileumi névtár 1977: 111–118.; Forintos 2011: 31–42.

¹⁸ Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár [a továbbiakban: SzfvPL] 5230 1030/1874. (kelt: július 20. / érkezett: július 23.) Szilassy István Pestmegyei alispán jelenti, hogy Szobovits Alajos hidegkuti plébánost megverték, és ennek máshová áthelyeztetését kéri.

¹⁹ SzfvPL 5230 1030/1874. (kelt: július 25.)

²⁰ SzfvPL 5230 1089/1874. (kelt: augusztus 21.) *Relatio de exestu Hidegutiensis adurgetur.*

²¹ SzfvPL 5230 1107/1874. (kelt: augusztus 23. / érkezett: augusztus 26.) Szobovits Aloysius parochus in Hidegkut penes remissionem transpositarum sub 1030. literarum Vice-Comitis Cottus Pestiensis Stephani Szilassy [...] suas substernit vindicias [...] A továbbiakban: SzfvPL 5230 1107/1874. [latin kísérőlevél]

²² SzfvPL 5230 1107/1874. [latin kísérőlevél] „malignus hujus saeculi spiritus”; „in forma hominum ceu luporum rapacium, non raro pro dolor! e nostra grege exsurguntium”

²³ SzfvPL 5230 1107/1874. [latin kísérőlevél] „cumprimis autem ad Processiones sacras, Ecclesias item et Capellas taumathurgas, ceu invidio oculo contemplari solitas scaturigines s. proventuum”

valami alamizsnát.²⁴ Teszi ezt a „katolikus ügyeket körüllegő mostoha, sőt, napról napra rosszindulatúbb légkörben” – írja Szobovits, majd a hívei közötti megosztottságára, szegénységre, adókra (stb.) panaszkodik,²⁵ végül pedig újra megfogalmazza azt a már sokszor előadott kérését, hogy harmincöt éves szolgálat után alkalomadtán immár szeretne más – tudniillik valamilyen jobban dotált – állomásra kerülni.²⁶

A levél mellé csatolt két dokumentum közül az egyik annak a német nyelvű újság-cikknek a kéziratos másolata, amelyet Szobovits a fejezet elején idézett olvasói levelére válaszolva a *Neues Pester Journal*-ban jelentetett meg.²⁷ A másik mellékletben a Szilassy Istvánnak, a vármegyei „protestáns fészekben” székelő alispánnak²⁸ szánt hosszú „ellenészrevételek” szerepelnek (kelt augusztus 9-én, magyarul).²⁹ Ebből a két írásból részletesen megismerhetjük a plébános verzióját a június 9-én történt „szomorú, de az igaz vallást a babonától védelmező küzdelem miatt egyben dicsőséges” eseményekről.³⁰

Ezek szerint a plébános a mise végeztével éppen ruháit vette le a sekrestyében, mikor egy asszony arra kérte, hogy az oltárra helyezett imádságos nyomtatványát áldja meg. A nyomtatvány, amelyről Franz Mitsa „pimaszul azt állítja”,³¹ hogy Máriaremetén szokásos imádság, Szobovits szerint bizony csupa „babonás hókuszpókuszot tartalmaz”,³² amelyeket ő nem volt hajlandó megáldani.

²⁴ SzfvPL 5230 1107/1874. [latin kísérlőlevél] „taliterque et meae hic precariae ut ita dicam existentiae, utpote qui e Capella mea BMVeremita, in defectu sufficientis Dotis parochiae hujus, vitae sustentanda, pro tota hyeme, stipis instar promerendo percipere cogor”

²⁵ SzfvPL 5230 1107/1874. [latin kísérlőlevél] „insuper vero a fidelibus meis per Processus infaustos electionesque insanas Deputatorum regnicolarium, multifariam divisus, publicisque Oneribus pressis, nulla speretur sive Stola, sive cunjuscumque generis Congruae adhuc 1829 stabilitae, exaggerato etiam ab eo tempore Tributo publico adfectae, melioratio”.

²⁶ Finoman utal a levél címzettjéhez (Pauer Jánoshoz) való közel(ebb)i kapcsolatára – nemcsak kegyeibe, de „rég, kipróbált barátságába” („veteranis affectibus amicis devotus”) is ajánlja magát. Jekelfalusi püspök nem sok megértést mutatott Szobovits ismételt panaszai és áthelyezési kérelmei iránt. Ezek után némi reménnyel tölthette el a plébánost, hogy Jekelfalust az a Pauer János követte a püspöki székből, akivel korábban évekig együtt szolgált a püspöki aulista korában. Mint a későbbiekben kiderül, hiábavalóan.

²⁷ Szobovits 1874: oldalszám nincs. Szobovits levele kelt július 16-án, megjelent július 21-én ugyanabban a rovatban, mint korábban Mitsa cikke [„Stimmen aus dem Volke”]. A szerkesztő bevezető kommentárjában megjegyzi, hogy a „jellegzetes” levelet minden változtatás nélkül közli, ami „a stílus és a kifejezőmód” illeti, és a tartalmat tekintve sem látják el magyarázatokkal. A továbbiakban így utalok rá: SzfvPL 5230 1107/1874. [német melléklet]. A következőkben a főszövegben a német, illetve latin nyelvű dokumentumokból is magyarul idézek, de – amennyiben szükségesnek ítélem – lábjegyzetben közlöm az eredeti részleteket.

²⁸ SzfvPL 5230 1107/1874. [latin kísérlőlevél]: „in nido Protestantantium Officialium Comitatus”.

²⁹ Hivatkozás a továbbiakban: SzfvPL 5230 1107/1874. [magyar melléklet]

³⁰ SzfvPL 5230 1107/1874. [latin kísérlőlevél]: „E quibus Illustritas Vestra tum eventum deuteralem jam tristem – jam etiam ex obtutu verae Religionis a superstitione purgandae gloriosum circumstantialiter: cum etiam opinionem meam intelligere dignabitur.”

³¹ SzfvPL 5230 1107/1874. [német melléklet]: „freche Behauptung”

³² SzfvPL 5230 1107/1874. [német melléklet]: „aberbläubischen Hocus pocus”; SzfvPL 5230 1107/1874. [magyar melléklet]: „botrántoztató, szent vallásunkat sértő babonajósolatokat”

A plébános mindkét írásában kiemeli, hogy sokáig (negyedóráig) magyarázta ezt az asszonynak, de miután nem sikerült eltántorítania, fogta és széttépte a nyomtatványt. A darabokat pedig nem adta vissza, hanem mint „szent vallásunknak gúnytárgy[át], tiltott imá[t]”³³ megőrizte. Sőt, igazát nyilvánvalóvá teendő összeillesztette, és részben le is másolta az újság számára. A nyomtatvány egy szinte minden bajtól óvó-védő, német nyelvű Tóbiás-áldás (*Tobiassegen*) volt, amelyet a következő fejezetben részletesen is ismertetek. „Ilyen nevetséges darabból több is van”³⁴ – írja a plébános, amelyekről senki nem állít(hat)ja ép ésszel, hogy valaha is Máriaremetén szokásos (elrendelt) imádságok volnának. Hozzáteszi, hogy aki ilyen tárgyak megáldását kívánja egy búcsújáró-kápolnában, az vagy „szentségtörőnek és istenkáromlónak”, vagy pedig „a 19. században szánnivalóan tudatlan, mélyre süllyedt babonás embernek”³⁵ nevezendő.

Szobovits cselekedetével annyira fölbőszítette az asszonyt, hogy az férjétől és másoktól támogatva először válogatott gorombaságokat vágott a plébános fejéhez. Erre ő azt javasolta, hogy ha nem tetszik az eljárása, tegyenek panaszt az egyházmegyei hatóságnál. A mérges emberek azonban nem tágítottak, nem akarták elhagyni a sekrestyét, és már nemcsak vebálisan de tettelesen is támadták a papot, aki bevallja, hogy egyet – gyengét és jelentéktelent, önvédelemből – ő maga is ütött, de tagadja, hogy verésről vagy verekedésről lett volna szó:

[A magyar szövegben, sajátos fogalmazással:] „egy férfiú közbeveté magát, ’s illetlen goromba, követelő szavakkal, pökdösések, lökdösések, és személyemet sértő kifejezések közt lármát csapva, – a két sekrestye ajtó között keresztbe todult sokaságot böszültségre ingerlé, ’s midőn se jobbra se balra menekülni képes nem valék – egy visszatoló kézütleggel önvédelemre kelni kénytettem; mire két természetesen alsó osztályu nő felém sujtá kezét, érintett ugyan mindkettő, de nem olly mértékben, hogy azt a ’ szó szoros, bevett értelmében megverésnek lehetne bélyegezni”.³⁶ [A szintén egyedi fogalmazású német szövegben, Mitsa favágós hasonlatára reagálva, ezt írja]: „mivel a kezem se nagyságban se erőben nem egy favágóé, Mitsa úr legfelsőbb nagyítóüveggel és nyers képzelőerővel láthatta durvának azt a legyintést, és érezhette annak gyenge ábrázatán.”³⁷

³³ SzfvPL 5230 1107/1874. [magyar melléklet]

³⁴ SzfvPL 5230 1107/1874. [német melléklet]: „solche lächerliche Stückeln gibt es im Context mehrer”

³⁵ SzfvPL 5230 1107/1874. [német melléklet]: „Frewler und Gotteslästerer [...] ein im 19ten Jahrhundert bedauernswerther unwissender tief gesunkener Abergläubiger”

³⁶ SzfvPL 5230 1107/1874. [magyar melléklet].

³⁷ SzfvPL 5230 1107/1874. [német melléklet]: „da aber meine Hand nicht jene Größe und Stärke eines Holtzhauers hat, kann Herr Frantz Mitsa nur mit Vergrößerungsglas und roher Einbildungskraft die derbheit der Ohrfeige gesehen und auf seinem zarten Angesichte gefühlt haben”.



2–3. kép: A máriaremetei (rég)i kápolna előlről és hátulról. A kápolna hátuljához csatolt két oldalépitmény valamelyike szolgált sekrestyeként. Hány Gyula rajzai először a Vasárnapi Újságban (1898), majd az új máriaremetei templom felszentelésére kiadott füzetben jelentek meg: A pestmegyei 1899: 37.

De egyébként is – teszi hozzá gúnyosan – a sértett levélíró hite szerint „Tóbiás áldása úgys minden ütést meghiúsít”.³⁸

Szobovits az alispánnak szánt levelében elismeri, hogy a veszély valóban komolyabb is lehetett volna, ha nem marad bent a sekrestyében, és nem tartózkodik a további szóváltástól. A durva csoport végül egy „józanabb, a plébános fentebbi tettét helyeslő párt közbevegyülése által” elhagyta az épületet, kívülről azonban még „körülbelül háromnegyed órai faragatlan, nagyrészt női csevegés” hallatszott, és csak „mintegy fél tizenkét óra tájban” állt be „tökéletes zavartalan csend”, úgy, hogy „az igaz zárándokoló józan keresztény néptöredék” háborítatlanul folytathatta imáit a kápolnában „melynek belsejében mi sem történt”. A plébános még délután kettőig (tehát legalább három órán keresztül) várakozott a sekrestyében az egyházfíval, „ki az események türelmes tanuja vala”, és csak akkor távozott innen, „midőn már mindenek eltisztultak”. Csak ekkor érkezett meg a hidegkúti bíró Kepler Pál és a jegyző Hauser Endre is, noha – a plébános szerint – „elég jókor valának a’ történetekről értesítve”, hiszen az egyházi még a bonyodalom idején üzent értük.³⁹

³⁸ SzfvPL 5230 1107/1874. [német melléklet]: „umso mehr weil seinem glauben nach der oben citirte Tobias Segen jeden Schlag vereitelt”.

³⁹ A bekezdés összes idézetének helye: SzfvPL 5230 1107/1874. [magyar melléklet].

A KONFLIKTUSFORRÁS: TÓBIÁS ÁLDÁSA

Az inkriminált nyomtatványból a plébános a következő kivonatot másolta be az újság-cikkbe az olvasók okulására és igazának alátámasztására:⁴⁰

Dies ist der rechte und wahrhafte Tobias Segen

Wer diese Worte gedruckte zeichen, und Charactere bei sich trägt, überwindet alle seine Feinde und wird der Gerechtigkeit wegen nicht umkommen, oder sobald sterben; er ist auch sicher vor allem Gift, Pestilenz und Zauberei, vor Hegel, donner, Blitz, vor Feuer und Wasser, vor dieben Mörder und Strassenräuber, die können einem keinen Schaden zufügen, und alles was der Mensch anfängt, nimmt ein gutes Ende etc. etc. Welche Frau eine harte und schwere Geburth hat, der lege man den gedruckten Brief auf die rechte Brust, so wird die ohne Schmerzen gebären etc.

+
Jesus
+
Lassimaors
+
Seelen.

Michasis + Eles, Aminato

Dieses Zeichen ist gut vor allerlei Gewehr und Geschoß, war es bei sich trägt, der kann nicht verwundet, geworfen, geschlagen oder gestochen werden; er ist vor allem seinen sicht und unsichtbaren Feinden sicher, vor allen bösen Geistern, und Teufelsgespensern, die können ihm an seinen Leib und Seele nicht schaden, er wird vor Unglück behütet werden.”

Sabian Deum + Sabulosson + Sege.

Dachas
+
Mellias
+
duoseram
+
Sum

Bár Szobovits nem közöl további adatokat, a nyomtatvány ebből a részletből is azonosítható. A *Tobiassegennek*, vagyis *Tóbiás*-áldásnak nevezett vallásos ponyváról van szó.⁴¹ A Tobiassegen egy német nyelvterületen a 18. század derekától a 20. század első feléig széles körben elterjedt nyomtatványtípus volt.⁴² A többféle forrásból építkező, szabályozott elrendezésű nyomtatványt Adolf Spamer német néprajzkutató

⁴⁰ A közölt részletek magyarul (ford. B.J.):

„Ez az igaz és valóságos Tóbiás áldás. Aki ezeket a nyomtatott szavakat és jeleket magánál hordja, legyőzi minden ellenségét és ítékezés miatt nem vész oda, vagy nem éri hirtelen halál; biztonságban van minden méregtől, járványtól és varázslástól, jégesőtől, égiháborútól, villámtól, tüztől és víztől, rablóktól, gyilkosoktól és útonállóktól, ezek nem okozhatnak kárt neki, és minden, amihez az ember hozzáfog, jó véget ér stb. stb. Amelyik asszonynak kemény és nehéz szülése van, helyezze a nyomtatott lapot a jobb mellére, és fájdalmak nélkül fog szülni stb.”

„Ez a jel jó minden fegyver és lövedék ellen, aki magánál tartja, nem sebesíthető meg, nem lehet megdobni, leütni vagy leszúrni; biztonságban van minden látható és láthatatlan ellenségétől, minden rossz szellemtől és ördögi kísértettől, ezek nem tudnak neki sem testében, sem lelkében ártani, óvva lesz minden bajtól, szerencsétlenségtől.”

⁴¹ A magyarországi vallásos ponyvanyomtatványokról és azok kutatásáról általánosságban lásd: Tüskés–Knapp 1985.; Lengyel 1999.

⁴² Spamer 1958: 158–166., illetve: Spamer 1935: 16–17.

azok közé az általános, kompilált óvó-védő levelek közé sorolja,⁴³ amelyek a pusztai birtoklásuk által segítséget nyújtottak viselőjüknek bármilyen baj, nehézség esetén (golyó ellen, szülés, betegség, villámlás idején, haldoklaskor, peres ügyekben stb.). A Tóbiás-áldást amulettként hordták maguknál a benne hívők. Népszerűségük – minden egyházi törekvés ellenére – még a 20. század első felében is kitartott. Mivel többek között a fegyverektől védő formulákat is tartalmazott, az első világháború frontkatonái közül is sokan viselték. Maga Spamer még 1921-ben is vásárolt Mariazellben ilyen nyomtatványt, ahol az egyik kegytárgykereskedő a pult alól, a nyomda nevét kisatírozva árulta azt.⁴⁴

Az első magyar nyelvű Tóbiás-áldások Frauhammer Krisztina szerint a 19. század végén jelentek meg⁴⁵ – némileg korábbi felbukkanásra engednek következtetni a Bálint Sándor ponyvagyűjteményében található példányok.⁴⁶ Jung Károly délvidéki gyűjtéseinek jóvoltából vannak adataink a magyar Tóbiás-áldás első világháborúban, sőt az 1970-es években bírósági ügyekben való amulettszerű felhasználására is.⁴⁷ A kutatásban kevés szó esik a német nyelvű Tóbiás-nyomtatványok magyarországi hasz-

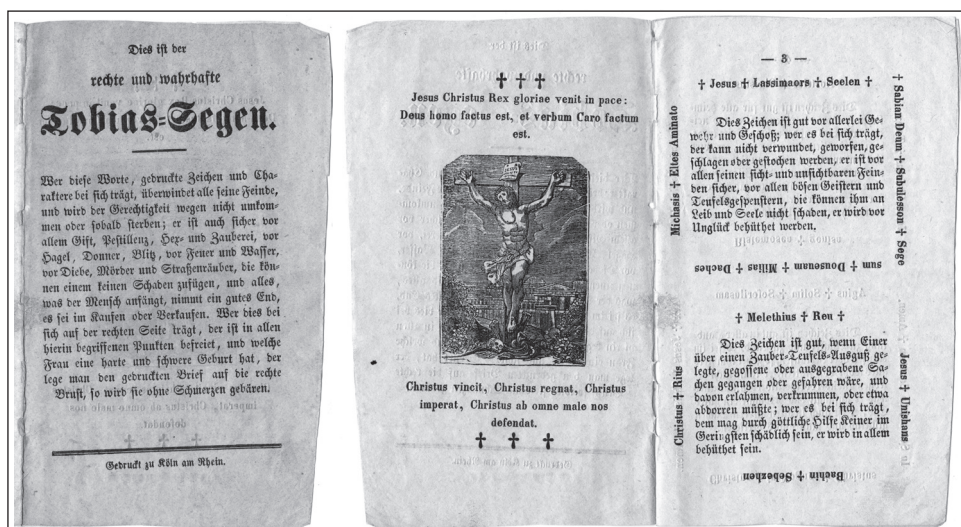
⁴³ „Kompilative Schutzbriefe” – Spamer 1935: 17. A magyar kutatók az „égből alábocsájtott levelek” (Himmelsbriefe) kategóriáját is felhozzák a Tóbiás-áldással kapcsolatban (Bálint 1943: 117–118; Frauhammer 2012: 38.; Frauhammer 2019: 169.)

⁴⁴ Spamer 1935: 16–17.; Spamer 1958: 164. Néhány korábbi közlés és említés (amelyekre Spamer hivatkozását követve találtam rá): J.J. Ammann a Cseh erdő (Böhmerwald, Šumava) területéről közöl egy Kölnben nyomtatott, valószínűleg 18. Századi változatot, és megjegyzi, hogy a nyomtatvány viszonylag széles körben ismert, több változat is a birtokában van (Ammann 1892: 165–168.). Egy sziléziai család „generációkon keresztül hordta a mellén összehajtogatva” azt a változatot, amelyet aztán Joseph Klapper közölt és elemzett (Klapper 1907: 31–33., Klapper 1929: 148–149.) Egy másik sziléziai gyűjtő, Paul Drechsler azt írja, hogy az egyházi tiltás ellenére még „ma [1906-ban] is viselik a mellükön” az emberek Steinkirch-ben betegség, gyilkosság, lopás, boszorkányság elleni védelem gyanánt. Drechsler 1906: 273–274.

⁴⁵ Frauhammer 2012: 38.

⁴⁶ A katalógus (N. Szabó–Zombori szerk. 2010.) két kiadómegjelölés nélküli, két oldalas (egylapos) formátumú példányt jelöl (ltsz.: 91/B. 436-84/0/005, katalógus: 303. oldal, 1142. tétel; illetve ltsz.: 91/B. 436-84/0/003, katalógus: 341. oldal, 1358. tétel), egy Bartalits Imre budapesti (ltsz.: 91/B. 436-84/0/007; katalógus: 341. oldal, 1359. tétel), egy pedig a szabadkai Bittermann Károly nyomdájából (ltsz.: 91/B. 436-84/0/007, katalógus: 341. oldal, 1360. tétel). Utóbbi kettőnél nyolcoldalas formátumot jelöl a katalógus. Bartalits nyomdája 1860-tól működött Budán, de a „Budapest” helynév alapján a szóban forgó nyomat 1873 után készült. Ennél korábbi lehet a Bittermann-féle példány. Bittermann Károly 1844–1869-ig volt az általa alapított első szabadkai nyomda élén, tehát ez a példány ebből az időszakból származhat (bár a Bittermann-nyomda egészen 1907-ig üzemelt). Az egyes nyomdákra lásd: <http://typographia.oszk.hu> (Letöltés: 2019.07.25.); a Bittermann nyomdához: Dietrich Gy. 1975.

⁴⁷ Jung 1994: 36., 58. Jung Károly Gomboson és Törökbecsén gyűjtött Tóbiás-áldást, illetve Tóbiás-áldást is tartalmazó komplex amulettet, és három tanulmányban is foglalkozott ezekkel a leletekkel. Elemzése 1994-ben egy gyűjteményes kötetben is megjelentek, a vonatkozó tanulmányok: 1. Baj ellen oltalmazó égi levél és áldás Gombos hagyományvilágában. Adalékok vidékünk szakrális néprajzához. Jung 1994: 7–17.; 2. További adatok a szent levelek használatához. Jung 1994: 18–34.; 3. A törökbecsei komplex amulett. Egy néprajzi lelet leírása és értelmezése. Jung 1994: 35–67.) Tóbiás áldásának részletes elemzése és a ponyva átirata a 49–58. oldalon, a megtalált ponyvanyomtatványok képe pedig a 41–46. oldalon található. Jung a magyar változatokról megállapítja, hogy azok egyértelmű rokonságot mutatnak az Adolf Spamer által is közölt német ponyva szövegével. Lásd még: Frauhammer 2012: 38.



4–5. kép: A Budakeszin talált nyolcoldalas nyomtatvány első három oldala.

nálatáról, de valószínűsíthetjük, hogy ezek már a magyar szövegeknél korábban – akár már a 18. századtól – jelen voltak a hazai németnyelvű lakosság körében. Egy 1865-ben, a csatkaí búcsú kapcsán megjelent újságcikk írója például a „Tobias-Segen”-t is felsorolja az ott árusított, „mind tartalomra, mind irmodorra egyházellenes” imádságok között, és felveti, hogy a Szent István Társulat fordíthatna több gondot a ponyvairódomlagra, és adhatna ezen „németh ajkú népünk kezébe is jóra való, s könnyen érthető rövid kath. imákat és énekeket.”⁴⁸ Az 1930-as években Hajóson egy gyűjtő háromféle német nyelvű kiadást is talált a Tobiassegenből:⁴⁹ két magyarországi⁵⁰ mellett egy Kölnben nyomtatott is („gedruckt zu Köln am Rhein”).⁵¹ Ez utóbbi változat egy példánya egy budakeszi ház padlásáról – vagyis Máriaremetétől nem messze – is előkerült (4–5. kép).⁵² A különböző ismert ponyvaváltozatok egyébként szövegükben csak kisebb eltéréseket mutatnak, illusztrációik és grafikai elrendezésük szerint azonban többfélék: létezett egy (nagyobb) papírra nyomott kétoldalas,⁵³ illetve négy-, illetve nyolcoldalas füzetformátum is. Nem lehet biztosan megállapítani, Máriareme-

⁴⁸ R. I. 1865: 500. – idézi: Frauhammer 2019: 163–164.

