

ETHNO-LORE XXXVI.

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
NÉPRAJZTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK ÉVKÖNYVEI

Főszerkesztő: ORTUTAY GYULA
(NÉPI KULTÚRA – NÉPI TÁRSADALOM címmel)

- I. kötet – 1968. Szerkesztő: Diószegi Vilmos
II–III. kötet – 1969. Szerkesztő: Diószegi Vilmos
IV. kötet – 1970. Szerkesztő: Diószegi Vilmos
V–VI. kötet – 1971. Szerkesztő: Diószegi Vilmos
Összeállította: Kósa László
VII. kötet – 1973. Szerkesztő: Diószegi Vilmos
Összeállították: Istvánovits Márton és Kósa László
VIII. kötet – 1975. Szerkesztő: Kósa László
IX. kötet – 1977. Szerkesztő: Kósa László
X. kötet – 1977. Szerkesztő: Kósa László
XI–XII. kötet – 1980. Szerkesztő: Kósa László

Főszerkesztő: BODROGI TIBOR

- XIII. kötet – 1983. Szerkesztő: Kósa László
XIV. kötet – 1987. Szerkesztő: Kósa László
Technikai szerkesztő: Niedermüller Péter

Főszerkesztő: PALÁDI-KOVÁCS ATTILA

- XV. kötet – 1990. Szerkesztő: Niedermüller Péter
XVI. kötet – 1991. Szerkesztő: Niedermüller Péter és Sárkány Mihály
XVII. kötet – 1993. Szerkesztő: Szilágyi Miklós
XVIII. kötet – 1995. Szerkesztő: Szilágyi Miklós
XIX. kötet – 1998. Szerkesztő: Szilágyi Miklós
XX. kötet – 2001. Szerkesztő: Szilágyi Miklós
XXI. kötet – 2003. Szerkesztő: Vargyas Gábor

Főszerkesztő: HOPPÁL MIHÁLY

(ETHNO-LORE címmel)

- XXII. kötet – 2005. Szerkesztő: Vargyas Gábor
A szerkesztő munkatársa: Berta Péter
XXIII. kötet – 2006. Szerkesztő: Vargyas Gábor
A szerkesztő munkatársa: Berta Péter
XXIV. kötet – 2007. Szerkesztő: Vargyas Gábor és Berta Péter
XXV. kötet – 2008. Szerkesztő: Vargyas Gábor és Berta Péter
XXVI. kötet – 2009. Szerkesztő: Berta Péter

Főszerkesztő: BALOGH BALÁZS

- XXVII. – 2010. Szerkesztő: Berta Péter
XXVIII. – 2011. Szerkesztő: Ispán Ágota Lidia és Magyar Zoltán
XXIX. – 2012. Szerkesztő: Bati Anikó – Sárkány Mihály
A szerkesztő munkatársa: Vargha Katalin
(Kiadja az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont)
XXX. – 2013. Szerkesztő: Berta Péter – Ispán Ágota Lidia – Magyar Zoltán – Szemerényi Ágnes
XXXI. – 2014. Szerkesztő: Ispán Ágota Lidia – Magyar Zoltán
XXXII. – 2015. Szerkesztő: Fülemile Ágnes – Ispán Ágota Lidia – Magyar Zoltán
XXXIII. – 2016. Szerkesztő: Ispán Ágota Lidia – Magyar Zoltán
Vendégszerkesztő: Mészáros Csaba – Vargyas Gábor
XXXIV. – 2017. Szerkesztő: Ispán Ágota Lidia – Magyar Zoltán
Vendégszerkesztő: Mészáros Csaba – Vargyas Gábor
XXXV. – 2018. Szerkesztő: Ispán Ágota Lidia – Magyar Zoltán
Vendégszerkesztő: Landgraf Ildikó
XXXVI. – 2019. Szerkesztő: Magyar Zoltán
Vendégszerkesztő: Borbély Sándor – Ispán Ágota Lidia

ETHNO-LORE

A BÖLCSÉSZETTUDOMÁNYI KUTATÓKÖZPONT
NÉPRAJZTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK ÉVKÖNYVE

XXXVI.

FŐSZERKESZTŐ
BALOGH BALÁZS

SZERKESZTŐ
MAGYAR ZOLTÁN

VENDÉGSZERKESZTŐK
BORBÉLY SÁNDOR – ISPÁN ÁGOTA LÍDIA

BUDAPEST, 2019



Bölcsészettudományi
Kutatóközpont
Néprajztudományi
Intézet

Megjelent a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával



ISSN 1787-9396

Kiadja a Bölcsészettudományi Kutatóközpont
1097 Budapest, Tóth Kálmán u. 4.
<https://nti.btk.mta.hu>

Első magyar nyelvű kiadás: 2019

© Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Budapest, 2019

Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás, a nyilvános előadás,
a rádió- és televízióadás, valamint a fordítás jogát,
az egyes fejezeteket illetően is.

A kiadásért felelős: a Bölcsészettudományi Kutatóközpont főigazgatója.

Borítófotó: Bálázás. Mezőfény (Románia), 2019. Fényképezte: Szilágyi Levente.

Hátsó borító: Menyasszony-öltöztetés. Az „Ecséri lakodalmas” bemutatása egy Kanadából érkezett turistacsoport számára. Ecsér, 1978. A fénykép Langó Márta tulajdona.

Borítóterv: Kaszta Móni

Fordítás: Cselényi Zsuzsa

Tördelés: Fancsek Krisztina

Nyomdai munkálatok:

Prime Rate Kft.

Felelős vezető: Dr. Tomcsányi Péter

Budapest, 2019

Printed in Hungary

TARTALOMJEGYZÉK

BORBÉLY SÁNDOR – ISPÁN ÁGOTA LÍDIA Örökség, globalizáció és lokálitás	9
HAGYOMÁNY ÉS ÖRÖKSÉGESÍTÉS	
CSEH FRUZZSINA Lokális tárgyaloktás mint nemzeti örökség. Az örökségképzés stratégiái a hőveji varrott csipke és a szegedi papucs példáján	27
EITLER ÁGNES Egy örökségelem története és kontextualizációs lehetőségei. <i>Az Ecseri lakodalmas</i>	51
BÁTI ANIKÓ – JUHÁSZ KATALIN – ZENTAI ANDREA – VARGHA ANITA Szlovák hagyományrekonstrukció és örökségesítés Csömörön	81
VÁRKONYI-NICKEL RÉKA – GREINER ERIKA – VARGA-NAGY VERONIKA Hagyomány, globalizáció, előírás. A gyermek közétkeztetés társadalomformáló szerepének vizsgálata a XX. században	123
TÁJ, MULTILOKALITÁS, ÖRÖKSÉG	
MÉSZÁROS CSABA A táj statikus és dinamikus szemlélete az örökségesítési folyamatok tükrében	147
ISPÁN ÁGOTA LÍDIA Az Örség változó imázsa. Szocialista modernizáció és természetvédelem	165
BORBÉLY SÁNDOR A diszfunkcionális ukrán nemzetállam informális alapjai – glokális életvezetési stratégiák Kárpátalján a rendszerváltás után	191
BABAI DÁNIEL – ULICSNI VIKTOR – BÍRÓ MARIANNA – JUHÁSZ ERIKA – MOLNÁR ZSOLT „Az emberek nem tudják miféle. Még emlékezet se volt róluk!” Természetismeret-szerzési mechanizmusok egy visszatelepített ökoszisztéma-mérnök faj (eurázsiai hód – <i>Castor fiber</i>) kapcsán	227
EMLÉKEZETPOLITIKA, NARRATÍVÁK, ELIT DISKURZUSOK	
SÁRKÖZI ILDIKÓ GYÖNGYVÉR Hová lettek a babonák? A kínai sibék Sirin <i>mamába</i> vetett hitének örökségesítése globális kihívások és nemzeti érdekek keresztülán	247
SZILÁGYI ZSOLT Egy 20. századi mongol diktátor, Khorloogiin Choibalsan reprezentációja. A mongol emlékezetpolitika mint konstrukció	277

DOMOKOS MARIANN

*A bátyjait kereső lány-típus (ATU 451) a 19. századi populáris
olvasmányokban és a szóbeliségben*

303

NAGY KÁROLY ZSOLT

„A kálvinizmus (...) a legelső és legkiválóbb forrása az európai demokratikus
átalakulásoknak.” A haladás-eszme változása a magyar református identitás
transzformációinak folyamataiban

335

A KUTATÓINTÉZET MUNKATÁRSAI ÁLTAL ÍRT

VAGY SZERKESZTETT, 2018-BAN MEGJELENT KÖNYVEK

371

CONTENTS

SÁNDOR BORBÉLY – ÁGOTA LÍDIA ISPÁN Heritage, globalization and locality	9
TRADITION AND HERITAGIZATION	
FRUZZINA CSEH Local object creation as national heritage. Strategies of heritage-making as exemplified by the needle lace of Hövej and the slippers of Szeged	27
ÁGNES EITLER The history and contextualization possibilities of a heritage element. <i>The Wedding at Ecser</i>	51
ANIKÓ BÁTI – KATALIN JUHÁSZ – ANDREA ZENTAI – ANITA VARGHA Heritagization and the reconstruction of Slovak traditions in Csömör	81
RÉKA VÁRKONYI-NICKEL – ERIKA GREINER – VERONIKA VARGA-NAGY Tradition, globalization, regulation. Examining the society-shaping role of children's catering in the 20th century	123
LANDSCAPE, MULTILOCALITY, HERITAGE	
CSABA MÉSZÁROS A static and dynamic view of landscape in light of heritagization processes	147
ÁGOTA LÍDIA ISPÁN The changing image of the Őrség. Socialist modernization and nature conservation	165
SÁNDOR BORBÉLY The informal foundations of the dysfunctional Ukrainian nation-state – glocal life-management strategies in Transcarpathia after the regime change	191
DÁNIEL BABAI – VIKTOR ULICSNI – MARIANNA BÍRÓ – ERIKA JUHÁSZ – ZSOLT MOLNÁR <i>"People don't know what kind it is. There was not even a memory of them!"</i> Mechanisms of knowledge acquisition in relation to a reintroduced ecosystem engineer species (Eurasian beaver – <i>Castor fiber</i>)	227
POLITICS OF MEMORY, NARRATIVES, ELITE DISCOURSES	
ILDIKÓ GYÖNGYVÉR SÁRKÖZI What happened to superstitions? The heritagization of the Sirin <i>Mama</i> beliefs of the Chinese Sibe at the crossroads of glocal challenges and national interests	247
ZSOLT SZILÁGYI Representation of a 20 th -century Mongolian dictator, Khorloogiin Choibalsan. Mongolian politics of memory as a construct	277

MARIANN DOMOKOS

The Maiden Who Seeks Her Brothers tale type (ATU 451) in 19th-century
Hungarian popular readings and orality

303

KÁROLY ZSOLT NAGY

„Calvinism (...) is the first and foremost source of democratic transformation
in Europe.” How the idea of progress changed in the processes of Hungarian
Calvinist identity transformation

335

BOOKS PUBLISHED IN 2018 THAT WERE WRITTEN
OR EDITED BY RESEARCHERS OF THE INSTITUTE
OF ETHNOLOGY

371

ÖRÖKSÉG, GLOBALIZÁCIÓ ÉS LOKALITÁS

Az örökségnek, ezen belül a kulturális örökségnek mint a tudományos reflexiók és vizsgálatok tárgyának¹ az előtérbe kerülése egy hosszabb eszme- és kutatástörténeti folyamat eredménye. Az örökségtudományok (heritage studies) 1980-as évektől megfigyelhető kialakulásában elsősorban geográfusok, régészek, művészettörténészek, történészek, muzeológusok, szociológusok és turisztikai szakemberek működtek közre, akik érdeklődését az örökségnek a társadalomban betöltött – a megőrzés szabályozása, intézményesülése és közérdekké válása révén a késő 18. századtól – növekvő szerepe irányította a téma vizsgálatára.²

Az örökséggel kapcsolatos társadalomtudományi vizsgálatokat kezdetben meghatározó – és azóta az örökségkánont (pl. idézettségük alapján) is domináló (GENTRY – SMITH, 2019) – történész szerzők (a brit David Lowenthal, Patrick Wright, Robert Hewison vagy a francia Pierre Nora) a múlt kortárs használatára, nemzeti identitásépítésben játszott szerepére, vagyis az örökségnek mint a múlt és a társadalom közötti dinamikus, aktív viszonynak a vizsgálatára helyezték a hangsúlyt. Ez egyszersmind – a társadalomtudományok tudásterületén – jelentősen hozzájárult az örökségről való kritikai gondolkodás megalapozásához is. E kutatások többsége ugyanakkor – mint arra többen is rámutattak – az örökséget a történelemmel mint „igazi” múlttal szemben határozta meg, amit – különösen annak múzeumi objektivációiban – elsősorban reprezentációs kérdésként értelmeztek és a múlt kutatását végző akadémiai tudományoknak rendelték alá (CARMAN – SØRENSEN, 2009, 18.). A történelmet és az örökséget mint dichotomikus múltábrázolási stratégiát elsőként a geográfus-történész Lowenthal értelmezte 1985-ben publikált *The Past is a Foreign Country* című könyvében, amely a múlt megváltozott szerepét vizsgálta a felvilágosodás utáni nyugati hagyományban. Későbbi munkáiban is fontos elem maradt

¹ Számptalan meghatározása létezik a fogalomnak, amely alapvetően abból fakad, hogy az örökséggel kapcsolatos jelenségeket „külső” (azaz a megismerést végző személy vagy intézmény célját, nézőpontját tükröző) kategorizációs eljárások során hozzák létre. Ennek megfelelően beszélhetünk – Rodney Harrison felosztását kiemelve – „hivatalos” örökségről, melynek lényegi vonása, hogy a formálisan örökségként felismert tárgy, helyszín vagy gyakorlat felkerül egy örökséglistára, s ennek keretében meghatározzák kezelésük, megőrzésük módját, illetve lokális szintű, törvényileg nem védett „nem hivatalos” örökségről (HARRISON, 2009, 8–11.). Az UNESCO 1972-ben elfogadott Világörökség Egyezménye nyomán az egyik legáltalánosabb osztályozási mód a kulturális és a természeti örökség megkülönböztetése, amely 2003-ban kiegészült a szellemi kulturális örökség kategóriájával. Ezt a mesterséges szétválasztást azóta már többen is megkérdőjelezték (pl. LOWENTHAL, 2005; HARRISON, 2015).

² Az örökség népszerűségével kapcsolatos magyarázatok kiemelik pl. a nemzetépítés, a turizmusipar, a nosztalgikus korszellem, a globalizáció ellenében felemelkedő lokalizmus és patriotizmus vagy épp a változó családi kapcsolatok, egyéni mobilitás szerepét (HAFSTEIN, 2012, 503.).

a történelem és örökség különbözősége. Lowenthal véleményét összegezve a szakirodalom kiemeli, hogy számára: „az örökség-narratíva részleges és szelektív, hamis áltörténelmet kínál, amely fogyaszthatóvá teszi a múltat és mellőzi a bonyolult történelmi eljárásokat” (GENTRY – SMITH, 2019, 1158.). Ugyanezekben az években Robert Hewison egy új kategóriát, az örökségipar („heritage industry”) fogalmát alkotta meg (HEWISON, 1987), amelynek segítségével a háború utáni Nagy-Britanniában egyre nagyobb jelentőségre számot tartó, és növekvő létszámú múzeumoknak az örökségként előállított, újra elképzelt, megszüpített múltverzióira és annak kommercializálódására irányította a figyelmet. A jelenség társadalmi hátterét – véleménye szerint – egy középosztályi nosztalgia alkotja. E sóvárgó, nosztalgikus horizontról a társadalom a jelen mind kulturálisan, mind gazdaságilag hanyatló légköréből aranykorként tekintett vissza az egykori, letűnt múltra (HARRISON, 2013, 98–100.).

A kortárs kutatási irányzatok közül a 2000-es évektől kibontakozó kritikai örökség tanulmányok (critical heritage studies) fejt ki a legnagyobb befolyást a tudományterület alakulására. E szemléletmód elsősorban azon (főképp építészeti, régészeti, művészettörténeti, és mennyiségileg számottevő) munkák ellenében alakult ki, amelyek az örökséget övező technikai jellegű kérdésekkel, a kulturális örökség menedzsmentjével foglalkoztak, és szerzőik az ún. objektív és professzionális szakértői szerepkör felvállalásával igyekeztek elkerülni az örökség politikai kontextusának vizsgálatát (SMITH, 2012, 537.). Ahogyan a 2012-ben Göteborgban létrehozott Association of Critical Heritage Studies alapító nyilatkozata fogalmaz:

„Az örökség, ugyanúgy, mint minden más, egy politikai aktus és komoly kérdéseket kell feltennünk azokkal a hatalmi viszonyokkal kapcsolatban, amelyekre az »örökség« fenntartásakor túlságosan gyakran hivatkoznak. Nacionalizmus, imperializmus, kolonializmus, kulturális elitizmus, nyugati triumfalizmus, osztály és etnikum alapú kirekesztés és a fetiszizált szakértői tudás mind erős hatást gyakorolt arra, hogyan használjuk, definiáljuk és kezeljük az örökséget. Úgy véljük, hogy egy valóban kritikus örökség tanulmányoknak számos kényelmetlen kérdést kell megfogalmaznia az örökségről való gondolkodás és az örökségesítés hagyományos módjaival kapcsolatban, és e kérdések felvetésekor előtérbe kerülnek majd a marginalizáltak és kirekesztettek érdekei.”³

Mindettől pedig nem független magának az örökség tanulmányoknak a státusza sem. Figyelemre méltó ebből a szempontból Laurajane Smith régész megközelítése, aki a különféle örökséggyakorlatokat övező, azt konstruáló diskurzust tette vizsgálat tárgyává, rávilágítva arra, ki határozza meg és ellenőrzi az örökséget, hogyan kerülnek előtérbe értékek, melyeket aztán az örökséggyakorlatok és a diskurzus fogalmi kereteinek szabályozására használnak fel. Smith szerint létezik egy – a nyugati elit örökséggel kapcsolatos érték kategóriáin alapuló, azt univerzálisnak tekintő – hegemon, önreferenciális örökségdiskurzus, amely determinálja vagy legalábbis intézményesen kijelöli, meghatá-

³ 2012 Manifesto. <https://www.criticalheritagestudies.org/history> (letöltés ideje: 2019. december 15.) A társaság megalakulásáról és célkitűzéseiről bővebben lásd: SMITH, 2012.

rozza a kereteit annak, hogyan gondolkodunk, beszélünk és írunk az örökségről. Ezt „engedélyezett örökség diskurzusnak” (authorized heritage discourse)⁴ nevezi, s arra hívja fel a figyelmet, hogy a kortárs örökségalkotó tevékenységek többsége egyfelől a nagy nemzeti narratívákhoz, másfelől a szakértőkhöz, esztétikai ítéletekhez igazodik, előnyben részesítve azokat a helyszíneket, épületeket és tárgyi alkotásokat, amelyek monumentálisak, nagyívűek, régiek (SMITH, 2006, 11–12.), ily módon kizárva az alternatív és nemzet alatti örökség-elképzeléseket.

A termékenyítően ható új (kritikai) megközelítések, értelmezési paradigmák egy jelentős része – miként arra Sharon Macdonald szociálanropológus rámutat – sok vonatkozásban más tudományterületek keretében, vagy például a kultúra fogalmával kapcsolatban már korábban lezajlott vitáknak az örökséggel kapcsolatos vizsgálatokra és diskurzusokra történő kiterjesztéseként, felhasználásaként értelmezhető. Az örökséglisták készítésében részt vevő antropológiai-néprajzi szakértők részvételének tulajdonítják például az univerzális érték kategóriák megkérdőjelezését, az örökség vagy akár az autentikusság fogalmának a kulturális sokféleségre reflektáló újradefiniálását, tehát az eurocentrikus, elit látásmód megkérdőjelezését és egy demokratizálódási folyamat megindulását, vagy például egy komplexebb szemléletmód megjelenését (MACDONALD, 2018). Az örökségantropológiai kutatások felölelik az örökségesítés kulturális logikájának vizsgálatát: milyen szelekciós folyamatban kerül kiválasztásra az örökség, kik vesznek részt benne, milyen céllal, mire használják az örökséget (nemzetépítés, identitáspolitiká, kommodifikáció stb.), azaz hogyan működik az örökség hatalmi eszközként (LÖFGREN – KLEKOT, 2012; MACDONALD, 2018, 4–6.).

Röviden összegezve a fentieket, látható, hogy a tudományterület formálódása, kutatási területének meghatározása, módszertanának kidolgozása (CARMAN – SØRENSEN szerk., 2009), diszciplináris határainak megvonása viták sorozatán keresztül zajlott, és jelenleg is zajlik. Ezek a fogalmi tisztázások, diszciplináris lehatárolási kísérletek/törekvések több éve a magyar nyelvű, hazai tudományos közegben is megindultak, ami sok új szemponttal gazdagította az örökségre irányuló vizsgálatokat.⁵

A magyar nyelvű etnográfiai/antropológiai vizsgálatok tudásterületén belül kiemelkedő alapkutatásokat végeztek az erdélyi kutatók, akik az elsők között adtak betekintést a régióban élő tömb- és szórványközösségekben zajló örökség- és értékteremtő folyamatokba, illetve több kötetben, publikációban is nagyon behatóan reflektáltak a témát illető legfontosabb analitikus, módszertani és elméleti problémákra.⁶ Ebből a szempontból külön figyelmet érdemel Keszeg Vilmos munkássága, aki több kitűnő tanulmányt (KESZEG, 2014, 2018) szentelt a témával kapcsolatos fogalmi, koncepcionális kérdések tisztázásának. Keszeg a kulturális örökség körébe tartozó kortárs jelenségeket tágabb (eszme- és művelődéstörténeti) dimenzióba helyezi, s a problémát három kategória – a hagyomány, a folklorizmus, valamint az örökségesítés – differenciális összefüggésének kontextusában próbálta megragadni. Megközelítése szerint a (népi) hagyomány meghatározó

⁴ A fogalom magyar fordítását György Esztertől kölcsönöztük (GYÖRGY, 2019, 6.).

⁵ A történettudomány oldaláról lásd: SONKOLY, 2016, 2019.

⁶ A teljesség igénye nélkül, csupán néhány kiragadott példa: BÍRÓ A. – GAGYI – PÉNTEK, 1987; GAGYI, 2004, 2008; JAKAB – VAJDA, 2016, 2017, 2018.

vonása, hogy az (1) organikus, (2) funkcionális kultúra, amely (3) primér – szolidaritási kapcsolatokkal jellemezhető – közösségeket hoz létre, (4) emlékezetet termel és (5) meghatározza az egyéni életpálya kereteit (biografikus funkció). Ezzel szemben a „folklorizmus organizált hagyomány, egy emlékezetbe visszaszorult, használatból kikerült kultúra felkutatása, revitalizálása, újraértelmezése, használatba vétele. A hagyománytól eltérően a folklorizmus elemei és gyakorlatai nem primér, hanem alkalmilag szerveződő élményközösségeket hoznak létre, nem működtetnek társadalmi emlékezetet, átmeneti és alkalmi jelleggel vannak jelen az egyén életében, tehát nem rendelkeznek biografikus funkcióval, nem termelnek szolidáris kapcsolatot a generációk között” (KESZEG, 2018, 34.). Keszeg szerint az örökségesítés (patrimonizáció) kortárs jelensége – az előbbieik tükrében – „maga is folklorizmus”, amely attól leginkább csupán (re)-kontextualizációja módjában különbözik.⁷

Ebben az értelmezési keretben az „örökség” fogalmi meghatározásának alapját az „eredeti” autentikus (népi) kultúra és annak kortárs modifikációja közötti *hasonlósági viszonyok* képezik. Ezek szekvenciális különbségeket mutatnak, amelyek skálája – az autoreferenciális hagyományhoz viszonyított – laza kapcsolattól (folklorizmus) a vele való teljes szakításig (örökségesítés) terjedhetnek. Ennek megfelelően az örökségesítési gyakorlatok egy hosszabb átalakulási folyamat végeredményének tekinthetők, ahol a korábbi környezetéből és jelentés-összefüggéseiből kiragadott tradicionális kultúra („az eredeti” referens) újraalkotása, átértelmezése, illetve többszörös mimetikus felhasználása zajlik. A fenti megközelítésben tehát az örökség végső soron nem más, mint olyan kópia, másolat, imitáció – bizonyos értelemben: „részleges”, „nem teljes”, vagy „sérült”, „torzított” hagyomány –, mint ami intencionálisan (nyomokban) ugyan még tükrözi az organikus (mag-) kultúrát, vagy annak bizonyos elemeit, de attól már minőségileg (funkcióit, beágyazottságát, megjelenési formáját, intézményi hátterét stb. tekintve) különbözik.

Az alábbi idézetben szintén tetten érhető ez a szemléletmód, ahol a „folklorizmus”, a „partimonizáció” közötti fogalmi distinkciót a szerző látható módon az autentikus (népi) kultúrához viszonyított *referenciális távolságon*, vagyis az „eredeti” hagyomány és annak másolata (folklorizáció), valamint e mimézis mimézise (örökségesítés) közötti viszonyon, *fokozatbeli különbségeken* keresztül határozza meg:

„A patrimonizáció – akárcsak a folklorizmus – esetében a hagyományok újraértékesítése történik meg, a korábbinál nagyobb mértékben: gasztro-, tánc-, terményfesztiválokon, a településeken, a turizmusban. *Miközben* azonban a *folklorizmus*

⁷ A szerző eredeti megfogalmazásában: „A patrimonizáció maga is folklorizmus. *Miközben a folklorizmus a népi hagyományok elemeit új környezetbe juttatja, a patrimonizáció a hagyományt a legújabb környezetben veszi használatba: a globalizáció, a hálózati társadalom, a multimédiális kommunikáció kontextusában. Amíg a folklorizmusban a revitalizációs gyakorlatok megelőzik a mozgalom ideológiáját, a patrimonizáció esetében a gyakorlat az előzetesen kidolgozott ideológiának és programnak rendelődik alá. Amíg a folklorizmus esetében egyes egyének figyelme személyes motiváció alapján a népi kultúra egyes elemeire irányul, a patrimonizáció általában a (népi és nem népi) hagyomány intézményes archiválására és nemzeti, regionális és lokális társadalmi szinten való revitalizálására összpontosít*” (KESZEG, 2018, 36. – kiemelés a Szerzőktől).

önkéntesen verbuválódó mozgalma egy szűk csoport intenzív aktivitásán, a hagyományokat még éltető réteggel való állandó konzultáción alapult, a patrimonizáció tömegmozgalmat szervez, amelyben a fogyasztói magatartás, az átmeneti jelenlét érvényesül. Míg az organikus hagyományátadás és a folklorizmus a hagyomány ismerőivel és átadóival való kommunikáción alapszik, a patrimonizáció kiiktatja a hagyomány ismerőit, a hagyomány használóinak emlékét. A hagyományt intézményesített körülmények között pedagógusok oktatják, hagyományörző személyek, egyesületek mutatják be, vállalkozók állítják elő. Míg korábban a hagyomány egy életformába illeszkedett, amely mentalitást, kapcsolathálót aktivizált, szerves tartozéka volt az életnek, a patrimonizált hagyomány nem épül be szervesen az egyéni életbe. Sőt egy lokális-regionális kultúra struktúrájából is kiszakad, a sokak populáris kultúrájává válik” (KESZEG, 2018, 37–38. – kiemelés a Szerzőktől).

Az adott koncepcióban megjelenő analitikus, egymással szembeállított fogalmak (organikus vs. organizált, primér vs. szekundér, funkcionális vs. affunkcionális, biografikus vs. „nem biografikus” kultúra) ugyanakkor számos problémát hordoznak magukban. Az egyik ezek közül kétségtelenül annak a veszélye, hogy e kategóriák révén – akár akaratlanul is, de – alá-fölérendeltségi viszonyok alakulhatnak ki a „rég”i társadalmi praxisok és az „új”, kortárs jelenségek (konkrét esetben: a hagyomány és a „nem hagyományként”, vagy „részleges”, „adaptált tradícióként” értelmezett örökség-fenomenek) között. Az „eredeti” ugyanis – rejtett módon – ontológiailag és logikailag is mindig fölényben van a reprodukcióval, a másolattal, egyszóval: a modellül szolgáló ismerettárgy mimézisével (replikájával) szemben.

Az etnológiai kutatások – és különösen a folklorisztika – területén Pertti Anttonen hívta fel a figyelmet arra, hogy a hagyománynak az a közkeletű (klasszikus) felfogása, amely a modernitást („ahogy most csináljuk a dolgokat”) szembe állítja a tradícióval („azzal, ahogy azokat régen csináltuk”) maga is egy újkori, modernitáshoz kapcsolódó retorikai konstrukció (ANTTONEN, 2005). Ahogy a szerző fogalmaz: „A hagyományt a modernitás kulturális másságába és egy nem lineáris folytonosságba helyezik, ahol a modernitás a hagyomány örökébe lép és kronológiailag helyettesíti – sőt le is rombolja – azt, ami tradicionális” (ANTTONEN, 2005, 33.).

Az örökséget mint (a hagyomány transzmutációjából levezetett) viszonyfogalmat definiáló nézőpont kritikájaként szintén megfogalmazható, hogy – szubsztanciális értelemben – „autentikus” vagy „eredeti” hagyomány, amelyek segítségével az örökség-termelés szemantikai jellemzői karakterizálhatók lennének, nem léteznek. Nem csupán azért, mert annak a kérdésnek az eldöntése, hogy mit tekintünk „népi” kultúrának és az „autentikus” hagyományok regiszterébe milyen tradícióelemeket sorolhatunk rendszerint intézményesen védett politikai-hatalmi diskurzusok (kanonizációs kísérletek) függvénye. De még inkább amiatt, mivel a hagyomány mindig egyéni használat, szubjektív alkalmazás, ezáltal pedig végtelenül heterogén, részleges tudásalakzatok összessége, ami egyetlen lokális közösségen belül is akár egyszerre érvényes, egymásra nem leredukálható episztemológiai keretektől, illetve egymással gyakorta szemben álló cselek-

vési szabályokból és értékorientációkból áll.⁸ A néprajztudomány persze – mindettől függetlenül, pontosabban az előbbieik ellenére – természetesen törekedhet (mint ahogy a diszciplína 19. századi születésétől fogva törekedett is) egy olyan parasztsággép megkonstruálására, amelyen keresztül mindmáig sok tekintetben a „népi”, „autentikus” paraszti kultúráról szóló abszolút tudás (episztémé) státuszára tart igényt (BAUSINGER, 1995; BURKE, 1991; HOFER, 1989, 1991; ILYÉS, 2014; NIEDERMÜLLER, 1991, 1993). Ne felejtjük el, hogy nem kis részben ez a tudás-ideál legitimálta és alapozza meg jelenleg is a néprajzosok, néprajzkutatók szakértői szerepvállalását, specialistaként való megjelenését a kortárs revival-mozgalmakban (pl. táncmozgalomban, hagyományörző tevékenységekben). Továbbá az antropológiai tudást reprezentáló intézményes identitásépítésekben és örökségesítésben (muzealizáció, helyi, regionális és nemzeti értéktárak, örökséglisták összeállítása stb.) is.⁹ Nem szabad ugyanakkor figyelmen kívül hagynunk, hogy ennek a normatív (népi) kultúrafelfogásnak és látásmódnak köszönhetően az olyan posztmodern hétköznapi kulturális praxisok – mint amilyen például maga az örökségteremtés gyakorlata is –, amelyek nem felelnek meg az „autenticitás” külső („szaktudományos”) kritériumainak, sokszor a hegemon tudományos tudást megkérdőjelező stratégiákként jelennek meg:

„A patrimonizáció – írja Keszeg Vilmos – egyik formája az értékjegyzékekbe, -tárakba való besorolás. [...] *A népi kultúráról való tudás letéteményesei, az etnológusok (sic!) ebben a folyamatban jelentős mértékben háttérbe szorulnak. A javaslattevés és döntés jelentős mértékben a szaktudáson kívüli érveket, szándékokat (is) érvényesít. Az egyes örökség-elemek leírása és népszerűsítése nélkül a kultúrakutatás összetett személetét (variálódás, invariánsá válás, affinitás, térbeli terjedés, kultúraközi kommunikáció, eltérő attitűdök és bevonódások)*” (KESZEG, 2018, 37. – kiemelés a Szerzőktől).

Az idézett szövegből látható, hogy a kortárs örökségesítési gyakorlatok popularizálódása, elterjedése, amit a tudás-reprezentáció egyfajta *demokratizálódási folyamatként* is értelmezhetünk,¹⁰ a fent bemutatott értelmezési keret szerint esetenként a tudomány

⁸ Ezért vezeti be Gadamer a „hagyománytörténet” fogalmát (GADAMER, 2003, 325.), amivel egyértelművé teszi, hogy a tradíció mindig esemény, azaz (nem az emlékek pusztá felelevenítésére korlátozódó) passzív beállítódás, hanem aktív, cselekvő és kreatív jelentésteremtő aktus.

⁹ Az utóbbi években a kritikai kultúrakutatás – ezen belül különösen a múzeumantropológia – fontos eredménye volt, hogy felhívta a figyelmet az antropológiai ismeretek és tudás-reprezentációs gyakorlatok, valamint az azokban rejlő uralmi-hatalmi viszonyok közötti összefüggésekre. E kutatások eredményeként ma már világos és közismert tény, hogy például az archívumok és a múzeumok nem egy „semleges” tudományos tudás megjelenítésének a helyszínei, hanem maguk is identitáspolitikai (örökségesítési) törekvéseket kifejező, heterotopikus terek (FOUCAULT, 1999). Amint azt Christopher B. Steiner a múzeumok és a nacionalizmus kapcsolatáról szóló írásában megjegyzi: „a tárgyak és reprezentációk nemzeti múzeumokban történő elrendezése vagy átrendezése legitimálhatja és természetessé teheti a politikai autoritás egy adott formájának a kiépítését” (STEINER, 1995, 4.).

¹⁰ Az örökség mint tudás-demokratizációs folyamat alatt azt értjük, hogy az egyes lokális közösségek az örökségalkotó praxisok révén ma már természetes módon formálhatnak jogot arra, hogy – külső szakértők (pl. néprajzosok, történészek) közreműködése nélkül is – megalkossák saját történeti

autoritásának dekonstrukciójával és az „autentikus” (népi) kultúra erodálódásával, felhígulásával, összefoglalóan: bizonyos mértékű érték- és kultúrávesztéssel járhat együtt.

A kulturális örökség és örökségteremtő gyakorlatok – megközelítésünk szerint – nem írhatók le maradéktalanul a probléma normatív, vagyis az örökségnek a hagyományhoz viszonyított, oppozicionális értelmű megközelítése alapján. Úgy véljük, hogy a kulturális örökség fogalmi kritériumai pusztán – a „hagyomány” és a „nem hagyomány”-ként azonosított örökség közötti – tartalmi szintű egyezések, illetve (az organikus–organizált, funkcionális–affunkcionális, biografikus–„nem biografikus” kultúra közötti) hierarchikus hasonlósági viszonyok, azonossági kapcsolatok segítségével önmagában nem alkothatók meg, a jelenség adekvát módon ebben a keretben csak megszorításokkal vizsgálható.

Egy átfogó, koherens örökség-koncepció kidolgozására – e rövid bevezetőben – természetesen mi sem vállalkozunk. Ehelyett itt csupán egy olyan vázlatos munkafogalom megalkotására törekszünk, amely kontextusba helyezi – esetenként problematizálja – a kötetben szereplő írásokat, és a későbbiekben (talán) hozzájárulhat az adott témával kapcsolatos további viták elindításához.

A kulturális örökséget és a hozzá kapcsolódó társadalmi jelenségeket – a fenti megközelítéstől eltérően – egy pragmatikus, illetve praxisorientált nézőpontból közelítjük meg. Ennek érdekében az *örökséggé tétele* konkrét, kulturálisan felépített gyakorlatait állítjuk középpontba. E társadalmi cselekvéseket – általánosabb értelemben – olyan jelentésalkotó, interpretatív és adaptációs eljárásoknak tekintjük, amelyek segítségével a mai lokális vidéki és városi közösségek – Jörn Rüsen szavait parafrázálva – értelmet alkotnak az időből (RÜSEN, 1999, 42.), vagyis kifejezik, artikulálják és megjelenítik saját (szubjektív) időtapasztalataikat, időhöz való viszonyukat. Elméleti kiindulópontnak Francois Hartog közismert, nagyhatású munkáját választjuk (HARTOG, 2006). Ebben a szerző amellett érvel, hogy a posztmodern utáni (hozzávetőleg az 1980-as évek vége) korszakot egy a korábbiaktól jól megkülönböztethető ismeretelméleti fordulat, vagyis egy új időrezsim, az ún. *prezentizmus* vagy *prezentista személtésmód* megjelenése és uralkodóvá válása jellemzi. Eszerint a fogyasztói társadalomban – nagyon leegyszerűsítve – az ember múltra vonatkozó ismeretei (tapasztalati tere) és jövőre irányuló reményei (elváráshorizontja)¹¹ fokozatosan veszítette el jelentőségét: mai létezésünk perspektívájából ugyanis a jövőt egyre nehezebb elképzelni, a történelmi múlt pedig már nem igazít el maradéktalanul, nem kínál megfelelő vagy megkérdőjelezhetetlen orientációs pontokat a kortárs cselekvésekhez. Mindez az idő legújabb kori válságához (a múlt, a jelen és jövő között meglévő korábbi dialektikus kapcsolat totális felbomlásához) vezet. A jelen mint episztemiológiai, ontológiai keret ezáltal távlat- és horizont nélküli dimenzióvá alakul át; Hartog kifejezéseit használva: „parttalan”, homogén, egyenmű, „tömör, mindent elborító, mindenütt jelen lévő jelen”-né (HARTOG, 2006, 179.) változik. A szerző megfogalmazása alapján:

identitásukat, és ehhez legitím módon alternatív, azaz esetenként a szaktudományon kívüli szempontokat vezessenek be. Ezen lokális, alternatív örökségfelfogások megjelenése ugyanakkor természetesen nem befolyásolja a néprajz szakértői szerepét egy másik (intézményes) szintéren, ahol a szabályozott, formális, „hivatalos” örökségfogalom meghatározása, kezelése és kodifikációja zajlik.

¹¹ A „tapasztalati tér” és „várakozási horizont” fogalmát lásd itt: KOSELLECK, 2003.

„... a jelen *kiterjedt*, mind a jövő, mind a múlt irányába. A jövő irányába az elővigyázatosság és a felelősség eszköze, a helyrehozhatatlan és a visszafordíthatatlan fogalma, az örökség és az adósság fogalmainak használata révén, mely utóbbi az egészet egybefogja és értelemmel ruházza fel. A múlt irányába is ezekhez hasonló eszközök mozgósítása révén terjedt ki: ilyen a felelősség és az emlékezet kötelessége, az örökségesítő személet terjedése, az elévülhetetlenség, de már maga az adósság is. A jelenből kiinduló megfogalmazás, amely ugyanakkor rá is nehezedik, ez a mind a múlt, mind a jövő irányába fennálló kettős adósság bélyegzi meg a jelen kortárs tapasztalatát” (HARTOG, 2006, 192–193.).

Az örökségteremtő praxisok szempontjából ez a horizontváltás, ami valójában magának a történeti időtudatnak (RÜSEN, 1999, 39.) a radikális változását jelzi, egyben azt is jelenti, hogy az *örökséggé tétel* társadalmi cselekvései (habár azokban egyebek mellett a történeti tapasztalatra való hivatkozások vagy az emlékek, a múltbeli cselekvések fontos retorikai elemek lehetnek) intencionális szerkezetük szerint elsősorban nem a múltra (a tradícióra),¹² hanem az aktuális jelenre irányulnak. Ennek belátása annak elfogadását is jelenti, hogy e kortárs örökségalkotási gyakorlatokban nagyrészt nem a lokális közösségek múlthoz való viszonya (a „hagyomány” rekontextualizálása, felhasználása, fogyasztása, kommercializálódása) jelenik meg, hanem mindenekelőtt a jelenkor „most”-tal, mint „idegen”-nel fenntartott attitűdje, kulturális diszpozíciója fejeződik ki, illetve válik megragadhatóvá. Az örökségalkotás megközelítésünk szerint tehát nem reflektált múlt (vö.: KOCKEL – CRAITH, 2007), hanem – ha úgy tetszik – inkább reflektált jelentéstartalomnak tekinthető. Olyan diskurzus tehát, amelyen keresztül az érintett társadalmi csoportok a jelenkori viszonyokat – nem ritkán antiglobalista vagy globalizációkritikai nézőpontból – mint veszélyeztetett, fenyegetett, kaotikus, hanyatló, azaz válságba került időt jelenítik meg. Véleményünk szerint például a popularista, szélsőjobboldali mozgalmak mai térnyerése (FEISCHMIDT, 2014), az elveszett (vagy veszendőben lévő) nemzeti és etnikai identitások „visszaszerzése”-t, megkeresését, védelmét középpontba állító társadalmi mozgalmak kortárs előretörése, vagy a „saját” történelmi, kulturális hagyományok megőrzésére, kitalálására (invention of tradition, HOBBSAWM, 1983), egyszerűen: *megőrzendőként való előállítására* (örökséggé tételére) irányuló cselekvések, civil kezdeményezések népszerűsége elsősorban ebben – tehát a prezentista válságtudat dominanciájának – összefüggésében értelmezhető.

Az időnek ez a megváltozott személete természetesen egyszerűen új tér tapasztalatok kialakulását is jelenti, ami a térbeliség érzékelésének (percepció), elgondolásának (kogníció), használatának (praxis), összefoglalóan: a tér társadalmi termelésének (the social production of space, LEFEBVRE, 1991) átalakuló intézményes és informális stratégiáit foglalja magában. Elég ennek kapcsán – a részletek figyelembe vétele nélkül – csupán arra utalnunk, hogy a jelenlegi globális struktúrák és áramlási terek (CASTELLS,

¹² A „tradíciót” Gadamer alapján kulturálisan prefigurált – előzetesen adott – tudásként, végső soron egyfajta előítéletként határozzuk meg, amely minden kulturális jelentésselállító vagy megértő tevékenység előfeltételét (Heidegger megfogalmazása szerint: előzetesség-struktúráját) alkotja. Gadamer hagyományfogalmát lásd itt: GADAMER, 2003, 299–424.

2005) (tömegkommunikációs forradalom, hálózati társadalom, globális világkapitalizmus, migrációs folyamatok, turizmus stb.) a 21. században milyen új dinamikákat és tudásalakzatokat hoztak létre, illetve mennyire újszerű tapasztalatokat vezettek be a hétköznapi életvilágokba. A nyelvek, a kultúrák, az identitások, a fogyasztási szokások és értékrendek egyidejű elkülönülése (fragmentálódás), versengése (rivalizálás), keveredése (glokalizáció), feloldódása (hibridizációja) és fokozatos egységesülése (homogenizáció) hatására a fizikai és szimbolikus távolságok mára lecsökkentek, a tér idő végzetesen összesűrűsödött (HARVEY, 2006). Mindez nem csupán a mindennapi tér és időtudatot formálta át, de – amint az köztudott – több évtizede a térrel kapcsolatos korábbi (abszolutista, nomotetikus) társadalomtudományi megközelítéseket is jelentős mértékű fordulatra (az ún. spatial turn-re)¹³ készítette.