⁴⁹ Györgypál-Eckert 1941: 156–157. Egy a Tóbiás-ponyváról származó, kézzel másolt részletet közlő Villányból: Kriss 1937: 69.

⁵⁰ Az egyik Bartalits Imre budai (budai, és nem budapesti, tehát valószínűleg 1873 előtti évekből), a másik a kalocsai Werner Ferenc nyomdájából származott (amely 1890-től működött ezen a néven). Lásd: <http://typographia.oszk.hu> (Letöltés: 2019.07.25.)

⁵¹ Természetesen némi kétely is indokolt lehet aziránt, hogy valóban Kölnben készültek-e ezek a nyomatok, vagy egy magyarországi sokszorosító másolta le őket – a nyomás helyével együtt.

⁵² Budakeszi Helytörténeti Gyűjtemény és Tájéztató [a továbbiakban BHGYT] Kézirattár sz. n. (Bővebben lásd a forrásjegyzékben.)

⁵³ Az általa 1921-ben, Mariaszellben vásárolt lap másolatát közli: Spamer: 1935: 16.

tén melyik robbantotta ki a botrányt – mindenesetre a Budakeszin talált változat és a Szobovits plébános által lemásolt szöveg apró részletekben is egyezik.⁵⁴

Tehát Szobovits egy ilyen füzetkét téphetett össze, az újságcikkbe pedig a bevezető részt, valamint a 3. oldal első, titokzatos szavakkal és keresztekkel keretezett blokkját másolta be (átugrotta a 2. oldalt, amelyen egyházi szemmel nézve sincs semmi kivetnivaló). A bevezető szövegben és a 3–5. oldalon található öt keretben olvashatjuk mindazt, ami ellen „ez a jel” („dieses Zeichen”), vagyis maga a nyomtatvány hatá- sos. Ezeket a bekezdéseket keresztek és részben értelmes latin, részben latin és héber hangzású, értelmetlen (legalábbis elferdített, számomra megfejthetetlen) „varázssza- vak” veszik körül.⁵⁵ Az 5. oldal második felében egy Krisztus keresztyére hivatkozó védő ima, majd a Tóbiás-áldás tulajdonképpen maga következik: ez az a szövegrész, amelyet Adolf Spamer egészen az 1200-as évekig tudott visszavezetni („Ihr Mund sei versand’t...”).⁵⁶ A 6. oldalon az áldás kipróbáltságának és hatásosságának bizonygató- sa, valamint a használati utasítás következik: azon kívül, hogy magánál tartja az ember az áldást, a védelmező hatás érdekében három Üdvözlégyet és egy Hiszekegyet is előír minden reggelre a Szentháromság tiszteletére. A 6–8. oldalon további védelmet kérő és biztosító szövegek, imák következnek, amelyekben keverednek a egyházi szempont- ból elfogadhatónak és problémásnak tűnő formulák.⁵⁷

A PLÉBÁNOS TOVÁBBI ÉRVELÉSE

Térjünk vissza még néhány bekezdés erejéig a plébános által készített beszámolókhöz. Két önigazoló írás közül a német újságcikket a történetek polémikus összefoglalása után az „audiatur et altera pars” bölcsességével zárja.⁵⁸ Az alispán számára fogalma- zott szövegnek azonban további élei is vannak,⁵⁹ amelyek sokat elárulnak Szobovits saját szerepfelfogásáról. Először hosszasan sérelmezi az ellene felhozott lapidáris vá- dak csúsztatásait és „minden okadatolás, ’s törvényszerű indoklás” nélküli mivoltukat: a pontosabb tájékozódás a szolgabíró dolga lett volna, véli ő. Ennél is érdekesebb az a gondolatmenet, miszerint a „szent kötelme ’s vallásos meggyőződése szerint cse- lekvő” pap megtámadása épphogy nem a pap felelősségét kellene, hogy fölvesse, ha- nem ennek kapcsán inkább a „közbátorságra megyeileg felállított rendőri organumok” hiányáról és a „helyhatósági policealis interventio” késedelméről kellene beszélni. Szobovits a „lármás és valószínűn már szeszes italu reggelizés folytán felhevült vad csoport” létszámát legfeljebb 25–30 főre becsülte, így szerinte „minden zenekonának”

⁵⁴ Például a szöveget keretező „értelmetlen”, és ezért az egyes változatokban enyhén eltérő szavakat illetően.

⁵⁵ Spamer a kabbalisztikus szót is használja ezekre.

⁵⁶ Spamer részletes tanulmányában éppen ennek a *Romanusbüchlein* című varázskönyvben szereplő szövegrészletnek az apóropóján foglalkozik a ponyvatípussal (Spamer 1958.).

⁵⁷ Részletes elemzést ad például: Klapper 1929: 148–149. A magyar szöveg alapján: Jung 1994: 49–58.

⁵⁸ SzfvPL 5230 1107/1874. [német melléklet].

⁵⁹ SzfvPL 5230 1107/1874. [magyar melléklet] A következő bekezdések szövegekői idézetei – amennyiben másképp nem jelölöm – mind ebből a dokumentumból származnak.

elejét vehette volna egy mégoly csekély rendfenntartó jelenlét is. Azonban ez is hiányzott: a szentendrei pandúrok egyáltalán nem jöttek, „a’ hidegkuti helyhatóság egyuttal rendőri előjáróság” pedig csak délután két óra tájban jelent meg, mikor „az ismeretlen fővárosi garázdálkodók” már elszéledtek. Ennek kapcsán párhuzamot von a megyei tisztviselők és a saját munkája között: hiszen az alispán vagy a szolgabíró sem működhet védtelenül a „házsártos tömeg” ellenében, mert az „jól eldöngeti”. És amint „a’ hivatalában helyesen működött tisztviselőt” sem ítélik el és helyezik más helyre azért, mert őt megverik, éppúgy a papokat is – akik Szobovits szóhasználatában maguk is hivatalnokok, tisztviselők – ugyanez a védelem, „karhatalmi segítség” illetné:

„Hogy a’ garázdalkodók vérszemet kapva, hasonló módon üzzék el helyeikről a’ legbuzgóbb bármely vallásu hivatalnokokat??? Szomorú következményei volnának illy logikai okoskodásnak és bírói osztó igazságnak. Heczeljék csak fel helységenként a’ népet, egy kis apró pénz is, kivált a’ már már bekövetkező választási szomorú időszakban, bizonyos nógatott vagy fogadott lázítók papjaik ellen, midőn vallásos vagy politikai meggyőződésük ellenére nem akarnak cselekedni, vagy magyarán mondva szájjuk szerint beszélni; és ne legyen (őszinte jó akaratu) karhatalmi segítségük, ártatlanul vérig verhetik őket; mind annyit el kell e azért helyeztetni? Hová visz ez egy alkotmányos szabadságu országban?”⁶⁰

A plébános ezután előáll azzal a javaslattal, hogy Máriaremetén tavasztól őszig állítsanak föl „állandó rendőri állomást”. Hiszen nem ritka, hogy több ezren megfordulnak itt, köztük magas rangú vendégek is (egy ízben még maga a királyné is tiszteletét tette) – ugyanakkor sok oda nem illő, vagy legalábbis nem illően viselkedő elem is feltűnik. A plébános tarthatatlannak gondolja a búcsújárásra épülő világi mulatságok elharapódzását is:

„[Vajon] nem kellene[-e] olly, állandó praeventiv rendőri szabályokat igénybe venni, ’s intézkedéseket tenni, mellyek nem csak az említett bucsukápolnában, és körülötte előforduló visszaéléseket, önhatalmaskodásokat, lármás vásárlásokat, czélbalövéseket, tilos és csalással egybekötött sorsjátékokat, és más eféle kivált nagyobb ünnepeken valamint a kápolna védszentje évforduló napján (8 Sept.) ott tartatni szokott isteni tisztelet alatt, ismételt tilalmaim daczára, és felsőbb rendelkezések ellenére gúnykaczajjal üzni szokott vakmerősködéseket meghiusitanák; hanem ezen kívül a’ személy és vagyon bátorságot veszélyeztető több munkakerülő csavargók, mint valódi koldusoknak illetőségükhez kellő elutasítására hatnának és esetleg eltolonczoltatását eszközölnék.”⁶¹

A búcsújáróhelyen tapasztalt világiass visszaélések példáival és az ezen való felháborodással lényegében véget is ér Szobovits önigazolása. Pauer püspök-helynök nem küldte tovább Szilassy alispánnak a terjengős és helyenként erős, máshol zavaros megfogalmazásokban bővelkedő levelet, viszont a saját nevében fogalmazott hivatalos válaszban messzemenően átvette Szobovits érvelését és gondolatmenetét az esettel kapcsolatban.⁶²

⁶⁰ SzfvPL 5230 1107/1874. [magyar melléklet].

⁶¹ SzfvPL 5230 1107/1874. [magyar melléklet].

⁶² A választ Szobovits leveleinek kivonata alapján Prifach József titkár készítette: SzfvPL 5230 1107/1874. (érkezett: aug. 27.)

Az ügynek a jelek szerint volt rendőrségi folytatása is: a 1875 júliusában a Szobovits „a rendőrség miatt” („e policeali respectu”) hivatalos másolatban kérte a hivataltól az alispánnak adott választ. Ezt meg is kapta, de ebből a levélváltásból már kihallhatjuk azt is, hogy püspök(ség) és a hidegkúti plébános viszonya nem volt éppen felhőtlen.⁶³ Pauer János, Szobovits régi munkatársa és ismerőse az alispánnal és a nyilvánossággal szemben kiállt ugyan a plébános mellett, de nyilvánvalóan nem töltötték el örömmel az ehhez hasonló botrányok, amelyekből az előző és a következő években sem volt hiány.

KONKLÚZIÓ – KATOLIKUS EGYHÁZ ÉS LAIKUS VALLÁSGYAKORLAT A 19. SZÁZAD MÁSODIK FELÉBEN

Mindenekelőtt talán érdemes újra megemlíteni azt a tényt, hogy a botrányt kirobbantó Tobiassegen 1874-es máriaremetei felbukkanása egy viszonylag korai adat ennek a német nyelvterületről érkező vallásos ponyvatípusnak a magyarországi használatára.⁶⁴

Nem mellékes továbbá, hogy a ponyvatulajdonos asszony és társasága nem falusi, agrárius közegeből érkezett, hanem a pesti szolgáltató-iparos réteghez tartozott. Többek között ezért is használok a népi vallásosság szókapcsolat helyett a tágabb asz-szociációs horizontot nyitó *laikus vallásgyakorlat* fogalmát.⁶⁵ Ennél fontosabb azonban, hogy ezzel a vallásosság gyakorlati aspektusát kívánom hangsúlyozni. Vagyis a „hivatalos” és „népi/populáris” elemek analitikus szétválasztása helyett a példában szereplő személy (illetve csoport) vallásosságát gyakorlati egységként – *praxisként* – igyekszem megérteni. Ebben a gyakorlati egységben nem válnak el egymástól az egyház által jóváhagyott/támogatott, illetve az azon kívüli elemek. A konkrét esetben valószínű például, hogy a pesti fuvaros felesége ott helyben jutott hozzá a Tó-bíás-áldáshoz és az számára a búcsújárás vallásos gyakorlatának része, természetes

⁶³ A püspök szerint Szobovits „saját tapasztalatából tudhatja” mennyi munkával jár a másolás, és mennyire elfoglalt a hivatal, úgyhogy a későbbiekben azt csak a legszükségesebb esetekben farsz-sza hasonló kérésekkel. SzfvPL 5230 994/1875. (kelt: július 18.) Szobovits köszönetet mond és az írnokok fáradtságára két forintot küld válaszában. SzfvPL 5230 1013/1875. (érkezett: július 26.)

⁶⁴ Korábban már idéztem azt a Frauhammer Krisztina által megtalált ponyvaellenes újságcikket, amely már 1865-ben szót emel a Tobias-Segen és egy sor hasonló nyomtatvány ellen: R. I. 1865: 500. – idézi: Frauhammer 2019: 163–164.

⁶⁵ A *laikus vallásosság* fogalmát – némileg eltérő jelentéstartalommal, a német Laienfrömmigkeit kifejezés mintájára – Tüskés Gábor és Knapp Éva használta a magyar kutatásban (Tüskés – Knapp 2001: 13–26., különösen: 14–17.) A népi vallásosság (illetve nála: népi vallás) fogalmának kritiká-ját és a fogalom legfontosabb, a kutatásban bevett alternatíváinak jellemzőit (*helyi vallás, gyako-rolt vallás, vernakuláris vallás, megélt vagy mindennapi vallás*) legújabbban és a legrészletesebben Hesz Ágnes foglalta össze: Hesz 2018. A népi vallásosság fogalmi és kutatástörténeti kérdéseihez lásd még: Mohay 1999.

tárgyi velejárója volt⁶⁶ – éppúgy, mint a pap, a szentmise, vagy a szenteltvíz. Az pedig, hogy az asszony a plébános áldását akarta kieszközölni a nyomtatványra, világossá teszi egyésszt, hogy az asszony a tárgy hatásosságának fokozásához (vagy talán egyenesen a hatás megteremtéséhez) szükségesnek ítélte egy pap közreműködését. Másrészt cselekedetei alapján úgy tűnik, hogy az asszony vagy nem tudott, vagy nem vett tudomást arról, hogy papi szemmel aggályos nyomtatványt szorongat a kezében. A két lehetőség közül az utóbbit tartom valószínűbbnek. Hiszen, ha kezdetben feltételezhetjük is az asszony naivitását, később a plébános világosan (bár valószínűleg nem a legcélszerűbb hangnemben) értésére adta, hogy az egyház által nem elfogadott szövegről van szó. Az asszony azonban nem tágitott és továbbra is ragaszkodott a nyomtatvány megáldásához. Vagyis: a papi áldás hatalmába vetett erős hit nem biztosított értelmezési monopóliumot ugyanannak a papnak hit és vallás kérdéseiben. A pap tehát fontos, sőt szükséges szereplő volt az asszony vallásos felfogása szerint, szerepköre azonban ugyancsak behatároltnak bizonyult: azt várta tőle, hogy az Istentől (esetleg az egyháztól?) kapott hatalmánál fogva hitelesítse, erősítse meg az asszony hite szerint hatásos tárgyat. Az pedig, hogy az áldás széttépése után a konfliktus végül tettlegességig fajult, egyszerre mutatja az áldás iránti igény komolyságát, a paraliturgikus tárgy presztízsét és a reverendának kijáró tisztelet korlátait.

Szobovits indulatosságának forrása végső soron a búcsújáráhely feletti kontroll elvesztésének érzése volt. Ennek a kontrollvesztéstől való félelemnek több aspektusa is kiderül az imént idézett szövegekből: elvilágiasodás, közrend és személybiztonság hanyatlása, vallási téveszmék elleni küzdelem és a kultusz irányításának lehetősége stb. Ezek közül most csupán az utóbbira szeretnék bővebben kitérni. Szobovits a Máriaremetén árusított ponyvanyomtatványokkal kapcsolatban már évekkel a Tóbiás-affér előtt is panaszt tett az egyházmegyei hivatalban, de az akkor kifogásolt három nyomtatványt a püspök által felkért szakértő nem ítélte veszélyesnek.⁶⁷ Más panaszokból azt tudjuk meg, hogy a nem megfelelőnek ítélt fogadalmi ajándékokat és votívképeket rendszeresen eltávolíttatta a kápolna falairól.⁶⁸ Ismét más levelekből arról értesülünk, hogy a híveket próbálta leszoktatni túl nagy gyertyák égetéséről – sikertelenül, hiszen hitük szerint a nagy gyertyák jobban szolgálták a lelki célt, amiért gyújtották őket.⁶⁹ Ezekből a cselekedetekből és a hozzájuk kapcsolódó (most nem kifejtett) diskurzusokból arra következtetek, hogy Szobovits plébános kiemelt feladatának tartotta, hogy a rábízott búcsújáráhely kultuszának tisztasága felett őrködjön. Ebbe a tisztaságba nyilvánvalóan nem fért bele a Tóbiás-nyomtat-

⁶⁶ Erre utal az is, hogy a plébánost vádló újságcikk szerzője Máriaremetén szokásos imádságnak mondja a Tóbiás-áldást, nem reflektálva annak ortodox vagy unortodox mivoltára.

⁶⁷ SzfvPL 4529 1035, 1041/1866. (szeptember) – bővebben lásd: Bednárík 2018: 155–156. Szobovits eljárására – miszerint ellenőrizte a búcsújáráhelyen árusított ponyvákat – jól rímel a fentebb is említett, a csatkaai búcsú kapcsán írt újságcikk, amelynek szerzője szerint szükséges lenne az „illető lelkész uraknak itt-ott a bucsu-vásáron széttekinteni s az árult nyomdászai-cikkeket egy kissé megvizsgálni.” R. I. 1865: 500. – idézi: Frauhammer 2019: 163–164.

⁶⁸ SzfvPL 5230 868, 950/1865. (július – augusztus) – bővebben lásd: Bednárík 2018: 152–154.

⁶⁹ SzfvPL 4529 1078/1880. (érkezett: július 28.) – bővebben lásd: Bednárík 2018: 154–155.

vány megáldása. A plébános nehéz döntési helyzetben találta magát, mikor szembe-sült az asszony kérésével. Tulajdonképpen aközött választhatott, hogy belső, vagy külső konfliktust vállal. A ponyva megáldásával saját vallásos meggyőződését hazudtolta volna meg, és a vallásos kultusz kontrollja iránti igényét is feladta volna. Ő ezért a másik utat választotta, és megtagadta a hívő asszony kérését. Valószínűleg nem számolt vele, hogy ez a döntése – az asszony állhatatosságával és a saját indulatosságával (széttépés) tetézve – olyan súlyos következményekkel jár majd, mint amilyenekkel járt.

A plébános dilemmájának hátterében a korabeli Magyarország vallásossággal kapcsolatos diskurzusai és tendenciái is felsejlenek. Az egész eseménysor kontextusát egy népszerű búcsújáró- és kirándulóhely sajátos légköre adja. A katolikus egyház – és maga Szobovits plébános is – ambivalensen viszonyult a búcsújáráshoz, ehhez a jozefinista szigor után a 19. században ismét virágzó devóciós gyakorlathoz,⁷⁰ amelynek legfőbb pozitívuma – egyházi szempontból – éppen a virágzás volt: a katolikus vallásosság prosperáló „ágazatáról” volt szó. A plébános számára egzisztenciális szempontból is fontos volt Máriaremete: nem tudott és nem is akart lemondani a búcsújáróhelyből származó bevételekről. A képzeletbeli mérleg másik serpenyőjében viszont ott volt a papra nehezedő jelentős munkaterhelés, a kontrollvesztés imént bemutatott veszélye, a búcsújárással kapcsolatos rendszeres feszültségek és konfliktusok. Számításba kell vennünk azt a tényt is, hogy a 19. század második felében a sajtóban és a politikai közbeszédben a katolikus egyház leginkább egy retrográd, idejétmúlt intézményként szerepelt, a papok és a katolikus vallásgyakorlat pedig rendszeresen gúny tárgyát képezték. Erre a „rossz sajtóra” az egyház képviselői általában defenzív alapállásból reagáltak.⁷¹ Szobovits ezzel kapcsolatos gondolataiból a Tóbiás-eset kapcsán is kaptunk ízelítőt, de általában is jellemző volt rá, hogy minden őt ért támadás és minden konfliktus gyökerét (általánosságban és személy szerint) a protestánsokban, és/vagy a vallástalan („liberális”, „zsidó”, „szabdkömvés” stb.) korszaklemben találta meg.

Az éles felekezeti retorika kapcsán érdemes megemlíteni azt a német történeti vallásszociológia bielefeldi műhelyében kidolgozott, sokat vitatott, mégis vonzó paradigmátikus javaslatot, amely a 19. századra (Magyarország esetében a 19.

⁷⁰ Tüskés Gábor és Knapp Éva Jordánszky Elekkel kapcsolatban írnak arról, hogy a búcsújáróhelyek revitalizálásának folyamatát a „barokk felfogást”, a „régí pasztorációs szemléletet és gyakorlatot” továbbvivő egyházi réteg is propagálta. Gottfried Korff, Friedrich Ebertz, Wolfgang Schieder és mások kutatásaira hivatkozva megállapítják, hogy a 19. század elején Európa-szerte a vallásosság társadalmi szerkezet- és funkcióváltozásának fontos eleme volt a „tradicionális barokk áhítatformák, ezen belül elsősorban a búcsújárás felújítása.” Tüskés–Knapp 1988., különösen: 5–6., itt: 34. Német nyelvterületen jelentős tanulmányok láttak napvilágot a 19. századi katolicizmusnak a népi vallásossággal, illetve a tömegek vallásosságával kapcsolatos attitűdváltásairól. Például: Schieder (Hg.) 1986, 1990; Loth (Hg.) 1991 (ezekben elsősorban Werner Blessing, Josef Mooser és Gottfried Korff, Irmtraud Götz von Olenhusen tanulmányai); Blackburn 1988. Ezeknek az eredményeknek a magyar anyaggal való összevetése a jövő kutatási feladata lehet.

⁷¹ Sulyok János a recsegő-ropogó „hatalmi egyház” utolsó évtizedeiként jellemzi ezt a kort. Jubileumi névtár 1977: 115, 123. Bővebben, további szakirodalmi hivatkozásokkal lásd: Bednárík 2018: 31–34.

század második felére) egyfajta „második konfesszionális” korszakként tekint.⁷² A felekezeti szembenálláson túl a kor másik, vallásszociológiai szempontból jelentős tendenciája az egyre nagyobb méreteket öltő vallási közönyösség.⁷³ Egyre többen fordultak el a katolikus egyháztól is, főleg a városi és értelmiségi rétegek tagjai – ezáltal pedig tovább csökkent a katolicizmus társadalmi súlya. Ebben a vallásilag egyre közönyösebb, szekularizálódó, ezzel párhuzamosan azonban felekezetiileg polarizált korban katolikus szempontból „kétélű kard” jelenség volt az „egyszerű nép” vallásossága. Egyrészt a falusi közeg volt az, ahol a vallásgyakorlás, az egyház(ak)hoz való kötődés erősebb maradt – például Simor János hercegprímás is csak az „egyszerűbb nép hagyományos hitvallásában látott valami biztató jelenséget.”⁷⁴ Ugyanakkor éppen ez az egyszerű, vidéki vallásosság, és az azt kiszolgáló / irányító papság került leginkább a korabeli „protestáns-liberális” közbeszéd keresztútjába. Kiváló céltáblaként szolgáltak ehhez a Máriaremetéhez hasonló búcsújáráshelyek, ahol nem kellett sokáig téma után kutatni annak, aki a katolikus egyház által támogatott vagy éppen csak megtűrt „babonás” gyakorlatokat kívánt kipellengérezni. Innen nézve Szobovits plébános a paraliturgikus tárgyak és cselekmények elleni küzdelmével nemcsak a saját meggyőződését és kultuszirányítói pozícióját védte, hanem egyháza tekintélyét is. Viszont mikor túlzott eréllyel lépett fel a „búcsújáráshelyen szokásos visszaélések” ellen, végső soron ugyancsak maga és egyháza alatt vágta a fát, hiszen nem elégítette ki a katolicizmus tömegbázisát jelentő falusi – és mint ebben a példában láttuk, alsóbb osztályokhoz tartozó városi – hívek vallásos igényeit. Szobovits Alajos a jelek szerint híján volt annak a „lelkipásztori bölcsességnek” („prudencia pastoralis”), amit a püspöki levelek gyakran emlegettek hasonló konfliktushelyzetek megoldókulcsaként.