*

Jelen kötet tehát – az eddig elmondottak alapján – két alapkérdéssel: az idő- és tér-tapasztalatban bekövetkezett változásokkal, pontosabban annak néhány diskurzív és performatív megjelenési formájával, az örökségalkotó és globalitásteremtő (MEYROWITZ, 2005) gyakorlatok problematikájával foglalkozik. E jelenségek, melyek napjainkra – a vidéki, falusi kistelepülésektől a globális, multinacionális nagyvárosokig – általános jellemzőjévé váltak a társadalmilag szervezett emberi közösségeknek, újszerű kihívások (fogalmi, módszertani problémák) elé állították a néprajzi/antropológiai terepmunkát (MÉSZÁROS – VARGYAS, 2016, 2017), illetve tudományos ismeretek előállítását és megosztását végző szakembereket is. E kötet – a maga eszközeivel, s meghatározott műfaji/terjedelmi kereteivel – erre próbál meg valamilyen módon reflektálni, illetve kérdéseket és válaszokat megfogalmazni.

Az Ethno-Lore 2019-es kötete a örökség, globalizáció és lokalitás kortárs jelentésteremtő gyakorlatait három nagyobb szerkezeti egységében tárgyalja. Ezen tematikus blokkok mindegyike egyenként négy tanulmányt tartalmaz.

¹³ A társadalomtudományokban végbement „spatial turn”-ről – szociológiai szempontból – átfogóan lásd: BERGER, 2018. Az 1960-as évektől a térbeliség kritikai újragondolásához nagyon sokféle – a filozófiai fenomenológiától az empirikus történeti és antropológiai kutatásokig terjedő – irányból kapott impulzusokat. Amint arra Berki Márton nagyon találóan rámutat: „E rendkívül szerteágazó elméletek mögött egy markáns, közös gondolati mag fedezhető fel. Maurice Merleau-Ponty (1968) kulturálisan konstruált (testi) tere, Michel Foucault (1986) heterotópiái, Henri Lefebvre (1991a [1974]) koncepciója (a tér társadalmi termelése), Pierre Bourdieu (1984) mezői, Michel de Certeau (1984) városi sétái, Pierre Nora (1984–1992) emlékezet helyei vagy Marc Augé (1995) nem helyei mindmind azon a felvetésen alapulnak, mely szerint a tér nem eleve adott, megváltoztathatatlan keret, megtöltendő üres rekesz, sem a történelmi események pusztá hátere, színpada. Éppen ellenkezőleg, a tér társadalmi konstrukció, amelyet az emberi tevékenység »termel« (és folyamatosan formál, újratermel). A térbeliség új, kritikai értelmezésének középpontjában tehát az áll, hogy a tér – az időhöz és a társadalomhoz hasonlóan – nem tekinthető sem statikusnak, sem objektív valóságnak, ily módon annak értelmezése sem lehet egységes” (BERKI, 2015, 6.)

Az első (a *Hagyomány és örökség* című fejezet) – néhány magyarországi, vidéki település példáján keresztül – az etnicitás, a nemzeti identitásépítés, illetve a mindennapi nacionalizmus (everyday nationalism, BRUBAKER – FEISCHMIDT – FOX – GRANCEA, 2011) nézőpontjából mutatja be a kortárs tradíció-teremtő gyakorlatokat, illetve azok bizonyos jellemzőbb(nek vélt) típusait. Az első két szerző, Cseh Fruzsina a tárgyalkotó népművészet, Eitler Ágnes pedig a szokáskutatás területén írja le azokat az erőfeszítéseket és szimbolikus küzdelmeket, amelyeket az érintett vidéki közösségek tagjai az autentikus lokális identitást kifejező reliktumok nyilvános elismertetéséért, vagy azok gazdasági erőforrásként történő hasznosításáért vívnak. Cseh Fruzsina a hőveji csipke és a szegedi papucs kapcsán mutatja be nagyon szemléletesen, hogy a saját történelmi múltjukat kutató, identitásukat megfogalmazni akaró kisközösségek egyéni céljaik elérése érdekében milyen produktívan használják fel a kulturális örökségeket hitelesítő hivatalos, globális intézményeket és építik fel ezek segítségével – esetenként imaginárius vagy kiválogatott hagyományelemek felhasználásával – a lokális életvilág egy sajátos imázsát, képét. Eitler Ágnes tanulmánya – az előbbivel ellentétes perspektívából – az 1950-es években országos hírnévre szert tett és színpadra állított ecseri lakodalmas jelentésváltozását és annak társadalmi recepcióját vizsgálja. A szerző írása nagyon plasztikusan mutatja be, miként alakul át a helyi társadalom kollektív identitása és saját múltjához való viszonya azáltal, hogy külső szereplők (a hatalom képviselői, a társadalmi nyilvánosság) az adott közösség szokásgyakorlatainak egy partikuláris elemét kiragadják, illetve azt az intézményes „örökségipar” részévé teszik.

A fejezet további két tanulmánya a táplálkozókultúra átalakulását, illetve hagyományos elemeinek az örökségesítésben és a lokális identitásban játszott szerepét vizsgálja. Báti Anikó és Juhász Katalin a vegyes etnikai háttérrel bíró Csömör társadalmi életében meghatározó hagyományörző közösségek, civil szervezetek tevékenységét (tárgyi és szellemi örökség feltárása, megőrzése, rekonstrukciója, bemutatása, átörökítése) mutatja be, kiemelt figyelmet fordítva arra, hogyan, milyen közegben (hétköznapi élet, iskola, gasztrofesztiválok) jelennek meg a helyi tradicionális (szlovák) ételek, hogyan adaptálják azokat a kortárs igényekhez, és mint örökségelemet hogyan használják identitásuk építésére. Várkonyi-Nickel Réka, Greiner Erika, Varga-Nagy Veronika közös tanulmánya az iskolai menzák társadalomformáló szerepét vizsgálja a XX. században, bemutatva, miként alakította át a tömeges közétkeztetés a szocializmus idején a családi étkezési szokásokat, s váltotta fel a lokalitásra jellemző hagyományos elemeket egy uniformizált és egyszerűsített magyar konyha, étkezési kultúra, továbbá milyen új globális trendek (pl. egészséges táplálkozás) és ételek jelennek meg napjainkban az iskolai közétkeztetésben.

A kötet második (*Táj, multilokalitás, örökség* című) részében a térbeliség és az örökség kapcsolatát, a lokális és globális szinterek összefüggéseit, kölcsönhatásait tárgyaló tanulmányok kaptak helyet.

Mészáros Csaba a kortárs táj- és térszemléleti paradigmák kritikai elemzése segítségével világítja meg azt a problémát, hogy egy – a hagyományos néprajztudományi kutatások által kitüntetett figyelemmel kezelt – kistájban (az Őrségben) a dinamikus és a statikus térfelfogások milyen konkrét lokális konfliktusok és problémák kialakulásá-

hoz vezethetnek az örökségként felfogott és ekként szabályozott tájak bizonyos aktorai (helyi vagy újonnan beköltöző lakosok, politikai döntéshozók stb.) között. Ispán Ágota Lídia a történeti néprajz/társadalomtörténet módszertani eszközeivel ugyanennek a régiónak (az Őrségi Tájvédelmi Körzetnek) a szocialista időszakban megfigyelhető státuszváltását, vagyis az adott földrajzi táj nemzeti örökséggé alakításának ellentmondásos folyamatát mutatja be. A szerző írásában azt a problémát járja körül, hogy az eredetileg hátrányos helyzetű – jellemzően kedvezőtlen gazdasági, infrastrukturális adottsággal rendelkező – térség az erőltetett szocialista modernizáció korszakában milyen fejlesztési és politikai koncepciók mentén válik értéké, nemzeti és természeti örökséggé.

Borbély Sándor egy másik határtérség, Kárpátalja periférikus régiójával és az ott megfigyelhető informális gazdasági tevékenységek mikroszintű elemzésével foglalkozik. A szöveg a mai ukrán állam kapacitási problémáit és működési zavarait, valamint az ennek nyomán megjelenő – nemzetközi (transznacionális), regionális (substate) és lokális – szereplők gazdasági tevékenységét elemzi. A szerző amellet érvel, hogy a diszfunkcionális ukrán nemzetállam a vidéki, falusi településeken nem csupán a gazdasági javak előállításának, fogyasztásának és elosztásának újszerű (glokális) modelljeit hívta életre, de egyszersmind jelentősen hozzájárult a történetileg kialakult lokális gazdasági egyenlőtlenségek intézményes újratermelődéséhez is.

A tematikus blokk végén Babai Dániel és szerzőtársai egy kérdőíves adatfelvétel kutatási eredményeit foglalják össze. Az általuk végzett kvantitatív vizsgálat részletgazdag képet fest arról, hogy három eltérő ökológiai adottságú tájban (Kászoni-medence, Mura mente, Szigetköz) ugyanannak az invazív fajnak – a 19. században a Kárpát-medencében kipusztult, de a 20. század végén visszatelepített eurázsiai hódnak – a megjelenése milyen ökológiai, környezeti ismereteket, illetve specifikus „népi” tudásrendszereket alakít ki. A tanulmány egyik alapkérdése, hogy az adott állatfajjal kapcsolatos (lokális–globális, tudományos–tradicionális vagy hibrid) ismeretek milyen tipikus tudás-reprodukciós mechanizmusokat hoznak létre, illetve az adott előítéletek és ismeretek között megfigyelhető-e valamilyen jellemző táji, regionális hasonlóság vagy esetleg differencia.

A kötet harmadik része (*Emlékezetpolitika, narratívák, elit diskurzusok*) a kulturális-szellemi örökségnek egy másik területére, a nemzetállami szintű identitáspolitikai törekvések és az azzal kapcsolatos társadalmi hatások problematikájához vezet el az olvasót. A két első szerző, Sárközi Ildikó Gyöngyvér és Szilágyi Zsolt kelet- és belső-ázsiai kutatásaik, empirikus terepmunkáik tapasztalatait mutatják be, ami az örökségesítő társadalmi gyakorlatokat (politikai ideológiákat, intézményi szándékokat és diskurzusokat) összehasonlító nézőpontba, valamint az európaítól radikálisan eltérő nyelvi, gazdasági, politikai és társadalmi környezetbe helyezik.

Sárközi Ildikó Gyöngyvér szövege a kínai sibe etnikum vallási hagyományával, pontosabban annak egyetlen elemével (a Sirin *mamába* vetett hitével) foglalkozik. A tanulmány elsősorban azokat a textualizációs és identitáspolitikai törekvéseket elemzi, amelyek révén – a kínai politikai diskurzusban korábban stigmatizált, „banoná”-nak minősített – vallási jelenség szerepe megváltozik és a sibe értelmiség és tudáselit (hivatásos és amatőr történészek, valamint néprajztudósok) tevékenysége következtében teljesen új jelentőségre tesz szert. Az eredetileg a sibe etnikai csoport genealógiai hagyományát

és „ösiség”-ét megjelenítő szakrális jelkép új kontextusba kerül és különböző szintű örökség-diskurzusokba (az UNESCO univerzalista, Kína nemzetépítő, nacionalista beszédmódjába) ágyazódik.

Szilágyi Zsolt tanulmányában egy olyan 20. századi mongol kommunista politikus, Khorloogiin Choibalsan élettörténetét és pályafutását mutatja be részletesen, akinek ellentmondásos történeti szerepe és tettei (pl. az 1937–1939 között véghezvitt, több tízezer fő halálával végződő vallási pogrom megszervezése, vagy az 1939-es japán katonai expanzió megfékezése, az ún. khakhin goli győzelem) megnehezítik egy koherens, nemzeti történeti kánon megalkotását és felépítését. A tanulmány a diktátor személyiségét övező vezérkultuszt (ezen keresztül pedig az állampolgárok gondolkodását és történeti emlékezetét) meghatározó politikai projekteket és intézményes gyakorlatokat (muzealizáció, emlékművesítés) elemzi a rendszerváltás előtti, valamint a mai posztszocialista Mongóliában.

Domokos Mariann egy közismert Grimm-mese (A bátyjait kereső lány mesetípus) 19. századi magyar nyelvű nyomtatott írásbeliségben és szóbeliségben való megjelenését vizsgálja. A mesegyűjtések, illetve a könyvmeseként és ponyvmeseként megjelenő mesefordítások és átdolgozások a múlt közvetítésének sajátos formáját képviselik, melyek a számos újrakiadásnak és fordításnak köszönhetően az európai mesekincs örökségesítésének intézményes eszközeivé váltak. A dolgozat a mesetípus írásbeli terjedési útvonalaival, az írásban közvetített mesék szóbeliségre gyakorolt hatásának bemutatásán keresztül rávilágít, hogy az európai meseszöveg-hagyomány mint egyetemes szellemi kulturális örökség, hogyan vált a magyar irodalmi műveltség és a folklór részévé a 19. század második felében.

A kötetet Nagy Károly Zsolt tanulmánya zárja, aki a kálvinizmusnak a liberális demokrácia (és ezzel együtt a modern nemzetállam kulturális ethosza) megalapozásában játszott diskurzív szerepét vizsgálja. A tanulmány számos primer történeti forrás és levéltári textus elemzésével mutat rá, hogy a különféle 20. századi politikai rezsimekben – a Horthy-korszak radikális szélsőjobboldali nacionalizmusa, a Rákosi-korszak baloldali proletárdiktatúrája és végül a posztszocialista jobboldali nacionalizmus politikai diskurzusaiban – a „demokrácia” fogalmát mint retorikai örökséget milyen kontextusokban és jelentés-összefüggésekben használták fel a hatalom képviselői saját ideológiai céljaik legitimálása érdekében.

A kötetben található esettanulmányok, empirikus kutatások – noha az örökség-paradigma és a globalitás körébe sorolt jelenségeknek csupán néhány aspektusát mutatják be – reményeink szerint hozzájárulhatnak az aktuális jelen válságára adott hétköznapi társadalmi válaszok (a történeti hagyományok politikai felhasználásának, marketizációjának, a vidéki kisközösségek és csoportok múlthoz való viszonyának, önreprezentációs és identifikációs stratégiáinak) alapsabb megértéséhez is.

Irodalom

- ANTTONEN, Pertti J.
 2005 *Tradition through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship*. Helsinki, Finnish Literature Society.
- BAUSINGER, Hermann
 1995 *Népi kultúra a technika korszakában*. Budapest, Osiris – Századvég Kiadó.
- BERGER Viktor
 2018 *Térré szőtt társadalmiság. A tér kategóriája a szociológiaelméletben*. Budapest, L'Harmattan Kiadó – Könyvpont.
- BERKI Márton
 2015 A térbeliség trialektikája. *Tér és Társadalom*, 29, 2, 3–18.
- BÍRÓ A. Zoltán – GAGYI József – PÉNTEK János (szerk.)
 1987 *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó.
- BRUBAKER, Rogers – FEISCHMIDT, Margit – FOX, Jon – GRANCEA, Liana
 2011 *Nacionalista politika és hétköznapi etnicitás egy erdélyi városban*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- BURKE, Peter
 1991 *Népi kultúra a kora újkori Európában*. Budapest, Századvég Kiadó – Hajnal István Kör.
- CARMAN, John – Marie Louise Stig, SØRENSEN
 2009 Heritage Studies: an outline. In: CARMAN, JOHN – Marie Louise Stig, SØRENSEN (szerk.): *Heritage Studies. Methods and Approaches*. 11–28. London – New York, Routledge.
- CARMAN, John – Marie Louise Stig, SØRENSEN (szerk.)
 2009 *Heritage Studies. Methods and Approaches*. London – New York, Routledge.
- CASTELLS, Manuel
 2005 *A hálózati társadalom kialakulása*. Budapest, Gondolat – Infonia.
- GYÖRGY Eszter
 2019 Az emlékezet és a felejtés helyei: roma örökség Magyarországon. *Korall*, 75, 46–61.
- FEISCHMIDT Margit
 2014 *Nemzet a mindennapokban. Az újnacionalizmus populáris kultúrája*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- FOUCAULT, Michel
 1999 „Eltérő terek”. In: FOUCAULT, Michel: *Nyelv a végtelenhez*. 147–155. Debrecen, Latin Betűk.
- GADAMER, Hans-Georg
 2003 *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Budapest, Osiris Kiadó.

GAGYI József

2004 *Örökített székykapu. Környezetek, örökség, örökségesítés egy székyföldi faluban.* Marosvásárhely, Mentor.

2008 *Örökség és közkapcsolatok (PR).* Kolozsvár, Scientia.

GENTRY, Kynan – SMITH, Laurajane

2019 Critical heritage studies and the legacies of the late-twentieth century heritage canon. *International Journal of Heritage Studies*, 25, 11, 1148–1168. DOI: 10.1080/13527258.2019.1570964

HAFSTEIN, Valdimar T.

2012 Cultural Heritage. In: BENDIX, Regina F. – HASAN-ROKEM, Galit (szerk.): *A Companion to Folklore.* 500–519. Blackwell Publishing Ltd.

HARRISON, Rodney

2009 What is heritage? In: HARRISON, Rodney (szerk.): *Understanding the politics of heritage.* 5–42. Manchester, Manchester University Press.

2013 *Heritage: Critical Approaches.* London – New York, Routledge.

2015 Beyond „Natural” and „Cultural” Heritage: Toward an Ontological Politics of Heritage in the Age of Anthropocene. *Heritage & Society*, 8, 1, 24–42. DOI: 10.1179/2159032X15Z.00000000036.

HARTOG, Francois

2006 *A történetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat.* Budapest, L'Harmattan Kiadó – Atelier Kiadó.

HARVEY, David

2006 A tér-idő sűrűsödés és a posztmodern állapot. *Café Babel*, 52, 91–104.

HEWISON, Robert

1987 *The Heritage Industry: Britain in a Climate of Decline.* London, Methuen.

HOBBSAWM, Eric J.

1983 Introduction: inventing Traditions. In: HOBBSAWM, Eric J. – RANGER, Terence O. (szerk.): *The Invention of Tradition.* 1–14. Cambridge, Cambridge University.

HOFER Tamás

1989 Paraszti hagyományokból nemzeti szimbólumok – adalékok a magyar nemzeti műveltség történetéhez az utolsó száz évben. *Janus*, 6, 1, 59–74.

1991 „A népi kultúra” örökségének megszerkesztése és használata Magyarországon. Vázlat egy kutató vállalkozásról. In: HOFER Tamás (szerk.): *Népi kultúra és nemzettudat.* 7–13. Budapest, Magyarországi Kutató Intézet.

ILYÉS Zoltán

2014 *A nemzetiesítés néprajza/antropológiája.* *Regio*, 22, 2, 66–113.

JAKAB Albert Zsolt – VAJDA András (szerk.)

2016 *Érték és közösség. A hagyomány és az örökség szerepe a változó lokális regiszterekben.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

2017 *Örökség, archívum és reprezentáció.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

2018 *A néprajzi örökség új kontextusai. Funkció, használat, értelmezés.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza Könyvek, 43./

KESZEG Vilmos

- 2014 Tradition, patrimoine, société, memoire. In: KESZEG Vilmos (szerk.): *Á qui appartient la traditions? Who owns the tradition?* 7–15. Cluj-Napoca, Erdélyi Múzeum Egyesület.
- 2018 Keresztúzbén a népi kultúra: interpretációs és kontextualizáló kísérletek. In: JAKAB Albert Zsolt – VAJDA András (szerk.): *A néprajzi örökség új kontextusai. Funkció, használat, értelmezés.* 29–77. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza Könyvek, 43./

KOCKEL, Ullrich – CRAITH, Máiréad Nic

- 2007 *Cultural Heritages as Reflexive Traditions.* London, Palgrave Macmillan.

KOSELLECK, Reinhart

- 2003 Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája. Budapest, Atlantisz.

LEFEBVRE, Henri

- 1991 *The Production of Space.* Oxford, Blackwell.

LOWENTHAL, David

- 1985 *The Past is a Foreign Country.* Cambridge, Cambridge University Press.
- 2005 Natural and cultural heritage. *International Journal of Heritage Studies*, 11, 1, 81–92.

LÖFGREN, Orvar – KLEKOT, Ewa

- 2012 Culture and Heritage. *Ethnologie française*, 42, 2, 391–394.

MACDONALD, Sharon

- 2018 Heritage. In: CALLAN, Hilary (szerk.): *The International Encyclopedia of Anthropology.* John Wiley & Sons Ltd. DOI: 10.1002/9781118924396.wbica1709.

MEYROWITZ, Joshua

- 2005 A glokálitás hajnala: A hely és önazonosság új élménye a globális faluban. *Világosság*, XXXVI, 6, 29–36.

MÉSZÁROS Csaba – VARGYAS Gábor (vendégszerk.)

- 2016 *Ethno-Lore XXXIII.* Budapest, Az MTA BTK Néprajztudományi Intézet Évkönyve.
- 2017 *Ethno-Lore XXXIV.* Budapest, Az MTA BTK Néprajztudományi Intézet Évkönyve.

NIEDERMÜLLER Péter

- 1991 A népi kultúra képének megszerkesztése. Adatok a magyar folklór szövegbázisának megkonstruálásához a 19. században. In: HOFER Tamás (szerk.): *Népi kultúra és nemzettudat.* 15–23. Budapest, Magyarságkutató Intézet.
- 1993 Empirikus kultúrakutatás avagy az antropológia esélyei Kelet-Európában. In: KUNT Ernő – SZARVAS Zsuzsa (szerk.): *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon: az antropológiai megközelítés esélyei.* 10–40. Miskolc, KVAT.

RÜSEN, Jörn

- 1999 A történelem retorikája. In: THOMKA Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái.* 39–50. Budapest, Kijárat Kiadó.

SMITH, Laurajane

2006 *Uses of Heritage*. London – New York, Routledge.

2012 Editorial. *International Journal of Heritage Studies*. 18, 6, 533–540. DOI: 10.1080/13527258.2012.720794.

SONKOLY Gábor

2016 *Bolyhos tájaink. A kulturális örökség történeti értelmezései*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.

2019 A kulturális örökség és a történettudomány viszonyának meghatározása. *Korall*, 75, 5–21.

STEINER, Christopher B.

1995 Museums and the politics of nationalism. *Museum Anthropology*, 19, 2, 3–6.

LOKÁLIS TÁRGYALKOTÁS MINT NEMZETI ÖRÖKSÉG. AZ ÖRÖKSÉGGÉPZÉS STRATÉGIÁI A HÖVEJI VARROTT CSIPKE ÉS A SZEGEDI PAPUCS PÉLDÁJÁN¹

1. Bevezetés

Magyarországon a szocializmus utáni években települési és közösségi szinten is egyre erősödő jelleggel jelentkezett a lokális identitás megfogalmazásának igénye, az azt erősítő jelenségek lokális örökségként való hangsúlyozása. Az örökségképző gyakorlatokhoz szolgál hivatalos kerettel 2006-tól az UNESCO Szellemi Kulturális Örökség intézményrendszere, 2012 óta a Magyar Értéktár és a Hungarikumok gyűjteménye. Mind az UNESCO-listára,² mind az Értéktárba való bekerülés többlépcsős folyamat, a javaslatokat előre meghatározott szempontrendszer szerint kell megtenni.³ Ez a folyamat segíti a közösségben az örökségként számon tartott tudás vagy jelenség definiálását, megismerését, tudatosítását, s egy forgatókönyvszerű örökségképző projekt részét képezi.⁴

A helyi, megyei értéktárakba, illetve a Hungarikum-listára és az UNESCO-listára való felkerülés mindenképpen presztízsértékkel bír, hiszen kiemeli az adott örökséget az ország többi öröksége közül; az adott értéket egy nagyobb közösség szellemi tulajdonába helyezi.

A szellemi kulturális örökség védelméről szóló egyezmény a védendő értékért felelős szervekre bízva annak eldöntését, hogy az érintett közösség alatt a szűkebb vagy tágabb értelemben vett lokalitással rendelkezőket értik. Az örökség népszerűsítése lokális és globálisabb szinten is meg kell, hogy valósuljon: „Az Egyezmény célja [...] a szel-

¹ A PD 128845 számú projekt a Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból biztosított támogatással, a PDI_18 pályázati program finanszírozásában valósul meg. A tanulmány a projekt keretében jött létre.

² A kulturális örökség fogalmának kialakulásáról, az örökségek kezelésének változásairól lásd SONKOLY, 2009.

³ Részletesen lásd itt: http://www.hungarikum.hu/hu/content/javaslat-bek%C3%BCId%C3%A9se,http://szellemikulturalisorokseg.hu/index0.php?name=f21_jegyekre_vetel (letöltés ideje: 2019. szeptember 9.)

⁴ Magdalena Boguslawska a helyi identitás megerősítését, kiépítését a helyi naiv művészetek kialakulásán keresztül határozza meg egy projektként. Az örökségképzés mint projekt egyik jellegzetessége, hogy „A lokálisnak nevezett értékek újratervezését, közérthetővé tételét és terjesztését intézmények veszik át, akik megpróbálják összehangolni a különböző – kultúraformáló, nevelési és kereskedelmi – célokat.” (BOGUSLAWSKA, 2019, 57.) Lásd még GEERTZ, 1983; APPADURAI, 2005. Fordítás: Cseh Fruzzsina. Erről lásd még SONKOLY, 2009, 202. A táji örökség védelmét szolgáló örökségesítési gyakorlatról, annak intézményesüléséről és társadalmi konfliktusairól lásd ISPÁN, 2019.

lemi kulturális örökség és annak kölcsönös elismerése jelentőségének helyi, nemzeti és nemzetközi szinten való tudatosítása”.⁵

A paraszti tárgyalkotás felfedezésével, a népművészet fogalom megalkotásával egy időben megkezdődött a lokális szinten (gyakran külső szemlélő által) értékesnek minősített tárgytípusok és díszítőtechnikák közkincsé tétele. A 19. század végétől az egyes tájegységek és települések díszített tárgyainak népszerűsítése, illetve a díszítőkedv ösztönzése egymással párhuzamos, a néprajztudomány által jól feltárt folyamatok. A lokális közösségekben tudatosult örökségük jelentősége, továbbfejlesztették és országos szinten ismertté tették azt. Ebben nagy szerepe volt a néprajzkutatóknak, a megszületett monográfiaiknak, az alkotó egyéniségeknek és a háziipari szövetkezeteknek. A népi iparművészeti intézményrendszernek, és ezzel összefüggésben az 1950-es években újjáalakult háziipari, kisipari és népi iparművészeti szövetkezeteknek,⁶ továbbá az országosan szervezett tanfolyamoknak köszönhetően az egykor helyi örökségek elsajátítása széles körben elérhetővé vált, és közös nemzeti hagyományként, „*reprezentatív néphagyományként*”⁷ élt tovább. A folyamat szerves részét képezi a Hermann Bausinger által megfogalmazott historizálás, melynek következményeként egyes kulturális formák megmerevedtek (BAUSINGER, 1995, 116.).⁸ Bausinger szerint „A mai »ápolott« népi kultúra erős leszűkítése [miatt] ... manapság gyakran túlságosan válogatva a »kötött« formákat keresik”. „Csupán a játéktér tényleges beszűkülése, mely korunk népi kultúrájának ismert irányzataiban figyelhető meg, tette felismerhetetlenné az egykori formák szabadságát” (BAUSINGER, 1995, 114–116.).⁹ Meg kell azonban vizsgálnunk azt is, hogy van-e kiút ebből a beszűkült játéktérből. Az UNESCO-lista és a Nemzeti Értéktár az örökség lokalitását hangsúlyozza, nem kizárva ezzel annak globálisabb szintű elismertségét, de vajon ez jelentheti-e egyben az adott örökség „játéktérének”, azaz értelmezésének és felhasználásának kitérülését is?¹⁰

Az örökségképző folyamatokra nyilvánvaló hatással van a társadalmi, gazdasági közeg. Szegeden a papucskészítés öröksége egy a lokális identitást erősen meghatározó örökségsomagba ágyazódik be (PICK téliszalámi, Szegedi fűszerpaprika-örlemény, Szegedi napsugaras oromzatú házak stb.).¹¹ Mivel a papucskészítés esetében egy kisipari tevékenységről van szó, igen nehéz annak fenntartása, hiszen ez a szakma ma már nem tanulható iskolában vagy tanfolyamon. Hövej (Győr-Moson-Sopron megye; Rábaköz) egy 330 lakosú falu, ami egy szellemi örökségére, a varrott csipkére építi lokális identitását. Ezt a tudást azonban – kellő érdeklődés esetén – helyben és országszerte is tovább tudják adni. Az egymástól különböző körülmények eltérő attitűdöket és örökségképző folyamatokat generálnak, melyek egyéni értelmezést kívánnak ugyan, mégis rávilágítanak az örökség, a lokalitás és a globalitás fogalmára.

⁵ CSONKA-TAKÁCS szerk., 2010, 18. 1.cikk/c.

⁶ A háziipari és népi iparművészeti szövetkezetekről lásd AMENT-KOVÁCS, 2019.

⁷ A folyamatról lásd még VAJDA, 2015, 32.

⁸ Lásd még Magdalena Boguslawska kutatásait: BOGUSŁAWSKA, 2019, 57.

⁹ Hivatkozik még rá VAJDA, 2015, 27.

¹⁰ Az örökség és hagyomány fogalmak történetéről és értelmezéséről lásd többek között PALÁDI-KOVÁCS, 2015 és VAJDA, 2015.

¹¹ http://www.hungarikum.hu/hu/kereshu?search_api_views_fulltext=szeged (letöltés ideje: 2019. augusztus 15.).

2. A höveji varrott csipke

2.1. A höveji csipke története

A höveji varrott csipke készítésének eredetére két történetet ismerünk. Az első Soproni Elek 1940-ben megjelent, Sopron vármegye gazdasági és szociális viszonyait bemutató művében szerepel, melynek megírásához a szerző személyesen is végigjárta valamennyi települést és gyűjtött adatokat. Itt közölt adatát – melyhez pontosabb hivatkozást nem találunk – a höveji örökséget kutatók gyakran idézik. „A höveji hímzés ősi formáját néhány száz évvel ezelőtt »rábaközi hímzés« néven ismerték, ami azonban nem a mai technikával készült. Tüllből hímezték menyecskekendőkre csipkeöltések nélkül. A rábaközi helyett ma inkább *hövejinek ismert fejlettebb hímzés ősléteit mintegy 120 évvel ezelőtt – állítólag – egy Horváth Borbála nevű höveji lány Barbacson tanulta meg és vitte haza Hövejre.*” A szerző szerint ezeket az öltéseket fejlesztették tovább, így az 1940-es években mintegy harmincféle csipkeöltést ismertek (SOPRONI, 1940, 157).¹² A barbacsi eredetet később több műben az 1860-as évekre vezetik vissza (a fentebbi gyűjtésből egyébként következő 1820-as évek helyett) (CSISZÁR, 2004, 110).¹³

Ennél valamivel későbbre helyezi a második történet a höveji hímzés eredetét. „Ivánkovics Józsefné szerint nagyanyja, Horváth Borbála 1849-ben a Pozsony megyei Pusztasomorján volt libapásztor és ott látta ezt a hímzést, s mikor hazajött, készítet magának hasonló öltéstechnikával és mintával, mint aminőt ott látott, egy kötényt. Rövidesen azután három leánypajtásának is készült némi módosítással hasonló kötény [...] ezzel egybeesik a kapuvári népviselet kialakulása [...] Így azután rövidesen piaca is lett az újmódi hímzésnek” (HORVÁTH, 1964, 1.).¹⁴

A Szellemi Kulturális Örökség nemzeti jegyzékére való jelölés összeállításakor a höveji közösség a néprajzi forrásokra támaszkodott, s az ebből adódó bizonytalanság érzékelhető. A jelölésben a pusztasomorjai eredet szerepel: „Horváth Borbála egykori kötényétől a világhíríg vezetett az út: a höveji csipke ismertté vált, a település védjegyévé lett világhíressé tette »szülőfaluját«” (HÖVEJI CSIPKEVARRÁS, 2017, 4.). Ellentmondásos azonban a dokumentumban a következő oldalon szereplő mondat: „Ezután, az 1880-as években jött egy újabb, máig élő díszítési forma a pókozás. Méltán az elnevezés: a pókos varrott csipke szülőfaluja Hövej.” (HÖVEJI CSIPKEVARRÁS, 2017, 5.). A höveji örökséget népszerűsítő honlapon a következőt olvashatjuk: „»kötés« vagy más néven »pókozás«, amelynek rendkívüli változatossága a höveji hímzést a maga nemében egyedülállóvá teszi, viszonylag későn, a 20. század elején jelent meg.”¹⁵ Szalayné Pókey Marietta szerint valóban a pókozás technikáját hozta magával Horváth Borbála 1849-ben

¹² Kiemelés Soproni Elek által.

¹³ Erre a munkára hivatkozik a höveji kézimunkát népszerűsítő honlap is: <http://www.hovej.hu/index.php/a-hoeveji-csipke> (letöltés ideje: 2019. június 12.). Lásd még VARGÁNÉ MOLNÁR, 2011, 17.

¹⁴ Idézi: HORVÁTH, 1972, 327., 248. jegyzet. A höveji csipke honlapján mindkét történetet ismertetik: <https://www.hovejicsipke.com/hu/tortenet> (letöltés ideje: 2019. június 12.).

¹⁵ <http://www.hovej.hu/index.php/a-hoeveji-csipke> (letöltés ideje: 2019. június 12.) Hivatkozik Csizsár Attila írására: CSISZÁR, 2004, 110.

Pusztasomorjáról, s ha nem is pusztasomorjai eredetű a höveji csipke, de a felvidéki hatás egyértelműen kimutatható. A pókozás az egykori Felvidéken, a Dunántúl nagy részén és Erdélyben is ismert volt, felvidéki darabokon felismerhető a mintakincs hasonlósága és az alapanyag (gyolcs) azonossága (SZALAYNÉ PÓKAY, 1990, 5–6.).¹⁶ Ezen kívül a pókos hímzést a csornai és rábaszentandrásai menyecskekendőkön is megtaláljuk, melyeket nem Hövejen készítettek (VARGÁNÉ MOLNÁR, 2011, 21–22.).¹⁷ Horváth Terézia idézi Fél Edit szóbeli közlését, miszerint „a pozsonyi Izabella Háziipar nevű szövetkezet¹⁸ lehetett a kiindulása a höveji hímzésnek is. Csornán is feltehetőleg sokan annak a szövetkezetnek a készítményeit vehették” (HORVÁTH, 1972, 327., 248. jegyzet). Ennek igazolására nem rendelkezünk elég adattal, azonban a nőnevelő iskolák szerepére a pókozás elterjesztésében Erdei Lilla is felhívja a figyelmet (ERDEI, 2010, 264.).

A vonatkozó szakirodalom és az örökséget népszerűsítő fórumok mérföldkőként említik a Magyar Asszonyok Nemzeti Szövetségének az 1930-as antwerpeni világkiállításon aranyérmert nyert kézimunka kiállítását, valamint az 1958-as brüsszeli világkiállítást, amelyen a höveji asszonyok által készített csipketerítő aranyérmert nyert (HÖVEJI CSIPKEVARRÁS, 2017, 4.; VARGÁNÉ MOLNÁR, 2011, 24–25.). Az 1920-as, 1930-as évektől a Magyar Asszonyok Nemzeti Szövetségének soproni szervezete, illetve vállalkozó kedvű asszonyok vásárolták fel a napszámban elkészített kézimunkákat, melyeket Budapesten és más nagyobb városokban értékesítettek.¹⁹ Horváth Máriának (1913–1996) és Pócza Margitnak (1909–1991), a Népművészet Mestereinek tervező munkája gyakorolta talán a legnagyobb hatást a hímzés alakulására, amely egyrészt a motívumkincs gyarapodásában mérhető le, másrészt feltűnt a höveji kézimunkákon a korábbi gyakorlattal szakító merész megoldás, az aszimmetrikus szerkesztés alkalmazása (SZALAYNÉ PÓKAY, 1990, 17–18.; VARGÁNÉ MOLNÁR, 2011, 23–24.; CSISZÁR, 2004, 112.). 1952-ben alakult meg a budapesti központú Háziipari Export Szövetkezet. A szövetkezet előre nyomott kézimunkákat küldött a bedolgozó mintegy 120 asszonynak, akiknek a száma 1993-ig 8-9 főre csökkent le (HÖVEJI CSIPKEVARRÁS, 2017, 6.; CSISZÁR, 2019, 27–28.).²⁰ A szövetkezeti megrendelések mellett belföldi és külföldi egyéni megrendeléseket is kiszolgáltak és saját elképzeléseiket is megvalósíthatták a varróasszonyok.²¹

A rendelkezésre álló tudásanyagot annak érzékeltetésére foglaltuk itt össze röviden, hogy milyen bizonytalan adatokon nyugszik a höveji pókozás mint autentikus népművészeti örökség kiépítése, s milyen út vezetett a mai identitásképig a 20. század során. Mielőtt fényt derítenénk ennek hitelességére, fel kell vázolnunk az eddigi tudáson alapuló örökségképző gyakorlatot.

¹⁶ Erről tanúskodnak a Néprajzi Múzeum tárgyai is: a legkorábbi egy Maros-Torda vármegyében készült lepedővég 1695-ös datálással (NM 73.82.1.). Gömör vármegyéből 18–19. századi lepedővégeket ismertünk: NM 126790.

¹⁷ Hivatkozik erre: SZALONTAY, 1999, 19.

¹⁸ Korábban Izabella Háziipari Egyesület (GYÖRGYI, 1926, 52.). Az egyesület 1894-ben alakult (FLÓRIÁN, 2009, 593.).

¹⁹ <http://www.hoveji.hu/index.php/a-hoeveji-csipke> (letöltés ideje: 2019. július.13.).

²⁰ Horváth Miklósné (szül. 1963) szóbeli közlése. Hövej, 2019. július 31.

²¹ Horváth Miklósné (szül. 1963) szóbeli közlése. Hövej, 2019. július 31. TÓTHNÉ BODA, 2018, 26.

2.2. Örökségképző gyakorlat

A hőveji kultúrházban az 1980-as évek eleje óta egy kis tárlaton mutatták be a csipkét, majd 2003-ban nyílt meg az önálló Csipke Múzeum, amely Hővej turizmusának fellendítése szempontjából is fontos szereppel bír²² (1. kép).



1. kép Részlet a Hőveji Csipkemúzeum tárlatából. Fotó: Hővej, 2019. július 31.
Készítette: Cseh Fruzsina.

A hőveji csipke 2010-ben Földrajzi árujelző oltalmi okiratot kapott, melyet a Szellemi Tulajdon Nemzeti Hivatalánál kellett kérvényezni.²³ Az oltalmat az „Eredeti Hőveji Csipke” megnevezés jelöli. Az oltalom alá vont tárgyak nem maguk a minták, hanem

²² A múzeum megnyitása Horváth Istvánné polgármester asszony érdeme, ő szorgalmazta, hogy a helyi alkotók munkáit méltó keretek között be tudják mutatni a nagyközönségnek.

²³ Földrajzi árujelzőként oltalomban részesülhet a termék földrajzi származásának feltüntetésére használt földrajzi jelzés és eredetmegjelölés. A földrajzi árujelzők fogalmát általánosságban mindazoknak a megjelöléseknek a gyűjtőneveként alkalmazzuk, amelyeket a forgalomban a termékek földrajzi eredetének azonosítására használunk. Földrajzi árujelző tipikusan egy táj, helység, régió, kivételes esetben ország neve lehet. Földrajzi árujelzőre az szerezhethet oltalmat, aki az árujelzőben megjelölt földrajzi területen olyan terméket termel, dolgoz fel vagy állít elő, amelynek megjelölésére a földrajzi árujelzőt használják (pl. tokaji bor, szatmári szilvapálinka, gyulai kolbász, alföldi kamillavirágzat stb.). Az oltalom hatósági eljárás eredményeként keletkezik. Az oltalom alatt álló földrajzi árujelzőt bárki használhatja, aki az adott földrajzi területen – szeszitalok esetén a termék-leírásnak megfelelően – állítja elő a megjelöléssel ellátott terméket. A földrajzi árujelzőt csak a fenti kritériumoknak megfelelő jogosultak használhatják, arra másnak használati engedély (licencia) nem adható. A földrajzi árujelző bitorlása (jogosulatlan használata) esetén azonban bármely használatra jogosult önállóan is felléphet a bitorlóval szemben. A földrajzi árujelzők oltalma korlátlan ideig tart. <https://www.sztnh.gov.hu/hu/mit-jelent/mi-celt-szolgalt-a-foldrajzi-arujelzo> (letöltés ideje: 2019. június 5.).

azok a termékek, amelyeken a hövejinek vélt pókozásos technikát alkalmazzák; csak az adott földrajzi területen, tehát Hövejen készült termékeken szabad feltüntetni a „höveji” megjelölést.²⁴ Ennek értelmében a nem Hövejen készített, de höveji jelzővel ellátott termék ellen a hövejiek szót emelhetnek.

Hövej Község Önkormányzata 2010-ben indított a Szellemi Tulajdon Nemzeti Hivatalánál védjegyoltalmi eljárást,²⁵ annak reményében, hogy a termékeket egy színes ábrás védjeggyel láthatja el a kérelmező. Az eljárás ellen egy magánszemély 2011-ben felszólalással élt, hivatkozva az 1997. évi XI. törvény 3. §-ának (1) c) pontjára, miszerint „a megjelölés nem részesülhet védjegyoltalomban, ha rosszhiszeműen jelentették be lajstromozásra”, illetve az 5. § (1) a) és b) pontjaira: „Nem részesülhet védjegyoltalomban a megjelölés, amely másnak személyhez fűződő korábbi jogát sértene”, illetve „amely más korábbi szerzői jogába ütközne”. Indoklása szerint: „A védjegyoltalmi védettség alá kért textildíszítő eljárás a Rábaköz mint tájegység paraszti hagyományokat őrző de egy település nevét viselő hímző eljárás, amely magán viseli a több, mint száz év népművészeti munkáinak hozadékát. Közösségi alkotás, mint népművészet valamennyi ága. Így nem köthető egy személyhez, családhoz vagy településhez, hanem közösségi szellemi alkotás...” Ismerteti, hogy az 1920-as évektől az Állami Nőipariskola tanítói, majd az 1960-as évektől a Népművelési Intézet által szervezett szakkörök vezetői is oktatták a pókhímzést, az országszerte elterjedt volt. „A védjegy és árujegyzékben felsorolt elemek tiltása sérti a saját és több mint 4.500 fő népművészet továbbélését felvállaló alkotó,

²⁴ https://www.sztnh.gov.hu/sites/default/files/kiadv/szkv/201103b-pdf/L_02_Foldrajz_lajstrom_6_1103.pdf (letöltés ideje: 2019. június 12.).