⁷² A téma kifejtése messze túlmutat ezen a tanulmányon. Olaf Blaschke a 16. századra kidolgozott konfesszionalizációs paradigma mintájára – a szekularizációs tézisek ellenében – a 19. században is a felekezetek társadalomformáló tényezőként való elismerését szorgalmazza (Blaschke 2000). Németországban egy sor történész „tesztelte” különböző forrásanyag alapján (Blaschke (Hrsg.) 2002). A 19. századi falusi közösségek felekezeti kérdéseiről Tobias Dietrich írt a kötetben, és egyaránt hozott pro és kontra érveket Blaschke elméletével kapcsolatban (Dietrich, T. 2002), két évvel később egy-egy svájci, német és francia falu felekezeti viszonyairól írt könyvében pedig már egyértelmű kritikával illeti az elméletet. Dietrich, T. 2004: 392. A legtöbb kritika Blaschke tézisének monokauzális, teleologikus jellegét érte, ami tulajdonképpen nem más, mint egy másik monokauzális és teleologikus paradigma – a szekularizáció – ellenpontja (pl. Pahl 2003: 111–113.). A kritika érveit összefoglalja a vallás társadalomtörténetének német eredményeit áttekintő Benjamin Ziemann: Ziemann 2007: 497–501. Magyarországgal kapcsolatban, egészen pontosan az elitek nemzeti identitáskonstrukcióinak szempontjából Árpád von Klimó nevezte konfesszionalizációs időszaknak az 1848 és 1948 közötti századot – de ő nem Blaschkéra hivatkozott. Klimó 2007. Legutóbb Juliane Brandt mérlegelte Blaschke elméletét Magyarországra nézve, megjegyezve, hogy azt „sem általánosságban megerősíteni, sem cáfolni” nem tudná. Brandt 2013: 13–23.

⁷³ Lásd többek közt: Kósa 1983.

⁷⁴ Simor véleményét idézi Salacz Gábor: Salacz 1974: 18. Más források alapján jut ugyanerre Kósa László: Kósa 1983: 214–215. A székesfehérvári egyházmegye kapcsán Sulyok János jegyzi meg, hogy a „vallási közömbösség terjedését” csak az késleltette, hogy „egyházmegye területén élő lakosság túlnyomó része agrárfoglalkozású és hagyományörző volt.” Jubileumi névtár 1977: 115.

Levéltári és archívumi források

SzfvPL – Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár

5230 – Szobovits Alajos személyére vonatkozó iratok (personalia)

BHGYT – Budakeszi Helytörténeti Gyűjtemény és Tájéztató

Kézirattár, sz. n. [szám nélkül] – leltározás előtt álló tétel: Katharina Holl (született Gruber), egy 1886-ban született budakeszi asszony éjjeliszekrényében unokája, Annamaria von Staden (született Holl) talált mintegy 40 darab vallásos ponyvanyomtatványt. Ő adományozta a budakeszi tájháznak a gyűjteményt, amelyben az idézett *Tobiassegen* is található.

Internetes hivatkozások

<http://typographia.oszk.hu> – Letöltés: 2019.07.25.

Irodalom

AMMANN, Johann Josef

1892 Volkssegen aus dem Böhmerwald 3. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Neue Folge der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft Bd. 2. 165–176.

A pestmegyei...

1899 *A pestmegyei székesfehérvári egyházmegyéhez tartozó, Hidegkút melletti „Mária-Remete-Kápolna” ismertetése.* Budapest: Heisler Ny.

ÁLDÁSY Antal (leírta)

1942 *A Magyar Nemzeti Múzeum Könyvtárának Címjegyzéke II. Címereslevelek 8. kötet. 1826–1909.* Budapest: Dr. Áldásy József [kiadása].

BÁLINT Sándor

1943 Liturgia és néphagyomány. In Bálint Sándor: *Sacra Hungaria. Tanulmányok a magyar vallásos népelet köréből.* 99–128. Budapest: Veritas.

BEDNÁRIK János

2016 Miért és hogyan néprajz történeti kutatás? Újabb német javaslatok a „történeti terep” elméletéhez és módszertanához. *Ethno-Lore. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve XXXIII.* 191–222.

2017 Haasis, Lucas – Rieske, Constantin (Hgg.): Historische Praxeologie. Dimensionen vergangen Handelns. *Ethnographia* 128. 155–156.

2018 *Egyház és helyi társadalom a 19. század második felében. Történeti etnográfiai vizsgálat Buda környéki települések példáján.* Doktori disszertáció, ELTE BTK Történettudományok Doktori Iskola Európai Etnológia Program (Kézirat).

BLACKBOURN, David

1988 *Volksfrömmigkeit und Fortschrittsglaube im Kulturkampf.* [Überarbeitete Fassung des Gastvortrages im Institut für Europäische Geschichte, Abteilung Universalgeschichte, vom 21.6.1985]. Stuttgart–Wiesbaden: Steiner-Verlag.

BLASCHKE, Olaf

- 2000 Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? *Geschichte und Gesellschaft* 26. 38–75.

BLASCHKE, Olaf (Hg.)

- 2002 *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

BOURDIEU, Pierre

- 2002 *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről*. Budapest: Napvilág.
 2009 *A gyakorlat elméletének vázlata & Három kabil etnológiai tanulmány*. Budapest: Napvilág.
 2010 A társadalmi tér és a csoportok keletkezése. In Angelusz Róbert – Éber Márk Áron – Gecser Ottó (szerk.): *Társadalmi rétegződés olvasókönyv* TÁMOP 2010-201. Online publikáció: http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/0010_2A_19_Tarsadalmi_retegzodes_olasokonyv_szerk_Gecser_Otto/ch04s02.html – Letöltés: 2017.08.15.

BRANDT, Juliane

- 2013 Felekezetiiség és modern nemzet a 19. századi Magyarországon. In Lukács Anikó (szerk.): *Felekezeti társadalom – felekezeti műveltség. A Hajnal István Kör Társadalomtörténeti Egyesület 2011. évi, győri konferenciájának kötete*. (Rendi társadalom – polgári társadalom 25.) 9–26. Budapest: Hajnal István Kör Társadalomtörténeti Egyesület.

DIETRICH Gyula

- 1975 Bittermann Károly és az első szabadkai nyomda (1844-1907). *Üzenet*, V. 10. 1975. október, 766–773.

DIETRICH, Tobias

- 2002 Konfessionelle Gegnerschaft im Dorf im 19. Jahrhundert. In Blaschke, Olaf (Hg.): *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*. 181–214. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
 2004 *Konfession im Dorf. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert*. Köln–Weimar–Wien: Böhlau.

DÖRGE, Friedrich Christoph

- 2004 *Illocutionary Acts. Austin's account and what Searle made out of it*. Doktori disszertáció, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Fakultät für Philosophie und Geschichte, kézirat. Online: https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/46263/pdf/Dissertation_Doerge.pdf – letöltés: 2019. április 22.

DRECHSLER, Paul

- 1906 *Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien*. Schlesiens volkstümliche Überlieferungen Bd. 2. Teil 2. Leipzig: Teubner.

ÉBER Áron Márk

- 2012 *Megkülönböztetett különbségek. A 'magyar társadalom' tagolódásának és tagolásának vizsgálatához*. Doktori disszertáció, ELTE TTK Szociológia Doktori Iskola Szociológia Doktori Program. Kézirat. Online: http://tatk.elte.hu/file/dissz_2013_EberMarkAron.pdf – Letöltés: 2017.11.15.

FERGE Zsuzsa

- 1978 Utószó. In: Bourdieu, Pierre: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. 403–436. Budapest: Gondolat.

FLEISCHHACK, Julia

- 2013 (Un-)Heimliche Akteure: Überlegungen zur archivalischen Quellenarbeit. In Johler, Reinhard – Marchetti, Christian – Tschofen, Bernhard – Weith, Carmen (Hg.): *Kultur_Kultur. Denken, Forschen Darstellen. 38. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Tübingen vom 21. bis 24. September 2011*. 460–467. Münster–New York–München–Berlin: Waxmann.

FORINTOS Attila

- 2011 *A székesfehérvári püspökség adattára, 1777–2010*. Budapest: szerzői.

FRAUHAMMER Krisztina

- 2012 *Írásba foglalt vágyak és imák. Magyar kegyhelyek vendégkönyveinek összehasonlító elemzése*. Szeged: SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

GEERTZ, Clifford

- 1988 Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In Vári András (vál.): *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben*. 13–61. Budapest: Akadémiai Kiadó.

GYÖRGYPÁL-ECKERT, Irma

- 1941 *Die deutsche Volkserzählung in Hajós, einer schwäbischen Sprachinsel in Ungarn*. Hamburg: Hansischer Gildenverlag.

HAASIS, Lucas – RIESKE, Constantin (Hg.)

- 2015 *Historische Praxeologie. Dimensionen vergangen Handelns*. Paderborn: Schöning.

HADAS Miklós

- 2009 *A maskulinitás társadalmi konstrukciói és reprezentációi*. Akadémiai doktori értekezés. <http://real-d.mtak.hu/342/1/Hadas.pdf> – Letöltés: 2016.10.18.

HESZ Ágnes

- 2018 A népi valláson túl: egy fogalom kritikája és lehetséges alternatívái. *Ethnographia*, 129. 448–468.

JUBILEUMI NÉVTÁR 1977 =

- A Székesfehérvári Egyházmegye jubileumi névtára 1977-ben. Alapításának 200. esztendejében. / Schematismus jubilaris almae Dioecesis Albaregalensis Anno Domini 1977. Ab erecta Sede Episcopali 200*. Székesfehérvár: Székesfehérvári Egyházmegyei Hatóság, 1977.

JUNG Károly

- 1994 *Őrszerek könyve. Szent levelek, golyó ellen védő imádságok, amulettek a magyar néphagyományban*. Újvidék: Forum.

KIENITZ, Sabine

- 2013 Von Akten, Akteuren und Archiven. Eine kleine Polemik. *Kieler Blätter zur Volkskunde* 45. 69–82.

KLAPPER, Joseph

- 1907 Das Gebet im Zauberglauben des Mittelalters. Aus schlesischen Quellen. *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* 9. 5–41.
1929 Altschlesische Schutzbriefe und Schutzgebete. *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* 30. 134–179.

KLIMÓ, Árpád von

- 2007 Ein „konfessionelles Zeitalter“ Ungarns (1848-1949)? In Altermatt, Urs – Metzger, Franziska (Hg.): *Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*. 215–228. Stuttgart: Kohlhammer. /Religionsforum, Band 3./

KÓSA László

- 1983 A vallási közönyösség növekedése Magyarországon a 19. század közepén. *Népi kultúra – Népi társadalom* 13. 211–235.

KRISS, Rudolf

- 1937 *Die schwäbische Türkei. Beiträge zu ihrer Volkskunde, Zauber und Segen, Sagen und Wallerbrauch*. Düsseldorf: Schwann.

LANDWEHR, Achim

- 2009 *Historische Diskursanalyse*. Frankfurt – New York: Campus. /Historische Einführungen Bd. 4, 2. kiadás/

LENGYEL Ágnes

- 1999 A szakrális nyomtatványok kutatásáról és jellemző jegyeiről. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7. Írás, írott kultúra, folklór*. 160–182.

LIT. ENC.

- 1872 *Literae encyclicae et officiosae ordinarius almae dioecesis Alba-Regalensis anno 1872*. Albae-Regiae, Typis Colomanni Számmar.

LOTH, Wilfried (Hrsg.)

- 1991 *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*. Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer. /Konfession und Gesellschaft 3./

MAASE, Kaspar

- 2001a Das Archiv als Feld? Überlegungen zu einer historischen Ethnographie. In Eisch, Katharina – Hamm, Marion (Hg.): *Die Poesie des Feldes. Beiträge zur ethnographischen Kulturanalyse*. 255–271. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde. / Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 93./
- 2001b Texte und Praxen. Populärliteraturforschung als historische Ethnografie. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 97. 43–51.

MITSA, Frantz

- 1874 [cim nélküli olvasói levél]. *Neues Pester Journal* III. évf. 157. szám (1874. július 12.): [„Stimmen aus dem Volke” rovat, oldalszámozás nélkül.]

MOHAY Tamás

- 1999 A népi vallásosságról. *Magyar Tudomány* 44/5. 535–548.

PAHL, Henning

- 2003 „Glaub’ nur ans Wort, Bet’ immerfort” – Deutungen und Reaktionen württembergischer Ladpfarrer auf den gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts. In: Gall, Lothar – Schulz, Andreas (Hg.): *Wissenskommunikation im 19. Jahrhundert*. 111–145. Stuttgart: Franz Steiner. /Nassauer Gespräche der Freiherr-Vom-Stein-Gesellschaft 6./

RECKWITZ, Andreas

- 2008 Praktiken und Diskurse. Eine sozialtheoretische und methodologische Relation. Kalthoff, Herbert – Hirschauer, Stefan – Lindemann, Gesa (Hg.): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*. 188–209. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

R. I.

1865 Fehér megyéből Mária hava 28-án. *Idők Tanuja* (1865. június 2.) 500.

SALACZ Gábor

1974 *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában. 1867–1918.* (Auróra könyvek) München: Molnár Nyomda.

SCHIEDER, Wolfgang (Hrsg.)

1986 *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte.* (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 11) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

1990 *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert.* (Industrielle Welt 54.) Stuttgart: Klett-Cotta.

SPAMER, Adolf

1935 *Die Deutsche Volkskunde 2. Bilderatlas der Deutschen Volkskunde.* Leipzig – Berlin: Bibliographisches Institut – Herbert Stubenrauch Verlagsbuchhandlung AG.

1958 *Romanusbüchlein. Historisch-philologischer Kommentar zu einem deutschen Zauberbuch.* Berlin: Akademie-Verlag.

N. SZABÓ Magdolna – ZOMBORI István (szerk.)

2010 *Vallásos ponyvanyomtatványok Bálint Sándor hagyatékában.* (Devotio Hungarorum 14.) Szeged: Móra Ferenc Múzeum.

SZOBOVITS, Alois

1874 Der Vorfall in der Kirche Maria-Einsiedel. *Neues Pester Journal* III. 164. (1874. július 21.): [„Stimmen aus dem Volke” rovat, oldalszámozás nélkül.]

TAKÁCS Erzsébet

2005 Bourdieu történelem-szemlélete és a történészek Bourdieu-képe. *Szociológiai Szemle* 2005/4. 68–84.

TÜSKÉS Gábor – KNAPP Éva

1985 Fejezet a XVIII. századi vallási ponyvairódalom történetéből. *Irodalomtörténeti közlemények* 89. 4–5. 415–436.

1988 Utószó. In Jordánszky Elek: *Magyarországban [...] lévő [...] Mária kegyelem Képeinek rövid leírása, Poson 1836.* Faksimile kiadás. 1–46. Budapest: Akadémiai Kiadó.

2001 *Népi vallásosság Magyarországon a 17–18. században.* Budapest: Osiris.

WIETSCHORKE, Jens

2010 Historische Ethnografie. Möglichkeiten und Grenzen eines Konzepts. *Zeitschrift für Volkskunde* 106/2. 97–124.

ZIEMANN, Benjamin

2007 Säkularisierung, Konfessionalisierung, Organisationsbildung. Aspekte der Sozialgeschichte der Religion im langen 19. Jahrhundert. *Archiv für Sozialgeschichte* 47. 485–508.

Bednárík János

Tudományos munkatárs, Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet, ELTE-MTA Lendület Történeti Folklorisztikai Kutatócsoport

E-mail: bednarik.janos@btk.mta.hu

János Bednárík

Tobias' benediction torn apart: Lay religious practice and historical ethnography

The article is a reworked chapter of the author's PhD thesis entitled *Religion and local society in the second half of the 19th century: A historical-ethnographic research on some communities near Buda*. Through the historical ethnographic analysis of a conflict that took place in 1874 in Máriaremete, a popular pilgrimage destination near the capital, the author presents in a condensed form methodological problems raised in his dissertation, focusing on lay religious practice out of the thematic key concepts (church and community, lower clergy etc.). The salient feature of the historical ethnographic research delineated in the introductory chapter is that it investigates a topic that is closely related to the traditions of Hungarian ethnography and is coupled with a reflexive methodology. The objective is the analysis of the accounts given of the conflict (*discourse*) to get closer to an understanding and presentation (*interpretation* and *representation*) of the religious practice (*praxis*).

The source of the conflict was a cheap print, Tobias' benediction in German. A group of pilgrims arriving to the destination in Máriaremete asked the local priest, Alajos Szobovits to convey blessing on it. But the priest was not willing to do so, and the angry pilgrims beat him up as a reaction. Articles published in the press of the period and lengthy correspondence about the incident also served as sources. The author briefly provides a philological and ethnographic analysis of the cheap print concerned. The summarizing chapter based on the concept of lay religious practice that emphasizes the practical unity of religiosity analyses the story and tries to set it into the ecclesiastical and social tendencies of the second half of the 19th century as well as in the context of academic discourses related to this period (secularisation, second confessional period etc.).

KÖNYVISMERTETÉSEK

Csilla Schell – Michael Prosser-Schell – Bertalan Pusztai (Hg.): Re-Invention of Tradition in Ostmitteleuropa nach 1990. Neue, „gefundene” und revitalisierte Feste mit Schwerpunkt auf Ungarn. Schriftreihe des Instituts für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa 19. Waxmann, 2018. 257 p.

Frauhammer Krisztina

Nem kell néprajzkutatónak, antropológusnak lenni ahhoz, hogy észrevegyük a legkülönbébb falusi, városi fesztiválok rendszerváltás óta tapasztalható dömpingjét. A kisebb és nagyobb lokális közösségeknek, a nemzetiségeknek, a fontos ügyeknek, témáknak ma már elengedhetetlen, hogy legyen fesztiválja. A kínálat bősége ellenére mind a turizmus, mind a gazdaság igényei, sőt olykor politikai törekvések is folyamatosan gazdagítják a kínálatot, kérdések sorát vetve fel ezzel. Hogyan értelmezzük ezt a sokrétű jelenséget? Mit tekinthetünk tradicionálisnak; hogy tud megfelelni, meg tud-e felelni egy revival, vagy újként kitalált hagyomány az autenticitás kívánalmának? Hogy válik a helyi történelem a fesztivalizáció eszközévé? Mekkora súlya és szerepe van a gazdasági és politikai tényezőknek? Milyen folyamatok zajlanak az etnikai jellegű megújított hagyományok hátterében? A Schell Csilla, Michael Prosser és Pusztai Bertalan által szerkesztett *A kelet-európai hagyományok újrafelfedezése 1990 után. Új, kitalált és felelevenített ünnepek, középpontban Magyarország* című mű ezeket a kérdéseket járja körbe. A kötet apropóját egy 2015-ös Freiburgban tartott konferencia (*Gefundene und erfundene lokale Feste und Festivals nach der Wende – zwischen 'Ethnobusiness' und Selbstvergewisserung*) és egy azt követő tanulmányi út (Feked, Stifolder fesztivál) adták. A könyvben szereplő kilenc tanulmány ezek eredményeit összegzi, két nagy elméleti és hét esettanulmány formájában.

Schell Csilla és Pusztai Bertalan tanulmányai nyitják a kötetet, körültekintő és alapos áttekintést adva a fesztivalizáció, az új, kitalált és felelevenített ünnepek antropológiai értelmezési lehetőségeiről. A freiburgi Kelet-Európai Németiség Néprajzi Intézetének kutatója az 1989 után megfigyelhető intenzív hagyományképző folyamatok hátterét elemezve arra mutat rá, hogy a rendszerváltás utáni társadalmi, gazdasági, értékrendbeli bizonytalanságok a hagyományok megerősödéséhez és revitalizálásához, sok esetben egy siettetett és erőltetett fesztivál „feltalálási” hullámhoz vezettek. Ennek a folyamatnak fontos eleme a lokális történelem hasznosítása, amely során a turizmus eszközével, materiális és kulturális alappá válik egy-egy helyi hagyomány és fesztivál jellegű formát ölt. Ezáltal táplálja a lokálpatriotizmust és az ott élők identitását is. Ehhez társulnak még a gazdaság és a politika szempontjai is, melyek szintén formálják a hagyományok „életpályáját”. Pusztai Bertalan e szempontok mellé a posztfordista fordulat és a globalizáció kulturális hatásait emeli még be, mint az új lokális fesztiválok hátterében jelentkező motivációs tényezőket. Felhívja ugyanakkor arra is a figyelmet, hogy a kortárs kulturális-, gazdaság- és turizmus antropológiai diskurzusokban nincs egy egységes értelmezési kerete a napjainkban zajló fesztivalizáció problémakörének. Olyan kulcsfogalmak mentén zajlanak a viták, mint a lokális és idegen kulturális elemek szerepe az image-produkcióban; vagy a kultúra és a turizmus együttműködésének, vagy egymást kioltó hatásának a kérdése. Azaz mi történik a kultúrával a turizmus kontextusában? Két oppozíció bontakozik ki: a kulturális involúció, amelyben a turizmus pozitív előjelű folyamatként jelenik meg, és a helyi identitás és büszkeség segítőjévé válik, illetve a kulturális erózió, melyben a turizmus kannibálként „zabálja fel” a kultúrát. A szerző szerint, a kulcs a lokalitáshoz, a helyi kultúrához való viszonyulásban van. Abban, hogy ezt nem egy homogén, monolit, hanem egy hybrid, flexibilis képződménynek kell tekintenünk.

Ezért vélekedése szerint a helyi értékek sikeres produkciójának az a záloga, hogy a kulturális elemek a globális média terében és mobilitási lehetőségei között hogyan találhatnak utat maguknak.

Ennek az útkeresésnek hét példáját ismerhetjük meg a könyv további esettanulmányaiban. Elsőként négy lokális értékekre építő fesztivált: a hajósi Orbán-napi borünnepet (Michael Prosser – Mód László – Simon András), a több falut megmozgató Szatmári Fesztivált (Kiss Márta), a ma már megszűnt nagyszakácsi főzőfesztivált (Bódi Jenő) és a Tolna megyei sváb település, Feked Stifolder fesztiválját (Michael Prosser). Mind olyan kis helyi fesztiválok, melyek történelmi sajátosságokra, helyi specialitásokra építve lettek megalkotva. Hajós és Feked esetében a sváb elődök szellemi és épített örökségéből (első szőlőtermelők, Szent Orbán kultusz, sváb szalámi készítése, prэшázak, parasztházak) sikerült jól működő produktumot fejleszteni. Szatmár és Nagyszakácsi esetében a régió sajátos terményei, illetve egy kitalált hagyomány lettek a brand alapelemei, nem függetlenül a folyamatokat irányító „kultur-brókerek” személyétől. Az elemzések azonban jól rámutatnak arra, hogy hiába a jól kitalált márka, annak sikeres fenntartásához elengedhetetlen a résztvevők kooperációja, a termék helyi elfogadottsága, a kommercializálódás és politizálódás mederben tartása.

A könyv utolsó három tanulmányában olyan új, vagy revitalizált ünnepekről olvashatunk, melyeknek hátterében mindenütt felfedezhető az etnikai jelleg. Így Hana Dvorakova a morvaországi Jevskovka városában élő horvátok templombúcsújáról és az a köré szerveződő ünnepéről ír, mely fontos integráló eleme ennek a csehországi horvát közösségnek. Neill Martin a krími kozákok 1990-es években felerősödő identitás építő próbálkozásairól, az ennek érdekében kitalált hagyományaikról ír. Végül Csörsz Emese tanulmányát olvashatjuk, melyben a hazánkban népszerű Kurultáj, turáni népek találkozóját elemezve mutat rá arra, miként teremtenek a fesztivál szervezői egy sajátos (származás) történeti mítosz érzékeny konstrukciójának segítségével rítusokat, élmény- és emlékezet helyeket.

Recenzióm elején azt írtam, nem kell néprajzkutatónak, vagy antropológusnak lenni ahhoz, hogy észrevegyük napjaink fesztiválizációs dömpingjét. Ha azonban meg is akarjuk érteni ezt a színes kavalkádot, sőt a szellemi örökség kutatóiként, netán közvetítőiként magunk is a kultúra brókereivé kívánunk válni, mélyebbre kell ásunk. Ehhez kínál hasznos igazodási pontokat és meglátásokat a freiburgi Kelet-Európai Népművészet Néprajzkutató Intézetének kötete.

Christine Hine: *Ethnography for the Internet. Embedded, Embodied and Everyday*. Bloomsbury Academic, London, 2015. 221 p.

Gyökér Róbert

Az 1990-es évek diskurzusaiban az Internet még az elvágyódás színtere, egy reményekkel teli jövő beteljesülésének utópisztikus világa. Olyan hely, ahol a mindennapok zürzavara elől menekülő ember oltalmat nyer, ahol a romlandó test digitális adattömeggé válva akár halhatatlanságra is szert tehet. Vajon az Internet valóban egyfajta mágikus tér, a valóságtól elkülönülő entitás, az emberi potenciál végtelen lehetőségeinek dimenziója? Christine Hine óvatosságra int bennünket és a kibertér idealista szemlélete helyett az Internet emberközeli, a mindennapi gyakorlatok szintjén megmutatkozó jellegét emeli ki.

Az Internet nem egyszerűen csak korunk változásainak része, hanem maga is egy dinamikusan változó közeg, amely naponta újrafogalmazza a vele szemben kialakított attitűdöket. Online lenni többé már nem misztikus határátlépés, hanem a mindennapok realitása. Hine – nagyon találóan – az E³ matematikai formulájába sűríti a jelen Internetének három legfőbb dimenzióját, a rendszer beágyazottságát (embedded), a fizikai testtel szervesülését (embodied), és mindennapi jelenvalóságát (everyday) hangsúlyozva.

Az Internet csomópontok, hálózatok olyan multilineáris közege, amelyen belül az olvasó folytonosan újra középpontozni kényszerül tapasztalatát a tartalom pillanatnyiségéhez igazodva. Az intertextualitás és a tartalmak változékonysága ezért a hagyományos etnográfiai módszerek újragondolását is megkövetelik, érvel Hine. A hagyományos terep koncepciója átalakulóban van. Az etnográfia a korábbi egyetlen helyszínhez kötődő kutatástól a többszinterű terepmunka felé van elmozdulóban. Az új típusú terep olyan helyszínek láncolata mentén szerveződik, amelyet tematikus asszociációk logikája kapcsol össze: egy személy vagy tárgy vándorlása a globális térben, egy szimbólum vagy jel áramlása különféle diskurzusokon keresztül, történetek, konfliktusok újraolvasása különböző társadalmi csoportok eltérő közegében. A kapcsolatok, kapcsolódások változékonysága a jelenlét eltérő módozatait követelik meg az etnográfustól. Az alanyok iránti elköteleződés, a kutatási terep közegében való elmerülés elsőrendű követelmény az új módszertan értelmében. Az antropológus ezért gyakran ugyanazokat a tevékenységeket folytatja, mint kutatása alanyai: vásárol, licitál, blogol. Nem is tehet másként, érvel a szerző, hisz csak így kerülhet közelebb az internetes viselkedésmódok egyedi alakváltozataihoz.

Az Internet által mediált kommunikáció többszörösen terhelt folyamat. Online lenni nem más, mint részévé válni egy szüntelenül változó világnak, ahol az esetlegesség, a véletlenszerűség a legfőbb rendezőelv, hangsúlyozza Hine. A kommunikáció relativisztikus jelleget ölt. A posztok, a blogbejegyzések áramlása, a hypertext által mediált szövegek exponenciális szóródása, az időbeli szinkronitás gyakori hiánya megsokszorozzák a jelentéseket is. De vajon másként volt ez a klasszikus terepmunka korában? A face-to-face találkozásokon alapuló élethelyzeteket vizsgálva sem beszélhetünk olyan tudásról, érvel Hine, amely a tanulmányozott terep minden részletére kiterjedt volna. Az etnográfus itt is válaszút elé került: némelyekkel szorosabb, míg másokkal csak korlátozottabb kapcsolatot tudott kialakítani. Az egyedüli különbség talán az Internetes kommunikációra oly jellemző újraalkotás mozzanata.

Hine-t a történetmesélés módja érdekli, ha az Internetre tekint: a digitális univerzumban kifejlő kontextus beágyazódása mindennapi életünk gyakorlataiba, az online és offline közötti átjárás következményei, a határátlépés generálta jelentésárnyalatok módozatai. Szemléletmódja a digitális technológiák megítélésében bekövetkezett változást tükrözi. A forradalmi ígéretek szertefoszlóban, ma már maguk a reklámügynökségek is inkább egy olyan digitális életmód mellett kampányolnak, amely beépül a mindennapi élet lehetőségeibe, mintsem forradalmi módon átalakítja azokat. Az Internetet túlmítizálni, egyfajta ezoterikus territóriumként szemlélni ezért hibás kutatói magatartás, érvel Hine.

Unsworth egyik írásában – a *unix* operációs rendszer felépítését vizsgálva – arra a következtetésre jut, hogy a francia forradalom civil társadalmának alapját képező jogok (egyenlőség, szabadság, biztonság, tulajdon) és a *unix* rendszer között hasonlóság mutatkozik. A *unix* valójában az ember „természetes és elvitathatatlan” jogainak digitális tükröződése, a való világ reprezentációja. Mint ilyen, a rejtőzködő hatalom elnyomó technikáinak egyfajta leképeződéseként is értelmezhető. Hine hasonló álláspontra helyezkedik, miközben a rendszer rejtett dimenzióira és a bennük foglalt veszélyekre hívja fel a figyelmet. Meglátása, hogy a rendszer strukturális felépítéséből, a *hard code* nyelvtanából adódó sajátosságok könnyen a társadalmi egyenlőtlenségek, a kirekesztés, a kontrol forrásává válhatnak. Ráadásul erre a folyamatra a média is ráerősít azáltal, hogy az Internet banális jellegét hangsúlyozza. Fontos ezért az Internet mögött meghúzódó infrastruktúra láthatóvá tétele. A digitális technológiák gyorsléptékű fejlődése következtében ugyanis egyre nehezebb megítélni a különféle tartalmak, a rendszer működését meghatározó rejtett algoritmusok szerepét az emberi választás folyamatában.

Hine nem egyoldalú éltetője, hanem kritikus bírálója az etnográfiai kutatómunka módszertani megközelítéseinek. Meglátása, hogy bár az Internet sajátos kutatói magatartást követel meg, az alkalmazott technikák nem sokban térnek el a hagyományos terepen alkalmazott módszerektől. Az internetes kutatások nehézsége inkább abból adódik, hogy nem áll rendelkezésre egységes módszertan, hanem minden kutatás az adott helyzetre szabott *skilleket* vár el a kutatótól. Továbbra is használhatunk például terepnaplót, feljegyzéseket, ám az Interneten módosulhat azok szerepe. A privát feljegyzés adott esetben nyilvános jelleget ölthet egy poszt, egy blogbejegyzés vagy *tweet snippet* formájában. A különféle log fájlok tanulmányozása a rendszer rejtett működésébe engedhet bepillantást. Továbbra is fennáll a mélyinterjúk készítésének a lehetősége. A formális interjúk izolált helyzete azonban gyakran beleolvad a chatek internetes láncolatába, ahonnan csak egy-egy pillanatra kiemelkedve mutatkozik meg. A kérdőíves kérdés szintén eredményesen alkalmazható módszer. Itt is kell azonban nehézségekkel számolnunk. Kérdőíveket használva még jobban megnőhet ugyanis az ismeretlenség foka. A levelezőlisták email címei csak kevés információról árulkodnak, gyakran bizonytalanságban hagyva a kutatót az adatközlő valódi kilétét illetően. A láthatatlanság körülményéből adódóan fontos szerephez juthat ugyanakkor a diskurzusanálízis technikája, amely az internetes kutatások során szinte bármilyen helyzetben alkalmazható eljárás. A hagyományos módszerek mellett Hine kiemelt figyelmet szentel az önreflexív technikáknak is, különösen az autoetnográfia biztosította lehetőségeknek. Meglátása, hogy a módszert ért bírálatok ellenére az autoetnográfia nem a nárcizmus megnyilvánulása: önmagunkról írni ugyanis nem más, mint emberi kapcsolatokról, emberi viszonyokról írni.

Az Internetről, mint rendkívül gyorsan változó, a jelentést állandó áramlásban, fluktuációban tartó jelenségről átfogó képet alkotni lehetetlen vállalkozás. Hine könyvének egyik fontos felismerése, hogy a véletlenszerűség és a bizonytalanság tudatosítása és elfogadása fontos lépést jelenthet a terepmunkánk során vizsgált jelenségek teljesebb megértése felé. Az, hogy kutatásunkat siker koronázza, módszertani megközelítések gazdag eszköztárával indít bennünket útnak az elmúlt évtizedek kutatási eredményeinek kritikai újragondolását követően.

Néprajzi Értesítő. Annales Musei Ethnographiae C. évf. 2018. Néprajzi Múzeum, Budapest, 2019. 288 p.

Paládi-Kovács Attila

Az 1900-ban alapított Néprajzi Értesítő, mely már régtől (1954-től) a budapesti Néprajzi Múzeum évkönyve, 100. évfolyamához érkezett. Alapítását Jankó János, mint a Nemzeti Múzeum Néprajzi Osztályának vezetője 1899-ben kezdeményezte, mivel már korábban is úgy ítélte meg, hogy a Munkácsi Bernát, majd a Munkácsi és Sebestyén Gyula által szerkesztett *Ethnographiában* a tárgyi néprajz és a múzeumi kutatómunka nem kap kellő teret és figyelmet. Javasolta, hogy a Nemzeti Múzeum által folyósított évi 500 forintnak megfelelő ívszám „választassék külön *A Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Osztályának Értesítője* címen, és e rész adassék át a Néprajzi Osztály szerkesztésébe.” A Néprajzi Társaság választmányára 1899. szeptember 20-i ülésén hozzájárult, hogy az Értesítő a továbbiakban, 1900-tól kezdődően az *Ethnographiától* különválva, annak mellékleteként jelenjen meg. Az első évfolyamok közös borítólappal, de elkülönített lapszámozással jelentek meg. A borítón mindkét orgánus címet, szerkesztőjét feltüntették. Az Értesítő a tárgyi néprajz, a múzeumi gyűjtemények körébe vágó publikációkat vonta magához, míg a főlap egyre inkább a folklór-kutatás orgánusává vált. Jankó János korai halálát (1902) követően Semayer Vilibáld vette át a Néprajzi

Osztály vezetését és az *Értesítő* szerkesztését. 1905-ben elérte a *Néprajzi Értesítő* önállósodását, teljes elválását az *Ethnographiától*. Az *Értesítő* formátuma a képi illusztrációk közlése érdekében megnőtt, füzeteinek száma az évi tízről négyre csökkent. 1906-1916 között az *Ethnographia* már korábbi melléklete nélkül jelent meg.

A testvérpap *Néprajzi Értesítő* 1916-ban még megjelent, de attól fogva – anyagi források hiányában – egy évtizeden át, 1926-ig szünetelt a kiadása. Bátky Zsigmond indította újra és szerkesztette egészen a nyugdíjazásáig, 1934-ig. Tőle a múzeum vezetését és a lap szerkesztését Bartucz Lajos vette át, akit 1940-ben Domanovszky György követett. 1944 és 1953 között újabb 10 éven át szünetelt az *Értesítő* megjelenése. Újraindítása csak 1954-ben sikerült Balassa Iván, akkori igazgató szerkesztésében. Azóta folyamatos a múzeumi évkönyvvé átalakult publikációs fórum megjelenése. Az *Értesítő* jubileumát ünneplő kötetben a szerkesztő Szarvas Zsuzsa alaposan adattolt dolgozata ezt a históriát sokkal részletesebben bemutatja. Kitér a lap szerkesztési elveinek, rovatainak, tartalmi súlypontjainak változásaira és joggal szögezi le, hogy az *Értesítő*nek mindvégig „meghatározó szerepe volt a Néprajzi Múzeum tudományos műhellyé válásában, integrálva és az intézményhez kapcsolva az anyagi kultúra, meg a muzeológia iránt érdeklődő kutatók szakmai tevékenységét” (p. 9.). A *Néprajzi Értesítő századik évfolyama* című tanulmányt néhány ábra és gazdag irodalomjegyzék egészíti ki. Az utóbbi évtizedek tematikáját is érintő áttekintéshez mindössze azt érdemes még hozzátennünk, hogy az 1900–2000 közötti évfolyamok repertóriumát 2003-ban, Nagy Réka szerkesztésében megjelent, és abban is olvasható egy rövid áttekintés az *Értesítő* addigi történetéről.

A jubileumi kötet Szarvas Zsuzsa bevezető tanulmányával együtt tíz tanulmányt és egy – a kötet végén elhelyezett – beszámolót tartalmaz a Néprajzi Múzeum 2018.évi tevékenységéről. Ebben különösen a költözési előkészületekről, a gyűjteményi revízióról, a jelentősebb tárgyvásárlásokról, a műtárgyak és az archívum gyarapodásáról, a Múzeum 2018. évi kiadványairól közölnek értékes információkat. A szerkesztő által jegyzett rövid számadás arról győzi meg az olvasót, hogy a múzeum zárt kapui mögött 2018-ban is szorgos munka folyt. Imponáló eredmények születtek mind a nyilvántartás kiegészítésében, az adatbázis fejlesztésében, mind a műtárgyvédelemben, a műtárgyak restaurálása, konzerválása, tisztítása terén. Mindezek mellett a tudományos munka sem szünetelt, amit – mások mellett – öt jelentős, 2018-ban a múzeum kiadásában megjelent könyv bizonyít.

A kötet tanulmányai döntően az 1872-ben alapított Néprajzi Tárból kifejlődő Néprajzi Múzeum történetének egy-egy jelentős korszakához, kiemelkedő vezetőjéhez, kevésbé ismert szerzeményezésének históriájához kapcsolódnak. Időrendben követik egymást a Xántus János délkelet-ázsiai terepmunkáját, Jankó János múzeumszervező, múzeumépítő harcait, lázas tevékenységét, illetve a velük kezdődő és Semayer Vilibáld által folytatódó gyűjteménygyarapítás, majd a balkáni „rezek” és az első világháborús edények megszerzésének eseteit leíró, alaposan dokumentált dolgozatok. Wilhelm Gábor: *Xántus János terepmunkája: a borneói gyűjtés* című tanulmánya (pp. 25–41) főként Xantusnak a terepen vezetett gyűjtőfüzetei és a távolból Pulszky Ferencnek írott levelei alapján íródott. Azok ismeretében jutott el a szerző annak megállapításához, hogy a Távol-Keletre induló Xántus 1869-ben még a természetrajz, a biológia, a földrajz és az embertan körében mozgott, nem pedig az etnográfia tárgykörében. Azért írhatta Pulszkyknak, hogy hazatérte után szívesen ellátna egy őri tisztséget a természetrajzi tárban. Huszonkét esztendő múltán viszont az expedíció egyik céljaként már az „alakítandó ethnographiai osztály részére” való gyűjtést nevezte meg. Valójában Borneóban, a dajakok között ébredt rá a népelet tárgyait jelentőségére, ahol már az első négy hónap alatt 201 néprajzi tárgyat gyűjtött a terepen.

Azt hihetnénk, hogy Jankó János életútját és életművét már minden részletében feltárta a magyar néprajztudomány. Kemecsi Lajos: *Jankó János és a Néprajzi Múzeum* című nagy ívű tanulmánya (pp. 43–74) azonban rációfól erre a vélekedésre. A Múzeum irattárában megőrzött levelek, a különböző gyűjteményekhez kapcsolódó leltárkönyvek és egyéb iratok még számos eddig feltáratlan információt tartalmaznak, amelyek a Jankó János múzeumi és tudományos kutatói tevékenységével foglalkozó szakirodalom bevonásával minden eddiginél pontosabban világítják meg a nagy előd múzeumépítő munkásságának máig ható eredményeit. Jankó múzeumi koncepciójának köszönhetően vált a budapesti Néprajzi Múzeum a történeti Magyarország és a nagyvilág népeinek múzeumává, az egyetemes kultúrtörténet tárgyi emlékeinek otthonává. Rövid idő alatt megnőtt a hazai tárgyak gyűjteménye, hiszen csupán a millenniumi kiállítás Néprajzi Falujához 1535 tárgyat vásárolt. (Működése alatt összesen 4408 tárggyal gazdagította a múzeumi kollekciót.) A Néprajzi Tár Jankónak köszönhetően gazdagodott embertani gyűjteménnyel és laboratóriummal, fogadta be Vikár Béla viaszhengerekre felvett népköltési hangzóanyagát, szerezte be fonográfját, alapozta meg etnográfiai tárgyú fénykép-gyűjteményét, amit Jankó maga is 669 felvétellel gyarapított, alapította meg néprajzi szakkönyvtárát és rendezte meg a Csillag utcában első múzeumi kiállítását.

Több évtized gyűjteménygyarapodásának történetét tekinti át Gyarmati János: *A „nagy boom”. A Néprajzi Múzeum gyűjteményei a 19-20. század fordulóján* című tanulmánya (pp. 75–94). A Néprajzi Tár megalapítását követő évtizedeket Xántus nyomán joggal aposztrofálja a „tespedés és tengődés érájának”, minthogy a Nemzeti Múzeumtól az 1870-80-as években nem kapott pénzt a gyűjtemény gyarapítására. Tudjuk jól, hogy Pulszky Ferenc nem sokra tartotta a Néprajzi Tár délkelet-ázsiai gyűjteményét. Az 1873. évi bécsi világkiállításra a Xántus, s kisebb mértékben Rómer Flóris által gyűjtött mintegy 2500 népművészeti, kézműipari tárgyból álló kollekció a kiállítás lebontása után nem kerülhetett a Néprajzi Tár állományába, mivel azt a tervbe vett Iparművészeti Múzeumnak szánták. Nem Xántuson múlt, hogy a millennium közeledtével Herman Ottó a képviselőházban is „magyar” néprajzi múzeum felállítására tett indítványt. Lásd: *A néprajzi társaság és múzeum ügye a képviselőházban. (A ház naplójából)*. Ethnographia 1891. II. 23–26. Herrmann Antal: *Hazai néprajzi múzeum alapításáról* címen közreadott cikkében (Ethnographia 1890. I. 19–24.) szintén azzal érvelt, hogy „A millennium legméltóbb megünneplése egy nagyszabású néprajzi kiállításnak külön ethnographiai múzeumban való megnyitása volna”

A szerző jól érzékeli, hogy a Néprajzi Tár fellendülése 1894 után kezdődött, azaz Pulszky nyugalmomba vonulását és Szalay Imre főigazgatói belépését követően. Ezzel egybeesett Xántus János elhalálózása és Jankó János segédőri, majd osztályvezetői kinevezése. A „nagy boom” alapozása Xántus és Jankó nevéhez kötődik, de a műtárgyvásárlási keret jelentős megemlése, a szerzeményezés „megugrása” Semayer Vilibáld vezetői működésének periódusa (1902–1919) alatt történt. Az öt követő Bátky elismeri, hogy Semayer sokat tett a gyűjtemény gyarapítása terén. Mindemellett szükségesnek gondolom, hogy Bátky kritikai megjegyzéseit is tartsuk számon: „De érdeme csupán ennyi. Mert a gyűjteményeket teljesen érthetetlenül, ötletszerűen, alkalmi vásárlások útján gyarapította s a múzeum speciális nemzeti hivatását teljességében soha át nem érezte. Bizonyára ez a magyarázata annak, hogy a pusztuló hazai néprajzi emlékek megmentésére tíz éven át rendkívüli tételként kivetett hatalmas összeget (ma pénzben évente 400 millió korona) gondatlanul használta fel, s a háború előtt lehetséges és kiadós vidéki gyűjtőutakat végleg elhanyagolta, miáltal a múzeumnak pótolhatatlan kárt okozott.” (*Néprajzi Múzeumunk 1917-től 1926-ig*. Néprajzi Értesítő 1926. XVIII. 45.)

Behatóan foglalkozik a „nagy boom” egyik részletével Kőszegi Gábor: *Rekvirált rezek aktái I.* címen közölt tanulmánya. Az 1915-16-ban rekvirált réztárgyak lerakatából múzeumi célra válogatott

használati eszközök közül, a számos selejtezés, tárgycsere és egyéb értékesítés után, ma még mindig 1350 tárgy található a Néprajzi Múzeum raktáraiban és leltárkönyveiben, 12 gyűjteményben szétszórva. Ezek felsorolása tételesen adatolva található a dolgozat mellékletében (pp. 114–147). Oldalakon át sorolja a „Balkán” származási helyet és a „vörösréz tálcá”, meg az „Erdély” származási helyet és a „sárgaréz gyertyatartó” nevet viselő tárgyak tételeit. Mindezzel kapcsolatban a „gyűjtési stratégia” emlegetése szarkazmusnak tűnik, különösen Bátky előbb már idézett kritikájának fényében.

Vida Gabriella *„Első világháborús edények a Néprajzi Múzeumban”* alcímmel közölt dolgozata remek illusztrációkkal mutatja be az alsó-ausztriai és csehországi eredetű keménycserép és porcelánedények csoportját, melyek díszítményei a „K und K” háborús propagandáját támogatták. Megállapítja, hogy a népi fazekasság hazai termékein hasonló díszítmények nem találhatók. A vidéki lakossághoz a vizsgált tárgycsoport alig-alig jutott el, s csupán tányérok és bögrék képviselték ezt a gyári kerámiát. Sedlmayer Krisztina tanulmánya szintén az első világháború korából származó sajátos tárgycsoporttal foglalkozik (*Gyűjtés a „egzotikus városban”. Az esztergom-kenyérmezői hadifogolytábor tárgyai a Néprajzi Múzeumban*). Írásának legfőbb újdonsága a cári Oroszország számos népét reprezentáló hadifoglyok tárgyalakotó tevékenységének bőségesen adatolt, egyes részleteiben illusztrált bemutatása. A keleti hadifoglyok között végzett munkáról, Kúnos Ignác turkológiai, Munkácsi Bernát finnugrisztikai tárgyú folklórgyűjtéseiről tudunk, Kodály Zoltán, Seemayer Vilmos népzene-felvételeiről inkább csak hallomásunk volt. Azt gondolom, hogy az itt bemutatott tárgyakról eddig csupán a múzeum régi és legbelsőbb munkatársai tudhattak. Lackner Mónika és Tasnádi Zsuzsanna: *„Régi és új kézimunkák”. Ferenczi Jolán életútja* című tanulmánya a kötet leg-hosszabb és legtöbb képi illusztrációval ellátott tanulmánya (pp. 193–237). A Néprajzi Múzeum textilgyűjteménye és rajzgyűjteménye igen jelentősen gazdagodott a „háziiparos”-nak és „népművészeti kereskedő”-nek mondott személytől származó tételekkel az 1910 és 1960 közötti fél évszázadban. A tárgyalakotó magyar népművészetet belföldön és külföldön is népszerűsítő tevékenysége jóval megelőzte Holló Valéria, majd Zsindelyné Tüdös Klára vállalkozásait, s időben egy bő nemzedékkel később követte a kalotaszegi népművészetet népszerűsítő Gyarmathy Zsigáné Hóry Etelka (tárgy-kereskedelmet még nem tartalmazó) működését. Ferenczi Jolán munkássága kihatott a két háború közötti „magyaros öltözködésre”, a hazai háziipar, különösen a matyó népművészet alakulására, a népművészeti tárgyak bekerülésére a polgári lakásokba, s közvetve, a háziipari termékek hazai bolt-hálózatának és exportjának megszervezésére is. Igazán megérdemli, hogy szakunk számon tartsa a néprajzi muzeológia történetében.