²⁵ „A védjegy az egyes áruk és szolgáltatások eredetének azonosítására szolgáló jogi oltalom. Megkülönböztető képessége folytán az áruknak és szolgáltatásoknak sajátos, eltérő jelleget ad, ezzel biztosítva, hogy a fogyasztók (vásárlók) az összetévesztés bármely eshetősége nélkül megkülönböztessék az adott védjeggyel ellátott árukat és szolgáltatásokat mások hasonló áruitól vagy szolgáltatásaitól. [...] A védjegyoltalom azt illeti meg, aki a megjelölést a törvényben előírt eljárás útján lajstromoztatja. Védjegyoltalmat szerezhet bármely természetes és jogi személy, valamint jogi személyiség nélküli gazdasági társaság, függetlenül attól, hogy folytat-e gazdasági tevékenységet. Többben közösen is megszerezhetik a védjegyoltalmat.” <https://www.sztnh.gov.hu/hu/vedjegy> (letöltés ideje: 2019. július 10). Lásd még a vonatkozó törvényt: 1997. évi XI. törvény a védjegyek és a földrajzi árujelzők oltalmáról. <https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=99700011.TV> (letöltés ideje: 2019. július 10.). A Höveji Önkormányzat védjegybejelentési kérelmén a következő termékek szerepelnek: Cérna, hímzőfonal. Ajtófüggönyök; asztali futók; asztalkendők textilből; asztalterítők; díszpárnahuzatok; függönyök textilből; párnahuzatok; poháralátétek (asztalneműk); szalvéták (textilből); tányéralátétek textilből; tüll (fátyolszövet); tüllfüggönyök; vánkoshuzatok; ágyterítők; zsebrendők textilanyagokból. Diszszebkendők (ruházat); fátylak (ruházat); fejszalagok (ruházat); fityulák; gallérok (ruházat); ingek; ingelők, ingblúzok; ingvállak, pruszlikok; manipula (egyházi ruházat karingek, albák, oltárterítők, korporálé, palla, kehelytörlőkendő); kézelők (ruházat); készruháak; kötények (ruházat); mellények; szoknyák; vállkendők, nagykendők. Csipkék és hímzések, szalagok. Reklámozás; kereskedelmi ügyletek; kereskedelmi adminisztráció; irodai munkák; rádiós reklámozás; reklámanyagok (röplapok, prospektusok, nyomtatványok, áruminták) terjesztése; árubemutatók; áruk bemutatása kommunikációs médiában, kiskereskedelmi célokból; reklámozás; televíziós reklámozás. Anyagmegmunkálás; hímzés; mintarajzolás. Kulturális vagy nevelési célú kiállítások szervezése; múzeumi szolgáltatások (bemutatók, kiállítások). Védjegybejelentési kérelem a Szellemi Tulajdon Nemzeti Hivatala (továbbiakban SZTNH) archívumában.

alkotáshoz és átörökítéshez való, valamint a szabad szerzői jogát.”²⁶ A bejelentő a védjegy elleni felszólalásra adott válaszként a következőket írta: „Az 1997. évi XI. tv. 12.§. (1). bekezdése alapján közismert, hogy a védjegyoltalomhoz való jog a védjegyjogosult számára kizárólagos jogot biztosít, így feltételezhető, hogy a felszólalással élő személy szabad felhasználását e vonatkozásban korlátozná, ám nem ez volt a célunk, csupán azt szeretnénk elérni, hogy a höveji csipke elnevezéssel ne illessenek egyéb – a höveji csipke színvonalát el nem érő, sőt meg sem közelítő – terméket.”²⁷ A 2012-ben zajlott szóbeli tárgyalás eredményeként a höveji önkormányzat a védjegybejelentést visszavonta. „A bejelentő döntését indokolta, hogy a »Höveji csipke« megjelölésre azonos elsőbbséggel tett földrajzi árujelző bejelentést a Hivatal időközben lajstromozta.”²⁸ A vita a lokális örökség definiálásával kapcsolatos kétségeket, eltérő nézőpontokat illusztrálja. Az eljárást elindító önkormányzat az örökség lokalitását kívánta „legalizálni” mind a földrajzi árujelző oltalommal, mind a védjegyoltalommal.

A höveji csipke 2013-ban került be a helyi, majd a megyei értéktárba, 2014-től a Magyar Értéktárban Kiemelkedő Nemzeti Értéket képvisel. 2014-ben Dr. Némethné István Erzsébet alapította a Höveji Csipke Egyesületet. Az egyesület Kapuváron tartja kéthetente a foglalkozásait, további tanfolyamokat vezetnek Győrben, Sopronban, illetve Budapesten (TÓTHNÉ BODA, 2018, 29.). 2016-ban alakult meg a Höveji Csipkevarrók Köre, melynek olyan asszonyok a tagjai, akik saját – höveji – családjukban sajátították el a generációkon átörökített tudást. „A napjainkban élő és dolgozó asszonyok is fontosnak tartják öröklött tudásuk továbbadását, ők jelentik az alapot a varrókör működésében.”²⁹ A Höveji Csipkeegyesület gerincét höveji születésű tagok adják, akik elköltöztek a faluból, és ma más városokban tanítják a technikát.³⁰ Mindkét szervezet megtalálható az interneten, az egyesület saját honlappal rendelkezik.³¹ A Csipkevarró Kör tevékeny-

²⁶ SZTNH 20635/2011. Lásd még a sajtóban megjelent cikkeket: TURBÓK, 2011a, 2011b.

²⁷ SZTNH 2758/2011

²⁸ SZTNH M1003473/25. Az 1997-es törvény értelmében nem lehet védjegyoltalom alá venni a megjelölést, ha az oltalomban részesülő földrajzi árujelző bejelentési napjánál később tett védjegybejelentésben igényelnek rá [...] oltalmat [...]. (1997. évi XI. törvény. 2.§. 4(a) <https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=99700011>.TV (letöltés ideje: 2019. július 10.). A Földrajzi árujelző oltalom lajstromozásának időpontja: 2010. november 19. Termékjegyzék: Kézzel előállított csipke, hímzés; csipke függöny; csipke asztalterítő; csipke díszszebkendő; csipke ajtófüggöny; csipke asztali futó; csipke ovál; csipke kör alakú alátét; csipke díszpárnahuzatok; csipke poháralátét; csipke tányéralátét; csipke vánkoshuzat; csipke ágyterítő; csipke szekrénycsík; csipke szalvéta; csipke szalag; csipke fátyol; csipke fityula; csipke gallér; csipkeingek, ingelő; csipke ingblúz; csipke szebkendő; csipke kézelő; csipke készruha; csipke kötény; csipke mellény; csipke vállkendő; csipke pelerin; csipke keresztelőruha; csipke alba; csipke karing; stóla; csipke oltárterítő; csipke ministránsruha; csipke kehelykészlet garnitúra 3db-os (korporálé, palla, kehelytörlőkendő=purificatórium). SZTNH ügyszám: G1000001.

²⁹ <https://www.hovejicsipke.com/hu/csipkevarro-kor> (letöltés ideje: 2019. június 12.). Horváth Miklósné (szül. 1963) szóbeli közlése. Hövej, 2019. július 31.

³⁰ Horváth Miklósné (szül. 1963) szóbeli közlése. Hövej, 2019. július 31.

³¹ <http://www.hovejicsipke.hu/és> <https://www.hovejicsipke.com/hu/> (letöltés ideje: 2019. június 12.).

ségét pedig a település honlapja népszerűsíti.³² Utóbbin a szlogen: „Az eredeti Höveji Csipke Hövejről”.

A höveji csipke 2017-ben felkerült a Szellemi Kulturális Örökség nemzeti jegyzékére. Mind ennek már fentebb hivatkozott jelölő dokumentuma, mind a 2011-ben benyújtott védjegybejelentési kérelem, és az annak folyamánként született vitairatok megfogalmazásukban egy kevésbé az adatok hitelességén, sokkal inkább egy szilárd lokális identitáson alapuló örökségképző gyakorlatot követnek, amikor Hövejt tekintik a pókozás szülőfalujának. Ez a vélemény tükröződik az Egyesület és a Csipkevarrók Köre honlapján is. „A kis faluban élő, ügyes kezű asszonyok generációi 150 év alatt fejlesztették ki, anyáról leányra hagyományozva azt a hímzés technikát, amelynek eredményeként létrejött a ma ismert, rendkívül változatos forma és mintavilágot alkalmazó csipke.”³³

2018-ban ismét védjegyoltalmi eljárást indított a höveji közönség, ezúttal azonban a Höveji Csipkevarrók Köre megjelöléssel, az oltalmat a Szellemi Tulajdon Nemzeti Hivatala 2019 júniusában bejegyezte. A védjegybejelentési kérelem a benyújtó adatait és egy termékjegyzéket tartalmaz, egyéb indoklásra nincs szükség.³⁴ A höveji csipkét tehát földrajzi árujelző oltalom alá helyezték, a Höveji Csipkevarrók Körének munkáit pedig védjegyoltalommal igyekeznek hitelesíteni, ezzel jogi úton is megerősítve az örökség lokális kötődését.

Kettős törekvés jellemzi tehát a hövejiek örökségkezelő gyakorlatát, hiszen a Szellemi Tulajdon Nemzeti Hivatala által biztosított jogi védelem nem összeegyeztethető és nem is áll semmilyen kapcsolatban a Magyar Értéktár és az UNESCO lista irányelvei-

³² Az örökségnek és a Csipkevarró körnek az interneten való népszerűsítését szintén Horváth Istvánné Polgármester Asszony és a höveji önkormányzat kezdeményezte.

³³ <http://www.hovejicsipke.hu/> (letöltés ideje: 2019. augusztus 2.).

³⁴ A bejelentés ügyszáma: M1800052. A védjegy-bejelentési kérelemben szereplő termékjegyzék: Hövej földrajzi jelzés területéről származó csipke ajtófüggönyök, csipke asztali futók, csipke asztalterítők, csipke ágyneműk, csipke ágytakarók, csipke ágyterítők, csipke díszpárnahuzatok, csipke függönyök, csipke párnahuzatok, csipke poháralátétek (asztalneműk), palla (20x20 cm-es helyrehozható csipke alapanyagú), csipke oltárterítők, kehelytörlő kendő (csipke alapanyag), korporálé (ostyaabrosz, négyszögletű csipke alapanyagú), szalvéták (csipkéből), tányéralátétek csipkéből polcokhoz, csipke vánkoshuzatok, zsebkendők csipkéből. Hövej földrajzi jelzés területéről származó csipke csecsemőkelengyék, csipke babakelengyék, csipke blúzok, csipke boleró, csipke díszzsebkendők (ruházat), csipke fátlyak (ruházat), csipke fejkendők, csipke fejszalagok (ruházat), csipke fityulák, csipkegallérok (ruházat), csipke ingek, csipke ingelők, csipke ingblúzok, csipke ingvállak, csipke pruszlikok, csipke menyasszonyi ruha, csipke karing, csipke alba, csipke ministránsruha, csipke kézelők (ruházat), csipke kötények (ruházat), csipke mellények, csipke szoknyák, csipke vállkendők, csipke nagykendők, csipke fátlyol, csipke stóla. Hövej földrajzi jelzés területéről származó csipke mellfodor, csipke zsabó, csipke fodrok szoknyára, csipke kitzúzó ruhára, csipke karszalag, csipke szalag hímzett textilanyag, csipke szalagok függönyök összehúzásához. Reklámozás, kereskedelmi ügyletek, kereskedelmi adminisztráció, irodai munkák; rádiós reklámozás; kereskedelmi vagy reklámcélú kiállítások szervezése; kirakatrendezés marketing; reklámanyagok (röplapok, prospektusok, nyomtatványok, áruminták) terjesztése; árubemutatók; reklámozás; reklámfilmek előállítás; áruk bemutatása kommunikációs médiában; kiskereskedelmi célokból, reklámozás, televíziós reklámozás. Anyagmegmunkálás; hímzés; mintarajzolás. Kulturális vagy nevelési célú kiállítások szervezése; múzeumi szolgáltatások (bemutatók, kiállítások); oktatás; oktatási tárgyú információk.

vel. Az örökségüket kezelő közösségek számára presztízst és egyfajta hitelesítést jelent a Magyar Értéktár és az UNESCO szellemi kulturális örökség listája. A listákra való felkerüléssel globalizálódik az örökség, láthatóvá válik országos szinten és a nagyvilág számára. A népművészeti örökségek tekintetében nem volt eddig arra példa, hogy a Szellemi Tulajdon Nemzeti Hivatalánál kérjenek oltalmat egy örökségre. A földrajzi árujelző oltalom és a védjegyoltalom bizonyos mértékig épp az örökség globalizálódása ellen hat, hiszen a jog alkalmazásával meghatározza az örökség tulajdonosát, amely ez esetben a hőveji közösség, s kizárhat másokat az örökség elsajátításából és gyakorlásából. Mégis a hőveji közösség így tartja biztosítottnak öröksége hiteles fennmaradását, presztízisének emelését.

Az örökségkép szerves részét képezi annak prezentálása a nagyközönség felé, elhelyezése egy globálisabb rendszerben. Többek között a 2011-es jelölő dokumentumból is megtudjuk, hogy hány hírességnek ajándékoztak hőveji csipkét, milyen prominens személyiségek látogattak el Hővejre (HŐVEJI CSIPKEVARRÁS, 2017, 7.). Ennek további gyakorlata a csipkevarrók munkáinak pályáztatása, hazai és nemzetközi kiállításokon történő bemutatása. „A csipke népszerűsítése, Magyarországon és határainkon túl egyaránt. [...] Testvérvárosi, testvérfalui kapcsolat /kapcsolatok létrehozása. Évente egy alkalommal csipketalálkozó szervezése, hazai és határainkon túli csipkések bemutatkozása. Csipketalálkozóra pályázat kiírása, erre az alkalomra beérkezett



2–3. kép A hőveji csipke a falu címerében és utcatábláin. Címer: Csizsár, 2019, 2–3.
Fotók: Hővej, 2019. július 31. Készítette: Cseh Fruzsina.

pályamunkák, meghívott szakmai zsűri általi elbírálása. Kiadványok, szóróanyagok, képeslapok megjelenítése.” (HÖVEJI CSIPKEVARRÁS, 2017, 7–9.) Hövej öröksége, a magyar népművészet kiemelt kincse a falu címerében is megtalálható (HÖVEJI CSIPKEVARRÁS, 2017, 7.),³⁵ a településen megjelenik az utcanévtáblákon és a turistáknak szóló információs táblán (2–3. kép). A helyi nyugdíjas klub és dalkör a Höveji Csipke nevet vette fel; a falunapon a segítők is höveji csipkével díszített kötényt viselnek.³⁶

A höveji csipkevarrók részt vesznek számos hazai rendezvényen is: „Irány a Rábaköz”, „Magyarok világtalálkozója”, „Nyitott templomok napja”, Ars Sacra fesztivál, „Kulturális Örökség napja” stb. A hövejiek céljai között szerepel, hogy a csipkét a mai öltözeteken is megjelenítsék. Ennek érdekében Horváth Istvánné, Polgármester Asszony felkérte Hrivnák Tünde divattervezőt az együttműködésre. A tervező által megálmodott és megvarratott ruhadarabokon a csipkéket höveji asszonyok varrták, a kollekciót 2019. június 15-én mutatták be Hövejen. Az együttműködés azóta is tart, hiszen folyamatosan érkező megrendeléseket elégitenek ki.³⁷

2.3. Az örökség mint lokális történelem

Hiánypótló munkát végzett el Csiszár Attila, amikor 2019-ben megjelent – Hövej Község Önkormányzata által kiadott – tanulmányában alapos részletességgel igazolja, hogy a ma hövejiként elfogadott pókozás a technika és a tárgykészítés helyi története alapján nem tekinthető sem hövejinek, sem népművészetnek. A korai rábaközi kendőkön a pókozásoknak a maitól jelentősen eltérő, laza, ritkás változataival találkozunk, a paraszti ízlésnek megfelelő szimmetrikus elrendezésben. A kapuvári *fésűs lányoknak*³⁸ köszönhetően terjedtek el azok a polgári ízlést követő hímzésmotívumok, melyeket előnyomó formák segítségével pontosabban, gondosabban szerkesztettek meg, „határozottan érezhető rajtuk a nem népi eredet” (CSISZÁR, 2019, 19–20.). Az 1800-as évek végén a mintákat Kapuvárott, illetve Győrben nyomták elő Bécsben készült formák segítségével. Ezt a hímzőstílust „örökölte meg” Hövej, ám a 20. században a kapuvári viseletre már nem volt hatással.³⁹ Miután Kapuváron is megszűnt a hímzés, és csak Hövejen folytatták ezt a tevékenységet, a fentebbi sikereknek is köszönhetően a település sajátosságává vált ez a stílus (CSISZÁR, 2019, 27.). Csiszár Attila amellett, hogy részletesen kifejti tanulmányában ezt a folyamatot, felhívja a figyelmet a múzeumi leltározások során elkövetett tévedésekre, amelyekre aztán a néprajzi kutatások és összefoglalások is támaszkodtak, ismerteti a megjelent írásokban előforduló tévedéseket is (CSISZÁR, 2019, 17–19.). Kialakult egy olyan hagyománykép, amely felületes információkon és tévedéseken alapult, s teret engedett az olyan kinyilatkoztatásoknak, miszerint Hövej a „pókos csipke

³⁵ <https://www.hovejicsipke.com/hu/tortenet> (letöltés ideje: 2019. június 12.).

³⁶ Horváth Miklósné (szül. 1963) szóbeli közlése. Hövej, 2019. július 31.

³⁷ Horváth Miklósné (szül. 1963) szóbeli közlése. Hövej, 2019. július 31.; <https://www.facebook.com/bymedivatszalon/posts/2941001269273450> (letöltés ideje: 2019. július 18.). <https://www.hovejicsipke.com/hu/esemenyek/divatbemutato-hovejen> (letöltés ideje: 2019. augusztus 18.).

³⁸ Értsd: egy fésűs iparos két lánya.

³⁹ A höveji asszonyok korábban is hímeztek megrendelésre kapuvári viseletet, de nem pókos csipkével, hanem a lyuk- és piros-fehér laposhímzéssel díszítették (CSISZÁR, 2019, 21, 23.).

szülőfaluja”. Mindezek mellett a höveji asszonyok vitathatatlan érdeme, hogy éltették és tovább fejlesztették ezt a polgári ízlésen alapuló hímezést, s a településen alakult ki a pókózás leggazdagabb motívumkincse a 20. század során, amely hitelesen adatolható. „A 20. század elején készült darabokon 8-10 féle kötést lehet megkülönböztetni, napjainkra ezek száma a változatokkal együtt 40-45-re emelkedett.”⁴⁰ Ennek ellenére nem a mintakincset, hanem magát a technikát tekintik az örökölt hagyomány lényegének, s nem a mintakincset, hanem a termékeket védették le.

Csiszár Attila kutatása rendkívüli jelentőséggel bír, különösen úgy, hogy Hövej Község Önkormányzata is támogatta megjelenését. Mégis egyértelmű, hogy a megkonstruált örökség kitaposott és a jövő felé határozottan kijelölt ösvényéről nem fog letérni az érintett közösség az új ismeretek birtokában, különösen annak fényében, hogy ország-szerte elterjedt és tudatosult örökségképről és identitásképző elemről beszélünk.

A höveji csipkét az örökség tovább vivői mint eredeti helyi népművészetet definiálják, azon tények ellenére is, amelyeket Csiszár Attila ugyan csak 2019-ben tárt fel, de egy részük még él a helyiek emlékezetében. Ha a *hitelesség* és az *eredetiség* fogalmak felől közelítünk a jelenséghez, a népművészet definíciójának mélyebb rétegeihez juthatunk el. Arra a kérdésre, hogy mitől *eredeti* egy höveji csipke, az örökség bármelyik képviselője a fent felsorolt, 2019-ig tisztázatlan történeti adatokkal válaszol. A *hitelesség* szempontjából szintén fontos, hogy ragaszkodni kell az „ösi motívumokhoz”. Fentebb láthattuk, hogy napjainkra valójában kétféle örökségképző gyakorlat alakult ki Hövejen. A Höveji Csipke Egyesület az örökség népszerűsítését és tovább éltesét a technika széles körben, az ország több pontján való oktatásában látja biztosítottnak. A Csipkevarró Kör tagjai helyi, esetleg beköltözött fiatalok, de mindenképpen Hövejen tanulják meg a csipkevarrást, hiszen a cél az, hogy az örökség „helyben maradjon”. „Mivel itt él Hövejen, nem érezzük azt, hogy nekünk ezt az országban tanítani kéne.” Továbbá: „Egy tősgyökeres höveji másképp látja a höveji csipkét, mint egy idegen. Másképp érez iránta.”⁴¹ Habár a külvilág mind az Egyesület, mind a Csipkevarró Kör tevékenységét hitelesnek tartja és elismeri (A Népművészeti Egyesületek Szövetsége mindkét csoporttal tartja a kapcsolatot, kiállításokon és pályázatokon mindkét közösség tagjai lehetőséget kapnak a bemutatkozásra), a köztük feszülő ellentétben mutatkozik meg az örökség identitásmeghatározó jellege. A Csipkevarró Kör véleménye szerint a höveji asszonyok régen sem tanították máshol a csipkevarrást, így az, hogy az egyesület több más városban oktat, hitelteleníti az egyesület által képviselt örökséget. Fontos szempont továbbá, hogy a Hövejen tartott foglalkozások – tehát a tudás helyi átadása – ingyenessé, míg az egyesület tagjai és az ország más oktatói által is szervezett tanfolyamokért a tanulók fizetnek. Utóbbi véleményben nem feltétlenül az anyagi igények kritizálását kell meglátnunk, sokkal inkább az örökség hitelességének kulcsát.

A történeti adatok több kérdést vetettek fel a közelmúltig, de a höveji csipke vitathatatlan öröksége a 20. század során megszületett motívumok, s a csipkevarrásnak köszönhetően megerősödött helyi közösségi tevékenység, amely anyáról lányra szállt az

⁴⁰ <http://www.hovej.hu/index.php/a-hoeveji-csipke> (letöltés ideje: 2019. június 12.). Az adatokhoz lásd VARGÁNÉ MOLNÁR, 2011; SZALAYNÉ PÓKAY, 1990.

⁴¹ Horváth Miklósné (szül. 1963) szóbeli közlése. Hövej, 2019. július 31.

emlékezetben még élő paraszti életmódnak és hagyományoknak a mintájára. Ez a tény pedig független attól, hogy ez milyen társadalmi környezetben, kinek a megrendelésére történt, mert akár az 1930-as években, akár az 1950-es évektől induló szövetkezeti időben a tárgyalkotó tevékenység és tudásátadásnak ez a módja a lokális identitásban népművészetté tette a csipkevarrás technikáját. A höveji csipkével díszített tárgyak között kiemelkedő szerepe van a templomi tárgyknak és az ún. Bokor ruhának, annak a magyaros ruhának, amelyet a 20. század során helyi népviseletnek tekintett a közösség (4. kép). Ezeken keresztül az alkotók a höveji csipkét népművészetként hitelesítették és hitelesítik. Pierre Nora szavaival élve: az örökség a reflektált múlt (NORA, 1999).⁴²

A lokális emlékezet igény szerint emelt ki vagy homályosított el emlékeket a múltból, annak érdekében, hogy egy gazdaságilag és presztízs szempontjából is kiemelkedő fontosságú, ám a 20. század végére ingatag talajon álló tevékenységet ne veszítsen el, hanem identitásépítő elemként a közösség megtartására, hírnevének növelésére, a globálisabb közösségben való helye megtalálására felhasználhassa. Ennek narrációs technikája az *eredeti*, a *hiteles*, az *ősi* hangsúlyozása. „a helyi közösség, miközben megalkotja a múltat, annak



4. kép Höveji leányok ünnepi öltözetben, *Bokor ruhában* 1940 körül. CSISZÁR, 2019. 55. kép.

maradványaiban magára ismer. Ez teszi lehetővé az ember valahová tartozás-érzésének fenntartását” (HUSZ, 2006, 64. Lásd még: VAJDA, 2015, 34–35.; FEJŐS, 2005, 45.). A höveji csipkét – a népszerűsített örökségkép ellenére – valójában nem maguk a hímzett tárgyak vagy a pókózás technikája teszi népművészetté. Hanem az annak múltját ’fetiszáló’ narrációk, illetve az átörökített tevékenységi forma mögött mozgó társadalmi folyamatok, normák, melyek még valóban a paraszti tárgyalkotó tevékenység és az ehhez kapcsolódó attitűdök tovább hagyományozódott elemei.

Ez a szemléletmód érződik az örökség ’globalizálásában’ is. A helyi örökség megismertetése a nagyközönséggel – a Csipkevarró Kör véleménye szerint – nem a hímzés oktatásával, hanem prezentálásával valósítható meg. Ez pedig úgy hiteles, ha „eredeti” höveji munkát mutatnak be. „Készíthet más is höveji csipkét, de a kiállításokon ne jelenjen meg velem.”⁴³ Ezzel szemben a Höveji Csipke Egyesület a technika széles körű oktatásában is látja a varrott csipke országos szintű népszerűsítésének lehetőségét.

⁴² Hivatkozik rá: FEJŐS, 2005, 45.

⁴³ Horváth Miklósné (szül. 1963) szóbeli közlése. Hövej, 2019. július 31.

3. A szegedi papucs

3.1. A szegedi papucs története

A szegedi papucs története a 19. századig nyúlik vissza. A korábbi kutatások (KOVÁCS, 1901; BÁLINT, 1955, 1968, 1977; BÁRKÁNYI, 2002; GÁBORJÁN, 1991; JUHÁSZ, 1986, 2011; T. KNÓTIK, 1990; FLÓRIÁN, 1997) felhasználásával Bárkányi Ildikó dolgozta fel a tárgy és a papucsos ipar történetét. Eredményeinek egy részét és a szakirodalmat a szegedi papucs hagyományának az UNESCO Szellemi Kulturális Örökség listára való jelölése tartalmazza.⁴⁴ A szegedi papucs és a kisipar története írott és képi források segítségével 1867-ig vezethető vissza. A papucs az 1930-as években vált Szeged egyik jelképévé, ekkor alakult ki ma ismert formája és díszítési módja, illetve jött létre a papucsosokat tömörítő szövetkezet is az önálló műhelyek mellett. 1951-ben kisipari szövetkezetbe kényszerültek a papucsosok, és csak néhány magánműhely maradt fenn. A papucs ismert lett nem csak Szegeden, de Dél-Magyarország több vidékén is.⁴⁵ „Az utolsó szegedi papucsként is aposztrofált Rátkai Sándor sok éves inaskodás után 1943-ban tette le a mestervizsgát. 2011-ben bekövetkezett haláláig egyedül ő maradt meg következetesen, csak és kizárólag a hagyományos formánál, mintánál. »Sanyi bácsi« haláláig azon dolgozott, hogy fennmaradjon az egylábás, kifordított, varrott technológia. 2003-ban nyílt meg Látványműhelye, hogy fiatalokat toborozva tovább adja a mesterséget.” (JELÖLÉSI ADATLAP, 2018, 8.) Bárkányi István harmadik generációs, jelenleg az egyetlen Szegeden élő papucsos, ő ragasztott technikával dolgozik. A Szegedről Röszkére költözött Sallay cipésműhely kombinált technikával, részben ragasztással, részben varrással készít papucsockat. Rátkai Sándortól tanult Ormándi László, aki Kiskunfélegyházán dolgozott 2017-ig, és még ismeri a hagyományos, kézzel varrott technológiát. A megrendelések ösztönöztek néhány cipésmestert is a papucskészítés fortélyainak saját tapasztalat útján való kitanulására: a soroksári Megyesi Sándor és édesapja 1995 óta, a vajdasági Szalma Sándor 2010 óta készítenek ragasztott papucsockat. Az 1925-ös születésű Ligeti Lajos 1947-ben kapta meg mesterlevelét, és a 2000-es évekig dolgozott (JELÖLÉSI ADATLAP, 2018, 2–4.).

A szegedi papucs létét a jelölő dokumentum szerint is az veszélyezteti, hogy már nem tudják a mesetek generációról-generációra átadni a tudást, és a társ mesterségek, mint a tűzőnök, varrók és sarokkészítők is hiányoznak. Emiatt az örökség fenntartásáért dolgozók az örökség részének tekintik azokat is, akik nem szegedi mestertől tanulták a szakmát.

A szegedi papucs páratlan (egylábás), attribútumai még a magas sarok és a kicsi fejrész. A két világháború közt kialakult és népszerűvé vált jellegzetes díszítésről, a kézzel hímzett pipacs-, búzavirág- és kalászmotívumról szintén könnyen felismerhető ez a lábbeli. Ezeket később úgynevezett pillangós (arany flitterekkel, lemezekkel díszített) papucsockok követték. Az elkészítés eredeti módja az egylábás, kifordított, varrott technológia. A mai papucsosok technológiája azonban több részletben eltér a ha-

⁴⁴ http://szellemikulturalisorokseg.hu/doks/nyomtatvanyok/szegedi_papucs.pdf (letöltés ideje: 2019. május 13.).

⁴⁵ Bárkányi Ildikó előadása a *Páratlanok – Örökségünk a szegedi papucs* című konferencián, 2019. február 6.

gyománys papucsoktól, hiszen nem csak magánszemélyek, de táncosok megrendeléseit is kielégítik, s a táncos papucsok egészen más igénybevételnek vannak kitéve, mint a korábban utcai használatra szánt darabok. A technológia változásának további oka, hogy „Aki piacon akar maradni, annak lent kell tartani az árait, ez pedig a technológia/alapanyag módosítását jelenti.” Emiatt nem csak a papucs készítésének, de díszítésének technológiája is módosulhat, így például Megyesi papucsait már gépi hímzés díszíti (JELÖLÉSI ADATLAP, 2018, 11–12.).

3.2. Örökségképzés mint marketingtevékenység

A kisipar és a papucsviselés emlékeit már az 1950-es évektől gyűjtötte a szegedi Móra Ferenc Múzeum, és a szegedi papucs mint örökség szerepelt a lokális identitás elemei között. A szegedi papucsot a város 2005-ben védendő terméknek nyilvánította, majd a papucskészítés hagyománya bekerült a Szeged városi, a Csongrád megyei, 2015-ben pedig a Magyar Értéktárba.⁴⁶ Az örökség elvesztése akkor vált fenyegetővé, amikor 2015-ben az egyetlen még részben varrott papucsokat készítő iparos, Sallay Tibor bejelentette, hogy nem készít több papucsot. Ezért alapította meg 2017-ben Szögi Csaba – Dr. Szögi Zoltán elnökletével – a Szegedi Papucsért Alapítványt, és kezdte meg annak népszerűsítését más szervezetekkel együttműködve. Az alapítvány „feladatának érzi felmérni a meglévő és várható igényeket, a mesterek lehetőségeit, hogy ezek alapján kialakítson egy olyan képzési és üzleti tervek tartalmazó koncepciót, amely révén a hagyományos szegedi papucs (technológiák és termék) fennmaradása évtizedekre biztosítva legyen megfelelő szakmai koordinálás mellett.” (JELÖLÉSI ADATLAP, 2018, 11.). A papucs népszerűsítését internetes portál,⁴⁷ kiállítások, nyári gyermektábor is segíti. A szegedi Móra Ferenc Múzeumban rendezett *Páratlanok* című, a szegedi papucs történetét bemutató kiállítás 2017-től 2018 év végéig volt látható. 2019 februárjában pedig megnyílt a szegedi Szent-Györgyi Albert Agora, a Szegedi Papucsért Alapítvány és a Móra Ferenc Múzeum együttműködésének köszönhetően a *Páratlanok – Örökségünk a Szegedi Papucs* című kiállítás.

„A szegedi papucs készítésének és viselésének élő hagyománya” 2018-ban került fel az UNESCO Szellemi Kulturális Örökség listára. A jelölő dokumentumból, illetve a fentebb hivatkozott közös portálon közzétett felhívásra érkező válaszokból többek között az is kiderül, hogy ma ki az a közönség, aki használja még a papucsot és milyen célra. „A szegedi papucsot ma Szegeden és környékén, a Vajdaságban használják otthoni papucsoknak (és nemcsak idősek), kifejezett igény van rá lakodalmakkor, illetve előszeretettel veszik nagymamák unokáknak ajándékként.” A papucsos mesterek tapasztalatai szerint a határainkon túli magyar vagy korábban kivándorolt magyarok leszármazottai számára a papucs identitásjelző tárgy. A szegedi papucsot a kalocsai és sárközi viselet tartozékaként még ma is hordják, s a néptáncegyüttesek szintén nagy szerepet játszottak az örökségelem fennmaradásában (JELÖLÉSI ADATLAP, 2018, 4–5.).

⁴⁶ Szögi Csaba előadása a *Páratlanok – Örökségünk a szegedi papucs* című konferencián, 2019. február 6.

⁴⁷ <http://szegedipapucs.info/> <https://www.facebook.com/groups/szegedipapucs/> (letöltés ideje: 2019. augusztus 13.).

Az örökség megőrzésének egyik fontos eleme az innováció. A szegedi papucsot mai, modern igényekhez alkalmazkodva először Attalai Zita, cipőipari formatervező álmolta újra, és egy pályázat keretében le is gyártották a termékeket, együttműködve Sallay Tibor cipészmeisterrel. Elmondása szerint a papucsot kiemelte „a csak népviseleti funkcióból.”⁴⁸ A formát tekintve visszatért az alacsonyabb, török sarokhoz, és a hímzést is egyszerűsítette, mégis az eredetiség legjellegzetesebb eleme, tehát a motívum és a forma továbbra is felismerhető és beazonosíthatóan kötődik az eredeti szegedi papucsához.

A Népművészeti Egyesületek Szövetsége és A Szegedi Papucsért Alapítvány 2019-ben pályázatot hirdetett *A szegedi papucs újragondolása* címmel a szegedi papucskészítés tudásának átörökítésére, újragondolására, hazai és nemzetközi népszerűsítésére.⁴⁹ A pályázati kiírás szerint hazai és határon túli formatervező művészek és hagyományörző népművészek munkáit várták. Nem feltétel tehát a Szegedhez vagy környékéhez való kötődés, a lokális örökség nem az alkotó lakóhelyében, hanem a tárgy jellegében kell, hogy megnyilvánuljon. Figyelemre méltó, hogy az első kategóriában (formatervező művészek) 25 pályázat érkezett, míg a második kategóriában (hagyományörző kézművesek) 9 munkát nyújtottak be a jelentkezők. „Mi ezt egy ötletpályázatnak fogjuk föl, ahol nagyon szabadon közelítenek a témához.”⁵⁰ A legtöbb pályázó a hagyományos anyagok helyett újakkal kísérletezett, de emellett sokan gondolták újra a hímzett és szalagdíszítéseket, valamint a formát is. (A pályaművekből és a hagyományos, régi papucsból a 2019. évi Mesterségek Ünnepe keretében rendezett kiállításon Attalai Zita és Sallay Tibor papucsai is megjelentek.) „Nagyon nehéz a téma amiatt, hogy tulajdonképpen a szegedi papucsoknak vannak rokonai világszerte. Tehát nagyon sok hasonló felépítésű cipő van, és nagyon finom kis eszközökkel lehet azt elérni, hogy az ember asszociáljon pont a szegedi papucsra.” „A tervezők sokkal szabadabban nyúlnak hozzá, és nem ismerik olyan mélységig a készítésnek, meg a tárgy típusnak a szabályait, vagy az arányait vagy a rendszerét. A kézművesek, ők pont az a lényeg, hogy ők megőrizték ezt a hagyományos készítési módot. [...] nagyon izgalmas lesz, hogy együtt kiállítani mind a két fajta megközelítést.”⁵¹ A papucskészítés eredeti szabályai már eddig is vesztek érvényességükből, hiszen a kifordított varrott technika helyett ma ragasztást is alkalmaznak a készítők, de a pályázat a többi szabály alól is feloldást ad. Bármilyen anyagot alkalmazhatnak a tervezők és az alkotók, a motívumokat is újraértelmezhetik, melyről nem csak az elkészült tárgyak, de a pályázati anyagból itt idézett előzetes koncepciók is tanúskodnak. „Fonal helyett felvágott pólóanyagot használtam.” „A tervezésem innovációja a forma átírásokban teljeseedik ki.” „az eredeti papucsokon megjelenő síkbéli díszítő elemeket újragondolva három dimenzióban használnám fel”. „A mintát újraértelmezem és térben kimozdítom.” „Anyagkiválasztás tekintetében szeretnék a megszokottól eltérő felületeket létrehozni.” A pályázók a formát a mai funkcionális elvárásokhoz is igazították. „Olyan papucsok és félpapucsok kialakítását tűztem ki célul, amik zero talppal

⁴⁸ Attalai Zita előadása a *Páratlanok – Örökségünk a szegedi papucs* című konferencián, 2019. február 6.

⁴⁹ A pályázat szakmai együttműködő partnerei: a Moholy-Nagy Művészeti Egyetem és a Magyar Művészeti Akadémia Művészetelméleti és Módszertani Kutatóintézet.

⁵⁰ Bráda Judit (egyetemi adjunktus, Moholy-Nagy Művészeti Egyetem) szóbeli közlése, 2019. június 7.

⁵¹ Bráda Judit szóbeli közlése, 2019. június 7.

a maximális kényelmet teszik lehetővé.” „Célom egy ma hordható lábbeli megalkotása.”⁵² A tárgy a forma, anyag és díszítmény újraértelmezésével, a funkció korszerűsítésével globalizálódik (5–7. kép).



5. kép A szegedi papucs újragondolása című pályázat design kategóriában I. díjat nyert alkotása. Alkotó: Bognár Angéla. Fotó: 2019. augusztus. 18. Készítette: Cseh Fruzsina.



6. kép A szegedi papucs újragondolása című pályázat design kategóriában III. díjat nyert alkotása. Alkotó: Erdei Dóra. Fotó: 2019. augusztus 18. Készítette: Cseh Fruzsina.



7. kép A szegedi papucs újragondolása című pályázat design kategóriában II. díjat nyert alkotása. Alkotó: Kaviczki Vanda. Fotó: 2019. augusztus. 18. Készítette: Cseh Fruzsina.

⁵² Az idézetek *A szegedi papucs újragondolása* című pályázatra benyújtott koncepciókból származnak. Köszönöm Bráda Juditnak, hogy azokat a rendelkezéseimre bocsátotta.

4. Összefoglalás

Keszeg Vilmos a lokális történelmekkel foglalkozó elméleteket, valamint a lokális történelem képzésének, az emlékezés gyakorlatának folyamatát elsősorban az írott és szóbeli emlékekre utalva foglalja össze. Az örökségképző gyakorlatok beilleszthetők „a történelmi emlékezet alakzatai” közé (KESZEG, 2015). Hiszen a lokális történelem megalkotása során „Egy helyi közösség életterében archívumot hoz létre a múlt dokumentumainak tárolására, múzeumban állítja ki az elődök által alkotott és használt, történelmi időt dokumentáló tárgyakat, szerepeket és alkalmakat állandósít a múltrol való beszélés számára. A hangsúly a történelem tanulásáról áttevődik a történelem megszerkesztésére, a múltra való emlékezésre, a múlt eseményeinek átélésére, a múltra való hivatkozásra. A lokális történelem kapcsolatba lép az országtörténelemmel. Miközben a lokális történelem lokalizálja az országtörténelmet, az országtörténelem legitimizálja a lokális történelmet.” (KESZEG, 2015, 372.)⁵³ A helyi örökségeket az UNESCO-lista és a Nemzeti Értéktár legitimizálja. Hövej példája szemléletesen igazolja, hogy „Meggyőződési mellett e [lokális] történelem a hivatásos történészek bírálata ellenére kitart.” (KESZEG, 2015, 372.) Kérdésként vetődik fel, hogy más örökségeknél mennyire igazolható azoknak a történelmi adatoknak a hitelessége, amelyre támaszkodnak, továbbá a tárgyalgató örökség 20. századi megmentését is célzó néprajztudományi törekvések mennyiben befolyásolták a lokális történelmet. Természetesen az ilyen jellegű vizsgálatoknak nem célja a közösségek identitását meghatározó, már kialakult lokális történelem megváltoztatása vagy hiteltelenítése, sokkal inkább a napjainkban zajló folyamatok megértése.⁵⁴

A tárgyalgató szellemi örökségek fenntartása során a lokalitás az eredetiség fokmérője lehet. Adott örökségkezelő gyakorlattól függ, hogy ez az eredetiség mennyire játszik szerepet az örökség hitelesítése során. Gráfik Imre a turizmussal összefüggésben a helyi értékeket népszerűsítő ajándéktárgyak vonatkozásában azt találta, hogy: „az eredetiségnek, mint viszonyfogalomnak az egyik legáltalánosabb legitimáló tényezője a tágabban értelmezett lokalitás.” Bár Gráfik a turizmus, tehát az örökség „közönségének” kapcsán írja ezt, az örökségképző közösségek és az örökséget felhasználók (*fogyasztók*) esetében is helytálló a megállapítás, miszerint „az eredetiség/lokalitás összekapcsolódása, tárgyakkal való manifesztálása egyfajta választható identitást, illetve vállalt azonosulást fejezhet ki.” A fentiekből, s a lokális történelem megalkotásának tényéből is következik, hogy a *lokális* egy „tudatosan létrehozott és fenntartott konstrukció”, míg a *környezet* „a társadalmi reprodukció térbeli egységeinek konkrét meghatározása” (GRÁFIK, 2010, 10.).

Az örökségképző folyamatokban a megőrzendő szellemi érték, tevékenység és tárgy eredeti funkciója változik meg.⁵⁵ A papucs nem azért él tovább, mert praktikus hordani, s bár ma is akadnak megrendelői, azért kell tovább éltetni és megújítani a készítését, hogy újra a hétköznapiok részévé váljon. Hasonló törekvést figyelhetünk meg a höveji csipke és még számtalan példa esetében. A tárgyak használata már nem feltétlenül kö-

⁵³ Lásd még GYÁNI, 2010, 2016, 35–49.

⁵⁴ A történelemtudomány és az örökségvédelem kapcsolatának elemzéséről lásd SONKOLY, 2016. Sonkoly gondolatai nyomán az antropológia és az örökségvédelem viszonyáról: VINCE, 2018.

⁵⁵ Hasonlóan ahhoz a folyamathoz, amit Sonkoly Gábor Hollókő példáján elemez: SONKOLY, 2014.

tődik az örökséget képviselő helyhez. Mind a hőveji csipke (még ha készítését meg is próbálják „helyhez kötni”), mind a papucs tágabb közönséget keres magának. A szegediek, és a Szeged környékiek, akik korábban is szegedi papucsosoktól rendeltek, továbbra is lokális identitásuk kifejezőjeként hordják a papucst, ahogyan teszik ezt a hővejiek is a csipkével. Amint a tárgy kilép „eredeti” környezetéből, máris nemzeti örökségként definiálódik, és nemzeti identitáshoz kötődik.

A lokális örökségképző gyakorlatok során kétirányú folyamatot figyelhetünk meg. A kézműves munka a készítő helyi társadalmi közegére, és ezen keresztül a normákra és a lokális történelemre is reflektál, ahogyan ezt Hövej esetében is látjuk. A hely, lokalitás hangsúlyozása egyfajta válasz a globalizálódó esztétikára.⁵⁶ „a lokális identitás kialakítása során a művészet [...] nem csupán egy stílus, esztétikum vagy forma, hanem a társadalmi tapasztalat megfogalmazásának és kifejezésének egyik módja”⁵⁷ (BOGUSŁAWSKA, 2019, 56.).