Bata Tímea a Néprajzi Múzeum Csömörön készült fotóiról írott dolgozata a MAOSZ (Magyar Amatőrfényképészek Országos Szövetsége által 1932-ben Csömörre tett „néprajzi expedíciójának”, csoportos munkájának apropóján elemzi a néprajzi fotózás történetének egyik jelentős szakaszát, s annak a Néprajz Múzeumban, a Magyar Fotográfiai Múzeumban és más gyűjteményekben, illetve kortársi publikációkban, sajtóban látható eredményeit. Szól a csömöri „fotótúrákon” részt vevő fotósok kilétéről, munkásságáról és azt a recenziist is meglepő megállapítást teszi, hogy nem a Gyöngyösbokréta-mozgalom, nem a néprajzi kutatás és az idegenforgalom által felkapott Mezőkövesd és Kalocsa, nem is Boldog, hanem Csömör „adta a legtöbb fotót” a gyűjtemények számára (pp. 258–259).

A kötet utolsó, viszonylag rövid írása Foster Hannah Daisy: *Gyerek – múzeum – kiállítás* című eszmefuttatása (pp. 273–283) a Néprajzi Múzeum leendő gyermekmúzeumát, annak edukációs célját és szerepét, társadalmi küldetését boncolgatja. Kiváló nemzetközi áttekintést ad az utóbbi négy-öt évtized során létesült európai és amerikai gyermekmúzeumokról (Frankfurt, Amsterdam, Bécs, Graz,

London), s megjegyzi, hogy az első 1899-ben Brooklynban hozták létre. A budapesti Néprajzi Múzeum önálló gyűjteményt nem tervez, gyerek- és ifjúsági állandó kiállításokat viszont igen. Itt talán megemlíthető a Mexico Cityben működő Antropológiai és Etnológiai Múzeum példája is, ahol az alagsor a gyermekek játszóháza, népi játékok, sportjátékok, táncok gyakorlására, a múzeum előtti tér pedig az ifjúság számára mutatja be egyes indián népek sportjátéknak felfogható mutatóványait.

Medgyesy S. Norbert (szerk.): Mária anya – Mária anyánk. Szűz Mária élete és alakja a magyar népi Mária-költészetben Erdélyi Zsuzsanna gyűjtése szerint. Szent István Társulat, az Apostoli Szentszék Kiadója, Budapest 2019. 1032 p. CD-ROM melléklettel.

Paksa Katalin

Erdélyi Zsuzsannát az archaikus népi imádságok gyűjtőjeként és kutatójaként tartjuk számon, ő az, aki a legtöbbet tette ennek a korábban észre sem vett műfajnak a széleskörű megismertetéséért, művelődéstörténeti jelentőségének elismertetéséért. Kevésbé köztudott, hogy más műfajú folklór alkotások is érdeklődési körébe tartoztak. A közelmúltban megjelent, több mint ezer oldal terjedelmű vastkos könyv Mária személyéhez fűződő egyházi népének-gyűjtését adja közre kilenc nagy fejezetben, „Mária anya” életének sorrendében. Ez az elrendezés transzcendens távlatba helyezi a Szent Szűz életét a bűnbeeséstől kezdve egészen a mennyország királynőjeként való megkoronázásáig, az utolsó ítéletig. A záró fejezetek „Mária anyánk” magyar kultuszához kapcsolódó szövegeket tartalmaznak. A hatalmas és szerteágazó anyagban való eligazodást forrás- és irodalomjegyzék, továbbá különféle mutatók segítik, illetőleg a könyvhöz tartozó CD-ROM tartalomjegyzéke. A kiadványt Szűz Mária életének képi ábrázolásai teszik teljessé, Havas Gyöngyvérnek köszönhetően.

Erdélyi Zsuzsanna a Mária-énekek rendszeres gyűjtését az 1960-as évek elején kezdte el. Bejárta a mai Magyarország és Nyugat-Felföld számos faluját, és bár Moldvába nem jutott el, áttelepült csángóktól és bukovinai adatközlőktől szintén értékes anyagokat rögzített. Így elmondható, hogy tevékenysége – Erdély kivételével – az egész magyar nyelvterületet átfogta. A gyűjtéssel párhuzamosan végezte a feldolgozást: a terep munkája során magnetofonra vett énekek szövegét legépelte, továbbá az adatközlőktől kapott, valamint a hozzá eljuttatott kézíratos- és ponyva-szövegeket lemásolta, feltüntetve a gyűjtési adatokat, az írott források címét, évszámát, oldalszámát (amennyiben megállapítható volt). Az így létrejött kézirat terjedelme ezer oldal, melyen – közreadás céljából – az 1980-as évek végéig dolgozott. Fennmaradt tartalomjegyzéke szerint már akkor kialakította a fő fejezetek címét és a közreadás sorrendjét. Közben, az 1970-es évektől, folyóiratokban megjelent tanulmányaiban több Mária-éneket publikált, melyek a kéziratból sok esetben kimaradtak. Medgyesi S. Norbert azonban, mint igényes szerkesztő, beépítette őket a jelen kötetbe, továbbá bevezetőjében összefoglalta Erdélyi Zsuzsannának ezekben a korábbi írásaiban olvasható megállapításait a Mária-költészet jegyeiről.

A könyv törzsanyaga döntő többségében énekszöveg: rimes, strófákba tagolt vers. A versek, a Mária-énekek gondolat világát, érvényességi körét sajátos módon tágitják ki a témájukhoz kapcsolódó, köréjük rendezett népi prózai elbeszélések: „parasztbibliai” történetek (a világ teremtéséről, Szent Annáról, Szűz Mária születéséről, eljegyzéséről, Jézus születéséről, Mária haláláról), továbbá archaikus imádságok, passiójátékok részletei. Rendkívül lényeges különbség azonban, hogy ez utóbbiaktól eltérően a Mária-énekeket nem prózában mondják, hanem énekelik. (Egyetlen kivétel a 182. számú *Felszántatom cintorom tetejét/Én felköttem szép piros hajnalba* kezdetű szöveg, mely éneként és imádságként egyaránt előfordul. Az ének kétsoros strofikus dallamára a szöveget megismétel-

ték, imádkozva a sorok ismétlése elmaradt.) Sajnálatos, hogy a könyv nem tér ki, mert nem térhetett ki a dallamok tárgyalására, hogy terjedelmi okokból kották nem szerepelnek a kötetben. Ugyanakkor hiányukat bőségesen pótolja a mellékelt CD-ROM 208 éneket tartalmazó nyolc órányi hanganyaga, melyet Németh István állított össze Erdélyi Zsuzsanna és mások (elsősorban Bodor Anikó, Domokos Mária, Kallós Zoltán, Kiss Lajos, Medgyesy S. Norbert és saját) gyűjtéseiből. A hangfelvételeket a Néprajzi Múzeum, az MTA Néprajzi Kutatóintézete, részint Erdélyi Zsuzsanna saját magán gyűjteménye őrzi. A CD-ROM-on zömmel a Néprajzi Kutatóintézet felvételei hallhatók, kiegészítve az MTA Zenetudományi Intézete hangarchívumában található tételekkel. Mivel Erdélyi Zsuzsanna népének kéziratában nincsenek a hanganyag közlésére vonatkozó feljegyzések, azonosításuk nehéz feladatnak bizonyult, melyhez a gyűjtési időpontok adtak némi fogódzót. Így Németh Istvánnak – kivételes anyagismeretére, memóriájára támaszkodva – egyenként kellett összekeresnie a megfelelő darabokat. Bátran állíthatjuk, hogy a hangzó válogatás nemcsak az illusztráció szerepét tölti be, hanem lényegi hozzájárulás a kiadvány teljességet célzó igényéhez. Ez a megoldás pedig bizonyosan nem idegen Erdélyi Zsuzsanna szemléletétől, klasszikus zenei és zenefolklorisztikai ismereteitől, aki 1953–1963 között a Művelődésügyi Minisztérium Népzenekutató úgynevezett Lajtha-csoportjának, majd 1964–1971 között a Néprajzi Múzeum Népzenei Osztályának tagjaként dolgozott. Ismertetésem a CD-ROM dallamaira, illetőleg a hanganyag és a könyv szövegeinek kapcsolatára összpontosít.

Talán a legtanulságosabbak azok a felvételek, amelyek írásos forrásokat szóltatnak meg. Az 1846-ban Budán kinyomtatott „Öt istenes ének” című füzetet Erdélyi Zsuzsanna Ordacsehin kapta bizonyos Mónus Rózsától. Ebből gépelte le az Üdvözlégy Szent Anna, Jézus nagyanyja kezdetű darabot (18), ezt szánta közlésre, a CD-ROM-ról pedig meghallgatható maga az ének egy másik, Nógrád megyei származású, ordacsehiben élő asszonytól, Sebők Jánosnétól, négy versszakkal a tizenötből. Így a verses szöveg mintegy életre kel abban a formában, ahogyan valójában használták – hiszen nem olvasták, hanem énekelték –, hajlékony, a beszéd természetes lejtését követő előadásban, a folyamatosságot szolgáló apró csúszásokkal (portamentókkal) kiegészítve. Maga a dallam a nagy múltú „Rákóczi nóta” változata, mely mélyen gyökerezik a magyar zenei hagyományban. Ezt mutatja be a lemez a következő délvidéki variánssal, Bodor Anikó gyűjtéséből, melyben a nyomtatvány első versszaka után az 5., 8., 9. versszak hangzik el némi szövegváltoztatással. Tapasztalhatjuk, hogy az írásbeliség és szóbeliség sajátos kapcsolatrendszerében a rögzített szöveg is átkerülhet a variálódó szájhagyományba, a dallam pedig, mely szájról szájra terjed, változékonyságában is meghatározott keretek között marad, ebben az esetben megőrizve azonosságát, dallamtípusát. A könyvben számos hasonló példát találunk az írásos szöveg és a szájhagyomány kapcsolatára, alább ezekből sorolunk fel néhányat. Véletlenszerű, de mégsem érdektelen, hogy az énekfüzetek lelőhelye és szövegeik éneklőjének lakóhelye nem egyszer távol esik egymástól.

Az egyik többször idézett forrás az 1731-es „Vépi énekeskönyv”. Ebből hangzik el a *Parancsola az Augustus császár* (122) kezdetű ének a Kolozsvár melletti Fejérdről és a *Jaj édes Méhemnek* (369) kezdetű ének Brassó környéki hétfalusi csángó asszonytól 16. és 17. századi dallamon – néhány versszak cserével, egy versszak kihagyásával és egy betoldással. „1849-es kéziratos énekesfüzet”-ből való az *Ím a hajnal, jön az angyal liliomszál kezében* (85). A füzet öt versszakából az első kettőt énekelte egy dél-alföldi férfi. (Lehet, hogy tovább is tudta, csak a felvételen ennyit örökítettek meg belőle, ami a zenére koncentrálnál gyűjtéseknél sajnos gyakran előfordul.) A kisebb szó-eltérések arra vallanak, hogy az énekes nem az írott szöveget használta. Az „Istenes énekek” című füzet 1852-es és 1857-es kiadását Erdélyi Zsuzsanna Nógrád megye két különböző falujában kapta, dallammal együtt pedig Békés megyében gyűjtötte egy versszakkal, minimális eltérésekkel: *Szűz Mária szüle-*

tése midőn már közel vala (53). Bagó Márton 1856-ban adta ki az Örvendjen már egész világ, Mária született (30) kezdetű szöveget. Erdélyi Zsuzsannát egy Jász-Nagykun-Szolnok megyei adatközlője ajándékozta meg vele 1974-ben, az énekelt változatot szintén az Alföldön, Békés megyében vette magnetofonra. Abért István búcsúvezető 1866–1898-as énekeskönyvében szerepel a *Mikor Máriához az Isten anyja* (70). A CD-ROM széles választékát adja az ehhez társuló dallamoknak, a hét melódia közül három azonos típusú, négy különböző. A példák lelőhelye Somogytól Moldváig terjed. A „Raffai Zsuzsanna írtam 1922” bejegyzésű Szanki kolligátumban olvasható a *Született szűz leánytól* (174) kezdetű ének. Egy al-dunai székely asszony az első versszakot csaknem ugyanígy énekelte, további két versszaka azonban mindössze tartalmában hasonló. „Bernát Mátyás énekeskönyve” 1903-ból nyolc versszakkal közli a *Mária kis hajlékában* (90) kezdetű éneket. Első versszakát Vas megyei, perenyei énekestől hallhatjuk szöveg eltérésekkel, Medgyesy S. Norbert gyűjtéséből. Póra Sándor gyimesi (rakottyási) kántor és anyja, a Szalamás pataki Prezmer Vilma évszám nélküli ima- és énekeskönyvéből való az *Elmegy Szűz Mária Szent fiát keresni* (338) kezdetű, 34 versszakos szöveg. Kallós Zoltán 22 versszakkal örököltette meg három gyimesi asszonytól, kisebb változtatásokkal. A szöveg hossza miatt valószínű, hogy nem kívülről énekeltek, hanem egy másik írott verziót használtak. (Tudomásunk van pl. Antalné Bodor Anna kézirásos füzetéről, vö. A Magyar Népzene Tára X. 577, 33 versszakkal).

A CD-ROM gazdag hanganyaga sokat elárul az énekszövegek és dallamaik kapcsolatáról, arról, hogy e kapcsolat mennyiben állandó vagy éppen tetszőleges, és milyen dallamtörténeti vonatkozásai vannak. Gyakran előfordul, hogy ugyanazt a szöveget eltérő dallamokkal éneklük: A *Mikor Máriához* (70) kezdetű ének hét dallammal szerepel a CD-ROM-on, ezek közül a második, harmadik és negyedik azonos, középkori eredetű dallamtípus (CD 017–019). Belőle származik az ötödik, kétsorosra egyszerűsödött köszöntő a protestáns Mezőségről (CD 20). Az első, a hatodik és a hetedik dallam más, és történeti jellemzőik egymástól is eltérnek. A *Lehullott a Jézus vére* (307) szöveg öt dallama közül a harmadik és ötödik azonos, 17. századi eredetű típus (CD 128, 130), a negyedik szintén 17. századi, de másik típus (CD 129), az első két dallam pedig sokkal újabb. A *Szállást keres a Szent Család* (133) mindhárom dallama a 19. századból való. Az első hangsora plagális moll, a másodiké dúr, a harmadiké kis ambitusú dúr.

Ugyanahhoz a dallamhoz különféle szövegeket társíthatnak. (Ez a jelenség részben az „ad notam” technikával, a nótautalásokkal függ össze): azonos 17. századi dallamra énekeltek a *Jézus gecemáni kertbe* (320), a *Mária szíve hervadt* (331) és a *Ment Kálvária hegyére* (409) szövegeket. Az első dél-alföldi adatközlőtől, a két utóbbi ugyanattól a Somogy megyei énekestől való. Egy azon 18. századi dallamon tudta az Új hírt mondok, nagy örömet hirdetek (212) és a *Midőn a Szűz bepólyázza gyermekét* (226) szöveget a magyar nyelvterület nyugati és keleti végén egy Vas megyei és egy Csík megyei előadó. A „Rákóczi nóta” dallamára húztak rá két nagybőjti szöveget, az *Előttünk tündöklök Jézus keresztre* (309) és a *Jeruzsálem utca vérről folydogál* (341) kezdetű. Egy alföldi, illetőleg egy dunántúli énekestől gyűjtötték őket.

A közkézen forgó modern katolikus énekeskönyvek ismert dallamait is szívesen alkalmazzák: az „Áldozunk hív keresztények” dallamára a *Mária kis hajlékában* (90) szöveget; az „Ez nagy szentség valóban” dallamára az *Egykor a Szűz Mária* (263) szöveget; az „Áll a győtrött Istenanya” dallamára a *Keseregjünk az egekkel* (293) szöveget; az „Édes Jézus, neked élek” dallamára a *Lehullott a Jézus vére* (307, CD 127) szöveget.

A Mária-énekek leggyakrabban csoportos előadásban szólnak meg a templomban, körmenetekben, búcsújáráskor, halotti virrasztókban, jámbor társulatok összejevetelein, házi ájtatosságokon

és jeles napi szokások keretében. Ezért a hangzó melléklet néprajzilag leghitelesebb darabjai azok a felvételek, amelyeken többen énekelnek együtt. A *Jaj, már nékem, árvának* (400) kezdetű éneket moldvai asszonyok csoportja – régies gyakorlat szerint – előénekes „diktálása” nyomán adta elő. A *Jaj énnékem, jaj szomorú fejemnek* (282, CD 114) egyik dallamát szlavóniai asszonyok virrasztása során vették fel. Az *Elindult József és Mária* (132), a szálláskereső vagy szent családjárás adventi szokásának éneke asszonyok csoportjától hallható, az *Ó mily szerencsésen én ma fölébredtem* (216) betlehemező legényektől, a *Mostan kinyílt egy szép rózsavirág* (197, CD 197) magyarországi betlehemező gyerekektől, a *Betlehem, Betlehem, a te határidbba* (124) és a *Sir az Isten Báránya* (206, CD 090) bölcsőcske vitnyédi lányoktól, a *Karácsony estéjén* (129) magyarországi kántáló gyerekektől.

A népi előadásmód legszebb, művészi példáit azonban a kiváló énekes egyéniségek „szólójában” élvezhetjük. Éneklésükre jellemző a kiegyensúlyozott tempó, az összefogott dallamívek, a beszéd természetes hangsúlyviszonyaihoz való igazodás, a dallamot élénkítő és kiteljesítő hajlítások, az egy vagy többhangos díszítmények alkalmazása. Olyan ismert énekesekről van szó, hogy csak néhányukat soroljuk fel, mint Bajzáth Ferencné Szabó Malvin, Demeter Antalné Jánó Anna, Bányai Józsefné Szabó Julianna, Benke Jánosné Benedek Rozália, Demse Dávidné Antal Lúcia, Gáspár Simon Antal, Lőrincz Györgyné Hodorog Luca, Simon Ferenc Józsefné Fazakas Ilona. A CD-ROM újdonsága, hogy melléjük – Erdélyi Zsuzsanna hangfelvételeinek köszönhetően – további hasonló tudású énekeseket állíthatunk. Ők zömmel olyan tájakról valók, ahol a díszített előadásnak már alig maradt hagyománya. A Dél-Alföldről Sándorné Muhel Erzsébet (CD 156), a Dunántúlról Somogyi Józsefné Somogyi Julianna (CD 146) és Horváth Sándor (CD 59, CD 76, CD 95), a palócföldről Ködmön Ferencné (CD 188) nevét kell megemlítenünk.

A Mária-énekek dallamvilágában a magyarság teljes Kárpát-medencei zenetörténete megjelenik. Minden korszak kitermelte a maga dallamait, és használta, megőrizte őket a huszadik századig. Alább felsorolunk néhány példát. Középkori eredetre visszavezethető dallamok: *A kis Jézus arany alma* (207, 223) és zenei variánsa, *Kiment Jézus éjszakára* (297), *Indulj meg szememnek bánatos könnyei* (396) és *Oh szomorúságnak gyászba borult napja* (420), *Küldé az Úr Isten gyors és hív szolgáját* (67) és *Menj el sietséggel arkangyal Gábiel* (68), *Mikor Máriához az Isten angyala* (70, CD 17, 18, 19). 16. századi dallamok: *Fájdalmas szentséges Szűz Mária* (388), *Fájdalmas Szűz így kezdi panaszát* (392), *Parancsola az Augusztus császár* (122). 17. századi dallamok: *Bódogságos Szűz Mária egykor magába* (264), *Elindula József* (119, *Én felkelék/felköttem/Felkelék én jó reggel hajnalba* (182), *Fájdalmas jaj nékem, Máriának* (439), *Felvitetett magas mennyországba* (472), *Im, midőn mindeneket* (116), *Jaj édes Méhemnek* (369), *Jaj, már nékem, árvának* (400), *Jaj nagy kedven tartott* (355), *Jertek, óh bűnösök világ tsudájára* (291, *Jézus gecemáni kertbe* (320), *Keseregjünk az egekkel* (293), *Keservesen siratta Mária a szent fiát* (360), *Lehullott a Jézus vére* (307, CD 128, 130) és *Siralmas az én életem* (308), *Mária szíve hervadott* (331), *Ment Kálvária hegyére* (409), *Midőn a Szűz magzatát* (184), *S a királok királának, Jézus Krisztusnak* (243), *Szűz Mária e világra nekünk szent fiát hozá* (189). A 17. századi eredetű „Rákóczi nóta” dallamcsaládjából: *Előttünk tündöklök Jézus keresztye* (309) és *Jeruzsálem utca vérrel folydogál* (341), *Jaj, énnékem, jaj, szomorú fejemnek* (282), *Ó, keserves anya* (451). 18. századi dallamok: *Az Istennek szent anyjáról szól ma nekünk az Írás* (102), *Egykor a Szűz Mária* (263), *Ím a hajnal jön az angyal* (84), *Jézus a jó pásztor* (299), *Keservesen siratja Mária fiát* (359), *Nyugodjál már virágom* (437), *Oh, szerencsés elérkezett éjszaka* (167), *Szállást keres a Szent Család* (134), *Új hírt mondok, vig örömet hirdetek* (212) és *Midőn a Szűz bepólyázza gyermekét* (226).

A 18. századi barokk betlehemes dallamokból: *Augusztus császár ő midőn kiadá* (178), *Az Úr Jézus született* (181), *Jancsi futott, megbotlott* (177), *Sír az Isten Báránya, van-e ki ő sajnálja* (206). 19. századi dallamok: *Gábrriel elválasztaték* (73), *Rózsafény borítja a tündöklő eget* (111), *Buzgó keresztények jól meghallgassátok* (129, CD 43) és *Köszönteni jöttünk, szent keresztfa* (405), *Egykor a kis Názáretben* (266), *Szombat Szűz Mária napja* (262) és *Sír a Szent Szűz fájdalmában* (422). A 19. század második felének népszerű, népdalt utánzó magyar nótáiból kölcsönzött dallamok: *Augusztus római császár idejében* (137), *Midőn a Szent Család Egyiptomba futott* (257), *Szombat első napjára* (467), *Szűz Mária ékes rózsá látván szent fiát* (441).