A kézművesség és lokalitás összefüggéseit kereső kutatások igazolják, hogy a kézművesség mint anyagi kultúra jelenségei és összetevői eltérnek a különböző városi, külvárosi és vidéki területeken, illetve a különböző társadalmi-térbeli rendszerekben (lásd pl. BROWN, 2014, 7.). Szeged esetében a lokalitást a szegedi papucs formájában felkínálják a globális esztétika *piacán*, bízva abban, hogy a *szegedi* márkanév és a tárgy jellegzetességei biztosítják a globális ízléshez igazodó, újonnan létrejött tárgyak hitelességét, s ezáltal megújított népszerűségük erősíti a helyi identitást. A szegedi papucs megújítására meghirdetett pályázat a globalizálódásnak egy kiváló példája, a népi kultúra kilép saját kereteiből, átlépi saját határait, amikor iparművészeti, formatervezői képzettséggel rendelkező alkotók *nyúlnak* a hagyományhoz. Erre szintén több példát ismerünk már a 20. század első feléből is. A *szegedi* kifejezés ebben az esetben az örökség brand-je. A tárgykészítés terén a hővejiek is nyitottak egyfajta globalizálásra, ám ennek egy másik szintje az, amikor maguk a helyi alkotók készítik el a designer által megálmodott ruha kiegészítőit. Akár egy fokozatosabb, akár egy dinamikusabb folyamatról beszélünk, mindenképp kijelenthető, hogy „A hagyomány egy adott helyhez (lokalitáshoz) kötött, az örökség viszont [...] a helyi hagyományból nemzetit csinál” (VAJDA, 2015, 35.). A „lokális örökségben” ezt a feszültséget illusztrálja, hogy miközben a Hőveji Csipkevarrók Köre terjesztette fel a Szellemi Kulturális Örökség listára és az Értéktárba az örökséget, egyben védjegyet is kérnek rá, és az „eredeti” jelzővel igyekeznek azt a helyi hagyományokhoz kötni. A népi kultúrának a Bausinger által megfogalmazott – fent idézett – *játéktere* a hagyományok továbbadása és megőrzése terén ugyan beszűkül, de a hagyományok örökségesítése kitágítja, s átértelmezi ezt a játékteret, újraírja annak szabályait.

⁵⁶ Lásd még GRÁFIK hasonló gondolatait: 2010, 10.

⁵⁷ Fordítás: Cseh Fruzsina.

Irodalom

AMENT-KOVÁCS Bence

- 2019 Háziiipari és népi iparművészeti szövetkezetek a második világháború utáni Magyarországon. *Honismeret*, XLVII, 3, 17–23.

APPADURAI, Arjun

- 2005 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis – London, University Minnesota Press.

BÁLINT Sándor

- 1955 *A szegedi papucs*. Szeged. /Csongrád-megyei füzetek 12./
 1968 *A szegedi nép*. Budapest, Gondolat.
 1977 A szegedi nemzet. A szegedi nagytáj népelete 2. *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve*, 1976/77-2. Szeged.

BÁRKÁNYI Ildikó

- 2002 Rátkai Sándor papucsos mester adományáról. In: ERDÉLYI Péter – SZÚCS Judit (szerk.): *Múzeumi Kutatások Csongrád Megyében 2001*. 117–128. Szeged.

BAUSINGER, Hermann

- 1995 *Népi kultúra a technika korszakában*. Budapest, Osiris – Századvég.

BOGUSŁAWSKA, Magdalena

- 2019 Art as a Space for Practicing Localness: Contemporary Reframing of Naïve Art in Vojvodina (Kovačica) and in Silesia (Janów Group). *Narodna umjetnost*, 56, 1, 5–67.

BROWN, Julie

- 2014 *Making it Local: What does it mean in the context of contemporary craft?* London, Craft Council. https://www.craftscouncil.org.uk/content/files/Crafts_Council_Local_Report_Web_SinglePages.pdf (letöltés ideje: 2019. május 30.).

CSISZÁR Attila

- 2004 *Hövej. Fejezetek a falu történetéből és néprajzából*. Hövej Község Önkormányzata.
 2019 „Keszkenyő, feje varrása”. A rábaközi szabadrajzú fehér hímzéstől a höveji „csipké”-ig. In: *Hövej Öröksége. A csipke múltja és jelene*. 5–72. Hövej, Hövej Község Önkormányzata.

CSONKA-TAKÁCS Eszter szerk.

- 2010 UNESCO Egyezmény a szellemi kulturális örökség megőrzéséről. Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Szentendre, Szabadtéri Néprajzi Múzeum. <http://szellemikulturalisorokseg.hu/doks/egyezmény.pdf> (letöltés ideje: 2019. augusztus 2.).

ERDEI Lilla

- 2010 Csipke a köznépi öltözetben. In: FLÓRIÁN Mária (szerk.): *Életmód, szemléletmód és a módi változása a parasztság körében a 19–20. század fordulóján*. 257–310. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete.

FEJŐS Zoltán

- 2005 Néprajz, antropológia – a kulturális örökség és az emlékezet kategóriái. *Iskolakultúra*, 2005, 3, 41–48.

FLÓRIÁN Mária

- 1997 Lábbeli. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz IV. Életmód*. 683–694. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 2009 Öltözködés. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz I.2. Táj, nép, történelem*. 586–594. Budapest, Akadémiai Kiadó.

GÁBORJÁN Alice

- 1991 Csizmadia. In: DOMONKOS Ottó (szerk.): *Magyar Néprajz III. Kézművesség*. 294–308. Budapest, Akadémiai Kiadó.

GEERTZ, Clifford

- 1983 *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York, Basic Books.

GRÁFIK Imre

- 2010 *Gondolatok a fenntartható kézművesség körében*. Szombathely, Vasi Múzeum-falu.

GYÁNI Gábor

- 2010 Identitás, emlékezés, lokalitás. In: MAYER László – TILCSIK György (szerk.): *Előadások Vas megye történetéről V. Legendák és tévhitok, valótlanágok és melléfogások Vas megye 19-20. századi történetében*. XXV. Vas megyei levéltári nap. 2008. április 24. Szombathely, Vas Megyei Levéltár.
- 2016 *A történelem mint emlékmű*. Kalligram.

GYÖRGYI Kálmán

- 1926 A magyar hímző-háziiparról. *Magyar Iparművészet*, 29, 3–5, 51–53.

HORVÁTH Rozália

- 1964 A höveji hímzés. Kézirat, Kapuvári Rábaközi Múzeum Néprajzi Adattára 31/1964.

HORVÁTH Terézia

- 1972 *Kapuvár népviselete*. Budapest, Népművelési Propaganda Iroda. /Néprajzi Közlemények XVI–XVII./

HÖVEJI CSIPKEVARRÁS

- 2017 Höveji csipkevarrás élő hagyománya. Jelölő dokumentum a szellemi kulturális örökség nemzeti jegyzékére. Hövej, Hövej Község Önkormányzata. http://szellemikulturalisorokseg.hu/doks/nyomtatvanyok/hoveji_csipkevarras.pdf (letöltés ideje: 2019. június 12.).

HUSZ Mária

- 2006 A kulturális örökség társadalmi dimenziói. *Tudás menedzsment*, VII, 2, 61–67.

ISPÁN Ágota Lídia

- 2019 Az Őrség változó imázsa. Szocialista modernizáció és természetvédelem. In: BORBÉLY Sándor – ISPÁN Ágota Lídia – MAGYAR Zoltán (szerk.): *Ethno-Lore XXXVI*. 165–189. Budapest, Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet.

JELÖLÉSI ADATLAP

- 2018 Jelölési adatlap a szellemi kulturális örökség nemzeti jegyzékére történő felvételhez. (A szegedi papucs készítésének és viselésének élő hagyománya). Szegedi Papucsért Alapítvány. http://szellemikulturalisorokseg.hu/doks/nyomtatvanyok/szegedi_papucs.pdf (letöltés ideje: 2019. június 12.).

JUHÁSZ Antal

- 1986 Vásározási körzetek és iparos-migráció a Dél-Alföldön. In: SZABADFALVI József – VIGA Gyula (szerk.): *Árucseré és migráció. A Tokajban 1985. október 28–29-én megrendezett tanácskozás anyaga.* 99–105. Miskolc, Herman Ottó Múzeum. /A Miskolci Herman Ottó Múzeum néprajzi kiadványai XVIII./
- 2011 *Parasztok, pásztorok, kézművesek.* Szeged, Bába.

KESZEG Vilmos

- 2015 A történelmi emlékezet alakzatai: lokális történelmek. In: KESZEG Vilmos (szerk.): *Lokális történelmek. A lokális emlékezet alakzatai.* 365–400. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület.

KOVÁCS János

- 1901 *Szeged és népe.* Szeged, Dugonics Társaság.

NORA, Pierre

- 1999 Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas*, 14, 3, 142–157.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

- 2015 Hungarikum és értékmentés a néprajzi felfogásban. In: JAKAB Albert Zsolt – VAJDA András (szerk.): *Érték és közösség. A hagyomány és az örökség szerepe a változó lokális regiszterekben.* 11–19. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza könyvek 39./

SONKOLY Gábor

- 2009 Léptékváltás a kulturális örökség kezelésében. *Tabula*, 12, 2, 199–210.
- 2014 A kulturális örökség fogalmának kiteljesedése. A tárgyi és a szellemi örökség összekapcsolódása Hollókő példájának elemzésén keresztül. In: MANHERZ Orsolya (szerk.): *Historia Critica: tanulmányok az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Történelmi Intézetéből.* 409–418. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.
- 2016 *Bolyhos tájaink. A kulturális örökség történelmi értelmezései.* Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.

SOPRONI Elek

- 1940 *A kultursarok gondjai. Sopron vármegye szociális és gazdasági viszonyainak feltárása.* Budapest.

SZALAYNÉ PÓKAY Marietta

- 1990 *A höveji csipkekészítés szakszókincse.* Budapest, ELTE – MTA Nyelvtudományi Intézet. /Magyar Csoportnyelvi Dolgozatok 45./

SZALONTAY Judit

- 1999 *Csornai menyecskekendők.* Budapest, Néprajzi Múzeum. /Magyar Népművészet XXV./

T. KNÓTIK Márta

1990 Öltözködés, viselet. In: JUHÁSZ Antal (szerk.): *Csongrád megye népművészete*. 155–232. Budapest, Európa Kiadó.

TÓTHNÉ BODA Mária Éva

2018 „A höveji lányok túvel a kezükben születnek”. A höveji csipkecsodák közösségépítő és gazdaságfejlesztő szerepe. *Szín*, 23, 3, 23–30.

TURBÓK Attila

2011a Támadás a höveji márka ellen. https://www.kisalfold.hu/rabakozi_hirek/tamadas_a_hoveji_marka_ellen/2230852/ (letöltés ideje: 2019. június 12.)

2011b Késik a csipke szabadalmi védelme. <https://iparjog.hu/hu/hirek/kesik-a-csipke-szabadalmi-vedelme/> (letöltés ideje: 2019. június 12.).

VAJDA András

2015 Hagyomány, örökség, érték. A hagyomány használatának változó kontextusai. In: JAKAB Albert Zsolt – VAJDA András (szerk.): *Érték és közösség. A hagyomány és az örökség szerepe a változó lokális regiszterekben*. 21–58. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza könyvek 39./

VARGÁNÉ MOLNÁR Zsuzsanna

2011 „Így pókolnak Hövejen” – bársonyrózsa, szépmása, macskatalpas és a többiek. Hövej, Hövej Község Önkormányzata.

VINCZE Kata Zsófia

2018 A kulturális örökség és a tudományos nézőpontok egymásravetüléseiről. *Kultúra és Közösség*, IV, IX, 1, 93–99.

2006. évi XXXVIII. Törvény A szellemi kulturális örökség megőrzéséről szóló, Párizsban, 2003. év október hó 17. napján elfogadott UNESCO Egyezmény kihirdetéséről. http://szellemikulturalisorokseg.hu/doks/szko_torveny.pdf (letöltés ideje: 2019. július 12.).

FRUZZINA CSEH

LOCAL OBJECT CREATION AS NATIONAL HERITAGE. STRATEGIES
OF HERITAGE-MAKING AS EXEMPLIFIED BY THE NEEDLE LACE OF
HÖVEJ AND THE SLIPPERS OF SZEGED

Communities that wish to explore their historical traditions and articulate their identity are guided, among other things, by the institutional systems that authenticate heritage. Recognition of local heritage at a global level has become particularly important, generating different heritage-making strategies depending on municipality and attitude. The two cases we want to present are excellent examples of different points of view, their topicality provided by current events. Local advocates of the Hövej lace wish to employ legal means to make the locality of the practice of the heritage exclusive,

thereby making it a measure of the degree of authenticity. The local identity-forming role of the heritage is pronounced, and, based on facts accepted as proven, it relies on a relatively uniform image of the past, even though the authenticity of the data provided by ethnographers and local historians about the history of Hövej lace is questionable.

As a large city, Szeged has several heritage elements that enhance the local identity and are known nationally and even worldwide. In the last year or two, the slippers of Szeged have become more distinctly included among these, thanks to a conscious and well-structured heritage-making project. Here, the possibility of preserving the heritage is seen in its “globalization”, whereby the words “of Szeged” that signify locality function as a kind of freely usable brand name.

EGY ÖRÖKSÉGELEM TÖRTÉNETE ÉS KONTEXTUALIZÁCIÓS LEHETŐSÉGEI. AZ *ECSERI LAKODALMAS*

2015-ben az *Ecseri lakodalmas* bekerült a hungarikum mozgalom megyei szintű jegyzékébe, a Pest Megyei Értéktárba. Ez a pillanat egyrészt a településen a 2000-es évek elejétől meginduló örökségesítő folyamatok kicsúcsosodásaként értékelhető, másrészt pedig egy következő állomás volt a helyi közösséget országosan ismertté tevő lakodalmas több mint 60 éves történetében. Ecser a lakodalom szokásának színpadra állításával az 1950-es évek első felében került fel az ország „hagyományterképére”. Az Állami Népi Együttes által színpadra állított *Ecseri lakodalmas* (1951) koreográfiájának sikerre ösztönözte a helyi hagyományok színpadra vitelét célzó szervezőmunkát, valamint jelentős szerepet játszott abban, hogy a közösség önreprezentációjának középpontjába a lakodalmas bemutatása került. A színre vitt szokás iránti ciklikusan megerősödő érdeklődés, a lakodalmas időnkénti újrafogalmazása ugyanakkor erősen kötődött az adott időszak társadalmi változásaihoz, a lokális közösség átalakulásához, valamint függött a helyi szintre ható hatalmi diskurzusok jellegétől. Nem véletlen tehát, hogy a településen a 21. század első két évtizedében meginduló örökségesítési gyakorlatok ezen, a közösség múltjából kiemelt hagyományelem re-kontextualizálásával indultak el, és azokban a lakodalmas később is meghatározó szerepet játszott. Tanulmányomban először áttekintést adok az *Ecseri lakodalmas* történetéről, majd megkísérlek választ adni arra a kérdésre, hogy milyen módon kapcsolódik a lakodalmas örökségelemmé válása és tágabb értelemben az örökségesítés a vidékiség átalakulásának helyi tapasztalataihoz.

I.

Ecser felkerülése az ország „hagyományterképére”

Ecser a fővárostól keleti irányban mintegy huszonnégy kilométerre, a Budapest–Szolnok vasútvonalon fekszik. A település török kori elnéptelenedését követően a 18. század első évtizedeiben vált újból lakottá, a Magyar Királyság észak-nyugati részéből érkező migrációs hullám hatására.¹ A letelepülő katolikus vallású népességre egyéni szlovák nyelvhasználat volt jellemző, melyet a 20. századra vonatkozó adatok szerint a közösség *tót* elnevezéssel definiált, és amely erős identifikációs marker volt számukra. A 20. szá-

¹ Az ecseriek saját eredetüket illetően az egykori Trencsén vármegyét és a dél-morva területet tartják számon, mint kibocsátó területeket. Erre a helyi nyelvhasználatot tartják bizonyítéknak, amely szerintük megkülönbözteti őket az ún. Kerepesi sziget többi szlovák eredetű településétől, melyeket a Hont, Nógrád, Zólyom, Turóc és Liptó vármegyékből érkező telepések népesítettek újra (vö. JUHÁSZ, 2016, 33.).

zad első felében a *tót* nyelv használata egyre inkább visszaszorult a magánélet terepére. Az 1941-es népszámlálás nemzetiségi adatai szerint ekkor a település 2056 fős népességéből 1036, tehát alig több mint a fele beszélt a szlovák nyelvet (1941. ÉVI NÉPSZÁMLÁLÁS, 1983, 96.). A lakosság megélhetésében a főváros közelsége meghatározó szerepet játszott. Az ecseriek a mezőgazdaság és állattenyésztés feleslegével a 19. század második felétől jelen voltak a főváros piacain (GALGÓCZY, 1877, 389.). A két világháború közötti időszakban a mezőgazdasági tevékenység és a napi ingázást megkövetelő fővárosi – nagyrészt ipari munka – egymás mellett volt jelen a közösség életében. A kisméretű paraszti birtokból megélni képtelen munkaereje a mezőgazdasági bérmunka helyett az ipari szektor fejlődésével egyre inkább Budapest gyárai, építkezései felé áramlott: ők a helyi terminológia fogalmait használva *bejárók*, illetve *iparosok* lettek. A beltelkeken végzett konyhakerti és a szántóföldi kertművelés termékeinek, gyümölcsöknek, veteményeknek Budapest piacain történő értékesítése – bár jelen volt a *bejáró* családok megélhetési stratégiái között is – igazán jelentős a szűk, kizárólag saját birtokából megélni tudó réteg számára volt.²

Ecser népi kultúrájának látványos elemei, elsősorban a viselet, a tánc és a zene a második világháború után, az 1940-es évek második felében váltak kutatói, majd pedig széles körű társadalmi érdeklődés tárgyává.³ A település azok közé a gyűjtőpontok közé tartozott, amelyekre az elsők között irányult a második világháború után meginduló intézményes néptánc kutatás figyelme. A Néptudományi Intézet és a Magyar Tánc Munkaközösség kutatói – Volly István, Morvay Péter, Gábor Anna és K. Kovács László – az előkészítő, tájékoztató gyűjtések után, 1947 novemberében filmre rögzítették egy lakodalom táncanyagát (FÜGEDI – SZÉLPÁL-BAJTAI, 2015, 55.). A filmre vett lakodalmat annak művészi feldolgozása, az *Ecseri lakodalmas* koreográfia tette híressé, melyet Rábai Miklós az Állami Népi Együttes vezetője készített el a frissen megalakult társulat számára. A parasztlakodalom színre vitele 19. század végi előzményekre tekinthet vissza Magyarországon: a millenniumi ünnepségsorozat alkalmával a fővárosban megrendezett népszokás-bemutatók között több ízben szerepelt falusi lakodalom. A magyar és más nemzetiségek szokásainak bemutatása a magyar állam fennállásának ezredik évfordulójára rendezett ünnepségsorozaton a nemzeti önreprezentáció sajátos kifejezőmódját teremtette meg (DÓKA, 2017; vö. HOFER, 1989, 59–62.). Az 1930-as években a Gyöngyösbokréta mozgalom keretein belül tovább erősödött a színpadra állított népi kultúra szerepe a nemzeti önreprezentációban, így a bokrétás falvak folklórja, többek között a lakodalmak megjelenítése is beépült a nemzeti ünneplés állandó kelléktárába. A kommunista hatalomátvételt követően, miközben a párt agrárpolitikáján keresztül a paraszti réteg munkássá alakítását célozta meg, támogatta

² Az 1930-es népszámlálás szerint Ecser (jelenlévő összes) népességének (1847 fő) 33%-a élt a mezőgazdaságból. A népességnek 28%-a számított önálló mezőgazdasági termelőnek. Az ipari szektor ekkor már a népesség 34%-át tartotta el. Szintén jelentős volt a közlekedésben foglalkoztatottak aránya (8%). (Az adatok a keresőket és az eltartottakat is magukban foglalják.) (KSH, 1934, 54., 186–187.) Az 1935-ös adatok szerint a gazdaságok túlnyomó része 5 kat. hold alatti birtok volt: 1 kat. hold alatt maradt a birtokok 52%-a, 1–5 kat. hold nagyságú pedig a birtokok 33%-a volt. 5–10 kat. hold kategóriába a birtokok 9%, 10–20 kat. hold kategóriába pedig 6%-a tartozott (KSH, 1938, 354.).

³ Ecser népi kultúrája, kiemelten népművészete – némiképp elmarasztaló éllel – már Galgóczy Károly 1877-es, Pest-Pilis-Solt-Kiskun vármegyéről készített monográfiájában említésre került (GALGÓCZY, 1877, 390–391.).

a közösségek folklórájának és népművészetének látványos, színpadra helyezhető megnyilvánulásának bemutatását. A néptánc számára a megjelenést a szovjet mintát követő intézményi háló biztosította, ennek keretei között hozták létre 1950-ben az Állami Népi Együttest is. A társulat az *Ecseri lakodalmas* koreográfiát első műsorában mutatta be 1951. április 4-én, a „felszabadulás” állami ünneppé tett évfordulóján, az Operaházban tartott ünnepségen (LELKES, 2015, 133–140.).

A Néptudományi Intézet kutatóinak érdeklődése, majd pedig az Állami Népi Együttes sikere szinte azonnal hatást gyakorolt a helyi közösségnek saját hagyományaihoz fűződő viszonyára. A gyűjtéseken túl Volly István ösztönözte az ecseri viselet, ének és tánc bemutatását a fővárosban: az általa rendezett, utolsó „Nagykarácsony éccakája” című műsor keretében (1947),⁴ valamint a centenáriumi ünnepségsorozaton (1948) (AZ ÚJÁÉPÍTETT VÁRMEGYEHÁZA, 1948). Rábai koreográfiájából a bemutatót követő évben, 1952-ben film készült (KALMÁR, 1952).⁵ A „táncosjátékban” az Állami Népi Együttes tánc-, zene- és énekkara állt a középpontban, de a felvétel során több ponton bekapcsolódtak a munkába a közösség tagjai is. A film egyes jeleneteit Ecser főutcáján (ma Széchenyi utca), valamint Gyömrőn forgatták. Rábai koreográfiájának ismertté válását elősegítette, hogy a színpadi táncelőadás mellett immár a mozikban, filmként is megtekinthetővé vált, valamint zenéje rendszeresen megjelent rádióműsorokban. Nem kellett sokáig várni arra, hogy az ecseriek maguk is színre vigyék a szokást: a lakodalmas közel öt év alatt a különböző összeállítású ecseri táncsoportok elsődleges műsorszáma lett, amelyet helyi, járási, illetve megyei állami ünnepségeken, illetve kultúrversenyeken adtak elő.

A hatalmi és önreprezentáció között:⁶ az 1950-es, 1960-as évek

A közösség bevon(ód)ása az állami szintű hatalmi reprezentációba a fent említett alkalmakon keresztül a Rákosi-diktatúra éveitől kezdődött, majd a Kádár-rendszer kezdeti időszakában újból ösztönzést nyert. Ennek szemléletes példája az ecseriek részvétele egy, a fővárosban rendezett, KISZ-esküvön. 1958. augusztus 20-ára a főváros 7. kerületi és az ecseri tanács Hazafias Népfront Bizottsága nagyszabású KISZ-esküvőt szervezett (SZ. N., 1958.; ECSERI LAKODALMAS, 1958). A lakodalom násznépének „szerepében” egy, az ecseriek több korosztályából összeállított, népviseletbe öltözött csoport tűnt fel, megjelenítve a főváros utcáin a híressé vált lakodalom külsőségeit. Az esemény a Kádár-rendszernek a társadalmi ünnepek elterjesztésére tett erőfeszítéseinek látványos

⁴ A „Nagykarácsony Éccakája” című előadások Volly által évente megszervezett, a karácsonyi ünnepkor szokásait a fővárosban bemutató gyermekműsorok voltak 1937 és 1947 között.

⁵ Rábai elismertségét mutatja, hogy a koreográfus 1952 márciusában Kossuth-díjat kapott.

⁶ Waldenfels szerint a „reprezentáció” fogalmával jelölt szerteágazó probléma egységesítését legfőképpen a tapasztalat diskurzív rendjének vizsgálatától lehetne várni (kiemelés tőlem. E.Á.). Másrészt „[...] felvetődik az a kérdés is, hogy miféle viszony van a kifejezett és a megjelenő tapasztalatok, valamint a kifejezés és a média között, melyekben a tapasztalatokat ábrázoljuk” (WALDENFELS, 2004, 96. – kiemelés az eredetiben). Jelen tanulmányban a Waldenfels-féle *diskurzív instanciák* teljes körű értelmezésére nem kerülhet sor, ám a különböző reprezentációs folyamatok megértésében és összevetésében az utóbbi megállapítást – mint vezérelvet – igyekeztem szem előtt tartani.

nyitányaként értelmezhető (TÓTH, 2015, 269–277.).⁷ A meghonosítandó szocialista családi- és társadalmi ünnepek mindamelllett, hogy igyekeztek távol tartani az egyházakat és a vallás bármilyen megnyilvánulásait az alkalomtól, a ceremóniába szervesen beépítették a különböző közegek (város, kisváros, falu) arra érdemesnek tartott szokásait. A lakodalmakra vonatkozó előírások között a „falusi lakodalom” esetében hangsúlyos volt a népi kultúra látványos elemeinek tudatos alkalmazása, például a vőfélyverseknek beemelése a forgatókönyvbe, valamint a népviselet megjelenítése (RÁ CZ, 1964, 79–80, 84–85.). Az 1958. augusztus 20-án rendezett fővárosi KISZ-esküvő a családi és társadalmi ünnepek bevezetéséről szóló irányelvek megszületése után az első, nagy nyilvánosságot kapó példa volt. A szocialista állam ünnepének és az egyéni élet kiemelkedő pillanatának egybefonódását hangsúlyozta az esemény időzítése, amely révén a lakodalom egyben az „alkotmány ünnepéről” is szólt. A lakodalmi mars, a násznép utcai vonuló tánca az esketés után a lakodalom helyszínére különösen jól illeszkedett a szocialista tömegrendezvények rendjébe. Az ecseriek viszonylag nagy számban, több korosztály képviselőivel jelentek meg Budapesten. A felülről jövő kezdeményezés adta kereteket a helyi közösség egyes, a népi kultúra színre vitelében jártas tagjai maguk is igyekeztek megtölteni, saját igényességük, a lakodalom rendjének helyi kívánalmai szerint.

Az Állami Népi Együttes koreográfiája amelllett, hogy Ecsernek országos ismertséget szerzett, szinte pár év alatt beépült a közösség önképébe: a lakodalmas az önreprezentáció kedvelt és gyakran használt eszközévé vált. A színpadra állított szokás és a „valós”, megélt lakodalmak párhuzamosan, egymás mellett voltak jelen az évtizedek folyamán Ecseren. E két irány vizsgálatához nélkülözhetetlen a közösségben lezajlott életmódbeli változások ismertetése. A lokális közösség foglalkoztatási viszonyaiban az 1950-es évtized végére a gazdálkodás tovább vesztett súlyából. 1960-ban – közvetlenül a kollektivizálás helyi szintű befejezése előtt – már csak a népesség közel egytizede élt (kizárólag) mezőgazdasági tevékenységből (KSH, 1961, 115.). A mezőgazdaságon kívüli foglalkoztatás főképpen a fővárosi ipari munka felé irányult, a férfiak és nők esetében egyaránt.⁸ A *bejáró* életmód térhódítását felgyorsították a Rákosi-diktatúra parasztellenes politikájának helyi szintű negatív tapasztalatai. A mezőgazdaságból történő jövedelem-elvonás hatására a kevésbé életerős gazdasággal bíró családokban a fiatal felnőtt korosztály a bővülő ipari létesítmények munkaerőigényére reagálva már nem, illetve csak munkaidőn túli tevékenységként kapcsolódott bele a családi gazdaság fenntartásába.

⁷ A Rákosi-diktatúrával szemben, amely az állami ünnepeket, és ezek velejáróit, a politikusok szónoklatait, a tömegfelvonulásokat az egyéni élet ünnepei elé helyezte, és megkövetelte a velük való azonosulást, a kádári hatalom a magánélet kiemelkedő eseményeit törekedett minél inkább a szocializmus által létrehozott társadalmi keretek közé helyezni. A névadóünnepek, munkahelyi-, szakszervezeti-, vagy KISZ-esküvők, illetve a polgári temetés és a különböző avatási ceremóniák forgatókönyvét legnagyobb részben a Népművelési Intézet dolgozta ki, végrehajtásáról pedig a tanácsok alkalmazottai és a különböző társadalmi szervezetek helyi képviselői gondoskodtak (KALMÁR, 1998, 259–260.).

⁸ A férfiak és nők között nem volt jelentős eltérés a mezőgazdaságban maradás mértéke között (KSH, 1961, 120–121.).

A bejárás következményeképpen lezajló életmódváltás látványos terepe a női öltözködés átalakulása volt. A tömeges „kivetkőzés” az 1950-es években a munkavállalás, illetve a középiskolai oktatás miatt *bejáró* hajadon lányok kezdeményezésére indult meg, amelyhez a szintén *bejáró* fiatalasszonyok is nagy arányban csatlakoztak az évtized folyamán. A gazdasági megfontolás mellett szerepet játszott a viselet elhagyásában a Rákosi-diktatúra parasztellenes politikájának légköre, melyben a paraszti léthez negatív jelentéstartalmak társultak (vö. FÜLEMILE, 1991, 53–55.).⁹ A „kivetkőzés” helyi alakulását, a folyamat jellegét ugyanakkor egy kívülről érkező hatás jelentősen befolyásolta: Ecsér népi kultúrájának látványos elemei az Állami Népi Együttes koreográfiájának sikere révén országosan ismertté, híressé váltak, éppen ezért az alkalmi viseletfelöltés rendkívül népszerű és tömeges volt már az 1950-es évektől kezdve. Ennek legjellemzőbb alkalmait a lakodalmak, az iskolai ünnepélyek, valamint a helyi táncegyüttes fellépései adták, melyek a kor politikai elvárásainak megfelelően sokszor egyben társadalmi-politikai rendezvények is voltak (vö. FÜLEMILE, 1991, 68–75.). Az első táncsoport rögtön a háború után, 1945-ben jött létre a MADISZ (Magyar Demokratikus Ifjúsági Szövetség) helyi szervezetének keretei között (F. O., 1973.). A tizenkét lányból álló táncegyüttes tagjai szinte kizárólag olyan családból származtak, ahol a családfő *bejáró* volt. A fellépéshez szükséges ruhadarabokat több esetben kölcsön kellett kérniük a tagoknak, hiszen többségük már születésétől kezdve *iparos* ruhában járt.¹⁰ A népi kultúra kontextus-váltásának, színpadra kerülésének elengedhetetlen feltétele volt a szabadidőnek a paraszti társadalomban való megjelenése. A szabadidő – mint városi kulturális elem – a *bejáró* életmód tömegessé válásával párhuzamosan vált az életvitel részévé (vö. SZABÓ, 1978; JÁVOR – MOLNÁR – SZABÓ – SÁRKÁNY, 2000, 989–992.; KOVÁCS, 2012, 138–141.).¹¹ Az első táncsoportos lányok maguk is kapcsolódtak a fővároshoz a munkavállalás, illetve iskoláztatás kapcsán. Nem véletlen tehát, hogy az első táncsoport mögött főként olyan családok álltak, ahol már nem a paraszti gazdaság működtetése szervezte a család mindennapjait.

A lakodalomnak az a rendje, amit a Magyar Tánc Munkaközösség és a Néptudományi Intézet munkatársai Ecseren 1947-ben megfigyelhettek, az 1950-es évek elejétől kezdve folyamatos átalakulásban volt. Az 1960-as évektől kezdve az országosan tapasztalható

⁹ A falusi eredetű népesség városi munkássá válásának nehézségeiről lásd LOSONCZY, 1977, 215–222.

¹⁰ Jávor Kata a varsányi társadalmi viszonyok és értékrend változásának (1945–1972) kapcsán hívja fel a figyelmet az 1945 előtti szegényparaszt réteg törekvésére, mely az egykori birtokos paraszti életmód presztízsjavainak megszerzésére irányul, de immár a mezőgazdaságon kívüli jövedelemből (JÁVOR, 1978, 333–334.). Fülemile Ágnes a „kivetkőzés” menetét illetően megállapítja, hogy a szegényparasztság esetleges viseletmegtartása egy lehetséges, ugyanakkor késői módja e réteg önmegvalósító törekvéseinek (FÜLEMILE, 1991, 57.). Márkus István a szegényparasztság 1945 utáni „ambíciórobbanásának” lényegét abban látja, hogy e réteg fokozott aktivitással számolta fel korábbi önmagát, szegényparaszti létét. Az 1945 előtt akarátának érvényt szerezni nem tudó társadalmi réteg felgyorsult ütemben kezdett hozzá vágyainak, céljainak megvalósításához, életszínvonalának emelése, életmódjának megváltoztatása érdekében (MÁRKUS, 1992, 285–287., 299.). A fenti példák rávilágítanak, hogy az esetleges „ambíciórobbanással” párhuzamosan e réteg törekedhetett az egykori, vágyott paraszti lét külsőségeinek megjelenítésére is.

¹¹ A szocialista rendszerek szabadidő-diskurzusairól, a szocialista szabadidő értelmezési lehetőségeiről lásd CROWLEY – REID, 2010, 30–38.



1. kép A Magyar Távirati Iroda munkatársai fényképeket készítenek a gyermek tánccsoport által előadott lakodalmáról. Ecsér, 1956.

folyamatokkal összhangban nőni kezdett a lakodalmak résztvevőinek létszáma, az alkalomba befektetett, illetve bevételként visszacapott javak mennyisége (vö. SÁRKÁNY, 1983, 291–282.).¹² Ecseren a lakodalmak jelentőségét tovább növelte, hogy a közösség éppen a lakodalom látványos külsőségei miatt vált országos szinten híressé. A faluban tartott lakodalmak időről-időre a megyei sajtó érdeklődésének középpontjába kerültek. A zszurnalisztikai nézőpontból íródott szövegek (vö. KESZEG, 2018, 44–48.) a színpadi produkció látványvilágához, hangulatához viszonyítva értékelték az 1960-as évek lakodalmait, vagyis az „igazi”, „patinás”, „hagyományokhoz híven” megrendezett szokást keresték (DELI, 1966; K. ZS. – P. I., 1969; (G.), 1969).¹³ A lakodalom nagysága, és ezzel összefüggésben a ráfordított vagyon az egyes családok anyagi tehetőségét, a rokonsági

¹² Ecseren az 1960-as évtizedben nagyszabásúnak a 200–300 fős lakodalom számított.

¹³ Az értékelés aktusát érdemes Erik Cohen és Scott A. Cohen által megfogalmazott rendszerben elemezni, mely a hitelesítés (*authentication*) folyamatát illetően két eltérő, de egymással összefonódva jelen lévő típust állít fel („hot” és „cool”). A zszurnalisztikai nézőpontú szövegek által történő hitelesítés inkább abba a típusba sorolható, amelyet a szerzők „cool authentication” fogalommal definiálnak, és amely a nyilatkozat egyszeri aktusára felhatalmazott személyt, vagy intézményt feltételezi, míg a közönség részvételét a folyamatban alacsony szintűre, vagy megfigyelő szerepkörre korlátozza, és amely a hitesített jelenség állandósulásához, megdermedéséhez vezet. A vizsgálat egészének szempontjából a második típus, a „hot authentication” sem elhanyagolható, hiszen a *lakodalmás* történetében időről-időre felismerhető a hitelesítés azon módja, melynek alapja a nyilvános, ismétlődő performatív magatartás és a jelenség átalakulásához, dinamikus létéhez járul hozzá (COHEN – COHEN, 2012). Tulajdonképpen az *Ecséri lakodalmás* csaknem hatvanéves története megírható lenne a két típus „hot” és „cool authentication” összjátékának szempontjából is.

háló kiterjedtségét mutatta meg a közösségnek. A hagyomány reprezentatív elemeinek bemutatása másfelől az érintett családok presztízsét erősítette (vö. SZÉMÁN, 1983, 295.). A menyasszonyok és kortársaik viseletelhagyása után a fiatal asszonyok „kivetkőzésével” látványosan megváltozott a lakodalmak képe, ugyanakkor az alkalmi viselethordás hagyományos terepe leginkább és legtovább a lakodalom volt. Az ecseriek szemében a parasztlakodalom legfőbb ismérve az, hogy a násznép női tagjai az eseményen a helyi viseletbe öltözve, *bőszoknyában* vesznek részt. A színpadi produkció országos ismertsége után az ecseriek népi kultúráját illetően a külvilág is leginkább a lakodalomra felöltött ünnepi viseletre reflektált, és ezzel azonosította a közösséget. A család társadalmi rangjának a parasztlakodalom külsőségein keresztül való reprezentálása a kollektivizálás utáni évtizedben a volt egyéni gazdálkodó réteg vezető családjainak körében érhető a leginkább tetten.¹⁴

Az 1970-es évek – Honismereti érdeklődés és turizmusipar

Az 1960-es évek végén elindult folklór- és népművészeti revival hullám és az ezzel szorosan összefüggő honismereti tevékenység élénkülése az Ecseren oly erős színpadi irányzat mellett felértékelt egy másféle viszonyulást is a népi kultúra jelenségeihez: a honismereti és helytörténeti érdeklődést.¹⁵ Ennek hatására honismereti szakkör alakult, melynek keretei között megindult egy helytörténeti gyűjtemény összeállítása.¹⁶ Az anyagi kultúra, illetve a folklór jelenségeinek összegyűjtése, megőrzésének igénye különösen időszerűnek látszott. Az 1960-as évtizedben meginduló dinamikus népességnövekedés eredményeképpen az 1970-es évtized végére a település lakónépességének száma húsz év alatt 2077-ről 3262-re emelkedett. E 36%-os gyarapodásnak azonban csak kisebb része (26%) volt írható a természetes szaporodás számlájára, túlnyomórészt (74%) a pozitív vándorlási különbözetből fakadt (KSH, 1972, 438–439.; KSH, 1981,

¹⁴ E piacozó zöldségtermesztésből élő paraszti réteg egészen a kollektivizálásig kitarzott az egyéni gazdálkodás mellett. Lényegében a népességnek ez az egytizede adta a következő évtizedben a szövetkezeti mezőgazdaság bázisát (KSH, 1972, 516–517.). Ecsér lakossága 1970-ben 2633 fő volt. Az aktív keresőknek mindössze 22%-a dolgozott Ecseren, a helyben végzett mezőgazdasági tevékenység még kevesebb, az összes munkavállaló 9%-át érintette. A dolgozni eljárók 98%-a Budapesten vállalt, még mindig a legnagyobb arányban ipari munkát (uo., 438–439.; KSH, 1974, 56–57.).

¹⁵ Az 1960-as évek végén elinduló folklór- és népművészeti revival hullámról lásd bővebben JUHÁSZ, 2018. A honismereti mozgalom, ezzel együtt az önkéntes néprajzi gyűjtés támogatására 1968-ban a Hazafias Népfront keretein belül Honismereti Bizottság alakult, melynek elnöke Ortutay Gyula lett (TÖLTÉSI, 1997, 53.).

¹⁶ A szakkör a nyugdíjas tanítónő, Laky Károlyné Székely Ilona alakja köré szerveződött, akit elsősorban a helyi paraszti hímzés motívumainak dokumentálása foglalkoztatott. A tanítónő gyűjtőmunkájának eredményei népszerűsítő kiadvány részeként részben megjelentek (GÁRDONYINÉ KÖVESSI – LAKYNÉ SZÉKELY, 1973.).

620–621., 625.).¹⁷ A lakónépesség számának gyors növekedése a lakásállomány bővítését vonta maga után.¹⁸ A lakosság az 1970-es évtized első felében a modernizáció olyan vizuális bizonyítékaival szembesült, mint például két kisebb lakótelep felépítése a falu területén.¹⁹ A megmaradt parasztházak és a falukép jellegét addigra már meghatározó kockaházak mellett ezek egy radikálisan más, a városi jelleg megjelenését jelentették a falu világában (vö. BÉKÉS, 1973, 6.).

Az 1970-es évekre a folklór- és népművészet *fogyasztásának* kiemelkedő terepévé vált a fellendülő hazai- és nemzetközi idegenforgalom.²⁰ A nemzetközi idegenforgalmi propaganda az általa közvetített országimázsban igyekezett felhasználni a népi kultúra arra alkalmasnak tartott elemeit. A külföldi turisták számára megalkotott hagyományok az 1960-as évek elejétől datálhatók, ezek közé tartoztak például az IBUSZ által megszervezett Country Cross, lovas túrák, vagy a „Gulyás-partyk”. Az 1970-es években a nyugati turisták növekvő száma a felkínált programok bővítését tette szükségessé (SCHLACHTA, 2014, 96–103.).²¹ A népszokások közül a lakodalom magában foglalta az élménnyé formálhatóság, a turistalátványossággá válás kritériumait: a szokás cselekvéssorához kötve a népi kultúra látványos elemei jelennek meg, mint például a tánc, a zene, a népviselet, illetve magába foglalja a kulináris élvezetek fogyasztását is.²² Ecsér – melyet a zszurnalisztikai beszédmód az évtized közepére mint *Lakodalomország*ot jelenített meg (SZ.N., 1960) – 1978-ban kísérelt meg bekapcsolódni a lakodalom bemutatásával a nemzetközi turizmusba. A helyi tanács – főként a tanácselnök buzdítására – szerződést kötött az IBUSZ-szal, külföldi turistacsoportok Ecserre hozataláról (G. J., 1972; JANDÓ, 1978). A kitűzött cél mindössze egyetlen alkalommal valósult meg, a vendégek látogatását nem sikerült rendszeressé tenni. A *kanadai lagzi*, *kanadai buli*, illetve *bolondlagzi* néven élénken a közösség emlékezetében élő eseményen egy Kanadából érkezett turistacsoport számára adta elő a lakodalmast a közösség egy csoportja. A bemutató a *lányos háznak* kinevezett portától indult, ezt követte a lakodalmas menet felvonulása a rezesbandával, a vendégek számára elkészített lakodalmi

¹⁷ Az 1960–1979 közötti fejlemények elemzéséhez a népszámlálások *lakónépességre* vonatkozó adatait használom, a *jelenlévő*, valamint az *állandó* lakosságra vonatkozó adatok helyett, így az Ecseren, a bejelentett, ideiglenes lakással rendelkező, nagyrészt budapesti munkavállalás céljából jelen lévő lakosságot sem zárom ki az elemzés köréből.

¹⁸ Az 1980-ban felmért lakásállomány 55%-a 1960 és 1979 között, 40%-a pedig 1970–1979 között épült fel (KSH, 1981, 772.).

¹⁹ Az elsőnek felhúzott, a vasútállomás közelében lévő egység négy darab, földszint és három emeletes tömbházból, a gazdasági terület mellé épített telep pedig két, földszint és négy emeletes épületet foglalt magába (vö. CSOHÁNY – KUTAS – GUBÁN, 2017, 20.; SZ.N., 1975.).

²⁰ A *fogyasztás* terminus használatát indokolja Bíró Zoltán megállapítása a fent tárgyalt időszak folyamataira vonatkozóan, miszerint „[...] a folklór tovább élésének jelzett folyamata a szó szoros értelmében véve tömegkultúrának tekinthető.” (BÍRÓ, 1987, 83.)

²¹ A vállalatok államosításával az 1950-es évek elejétől IBUSZ (Idegenforgalmi, Beszerzési, Utazási és Szállítási Vállalat) monopolhelyzetbe került: a magyarországi belföldi, valamint külföldi idegenforgalom szervezése kezdetben kizárólag vállalat keretein belül, az 1970-es évektől pedig a vállalattal partneri szerződésben álló irodákon keresztül is zajlott (SCHLACHTA, 2014, 93–100.).

²² A *népi ünnepek* termeléséről és fogyasztásáról lásd BÍRÓ, 1987. 91–92. A falusi turizmus kulináris iránymutatásáról lásd PUSZTAI, 2003, 16–17., 2007, 232–233.

étkezésre pedig a falu egy kocsmájában került sor. Az ecseriek szerint a várt folytatás azért maradt el, mert a program nem hozott számottevő hasznot, sőt, egyesek szerint a *parasztlakodalom* részletekbe menő, igényes megjelenítése egyáltalán nem volt kifizetődő. A hagyomány (re)konstruálásának terve ugyanakkor fokozott érdeklődést váltott ki a közösségen belül. A résztvevők csoportja túllépte a táncsoport aktív tagjainak körét, annál sokkal szélesebb tömeget vonzott, több korosztály képviselőit egyesítette. Az esemény emlékezete jelenleg is élénk, az alkalomról készített fotók megbecsült darabjai a családi fényképalbumoknak. A *kanadai lagzi* annak ellenére, hogy mint vállalkozás, egy sikertelen próbálkozásnak tekinthető, a közösség identitását formáló eseménnyé nőtte ki magát, hiszen a közösségi kohézió megélése mellett lehetőséget adott arra, hogy a közösség önmagát megfogalmazza és megmutassa a külvilág számára.²³



2. kép Kanadai turistacsoport vesz részt az *Ecseri lakodalmas* előadásán. Ecser, 1978.

²³ Először a terepmunka sikertelenségének gondoltam, hogy az Ecserre érkező *kanadai vendégekről* és az esemény üzleti vonatkozásairól szinte semmilyen pontosabb adatot nem lehetett az esemény – egyébként gazdag – emlékezetéből rekonstruálni. Lehetséges azonban, hogy az emlékek hiánya is azt támasztja alá, hogy a legtöbb résztvevő számára az alkalom üzleti olvasata lényegtelen volt, és az igazi motivációt a közösségi élményben való részvétel jelentette. Regina Bendix a svájci Interlaken település példáján keresztül szemlélte, hogy a helyi turizmus – amely erőteljesen támaszkodott a 20. század folyamán a népi kultúra jelenségeinek felhasználására – nem tekinthető egyszerűen egy anyagi érdekek szerint folytatott, a népi kultúra jelenségeit pejoratív értelemben *kiárusító* tevékenységnek. Bendix amellett érvel, hogy a turistalátványosságok helyi résztvevői a színre vitt hagyományok megalkotásával saját helyi és nemzeti kulturális identitásukat erősítik meg, és mutatják fel a külvilágot jelentő turisták előtt (BENDIX, 1989, 131–132.). Pusztai Bertalan a falusi turizmus gazdasági haszna és a helyi identitás termelése közti kapcsolatban a kölcsönös egymásra hatásra hívja fel a figyelmet. Nézőpontja szerint a turizmusipar a megalkotott helyi hagyományok által egyrészt anyagi hasznot termel, másfelől – mivel hozzájárul a közösségteremtéshez – ösztönzi a lakosság helyben maradását. A helyi aktív lakosság biztosítja a település adóbevételeit, amely feltétele a település életképességének (PUSZTAI, 2007, 232.).

Az 1970-es évtizedben a település arculatának változását érzékelő közösség elkezdett reflektálni híressé vált múltja és a jelene közti távolságra: honismereti szakkör szervezésével, néprajzi gyűjtemény összeállításával, és kiállításával. Másrészt az *Ecseri lakodalmas* elkezdett márkaként feltűnni, turistalátványosságként való bemutatása az üzleti célú felhasználására tett próbaként értékelhető. Ide sorolható továbbá az évtized második felében helyben sült, *Ecseri lakodalmas* néven kereskedelmi forgalomba hozott sajtos-ropogós ostya, melynek védjegyén egy táncospár volt látható ((-E -A.), 1975). A brandépítés tehát egy, már híressé vált jelenség körül bontakozott ki: a lakodalmas népszerűségét a közösség igyekezett saját védjegyévé alakítani. A 1980-as évek végétől az 1990-es évek végéig terjedő időszakot mintha a lakodalmas iránti helyi és szélesebb körű társadalmi érdeklődés viszonylag alacsony foka jellemezné. A rendszerváltást követő évtized viszont számos olyan változást hozott a közösség számára, amely időszerrév tette a lakodalmas újra-fogalmazását.

II.

Átalakuló ruralitás – kulturális válaszok

A 2000 utáni csaknem két évtized – mintegy az örökség létrehozásában kiemelkedő időszak – az *Ecseri lakodalmas* számára új olvasat(ok) megszületését hozta el. A jelenség megértéséhez érdemes fokozott figyelmet szentelni a vidékiség átalakulásának, a változás jellemzésének. Hana Horáková és Andrea Boscoboinik szerint a vidéki terek sajátosságának lényegi vonása, tengelye a föld, egyrészt, mint a mezőgazdasági termelés alapja, másrészt mint a táj alkotóeleme (HORÁKOVÁ – BOSCOBOINIK, 2012, 12.). E nézőpontból kiindulva szembeűnő, hogy Ecseren a kollektivizálás után, az 1960-as években a földtől való elfordulás fokozott mértékben érvényesült. A főváros által kínált munkalehetőségek mellett a termelészövetkezet nem tudott életképes alternatívává fejlődni, majd pedig 1968 után inkább a melléküzemágak tudtak vonzóvá válni. A rendszerváltás úgy érte a települést, hogy olyan mezőgazdasági termelés, amelyet a megváltozott keretek között érdemes lett volna folytatni, valójában nem volt. A kárpótlás során visszakapott földeken a többség nem kezdett gazdálkodni, hanem igyekezett minél kedvezőbb lehetőségek mellett értékesíteni azokat. A földek eladásának két nagyobb hulláma volt. Az M0 autóút ecseri szakaszának építésekor (2005–2008) az építési területre eső földeket jó áron tudták a tulajdonosok értékesíteni. Másfelől azok, akik a település Rákoskert felőli határában az ún. Kálvária dombon bírtak visszakapott földdel, a 2000-es évek elején a terület belterületté nyilvánításával majd annak közművesítésével és parcellázásával építési telkekhez jutottak. Az így létrejött telkek egy részét az ecseri családok megtartották, nagyobb részét viszont eladták. A vevők főleg a településre beköltözők közül kerültek ki: a helyi elnevezéssel gyakran *Rózsadombként* emlegetett falurész kialakuló kertvárosi miliője rendkívül vonzóan bizonyult a beköltözők számára. A beköltözés már az 1960-as évektől kezdve a népesség növekedésének

elsődleges forrásának számított (KSH, 1972, 438–439.; KSH, 2001b).²⁴ Annak ellenére, hogy az 1990–2011 közötti időszakról kezdve már a természetes fogyás jellemzi a települést, a nagyszámú beköltöző mégis a lakónépesség számának dinamikus növekedését eredményezte. A 2000-es évek elejétől tapasztalt beáramlás Ecsér történetének eddigi legnagyobb mértékű, bevándorlásból származó gyarapodása volt: tíz év alatt a lakónépesség száma 3250-ról 3775-re emelkedett (KSH, 2011). Az új lakosok többsége a fővárosból érkező kiköltöző volt. A 2001-es népszámlálás adatai szerint, az akkori népességnek mindössze fele született Ecseren, pontosabban fogalmazva, tudhatta a születése utáni első lakhelyét Ecseren. A népesség 26%-ának Budapest volt az előző lakhelye, további 15% pedig másik városból érkezett a településre. A más községekből Ecserre települtek aránya 8% volt. 2011-re az arányok még inkább eltolódtak a fővárosi előzményeket maguk mögött tudók javára. A népesség 45%-a tudhatta előző lakhelyét Ecseren, míg a Budapestről érkezettek aránya 35%-ra emelkedett. Mindezek mellett 5%-ra esett azoknak az aránya, akiknek előző lakhelyeül más községet jegyeztek fel (KSH, 2001, 2011).²⁵ A régi és az új ruralitás, a falusiak és a beköltözők terei nem határolódtak el egymástól élesen. Annak ellenére, hogy az új lakók érdeklődésének középpontjában álló Kálvária-lakódomb egy kertvárosi arculattal rendelkező, jól körülhatárolható egységgé vált, a beköltözés a falu egész lakóterületét érintette.

Ecsér esetében a vidékiséget meghatározó föld sorsa a ruralitás átalakulásának irányát, a változás jellegét jelzi: a falusi közege városias jellegű térré formálódásának folyamatáról árulkodik. A vidékiség új formája, a *város környéki vidék* (CSURGÓ, 2013) egyre inkább a kertváros funkcióit tölti be, ahonnan a főváros – amely a nappali tevékenység, a termelés elsődleges színhelye – még könnyebben és gyorsabban elérhetővé válik.²⁶ Míg ténylegesen a település a városhatáron kívül helyezkedik el, a kialakuló új ruralitást már a falusi- és városi létforma közötti határok elmosódása jellemzi. Ugyanakkor a változó térben egymás mellett vannak jelen a vidékiség megélésének különböző változatai, akár eltérő múlttapasztalatok és jövőre vonatkozó elvárások találkoznak. A község számára e körülmények között adott a kérdés: miként sikerül, illetve sikerül-e meg-

²⁴ A 20. század második felében az 1980–1990-ig tartó időszak volt az egyetlen évtized, amikor a lakónépesség száma kis mértékben ugyan, de csökkent: ez a vándorlási különbözet negatívba fordulásának volt köszönhető, melyet a természetes szaporodás csökkenő mértéke nem tudott ellensúlyozni.

²⁵ A jelen dokumentum a Központi Statisztikai Hivatal (www.ksh.hu) Népszámlálás 2001, 2011 egyedi kérésre összeállított táblázatos adatállomány felhasználásával készült. A dokumentumban foglalt számítások és az azokból levont következtetések kizárólag Eitler Ágnes mint szerző szellemi termékei.

²⁶ Csurgó Bernadett a városból vidékre költözők hatására létrejött teret *város környéki vidékként* definiálja. Csurgó szerint „A város környéki vidék a vidék egy sajátos, multifunkcionális típusaként konceptualizálható, önálló entitás, nem csak egy átmenet, a városiasodás elkerülhetetlen lépcsőfoka. A város környéki vidék nem egyenlő az agglomerációval, nem írható le csupán a szuburbanizáció jelenségeként, hanem a vidéki tér egy sajátos típusaként értelmezhető, ahol a szuburbanizálódás (városiasodás) és a retradicionalizáció elemei keverednek” (CSURGÓ, 2013, 268.).

fogalmaznia a saját egyediségét? Az örökségesítő tevékenység e nézőpontból szemlélve a vidékiség változására, az új kihívásokra adott kulturális válaszok halmaza.²⁷

A lokalitás teremtése – Keretek és lehetőségek

Arjun Appadurai figyelmeztet rá, hogy a lokalitás – amelyet ő a társadalmi élet sajátosságaként határoz meg – törekeny képződmény, nem magától értetődően létezik, hanem konkrét mindennapi gyakorlatok eredménye (APPADURAI, 2001, 4, 27.). Az örökségesítést a *lokalitás teremtésének* (APPADURAI, 2001) egyfajta gyakorlataként értelmezve az örökségesítő törekvések hátterében a társadalmi változások helyi szintű tapasztalata húzódik meg. Az örökség létrehozásának feltétele Francois Hartog szerint, hogy a közösségben saját múltjának és jelenének távolsága tudatosodjon, hogy a *törés* a két idősík között érzékelhetővé váljon. Mindez a jövőre nézve teremt aggályokat: *önmagunk* megőrzése, és a jövőbe való átmentése válik fontossá (HARTOG, 2000, 17–22.). Az identitás termelésében és fenntartásában szerepet játszó örökség a közösség múltjából kiválogatott elemek sora, melyet a közösség jövőbeni megmaradásához szánnak kapaszkodónak.²⁸

Ecsere az örökségesítő tevékenység a 2000-es évek elején – nem meglepő módon az *Ecseri lakodalmas* színpadi produkció felújításával – indult el. A falu 1999-ben ünnepelte a török kor utáni újránepesedésének 300. évfordulóját.²⁹ Meghatározó jelentőségű, hogy az évfordulóra, mely a közösség genezisének ünnepeként fogható fel, a falu múltjából a lakodalmas került kiemelésre. Az évforduló aktualizálta a közösség múltjának egy darabját és elindította a csoportszerveződés folyamatait. Az esemény elmúltával igény formálódott a közösség részéről a folytatásra, és még abban az évben megalakult az egyesületként működő Ecseri Zöldkoszorú – Zeleny Venec Hagymányórzó Kör, mely azóta a különböző korosztályú néptáncsoportok szervezeti-jogi kereteit adja. Az évforduló alkalmával megerősödött identitáskeresés és az ennek következtében lendületet nyerő retraditionalizációs folyamatok kontextusát egyrészt a *város környéki vidéket* érő kihívások másrészt pedig a kisebbségi, illetve nemzetiségi politika különböző szinteken zajló folyamatai határozták meg. A rendszerváltás után a kisebbségi jogokat

²⁷ Kovách Imre a rendszerváltást követő két évtized rurális szerkezeti és hatalmi változásait elemezve az ellenurbanizáció hatásairól szólva kiemeli: „A városi bevándorlás a városi és falusi szerkezetek egymáshoz közelítését eredményezi. A letelepülő városiak és a városi fogyasztók kereslete átalakítja a vidéki termelés és szolgáltatások rendszerét. Megváltoztatja a helyi társadalom szerkezetét és demográfiai összetételét, a helyi politikai kapcsolatokat és a helyi érdekérvényesítést. Alapjaiban járul hozzá a vidékfelfogások megváltozásához és a helyi kulturális folyamatok megújulásához” (KOVÁCH, 2012, 122.)>

²⁸ Hartog szerint „[...] az örökség összekapcsolódik az emlékezettel, s mindkettő az identitás összetevője: egy megkeresendő, feltárandó, megőrzendő, sőt felfedezendő identitásé. Ebben az értelemben az örökség nem annyira azt határozza meg, ami birtokunkban van, mint inkább körülírja, hogy kik vagyunk, akár anélkül is, hogy tudnánk róla” (HARTOG, 2000, 4.).

²⁹ A török hódoltság alatti elnéptelenedést követően először az 1699-es adóösszeírás jelez újra népesítést Ecsere (ASZÓDI, 2000, 18.).

érintő változtatások között volt a nemzeti és etnikai kisebbségek önkormányzatisághoz való jogának az alkotmány szövegébe illesztése 1990-ben, melynek törvénybe iktatására 1993-ban került sor.³⁰ E jogi keretek között jöttek létre az első kisebbségi önkormányzati választást követően 1994-től országszerte a helyi szintű kisebbségi önkormányzatok, melyek az önkormányzatiság jogát főként az anyanyelv és a kultúra területén érvényesítették. Pest megyében a kisebbségi önkormányzatok szerveződésének lehetőségével élve a magukat szlovák (*tót*) eredetűnek tekintő közösségek sorra alakították szlovák kisebbségi önkormányzataikat, köztük Ecsér is, ahol az első kisebbségi önkormányzati választást 2002-ben tartották.³¹

A már idézett 1941-es népszámlálás adatai szerint a település népességének kevéssel több, mint a fele rendelkezett szlovák nyelvismerettel. Az 1960-as évek végén azonban – reagálva az MSZMP Politikai Bizottságának 1968-as, a magyarországi nemzetiségek helyzetéről szóló határozatára – a párt monori járási Végrehajtó Bizottsága és a járási tanács felmérést készítettett a nemzetiségi jelenlét mértékéről a járás falvaiban, majd a kapott eredmények tükrében törölte Ecsert a nemzetiségi lakossággal bíró falvak nyilvántartásából (*/k. zs./*, 1969).³² A település besorolása 1978-ban változott meg újra: az MSZMP PB nemzetiségi politikával kapcsolatos újabb határozatának hatására felülvizsgálták Ecsér helyzetét, és a határozatnak megfelelően a Hazafias Népfront ecseri bizottságán belül három tagból álló nemzetiségi albizottságot hoztak létre (Sz. N., 1980; vö. FEHÉR, 1993, 220–231.). Ecsér nem került be azok közé a települések közé, amelyekről a rendszerváltást követő első népszámlálás községsoros adatokat közölt a nemzetiségi viszonyokra vonatkozóan (KSH, 1991, 8–9.). A 2001-es népszámlálás adatai szerint a település 3250 fős népességéből mindössze 27 fő vallotta magát a nemzetiséghez tartozónak, ám a kulturális értékekhez, hagyományokhoz kötődését 200 fő jelezte. A nyelvtudás, nyelvhasználatra vonatkozóan a népszámlálás adatai 21 főt rögzítettek mint szlovák anyanyelvűt, és 43 főt, mint a nyelvet családi, baráti körben használót (KSH, 2001a).³³

³⁰ 1993/LXXVII. törvény. A kisebbségi önkormányzati választás szabályainak módosítására 2005-ben került sor (2005/CXIV).

³¹ Az ecseriek számára példaként a már működő rákoskeresztúri, illetve a nagytarcsai szlovák önkormányzat szolgált, ahonnan a szervezéshez szakmai segítséget is kaptak.

³² MSZMP KB Politikai Bizottsága 1968-as határozatának, valamint annak hatásának értékelését lásd FEHÉR, 1993, 192–220.

³³ A nemzetiségi kulturális értékekhez, hagyományokhoz kötődő népesség számával Ecsér kiemelkedett Pest megye községsoros adatai közül. E kategóriában számszerűen – tehát nem a teljes népesség arányához viszonyítva – csak Galgagyörk, Pilisszántó és Pilisszentkereszt előzte meg Ecsert. A 2011-es népszámlálás KSH által publikált községsoros adatai szerint a nemzetiség, az anyanyelv, a családi, baráti közösségben használt nyelv kategóriák bármelyikének teljesülését tekintve Ecsér 3775 fős népességéből a szlovák nemzetiséghez 225 fő tartozott. A rendszerváltás óta lezajlott népszámlálások (1990, 2001, 2011) nemzetiségi adatgyűjtésének módszertanáról lásd MORAUSZKI – PAPP Z., 2014, 75–78.

Magyarországon a nemzetiségek jogait illetően jelenleg a 2011/CLXXIX. törvény van érvényben.³⁴ A nemzetiségek érdekérvényesítő és kulturális tevékenysége két kategória: a nemzetiségi önkormányzatok, valamint a non-profit civil szervezetek (egyesületek és alapítványok) köré szerveződik. Az anyagi forráshoz a nemzetiségi szervezetek az állami költségvetésből normatív támogatás formájában jutnak hozzá: ez a nemzetiségi önkormányzatok működési és feladatalapú költségvetési támogatását jelenti, másrészt pedig pályázati rendszerben történik az elosztás, melyben az önkormányzatok és a civil szervezetek is részt vesznek.³⁵ A nemzetiségi „vérkeringésbe” való bekapcsolódással Ecsér egyszerre vált az önkormányzatiság és a civil társulás szervezeti hálójának részévé. A helyi, jelen esetben települési nemzetiségi önkormányzatot a Pest Megyei Szlovák Önkormányzat kapcsolja össze megyei társaival.³⁶ Az országos szintet az Országos Szlovák Önkormányzat képviseli. A civil szférában a közösség a Zöldkoszorú – Zelený Veniec Hagyományörző Körön keresztül van jelen. Egy nagyobb, területi ernyőt jelent ugyanakkor az egyesületként működő hagyományörző kör számára a Dolina Pestvidéki Szlovákok Regionális Egyesülete. A különböző területi illetőségű nemzetiségi kulturális egyesületeket a Magyarországi Szlovák Szervezetek Uniója – Szövetsége fogja össze.³⁷ Ecséren a nemzetiségi önkormányzat és a hagyományörző kör összehangolt tevékenysége leginkább az épített környezet megóvására és fejlesztésére, könyvkiadásra, közösségi rendezvények megszervezésére, valamint más települések nemzetiségi szervezeteivel való kapcsolattartásra, valamint a közösség média-megjelenésének biztosítására fókuszál. A *lokalitás teremtésének* különböző megnyilvánulásainak túlnyomó része a paraszti múlt kiemelt elemei köré szerveződik.

A nemzetiségi keretrendszer megszervezése és fenntartása az etnikus identitás megerősödéséhez vezet(het) (vö. SZABÓ, 2007, 97–105.), ugyanakkor át is alakítja az etnikusság megélését. A fent említett helyi ágensek tevékenységét Arjun Appadurai nyomán lokalizációs cselekvésként értelmezve, a nemzetiségi kultúra pártolására megszervezett hálózatokról a lokalitás kontextusainak vonatkozásában érdemes gondolkodni.³⁸ Appadurai szerint a *lokalitás teremtése* amellet, hogy alapvetően kontextus irányította, maga is kontextus(oka)t termel, melyek tágabb kontextusok átfogó terepét hozzák létre. A konkrét lokalizációs cselekvések hatással vannak ezen, önmagukénál tágabb kontextusokra, melyek láncolata egészen a nemzetállami szintű társadalmi formációkig is elvezet. Másfelől Appadurai a hatalomnak, a nagyméretű társadalmi formációk befolyásoló képességének a lokalitásteremtés kontextusainak kapcsolatában kiemelt fon-

³⁴ Tanulmányomban nem kísérem figyelemmel a nemzetiségek érdekérvényesítésének változó kereteit, a struktúra ismertetése a jelenleg hatályos törvény alapján történik. A követhetőség érdekében azonban felhívom a figyelmet a 2012-ben az alaptörvény életbe lépésével lezajlott terminológiai váltásra, mely a nemzeti és etnikai kisebbség helyett a nemzetiség elnevezést tette hivatalossá.

³⁵ Bővebben lásd MORAUSZKI, 2019. Az 1991–2010 közötti időszak vonatkozásában lásd LAJTAI, 2011.

³⁶ A megyei nemzetiségi önkormányzatok szintjét a 2011/CLXXIX. törvény vezette be.

³⁷ A civil szféra másik meghatározó, alapítványi formában működő országos szervezete Magyarországi Szlovákok Szövetsége.

³⁸ Appadurai a kontextus fogalmát adott környezetként határozza meg, „[...] amelyben és amelyen keresztül a társadalmi élet reprodukálódik” (APPADURAI, 2001, 8.).

tosságot tulajdonít (APPADURAI, 2001, 11–13.). E dialektikus kapcsolati modell konkrét értelmet nyer a nemzetiségi szervezeteknek a helyitől az országos szintig terjedő hálózatának vizsgálatában.³⁹ Az egyes települések nemzetiségi önkormányzatai, illetve civil szervezeti által patronált rendezvények helyi kezdeményezések, melyek elsősorban a lokális szint reprodukálására irányulnak. A megyei, valamint regionális kapcsolattartásnak eredményeképpen azonban létrejön egy lokalitás feletti szint is, mely alkalmat teremt a lokalitások közti érintkezésre, a közös érdekek szerinti stratégia egyeztetésére, más közösségek rendezvényein való részvételle, illetve az arra alkalmasnak ítélt példák átvételére, meghonosítására. Az ecseri Zöldkoszorú – Zelený Veniec Hagyományörző Kör például a csömöri úrnapi virágszőnyeg-készítés mintájára alakította át a helyi úrnapi szokásokat a 2000-es évek elején.⁴⁰ Az állami szint által kínált finanszírozási rendszer a támogandó tevékenységek körének előre meghatározásával szintén tudja alakítani az etnikusság megélésének módját. A honismereti- valamint a néptánc szakkör tagjai számára Szlovákia területén tartott néprajzi tábor például a nemzetiségi civil szervezetek pályázati rendszerének hatására épült be a helyi hagyományörző kör által szervezett rendezvények közé.⁴¹

A közösség egyediségének megfogalmazására és regionális helyének, szerepének kijelölésére tett erőfeszítések tehát hálózatokon keresztül igyekeznek elérni a különböző fejlesztési forrásokat, melyet a *lokalitás teremtéséhez* használnak fel. A Christopher Ray-féle *kultúragazdaság* fogalmát szem előtt tartva megállapítható, hogy a pályázati rendszer nyújtotta lehetőségek között a helyi kulturális források kiaknázása a helyi társadalom sikeres stratégiája lehet saját társadalmi-gazdasági érdekei érvényesítéséhez (RAY, 1998).⁴² E rendszerben a közösség múltjával való foglalkozás – amelyből főleg a népi kultúra látványos elemei válnak hangsúlyossá – a *társadalmi tőke* újratermelésének egyik lehetséges terepévé válik. Az e célra létrehozott civil szervezet, valamint a nemzetiségi önkormányzat amelltt, hogy erőforrásokat koncentrálnak, mint intézmények alkalmakat és gyakorlatokat teremtenek a csoporttagok számára (vö. BOURDIEU, 1997, 167–172.). A következőkben ezek közül részletesen a 2000-es évek eleje óta fokozottan jelen lévő örökségesítési tevékenység bemutatására kerül sor.

³⁹ Kovách Imre kiemeli, hogy az ellenurbanizáció és a folyamatos urbanizáció egymás ellenében ható folyamatai a helyi társadalmak hálózatosodását eredményezik. Kovách szerint „A hagyományos vidéki közösségeket növekvő arányban váltják fel azok a hálózatok, amelyekben az egyének megosztott érdekeik szerint vesznek részt” (KOVÁCH, 2012, 134.). A vidék hálózatosodását a szerző a projektalapú finanszírozás térnyerésével létrejövő *új kormányzás* működésével kapcsolja össze, melynek, „[...]” során a közhatalom képviselői és intézményei a gazdasági és más civil érdekképviselői szereplőkkel változatos összetételű hatalmi hálózatokban működnek együtt” (UO., 132.).

⁴⁰ A csömöri úrnapi virágszőnyeg 2015-óta a Pest Megyei Értéktár része (SZ.N., 2015.).

⁴¹ 2012-től a támogatási rendszer struktúrájának átszervezéséig az Emberi Erőforrás Támogatáskezelő nemzetiségi pályázatai között szerepelt a nyelvi környezetben megvalósuló nemzetiségi, népiismereti, hagyományörző és más táborok támogatására kiírt pályázat (MORAUSZKI, 2019, 295–297.). A Zöldkoszorú Hagyományörző Kör néprajzi-népiismereti táborának megrendezésére a szlovákiai Mojmirovce (Ürmény) településen és környékén 2018-ig három alkalommal került sor.

⁴² Ray elmélete ismét a különböző szintek egymásra hatásának vizsgálatára figyelmeztet, hiszen a *kultúragazdaság* modelljét a helyi szintű erőforrások, valamint a helyi szint feletti, általa *extra-lokálisnak* nevezett források metszetébe helyezi és feltételezi, hogy annak működését a lokális-globális hatások egyidejű érvényesülése hívta életre.

Lokális örökségesítő gyakorlatok a nemzetiségi szervezetek hálójában

A lokális történelemteremtés – az összefoglaló, illetve a település múltjával különböző aspektusok szerint foglalkozó kiadványok megjelentetése – az ezredfordulón indult el. A múlt kiemelt darabjaiból összeállított narratíva megalkotásának legfőbb ösztönzője és túlnyomó részben szerzője András, aki egyébként is központi szerepet játszott a hagyományörző kör megalakításában, valamint kezdeményezője volt a nemzetiségi önkormányzat (akkori nevén kisebbségi önkormányzat) létrehozásának.⁴³ András jelenleg a Zöldkoszorú – Zelený Veniec Hagyományörző Kör elnöke, az Ecseri Szlovák Önkormányzat elnöke, a Dolina Pestvidéki Szlovákok Regionális Egyesületének alelnöke, valamint a Magyarországi Szlovákok Kulturális Intézetének regionális vezetője, illetve 2019 előtt három cikluson keresztül volt a Pest Megyei Szlovák Önkormányzat elnöke. Helytörténeti-néprajzi munkájának nyitánya a 2000-ben megjelent *Ecser története* című kötet volt (ASZÓDI, 2000), amelyet az *Ecseri lakodalmas. Már a miénk a menyasszony - Užje dievča už je naše* című kiadvány követett (ASZÓDI – LAMI, 2001). 2005-ben a település historia domusának szövege került kiadásra (ASZÓDI – HARAZIN, 2005), 2007-ben pedig egy reprezentatív fényképalbum jelent meg *A hajdani Ecser címmel* (ASZÓDI – HARAZIN, 2007). Az albumban kiemelt, az 1860-as évektől a 20. század közepéig tartó szűk egy évszázad a jelen örökségesítő tevékenységében nagy jelentőséggel bír, hiszen a legtöbb esetben ez az időszak válik a közösség emlékezésre (és kiadásra) érdemes múltjává, ami a konkrét örökségesítő gyakorlatok számára hivatkozási alapként, ideálként szolgál. A helyi népi vallásosság szöveganyagából – szintén András kezdeményezésére – 2018-ban jelent meg válogatás (ASZÓDI – ESZTERGOMINÉ BENNŐ – KIRÁLY, 2018). András azokban a kiadványokban is aktívan közreműködött, illetve vezető szerepet vállalt, amelyek regionális szinten célozzák meg a szlovák nemzetiség múltjának feldolgozását (ASZÓDI – KIRÁLY, 2009; ASZÓDI – LUKICS, 2016). A megjelenés anyagi alapjait a 2000-es évek elején Ecser község önkormányzata teremtette meg. Az évtized közepétől a hagyományörző kör vált a kötetek finanszírozójává, a regionális szintű kiadványok hátterét pedig a Dolina Pestvidéki Szlovákok Regionális Egyesülete biztosította. Az utóbbiak Ecser helyét egy nagyobb egységen, a Budapest környéki szlovák nemzetiségen belül pozícionálják. A kötetek nyelve a vizsgált időszakban az elsődlegesen magyarból először a magyar elsőbbségű kétnyelvűsége majd pedig a szlovák elsőbbségű kétnyelvűségere változott. A szlovák nyelv egyre jelentősebb térnyerésének hátterében egyaránt állhatnak lokális intenciók, valamint a fent elemzett nemzetiségi pályázati finanszírozási rendszer követelményei, illetve hatásai: ez ismét az Appadurai-féle lokálitás-kontextusok egymásra hatását idézi fel.

Az örökség megjelenése a lokális térben az épített örökségnek nyilvánított elemek felújításával, ezek megóvására hozott intézkedésekkel történik, valamint az új örökségelemek megteremtésére irányuló törekvésekben ölt testet. Ecser aktuális településképi arculati kézikönyve a falu épített örökségének bemutatása során a népi kultúra emlékeit hangsúlyozza, melyet az egykori birtokos paraszti réteg lakóházaiban, illetve a szakrá-

⁴³ Az adatközlők védelme érdekében az interjúalanyok személyes adatait nem közlöm, illetve megnevezésükkor a velük történt egyeztetés alapján kizárólag keresztnévket használok.

lis kismélekekben azonosít (CSOHÁNY – KUTAS – GUBÁN, 2017, 6–16.). A 2000-es évek elején különböző projektek keretében – melyek mögött főként a szlovák önkormányzat és a hagyományörző kör állt – sor került a temető helyreállítására (2002), a tájház megnyitására (2006), valamint szabadtéri kápolnák és szobrok felújítására (2005) és kialakítására (2007, 2012). Ezekről némiképp eltér a 2015-ben a település fennállásának 700. évfordulójára állított Cserfa-szobor. Ecser jelképét, a cserfát mintázó emlékmű testén fémlapokra vésvé családnevek olvashatóak: mindazon családoké, akik ecserinek tartják magukat, és kérték nevük megjelenítését. Az örökségesítés térbeli vonatkozásai tehát egyrészt az épített környezet felújításában, másrészt restaurált/rekonstruált elemek új környezetbe helyezése révén történő újra-értelmezésében, illetve teljesen új elemek kitalálásában vannak jelen. Az épített örökség jellemzően a település központi magjában koncentrálódik. A két világháború közötti birtokos paraszti réteg otthonait tömörítő Széchenyi utca, (az egykori Főutca) egyébként is a falu emblematisztikus utcaképeinek számít, mivel azt a Rábai-féle koreográfia 1952-es filmfelvétele híressé tette. Az örökségelemek a településnek ezt a részét kiemelik, és olyan esszenciális térré teszik, melyben a közösség múltja és lényege összpontosul. Az Ecseri Zöldkoszorú – Zelený Veniec Hagyományörző Kör által szervezett közösségi rendezvények, szokások nagyrészt az örökségelemek által kiemelt térben történnek. Az úrnapi körmenet helyszíne a második világháború előtt a Főutca volt, stációit az itt megtalálható szakrális kismélekek adták. A szocializmus évtizedeiben a körmenet egy jóval szűkebb, és periférikusabb útvonalon haladt, majd a 2000-es évek elején a szokás a hagyományörző kör kezdeményezésére „visszatért az eredeti útvonalára”. A hagyományörző kör ezzel egyben azt is hangsúlyozta, hogy a település és a közösség történetének a második világháború előtti fejezetéhez kívánnak, mint „múlt-hoz” kapcsolódni. A Széchenyi utca és környékének fent bemutatott átalakítása után, az épített örökség kialakításával a szokás birtokba vette a restaurált, illetve rekonstruált örökségelemeket: ezek váltak a körmenet új stációivá. Szintén erre az időszakra tehető a szokásnak a csömöri virágszőnyeg-készítés mintájára történő átformalása.

A rendezvények között azonban van olyan, amely csakúgy, mint a község fennállásának 700. évfordulójára állított Cserfa-szobor, Ecser mai lakosságának összefogását, az újonnan kialakult falurészek és lakóinak integrációját jeleníti meg. A szüreti felvonás szervezői a lovaskocsis menet útvonalát úgy tervezik meg, hogy a település minden részét érintse a legrégebbi településmagtól az 1970-es években épült tömbházakkal beépített területtől a 2000-es években lakóterületté vált Kálvária-dombig. A szimbolikus beillesztés technikája a lakódomb esetében a névadás jellegében is megfigyelhető. A település legújabb, a rurális térben a kertvárosi jelleget képviselő falurészének utcái túlnyomó többségben a lokális történelem kiemelt szereplőiről kapták nevüket, ezzel mintegy a település részévé fogadva a területet.⁴⁴

⁴⁴ A Meskó Rudolf utca Pest-Pilis-Solt-Kiskun vármegye főszolgabírójának nevét viseli, aki a helyi emlékezet szerint a két világháború közti időszakban a vármegyei politika szintjén eredményesen képviselte az ecseriek érdekeit. Az Újhelyi József utca az ecseri születésű botanikusnak állít emléket. A Nádas Béla, valamint a Mikla Pál utca a gyömri gyilkosságok (1945) áldozatairól, a település egykori jegyzőjéről és plébánosáról kapták nevüket.

Az Ecseri lakodalmas helye a 2000-es évek örökségsítő gyakorlataiban

A 2000-es évek örökségsítő tevékenységének nyitánya az Ecseri lakodalmas felújítása volt, a település újraneépülésének 300. évfordulójára, 1999-ben. Az előadásban elhangzó szövegek és énekek közül volt, ami magyarul, volt, ami *tótul* hangzott el. A lakodalmas a falu imázsának megalkotásában is jelentős szerepet kapott, a közösség múltja, eredete iránt felfokozott érdeklődés légkörében. Szintén ebben az évben, az évforduló alkalmából került sor a falucímer megtervezésére. A falucímer a leginkább jellemzőnek tartott elemeket sűríti és tesz ezzel kísérletet a település arculatának megfogalmazására (vö. PUSZTAI, 2007, 230.). Ecser címerében háromszög elrendezésben látható egy hármás halom három cserfával, a település római katolikus temploma, valamint népviseletbe öltözött három női és két férfialak, akik a lakodalmas menetet idézik meg. Alattuk a falu központján átfolyó patak, a Szerelem patak vizét jelképező ezüstös sáv látható. A címerben helyet kapó lakodalmas menet mellett a patak is a híressé vált koreográfiához kötődik. Rábai színpadi művének zenéjét Maros Rudolf szerezte, népdalokat, népies műdalokat átalakítva az Állami Népi Együttes zenekara és kórusa számára. A koreográfia nyitó jelenete alatt megszólaló zenei tétel szövege a következő: „Az ecseri kertek alatt/ Folyik a szerelempatak/ Aki abból sokat iszik/ Babájától elbúcsúzik.” Az egyébként a magyar nyelvterületen széles körben elterjedt szövegből kiindulva a közösség tagjai Rábai színpadi művének és az abból készült film ismertté válásának hatására kezdték el patakjukat Szerelem patak névvel illetni. Az elnevezés a zsurnalisztikai nézőpontból született szövegekbe is beéptült: a Szerelem patak kifejezés az 1970-es években kezdett feltűnni a megyei sajtó, a Pest Megyei Hírlap szövegeiben (pl. JANDÓ, 1971; K. M., 1972; FEKETE, 1973; GÉR, 1985; G. J., 1985; M. F., 1988; MATULA Gy., 1993). A színpadi produkció felújítása után az *Ecseri lakodalmas* iránti érdeklődés élénk maradt az 1999-es évfordulót követő pár évben. András szerkesztésében 2001-ben látott napvilágot a település lakodalmi szokásait és ehhez kapcsolódóan az ecseri viseletet gazdag fényképanyaggal bemutató kötet. A kiadványban helyet kapott Lami István tanulmánya a magyarországi szlovákok lakodalmi szokásairól, így abban a közösség múltja a nemzetiségi kultúra részeként definiálódik (LAMI – ASZÓDI, 2001). Ez utóbbi gondolatot erősíti, hogy szintén 2001-ben, a Pest megyei szlovák nemzetiségi kulturális életben vezető szerepet játszó Katalin rendezésében az ecseriekkal együttműködve dokumentumfilm készült az *Ecseri lakodalmas* születéséről, néprajzi háttéréről (KIRÁLY, 2001).⁴⁵

A híressé vált lakodalmásra való utalások az 1970-es években kezdtek el megjelenni a térben: ennek legelső példája a már említett Szerelem patak kifejezés használata volt. A sor az 1975-ben átadott művelődési ház Rábai Miklósról való elnevezésével folytatódott. Az *Ecseri lakodalmas* koreográfia születéséhez kötődő személyek közül Rábain kívül Volly István népzene gyűjtő, zenefolklorista, zeneszerző, illetve Maros Rudolf zeneszerző a 2000-es években került kiemelésre. Az önkormányzat a Kálvária lakódomb fejlődése során kiépült, a település múltját hangsúlyozó utcanevek közé iktatta e két ember nevét. 2013-ban az önkormányzat és a település civil szervezeteinek felkérésére készítette

⁴⁵ Katalin a 2000-es évek elején a Magyar Televízió Szlovák Szerkesztőségének munkatársa, majd 2004-től Országos Szlovák Önkormányzat Közművelődési Központjának igazgatója. Jelenleg (2019) a Magyarországi Szlovákok Kulturális Intézetének igazgatója.



3. kép Ecsere címere a település határát jelző táblán.

el Péter, egy ecseri szobrászművész az *Ecseri lakodalmas* című köztéri szobrot, melyet a Rábai Miklós Művelődési és Közösségi Ház mellé állítottak fel. Az életnagyságú, népviseletbe öltözött táncospárt mintázó szobor elé helyezett márványtábla szövege a következő: „Legyen ez az alkotás településünk kulturális örökségének jelképe, tisztelgés elődeink évszázados hagyományai és a nagy múltú ecseri néptáncgyűttes sikerei előtt. Hirdesse Ecsere egységét, civil szervezeteinek összefogását.”

Két évvel a szobor felállítását követően, 2015-ben újabb nagyobb érdeklődési hullámot lehet azonosítani a lakodalmas jelenkori történetében. Az alkalom ismét egy kiemelt év volt: a település első írásos említésének 700., valamint a lakodalmas színpadra vitelével híressé váló ecseri néptáncgyűttes alapításának 70. évfordulója. A táncgyűttes jubileumi ünnepségére az Ecsere Zöldkoszorú – Zelený Veniec Hagyományőrző Kör szervezett előadást. A konferálás, illetve a köszöntőbeszéd magyarul és szlovákul hangzottak el, felváltva adva elsőbbséget a magyar, illetve a szlovák nyelvnek. Az ünnepség záró műsor-



4. kép Az Ecsere lakodalmas szobra (2015).

száma a lakodalmas előadása volt, melyben az összes, különböző korosztályú ecseri táncsoport színpadra lépett. Az év során szintén a hagyományörző kör kezdeményezésére történt meg az *Ecseri lakodalmas* film (újra)forgatására, különböző nemzetiségi szervezetek és nemzetiségi pályázatok finanszírozásával (NYÁRI, 2015).⁴⁶ A tízperces felvétel végén a perspektívaváltás egy facebook-idővonal keretébe helyezi a kisfilmet: ezzel törekszik a jelen idősíkjához kötni a kulturális örökséggé kiemelt elemet. Az épített örökség elemeit koncentráció és az egykor a Rábai-féle film díszletét adó Széchenyi utcán, a templom előtt, illetve a tájházban forgatott film szereplőgárdáját a hagyományörző kör tagjai adták. A felvételen kizárólag *tót* nyelvű énekek és vőfélyszövegek szerepelnek. A lakodalmas újbóli, immár helyi szintű kezdeményezésből kiinduló forgatása a település múltjához való reflexív viszonyulás meglétéről tesz tanúságot (vö. SZABÓ, 2018, 119.). A film a YouTube videómegosztó portálon a felvételt készítő reklámügynökség profilja alatt található, a következő leírással: „Egy film, amely időben másodikként, de a szlovákság szellemiségéhez való igaz hűségben elsőként örökíti meg az ecseri lakodalmas páratlan hagyományát! Egy film, amely az ecseriekről az ecseriekről, az ecseriekről a világnak szól! Egy film, amely ma született, de a tegnapi kelti életre!” (NYÁRI, 2015) 2015 a kettős évforduló, és a lakodalmas felvétele mellett azért is kiemelkedően fontos az örökségelem történetében, mert ebben az évben vált a Pest Megyei Értéktár részévé az *Ecseri lakodalmas*. A 2012-ben meghozott, magyar nemzeti értékekről és a hungarikumokról szóló 2012/XXX. számú törvény értelmében felálló rendszer megyei szintjén Ecser kizárólag a lakodalmassal képviselteti magát.



5. kép Az *Ecseri lakodalmas* című film (újra)forgatása. Ecser, 2015.

⁴⁶ A felvétel finanszírozói: Ecseri Zöldkoszorú – Zelený Veniec Hagyományörző Kör, Országos Szlovák Önkormányzat, Magyarországi Szlovákok Szövetsége, Magyarországi Szlovák F fiatalok Szervezete, az Emberi Erőforrások Támogatáskezelő.

A 2000-es évek elején meginduló örökségesítő tevékenység etnikus keretbe ágyazódott. A helyi identitás összetevői, árnyalatai közül kiemelődött az etnikus tudat, és a lokalitás teremtésének egyik lehetséges kontextusává vált. A nemzetiségi politika teremtette finanszírozási lehetőségek között az etnicitás hangsúlyozását a közösség sikeres stratégiának tekinti, mely megteremti a feltételeit az örökségesítő tevékenységnek, mely végső soron a lokalitás teremtéséhez járul hozzá. A jelenség komplex – társadalmi, gazdasági, etnikai – szempontú megközelítésének szükségességét indokolja Thomas Hylland Eriksen megállapítása a „nem etnikai dimenzió” vizsgálatának létjogosultságáról, miszerint: „[...] ha a kutató egyoldalúan csak az etnicitásra koncentrálna, szem elől tévesztheti a társadalmi rendszer további fontos vonatkozásait.” (ERIKSEN, 2008, 236.) „Ha elhatároztuk, hogy az etnicitást keressük, akkor az etnicitást is fogjuk megtalálni, bár a kutatás által magunk is közreműködünk annak létrehozásában. Éppen ezért a nem etnikai dimenzió vizsgálata és multietnikus társadalomban jótékonyan korrigálhatja és kiegészítheti etnicitáselemzést” (ERIKSEN, 2008, 241.).⁴⁷ A örökségesítő folyamatokat gyakorlatilag a híressé vált lakodalmas újraértelmezése indította útjára, és az azóta eltelt két évtizedben a lakodalmashoz való viszonyulás központi jelentőségű maradt. A lakodalmasnak mint örökségelemnek megfogalmazása tükrözte egyfelől az örökségesítés lokális, egyedi intencióit, valamint az örökségesítő tevékenység keretét adó nemzetiségi szervezetek működésének hatását. Ez utóbbira a legfeltűnőbb példa a *tót* nyelv térnyerése a magyarral szemben a lakodalmas színre viteléhez kapcsolódóan.