A kötet Mária-énekei arról tanúskodnak, hogy a Szent Szűz tisztelete a magyarság körében hosszú évszázadok óta folyamatos és erőteljes. Megdöbbentően régi dallamok éltetik, és melléjük későbbi századok termései sorakoznak fel, egészen a legújabb időkig. A nép nem tesz különbséget régi és új énekek között, számára az a fontos, hogy azok szokásainak, izlésének, lelki indítékainak megfeleljenek.

Régi Tamás: Minimális antropológia. Qadmon Kiadó, Budapest, 2018. 200 p.

Komáromi Tünde

Régi Tamás *Minimális antropológia* című könyve a dél-etiópiai félnomád murszik közt végzett terepmunkán alapul, és mintegy két évtizednyi kutatómunkát összegez. Nem egy szokványos tanulmány-kötet vagy monográfia, hanem egy esszéisztikus, kollázsszerű mű. Az alábbiakban kiemelek néhány számomra fontos gondolatot és következtetést a könyv tartalmából.

Az antropológiai terepmunka egy olyan történetbe illeszkedik, amely jóval előtte kezdődött (28. p.). Minden korábbi találkozás az „idegennel” (misszionáriusokkal, felfedezőkkal, antropológusokkal) releváns az antropológus és a helyiek kapcsolatát illetően: meghatározza a viszonyulásmódot és az elvárásokat. Régi Tamást David Turton-hoz, a murszik első szakértőjéhez viszonyították, akik emlékeztek rá. Turton egyben a mestere is, akinek oxfordi otthonában korábban sok időt töltött.

Afrikai terepen a fehér bőrű kutató jóval erőteljesebb idegenség-élményt okoz, mint amilyent fehér bőrűek közt keltene. A könyv egyik jelentős gondolata a kutató és kutatóttak közti távolság leküzdésével kapcsolatos. A kutatás sikere és mélysége azon múlik, hogy ez hogyan történik meg. A türelem, az empátia, a figyelem, a tanulás folyamata, a jó nyelvtudás – mind a távolság leküzdésének eszközei (és erősen különböznek például a gyarmatosítók vagy az államhatalom képviselőinek eszközeitől). Nem csak az antropológus idegen a terepen – az ő kezdeti alapélménye is az idegenség. Az eltávolodás az otthonától, a saját kultúrától és végsősoron a korábbi Éntől alapvető feltétele az „antropológiai élménynek”. Másrészt a kutatót éppúgy megfigyelik és „kutatják” a terepen, mint ahogy ő megfigyel másokat, tehát *egyszerre megfigyelő és megfigyelt*.

A *mágia* fogalma sokféle kontextusban fordul elő a könyvben. A Frazer-i fogalmakat Régi Tamás felfrissítette, új kontextusokban használta. Az érintkezésen alapuló mágia fogalma többek közt a kutató és kutatóttak közti viszonytal kapcsolatosan bukkant fel. A terepmunka nem csupán kapcsolatok létrejöttét jelenti, de azt a (mágikus) folyamatot is, amely mindkét felet átalakítja.

A kutató legfontosabb kutatási eszköze éppen az énje. Rengeteget tanulhat azokból a kérdésekből (és kérésekből), amelyeket a helyiek hozzá intéznek. Mivel az Afrikába utazó misszionáriusok, gyarmatosítók és segélyszervezetek sokáig gyógyítói szerepkörben tűntek fel, az idegent, így a kutatót is igyekeznek gyógyítói szerepkörbe kényszeríteni.

Az antropológiai kutatásban rengeteg az esetlegesség. Az időjárás viszontagságai, az emberek viszonyulása, vagy a betegségek is befolyásolják a munka kimenetelét. Régi Tamás hisz abban, hogy

a terepen töltött időről, a leghétköznapibb dolgokról mesélve a kutató elárulja, milyen mélységű terepmunkát végzett. A terepmunka önmagában is lehetne elemzés tárgya, de kevés antropológus mer kitérni ilyen kérdésekre, pedig „a jó antropológia mindig élményalapú” (73. p.).

A murszik az Omo és a Mago folyók közti területen élnek. Méhkas formájú, vesszőből font kunyhók szétszórva találhatók a településen. A társas élet szempontjából igen jelentős nyilvános tér a kunyhó előtti hely, illetve szakrális jelentőséggel bír az előtte levő fa. A murszik közt a munkamegosztás nemi alapú, éppen ezért rossz néven vették, hogy a szerző olyan tevékenységeket is végzett, amelyeket a murszik közt nők végeznek (tűzrakás, főzés, mosás). A település a kunyhókból, a cirokföldekből és a *buran*ból (karám) áll. Ezeken kívül esik a *gaso*, az a bokros-erdős terület, amely a kulturális szférából való kivonulás, a titkok és veszélyek helye (a veszélyes vadak, az ürités és fekália, a szemét, a titkos ivászatok, a szerelmi légyottok, valamint a száműzött bűnösök területe).

Különös gonddal ír a szerző a férfi korcsoportokról (*csangalaj, teri, rori, bara*) és a különböző korcsoportok jogairól és kötelességeiről. A *terik* (nem házas fiúk és fiatal férfiak) a *buran*ban tartózkodnak társaikkal, és kötelességük kinevelni a marhákat a majdani menyasszonyváltásra. Közben megtanulják a marhákkal való bánásmód csínját-bínját. A marhák jelentősége óriási a murszik számára – talán csak a közösen birtokolt föld ennyire meghatározó tényezője a murszi identitásnak.

A táj drasztikusan átalakult a globalizáció, az új termelési mód hatására: megváltozott a kép a Google térképen is, más színek jelentek meg. A vizsgált település képszerű látása olyan megfigyelésekhez vezet, mint például az árnyék hatása a csoportok formájára és elrendeződésére (121. p.), vagy a kör motívum jelentősége. A kunyhó formája, a testdíszítés motívumai, az ajaktányér, sőt, a murszi társadalom teljessége is egy hatalmas körként képzelhető el, amelyen belül az egyének folyamatosan újratermelik identitásukat.

A murszi társadalom működésének, kohéziójának egyik fontos pillére a *konomi* (vendéglátás, 166-170. p.). Minden murszi köteles étellel ellátni, szállást és védelmet biztosítani a hozzá betérő mursziknak. Tekintve, hogy a nagyobb területen, rokonoknál szétszórta marhaállomány miatt szinte minden gazdánál lehet a vendégnek állata, állati húst is tartoznak adni a vendégnek. A murszik közt meglevő kölcsönös kötelék merőben eltér azoktól az egyezségektől és csereviszonyoktól, amelyek az államhatárolom kiterjedésével, a globalizáció, illetve a turizmus hatására jöttek létre az úgynevezett kontaktzónában.

Régi Tamást a murszinknál leginkább ezek a változások érdekelték. Mi történik a „kontaktzónában”, ahol különböző társadalmak és kultúrák találkoznak, ahol kapcsolatba kell lépni az idegennel – és valamiféle egyezségekre kell jutni vele, mikor a találkozás és érintkezés már elkerülhetetlen? Hogyan viszonyulnak a missziós iskolához és a terjedő írástudáshoz, milyen változással jár, amikor városra költöznek, és mi történik közben azokkal, akik otthon maradnak, akiknek az arca és teste „kereskedelmi felület” lesz?

A turistáknak mutatott helyi kultúra és az antropológus által megismert tradíció közt szakadék tátong. A gazdasági haszon érdekében igyekeznek vonzó képet (hamis álcát) mutatni: a Malinowski által leírt szépség mágiájához hasonlóan itt is a figyelem felkeltése a cél. Ahogy egy felületes kutató sem lehet tudatában a sáman által bemutatott szertartás hamis voltának, éppúgy a turista sem a nem szokványos öltözetnek, testdíszeknek, színeknek. A globalizáció gazdasága esztétikai és érzelmi nyomást gyakorol a murszikra. Kialakulóban van egy új esztétika. Sokan elhagyják az idegenek által csúnyának tartott ajaktányérokat és hegtetoválasokat. Cipőt kezdenek viselni. A kontaktzónában az „ex primitívek” és „dologtalan nyugatiak” interakciója folyik. Más megfogalmazásban a *menenga* (életerő) küzdelme ez a kapitalista termelési erő szellemével. Régi Tamás keserűen nyugtázza, hogy a murszik nem jöhetnek ki jól a változásból.

A mágia fogalma többféle kontextusban merül fel a könyvben. Ezek közül hármat emelnék ki. Az egyik tulajdonképpen egyfajta történelemszemlélet: a jelenben tovább élő múlt, a jelen, mint egy múltbeli esemény felidézése, másolása – érintkezés a múlttal. Egy másik, számomra nagyon fontos mágia-értelmezés a gyógyítással kapcsolatosan merül fel, és tulajdonképpen nagyon sok kultúrában hasonlóképpen gondolkodnak erről. A betegségek az emberi viszonyokban beállt zavart, vagy ember és isten, ember és ősök szelleme közti viszonyban beállt zavart tükrözik. A gyógyítás a viszony rendezéséből áll, a test csak médium. A harmadikról már volt szó: Frazer-i érintkezésen alapuló mágia fogalom például a kutató és kutattott viszonylatában is felmerül: a létrejött kapcsolat miatt kölcsönösen hatnak egymásra, és ez a kapcsolat örökre megmarad.

Ebben a könyvben nagyon kevés a történet, éppen ezért azt gondolom, hogy ami benne van, az nagyon fontos. Ilyen a már említett fiú története. Tragédiájának oka az idegen csábítása. Az ismeretlen városi ital, az *arake* fogyasztásának következtében összevesznek és a fiú lelövi a barátját, majd a fia gyilkosát kereső apát is. A közösség belső törvényei értelmében ezért halált érdemel. Az anya, aki a kórház előtt ülve őrzi haldokló fiát, bár tervezi, hogy tradicionális murszi gyógyítót keres fel, tulajdonképpen elfogadja a közösség ítéletét. A félelmek a kórházi kezeléstől, a rontás lehetőségétől a kutató számára ismeretlenek. Létezik-e megértés hit nélkül? – kérdezi Régi Tamás. Akárcsak a fiú a kórház udvarán, a terepkutató is „saját jelentéshálójába gabalyodott állat”.

Régi Tamás első könyve egy ígéretes fiatal kutató indulásáról szólt. Az első könyv megjelenése óta érett, nemzetközileg is elismert kutatóvá vált. Ez a könyv számos érdemmel rendelkezik. Mivel két évtizednyi időt ölel fel, még tetten érte a szerző a tradicionális társadalom működését, majd a beálló változásokat is meg bírta ragadni, egyaránt figyelve a kiváltó tényezőkre és a beinduló folyamatokra. Leírásai érzéketesek, gondolatai szervesen kapcsolódnak klasszikusok és kortárs kutatók műveéhez. Személyes hangvétele, őszintesége által megérinti és önreflexióra készteti az olvasót.

Turai Tünde: Hierarchiák fogságában. Kelet- és közép-európai nők a globális idősgondozói ellátórendszerben. Balassi Kiadó – MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Budapest, 2018. 287 p.

Deáky Zita

Turai Tünde kiváló, rendkívül felkészült kutató, aki már a szilágyborzási öregekről írt könyvével (2010) is felkeltette a figyelmet. Aki generációs kérdésekkel, főleg az idősekkel foglalkozik, nem kerülheti meg munkáját. A most megjelent monográfiája részben kapcsolódik eddigi kutatásaihoz, másrészt teljesen új fejezetet nyitott a néprajztudományban, nemcsak témaválasztásával, hanem a nagyon átgondolt, hosszú éveken keresztül és több országban folytatott több szinterű terepmunka módszerével.

Könyve a kelet-középeurópai nők idősápolási munkavállalását, a női transznacionális munkamigrációt és benne az idősgondozás rendszerét vizsgálja. A rendszerváltások után a volt szocialista országokban mélyreható gazdasági, társadalmi és kulturális változások történtek. Kinyíltak a határok és a globalizációs hatások is akadálytalanul áramolhattak. Turai Tünde nagyon szépen mutatja be azt a komplex folyamatot, amely elindította a kelet-közép európai nők munkavállalói migrációját, és amely azóta is fenntartja azt a fejlettebb országok előregedő társadalmában.

Ez a nagyívű munka arra is felhívja a figyelmet, hogy egy ilyen, határokon átívelő jelenséget csak nemzetközi kontextusban, több szintén, több országon és régiókon átívelve, több etnikumot, több társadalmi csoportot bevonva lehet kutatni és értelmezni. Ennek érdekében hatalmas szakirodalmi apparátussal és kidolgozott módszertannal felvértezve, több nyelv birtokában, különfé-

le európai és Európán kívüli terepeken – Magyarország, Kárpátalja (Ukrajna), Erdély és Moldva (Románia), Burgenland (Ausztria), Izrael, Olaszország, Amerika – végezte feltáró munkáját. Megszólított, megfigyelt gondozókat és gondozottakat, az utcákon, a buszon, a vonaton, közösségi tereken és lakásaikban, több száz beszélgetésből 190 mélyinterjút rögzített, amelyeket kiegészített a terepnaplójába lejegyzett spontán beszélgetésekkel is. Személyes adatok és történetek, egyéni életutak, intimításokat tartalmazó közlések birtokában kellett a bizalomnak és a tudományos kritériumoknak megfelelni. Mindezt rendkívüli érzékenységgel és empátiával tette, ami a kötet külön értéke, ugyanúgy, mint saját kutatói pozíciójának leírása és értelmezése is, mivel az eltérően alakult a különféle országokban és csoportokban.

Mivel több országban, régióban és több száz ember megkérdezésével végezte vizsgálatát, meg tudta mutatni a transznacionális munkamigrációban résztvevő, idősápolást vállaló nők hasonló és különböző jellemzőit, amelyeket például a munkavégzés és munkarend oldaláról, az otthon és idegenben meglévő és kialakuló problémák és azok kezelése szempontjából vizsgált. Ezzel kapcsolatban rámutatott arra is, hogy az idegenbe került nők körében hasonló az etnikai csoportképzés, a konfliktuskezelési stratégia valamint az önkizsákmányoló attitűd, amely szinte általánosnak mondható. Ugyanakkor épp az alapos megfigyelés és kutatói érzékenysége segítette a különbségek és az eltérő tendenciák feltárását is.

A szerző a kelet-közép-európai női idősápolási munkavállalás ilyen aprólékos és minden szempontra kiterjedő vizsgálatával nemcsak ezt a női migrációs folyamatot mutatja be, hanem a nyugat-európai kapitalista országok demográfiai problémáit, az előregedő népesség fizetőképessége és folyamatos munkát adó rétegeit, valamint azt, hogyan váltott át a családi, egymást követő generációk természetes kötelessége pénzzel kifejezhető és megfizethető, idegen nők által végzett munkává. Együttal bemutatja a volt szocialista országokat a rendszerváltások után, kiemelve a férfi és női munkalehetőségek beszűkülését és struktúraváltását, amely elsősorban a középkorú népességet kényszerítette olyan, az egész családot, a férfi-női kapcsolatokat érintő döntésekre, amely a világba való kilépésre ösztönözte őket.

A hosszú éveken keresztül, több országban végzett vizsgálat alkalmas volt a folyamat és a fokozatosság bemutatására is. Hisz például Magyarország az idősápolói munkavégzés szempontjából nemcsak kibocsájtó, hanem munkát adó országgá is vált, amelybe először az erdélyiek, köztük gyakran székiek léptek be, majd egyre inkább a kárpátaljaiak is. Bár mindkét régióból magyarok jöttek, mégis kirajzolódott az eltérő értékrend és konfliktus, valamint egymás megítélésének mintázata is, hasonlóan, mint a más nyelvű és kultúrájú országokban.

A mindenre kiterjedő kutatás ténszerűen, összehasonlító adatokkal mutatja be a hazai és a külföldi munkavállalás, valamint a váltásban vagy tartósan/állandóan dolgozó, együtt lakó vagy kívülről bejáró idősápolás előnyeit és hátrányait mind a gondozó és családja, mind a gondozott szempontjából. A szerző mindkét oldalra figyel, így tudja bemutatni a kölcsönösség összetevőit a munkát adók és a gondozási, ápolási munkát vállaló nők között, amely egymásnak kiszolgáltató sajátos viszonyon alapul, és éppen a személyessége miatt, próbára teszi mindkét felet.

A könyvön végigvonul a munkáért és a jó fizetésért elinduló nők és családjuk helyzetének bemutatása, amelynek része a női-férfi munka és szerepek ártértelezése illetve kibővülése, az új élet- és alkalmazkodási stratégiák kialakítása. Az idézett interjúrészletek itt tudják igazán megjeleníteni a nagyon nehéz, kényes, bonyolult és gyakran törékeny viszonyokat, és féken tartják, illetve árnyalják az áldozati narratívát is.

A kötet szerves része a Függelék, amelyben a szerző áttekinthető, táblázatos formában mutatja be kutatásainak eredményeit. Hétben számszerűsített adatokat találunk a 190 „beszélgetőtárs” főbb

jellemzőiről, amelyek önmagukban is sokat mondanak el a gondozást vállaló nőkről, életükről és családjukról. A többi táblázat a könyv egy-egy fejezetében szereplő következtetéseket és meglátásokat foglalja össze, kiemelve *a kulcsfontosságú szempontokat és a közöttük levő alapvető összefüggéseket*. Minden táblázat és a transznacionális családot bemutató ábra rendszerezi a kötetben tárgyalt legfőbb kérdésköröket és a kutatás eredményeit, összehasonlítja és csoportosítja azokat, ezzel is min-taként, vezérfonalul szolgálhat hasonló vizsgálatok számára.

Turai Tünde munkáját mind a néprajztudomány, a kulturális antropológia, mind a szociológia büszkén magáénak vallhatja. Rendkívül alapos, tudományosan megalapozott, logikusan szerkesztett a könyv. Minden témakör kibontását nemzetközi szakirodalmi összehasonlítással alapozott meg, és úgy épülnek egymásra a fejezetek, hogy miközben kibontja az egyiket, új perspektívába helyezi az előzőt. Nagyon inspirálóak az egyes altémát kibontó és elmélyítő kérdések is, amelyekre adott tudományos válaszokat és értelmezéseket interjúrészletekkel szemléltet, vagy inkább árnyal. Ennek a módszernek köszönhető, hogy bár rendkívül logikusan egymásra épülnek az egyes fejezetek, mégis önállóan is megállnák a helyüket, önmagukban is kerek egészet alkotnak, mindegyik önmagában is érvényes és értelmezhető.

Az egész monográfiát a magas szakmai színvonal mellett felelősségteljes és érzékeny kutatói jelenlét jellemzi, szemléletével, kérdéseivel, értelmezéseivel rendkívül inspiráló lehet a jelenkori társadalom kutatói számára.

Gráfik Imre: Építészeti hagyományunk nyomában. Tanulmányok a népi építészet és a településnéprajz köréből 1974-2018. Romanika Kiadó, Budapest, 2019. 400 p. Fekete-fehér és színes illusztrációkkal

Lukács László

Gráfik Imre sokoldalú munkásságának egyik erős ága a népi építészet és település kutatása. Fia-tal muzeológusként a szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum előkészítési munkálatai során a *Tiszántúl*-, később az *Alföldi mezőváros tájegység* kutatásával, telepítési tervének előkészítésével bízták meg. 1972-ben a budapesti Néprajzi Múzeum reprezentatív kiállítássorozatában (*A magyar népművészet évszázadai*) a *Népi építkezés* című kiállítás egyik rendezője volt Székesfehérváron, a Csók István Képtárban. Ő szerkesztette, gondozta a *Vas megye népművészete* kötetet, amely 1996-ban jelent meg a *Népművészeti örökségünk* sorozatban. Életútját végigkísérték a népi építészeti, településnéprajzi tanulmányok, cikkek, előadások, amelyekből kötetét 75. születésnapján vehettük kézbe. Örömmel tettük ezt, mivel ezredfordulónkon az építészkatatók (Tóth János, Vargha László, Mendele Ferenc, Gilyén Nándor) és a népi építkezéssel is foglalkozó néprajzkatatók (Barabás Jenő, Bakó Ferenc) távozásával a népi építészeti publikációk megritkultak. Azért is sajnálatos ez, mivel korábban, az 1896-os budapesti *Millenniumi falu* kiállítást követő évszázadban Magyarországon a népi építészeti, műemlékvédelmi és szabadtéri néprajzi múzeumi mozgalom igen eredményes, élénk volt. Ezeket az európai mértékkel mérve is jelentős eredményeket a könyv előszavában Nagy Dénes a Magyar Tudományos Akadémia Veszprémi Akadémiai Bizottsága Népi Építészeti Munkabizottsá-gának elnöke tekintette át.

Gyűjteményes kötetében Gráfik Imre 20 tanulmányát közölte, amelyek jól reprezentálják kiterjedt érdeklődési körét, számos témában elért kutatási eredményeit. A Kiadó magyar, német és angol nyelven is közölt bevezetőjében jogosan hangsúlyozta: „A tárgykörben végzett kutatásai illeszkednek a néprajzkatatás legjobb hagyományaihoz. Elemzéseiben ugyanekkor újszerű témák, a korábbiaktól

eltérő megközelítések és módszertani újítások jelennek meg. Vizsgálódásának eredményei, miközben gazdagítják történeti és néprajzi ismereteinket, figyelmet érdemlő ajánlásokat is tartalmaznak települési és építészeti örökségünk megőrzése és társadalmi hasznosítása érdekében.” (11. p.) Tanulmányainak egy részében etnoszemiotikai elemzésre, rendszerelméleti megközelítés érvényesítésére törekedett.

Az udvar és a ház mozgásvilágát a Vas megyei Magyarorszábfán mérte fel. Kvantitatív elemzése szerint a család mozgásának irányáról megállapította: „1. Kimagasló a *lakókonyha* látogatottsága, 2. magas nagyságrendű a *kamra*, az *istálló* és a *kút* látogatottsága, 3. közepes nagyságrendű a *pince*, a *lakóház*, az *ürög*, a *szénás pajta*, a *trágyatelep*, a *disznóól* és a *gabonás pajta* látogatottsága, 4. alacsony nagyságrendű a *kert*, a [fazekas]műhely, a *polyvás pajta*, a *levélszín*, az egyik *szénakazal*, a *gépszín*, a *kemenceszín*, a *favágító*, a *szalmakazal*, az *árnyékszék* és a *baromfiól* látogatottsága, 5. gyakorlatilag látogatatlan a *méhes* és a másik *szénakazal*.” (21–22. p.) A helyiségek közül leglátogatottabb a lakóháztól különálló *lakókonyha*, az *előtér* és a *lakószoba*.