Összegzés

A második világháború után a népi kultúra iránti érdeklődés felélénkülése Ecsert sem hagyta érintetlenül. A falu táncsoportja révén a megye több településével együtt bekapcsolódott a helyi hagyományok bemutatását célzó törekvésekbe. A helyi népi kultúrát mégis egy kívülről érkező hatás – az Állami Népi Együttes koreográfiájának sikere – tette országosan ismertté. A lakodalom szokásának színpadi produkciójává, lakodalmassá alakításával a közösség elfogadta a falunak az ország „hagyományterképén” kijelölt helyét, és igyekezett maga is az azonosítás elsődleges elemévé tenni a lakodalmast. Főként az 1950-es, 1960-as években a közösség által színpadra vitt népi kultúra szükségszerűen vált részévé a politikai reprezentációnak, mivel mind a Rákosi-diktatúra, mind pedig a kádári hatalom is igyekezett a népi kultúra látványos elemeinek új kontextusba ágyazásával saját legitimitását alátámasztani. A hatalmi törekvésekhez történő illesztés kiemelkedő jelene volt az 1958-ban megrendezett KISZ-esküvő, amely során a lakodalmas az újonnan megalkotott ünnep, a szocialista esküvő keretében jelent meg. A paraszti életmód felszámolásával annak kiemelt elemei egyfelől szabadidős tevékenységgé váltak, különböző, ennek művelésére, fenntartására létrehozott szervezetek kere-

⁴⁷ Hasonló módon ínt megfontoltságra az etnicitás kutatásában Wolfgang Kaschuba. Kaschuba szerint mivel az etnicitás hajlamos olyan *domináns koncepcióvá, rávonatkoztatási elvvé*, háttérre válni, mely előtt a jelenségeket értelmezik, könnyen elhalványulnak mellette a *társadalmi lojalitás* más egyéb modelljei (KASCHUBA, 2004, 124–127.).

tei közé kerültek, másfelől a parasztlakodalom külsőségeiként a családi presztízs, illetve a paraszti múlt megmutatásának eszközeivé váltak. Az 1960-as évtized végén elinduló folklór- és népművészeti revival hullám törekvéseivel összhangban felélenkült a helyi szintű honismereti érdeklődés, mely az addigi színpadi irányultságú megközelítés mellett más nézőpontok térhódítását is lehetővé tette a népi kultúráról való gondolkodásban. A múlt megismerésének, dokumentálásának és megőrzésének vágyát a település arculatának rohamos megváltozása, a modernizációs folyamatok helyi tapasztalata tette aktuális feladattá. A folklór és a népművészet kiemelt elemeinek hasznosítási lehetőségeire, *fogyaszthatóvá* tételére az 1970-es évekre a hazai- és nemzetközi turizmusipar fokozott figyelmet irányított. Az *Ecseri lakodalmas* körül megkezdődött brandépítés első jelei a lakodalmas turistalátványossággá formálásában, illetve a helyi élelmiszeripar termékének védjegyévé alakításában nyilvánultak meg.

Ecser azok közé a Budapest környéki települések közé tartozik, ahol rendszerváltást követő csaknem három évtized ellenurbanizációs folyamatai a ruralitásnak egyfajta új minőségét alakították ki: a község egyre inkább *város környéki vidéki* térként jellemezhető. A városi–vidéki jelleg elmosódó határai között felvetődött a közösség megfogalmazásának szükségessége, és ebből kifolyólag előtérbe kerültek a *lokális teremtésére* irányuló törekvések. Az örökségesítés – a *lokális teremtésének* egy lehetséges megvalósulási formája – a közösség múltjából kiválogatott elemek re-kontextualizálásával a helyi identitás megalkotását, illetve fenntartását célozza. A 2000-es évek elején meginduló örökségesítési tevékenység szorosan összefügg a nemzetiségi politika rendszerváltás utáni fejleményeivel. Az etnicitás kiemelése a helyi identitás összetevői közül az örökségesítő gyakorlatok kereteinek megteremtésére irányuló stratégia. A lokális közösségen belül az örökségesítés különböző csoportokat szervez, melyek tevékenysége egyaránt irányul a közös múlt megteremtésére, örökségelemek létrehozására a térben és a népi kultúra kiválasztott szokásainak újrafogalmazására. E kontextusban az *Ecseri lakodalmas* kitüntetett szerepben tűnik fel. Felújítása volt az, amely 1999-ben a település „genezisének” 700. évfordulóján elindította a csoportszerveződést, ami az örökségesítő tevékenység intézményi háttérének kialakulásához vezetett. A lakodalmasra való utalások helyet kaptak a közösség lényegét a szimbolikus térben megfogalmazó falucimerben, illetve a valóságos térben is, névadás, illetve az épített környezet kialakítása révén. Az ecseriek saját múltjukra reflektáltak, amikor a lakodalmaszt 2015-ben újraforgatták: egyszerre kívánták vele a közösség önképét alakítani, és törekedtek a külvilág számára felmutatható imázs megalkotására. Ugyanebben az évben lakodalmas bekerült a hungarikum mozgalom megyei szintű jegyzékébe, a Pest Megyei Értéktárba, és ezzel beemelődött az örökségről szóló hivatalos állami diskurzusba.

Képek jegyzéke

1. kép: A Magyar Távirati Iroda munkatársai fényképeket készítenek a gyermek táncsoport által előadott lakodalmasról. Ecser, 1956. Kósa Emese tulajdonában.
2. kép: Kanadai turistacsoport vesz részt az *Ecseri lakodalmas* előadásán. Ecser, 1978. Langó Márta tulajdonában.

3. kép: Ecsér címere a település határát jelző táblán. Készítette: Eitler Ágnes, 2019.
4. kép: Az *Ecséri lakodalmas* szobra. (Gelencsér Péter, 2013) Készítette: Eitler Ágnes, 2019.
5. kép: Az *Ecséri lakodalmas* című film (újra)forgatása. Ecsér, 2015. Az Ecséri Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör tulajdonában.

Irodalom

APPADURAI, Arjun

2001 A lokalitás teremtése. *Regio*, 12, 3, 3–31.

ASZÓDI Csaba András

2000 *Ecsér története*. Ecsér, Ecsér Község Önkormányzata – DZL.

ASZÓDI Csaba András – ESZTERGOMINÉ BENNŐ Katalin – KIRÁLY Katalin

2018 *Od Michala do Ďura: l'udové duchovné piesne slovákov v Ečeri. Szent Mihálytól Szent Györgyig. Az ecséri szlovákok népi vallásos énekei*. Ecsér – Budapest, Croatica.

ASZÓDI Csaba András – HARAZIN Piroska

2005 *Historia Domus Ecseriensis: anno 1738*. Ecsér, Ecséri Zöld Koszorú Hagyományőrző Kör – DZL.

2007 *A hajdani Ecsér. Ecsér és az ecsériek képes története az 1860-as évektől a 20. század közepéig. Starodávny Ečer. Ečer a príbehy Ečeranov v obrazoch od 1860-tých rokov do polovice 20. storočia*. Ecsér, Ecséri Zöldkoszorú Hagyományőrző Kör – DZL.

ASZÓDI Csaba András – KIRÁLY Katalin

2009 *Nagyanyáink konyhájából. Takto varila starká. A Pestkörnyéki szlovák őslakosságú települések hagyományos ételeinek gyűjteménye*. Ecsér, Dolina Pestvidéki Szlovákok Regionális Egyesülete.

ASZÓDI Csaba András – LAMI István

2001 *Az ecséri lakodalmas. Már a miénk a menyasszony. Užje dievča už je naše*. Vecsés, DZL.

ASZÓDI Csaba András – LUKICS Gábor

2016 *Völgyeink gyöngyei. Klenoty našej doliny*. Ecsér – Budapest, Dolina Pestvidéki Szlovákok Regionális Egyesülete – Croatica.

AZ ÚJJÁÉPÍTETT VÁRMEGYEHÁZA avatási közgyűlése

1948 Umfi Magyar Filmhíradó 2. 1948. március. Filmhíradók Online, Magyar Nemzeti Filmalap, <https://filmhiradokonline.hu/watch.php?id=6676> (letöltés ideje: 2019. október 17.).

BENDIX, Regina

1989 Tourism and Cultural Displays: Inventing Traditions for Whom? *The Journal of American Folklore*, 102, 404, 131–146.

BÉKÉS István

1973 Pest megyei barangolások 81.: Ecsér. *Pest Megyei Hírlap*, XVII, 182, 6. augusztus 5.

BÍRÓ Zoltán

- 1987 Az eladhatóság vonzásában. In: BÍRÓ Zoltán – GAGYI József – PÉNTEK János (szerk.): *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. 82–97. Bukarest, Kriterion.

BOURDIEU, Pierre

- 1997 Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. In: ANGELUSZ Róbert (szerk.): *A társadalmi rétegződés komponensei*. 156–177. Budapest, Új Mandátum.

COHEN, Erik – COHEN, Scott A.

- 2012 Authentication: Hot and Cool. *Annals of Tourism Research*, 39, 3, 1295–1314.

CROWLEY, David – REID, Susan E.

- 2010 Introduction: Pleasures in Socialism? In: UÖK. (szerk.): *Pleasures in Socialism. Leisure and Luxury in the Eastern Bloc*. 3–51. Evanston, Northwestern University Press.

CSOHÁNY Klára – KUTAS Dóra – GUBÁN Sándor

- 2017 *Ecsér településképi arculati kézikönyv*. Ecsér, Ecsér Nagyközség Önkormányzata.

CSURGÓ Bernadett

- 2013 *Vidéken lakni és vidéken élni. A városból vidékre költözők hatása a vidék átalakulására: a város környéki vidék*. Budapest, Argumentum – MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézet.

DELI Mária

- 1966 A világhírű lakodalmas bölcsőjénél. *Monor és Vidéke. A Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, VIII, 80. április 4.

DÓKA Krisztina

- 2017 „Népiünnep” és nemzeti ünneplés (1896): Népszokás- és néptáncbemutatók az Ezredéves Országos Kiállításon. *Táncstudományi Közlemények*, 9, 2, 34–51.

ECSERI LAKODALMAS

- 1958 *Magyar Filmhíradó* 35. 1958. augusztus. Filmhíradók Online, Magyar Nemzeti Filmalap. <https://filmhivadokonline.hu/watch.php?id=14533> (letöltés ideje: 2019. október 17.).

ERIKSEN, Thomas Hylland

- 2008 *Etnicitás és nacionalizmus. Antropológiai megközelítések*. Budapest – Pécs, Gondolat – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

FEHÉR István

- 1993 *Az utolsó percben. Magyarország nemzetiségei 1945–1990*. Budapest, Kossuth.

FEKETE Gizella

- 1973 Ötvennél több meghívás – Vendégségben az ecserieknél. Monor és vidéke. *A Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XV, 156, július 6.

FÜGEDI János – SZÉLPÁL-BAJTAI Éva (szerk.)

- 2015 *Maác*. Budapest, L'Harmattan – MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Zenetudományi Intézet.

FÜLEMILE Ágnes

1991 Megfigyelések a paraszti női viselet változásához Magyarországon – az I. világháborútól napjainkig. *Ethnographia*, 102, 1–2, 50–77.

F. o.

1973 Mindenki szívügye. Újjászületett az ecseri népi együttes. Monor és Vidéke. *A Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XIV, 135, január 13.

GALGÓCZY Károly

1877 *Pest-Pilis-Solt-Kiskun megye monographiája* III. Budapest, Weiszmann.

GÁRDONYINÉ KÖVESSI Edit – LAKYINÉ Székely Ilona

1973 *Népművészeti divatalbum*. Budapest, Minerva.

GÉR József

1985 Serénykedő szolgáltatók a Szerelem patak jobb partján. *Monori Hírlap. A Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XXVII, 293, december 14.

G. J. [GÉR József]

1978 Turistacsoportokat fogadnak. *Monor és Vidéke. A Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XX, 53, március 3.

1985 Jegyzet – Dédelgetett tervek. *Monori Hírlap. A Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XXVII, 295, december 17.

HARTOG, François

2000 Örökség és történelem: az örökség ideje. *Regio*, 11, 4, 3–25.

HOFER Tamás

1989 Paraszti hagyományokból nemzeti szimbólumok – adalékok a magyar nemzeti műveltség történetéhez az utolsó száz évben. *Janus*, VI, 1, 59–74.

HORÁKOVÁ, Hana – BOSCOBOINIK, Andrea

2012 Introduction. Contested Rurality: Rural Areas in the Post-Industrial Age. In: UŐK. (szerk.): *From Production to Consumption. Transformation of Rural Communities*. 9–18. Zürich – Berlin, LIT.

JANDÓ István

1971 Tíz kilométerre a világváros lüktető zajától. *Monor és vidéke. A Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XIII, 247, október 21.

1978 Ecséri képek. Jó hír az autósoknak. *Monor és vidéke. A Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XX, 85, április 12.

JÁVOR Kata

1978 Kontinuitás és változás a társadalmi és tudati viszonyokban. In: BODROGI Tibor (szerk.): *Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához*. 295–373. Budapest, Akadémiai Kiadó.

JÁVOR Kata – MOLNÁR Mária – SZABÓ Piroska – SÁRKÁNY Mihály

2000 A falusi társadalom a szocializmus időszakában. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz VIII. Társadalom*. 977–1006. Budapest, Akadémiai Kiadó.

JUHÁSZ Katalin

2016 A szlovák identitás őrzése és kreatív fejlesztése a Kerepesi sziget három településén. *Néprajzi Hírek*, 45, 3, 32–37.

- 2018 „Nomád nemzedék”: táncház- és népművészeti mozgalom – oral history archívumokban. A táncházmozgalom – ellenkultúra? In: APOR Péter – BÓDI Lóránt – HORVÁTH Sándor – HUHÁK Heléna – SCHREIBNER Tamás (szerk.): *Kulturális ellenállás a Kádár-korszakban. Gyűjtemények története.* 273–293. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet.

KALMÁR Melinda

- 1998 *Ennivaló és hozomány. A kora kádárizmus ideológiája.* Budapest, Magvető.

KALMÁR László

- 1952 *Ecseri lakodalmas.* Budapest, Magyar Filmgyártó Állami Vállalat.

KASCHUBA, Wolfgang

- 2004 *Bevezetés az európai etnológiába.* Debrecen, Csokonai.

KESZEG Vilmos

- 2018 Keresztúzben a népi kultúra: interpretációs és kontextualizáló kísérletek. In: JAKAB Albert Zsolt – VAJDA András (szerk.): *A néprajzi örökség új kontextusai. Funkció, használat, értelmezés.* 29–77. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

KIRÁLY Katalin

- 2001 „Már a miénk a menyasszony”. Budapest, Unio Civilis Képműhely.

KOVÁCH Imre

- 2012 *A vidék az ezredfordulón. A jelenkori magyar vidéki társadalom szerkezeti és hatalmi változásai.* Budapest, Argumentum.

KOVÁCS Teréz

- 2012 Paraszttalanítás Magyarországon. In: BÖGRE Zsuzsanna – KESZEI András – Ö. KOVÁCS József (szerk.): *Az identitások korlátai. Traumák, tabusítások, tapasztalattörténetek a II. világháború kezdetétől.* 133–142. Budapest, L'Harmattan.

KSH

- 1934 *Az 1930. évi népszámlálás. II. Foglalkozási adatok községek és külterületi lakott helyek szerint továbbá az ipari és kereskedelmi nagyvállalatok.* Budapest, Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
- 1938 *Magyarország mezőgazdaságának főbb üzemi adatai az 1935. évben. Törvényhatóságok és községek (városok) szerint.* Budapest, Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
- 1961 *1960. évi népszámlálás. 3. c. Pest megye személyi és családi iratai.* Budapest, Központi Statisztikai Hivatal.
- 1972 *1970. évi népszámlálás. (21.) Pest megye adatai.* Budapest, Központi Statisztikai Hivatal.
- 1974 *1970. évi népszámlálás (27.) A Budapesti agglomeráció településeinek népességi jellemzői. A fővárosba dolgozni járók adatai.* Budapest, Központi Statisztikai Hivatal.
- 1981 *1980. évi népszámlálás 13. Pest megye adatai.* Budapest, Központi Statisztikai Hivatal.

- 1983 *Az 1941. évi népszámlálás. 3/a. Anyanyelv, nemzetiség, nyelvismeret.* Budapest, Központi Statisztikai Könyvtár és Dokumentációs Szolgálat – Magyar Országos Levéltár.
- 1991 *1990. évi népszámlálás. A nemzetiségi népesség száma egyes községekben (1960–1990).* Budapest, Központi Statisztikai Hivatal.
- 2001a *Népszámlálás 2001. 4. Nemzetiségi kötődés – A nemzeti, etnikai kisebbségek adatai. 4.11 A nemzetiségi népesség száma településenként – szlovák.* <http://www.nepszamlalas2001.hu/hun/kotetek/04/tabhun/tab120/load20013.html> (letöltés ideje: 2019. október 17.).
- 2001b *Népszámlálás 2001. 6. Területi adatok. 13. Pest megye. 4. 1. 2. Népszaporodás, 1970–2001.* http://www.nepszamlalas2001.hu/hun/kotetek/06/13/data/tabhun/4/load01_2_0.html (letöltés ideje: 2019. október 17.).
- 2011 *Népszámlálás 2011. 13. Pest megye. 4.1.1.2. A népességváltozás tényezői.* http://www.ksh.hu/nepszamlalas/tablak_teruleti_13 (letöltés ideje: 2019. október 17.).
- 2001, 2011 *Az Ecseren élő népesség korcsoport és az előző lakóhely településtípusa szerint.* Forrás: Központi Statisztikai Hivatal Népszámlálás 2001, 2011. Egyedi kérésre összeállított táblázatos adatállomány. 2019. október 4.
- K. M.
- 1972 *A három nap krónikája számokban. Pest Megyei Hírlap, XVI, 80, 3, április 6.*
- K. ZS. – P. I.
- 1969 *Ecseri lakodalmas. Monor és Vidéke, a Pest Megyei Hírlap Különkiadása, XI, 98, május 1.*
- LAJTAI Máttyás
- 2011 *A kisebbségi civil szervezetek parlamenti finanszírozása 1991–2010.* In: BÁRDI Nándor – TÓTH Ágnes (szerk.): *Asszimiláció, integráció, szegregáció. Párhuzamos értelmezések és modellek a kisebbségkutatásban.* 265–302. Budapest, Argumentum.
- LELKES Zsófia
- 2015 *Der Bühnenvolkstanz im ungarischen Theater 1945–1989. Kulturpolitik – Theaterstruktur – Tanzästhetik.* (PhD disszertáció). Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kar.
- LOSONCZY Ágnes
- 1977 *Az életmód az időben, a tárgyokban és az értékekben.* Budapest, Gondolat.
- MATULA GY. Oszkár
- 1993 *Ecseri villanások – Ha a forrás elapad, a patakmeder is kiszárad. Pest Megyei Hírlap, XXXVII, 168, 14, július 21.*
- MÁRKUS István
- 1992 *Az ismeretlen főszereplő.* Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó.
- MORAUSZKI András
- 2019 *Nemzetiségi szervezetek pályázati támogatása Magyarországon. Az Emberi Erőforrás Támogatáskezelő nemzetiségi pályázatainak elemzése (2012–2017).* *Regio*, 27, 1, 292–324.

MORAUSZKI András – PAPP Z. Attila

2014 Nemzetiségi revival? Magyarország nemzetiségei a 2011. évi népszámlálás megváltozott módszertana tükrében. *Kisebbségkutatás*, 23, 3, 73–98.

M. F.

1988 Ecsери előrelátók a távoli jövőjüket tervezik. *Monori Hírlap, a Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XXX, 71, március 24.

NYÁRI Attila

2015 *Ecsери lakodalmas – Ečerská svabda*. Békéscsabai Médiacentrum–A-TEAM Reklámügynökség. https://www.youtube.com/watch?v=XbaL_C_1RuU (letöltés ideje: 2019. október 16.).

PUSZTAI Bertalan

2003 Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. In: Uő (szerk.): *Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgesi eset*. 9–21. Szeged, Szegedi Tudományegyetem Néprajzi Tanszék.

2007 Autentikusság, rivalizálás, „márkázás”: Megalkotott hagyományok használata a turizmusban. In: WILHELM Gábor (szerk.): *Hagyomány és eredetiség*. 226–239. Budapest, Néprajzi Múzeum.

RAY, Christopher

1998 Culture, Intellectual Property and Territorial Rural Development. *Sociologia Ruralis*, 38, 1, 3–20.

RÁCZ Zoltán

1964 *Családi és társadalmi ünnepek. Kézikönyv a tanácsok és a társadalmi szervezetek aktivistái részére*. Budapest, Kossuth.

SÁRKÁNY Mihály

1983 A lakodalom funkciójának megváltozása falun. *Ethnographia*, XCIV, 2, 279–285.

SLACHTA Krisztina

2014 A „magyar viresaft”: A Kádár-kori idegenforgalom sajátosságai. *Metszetek*, 3, 2, 93–109.

SZABÓ Á. Töhötöm

2018 A népi kultúrától a kulturális örökségig: néhány általános tanulság erdélyi példákön keresztül. In: JAKAB Albert Zsolt – VAJDA András (szerk.): *A néprajzi örökség új kontextusai. Funkció, használat, értelmezés*. 119–137. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

SZABÓ Orsolya

2007 Kettős identitás? Budapest és Piliscsév szlovák közösségei. In: BINDORFFER Györgyi (szerk.): *Változatok a kettős identitásra. Kisebbségi léthelyzetek és identitásalakzatok a magyarországi horvátok, németek, szerbek, szlovákok, szlovének körében*. 63–109. Budapest, MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet – Gondolat.

SZABÓ Piroska

1978 Az időgazdálkodás átalakulása. In: BODROGI Tibor (szerk.): *Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához*. 277–294. Budapest, Akadémiai Kiadó.

SZÉMÁN Zsuzsa

1983 A lakodalom hagyományörző szerepe és társadalmi funkciója Felsőtárkányon. *Ethnographia*, XCIV, 2, 285–296.

Sz. N.

1958 Ecseri lakodalom Pesten. *Pest Megyei Hírlap*, II, 192, 1. augusztus 20.

Sz. N.

1960 Lakodalomországban. *Pest Megyei Hírlap*, IV, 173, 4, július 23.

Sz. N.

1975 Új lakások Ecseren. *Monor és Vidéke. A Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XVII, 220, szeptember 19.

Sz. N.

1980 Ecseri változások. A hagyományok hűséges ápolói. *Monori Hírlap, a Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XXII, 250, október 24.

Sz.N.

2015 Települési krónika. *Csömöri Hírmondó*, XXIII, 5, 4, május.

TÓTH Heléna

2015 Névadó, KISZ-esküvő, temetés. A társadalmi ünnepek kialakítása és a kollektivizálás, 1958–1962. In: HORVÁTH Sándor – Ö. KOVÁCS József (szerk.): *Állami erőszak és kollektivizálás a kommunista diktatúrában*. 257–279. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet.

TÖLTÉSI Imre

1997 A honismereti bizottság indulása. *Honismeret*, 25, 4, 51–57.

WALDENFELS, Bernhard

2004 Az idegenség etnográfiai ábrázolásának paradoxonjai. In: BICZÓ Gábor (szerk.): *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. 91–116. Debrecen, Csokonai.

(–E –A)

1975 Táncospár a védjegyen. A lakodalmak csemegéje. *Monor és Vidéke, a Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XVII, 220, szeptember 19.

(G.)

1969 Ecseri lakodalmas... *Pest Megyei Hírlap*, XIII, 107, 6, május 13.

(k. zs.)

1969 Szűnőben a nemzetiségi jelleg. A szlovákok és németek helyzete a monori járásban. *Monor és Vidéke, a Pest Megyei Hírlap Különkiadása*, XI, 166, július 20.

ÁGNES EITLER

THE HISTORY AND CONTEXTUALIZATION POSSIBILITIES OF
A HERITAGE ELEMENT. THE *WEDDING AT ECSEK*

Since the discovery of folk culture, its prominent elements have made certain villages famous nationwide and, in exceptional cases, even beyond the national borders. Located near the capital, Ecser became famous in the first half of the 1950s through the staging of the community's wedding customs. The success of the Hungarian State Folk Ensemble's choreography, *Wedding at Ecser* (1951), inspired the organizing work aimed at staging local traditions and played a significant role in making the presentation of the wedding the focal point of the community's self-representation. At the same time, the cyclically growing interest in the staged custom and the repeated re-articulation of the wedding in new ways were related to the social changes of the given period and the transformation of the local community, as well as dependent on the nature of power discourses at the local level. It is no coincidence, then, that the heritagization practices that started in the settlement in the 21st century began with the re-contextualization of this key element of the community's past and in which the wedding continued to play a prominent role later on. In this study, I first provide an overview of the nearly seventy-year-old history of the *Wedding at Ecser*, then try to explicate how the wedding as a heritage element and, more broadly, heritagization are related to local experiences of a changing rurality.

SZLOVÁK HAGYOMÁNYREKONSTRUKCIÓ ÉS ÖRÖKSÉGESÍTÉS CSÖMÖRÖN

Az iskolai közétkeztetés társadalmi beágyazottságát vizsgáló interdiszciplináris kutatási projektünk¹ hat terepmunka-helyszínének egyike a Budapest főváros északkeleti határára elhelyezkedő Csömör nagyközség. A menzákkal kapcsolatos kérdőíves adatgyűjtés, a fókuszcsoporthoz és egyéni interjúkészítés, valamint az iskolában és a családonál folytatott résztvevő megfigyelés mellett terepeinken a lokális étkezési hagyományokra vonatkozó háttérvizsgálódásokat is folytatunk. Ezek során elsősorban arra vagyunk kíváncsiak, hogy a különböző generációk mindennapi gyakorlatában, emlékezetében milyen ételek képviselik a helyi hagyományt, milyen helyet foglalnak el az étkezési rendben, van-e szerepük a lokális identitás kifejezésében/alakításában, valamint, hogy miképpen alakulnak át az egyes fogások és azok percepciója a hagyományörzés,² örökségesítés³ folyamatában.

Amikor az élelmezéstudományi területet képviselő dietetikus kutatótársainkkal munkánkhoz alkalmas helyszíneket kerestünk, számos különböző, nem feltétlenül „klasszikus” néprajzi szempontot kellett figyelembe vennünk. Fontos volt, hogy terepeink

¹ A gyermek közétkeztetés társadalmi beágyazottsága. Kérdések és lehetőségek. NKFIH-128925 K-18. Bati Anikó vezetésével néprajzosok (Juhász Katalin, Várkonyi-Nickel Réka; mindhárman a BTK Néprajztudományi Intézet munkatársai), valamint dietetikai szakemberek (Zentai Andrea, Vargha Anita, továbbá Greiner Erika, Varga-Nagy Veronika OGYÉI, és Kaposvári Csilla PTE ETK doktorandusz) együttműködésével megvalósuló kutatás (a munkában részt vesz a szakács végzettségű Bársony Tamás, az ELTE néprajzos hallgatója és Bereczki Ibolya, a Szentendrei Szabadtéri Múzeum munkatársa).

² A 20. század második felétől az utóparaszti közösségekben a néprajztudomány által vizsgált hagyomány, a múlthoz való viszony: „az elfogadott normák, szokások tevékenységi mechanizmusok, [...] amely nem a megőrzött régiességet, az eltökélten a múltra hivatkozást, a múlthoz igazodást jelenti. Olyan dinamikus szabályrendszere az ember társadalmában létezésének a hagyomány, amely a 'régit' és az 'újat' a jól beváltat, a sokszorosan begyakoroltat és a kísérletit, az éppen most elfogadottá szokássá formálódót szervezi működőképes, a közösség minden tagja számára cselekvési vezérfonalul felkínálkozó kulturális rendszerré” (SZILÁGYI, 2009, 155.). Lásd még például: HOFER – NIEDERMÜLLER, 1987; JAKAB – VAJDA, 2016, 2018; ERDŐSI – SONKOLY, 2004.

³ Az örökségesítés folyamata elsősorban nem a kultúratudományban, hanem inkább a kultúrpolitikában kapott nagyobb szerepet Közép-Európában. A 2000-es évektől a kultúra egyes, az identitásörzésben fontos szerepet játszó elemei kiemelt figyelmet kaptak az országos és helyi hagyományok átadása, megélése, megjelenítése tekintetében, és ez a tendencia vált a kutatás tárgyává, azaz néprajzkutatók figyelmének középpontjába kerültek az örökségesítés szintjei, szereplői, színterei. Élen járó friss tudományos munkákat, konferenciák anyagait a *Kriza könyvek* sorozat (39., 40. kötet) tett közzé a témában. Bővebben, további fogalmi magyarázatokkal lásd például: JAKAB – VAJDA, 2018.

minél nagyobb „szórást” mutassanak a település- és iskolatípus, a tanulók társadalmi rétegzettsége, az étkeztetést végző szolgáltató jellege szerint, emellett az sem volt elhanyagolható, hogy mind az iskola, mind az étkeztető cég engedélyezze és segítse munkánkat, illetve vállalja az ezzel járó esetleges plusz terheket.

Csömör, ez a vallásilag és etnikailag is vegyes (szlovák, német és magyar) lakosságú, Pest megyei nagyközség e kritériumok alapján került látókörünkbe, úgy, hogy előzetesen magáról a településről viszonylag kevés és mozaikos helytörténeti-néprajzi információkkal rendelkezünk csupán. A terepmunka megkezdésekor azonnal világossá vált számunkra, hogy nemcsak a projektünk tematikája, hanem a lokális, nemzeti kisebbségi, civil közösségi kezdeményezések által generált hagyományörzés és az örökségesítési folyamatok vizsgálatához is figyelemre méltó terep. Tanulmányunkban a település és eddigi történeti-néprajzi kutatástörténetének rövid bemutatását követően felvázoljuk azokat a legfontosabb problémaköröket, amelyek nemrég megkezdett négyéves kutatásunk elején körvonalazódtak, különös tekintettel a projektünk fókuszát képező táplálkozáskultúrára vonatkozóan.

Hagyományörzés és lokális/etnikai identitás az időben

Az etnikai identitás az adott nemzetiségi csoportra jellemző jegyek felismerésének és hangsúlyozásának folyamatában alakul ki, amelyben szerepet játszik a „mások” – a szlovákok/németek esetében a magyarok – ellenében meghatározódó identitástudat. A különbözőség hangsúlyozása egy egészséges, pluralista társadalomban természetesen nem a szeparatista törekvéseket segíti elő, sokkal inkább a kettős identitás létének elfogadásán alapul. Az etnikai identitást a közös társadalmi gyakorlat tarthatja fenn, amely az összetartozás kulturális jegyeit, szimbólumait mutatja meg a külvilágnak.⁴ Ilyen például a sajátos viselet, a foglalkozások, a hétköznapi szokások vagy az ételek. Az azonos etnikumhoz tartozók egyfajta kommunikációs közösséget is alkotnak, amelynek azonos a közös nemzeti múltira vonatkozó tudása, szellemi öröksége, emlékezete. Mindezek közösségi rítusokban, nemzeti kulcsszimbólumokban (ide tartozik a sajátos népi kultúra számos eleme), társadalmi mítoszokban és történeti tudásban fogalmazódnak, testesülnek meg.⁵

Az etnikai származás számon tartása a csömöri tót és sváb származású lakosság körében is az identitás fontos eleme. A magyarországi szlovákok önmeghatározása kapcsán az első szembeötlő jelenség az érintettek, illetve a kívülállók által használt terminusok különbözősége. Míg hivatalosan magyarországi szlovákokról szoktunk beszélni, addig sok helyen, így Csömörön hangsúlyosan a ’tót’ terminust használják. Ez a történetileg sajátosan alakult megnevezés nem a ’szlovák’ népnév ellenpólusaként született, és csak a 19–20. század fordulója körül kapcsolódott hozzá a pejoratív hangsúly.⁶

⁴ A kettős identitás kérdéséről a vonatkozó szakirodalmi hivatkozásokkal lásd bővebben BINDORFFER, 2007.

⁵ Ehhez a kérdéshez számos konkrét esettanulmány és elméleti fejtegetés olvasható: EPERJESSY – KRUPA – UJVÁRY, 1991. Vö. GARAMI – SZÁNTÓ 1992; JUHÁSZ 2016a.

⁶ A 18. század végétől 1945-ig hivatalosan használták a tót népnevet, mely csak a 19–20. századi szlovák nemzeti ébredés hatására kapott pejoratív jelentést is. Ezzel egyidőben egyre inkább meg-

A jelenkori szlovák/tót identitás alapvető forrását a betelepítés történetéről és az itt letelepedettek sorsának alakulásáról, valamint a magukkal hozott, és új lakóhelyükön tovább formálódott népi kultúráról összegyűjtött tudás képezi. Ez a tudás ma már korántsem csupán a „szájhagyományban” létezik, illetve öröklődik át. A helytörténeti, néprajzi ismeretek a szaporodó helyi kiadványokból, és a tudást közvetítő rendezvények, illetve az iskolai oktatás révén is megszerezhető. Mi is fontosnak tartjuk röviden áttekinteni a község múltját, hagyományait, illetve számba venni, hogy a néprajzkutatás érdeklődése miként és milyen témákban fordult Csömör felé.

Csömör rövid története

Csömör község a török kiűzését követő újratelepítés során kialakult Pest megyei két nagy szlovák tömb egyikéhez, az ún. „Kerepesi sziget”-hez tartozik.⁷ A Vattay földbirtokos család 1714-ben kezdte meg az újratelepítést részben az elpusztult Rákosszentmihály község megmaradt (magyar) lakosaival, részben a Felvidékről behívott szlovák/tót ajkú evangélikusokkal. 1720-ban 42 háztartást említ az adóösszeírás, minden háztartás evangélikusból állt, akik 1721-ben már önálló templommal is rendelkeztek.⁸ Az 1739–40-es pestis-, majd az 1831-es kolerajárvány miatt erőteljesen megfogyatkozott lakosságot Grassalkovich Antal, az új földbirtokos a környékbeli katolikus szlovák lakosságú falvakból, illetve a budai hegyvidék katolikus németjeivel pótolta.

A régióban a szlovák lakosságú falvak nem egy összefüggő tömbben helyezkednek el, hanem magyar falvakkal vegyesen alkotnak laza láncolatot, amely a nyelvhasználatra és a kultúra egészére kihatással volt. A többségi magyarokkal körbevett, elzárt nyelvi szigetekben hosszú időn át fennmaradhattak például a mai szlovák nyelvben már ritkaságszámba menő nyelvmlékek, illetve egyes archaikus szokáselemek.

Csömör vallásilag és nemzetiségileg is vegyes lakossága más szlovák lakosságú településekéitől eltérő, speciális lokális társadalmat alkotott, ugyanis az evangélikusok mellett a nagyobb számú katolikuság is jelentős hányadot képviselt.⁹ Mindkét felekezeti tagjai megközelítőleg azonos gazdasági-szociális viszonyok között éltek, de kulturális különbségek voltak közöttük, például az iskolai oktatás terén, mely az evangélikusok

honosodott a 'slovaci' elnevezés, azonban a magyarországi szlovákok körében máig tartja magát a tót megnevezés (GYIVICSÁN, 1993, 55.).

⁷ Csömör (Chemer) úrbéres község első ismert említése 1135-ből való, amikor a Bozóky Monostor tulajdonába került (később a Zay család birtokolta). A török uralom alatt elnéptelenedett, 1690-ben a források a falut „elpusztult”-ként említik. A „Kerepesi sziget” megnevezéshez lásd: CHLEBNICKÝ – KNÍČHAL – LÁSZIK, 1998.

⁸ Az evangélikus bevándorlók a 17. századi ellenreformáció idején az őket sújtó vallási atrocitások miatt kényszerültek elhagyni korábbi lakhelyüket. Az idetelepülők főként Hont, Nógrád, Zólyom megyéből, kevesebben Liptó és Túróc megyéből érkeztek. Bővebben az időszak szlovák migrációjáról lásd GYIVICSÁN, 1993; GYIVICSÁN – KRUPA, 1997 megfelelő fejezeteit, valamint GOMBOS 1995. A csömöri evangélikusok történetéről lásd: BODA, 2017, valamint az evangélikus gyülekezet honlapja: <http://csomor.lutheran.hu/fontes/hu/gyt003.htm> (letöltés ideje: 2020. január 4.).

⁹ Csak a szomszédos Rákoskeresztúron volt hasonló a helyzet. Vö. GYIVICSÁN, 1993, 38.

körében nagyobb hangsúlyt kapott. A szőlőtermelő (katolikus) németiség egyértelműen a tehetősebb réteget képezte (GYIVICSÁN, 1993, 38., 2010, 192–194.). Csömörön nem volt olyan mértékű a németiség máshol tapasztalható elszlovákosodása, mint a környéken,¹⁰ valamint az eltérő egyházi nyelv és az erős felekezeti kötődés miatt az evangélikus és katolikus szlovákok összeolvadása sem volt jellemző. A közösség életében ez például a egyes nemzetiségű házasságkötések hiányában érhető tetten.

A felekezeti/nemzetiségi megoszlást a településszerkezet is leképezte: az egyik településrészben katolikus tótok és németek laktak, másik részben evangélikus tótok (GÖNYEI, 1932, 28.). Ugyanakkor kezdettől fogva erős, különálló, de egymás mellett békében élő, sőt egymással együttműködő közösséget alkotott a három fő csoport.¹¹

E községet alkotó három társadalmi csoport erős belső kohéziója volt a záloga a saját kultúrájuk zárványként való megőrzésének, generációról generációra való átadásának. Így meglehetősen hosszú időre ki tudták zárni a külső kultúrabefolyásoló tényezőket. Ezen a téren csak a 20. század folyamán indult meg változás az egész országot érintő gazdasági-társadalmi és politikai események kapcsán. Kulturális értékrendjüket a reformkor, a nemzeti mozgalmak kezdték ki először. A nyelvhasználatban és a kulturális önazonosság megfogalmazásában a polgári állam intézményrendszere, a közigazgatás, az oktatás és végül a vallásgyakorlás nyelve indukált változásokat.¹²

A nemzetiségi összetételt tekintve Csömörön a szlovákok alkották a túlnyomó többséget egészen a 20. század elejéig, amikortól a nyelváltás gyorsuló ütemben indult meg. A nemzetiségi arányok változására hatással volt Rákosszentmihály Csömörről való elcsatolása és önálló településsé válása 1902-ben, de a szlovák anyanyelvűek száma még 1920-ban is meghaladta a németek és magyarok együttes számát.¹³ 1920-tól nagyarányú (magyar) betelepülés indult a fővárosból, és távolabbi vidékekről is, a község pedig nyitott volt az ideköltözők befogadására. 1920–1930 között mintegy 1000 fővel nőtt a lakosság száma, és a nemzetiségek aránya is megfordult: 1930-ban a szlovákok és németek együttes száma sem érte el a magyarok létszámát. Felekezeti megoszlás szerint ekkor a település lakosságának már 60%-a volt római katolikus, 30%-uk pedig evangélikus (HORVÁTH, 2000, 253.). 1941-re a négyezernyi lakosnak mindössze 6,5%-a vallotta magát szlovák anyanyelvűnek, s minden lakos magyarul is tudott.¹⁴

¹⁰ Mint például Rákoskeresztúron (LESKÓ-DELY – ERDÉLYI-MOLNÁR – JUHÁSZ, 2018, 28–29.). Egy jellemző példa: a bisztróban a kocsmárosnő a szlovákokhoz szlovákul, a magyarokhoz magyarul beszél, de németül nem tud (ROXIN, 1978).

¹¹ Vö. GYIVICSÁN, 2010.

¹² Bővebben lásd GYIVICSÁN, 1993, 77–97.

¹³ Meg kell jegyeznünk, hogy a többségében magyarok lakta Rákosszentmihály Csömörről való leválasztása és önálló községgé alakulása 1902-ben a szlovákok arányának javulását eredményezte a statisztikai adatokban.

¹⁴ A nemzetiség itt elsősorban az állampolgári identitást jelenti. A magukat „magyar”-nak vallók között is szép számmal voltak szlovák és német származásúak, sőt nem magyar anyanyelvűek is (vö. HORVÁTH, 2000).



1. kép Hordószállítás a csömöri szőlőben. Forrás: a Báló Lipót Kör archívuma (<https://csomoriszlovakok.eoldal.hu/>).



2. kép Úrnapjára ünneplőbe öltözött lányok a csömöri utcán.
A fotó a Mandúr-Dvozsánsz család tulajdona (<https://csomoriszlovakok.eoldal.hu/>).

A foglalkozást tekintve a csömöriek többsége a 20. század első felében a mezőgazdaságból, intenzív kertkultúrából élt – csemege és borszőlőt, paradicsomot termeltek (BOROSS, 1951), azonban arányuk (részben a kívülről betelepülők, részben az új lehetőségek miatt) fokozatosan csökkenésnek indult (HORVÁTH, 2000, 206–207.). A változásokban nagy szerepe volt a község bekapcsolásának a helyiérdekű vasútba 1900-ban, amikor a vasutat meghosszabbították Kerepesig, illetve megépítették a csömöri kitérőt,¹⁵ ekkor épült a csömöri vasúti aluljáró is. A főváros közelsége és a jó közlekedés nemcsak újabb munkalehetőségeket adott, hanem a polgári kultúra és életmód terjedését is elősegítette. Ugyanakkor – miközben élénk polgári közösségi-kulturális élet bontakozott ki a faluban –,¹⁶ a fokozatosan kisebbségbe kerülő nemzetiségek körében az etnikai és vallási hovatartozás érzése továbbra is erős maradt. Az 1920-as, 1930-as években a kertészkedésből élők – kedvező jövedelmi helyzetüknek köszönhetően – többet tudtak költeni az öltözködésre, így a saját paraszti, parasztpolgári kultúrájuk késői kivirágzása következett be a viselet gazdagodásával,¹⁷ amely egyúttal a településimázst is meghatározta. Hogy milyen kép élt a településről a korabeli köztudatban, azt jól mutatja a Keleti pályaudvartól induló gödöllői HÉV vonalát népszerűsítő számolócedula (ma szórólapnak neveznénk), amelynek a képes oldalán lévő színes térképen Csömör megállót egy szlovák viseletbe öltözött női alak jelölte.¹⁸

A második világháborút követő lakosságcsere-egyezmény Csömör lakosságát kevéssé érintette, így a nemzetiségek aránya nem változott. A község továbbra is önálló közigazgatási egység maradt, bár Nagy-Budapest létrehozása a településszerkezetén mély sebet ejtett, hiszen Szabadságtelepet (a három településrész egyikét) Budapesthez csatolták, így a község elveszítette földbirtokainak egy részét.¹⁹ A kommunista hatalomátvétel leginkább a tehetősebb (és német származású), illetve a lokális társadalomban addig vezető szerepet betöltött személyeket sújtotta, akiket nemcsak vagyonuktól, egzisztenciájuktól fosztottak meg, de ezzel identitásuk is nagymértékben sérült.²⁰

Eközben a helyi népesség nagy része (alkalmazkodva az új körülményekhez) amennyire csak lehetett, igyekezett folytatni megszokott életét. A hagyományos gazdálkodás, a zöldség-, gyümölcsstermesztés és a fővárosi piaci értékesítés – bár megváltozott konst-

¹⁵ 1900-ban naponta Mátyásföldig 47, Cinkotáig 36, Csömörig 20 és az egész vonalon 14 személy- és vegyesvonal közlekedett oda-vissza (BOROVSKY, 1910, II, 182).

¹⁶ Az 1920-as években sorra alakultak a különböző helyi civil szervezetek, élénk kulturális és sportélet bontakozott ki. A két háború közötti korszak községi művelődésének a hordozói a dalkörök, a színjátszó csoportok és bálók voltak, ahol helyi táncokat táncoltak. „Az idegen tánc, az úrpolgári tánc, a modern tánc, ahogy most nevezik, csak az 1930-as évektől volt terjedőben a polgárság és a munkásság körében” (HORVÁTH, 2000).

¹⁷ A „parasztos” jellegű újítások (hímzés, díszítőelemek, anyagok) mellett a viseletbe ugyanakkor polgári elemek is bekerültek.

¹⁸ A korabeli „szórólap” fotóját közli: BATA, 2019, 241.

¹⁹ Bővebben lásd HORVÁTH 2000. Rákoskeresztúr történetéről LESKÓ-DELY – ERDÉLYI MOLNÁR – JUHÁSZ, 2018, 17–25.

²⁰ Füleki Katalin egyenesen zétfoszlott etnicitásról beszél (FÜLEKI, 2006). Az 1950-es évek elején koncepciós perben elítélt és meghurcolt, rendszerellenes szervezkedésben részt vevő fiatalok hasonló identitásválságot éltek át (TÓTH, 2017). Ehhez lásd még egy csömöri nagycsalád példáját: MARINOVICH, 2014.

rukcióban, de még a termelészövetkezeti keretek között is (GÁSPÁR, 1982) – tovább folytatódott, csak a generációváltással számolódott fel véglegesen. A különböző „demokratikus” szervezetekben együttvéve ugyanazok a személyek szerepeltek, akik a Horthy-korszakban is meghatározták Csömör szellemi arculatát. A helyi művelődés is – melynek két erős bázisa a színjátszás és az éneklés volt – a régi alapokon hajtott ki újra, és továbbra is közösségteremtő erővel hatott az érintett korosztályok körében (HORVÁTH, 2000).

A tót asszonyok és lányok nagy része egészen az 1950–60-as évekig viseletben járt,²¹ sőt még ma is mintegy 20 idős asszony van, aki egész életében nem viselt polgári ruhát.²² A népviselet tömeges elhagyása csak az 1950-es évek végétől, a városba dolgozni járó legfiatalabb generációk körében volt jellemző, de még köztük sem mindenkinél. Voltak olyan asszonyok, akik népviseletben mentek a városi munkahelyre, s kizárólag a munkaidő alatt viseltek munkaköpenyt, majd utána nyomban visszavették. Olyan családról is hallottunk, amelyben a két lány közül az idősebb nem vetkőzött ki, viseletben maradt egész életében, míg a húgát már városi ruhában járatták az édesapa határozott kívánságára. A kislánynak magának kellett megvásárolnia a ruháit Budapesten az Úttörő Áruházban, mert az édesanya egyszerűen nem értett a városi ruházkodás szabályaihoz. A szlovák anyanyelv is tartotta magát a hagyományörző családokban. Nem volt ritka eset, hogy egy gyermek úgy ment iskolába, hogy nem tudott magyarul, a tanítónő ezért üzent a szülőknek, hogy beszéljenek otthon magyarul a gyermekkel.



3. kép Úrnapja Csömörön az 1960-as években. A fotó az Agárdi család tulajdona (<https://csomoriszlovakok.eoldal.hu/>).

²¹ Nem csak a csömöri, de a környező falvak tót lakossága is sokáig megőrizte a népviseletet (LESKÓ-DÉLY – ERDÉLYI-MOLNÁR – JUHÁSZ, 2018, 49–58.; HAJDÚ, 1953, 1955).

²² Mindez talán a megélhetés módjával is összefüggésbe hozható. A falubeliek nagy része a két világháború között a mezőgazdaságból (szőlő, paradicsom), piacozásból élt. A városi piacon egyfajta márkajelzés lehetett a kofák hagyományos népviselete.



4. kép Csömöri leány. A fotó a Vrana család tulajdona
(<https://csomoriszlovakok.coldal.hu/>).

hagyományait, etnikai identitásukat azonban megőrizték. Jó példa erre az úrnapi virágszőnyeg és körmenet csömöri hagyománya, amely több mint egy évszázada, a legvadabb kommunista időkben sem szakadt meg. Sőt az idők folyamán nemcsak a németek, hanem tót felekezettársaik és az evangélikusok is aktív részeseivé váltak a virágszőnyeg és az úrnapi sátrak közös elkészítésének.²⁴ Ez a fajta kölcsönös elfogadás és az együtt élő közösségek hagyományainak nemcsak tisztelete, de a jeles napok szokásaiban történő kölcsönös részvételük úgy erősíti a lokális identitást, hogy közben a különböző nemzetiségű csoportok etnikai identitása sem gyengül.

A csömöri katolikus és evangélikus egyház történetéből tudjuk, hogy a vallási élet és vallásos nevelés folyamatos volt a szocializmus negyven éve alatt is.²⁵ Még 2000-ben is a teljes lakosság közel 80%-a vallotta magát valamelyik felekezethez (katolikus, evangélikus, református) tartozónak (FODORNÉ HÁMORI, 2005, 4.; BENUSKOVÁ, 2002). Csömör például azon kevés települések egyike, ahol nem szakadt meg a hittan oktatása: az 1950–60-as években vasárnaponként, az 1970-es évektől az iskolában, a tanórák

A kalendáriumi ünnepekhez és az emberi élet fordulóihoz kapcsolódó népszokások egy részét már a két világháború között is csak a helyszínen kutató néprajzos kérésére, emlékezetből tudták felidézni (GÖNYEY, 1932),²³ és ezt követően is egyre több hagyományelem került feledésbe. Néhány szokás – például a húsvéti locsolás, úrnapi virágszőnyeg, szüreti felvonulás, disznóölés, a lakodalom egyes szokáselemei stb. – azonban, ha némiképp megváltozott formában is (intézményszerűsülve, kulturális rendezvényként), tovább élt. Bár a késő szocializmus időszakában felnőtt, és az általános iskolát követően Csömörről végleg elköltöztek a régi szokásokat leginkább csak egyre halványuló gyermekkori emlékeikben őrzik, sőt jobbára csak az idősebbek elmondásából ismerik, azok, akik a faluban maradtak, továbbra is életben tartják ezeket.

A németek például ugyan viseletüket korábban elhagyták, a vallásukat,

²³ 1955-ben Keszi Kovács Lászlónak még sikerült az egyik utolsó hagyományos lakodalmat filmen is rögzítenie (KESZI KOVÁCS, 2008).

²⁴ A csömöri úrnapi virágszőnyegről lásd HERMÁNYOS, 2014. Vö. BEDNÁRIK, 2015.

²⁵ A Csömöri templomok a források szerint még az 1970-es, '80-as években is minden vasárnap tele voltak (SOLYMÁR, 1971; LEHEL, 1982).

után, és már 1989-től – jócskán megelőzve az országos változást – az iskolai órarendbe építve tanulták a gyerekek a hittant (BODA, 2017, 16–23.).

A lokális identitás, az összetartozás érzésének vizsgálata kapcsán fontos megemlítenünk Csömör sporthagyományait. Különösen az az időszak fontos ebből a szempontból, amikor Csömör (amatőr) kézilabdacsapata az országban egyedülálló módon bejutott előbb az NB II., majd az NB I. bajnokságba.²⁶ A közös szurkolás a helyi mérkőzéseken (ahol nem volt ritka az 1000 fölötti nézőszám), vagy a közösségi helyszíneken (vendéglő, kultúrház) elhelyezett rádió, televízió előtt hihetetlen kohéziós energiát adott a falu lakóinak. A kézilabda ma is fontos (és közösségteremtő erő) a csömöriek számára: még a magyar válogatott szereplését is nagy emocionális töltettel kísérik figyelemmel a község sportkedvelő lakói.

Az 1980-as évektől kezdve újra folyamatosan nő a település lélekszáma a Budapestről kiköltözők révén, s ez a növekedés – ha változó ütemben is, de máig tart. Ugyanakkor, ahogy már említettük, és ezt egy 2004-es szociológiai felmérés is bizonyítja (valamint saját tapasztalataink is erről tanúskodnak), a csömöriek lakóhelyhez való kötődése a magyar átlaghoz képest kifejezetten erős, még a beköltözők körében is(!) (FÁBRI, 2004).



5. kép Néhány éve hagyomány, hogy karácsony előtt a könyvtárban mézeskalácsból megépítik Csömör jellegzetes épületeit. A mézeskalács falu elkészítésében a község apraja nagyja részt vesz (<http://www.csomorihirek.hu/>).

²⁶ Részletesen erről lásd Szabó Péter Ádám könyvét a csömöri kézilabdacsapat történetéről (SZABÓ P., 2019).

A rendszerváltás után azonnal sikerült a csömöriek bizalmát élvező, erős önkormányzati testületet létrehozni, és megalakultak a nemzetiségi önkormányzatok is. Új lendületet kapott az addig is meglévő (a szocializmus idején klubok, hagyományörző vagy művészeti együttesek, egyházi közösségek formájában működő²⁷) sokszínű, és sok lakost bevonó civil mozgalom, szinte azonnal kivirágzott és azóta is gazdagodik a község kulturális és közösségi élete. Maga az önkormányzat sem politikai pártokhoz csatlakozva, hanem a civilek (szervezetek és egyéni szavazók) támogatásával tudja végezni feladatát.

A helyi tárgyi és szellemi kulturális örökség felkutatásával és átörökítésével foglalkozó közösségek (szlovák, német hagyományörzők, egyházi közösségek) az önkormányzat és a művelődési ház együttműködésében kiemelkedő szerepet játszanak abban, hogy a lakosság egészében tudatosítsák a község szlovák és német (evangélikus és katolikus) gyökereit. Emellett a más célokból alakult civil szervezetek, közösségek tevékenysége, valamint kulturális és sportprogramok, községi és közösségi kezdeményezések a teljes lakosságot megszólítva és bevonva sikeresen alakítják ki és erősítik a lokális identitást.

Néprajzi kutatások Csömörön

Az I. világháborút követő politikai helyzet az elcsatolt területeken lehetetlenné tette a néprajzi terepmunkát, így több kutató figyelme a közelebbi célpontok, köztük Csömör felé fordult.²⁸ A Néprajzi Múzeum kutatói²⁹ és a „magyaros” stílust képviselő fotográfusok „az 1920-as évek második felétől új témákat, lehetőségeket keresve fedezték fel a Budapest környéki, könnyen megközelíthető, látványos viselettel és aktív hagyományörzéssel” rendelkező falvakat, így Csömört is. A Néprajzi Múzeumban és más archívumokban, valamint a korabeli sajtóban fellelhető – az 1920-as, 1930-as évekbeli település „sűrített képét” mutató – többszáz fotót és készítésük körülményeit Bata Tímea tárta fel (BATA, 2019, 241.). E kivételes dokumentumértékkel bíró fotóanyag mellől azonban hiányzik a komplex néprajzi kutatás. Egyedül Gönyey Sándor végzett a fotózás mellett számottevő néprajzi gyűjtést ebben az időszakban, aki 1927-től rendszeresen gyűjtött, fotózott, sőt filmezett is a községben.³⁰ 1931-től több éven át élőben figyelte meg és dokumentálta a farsangi „maskura” szokást – megjegyezve, hogy egyes elemek

²⁷ Például Csömör legrégebbi és egyben legnagyobb civil szervezete a Turnovszky István Kertbarát Kör Turnovszky István Kertbarát Klub néven már 1976-ban (!) megalakult, és azóta is az egyik legerősebb csömöri civil szervezet. 1976 óta rendezi meg hagyományos borversenyét (*Pest Megyei Hírlap*, 1985. március 2.), de más rendezvényei és programjai is a leglátogatottabbak közé tartoznak. <http://csomorkertbaratkor.hu> (letöltés ideje: 2020. január 10.).

²⁸ Itt említhetjük például Bartók népdalgyűjtését a közeli Rákoskeresztúron (ERDÉLYI-MOLNÁR, 2018, 177–182.).

²⁹ Boross Marietta, Fülöp Katalin, Gönyey Sándor, Györffy István, Manga János, Palotay Gertrúd, Tagán Galimdzsán, Theszák Károly, Vajkai Aurél (BATA, 2019, 8. jegyzet).

³⁰ Gyűjtéseinek csupán kis részét publikálta (GÖNYEY, 1927, 1932). Kézírtas gyűjtőfüzetei a Néprajzi Múzeum Etnológiai Archívumában: például GÖNYEY, 1931, é.n. (1931?). A teljes listát lásd BATA, 2019, 268–270.

már kikoptak, megváltoztak (GÖNYEY, 1931),³¹ 1932-ben rekonstrukciós dokumentációt készített az akkor már megszűnt kendertermeléshez és fonáshoz kapcsolódó fonóbeli játékokról. A Luca-, a „hárombaba”- és a fekete Panna járás hagyományos szokását már csak emlékezetből, a gyűjtő kérésére játszották el (a szokásdalokat magyar dallamra, de szlovákul énekelték hozzá), Gönyey pedig e megrendezett jeleneteket fotózta és filmezte le (GÖNYEY, 1932, 18.).³²

A 20. század második felétől a katolikusok (németek, szlovákok, magyarok) voltak azok, akik többségükben a fővárosban vállaltak munkát, és viseletüket hamarabb elhagyták, a hagyományokat elsősorban a földműves, jómódú evangélikus szlovákok őrizték meg – állapítja meg K. Hajdú Anna, az 1950-es években Csömört kutató néprajzi gyűjtők egyike.³³ Az 1950-es évek elején mindezek a változások még csak elkezdődtek, így nem véletlen, hogy ebben az időszakban – részben a Nagy-Budapest néprajzi kutatás keretében – több néprajzi gyűjtő is felkereste a községet.³⁴ Boross Marietta gyűjtései kertművelésről, paradicsomtermesztésről kéziratban maradtak, K. Hajdú Anna művészettörténész csömöri lakodalmat és viseletet leíró, 1953-as grandiózus dolgozatából (K. HAJDÚ, 1953) csupán részlet jelent meg (K. HAJDÚ, 1955). K. Kovács László 1955-ben forgatott némafilmet a csömöri lakodalomról, amely legalább olyan komplex szokáseggyüttes, mint a Magyar Állami Népi Együttes emblematikus koreográfiájaként híressé vált „Ecséri lakodalmas”.³⁵

A Néprajzi Múzeum munkatársai a néprajzi kutatás újabb fejezetét nyitották meg a 2000-es évek elején, amikor már nemcsak a múltbeli hagyományokra voltak kíváncsiak, hanem arra is, hogyan sikerül ezeket a kortárs kultúrába integrálni. E kutatás egyik kiemelkedő eredménye volt a Néprajzi Múzeum *Faluforduló* című kiállításorozatának első – Csömör hagyományait bemutató – része 2006-ban, amelynek kapcsán tárgygyűjtést folytattak és dokumentumfilmet forgattak a településen.³⁶ Külön meg kell említenünk Bata Tímeát, aki a Csömörről készült teljes fotóanyag elemzése kapcsán számos, máshol nem publikált néprajzi adatot is közreadott (BATA, 2018, 2019). Néhány szakdolgozat és amatőr gyűjtőpályázati munka is született – táplálkozás témakörben is –, amelyek ugyan-

³¹ Gönyey a szokás korábbi rétegeként leírta a párnatáncot (GÖNYEY, 1931, 183–184.), és tervezte annak filmre vételét is, de ennek megvalósulásáról nincs adat (BATA, 2019, 245.).

³² A filmfelvétellel hosszas nyomozás után bukkantak rá a Néprajzi Múzeum munkatársai (BATA, 2019, 245.).

³³ K. Hajdú Anna 1953-ban helyszíni gyűjtés keretében tanulmányozta a lakodalmi szokásokat és a viseletet (K. HAJDÚ, 1953, 1955, 55.).

³⁴ A Nagy-Budapest néprajzi kutatás eredményeiről lásd DÖMÖTÖR, 1953, 1958.

³⁵ Rábai Miklós 1951-ben készített *Ecséri lakodalmas* című táncjátékát az egész világon magyarként ismerik, itthon is kevesen tudják, hogy valójában az ecséri szlovákok hagyományáról van szó, és amikor a néptáncutatók Ecséren gyűjtöttek, akkor már főként magyarul énekelték a lagziban. Az Ecséri lakodalmas örökségelemmé válásáról bővebben lásd jelen kötet vonatkozó tanulmányát: EITLER, 2019.

³⁶ A kiállítást megelőző gyűjtésben és a kiállítás elkészítésében Katona Edit, Sáfrány Zsuzsa és Szojka Emese vett részt. Csömörrel kapcsolatban publikációjuk nem jelent meg. Csorba Judit és Tari János az úrnapi virágszönyeget, valamint a Hájastésza- és fánkfesztivált örökítették meg videofelvételen. A 2006-os kiállításról lásd: https://www.neprajz.hu/kiallitasok/idoszaki/2007/falufordulo_unnepek_es_hetkoznapok_csomoron.html (letöltés ideje: 2020. január 10.).

csak hasznos adalékokkal szolgálnak kutatásunkhoz (HARMATH, 1985; SZÁVA, 2002; FODORNÉ HÁMORI, 2005; KULICH, 2011). A rendszerváltás utáni néprajzi kutatások már változásukban, a hagyományrekonstrukció, sőt konstrukció folyamatában mutatják meg Csömör hagyományait.

„Itt mindig is nagy kultúrélet folyt” – népművészeti és folklór revival Csömörön a kezdetektől a rendszerváltásig

A szellemi és tárgyi hagyomány/örökség többféle interpretációs formában, településenként más-más mintázatot öltve jelenhet meg a lokális kultúrában. Egyes hagyományelemek *kontinuus*nak mondhatók, tehát évszázadok óta, ha nem is változatlan formában, de megszakítás nélkül életben tartotta ezeket a közösség. Más hagyományelemek, például egyes jeles napi szokások néhány évtizedes kihagyás után a rendelkezésre álló források, valamint a helyi emlékezet alapján rekonstruált formájukban élednek újra. A jelenkori „örökségesítés”, (sőt gyakran „fesztivalizáció”) folyamatában az is gyakorta előfordul, hogy nem rekonstruálják, hanem *megkonstruálják* a „hagyományt”, ezzel vagy egy sohasem létezett hagyományelemet állítanak be hagyományosnak, vagy egy hagyományteremtő kezdeményezésből válik az évek múlásával hagyomány.³⁷

Nem gondoljuk, hogy e háromféle hagyományinterpretáció bármelyike „értékesebb” vagy követendőbb minta lenne. Részünkről sokkal izgalmasabb kérdésnek tűnik annak vizsgálata, milyen motivációk mentén és miként épülnek be ezek a „hagyományok” egy-egy település, közösség életébe, hogyan tagolják az időt a jeles napok révén, és mindenekelőtt, hogyan képesek identitásformáló erőként hatni.

Ahogy az eddigiekből is kiderült, a csömöriek a főváros tőzsomszédságában, a polgárosodás és modernizáció közepette is szívósan ragaszkodtak etnikus, vallási és lokális identitásukhoz a hagyományaik, tárgyi és szellemi örökségük megőrzése révén. Csömör tehát hagyományörző falu volt: a csömöriek még olyannyira *élték* a hagyományaikat, hogy például annak színpadra vitelére sem gondoltak.³⁸

Az 1950-es évek elején gyakorlatilag „élő” néphagyományról beszélhetünk, a növekvő számú kivetkezés és az életformaváltás mellett is. Például 1953-ban egy alsó tagozatos lányosztály egyharmada viseletben van az osztályképen. Hajdú Anna is azt tapasztalta, hogy – különösen az evangélikusok körében – kiszínesedik, gazdagodik a viselet még ekkor is. A szegényebb katolikusok között több a viseletelhagyó, illetve, ha meg is tartják a viseletet, kevesebb ruházatuk van, és az is kevésbé színes.

Az 1950-es években a folklórizmus és folklór még összeér, átfedésben van. Külső „ösztönzésre”, az országos kultúrversenyre alakul az első, lakodalmas táncokat bemutató, tizenévesekből álló csömöri „kultúrgárda.” Tagjainak zöme még a saját viseletében táncolt (a menyasszony a saját menyasszonyi ruhájában!), csak néhányuknak kellett

³⁷ Vö. PUSZTAI, 2003.

³⁸ Legalábbis nincs erre adatunk. A községi amatőr csoportok főként kórusműveket, illetve zenés színdarabokat mutattak be. A harmincas évek Gyöngyösbokrétá mozgalmaiban nemzeti kisebbségként nem kapcsolódhattak volna be.

a rokonságból kölcsönkérnie. Tehát a saját hagyományukat mutatták be, de az, hogy ebből színpadi előadást szerkesztettek (amit „nagyon sokat fényképeztek”), egyúttal az első lépést jelentette a folklorizmus felé.³⁹

1959-ben – valószínűleg ugyanebből a csapatból – alakult meg a hagyományőrző népi együttes, amely ugyancsak főleg csömöri lakodalmast táncolt. Az együttes hamarosan feloszlott, és csak 1968-ban állt össze (ismét csak rövid időre), Kovács Erzsébet, az Állami Népi Együttes táncosa vezetésével. 1970-ben Tóth Mihály és Kövesdi Teréz, majd 1977-től Gárdonyi Bálint irányításával működött a csoport, szép sikerekkel. A helyi viseletben előadott műsoraikon a csömöri táncok mellett huszár verbunkos, szatmári csárdás és más magyar dialektusterületek táncai szerepeltek.

Tóth Mihály – aki egyébként elektroműszerész volt,⁴⁰ és Budapestre járt dolgozni – nemcsak a táncegyüttest irányította, hanem a művelődési ház és a községi tanács támogatásával ő alakította meg – a televíziós vetélkedő nyomán az egész országot mozgósító *Röpülj páva* mozgalom nyomán – 1973-ban a népdalkört, amelyhez több korosztály is csatlakozott. Ehhez kiváló alapot adott a község zenei élete, a korábbi dalkörmozgalom (gondolunk itt az evangélikus templomi kórusra és a két világháború között alakult férfikórusra, amelynek „legsikeresebb korszakát jelentik azok az idők, amikor még a szlovák hagyományok egyetlen művelhető módja úgyszólván csak a dal volt”⁴¹). A csömöri népdalkör helyi szlovák viseletben, főként helyi népdalokat adott elő, az országos és regionális rendezvényeken képviselve és bemutatva Csömör szlovák hagyományait.⁴² 1978-ban a néptáncosport és a pávakör csömöri lakodalmas műsorát a televízió is felvette. Ebben szlovákul énekeltek, a kikérők és más prózai részek pedig félig magyarul, félig szlovákul hangzottak el.⁴³ Ekkor a csoport felnőtt tagjai még a legnagyobb természetességgel használták mindkét nyelvet (ROXIN, 1978). Az 1970-es években gyerek (úttörő) táncosport is működött, amelynek tagjai csömöri népviseletben csömöri gyermekjátékokat, táncokat adtak elő.⁴⁴ A Tóth Mihály irányításával működő közösségek szereplései nyomán egyre nagyobb lett az érdeklődés a szlovák hagyományok iránt. Az idősebbektől megtanulták a már-már feledésbe merült népdalokat, sőt az iskolában is bevezették a szlovák nyelv oktatását. A népdalkör tagjai a megjelenésükre is igényesek voltak: az öltözet minden részletében igyekeztek az autentikus helyi hagyó-

³⁹ Az eseményről az 1939-es születésű Kovács Katalin és Horváth Ilona számolt be Hajdú Annának (K. HAJDÚ, 1953, 14–15.).

⁴⁰ Tóth Mihály csömöri lakosként Budapestre járt dolgozni, mégis módot talált arra, hogy két együttes munkáját is irányítsa. Ezt az áldozatos munkát a Szocialista Kultúráért kitüntetéssel is elismerték 1989-ben (FEHÉR, 1979).

⁴¹ Az 1979-es beszámoló szerzője, Fehér István fogalmaz így (FEHÉR, 1979).

⁴² Egyik kiemelkedő szereplésük az 1981-es, békéscsabai országos nemzetiségi fesztiválon volt, amelyet a Magyar Rádió is rögzített (RTV újság, 1981. 17. 4. fényképpel).

⁴³ Tóth Mihályné közlése, aki 1968-tól, ötödikes korától táncolt a csoportban. A televíziós szereplést egy interjúban említi. ROXIN, 1978.

⁴⁴ Az 1979-es csömöri járási néptánc- és gyermekjáték seregszemle résztvevői a művelődési ház udvarán a színpadra átdolgozott régi gyerekjátékokat önfeledten, vidáman, a sajátjukként táncolták, játszották (*Járási seregszemle, Gyermekek népviseletben, Pest Megyei Hírlap, Gödöllő és Vidéke különkiadás*, VI. évf. 76. szám, 1979. március 31.).

mányt követni (ROXIN, 1978). Fontos fejlemény volt, hogy míg korábban nagyok voltak a vallási ellentétek, addig a folklórcsoportokban a különböző felekezethez tartozók baráti közösséggé kovácsolódva végezték hagyományörző tevékenységüket. Ezzel a léppéssel a korábban az egyéni identitást meghatározó felekezeti hovatartozást felülírta az etnikai és a lokális identitás.

Revival tevékenység a rendszerváltás után

A német és szlovák nemzetiségi önkormányzatok megalakulása 1994-ben, és az újabb hagyományörző csoportok megszerveződése új lendületet és szintet hozott a lokális folklorizmus-tevékenységekbe, amely egyúttal a lakosok identitására is hatással volt. A nemzetiségi önkormányzatok és a körjük szerveződő közösségek évről évre fokozatosan építik fel, hozzák létre azokat a programjaikat, amelyek egy része a helyi tradíciók felélesztésének (rekonstrukció), más részük az etnikai kultúrát megjelenítő, de új elemeket tartalmazó vagy teljesen új „megalkotott hagyomány”-nak tekinthető.

Ahogy korábban, úgy a rendszerváltást követően is kiemelt szerepet játszottak a község életében azok a köztisztelőben álló, és szervezői, vezetői képességekkel megáldott személyiségek, akik – egy-egy közösség vezetőjeként, sajátos arculatot teremtve az általuk képviselt csoportnak – a lokális hagyományörzés rendkívül színes palettáját teremtették meg. A szemléletükben, céljaikban, életkorukban, a tagok származásában és a szervezeti formáikban is különböző hagyományörző közösségek – egymással együttműködve (néha egymással konfliktusban vagy versengve) – a maguk módján, a saját „célközönségük” körében segítik elő a lokális identitástudat kialakítását és széles körű fejlesztését, kiterjesztését. Az alábbiakban csupán röviden tekintjük át e csoportok tevékenységét.⁴⁵

A Báló Lipót Kulturális Egyesület

Az 1995-ben, Csömör legrégebbi és legnagyobb civil szervezete, a Turnovszky István Kertbarát Kör kezdeményezésére megalakult Báló Lipót⁴⁶ Kulturális Egyesület kiemelt feladataként a helyi kultúra, népdalkincs, népviselet, a szlovák hagyományok ápolását, az archaikus „tót” nyelvezet megőrzését határozta meg. Az egyesület népdalkört alapított, mely folytatta, rendszerezte a korábbi Szlovák Pávakör munkáját, például lejegyzésre került számos népdal;⁴⁷ valamint 1997-ben közös erővel egy néprajzi kiállítást hozott létre. Ez az anyag képezi a csömöri Falumúzeum alapját, melynek gyűjteményé-

⁴⁵ Az egyházak tevékenységére, mely sok szálon kapcsolódik az itt bemutatott közösségekhez, e tanulmányban terjedelmi okokból nem térhetünk ki.

⁴⁶ Az egyesület Báló Lipótné engedélyével vette fel az 1966-ban, fiatalon elhunyt legendás csömöri tanáregyéniség, karnagy (1950-től a Petőfi Dalkör vezetője) és színházi zenei rendező nevét.

⁴⁷ Itt kell megjegyeznünk, hogy a néprajzkutatás érdeklődése sajnos nem terjedt ki a népdalok és folkórszövegek gyűjtésére. A Zenetudományi Intézet Hungaricana népzenei adatbázisában sem szerepel csömöri tétel.

ben a háztartás és lakásberendezés tárgyai mellett a textilek, és ezen belül a viselet is hangsúlyosan jelenik meg.⁴⁸



6. kép A Báló Lipót Népdalkör boldogi szereplésén (<https://csomoriszlovakok.eoldal.hu/>).

A Báló Lipót Egyesület a revival tevékenységek között a *régi típusú hagyományőrzést* képviseli: az öregektől közvetlenül gyűjtött *helyi* anyagot mutatja be a kiállításon és a színpadi műsorokban is. A csoport Tóth Mihályné vezetésével ma is működik, jelen van a község kulturális életében, rendezvényein, azonban idősödő tagsága az utóbbi években jelentősen megfogyatkozott.

A Báló Lipót Egyesületből 2008-ban lépett ki Dombrádi Lászlóné, aki a Petőfi Sándor Művelődési Házban a népdaléneklést szerető emberekből megalakította a Tiszta Forrás Népdalkört. A népdalkör a helyi szlovák népdalkincs mellett a teljes magyar nyelvterület népdalaiból is válogat, ezzel a magyarországi folklór revival másik irányzatához csatlakozik, amely a népzeneoktatással is összefüggésben, a pávakör mozgalom ezredforduló környékén szárba szökő megújulásával indult el. Dombrádi Lászlóné Kati néni ugyancsak a község hangadó, meghatározó egyéniségei közé tartozik, aki a népdalkör vezetése mellett számos egyéb tevékenységet is folytat. Értékmentő szándékkal 1990-től, saját erejéből jelentős mennyiségű néprajzi (elsősorban viselet-) anyagot gyűjtött össze Csömörörről és környékéről. „Örökségünk” címet viselő néprajzi magángyűjteménye 2019-től a család saját ingatlanában kialakított kiállítóhelyen látogatható (BODA, 2020).

⁴⁸ A falumúzeum épülete időközben annyira tönkrement, hogy ideiglenes helyre kellett költöztetni a gyűjteményt. Az önkormányzat a közeljövőben fogja felújítani.

Népviseletes babák

Itt kell megemlítenünk a mindkét gyűjteményben megjelenő népviseletes babákat, amelyek készítése részben az emberi élet fordulóihoz kapcsolódó ajándéktárgyként, részben az öndokumentálás, átörökítés szándékával több hagyományőrző vidéken is szokás volt.⁴⁹ Csömörön az 1960-as évek elejéig a lakodalmi szokások közé tartozott, hogy a menyasszony a legközelebbi rokon kislányoknak ajándékozott boltban vett játékbabát esküvője napján. A lakodalmi örömfát is baba díszítette, melyet a lakodalom után az egyik keresztgyerek kapott meg (SZOJKA, 2009, 40.).

A tradicionális lakodalmak megszűnését követően a népviseletes babák az 1970-es évtizedben új funkcióban – a lokális viseleti hagyományokat megőrző és szemléltető dísz tárgyként – jelentek meg, készítésük faluszerű divatba jött. A különböző alkalmak és életkorok szerint felöltötgetett babák a szobák díszei lettek, és a helytörténeti kiállításokba is bekerültek. Ma a legtöbb baba Tihanyi Ferencné gyűjteményében található, aki a gyűjtés célját így fogalmazta meg: „hogya a gyerekeimnek és az unokáimnak maradjon egy kis szelet abból a csömöri tót evangélikus kultúrából, amely számukra is a gyökeket jelenti” (BODA, 2008).



7. kép Tihanyi Ferencné néhány általa készített viseletes babával.
Fotó: Juhász Katalin, 2019.

Német nemzetiségi önkormányzat programjai

A csömöri németek legismertebb, folyamatosan élő hagyománya az úrnapi virágszőnyeg készítése, de ez is több elemében változott az idők folyamán. A német nemzetiségi önkormányzat, illetve a berkeiben szerveződött Sváb Baráti Kör mára megalkotta egész élet átívelő hagyományos programjait, amelyek markánsan jelenítik meg a csömöriek

⁴⁹ Készítésük a 20. század elejétől kezdve terjedt el az egész nyelvterületen (SZOJKA, 2009, 37.).

és az odalátogatók számára a (nem feltétlenül csak helyi) sváb kultúrát. A régi csömöri sváb hagyományokat mutatja be a 2016-ban kiadott *Így főzünk mi csömöri svábok* című kiadvány, amely nem egyszerű receptgyűjtemény, hiszen a receptek mellett az adatközlők adott ételhez kapcsolódó visszaemlékezéseit is tartalmazza.⁵⁰ A Gönyei által a két világháború között megőrkített régi farsangi szokásokat csak kevésbé idézi fel a „Farsang farka – farsangzárás sváb módra” program felvonulással, és a telet jelképező bábuk (Télapu és Télanyu) patakparti elégetésével. Hagyománykonstrukcióként értelmezhető a májusi tutajeregetés a Nepomuki Szent János szobornál, a Márton napi lámpás felvonulás vagy az adventi gyertyagyújtás is a könyvtár előtt.

Szlovák Nemzetiségi Önkormányzat és a Furmicska Egyesület tevékenysége

A szlovák nemzetiségi önkormányzat a fiatalabb generációt képviselő Szabó Erzsébet elhivatott, professzionális szervezőmunkájával és vezetésével a szlovák (ahogy itt büszkén mondják: tót) gyökerek megőrzésére sajátos módszertani modellt dolgozott ki. Ez a mai ember számára is befogadható formában, minden korosztályt bevonva, a helyi szlovák hagyományt a maga komplexitásában igyekszik nemcsak megismertetni, de átélhetővé is tenni úgy a hétköznapokban, mint az ünnepeken. A Csömöri Tót Hagyományaink Háza intézményi kereteket teremtett a szlovák hagyományok őrzéséhez. Itt tárolják és gondozzák a viseleteket, ez ad helyet a táncpróbáknak, rendezvényeknek, itt működik a szlovák napközis csoport, és itt készülnek a helyi tót finomságok is.



8. kép A tízéves Mala Furmicska táncegyüttes (<https://csomoriszlovakok.eoldal.hu/>).

⁵⁰ <http://www.csomorinetek.oldalunk.hu/site.php?sd=csomorinetek&page=AnA8PXxKNF> (letöltés ideje: 2020. január 12.).

A 2006-ban Szabó Erzsébet által alakított Furmicska táncegyüttes például nem egyszerűen a szokás-, dal- és táncincs „táncházas módszerrel” történő elsajátítására és színpadi bemutatására vállalkozott, hanem tekintélyes mennyiségű eredeti viseletet is összegyűjtött. Az ehhez kapcsolódó adatgyűjtésük azt is lehetővé teszi, hogy a gyerektől a felnőttségig a különböző közösségi eseményen mindenki a saját neme, kora és családi állapota szerinti, és az alkalomnak megfelelő viseletegyüttesben jelenhessen meg. A hiányzó méreteket és viseletdarabokat az eredeti viseletek anyagából vagy ahhoz nagyon hasonló mai anyagból készítik el. Az így rendelkezésre álló viseletanyag mintegy 400 fő beöltöztetéséhez elegendő!

A Tót Hagyományaink Háza rendkívül sokoldalú hagyományörző, örökségesítő tevékenységében fontos helyet foglalnak el a jeles napok rendezvényei, amelyeken a hagyományból vett elemek mellett a kreativitás, a hagyománykonstrukció is folyamatosan megfigyelhető.⁵¹ Ennek során már kevésbé vagy egyáltalán nem jelennek meg a viseletben és a jeles napi szokásokban korábban létező felekezeti különbségek. A vallásukat szigorúan megtartó idős asszonyok körében az ezzel kapcsolatos figyelmetlenségek, pontatlanságok időnként visszatetszést is kelthetnek, mint ahogy kritika tárgyává válhat a szerintük nem autentikus, de annak beállított „szokások” (mint a nagypénteki patakmosdás vagy a halottak napi fáklyás kivonulás a temetőbe) hagyományörző közösségi programként történő bevezetése is. A legidősebb korosztály és más hagyományörző csoportok a mai viszonyokhoz alkalmazkodó (sikeres) „menedzser” szemléletű, a pályázati rendszert hatékonyan kihasználó működést, ügyvitelt is gyanakodva szemlélnek. Ugyanakkor senki sem vitatja, hogy ez a modell eredményes és fenntartható, illetve sikerrel szólítja meg és vonja be a „hagyományörzés”-be a nem szlovák és nem tősgyökeres csömöriek több korosztályát is. A rendszeres, hagyományos rendezvények például a régi jeles napi szokásokhoz hasonlóan kiszámítható, éves ritmusban következnek egymás után (ez mentálisan biztonságot, kereteket ad a benne résztvevőknek), ugyanakkor a múlt örökségét új elemekkel gazdagítva, a mai ember számára is megélhetővé, befogadhatóvá teszi. A programok köre több mint 10 év alatt formálódott, bővült a jelen formává, a hagyományos népi kultúrát alapul véve. Évente közel 100 fellépés, rendezvény szerepel most a naptárunkban, ezekre mind készülni, próbálni kell, gyakran nagy távolságokra elutazni, tehát mindez a résztvevőktől, szereplőktől igen nagy áldozatokat is kíván a hétköznapi, hagyományoktól eltávolodott posztmodern mindennapokban.

A hagyományörzésnek ez az újfajta modellje nemcsak Csömörön létezik. A régi típusú, a táncházasok által gyakran lebecsült, megmosolygott vidéki hagyományörző csoportok országszerte sorra fiatalodnak meg, és alakulnak át szakképzett, néprajzi ismeretekkel is rendelkező tánc- és népzeneoktatók, csoportvezetők irányításával.⁵² Az e csoportokban folyó kollektív kutatómunkán alapuló, minden szempontból igényes színpadi produkciók mellett rendre megtalálható a közösségi hagyományörző programok egész sora.

⁵¹ Az egész éves rendezvénytápnaptár akár csak nagyvonalakban történő bemutatása is külön tanulmányt érdemelne. Az utóbbi években két népdalgyűjtemény és a lakodalmas szokások gyűjteménye nyomtatott kiadványban is megjelent (SZABÓ, 2015, 2016, 2017).

⁵² E napjainkban kibontakozó folyamatra a folklorizmuskutatás még nem fordított kellő figyelmet.



9–10. kép A nagypénteki patakmosdáson minden generáció képviselteti magát.
Fotó: Kis Ferenc, 2017 (<https://csomoriszlovakok.eoldal.hu/>).

Mindez a sikeres pályázati tevékenység és vállalkozói szemléletű működés mellett is olyan mozgalmi jellegű, alulról szerveződő közösségek létrehozását szolgálta, amelyek az intézményesült, elüzletiesedett, professzionalizálódott, és mozgalmi jellegét mára szinte teljesen elvesztett táncházmozgalom helyett új alternatívát tudnak kínálni.

Szlovák ételek, etnikai identitás, településimázs

A modernizációval együtt járó asszimiláció, elmagyarosodás ellenére még ma is számtalan olyan vonás fedezhető fel Csömör lokális kultúrájában, amely a szlovák (és német) eredetre utal.⁵³ Ezek közül is kiemelkedik a hagyományos ételek napjainkig való továbbélése. A táplálkozás keretén belül tud legtovább fennmaradni egy-egy elem, még akkor is, ha az adott népcsoport nyelve és hagyományos kultúrája már jelentősen átalakult (STOLICNA-MIKOLAJOVA, 2003; BÓDI, 2006, 636–648.; GYIVICSÁN, 1993).

Az interjúk során rákérdeztünk régi és mai étrendre, a használt nyersanyagokra, készítési módokra, különös tekintettel a szlovák ételekre. A beszélgetések folyamán hamar kiderült, hogy a viselet, valamint a (családi és települési) folklórhagyományok mellett adatközlőink esetében is kiemelt szerepe van az ételeknek (ezek között is különösen az ünnepi fogásoknak) az identitásuk kifejezésében.

Míg a folklórhagyományokat a folklór revival keretében szervezett formában kutatják fel, ápolják és adják tovább, addig a hagyományos ételekkel kapcsolatos tudásátadás színtere elsősorban a család, a baráti közösségek, s csak másodsorban az intézményes keretek (rendezvények és oktatás).

Csömörön is tetten érhető az az országos, sőt globális⁵⁴ tendenciába illeszkedő jelenség, hogy a mára a mindennapi gyakorlatból már eltűnőben lévő vagy már teljesen letűnt ételek, ételkészítési technikák, alapanyagok újra a figyelem középpontjába kerülnek. Azt, hogy pontosan milyen motivációk mentén, a táplálkozás mely elemeire terjed ki mindez, kutatásunk elején még csak részben tudjuk megválaszolni.

A táplálkozáskutatók világszerte vizsgálják az archaikusnak tartott ételek, ételkészítési módok felelevenítésének, új kontextusba helyezésének széles körben elterjedt jelenségét, a helyi ételek és a turizmus kapcsolatát, illetve a helyi identitás megteremtésére gyakorolt hatását. A kutatók között egyelőre a „hagyományos ételek” kifejezés definícióján is vita folyik. A „hagyományos” kifejezés egyfajta időbeliségre, visszatekintésre utal, de ez a múlt nem egységes, benne rejlik az előző évszázadok összes hagyatéka. Egy-egy ország, régió, kistérség, település, család szintjén is mást-mást jelent a múlt felelevenítésének, megélésének, átértékelésének igénye. A legfőbb mozgatóerő a táplálkozás esetében egyfajta szembefordulás a globalizálódó kereskedelem, élelmiszeriparban és a táplálkozáskultúrában megfigyelhető egységesüléssel, uniformizálódással. A modern, fogyasztói társadalmak e krízise Nyugat-Európában már a 20. század

⁵³ Lásd párhuzamként: KRUPA, 1991.

⁵⁴ A hagyományos ételek újrafelfedezésének problémája a táplálkozáskutatók körében is nagy jelentőséggel bír ma. A 2012-ben, Svédországban megrendezett SIEF Food Research Group konferencia témája is ez volt. <http://lup.lub.lu.se/record/4053889> (letöltés ideje: 2020. január 16.).

végén érzékelhető volt. A múlt felé fordulás, a hagyományok újjáéledésének formái is sokoldalúbbak ott, mint Magyarországon, ahol csak az ezredfordulót követően vált igazán kultúraformáló erejűvé ez a törekvés. Közép-Európa 20. századi múltja, a paraszti kultúra eltűnése, a hagyományok apáról fiúra átörökítésének ellehetetlenülése miatt is nehéz az elszakadt fonalat újra fölvenni, illetve egzakt meghatározását adni annak, hogy mit nevezünk ma „hagyományos”-nak. A múltból ránk maradt szellemi és tárgyi örökségre építve, arra hivatkozva és abból válogatva a közösségek folyamatosan építik saját új, teremtett hagyományait is. A kisebb közösségek önmeghatározásában, az identitás megfogalmazásában az ételek fontos szerepet kapnak: ebben a kiragadott kontextusban a múlt szimbólumaiként jelennek meg, s a mindennapi gyakorlatból kiemelve a közös múlt megélhető, a közösség minden tagja által értelmezhető jelképévé válnak, mellyel a közösségen kívüliek számára is meghatározható az identitás.