A makói parasztpolgár házat alapos helyszíni kutatás, tárggyűjtés után 1977-ben a Szabadtéri Néprajzi Múzeum *Alföld* tájegységében javasolták telepítésre, ám ez nem valósult meg. E kutatómunka irányítójaként írta Gráfik Imre ezt a tanulmányát. Az *Alföldi mezőváros* tájegység viszont felépült, melynek tájegységfelelős muzeológusa Gráfik Imre volt. E minőségében készítette el a tájegység telepítési tervét és a 18–19. századi alföldi mezővárosi fejlődést bemutató nagy tanulmányát. Alföldi tanyáink szórvány- vagy tartozéktelepülés voltát érinti a szarvasi, mezőberényi és a zentai tanyasorok kapcsán: „... valószínűsíthető / bizonyítható, hogy e tanyasorok objektumaiban időben korábbra tehető az állandóan kint lakás gyakorlata, akár mint szolga, cseléd, béres, bérlő, akár mint tulajdonos, s ez utóbbi netán olyan, aki eleve nem birtokolt városi lakóházat.” (115. p.) Sortanyáink már a 18. században sem tartoztak mezővárosi házhoz. Még mindig az Alföldön maradvá, a következő tanulmány célja, hogy a Hajdú-Bihar megyei Berekböszörményben feltárja az összefüggéseket a hagyományos építészeti falukép és az életmód változása között: „... azzal a kérdéssel kívánunk röviden foglalkozni, hogy a berekböszörményi falukép, az építészeti image mennyire, azaz milyen mértékben informatív; érvényesül-e az építészet szemiotikája, szemiózisa. Ebben a tekintetben az a fő kérdés, vannak-e a falu építészetében olyan egyetemesen ható építészeti elemek, normák, megoldások, formák, karakterek, melyek építészeti jelként segítenek az objektum azonosításában (például kor, funkció, tulajdonosának, illetve lakójának társadalmi-gazdasági hovatartozása, foglalkozása).” (133. p.) Berekböszörményhez egy másik tanulmányában is visszatér, elsősorban a falukép változását figyeli: „Berekböszörményben a vizsgálat időszakában [1978-1980] a telekszerkezet s az épületállomány jobbra még hagyományos rendje nem bomlott fel olyan mértékben, hogy drasztikusan átalakította volna a tradicionális faluképet. Összhatásukban még a történetileg kialakult telekredezés, udvarbeépítés, épületelhelyezés változatai voltak meghatározóak a faluban. Az itt-ott átrendezett udvarok ill. a közbeékelődött, újabban épített házak csak kisebb egységekben, rövidebb szakaszokon bontották meg a funkció és elem viszonyában helyzet-diktálta lépték harmóniáját.” (271. p.)

Az alföldi mezőváros népi építészeti gyakorlatának elemzése során fontos megállapítása: „hogy a sajátos mezővárosi, városi építészeti kép kialakításában/kialakulásában túlnyomórészt nem a szigorú értelemben vett városra jellemző professzionális építőművészeti megoldások játszottak fő szerepet, hanem sokkal inkább az azokat csak megközelítő, ún. városias hatású, s a legtöbb esetben is félprofesszionális megoldások, amelyek éppen ezen vonásuk okán voltak alkalmasak a falvakban való meghonosodásra, ill. a kisebb településeken való elterjedésre is.” (173. p.)

Áttérve a Dunántúlra, először a nyugat-dunántúli oszlopos előtornáccal, koldusállással foglalkozik. Eredetéről olvashatjuk: „... a *kiugró tornác*, a *kódisállás* esetében a magas-, illetve műépítészeti

gyakorlatból (kastély, városi-polgári épület) egy meghatározott építészeti elem (mely valójában összetett: oszlop, timpanon, lépcső, mellvéd) került tanult kőművesmesterek útján adaptálásra a más tradíciójú népi építészetbe (paraszti, falusi ház). A köztes állapot – de nem a fejlődés középső foka – funkcionálisan és léptékben egyaránt (és természetesen társadalmi vonatkozásban is) a nemesi, kismemesi kúria.” (151. p.) Az előreugró tornácot vasi és zalai elterjedési területéről szép példákkal mutatja be írásban és képből. A Németújvár melletti Németszentgrót szabadtéri néprajzi gyűjteményébe került horvátszcenci, 18. század végi boronaház bontása során Gráfik Imre készítette el a népi építészeti dokumentációt. Háromosztatú, füstökonyhás lakóházként határozta meg, ahol: „az épület mindhárom helyiségében a födémgerendákat – a térségben ismert és elterjedt módon – egy-egy keresztmestergerenda tartotta.” (203. p.) A szoba mestergerendáján feltüntetett 1794-es évszám révén Gráfik Imre közleménye eggyel növelte a Veszprém – Kaposvár vonaltól nyugatra elterjedt födém szerkezet évszámok példányainak számát.

Nyugat-Dunántúl népi építészeti bemutatását a hegyhátszentpéteri tájház kapcsán a díszített faormok elemzésével folytatja. Vasban hat, Zalában tizenegy, a szlovéniai Muramelléken három településen voltak festett oromzatú házak. A fűrészelt, faragott oromzatok ácsmesterek munkái, festésüket asztalos-festők (menzátorok) végezték, mintegy a virágos reneszánsz kései hagyatékaként. Magyarország második, 1973-ban alapított regionális szabadtéri gyűjteményéről, a Vasi Múzeumfaluról, fennállásának 25. évfordulójára írt közleményében a látóvalók bemutatásán túl, szépen emlékezik a megálmodókra, tervezőkre, megvalósítókra: Tóth János építészemőre, Barabás Jenő és Bárdosi János néprajzkutatókra. A dunántúli kerékvetőkkal országos kitekintéssel foglalkozik, főként saját gyűjtései, megfigyelései alapján. Áttekinti a kerékvetők hazai elterjedését, anyagát (kő, öntöttvas), alak-formai változatait, típusait. Megemlítem, hogy a Szerző iskolavárosában, Székesfehérváron a Megyeház utca – Városház tér sarkán álló áruháznál olyan öntöttvas kerékvető van, amilyeneket Szombathelyről közölt (10a, 10b kép). A kötet utolsó Dunántúlt érintő közleményében a répcelaki betonkerítések népművészeti értelmezését kapjuk.

A tanulmányok füzére az alföldi tanyákról az 1980-as évek első felében készült filmforgatókönyv bemutatásával folytatódik. Sajnálatos módon a tervezett TV-film nem készült el. Gráfik Imre néprajzi szakanyaga alapján Szakály István által írt forgatókönyvről legalább e közleményből értesülünk.

Az építészeti kép szemiozálásáról szóló tanulmányában részben a példák és illusztrációk bővítése, részben az etnopszichológiai analízis tárgykörének, tematikájának szinte korlátlan kiterjesztési lehetőségeinek felvillantása érdekében saját kutatásaira, e kötetben összegyűjtött tanulmányaira hivatkozik. Az ökoturizmus, falusi turizmus, agroturizmus egymáshoz való viszonyát vizsgálva hangsúlyozza, hogy mindezek fontos, meghatározó szerepet kaphatnak a falvak fejlődésében. Eredményeikhez a néprajztudomány által feltárt ismeretanyag, a lokális identitás erősítése is nagy mértékben hozzájárulhat. A népi kultúra térhasználatának következő egységeit, szintjeit elemzi: 1. A családi együttélés, az otthon, a lakás terei (ház, udvar, telek). 2. A településszerveződés terei (szegek, utcahálózat, közterek). 3. A határhasználat terei (legelők, kertek, szállások, tanyák). 4. A munkakapcsolatok terei (fonók, fosztók, kézművesműhelyek). 5. Közösségszervező (ideológiai) terek (szakrális terek, egyesületek terei). 6. A szabadidő, szórakozás, sport terei (táncházak, kocsmák, kaszinók). 7. A társadalmi együttélés terei (falu, mezőváros, kistáj, nagytáj, ország).

A kötet zárótanulmánya: *Népi építészeti hagyományunk „fenntartható elemei”-ről* címmel méltán tarthat számot a népi kultúra, a néphagyományok őrzésével, átörökítésével foglalkozó olvasóknak. Örömrökre szolgálhat a Szerző optimista hozzáállása, bizakodása a jövőben: „Mindent egybevetve úgy ítéljük meg, hogy kulturális örökségünk részeként a hagyományos népi építkezés

emlékanyaga több módon is megőrizhető, illetve tovább örökíthető, azaz a népi építészet értékeinek – bizonyos mértékű – fenntarthatósága több síkon is megvalósítható.” (365. p.) Egyik lehetőség erre a tájházak berendezése, fenntartása, amelyben Magyarország igen eredményes. Fontos a magántulajdonú népi építészeti értékkel bíró épületek műemlékvédelmi, erkölcsi és anyagi támogatással való megmentése, fenntartása, állaguk folyamatos megőrzése. A magyar műemlékvédelemben 1971–2007 között a népi műemlékek tulajdonosainak alanyi alapon járt az *éves fenntartási átalány* és az *eseti támogatás*, amivel népi műemlékeink műszaki állapotát sikerült szinte tartani. Fontos az állami támogatással természeti katasztrófák (árvíz, vörösiszap-elöntés) után épített házak terezésénél a népi építészeti hagyományok átmentése, ami Felsőzsoltán, Devecserben, Kolontáron vagy Ócsán a szociális lakópark esetében megvalósult. Mindehhez hozzátehetjük: bár nem fizikai valójukban, hanem dokumentálásuk, fotók, felmérési rajzok, leírásuk révén maga a népi építészeti kutatás is nagy mértékben hozzájárul népi építészeti hagyományunk fenntartásához, őrzéséhez, amelyre jó példa Gráfik Imre kutatása, tanulmánykötete.

Muskovics Andrea Anna: Gazdasági stratégiák a Duna természeti viszonyai között. Pócsmegyer gazdálkodása a XIX. századtól napjainkig. Pócsmegyer, Zöldszigeti Kör Polgári Kulturális Egyesület, 2019. 159 p.

Mód László

Kötetünk címe olyan történeti-néprajzi monográfiák fejezeit juttathatja eszünkben, amelyekben a szerzők az adott település gazdálkodási viszonyait elemzik. Nem véletlenül merülhet fel ez az asz-szociáció bennünk, mivel az ismertetendő kiadvány létrejötteinek körülményei is szorosan összekapcsolódnak a Pócsmegyerre irányuló táj- és néptörténeti vizsgálatokkal illetve az ezek eredményeit tartalmazó monografikus feldolgozással. Muskovics Andrea 2010-ben kapcsolódott be a településen zajló kutatásokba, abban az évben, amikor megrendezték a Pócsmegyeriek I. Világtalálkozóját. Még ugyanebben az esztendőben látott napvilágot Tóth András szerkesztésében a helyi községi önkormányzat kiadásában a Pócsmegyer táj- és néptörténete című tanulmánykötet, amiben szerzőnk a gazdálkodás témáját dolgozta fel. Mivel a település kiváló helyszínnek bizonyult a néprajzi vizsgálatok számára, ezért úgy döntött, hogy a kutatást tovább folytatva elmélyíti a témára vonatkozó néprajzi ismereteket. Terepmunkája hamarosan meghozta a gyümölcsét, hiszen 2013-ban és 2014-ben már önálló tanulmányokat publikált a szamócatermesztésről, illetve a szőlő- és gyümölcsstermelésről. Ezek az írások bizonyos értelemben előtanulmányai voltak kötetünknek, aminek az ötlete egyébként 2016-ban született meg.

A bevezetőben Gráfik Imre korábbi kutatásaira támaszkodva Muskovics Andrea is érinti a Szentendrei-sziget önálló néprajzi tájegységként való értelmezésének problematikáját. Kutatásai is inkább azt látszanak alátámasztani, hogy a helyi lakosság kapcsolatrendszere gazdasági, társadalmi, kulturális vonatkozásait tekintve túlnyúlik a sziget földrajzi-táji keretein. A kötet felépítése logikusnak mondható, kronologikus és tematikus elveket egyaránt figyelembe vesz. A településre vonatkozó történeti kutatások eredményeit összegezve részletesen felvázolja a 19. század közepét megelőző időszak társadalmi-gazdasági viszonyait, így részletes képet kaphatunk az előzményekről. Fontosnak tartom, hogy külön fejezetben foglalkozik a gazdálkodást befolyásoló tényezők meghatározásával és értelmezésével. Ezek közül alapvető befolyást a vízközelí fekvés gyakorolt, ami a településen állandó árvízveszélyt eredményezett. A Duna szűk határt biztosított a helyi lakosok számára, akik arra kényszerültek, hogy a folyó túlsó partjain szerezzenek maguknak területeket. Pócsmegyer

Leányfalupusztát vette birtokba, ahol már a török hódoltság idején is műveltek szőlőket. A kötet harmadik fejezete a 19. század második felében a hagyományos gazdálkodási formákat mutatja be, azaz a halászat, a vadászat, az erdőhasználat, a szántóföldi művelés, az állattartás és a gyümölcsstermesztés kérdéseivel foglalkozik behatóan. Kevés adat áll rendelkezésre a halfogással kapcsolatban, aminek az lehet a magyarázata, hogy a halászat bérlemény volt, a helybeliek nem foglalkoztak ezzel a tevékenységgel. Nem sikerült feltárni a levéltári kutatások során azt, hogy a településhez tartozó folyószakaszok melyik halászati társulat kezelésében lehettek. Ennek kiderítése majd a jövő feladata lesz!

A kötet negyedik fejezete a szőlőtermesztéssel foglalkozik, ami Pócsmegyer esetében sokáig vezető gazdálkodási ágazatnak minősült. Az ültetvények a Duna túlsó partján, Leányfalupusztán helyezkedtek el. A Budai borvidék jeles termőhelyei közé tartozott, az írásos források szerint a pócsmegyeriek vízi úton Győrbe és Komáromba is szállítottak bortermésükből. Végzetes csapást nemcsak a pócsmegyeriek által birtokolt és művelt szőlőültetvényekre, hanem az egész borvidékre a filoxéravész jelentette. A kártevő terjedése ellen alkalmazott védekezési eljárásokról források hiányában nem sok információval rendelkezünk, annyi azonban bizonyossággal elmondható, hogy 1880-ban, öt évvel a magyarországi megjelenését követően már Leányfalupusztán is megjelent. A szőlőterületek nagy részét nem telepítették újra, így az ágazat elveszítette korábbi meghatározó jelentőségét. Ennek ellenére szerzőnk próbálta feltárni a szőlő- és bortermelésre vonatkozó épített és tárgyi emlékeket. A lyukpincék, prэшázás lyukpincék ma már gyakran átalakított formában maradtak fenn, a levéltári források a növénykultúrához kapcsolódó eszközállományról árulkodnak. Miután a pócsmegyeriek értékesítették kipusztult szőlőterületeiket, saját szűk határaik közé szorultak vissza, miközben a domboldalak fokozatosan rekreációs térséggé alakultak át helyet biztosítva a városi polgárság villáinak. Korábban kevésbé ismert folyamatként bontakozik ki a Szentendrei-sziget vonatkozásában a kötött talajú szőlők pusztulását követően a homoki szőlőkultúra meghonosodása, hasonló jelenséggel a dél-bánsági Versec és Fehértemplom esetében találkozhatunk a Delibláti-homokpusztán.

A település gazdálkodási rendszerében az intenzív kultúrák közül az eper-, a virág- és a zöldségtermesztés képviseltette magát, amelyek közül az elsőnek egészen az 1980-as évekig jutott leginkább meghatározó szerep. Pócsmegyer mellett Tótfalu az eperre specializálódott, míg más településeken például Nagymaroson és környékén a málna, Szentendrén viszont az egres vált jelentőssé. A kötet hetedik fejezetében Muskovics Andrea az epertermesztés munkafolyamatainak, munkaeszközeinek és az értékesítés menetének részletes leírásával szolgál, aminek az alapját az Agrártörténeti Szemle hasábjain 2013-ban megjelent tanulmánya képezi. Nyugodtan kijelenthetjük, hogy a néprajzi szakirodalomban mindezidáig a legrészletesebb, legteljesebb bemutatása a növénykultúrának, mindamelllett, hogy képekkel, táblázatokkal is gazdagon illusztrált. A jövőben mintaként szolgálhat azok számára, akik arra vállalkoznak, hogy más településeken például Szeged környékén feldolgozzák az epertermesztés témakörét. Pócsmegyer vonatkozásában kevésbé ismert aspektusa a szocialista kori agrártermelésnek a szakszövetkezet létesítése és működése. Ez a szervezeti forma inkább bizonyos Bács-Kiskun megyei településekre volt jellemző. Az utolsó fejezetben a szerző a közelmúlt, illetve a jelen folyamataival, gazdálkodási viszonyaival is foglalkozik, megpróbál magyarázatot adni arra, hogy miért alakult át napjainkra a mezőgazdasági termelés struktúrája.

Kötetünk kiváló példaként szolgál arra, hogy egy helytörténeti-néprajzi jellegű tanulmánykötet egyik fejezete miképpen gondolható tovább, bővíthető olyan kismonográfiává, ami önálló elemzésként is megállja a helyét.

Lukács László: Székesfehérvár néprajzi értékei. A Szent István Király Múzeum Közleményei 58. Székesfehérvár, 2019. 416 p.

Varró Ágnes

A városi agrárnépesség, amely hagyományaiban, kapcsolatrendszerében sokkal inkább a falusi életmód jellegzetességeit hordozza, Székesfehérváron is megvolt, elsősorban a jómódú polgári belvárost körülölelő városnegyedekben. Az 1910-es népszámlálási adatok szerint Székesfehérváron az agrárnépesség aránya a legmagasabbak közé tartozott országos viszonylatban, minden harmadik lakos mezőgazdaságból élt. Ez a réteg teremtette meg az ízlése és igényei szerint a főként számára termelő kézműipart is, ami szintén virágzó volt a városban, különösen a török kiűzése utáni évektől a 20. század első harmadáig.

Lukács László Székesfehérvár néprajzi értékeit felsorakoztató jelen könyve, melyet Bátky Zsigmond, Fejér megye első néprajzkutatója tiszteletére dedikál, 44 hosszabb –rövidebb tanulmányt tartalmaz. Nem a hagyományos értelemben vett monográfia, inkább egy néprajzi olvasókönyv Székesfehérvárról. A tanulmányok nagyobb tematikai egységekbe szerkesztve követik egymást. A bevezető fejezetben munkája célját fogalmazza meg a következő szavakkal a Szerző: „Számos feljegyzés, adat, megfigyelés megelőlegezte, hogy Székesfehérvár néprajzi kutatása nem lehet eredménytelen. Könyvemmel, amelyben Székesfehérvár kerül a középpontba, szeretném ezt bizonyítani.” Az első, felvezető tanulmány a *Néprajz, népi kultúra Székesfehérváron* címet viseli. Számba veszi a városban élt és élő, a néprajzhoz kapcsolódó, értékkeremtő személyeket, kutatókat.

A kötet következő fejezete a székesfehérvári iparosok nyelvi-kulturális problémáiról és a város magyarra válásáról szól, mely folyamat a 18–19. században zajlott. A török alatti időszakban a várost a magyarok mellett németek, vallonok, törökök és délszlávok lakták. A török utáni időkben az itt élők etnikai összetételére a németiség nagyarányú gyarapodása volt jellemző. A tanulmány sorra veszi azokat a nyelvi, kulturális, vallási tényezőket, melyek a Székesfehérváron élő németeket jellemezték és hatással voltak a városfejlődés egészére.

A következő tíz tanulmány a kézművesipar székesfehérvári múltjáról szól. A mesteremberek elsősorban a Palotavárosban laktak. A városrész utcanevei közül több is megőrizte az emléküket. Külön írás örökíti meg a csapók, szűrszabók, tobakosok, vargák tevékenységét.

Nagy érdeklődésre tarthat számot a fehérvári bicskáról szóló következő írás is. A bevezetőben sorra veszi az idevonatkozó történeti, szépirodalmi emlékeket, valamint a Székesfehérváron egykoron működő késes műhelyeket. Bemutatja a kés készítésének folyamatát, a mesterség szakszavait, a különféle kés- és bicskatípusokat. A fehérvári bicskával kapcsolatosan arra a következtetésre jut, hogy nem egy konkrét tárgytípussal állunk szemben, hanem a fehérvári bicska megjelölés a késesmesterség ezen termékének kiváló minőségére vonatkozott. Külön írást szentel a Szerző egy igen ritka mesterség, a rézművesség székesfehérvári emlékeinek is. A következő két tanulmány a székesfehérvári csapócéh és a csizmadiacéh egy-egy dokumentumát elemzi és mutatja be. A csapócéh 1700-ból származó szabadalomlevele részletesen írásba foglalja a céhtagok jogait és kötelességeit, a mesterség elsajátításának folyamatát és gyakorlását. Lukács László teljes terjedelmében közli ezt a rendkívüli forrásértékű dokumentumot, megkönnyítve a témára vonatkozó kutatások számára a forrás elérhetőségét. A másik fontos irat a székesfehérvári csizmadiák 1838 és 1938 között vezetett mesterkönyve. A páratlan értékű, 350 oldalas, gazdagon díszített céhtörténeti dokumentum magában foglalja a székesfehérvári céh két évszázadának történetét, melynek alapján pontosan rekonstruálható a mesterség története, a városban élt mesterekre vonatkozó minden fontos adat: nevük, koruk, a remeklésük időpontja, vallásuk, az általuk befizetett taksa, haláluk időpontja.

A kötet következő írásában megyei kitekintéssel emlékezik meg a takácsmesterséggel kapcsolatos emlékekről, közöttük Székesfehérvár 1710-es években céhes kiváltságjogokat szerzett takácsairól is. A múzeumi néprajzi állandó kiállítás becses darabja, a céhes idők legényvándorlásának emléke a székesfehérvári vastuskó is, melyről külön tanulmányt olvashatunk. A céhek történetével foglalkozó utolsó írás a céhes hagyományok 1872 utáni továbbéléséről szól. Ennek szervezeti formája, hordozója Székesfehérváron az 1887-ben megalakult Ipartestület volt, melynek életébe betekintést kaphatunk a tanulmányból.

Képekkel gazdagon illusztrált, hosszabb fejezetben mutatja be a Szerző a nagymúltú székesfehérvári piacokat, vásárokat. Áttekinti a piacok, vásárok helyének, idejének változásait. A híres fehérvári vásárokról a korabeli országleírások emlékeznek meg a 18. század végétől. Ekkor már évi öt országos vásár tartásának jogával rendelkezett a város. A Szerző részletesen bemutatja a vásárok, piacok szereplőit. Leírását olvasva szinte magunk is részesei lehetünk a régi vásárok forgatagának.

Lukács László kedves témájáról, a népi építészetről sem feledkezett meg Székesfehérvár néprajzi értékeinek bemutatásakor. A hagyományos építkezés Palotavárosban maradt meg legtovább. Az itt elnyúló Rác utca épületei őrizték meg a városrészt régi képét és hangulatát. Az utca 13 régi háza és a Ráctemplom alkotják a fehérvári skanzen, melynek az 1980-as évek végi kialakulásáról, történetéről szól a következő fejezet.

Szedreskerti történet címet adta a Szerző a következő rövidebb írásának, melynek alapját a Székesfehérváron oly gyakori Szeder előtagú földrajzi elnevezés adta. Közöttük valamennyi a Palotavárosban a 18. században telepített Szedreskertre emlékeztet. A szederfák leveleit a selyemhernyó tenyésztéshez, a hernyók táplálása miatt gyűjtötték. Lukács László megvizsgálja a szederfáról való nyelvészeti adatokat is, hiszen e fa megnevezésére más vidékeken az eperfa megjelölést használják.

Négy, Székesfehérváron nagyon népszerű és tisztelt szent kultuszát tárgyaló tanulmánnyal folytatódik a város néprajzi értékeit bemutató kötet. Szent Sebestyén tisztelete különösen Felsővárosban jellemző. A kultusz alapja a város fogadalmi ünnepe az 1739-es nagy pestisjárványtól való szabadulás emlékére. Szent Donát tisztelete ugyancsak elterjedt a székesfehérváriak körében, különösen az öreghegyi szőlősgazdák fohászkodtak hozzá villámlás, jégeső közeledtével. Október 20. Szent Vendel emléknapja, akihez inkább Felsővárosban könyörögtek a gazdák a jószág egészsége érdekében. A szentek tiszteletének bemutatása Szent István Székesfehérvári Egyházmegyében való szerepének, kultuszának tárgyalásával zárul.

A következő hosszabb tematikai egységet a Székesfehérvárhoz kapcsolódó jeles napi népszokások alkotják. Részletesen szól a karácsonyfa fehérvári elterjedéséről elsősorban a korabeli sajtó alapján. A farsangi népszokások gazdag szokásanyagáról, a bögötemetésről, tuskóhúzásról, tyúkverőről is bőven olvashatunk a fejezetben.

Székesfehérvár tárgyi néprajzi kincseinek őrzője a Szent István Király Múzeum. A könyv utolsó nagy tematikai egységében ezek közül a kincsek közül mutat be tízet, talán a legszebb, legérdekesebb és legrégebb tárgyakat. Céhes tárgyi emlékek, spanyolozott pásztorfaragások, móringlevelek, menyasszonyi ládák kerülnek nagyító alá ezekben az írásokban. A kötetet Bátky Zsigmondról szóló tanulmány zárja, aki több munkájában foglalkozott Fejér megye és Székesfehérvár településföldrajzával.

Lukács László új könyvét, haszonnal forgathatja a néprajz, a honismeret, és Székesfehérvár közelebbi múltja iránt érdeklődő olvasó. Az egyes fejezeteket követő részletes bibliográfia a témákban való további elmélyülést segíti. A gazdagon illusztrált könyv kiadásának anyagi hátterét Székesfehérvár Megyei Jogú Város Önkormányzata biztosította.

„Barátok vagyunk, nem ellenfelek”. László Gyula és Györffy György kapcsolata írott és fényképes dokumentumok alapján. Sajtó alá rendezte, az előszót és a bevezetőt írta: Szentpéteri József. Századok Könyvek sorozat. Magyar Történelmi Társulat – MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet. Budapest, 2019. 264 p.

Paládi-Kovács Attila

A korai magyar történelem kutatását a 20. század második felében jórészt meghatározó, de mindenképpen irányadó két nagy személyiségének állít emléket a Magyar Történelmi Társulat könyvsorozatában megjelent kötet. Jellegét tekintve leveleket és más írott dokumentumokat közlő forráskiadvány, melynek alapjául az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontban felállított László Gyula Digitális Archívum szolgált. Az archívumot létrehozó és a kötetet szerkesztő Szentpéteri József hatalmas munkát végzett mind az archívum létrehozása, mind a kötetben közreadott dokumentumok gondos válogatása, jegyzetelése, mutatózása terén. A 61 írott dokumentum többsége a két neves tudós által írott vagy nekik címzett levél, kisebb része általuk írott curriculum, feljegyzés, lektori vélemény, őket méltató köszöntés, hosszabb-rövidebb nekrológ. A Függelékben elhelyezett Képtárnak nevezett gazdag képanyag főként a két tudósról készült fotográfiákat, kisebb részben leveleket, könyvek címlapjait, kéziratokat, könyvek margójára írott széljegyzeteket vonultat fel (pp. 217–264).

A 20. század két nagy tudósát köztudottan szoros szálak fűzték a néprajzhoz. Az erdélyi származású László Gyula (1910–1998) édesapja a Néprajzi Múzeum könyvtárosa volt az 1920–30-as években. Gimnazista korában a későbbi régész professzor maga is bejáratos volt a múzeumba, megismerhette Bátyk Zsigmond, Györffy István, Lajtha László, Madarassy László, Viski Károly személyét, szóban elhangzó és publikációkban testet öltő tanításait. Főként Györffy hatására alakult ki a régészetben követett „néprajzos szemlélete”, régi korok népéletének megrajzolására irányuló törekvése. László Gyula „emberközpontú régészete” – ahogy Bóna István nevezte 1980-ban – forradalmian új volt az 1950-es években. Egyetemi előadásai nyomán a régészek által feltárt tárgytorodéék kiegészültek, nyereg lett a nyeregpántokból, kantárvat a kantárvat ékességeiből, tegez, íj, tarsoly lett mindezek kisebb-nagyobb maradványaiból. Láthatóvá vált a feltárt sírban nyugvó emberek tárgyi kultúrája, műveltségének jellege. László Gyula nyomon követte a néprajzi kutatások felhasználható eredményeit, egész élete során ápolta kapcsolatait néprajzos barátaival. Számos dolgozata jelent meg néprajzi folyóiratokban, nem egyszer tartott előadást a Magyar Néprajzi Társaságban. Belföldi tiszleti tagja volt a Néprajzi Társaságnak.

Györffy Györgyöt (1910–2000) édesapja és felesége révén még szorosabb személyes kapcsolatok fűzték a magyar néprajzhoz. Györffy István váratlan halála után táj- és népkutató, illetve településformákról szóló és népi építészeti tanulmányaiból egy-egy testes kötetet szerkesztett: (*Magyar nép – magyar föld.* Bp. 1942; *Magyar falu – magyar ház.* Bp. 1943). Legalább ennyire fontos a Néptudományi Intézet igazgatójaként 1945–1949 között végzett munkássága, melynek egyik eddig közöletlen dokumentuma, Christo Vakarelskinek írott levele az itt ismertetett kötetben olvasható (pp. 56–58). Levelében Györffy György leírja a Néptudományi Intézet szervezeti tagozódását, felsorolja az intézet összes tudományos kutatóját és együttműködést ajánl intézete és a szófiai Nemzeti Múzeum között. Főként a néptáncok kutatása, filmezése lehetne a közös kutatások tárgya, minthogy a budapesti intézet akkor már szép gyűjteménnyel rendelkezik a magyar néptáncokról. Hosszabban szól a szerkesztésében készülő Magyar Népkutatás Kézikönyvéről és arról, hogy szándékában áll az elkészülő kötet idegen nyelven történő kiadása is. Felveti, hogy svédországi tanulmányútján Sigurd Erixonnal egy európai népek néprajzáról szóló sorozat tervéről cseréltek eszmét, s annak a sorozatnak egyik kötetét szívesen szentelnék a bolgár néphagyományok bemutatásának. Megírja,

hogy a bolgár néprajz kötetét, ha megkapná francia nyelvre lefordítva, szívesen továbbítaná a *Presse Universitaire*-nek Párizsba, de a budapesti Néptudományi Intézet is kiadná magyar nyelven. Ez az 1948. januárjában született levél értékes dokumentuma a sajnálatosan rövid életű néprajzi kutatóintézet történetének, s arra figyelmeztet bennünket, hogy ez az „intézet-történet” máig megíratlan.

Györffy György számos tanulmányt közölt az Ethnographiában és az MTA Magyar Őstörténeti Bizottság elnökeként is biztosította a néprajzosok jelenlétét az őstörténeti konferenciákon és vita-üléseken. Tanúsítja ezt a honfoglalás 1100 éves évfordulója alkalmából tartott *Honfoglalás és néprajz* címen 1995 decemberében tartott kétnapos ülészek és az ott elhangzott előadások nyomán született tanulmánykötet (Balassi Kiadó, 1997.) ténye is. Érthető módon Györffy Györgynek igen kiterjedt kapcsolatrendszere volt a néprajztudomány 20. századi művelőivel, s maga is törekedett a kapcsolatok ápolására régi barátaival (Balassa Iván, Tálasi István, Vargyas Lajos). Nem csoda, hogy az ismertetett kötet személynévmutatójában nagy számban találhatók egykori néprajzkutatók nevei. Természetesen Györffy György is belföldi tiszteleti tagja volt a Magyar Néprajzi Társaságnak.

A kötet legtanulságosabb dokumentumai László Gyula és Györffy György egymásnak írott levelei és egymás műveiről írott elismerő sorai. Még izgalmasabbak a vitakérdések, a szelíd ellentmondások, a kritikus megjegyzések és a tézisek, kijelentések bizonyítékainak közreadására irányuló kérések. E tekintetben László Gyula 1974. január 19-én keltezett hozzászólása Györffy György egyik fontos kéziratához valóságos mestermunka. A „tízkötetes” Magyarország története I. kötetéhez szánt kézirat (Magyarország története 893-tól 1116-ig) szakmai vitáján ismertetett szövegben László Gyula egyetlen szakmai kifogását sem hallgatta el, de minden kritikai észrevételét „szép hegedőszóval”, baráti hangnemben adta elő. Erre figyelmeztet a könyv címadása is! Nem fogadta el például azt a feltevést, miszerint a magyar honfoglalást egy besenyő támadás előzte meg, s ezért kifogásolta a „menekülés” említését (140. p.). A jurtákkal, sátrakkal együtt elveti a honfoglalás kori házépítkezés „földputri” koncepcióját is. László Gyula Felgyőn, saját ásatásai során nem csupán árokkal körülvett jurtákat ásott ki, hanem föld feletti boronaházak, vert falú házak, sőt téglaházak nyomait is ki tudta mutatni (142. p.).

A kötet hasznos forrásmunka történész, régész és etnográfus számára egyaránt. Ki-ki találhat benne a maga számára értékes részleteket, ismeretlen történeteket. Összességében pedig a két nagy tudós emberi példája, tudói étosza, a történeti igazság keresésére irányuló törekvése sugárzik e kötetből a kései utódok okulására.

Liszka József (szerk.): Acta Ethnologica Danubiana 20. – Az Etnológiai Központ Évkönyve – Ročenka Výskumného centra európskej etnológie – Jahrbuch des Forschungszentrums für Europäische Ethnologie. FÓRUM Kisebbségkutató Intézet, 2018, Komárom-Somorja, 372 p.

Pajor Katalin

A Fórum Kisebbségkutató Intézet Etnológiai Központjának megjelent 20. évkönyve, melyben a szlovákiai magyar és a Duna mentén élő népek néprajzi kutatásainak legújabb munkáit fedezhetjük fel. A kötetben szlovák, cseh, magyar és német nyelvű szövegek, fordítások, összefoglalások olvashatóak. Az évkönyv 12 tanulmány mellett 2 rövidebb közleményt tartalmaz, valamint több rövidebb forrás kiadására is vállalkozott. A tanulmányok egy része a 2017. október 27-28-án Komáromban, az Etnológiai Központ 20 éves fennállásának tiszteletére rendezett *A népi vallásosság közép-európai kontextusban. Etnológiai és folklórisztikai aspektusok* című nemzetközi tanácskozáson elhangzott előadásokon alapul.

Az első tanulmány Gabriela Kiliánová írása, aki a kortárs szlovák etnológia célkitűzéseit és a folklorisztikai kutatásokat vizsgálja meg. Munkájában kifejti, hogy a folklorisztika jövőjét az európai etnológia, a szociális és kulturális antropológia közvetlen közelében képzei el. Povedák István az UFO-kultúra narratív síkú elemzését kísérli meg. Fontos kérdéseket fogalmaz meg a modern mítoszokól, emellett az UFO-kultúra egy-egy korszakra jellemző tulajdonságait veszi számba. Az UFO-történeteket a folklór szerves részeként értelmezve felvázolja azok fajtáit, jellemzőit. A záró gondolatokban a szerző arra hívja fel a figyelmet, hogy a modern mítoszok a korábbi népi mitológiáktól különbözöek abból a szempontból, hogy míg előbbie a hivatalos tudományossággal szemben, egyfajta összeesküvés-elméletként fogalmazzák meg magukat, addig utóbbiak a hivatalos (vallási) kánonnal párhuzamosan léteztek/léteznek.

Tatiana Bužeková tanulmányában a szerencsétlenség magyarázatának formáit vizsgálja a szlovák népi vallásosságban. A 2000–2009 között nyugat- és közép-szlovákiai falvakban gyűjtött elbeszélő anyagát mutatja be írásában. A szerző rámutat, hogy a balszerencse magyarázatának univerzális aspektusai is léteznek, ám ezek mellett kulturális elemek, szociális és társadalmi konfliktusok is szerepet játszanak bennük. Verebélyi Kincső *Szentek a sarokban* című tanulmányában a szentség népi vallásosságban való megjelenésének egy speciális formájával, a „szentsarokkal” foglalkozik. Ezt, a parasztház térhasználatával, a benne élők mindennapi életével és vallásgyakorlásával is összefüggő jelenséget a kutató egy újabb szemszögből, a paraszti világkép, értékrendszer, a paraszti család mentalitásának leképezésére alkalmas tárgye gyüttesként ragadja meg. Emellett a „szentsarok” kutatói konstrukcióját igyekszik megvitatni, árnyalni.

Silling István a templomtér identitást jelző elemeit vizsgálja munkájában, nyugat-bácskai templomokban található textíliák segítségével. A tanulmány bevezetőt nyújt a vizsgált templomokban található textíliák készítésének módszerébe, használatuk mikéntjébe, és további vizsgálódásokra sarkallja a népi vallásosság iránt érdeklődöket. Klamár Zoltán Alsó-Galga menti települések 20. század végi, 21. század eleji, kistáji zárandoklatait vizsgálja. Az író tanulmányában három zárandoklatot mutat be részletesebben, majd a résztvevöket alkalmi közösségként definiálva az egyéni szerepeket, az események társadalmi beágyazottságát, az egyház és a zárandokutak kapcsolatát tekinti át.

Gecse Annabella a szlovákiai Velkenye (Vlkyňa) hivatalos és népi vallásosságának néhány elemét tárja az olvasók elé. Azokat a folyamatokat vizsgálja meg, melyek hatással voltak arra, hogy a barkó település a két világháború között önálló plébániává vált. Az író tanulmányában elsősorban a település lakóinak áldozatkészségét és gondosságát emeli ki az okok közül. Zsilák Mária szintén népi vallásosságról hoz példákat írásában a dunántúli szlovákok lakta térségből. Elöször mikrorégiókat határoz meg, majd a népi vallásosság elemeit, elsősorban folklórszövegeket vizsgálva, három csoportba osztja. Ezek alapján a jellemzők alapján aztán a meghatározott mikrorégiók közül kettőt mutat be.

A cseh kutató, Hana Dvořáková munkájában arról olvashatunk, hogy a második világháborút követően milyen mágikus eszközökkel, eljárásokkal igyekeztek a kitelepítettek a kitelepítést, a háborút, a veszteségeket, félelmeket magyarázni, feldolgozni. Ezután Novák László Ferenc történeti-leíró jellegű tanulmánya következik, aki Nagypesztek településnéprájának 18–19. századi elemeit tárja az olvasók elé. Az író a Garam keleti oldalán, a Szikince-patak mentén kialakult település rövid történetét, környezetét, népesedési viszonyait, településnépráját, földművelését mutatja be, az 1832-ig fennálló úrbéri viszonyokra, majd a jobbágyfelszabadítást előkészítő és követő idöszakra fektetve a hangsúlyt.

Fejös Zoltán egy 1924–25-ben Amerikába „kivándorolt”, pontosabban oda hazatért zétényi munkás, Káplár Ferenc és édesapja életét végig követve a család és annak kutatásának izgalmas történetét tárja elénk, miközben a migrációról, a migrációs hálózatokról, a transznacionalizmus történeti össze-

függéseiről von le következtetéseket. A tanulmányokat Viga Gyula és Viszóczyk Ilona közös írása zárja. Ők a Felső-Bodroghoz 19. század végi gazdasági szakosodásának folyamataihoz közölnek adatokat a Tarbucka környéki településekről. Elsőként a korábban a területet jellemző szőlőművelést és borkultúrát mutatják be, majd a zöldség- és gyümölcsstermesztésben jelentkező szakosodás okait, folyamatait és következményeit vizsgálják meg.

A Közleményekben L. Juhász Ilona összeállításában az 1968-as csehszlovákiai eseményeket feldolgozó, az *oral history* módszerével készült interjúk kerültek kiadásra. Emellett Silling István egybánsági Szentháromság-feszületet mutat be. Ezután a Források fejezetben Liszka József gondozásában a szlovákiai magyar tájakról írt korai néprajzi forrásokat olvashatunk. A könyvismertetések után a 2018-as év fontosabb eseményeinek leírásai következnek, majd az évkönyvet Liszka József Ján Botíknak szóló születésnap-i köszöntője zárja.

A kiadványban elsősorban a népi vallásosság jelenségeiről (szerencsétlenség felfogása, modern mítoszok, zárandoklatok stb.), tárgyairól (templomi szöttek, szentsarok), az etnológia és folklorkultúra aktuális kérdéseiről, településnéprajzról és gazdálkodásról olvashat az érdeklődő. Nem maradtak el emellett a forrásközlések, valamint – évkönyv mivoltához híven – a 2018-as év tudományos kiadványainak és eseményeinek ismertetései sem. Elmondható, hogy az évkönyv ismét hozzájárult a Kárpát-medence néprajzának mélyebb megismeréséhez, és mindezt színvonalas módon tette.

Formai követelmények szerzőink számára

1. A kézirat terjedelme ne haladja meg a 40 000 leütést.
2. A kéziratot .rtf (rich text format) vagy .doc (Microsoft Word) formátumban, e-mailben vagy CD-n, valamint kinyomtatott formában kérjük a szerkesztőhöz eljuttatni. A tanulmány szövegéhez 1200–2000 karakternyi magyar, vagy angol és magyar nyelvű tartalmi kivonatot kérünk csatolni.
3. Könyvismertetés maximális terjedelme: 3000–4000 n.
4. A szövegközi kiemelésekhez *dőlt* (italic) betűt használjanak.
5. A hivatkozásokat lábjegyzetek formájában kérjük megadni, ne használjanak szövegközi jegyzeteket! A lábjegyzet formája: Vezetéknév Évszám: Oldalszám.
Pl. Balassa 1973: 59.
6. A tanulmányokhoz mellékelte ábrák, rajzok, fotók elkészítésénél vegyék figyelembe, hogy azok fekete-fehérben kerülnek a kötetbe. A fénykép rövidebb oldala maximum 9 cm legyen. A képek hátoldalán tüntessék fel azok sorszámát, valamint talpas nyíllal a helyes orientációt. A digitális képeket legalább 300 DPI felbontásban kérjük, tömörítetlen .TIFF, esetleg .JPG formátumban. Külön mellékeljenek képjegyzéket a sorszám, a pontos szövegközi hely, valamint a képaláírás feltüntetésével. A képaláírásban kérjük megadni a fotós (vagy rajzoló) nevét, és a fényképfelvétel helyét és idejét is. A kéziratokhoz mellékelte képek közlési jogának rendezése a publikáló szerző feladata.
7. A tanulmányhoz kérjük csatolni a szerző nevét, munkahelyének megnevezését, tudományos fokozatát, valamint – ha van – e-mail címét. Lehetőség szerint kérjük közölni a szerző azon telefonszámát is, ahol a szerkesztő elérheti.
8. Az irodalomjegyzék a tanulmány végén szerepeljen. Az irodalmi hivatkozásokat lábjegyzetben szerepeltessék. Azonos szerző ugyanabban az évben írt tanulmányát a, b, c betűkkel különítsék el. Az irodalomjegyzék formátuma a következő legyen:
 - 8.1 Önálló kötet esetében: VEZETÉKNÉV Keresztnév
Évszám *Kötetcím*. Kiadási hely: Kiadó.
Pl. BALASSA Iván
1973 *Az eke és a szántás története Magyarországon*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
 - 8.2 Tanulmánygyűjtemény esetében: VEZETÉKNÉV Keresztnév
Évszám Cím. In Szerkesztő: *Kötetcím*. Oldalszám. Kiadási hely: Kiadó.
Pl. ORTUTAY Gyula
1941 Népköltészet és műköltészet. In Eckhardt Sándor (szerk.): *Úr és paraszt a magyar élet egységében*. 161–181. Budapest: A Budapesti Királyi Pázmány Péter Tudománygyűjtemény Bölcsészettudományi Karának Magyararságtudományi Intézete.
 - 8.3 Folyóirat esetében: VEZETÉKNÉV Keresztnév
Évszám Cím. *Folyóiratcím* Évfolyam. Szám. Oldalszám.
Pl. LENGYEL Dénes
1982 Álmos vezér születésének mondája. *Ethnographia* XCIII. 2. 259–268.
9. Hol és milyen kutatási pályázat keretében készült a tanulmány.

Előfizetés

Magyarországon és külföldön előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletága (1088 Budapest, Orczy tér 1.). Előfizethető valamennyi postán, interneten (hirlapelofizetes@posta.hu) vagy faxon (+36-1-303-3440). Az éves előfizetés díja: 3500 forint. További információ: +36- 80/444-444. Az egyes lapszámok és a korábbi példányok – a Társaság egyéb kiadványaival együtt – megvásárolhatók vagy megrendelhetők a Magyar Néprajzi Társaság Titkárságán (1055 Budapest, Kossuth tér 12.) személyesen vagy interneten (neprajzitorsasag@gmail.com). További információk telefonon: +36-1-269-1272. A folyóirat korábbi évfolyamainak elektronikus változata olvasható a világhálón: <http://www2.arcanum.hu/ethnographia>.

Ethnographia is a peer-reviewed academic journal of the Hungarian Ethnographical Society since 1890. Manuscripts and editorial correspondence should be addressed to the editor-in-chief (vigagyula@gmail.com). All contents of *Ethnographia* published between 1890 and 2008 are available in a digitized fulltext format with search options on the internet (<http://www2.arcanum.hu/ethnographia>). *Ethnographia* is distributed by the Hungarian Post Inc. (Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletága; 1088 Budapest, Orczy square 1.). It can be subscribed at post offices, in e-mail (hirlapelofizetes@posta.hu) and by fax (+36–1–303–3440). Subscription fee for one year is 3500 HUF (including four numbers a year). Further information about subscription: +36–80–444–444. Current and previous copies of *Ethnographia* as well as other relevant publications can be purchased or ordered at the Secretariat of the Hungarian Ethnographical Society (1055 Budapest, Kossuth square 12, neprajzitorsasag@gmail.com). Further information about *Ethnographia* and other ethnographic and folklore publications: +36–1–269–1272.

Ethnographia

Journal of the Hungarian Ethnographic Society

Vol. 131.

2020

No. 3.

Advisory Board:

ILDIKÓ LEHTINEN (Finland), JÓZSEF LISZKA (Slovakia), DZENI MADZHAROV (Bulgaria), VILMOS KESZEG (Romania), ISTVÁN SILLING (Serbia), GABRIELLA SCHUBERT (Germany), MÁTYÁS SZABÓ (Sweden)

Editorial Board:

ELEK BARTHA, ÁGNES FÜLEMILE, LAJOS KEMECSEI, LÁSZLÓ KÓSA, IMOLA KÜLLÖS, TAMÁS MOHAY, ATTILA PALÁDI-KOVÁCS, FERENC POZSONY, ZSUZSA SZARVAS, GÁBOR VARGYAS

Editor:

GYULA VIGA

Editorial Office Address: Institute of Ethnology, Research Centre for the Humanities,
Hungarian Academy of Sciences [MTA BTK Néprajztudományi Intézet], H-1097 Budapest IX.
Tóth Kálmán u. 4. Telephone: +36 1 224-6782
e-mail: vigagyula@gmail.com

TABLE OF CONTENTS

Articles

VILMOS KESZEG: The forms, practices and systems of biographic memory	379
JÓZSEF LISZKA: Religious small monuments of the Carpathian basin: Approaches and history of research	437
BERTALAN PUSZTAI: The role of historic past in a Finnish tourism and locality development project	465
JÓZSEF MADÁCSY: Ethnographic fieldwork in a community of Alcoholics Anonymous in Hungary	486

Lectures of prize-winners of the Hungarian Ethnographic Society

GÁBOR BARNA: "A European thinker taking responsibility for the whole world..." Sándor Bálint on folk culture and on the purpose of ethnography and folkloristics	503
JÁNOS BEDNÁRIK: Tobias' benediction torn apart: Lay religious practice and historical ethnography	514

Book Reviews

538