A mai magyarországi táplálkozáskultúrában a szlovák nemzetiséghez kötődő egyes ételek a hétköznapi étrendben meglehetősen gyakran feltűnnek, igen népszerű fogások.⁵⁵ Ennek egyrészt az lehet az oka, hogy sok közülük szakácskönyvekbe is bekerült,⁵⁶ az adott nemzetiség konyháján kívül is megismerhették, másrészt olyan alapanyagokból készülnek ezek a fogások, melyek az országban bárhol könnyen beilleszthetők az étrendbe. Sőt, napjainkban a szakásművészet, a vendéglátás is felfedezte ezeket, így megjelenhet például a húsételek mellett köretként a sztrapacska (BŐDI, 1982), a korábbi étrendbeli szerepétől eltérő funkcióban.

Csömör két táplálkozási nagytáj, az Északi-középhegység és az Alföld metszéspontjában, a főváros szomszédságában fekszik, mindez kihatással van az étkezési szokásokra is. A csömöri szlovákok konyháján az ételválaszték egy része nagyobb történeti múltra tekint vissza, a kibocsátó területek örökségét őrzi. Nagyobb csoportot alkotnak a már Magyarország területén átvett ételek, ételsorok, amelyek a környező magyar és német konyha behatását tükrözik.⁵⁷ A viselet, valamint a (családi és települési) folklór-

⁵⁵ A szlovák nemzetiség konyhájának jellegzetes fogásait lásd GYIVICSÁN, 1996, 76–144. térkép, valamint BŐDI, 2006, 636–648.

⁵⁶ Például a hazánkban legnépszerűbb Horváth Ilona-féle szakácskönyvben. A szakácskönyv első kiadása 1955-ben jelent meg. A számos további kiadás alapja az 1965-ben F. Nagy Angéla közreműködésével készült bővített, átdolgozott kiadás (HORVÁTH, 1965).

⁵⁷ A középhegységi növénytermesztés sajátosságainak megfelelően fontos elem a burgonya, ízesítőként és alapanyagként a friss és a savanyított káposzta, a kenyér helyett a kenyérsütésre kevésbé alkalmas, de tésztákhoz jól felhasználható gabonák, árpa, zab fogyasztása, valamint az erdei gomba sokoldalú felhasználása, továbbá a tejföllel savanyított levelek. Mindez sok vonásában hasonlóságot mutat egyrészt a helyi, csömöri svábok, de a palócok és a velük együtt élő szlovákok konyhájával is. A kulturális kölcsönhatás alapja a közös életér és az életmódbeli hasonlóságok, etnikai és vallási hovatartozástól függetlenül. A másik nagy táplálkozási táj, az Alföld is hatással volt a csömöri konyhára. Így például a kovással készült kenyér, a kelt tészták már a letelepedésükkel egy időben, míg a pörkölt, gulyásleves a 19. század folyamán eljuthatott hozzájuk a fűszerpaprika használatával párhuzamosan. A városi agglomerációban a kertkultúra, a zöldség, elsősorban a paradicsomtermesztés jutott itt legnagyobb szerephez (BOROS, 1951). A főváros közelsége is befolyásolta az ételválasztékot, az újításokat hamar megismerhették, így a városi vendéglátóhelyek példája nyomán a sülték, a fasírozott, a kirántott hús a 20. század első felében beépültek az ünnepi étrendbe a káposztaételek mellé. Egyfajta kettősség figyelhető meg tehát az ételválasztékban: a régies elemek mellett a kívül-

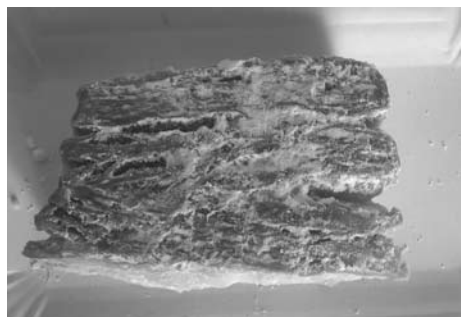
hagyományok mellett kiemelt szerepe volt és van az ételeknek, ezek közül is különösen az ünnepi fogásoknak az identitás megélésében. A régi tót étrend fő alapanyagai Tihanyi Ferencné (Mári néni, 80 éves) és Gubek Jánosné (Ilonka néni, 82 éves) idős szlovák adatközlőink elmondása szerint a burgonya, káposzta, és az évszaknak megfelelő zöldségfélék voltak, melyekből sokféle egyszerű ételt készítettek. Húst csak nagyon keveset fogyasztottak, inkább csak ízesítőként használták a füstölt húst, kolbászt, szalonnát hétköznapi fogások elkészítéséhez. Friss húsként vasárnap és ünnepnapokon elsősorban baromfi került az asztalra, sertéshúshoz leginkább csak a disznóvágások alkalmával jutottak. Csömörön régebben különleges ünnepi sütemény volt a gazdag töltelékkel készített, csigaformában kisütött rétes, amelyet lakodalmak alkalmával, illetve szilveszterkor sütöttek.⁵⁸ Emellett minden családnak megvannak a saját süteményreceptjei is. A falunapokon, szüreti bálon és egyéb rendezvényeken megterített süteményes asztalok láttán mindenki azonnal felismeri, melyik süteményt ki adta be a közösbe, és kötelességének érzi ízpróba révén megbizonyosodni róla, majd hosszan megvitatni, vajon minden szakács hozzá-e a formáját az előző alkalomhoz képest.⁵⁹



ről jövő újítások is egyre nagyobb számban jelen vannak a mai gyakorlatban, generációnként eltérő mértékben. Vö.: STOLICNA, 1998, 200–206.; a lengyel–magyar kulturális kölcsönhatások kapcsán: BŐDI, 1984.

⁵⁸ Tihanyi Ferencné emlékezete szerint egy kiló lisztből gyúrt rétestésztahoz egy kiló mákot, harminc deka diót, harminc deka mazsolát, tejszínt, lekvárt, almát használtak fel a egyes töltelékhez. A rétest általában a keresztmama szokta vinni a lakodalomba, ahol hajnalban, az újmenyecske kínálta körbe.

⁵⁹ Látogatásunk alkalmával Mári néni *guglicskával* (diós kosárka), Ilonka néni *bitóval* (leveles vajjas sütemény, Csömörön *bitvo* alakban használják) kínálta bennünket.



11–13. kép Gubek Jánosnénál gyűjtés közben, valamint az általa készített csömöri sütemények: bitó (bitvo) és diós leveles kifli. Fotó: Báti Anikó, 2019.



14–15. kép Gerhát Erka néni guglicskát készít, 2012 (csomorihirok.hu).

A rendszerváltást követően Magyarországon a helyi közösségek identitásuk erősítését célzó új rendezvények sorát hívták életre, melyek az összetartozás érzését a közös múlt elemeivel építették ki. Amit korábban a több száz fős lakodalmak, bálók, egyházi ünnepek, a disznóvágások jelentettek egy faluközösség életében, azt ma részben a falunapok, fesztiválok pótolják a programokban részt vevők számára (BÁTI, 2013, 118–127.; KISBÁN, 2013, 197–208.). A Pest környéki szlovákok számos rendezvényt szerveznek, amelyek középpontjában megjelennek jellegzetes fogásaik: a kistarcsai görhöny, a sós-kúti kapusnyik, az ecseri sladká sobota [„édes szombat”], a kerepesi szlovák disznótoros, a csömöri szlovák lakodalmas, a sári rétes, a nagytarcsai sütemények.

Míg korábban egy-egy szokáskör az egész közösséget érintette, addig ezek a fesztiválok inkább a közösségen kívülről érkező vendégeknek szólnak.⁶⁰ A fesztiválok turisztalátványossággá alakították a helyi szokásokat:⁶¹ így például részt lehet venni az ország számos pontján, akár pénzért is, gyakorlati tudás nélkül is disznóvágáson. Az önellátásra törekvés a húsfogyasztás terén egészen az utóbbi évekig élt a falvak nagy részében,

⁶⁰ A fogyasztói szokások változásáról lásd: LIESENFELD, 2000.

⁶¹ Lásd még: KÖSTLIN, 1998, 108–114.

tehát voltak, néhol még ma is vannak disznóvágások, de jellemzően inkább e szokás leépülését dokumentálhatjuk országszerte, így Csömörön is. A látványosságként, illetve kulturális, vagy közösségi programként megrendezett disznóvágások már nem feltétlenül, vagy csak kevés esetben szolgálják a hagyományos tudás családon belüli természetes átörökítését a személyes kötődések, a rendszeres megerősítés és belenevelődés hiányában. A csömöri szlovák közösség a ritka kivételek közé tartozik azzal, hogy tudatosan dokumentálja és tanítja újra a fiatalabb nemzedékeknek – a családi keretek helyébe lépve, organizált formában – a hagyományos szlovák fogások elkészítési módját. Ehhez Szabó Erzsébet ösztönzésére a tűzhelytől a lábasokon, tálakon keresztül a fakanálig és a hurkától minden olyan hagyományos, főként a 20. század első felének technológiai szintjét képviselő konyhai eszközt is összegyűjtöttek, amelyekkel valóban rekonstruálhatók a hajdani munkafolyamatok és módszerek; ideértve még a munkák idején használatos ruházatot is. A sütés-főzés régi eszközeit a Tót Hagyományaink Házában nem holt múzeumi tárgyként tárolják és mutogatják, hanem funkciójukban használják is (akárcsak a viseleteket). Ma már úgy tudnak például disznót vágni (hagyományosan novemberben), hogy egyetlen műanyag tálat vagy más modern eszközt sem használnak, csak a régieket. Ugyanez érvényes a jeles napok jellemző ételeinek készítésekor, vagy a nyári és őszi befőzések alkalmával is. Ezekbe a tevékenységekbe életkoruknak megfelelően az erre jelentkező, a hagyományok ápolásába az adott keretek között a szüleikkel vagy azok nélkül részt vevő gyermekeket is bevonják. Jól érzékelteti ezt például az első, 2012-es családi hangulatú disznóvágáson (*zabijacska*) készült fotó (17. kép, középen Szabó Erzsébet), különösen, ha összehasonlítjuk az 1950-es fényképfelvétellel.



16. kép Disznóvágás (*zabijacska*) 1950-ben. Archív fotó (<http://wangfolyo.blogspot.com>).



17. kép Disznóvágás (zabijacska) a Tót Hagyományok Házában, 2012-ben.
Fotó: Sajó Tamás (<http://wangfolyo.blogspot.com>).

A disznóvágás olyan hagyományörző esemény Csömörön, amely kifejezetten a helyi lakosságnak szól, tehát nem sorolható a turizmus célpontjaiként meghatározott gasztrofesztiválok közé. S hogy a helyi kötődés milyen hamar kialakul a máshonnan beköltözők körében, arra jó példa Sajó Tamás művészettörténész, aki blogjában is megörökíti csömöri lokálpatriótává válásának történetét.

„Amikor tizenöt éve ebbe a faluba jöttünk, az öregek egymás között még szlovákul beszéltek, vagy ahogy ők mondták minden negatív árnyalat nélkül, tótul, határozottan megkülönböztetve az irodalmi szlováktól [...]. Ők azóta is a saját, ruszinhoz közelítő, 17. századi cseh nyelvű evangélikus énekes- és imakönyveik által befolyásolt és számos magyar szóval gazdagodott nyelvjárásukat használják, amelyet én is előbb tanultam meg tőlük, mint az irodalmi szlovákokat a helyi nemzetiségi önkormányzat által indított nyelvtanfolyamon!” (Kiemelés: Szerzők.)

Amikor 2012-ben, a csömöri szlovák önkormányzat megrendezte az első zabijacska-t a Tót Hagyományok Házában, Sajó Tamás kétnyelvű képes tudósítást tett közzé az eseményről.⁶² A szöveg és a képek is arról tanúskodnak, hogy a szerzőnek addigra már erős kötődése alakult ki a településhez, és főként a tót közösséghez, bár motivációja eredetileg részben a szakmájából, illetve a nyelvek iránti érdeklődésből fakadt.

⁶² <http://wangfolyo.blogspot.com/2011/12/zabijacska.html> (letöltés ideje: 2020. január 10.).

A csömöri kulturális rendezvényeken megkérdezett nem őslakos csömöriek hasonló kötődésről számoltak be. Ugyanezt erősíti meg az a 2004-ben lezajlott szociológiai vizsgálat is, amely a reprezentatív kérdőíves felmérés alapján megállapította, hogy Csömörön igen nagyfokú a helyiek kötődése lakóhelyükhöz, a településen lakók közel háromnegyede (73,6%) határozottan „csömörinek” vallotta magát, de az utóbbi évek beköltözőinek is több mint fele magáénak érezte már a falut.⁶³ Az előző mellett még számos további példát is említhetnénk arra, hogy a helyi ételek, vagy egyáltalán az élelmiszerek milyen változatos módon segítenek a közösségi kapcsolatok megerősítésében, illetve a lakóhelyi kötődés kialakításában.

A *Csömöri Konyhatündérek Gasztro-klub* tagjai a művelődési házban kéthavonta tartják összejöveteleiket, ahol váltakozva készítenek helyi jellegzetességeket és mai ételeket. Dombrádi Lászlóné Kati néni a csömöri sütemények szakértője például a kovászos kenyér, a hájastészta, a húsvéti kalács és a rétes készítését, míg Tücsi (Toochee) a másfél évtizede Csömörön lakó gasztroblogger újságíró⁶⁴ újfajta péksütemények receptjét tanítja meg az érdeklődőknek.

Újszászi Erika⁶⁵ 2012-ben hívta életre a *Csömöri Éléskamra* nevű „önszerveződő organikus helyi bevásárlóközösséget” azzal a céllal, hogy a tagok a helyi és környékbeli termelőktől jó minőségű, vegyszermentes, adalékmentes élelmiszerekhez jussanak. A Csömöri Éléskamra rövid idő alatt olyan népszerű lett, hogy kinőtte a művelődési ház biztosította kereteket, ezért 2013-ban elindították a termelői piacot a csömöri Hősök terén, mely mára a gödöllői régió legjobban működő termelői piaca lett. E piac nem egyszerűen egy beszerzőhely, annál sokkal több. Minden alkalommal közös főzés, gyermekfoglalkozások és egyéb közösségteremtő programok is kísérik, így minden csömöri lakos számára egy újabb lehetőséget kínálnak az ismerkedésre, baráti kapcsolatteremtésre. Az itt készülő bográcsos ételek egy része – mint például a csömöri gombóclevés – helyi specialitás, így alkalmat ad a csömöriség élményszerű megélésére is. Az idén már 7. éve működő piac hangulatát jól jellemzi a közösség Facebook-oldalán az alapító egyik bejegyzése:⁶⁶

„Havonta egy szombat délelőtt és egy péntek délután összejövünk akár egy nagy család, termelők és vásárlók, beszélgetünk, örülünk egymásnak, eszünk, iszunk, jól érezzük magunkat, élvezzük a minőségi, boltban nem kapható portékák széles választékát. Az arcokon nyugalom, béke, öröm, izgatottság, elégedettség, mosoly látszik! Ezt láttam az elmúlt 6 év képein.”

⁶³ FÁBRI (2004) ezt azzal magyarázza, hogy „a néhány éve betelepült számára a kezdeti benyomások hamar igen pozitív települési asszociációkhoz, erős korai kötődés kialakulásához vezethetnek.”

⁶⁴ https://www.facebook.com/pg/SzemSzajnak/about/?ref=page_internal (letöltés ideje: 2020. január 10.).

⁶⁵ Újszászi Erika (másfél évtizede költözött Csömörrre) eredetileg a HANGÁK zöldközösségi női szerveződésből indult, melynek máig elismert tagja (<http://hangak.hu/csomor-kincse/>) (letöltés ideje: 2020. január 10.).

⁶⁶ https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=2474914042785871&id=1663444773932806 (letöltés ideje: 2020. január 10.).



18. kép Termelői piac. Forrás: „Csömöri Éléskamra termelői piac” Facebook-oldal.

Az újonnan teremtett hagyományok, így a gasztrofesztiválok középpontjába általában igyekeznek olyan ételt, alapanyagot állítani, melyet saját maguk jelképeként, helyi specialitásként, az ünnep fő attrakciójaként tudnak megjeleníteni. A kiemelt ételek ritkán köthetők kizárólagosan csak az adott településhez, sokkal inkább jellemzőek az adott kistérségre, a régió belül több, azonos vallású, nemzetiségű település alkotta csoportra, vagy még annál is tágabb területre.⁶⁷ A választást végső soron befolyásolják a környező települések hasonló céllal szervezett programjain kiemelt helyen szereplő ételek is – mindenki igyekszik elkerülni a közeli települések hasonló rendezvényei közötti egyezéseket, illetve az adott térségen belül összehangolni a kínálatot.⁶⁸

A táplálkozás-kultúra a csömöri hétköznapi életben és a rendezvények egész sorában kiemelt szerepet kap. Az *étlap* formátumú, önkormányzati kiadású 2018. évi gasztronómiai programfüzetben kilenc nagyrendezvény és számos egyéb alkalom szerepel, 15 „gasztrohelyet” mutatnak be a vendéglőktől az őstermelőkön át a kürtőskalács-készítőig, ismertetik a művelődési ház *Csömöri receptek* című kiadványsorozatát, valamint a havi (2020-ban már kétheti) rendszerességgel megtartott termelői piacok időpontjait is feltüntetik (MIKLÓS, 2018).

A gasztronómiai programokat, helyeket ajánló „étlap”, valamint más regionális és helyi kiadványok is jól mutatják, hogy milyen fontos szerepet töltenek be az ételek a lokális kultúrában. A Pest környéki szlovákság – köztük a csömöriek – hagyományos fogásainak receptjeit tartalmazza a több nemzetiségi önkormányzat összefogásával kiadott kétnyelvű gyűjtemény (ASZÓDI – KIRÁLYOVA, 2009), melyben a (főként ünnepi) ételek leírásai mellett röviden a fogyasztás módjáról, alkalmáról is közölnek információt.⁶⁹ A Csömör Nagyközség Önkormányzata által megjelentetett – részben a gasztrofesztiválokhoz kötődő – receptgyűjteményekben a település sokszínű etnikai összetétele és gasztronómiai érdeklődése is tükröződik. Az eddig megjelent receptek között egyaránt szerepelnek a település „jellegzetes és kedvelt ételei”⁷⁰ és a sütő-, főzőversenyek nyertes (nem helyi) ételeinek receptjei is.⁷¹

⁶⁷ Vö. PUSZTAI, 2003. Lásd még: KISBÁN, 2006, 631–635.

⁶⁸ Erre egy sor példát hoz PUSZTAI, 2003.

⁶⁹ A kötetbe viszonylag kevés csömöri recept került be. A Pest környéki szlovák konyhához lásd még ÁDÁM – BARNA – BURGER – HÓDOS, 2007. A magyarországi szlovákok ételeiről általában lásd BÁRKÁNY, 1997.

⁷⁰ A *Csömöri receptek* sorozatban a „jellegzetes és kedvelt” csömöri ételek között szerepelt például a görhöny, a sztrapacska, a sváb csülök és a guglicska, a legújabb kiadványban a hájastésza több változata.

⁷¹ Hargitai György mesterszakács a szüreti főzőverseny nyertes ételeiből válogatott (HARGITAI, 2018). Ebben csupán néhány hagyományosnak mondható csömöri étel szerepel (ganca, gombóclevés, rétes) a magyar és nemzetközi konyha ételei mellett.



19. kép A Tót Konyha csapata a 2018-as Fánkfesztiválon
(<https://csomoriszlovakok.eoldal.hu/>).



20. kép A Tiszta Forrás Népdalkör csapata a 2020-as fánkfesztiválon.
Fotó: Juhász Katalin, 2020.

A gasztronómiai eseményeket vagy eleve a helyi civil csoportok szervezik és bonyolítják, vagy – mint például a művelődési ház *farsangi hájastészta- és fánk sütő versenyé* esetében – részt vesznek azokon. Nincs itt mód az összes rendezvény részletes ismertetésére, de az jól látszik, hogy az összeszokott baráti társaságok közös ételkészítése, illetve házi sütemények és egyéb finomságok – az egész község lakossága számára történő – kínálása széles körű, megszokott, a közösségépítés szempontjából is fontos gyakorlat a településen. A sütés-főzéssel egybekötött rendezvényeken más civil közösségek mellett rendszeresen megjelennek az előző fejezetben felsorolt hagyományörzők, és köztük a Csömöri Tót Konyha 6-8 fős csapata is.⁷²

A Tiszta Forrás Népdalkör és a Báló Lipót Kör, valamint a Csömöri Tót Konyha a vezetők, illetve a tagok habitusának megfelelően igyekszik saját arculatot kialakítani a helyi ételeket is kínáló standjuknak. Ugyanakkor a Tót Hagyományaink Háza minden nagyrendezvényen igazi brand-ként működve „táralja” a helyi tót hagyományokat. A szabadtéri fesztiválokon felállított, kékfestővel, hímzett textíliákkal díszített sátor dekoráció külső megjelenése kidolgozott. A csömöri hímzéseken, kerámián, a zászlón és a címerben is megjelenő színeket tudatosan használták fel a kínált termékek és a konyha hitelesítéseként. Elnevezése alapján a kínálat egyszerre „csömöri” és „tót”. A cégér üzenetet hordoz, melyet a helyi lakosok és a máshonnan érkezett látogatók természetsszerűleg némileg másként dekódoznak. Míg előbbieket a Tót Konyhára mint a község egyik (legerősebb, de nem az egyetlen) szlovák hagyományokat őrző közösségét képviselő csapatra tekintenek, addig a külső látogatók szemében ez a sátor testesíti meg a *valódi* csömöri tót hagyományokat.



21. kép A Csömöri Tót Konyha sátra a 2019-es falunapokon.

Fotó: Báti Anikó, 2019.

⁷² Résztevő megfigyelésünk keretében, miközben segítettünk a krumplipucolásban, azt is láhattuk, hogy reggel az előkészítő munkálatokat még hétköznapi ruhában végezték az asszonyok. Az előkészületek során aztán mindenki átöltözött kékfestő viseletbe.

Valójában ahhoz, hogy megfelelő ütemben ki tudják szolgálni a vendégsereget, átgondolt logisztikára, megfelelő (tömegétkeztetésre alkalmas) konyhai technológiára van szükség,⁷³ valamint a szlovák ételek közül is ki kellett választaniuk azokat, amelyek ilyen méretekben is folyamatosan készíthetők. Nem tudnak ekkora mennyiségben például hájastésztát (bitvo), kelt buktaféléket, vagy sok aprómunkát, odafigyelést igénylő süteményeket (diós kosárka, hólabda) ilyen körülmények között elkészíteni.

A kiválasztott ételek receptjeit a csoporttagok egyéni tudása nyomán, azokat ötvözve egységesítették, illetve részben a vendégek igényeihez is igazították, s ezzel együtt is a sajátjuknak, csömörinek, tótnak tartják. Ugyanakkor más helyi tót hagyományörzők, vagy idős adatközlőink is esetenként kritikát fogalmaznak meg, illetve fontosnak tartják a pontosítást a választékkal, az egyes ételek elkészítési módjával kapcsolatban.



22–23. kép Báti Anikó „résztvevő megfigyelés” keretében burgonyát tisztít a Tót Konyha sátrában a görhönnyöz, amelyet gázzal fűtött tárcsán sütnek ki. Fotó: Juhász Katalin és Báti Anikó, 2019.

A *görhöny* (lepcsánka, krumplilepény) például egy emblemikus, hagyományos tót étel Csömörön, amelyet régen tepsiben, kemencében sütöttek. A Tót Konyha sátrában ma saját szerkesztésű nagyméretű gáztűzhelyen, tárcsán és serpenyőkben, egyszemélyes adagokban, kerek lepényke formájú görhöny sült. Kézi reszelő helyett elektromos reszelőt használnak, s a fokhagymát aprítógéppel aprítják, illetve fokhagyma granulátumot kevernek a tejfölbe. A fűszerezést is a mai igényekhez igazították.

Ugyancsak gáztűzhelyen, serpenyőben pirítják az előre elkészített, mélyhűtőben tárolt sztrapacskát. A sztrapacska tipikus szlovák étel az anyaországban, de idős adatközlőink szerint ők nem készítették, főleg nem úgy (lepirítva és fokhagymás tejföllel meglocsolva), ahogyan a Tót Konyha sátrában felszolgálják.⁷⁴ Az idősebbek mind a gancát

⁷³ A felszerelés az évek alatt lassan bővült, a sátor, a ponyva is speciális. Ezek nem azt a korszakot jelenítik meg előttünk, mint például a disznóvágás eszközkészlete, a főzőkonyha részen a mai technológiát kellett előnyben részesíteni az adott feladathoz igazodva. Például az aprítógép már a második, amit erre a konyhára vettek, mert az előző már elhasználódott. Azt megelőzően, az első években a fesztiválon használt eszközök és módszerek teljesen a háztartások hétköznapi szintjén álltak. Azok az eszközök, így a saját háztartásból hozott kézi reszelő már nem volt alkalmas a nagy tömegű vendégsereg ellátására. Át kellett térniük a „közétkeztetés” gépesített, nagyüzemi szintjére előképzettség, szaktudás nélkül. Ehhez kellett kidolgozniuk a technikát és előteremteni a technológiát.

⁷⁴ Ez is egy újítás a részükről, mert a paraszti konyhán csak frissen ették ezt a tésztát, ha később melegíteni kellett, csak akkor pirították. (Tihanyi Ferencné mesélte a nagy gombóc esetében, hogy míg



24–25. kép Folyik a munka a Tót Konyha sátrában. Baloldalt már népviseletben a kiszolgálópultot rendezik az ételekkel és a melegítésre szolgáló mikrohullámú sütővel. Jobboldalt: sül a lángos.
Fotó: Báti Anikó és Juhász Katalin, 2019.

(krumplidödölle) említették hasonló ételként, amelyet nem juhtúróval, hanem csupán zsíron lepírítva, esetleg apró töpörtyűvel megszórva fogyasztottak. A sátorban lángost is sütnek, és más olyan ételek is gyakran készülnek – mint a palacsinta vagy a gulyásleves –, amelyek nem nevezhetők szlovák fogásoknak, mégis rendszeresen szerepelnek a Tót Konyha étlapján (joggal, hiszen a helyi tót lakosság a magyar ételeket is éppoly természetesen készíti, mint a tót ételleket, ugyanakkor nem kapcsolja ezeket össze a „csömöri tót” identitásával).

Egyes ételek elkészítésére a mobil konyha nem alkalmas. Így például *kapusznyik* (kelt káposztás bukta) csak a Tót Hagyományaink Háza konyhai sütőjében készíthető el. Az eredetileg sváb ételként számontartott *flutnit* (zsiradékban sült krumplifánk) is csak itt készítik és kínálják.



26. kép Tót Konyha büfé a Tót Hagyományaink Háza ablakában. A menü: görhöny, lángos, flutni, palacsinta (<https://csomoriszlovakok.eoldal.hu/>).



27. kép A Tót Hagyományaink Háza udvarán olaj-sütőben készül a flutni (<https://csomoriszlovakok.eoldal.hu/>).

első nap levesbetétként, másnap darabolva, pírítva tálalták. Szabó Erzsébet férjének volt az ötlete a pírítás – nem az öregeket kérdezték meg –, mint egyedi vonás, amikor a sztrapacskát a haluska fesztiválra vitték. Ezzel, gondolták, másabb lesz, mint a többieké.

A frissen készült ételek mellett árusítják a saját maguk által készített savanyúságot, lekvárt is. Ezek is a Tót Konyhán, a nyilvánosság előtt készülnek, a szeptemberi „Befőzőnap” keretében. Tehát a házi befőzést is igyekeznek megőrizni, a recepteket továbbadni, sőt standardizálni is, többek tudását egyesítve. Ugyanakkor a kreativitás és sokszínűség is teret kap a szeptember végi Szüreti multság keretében megtartott befőzőversenyen.

A hagyomány és a kreativitás együttesen jelenik meg a februári hájastészta- és fánk-fesztiválon is, ahol a hagyományosnak tartott sütemények mellett egy másik kategóriában az egyéni receptek alapján készült fánkfeleségek és lekvárok is versenyeznek. Ezen a fesztiválon a község valamennyi jelentősebb civil szervezete, baráti közössége indít csapatot, amelynek tagjai közösen és egyénileg is nevezhetik készítményeiket.

A széles körű, közösségeket mozgósító és közösségteremtő gasztronómiai hagyományörzés mellett tehát ugyanolyan nagy a fogadókészség és érdeklődés az újításokra is. Érdekes példája ennek a települési értéktárba egyetlen ételként bekerült „Kürcsi őskalács”, amely a Kézdivásárhelyről Csömörrre férjhez ment Kászoni Mária Magdolna „talál-mánya”. A székely kürtőskalácsból kifejlesztett Kürcsit a Makai házaspár 1990 óta önálló vállalkozásban készíti. Bár mindenki ismeri a „Kürcsi őskalács” eredetét – a Csömörrre került sütemény egyre természetesebb része a hagyományból táplálkozó, de az újításokat is befogadó helyi táplálkozáskultúrának.⁷⁵

Sütés-főzés mint a nemzetiségi iskolai oktatás része

2012–2013-tól a csömöri Mátyás Király Általános Iskolában nemzetiségi osztály és a Nefelejcs Művészeti Óvodában nemzetiségi csoport indult. Az óvodai foglalkozások



28. kép A csigatészta készítését tanulják a gyerekek a szlovák nemzetiségi osztályok egyik napközis foglalkozásán a Tót Hagyományok Házában (<https://csomoriszlovakok.coldal.hu/>).

és az iskolai tanórák keretében a gyerekek a szlovák és német nyelvvel, kultúrával ismerkednek. A tananyag kiterjed a mindennapi élet, a hagyományos paraszti kultúra egyes elemeire, így a néptánca, hagyományos gyermekjátékokra, népdalokra, népszokásokra és a táplálkozásra is. A Csömöri Tót Hagyományaink Háza jól felszerelt tanteremmel, kézműves foglalkozásokkal várja a gyermekeket a nemzetiségi oktatás részét képező délutáni napközis és szabadidős foglalkozásokra. A gyerekek megtanulják az egyszerűbb tót ételek készítését, részt vesznek a disznóvágás előkészületeiben, és

⁷⁵ 2004-ben szabadalmaztatott újításuk lényege a korábbiaktól eltérő termékméret és kónuszarány, amely a hozzá kifejlesztett (szállítható) sütőberendezéssel együtt egyedülálló innovációt jelentett a kürtőskalácskészítésben. A házaspár emellett új receptúrákkal is kísérletezik (www.kurcsi.hu). A Kürcsi 2001-ben bekerült az Agrármarketing Centrum *Hagyományok-Ízek-Régiók* (HÍR) programjának gyűjteményébe, 2006-ban elnyerte a Magyar Kereskedelmi és Iparkamara *Magyar Kézműves Remek* címét (TANKA, 2012; PEST MEGYE KÉZMŰVES REMEKEL, 2014).

egy-
zes munkafolyamataiban (például kolbásztöltés).⁷⁶ A nemzetiségi hagyományok ör-
zése, ápolása, átadása ily módon a család helyett a szervezett oktatás keretein belül va-
lósul meg. Ez fajta tudás, ismeret azonban csak akkor válhat a gyermekek identitásának
megszilárdult részévé, ha ehhez máshonnan is kapnak megerősítést.

Szlovák ételek a menzán – lehetőségek a dietetikus szemével

A szlovák ételek a tágabb iskolai környezetben egyelőre nem szerepelnek, nem jelennek meg a menza kínálatában sem. Ezen a téren a közétkeztetési szolgáltató nyitottságán múlik, hogy az ételkínálatba beemeljen táji jellegű fogásokat is. Zentai Andrea és Varga Anita dietetikusok a következő ajánlásokat fogalmazták meg ennek gyakorlati megvalósításához: a tót konyha nem tér el olyan jelentős mértékben a magyar, hagyományörző konyha ételeitől. Éppen ezért ugyanúgy beilleszthetők lehetnek ezek az ételek is a helyi közétkeztetésbe, a vonatkozó közétkeztetési rendelet előírásainak figyelembevételével. Például az ételek elkészítése során növényi zsiradékot kellene felhasználni elsősorban, bő zsiradékban sült étel pedig legfeljebb két hét alatt egy alkalommal kerüljön a gyermekek tányéjára. Ez utóbbi kivitelezése ma már sokkal egyszerűbb a közétkeztetésben is, hiszen olyan korszerű kombi-gőzpároló berendezések állnak rendelkezésre, melyekben a panírozott húsok, a fasírtok minimális zsiradék felhasználása mellett is elkészíthetők, és élvezeti értékük azonos a hagyományosan készült ételekével. A szlovák konyha gazdag leves és főzelék kínálatának, valamint a jellemzően gyümölcsös, túrós, diós, káposztás buktáknak és réteseknek szintén helye lehet a közösségi étkeztetésben.

Összegzés

Csömör nagyközség kedvező földrajzi és gazdasági adottságú – a főváros közvetlen szomszédságának előnyeit élvező –, mégis viszonylag zárt, összetartó közösség volt a múltban és így van ez a jelenben is. A tanulmány egy országos, a közösségi étkezés társadalmi beágyazottságát vizsgáló munka részeként itt most a helyi organikus, rekonstruált és teremtett hagyományok, valamint az ezeknek a közösségi és kulturális életben betöltött szerepét, az örökségesítés folyamatát, formáit és lehetőségeit kutatta, tárta fel. Számos vizsgált, bemutatott példán keresztül érzékelhető ezen elemek rétegzettsége, egymásra hatása, összefüggése. A kutatás eddig még csak egyes részletekre terjedt ki az idő rövidsége folytán, ezért nem tudjuk a folyamatokat teljes egészében átlátni. De már így is számos sajátos, helyi vonás rajzolódott ki előttünk, amely rávilágít a múltnak a jelenben való megélésének szintjeire; arra, hogy milyen motivációk mentén és miként épülnek be ezek a hagyományok a közösség életébe, hogyan képesek identitásformáló erőként hatni.

⁷⁶ <https://csomoriszlovakok.eoldal.hu/fenykepek/hagyomanyorzo-osztaly/izorok/> (letöltés ideje: 2020. január 15.). <https://csomoriszlovakok.eoldal.hu/cikkek/nemzetisegi-ovodai-csoport/bemutakoz.html> (letöltés ideje: 2020. január 15.).

A csömöriek különböző generációi másként élik meg a korábbi hagyományokat ma. A legidősebbek között még vannak páran, akik a paraszti és utóparaszti szokásokat részben megőrizték, átmentették, éltetik például ruházkodásukban, táplálkozási szokásaikban. Ők azok, akik például a csömöri tót fogásokat családjuk részére napi szinten elkészítik. Más oldalról felettük sem állt meg az idő, sok szokást elhagytak, a tárgyi világuk is változott, a modernizáció már az ő háztartásukat is elérte, fagyasztóládát, mikrohullámú sütőt használnak a konyhában. A következő korcsoportok, az ő gyermekeik és unokáik is kedvelik ezeket a helyi ízeket, de ezek étrendjükbe már nem kerülnek be rendszeresen, ruházatuk is a városi divatot követi, azaz fokozatosan eltávolodtak a hagyományos paraszti életvilágtól. Számukra a múltbeli normákat, szokásokat megjelenítő, a 20. század folyamán folyamatosan jelen lévő és napjainkban is virágzó, fontos szerepet betöltő közösségi élet révén nyílik lehetőség a helyi szokásrendet kis részleteiben, kiemelt alkalmakhoz kötődően megélni.

A település vallásilag és etnikailag is összetett társadalma magában hordozta, hordozza a sokszínűséget, a sok újonnan beköltöző tovább tágította ezt a keretet, amely a lokális kulturális életben szintén leképeződik napjaikban is. A paraszti életvilág szokásrendje, normái, tárgyai a családok mindennapjaiban már kevésbé élnek, így sok esetben az itt bemutatott elemek sem tekinthetők a korábbi gyakorlat szerves folytatásának. A nem mezőgazdaságból élők hagyományai pedig teljesen hiányoznak a képből. Az identitást erősítő, közösségépítő események organizált keretek között, a háztartások szintje fölött, a helyi közösségi rendezvényeken valósulnak meg napjainkban. Nagy szerepe van ebben egyes kulcsszereplőknek, akik egy személyben mozgató rugói, katalizátorai és szervezői, irányítói is ennek az egyéni, rokonsági kereteken túlmutató, nem csak turistalátványossággként kezelt, részben hagyományörző és részben hagyományteremtő folyamatnak. Az örökségesítés értelmezését, lépéseit, azaz hogy hogyan alakul ki a helyi örökség jól nyomon lehetett követni az ő munkásságuk alapján: a kiválasztott múltbeli elemek forrásfeltárásától, a pénzügyi és személyi keretek előteremtésétől a szokáscelekmény betanításán, a jeles napon vagy kulturális versenyen való előadásig, megvalósításig. Az itt bemutatott szervezetek, események, rendezvények és azok szereplői a paraszti, nemzetiségi kultúrának a még emlékezettel elérhető múltjából egy-egy darabot átmentettek a jelenbe, az örökségrepresentációk révén beépítették azt a mai életkörülményeikbe, a múlt egy-egy darabját társadalmassították, tovább erősítve ezzel saját helyi és szlovák kötődésüket, összetartozásukat és egyben a nem csömöriektől való elhatárolódásukat is. A kulturális szervezeti kereteken túl az iskolai oktatás adhat még újabb lehetőséget a korábbi generációk tudásának átadására, továbbéltetésére, rekontextualizálására a tananyag részeként.

Irodalom

- ASZÓDI Csaba – KIRÁLYOVA, Katerina
2009 *Nagyanyáink konyhájából. A Pest környéki szlovák őslakosságú települések hagyományos ételeinek gyűjteménye.* Ecsér, Dolina Pest Vidéki Szlovákok Regionális Egyesülete.
- ÁDÁM Ferenc – BARNÁ Andor – BURGER Erzsébet – HÓDOS Mária
2007 *Rákosmente szakácskönyve.* Budapest, Budapest Főváros XVII. kerület Önkormányzatának Oktatási és Kulturális Bizottsága.
- BÁRKÁNY Zoltán
1997 *Szlovák konyha. Etnikum szakácskönyvek sorozat.* Budapest, Etnikum Kiadó.
- BATA TÍMEA
2018 „Falusi képeskönyv” – népies témájú fotográfiák az Új Időkben. *Korall*, 73, 112–144.
2019 „Bárki megirigyelhetné csömöri expedíciónkat” - a Néprajzi Múzeum Csömörön készült fotóiról. *Néprajzi Értesítő*, 100 [2018], 239–272.
- BÁTI Anikó
2013 The Return of the Wood-fired Baking Oven in Hungary. In: LYSAGHT, Patricia (szerk.): *The Return of the Traditional Food.* 118–127. Lund, Lund University.
- BEDNÁRIK János
2015 Egy virágszőnyeg képei. A budakeszi úrnapi dekoráció néprajzi nézetben. In: FÜLEMILE Ágnes – ISPÁN Ágota Lídia – MAGYAR Zoltán (szerk.): *Ethno-Lore*, XXXII. 331–369. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet.
- BENUSKOVÁ, Zsuzsanna
2002 Vplyv náboženstva na sociálne vzťahy a kultúru obce Čemer [A vallás hatása Csömör társadalmi körülményeire és kultúrájára]. *Národopis Slovákov v Mad'arsku*, 18, 11–24.
- BINDORFFER Györgyi (szerk.)
2007 *Változatok a kettős identitásra. Kisebbségi léthelyzetek és identitásalakzatok a magyarországi horvátok, németek, szerbek, szlovákok, szlovének körében.* Budapest, Gondolat – MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet.
- BODA Zsuzsa
2008 Menyasszonyok vitrinben. *Evangélikus Élet* (online változat), 73, 4. (2008. január 27.) <https://zope.lutheran.hu/ujzagok/evelet/archivum/2008/04> (letöltés ideje: 2019. december 11.).
2020 Tót ősök megörzött hagyatéka – Séta a csömöri néprajzi magángyűjteményben. *Evangélikus Élet* (online változat), 85, 1–2. (2020. január 19.) <https://www.evangelikus.hu/tot-osok-megorzott-hagyateka> (letöltés ideje: 2019. december 11.).

BODA Zsuzsa (szerk.)

2017 *Hit által, kegyelemből – protestáns gyülekezetek Csömörön.* Csömör, Csömör Nagyközség Önkormányzata.

BOROSS MARIETTA

1951 *Néprajzi gyűjtés cédulák.* Kézirat. Néprajzi Múzeum Etnológiai Archívuma. EA2394.

BOROVSKY Samu

1910 *Pest-Pilis-Solt-Kiskun vármegye I—II.* Budapest, Orsz. Monografia Társ.

BÖDI Erzsébet

1982 Sztrapacska. Egy felvidéki étel néprajzi vizsgálata. *Herman Ottó Múzeum Közleményei*, 20, 73–80.

1984 *Egy magyarországi lengyel falu táplálkozása.* Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék. /*Studia Folkloristica et Ethnographica* 11./

2006 A magyarországi nemzetiségek konyhája a mai gasztronómiában. *Herman Ottó Múzeum Évkönyve*, XLV, 636–648.

CHLEBNICKY, Ján – KNÍČAL, Oldř – LÁSZIK, Michal

1998 *Magyarországi szlovákok.* Budapest, Körtánc Egyesület. /Körtánc Füzetek/https://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/magyarorszag_i_nemzetisegek/altalanos/kortanc_sorozat/magyarorszag_i_szlovakok/index.htm (letöltés ideje: 2020. január 10.).

CSURGÓ Bernadett

2014 *A vidék nosztalgiája. Kulturális örökség, turizmus és közösségszervezés három észak-alföldi kistérségben.* socio.hu 2014, 2.

DÖMÖTÖR Tekla

1953 Beszámoló a Nagy-Budapesti Néprajzi Munkaközösség 1954. évi munkájáról. *Ethnographia*, LXIV, 605–607.

1958 A Nagybudapesti Néprajzi Munkaközösség 1956–1957. évi munkája. *Ethnographia*, LXIX, 157–158.

EITLER Ágnes

2019 Egy örökségelem története és kontextualizációs lehetőségei. Az Ecseri lakodalmas. In: BORBÉLY Sándor – ISPÁN Ágota Lídia – MAGYAR Zoltán (szerk.): *Ethno-Lore* XXXVI. 45–75. Budapest, Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet.

EPERJESSY Ernő – KRUPA András – UJVÁRY Zoltán (szerk.)

1991 *Nemzetiség – Identitás. A IV. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai.* Békéscsaba – Debrecen, Ethnica.

ERDÉLYI-MOLNÁR Klára

2018 Rákoskeresztúr népdalkincse. In: LESKÓ-DELY Tercia – ERDÉLYI-MOLNÁR Klára – JUHÁSZ Katalin (szerk.): *Rákoskeresztúri kincsesláda. Szlovák hagyományok Rákoskeresztúron/ Klenotnica Kerestúra. Slovenské tradície v Kerestúri.* 177–185. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság.

ERDŐSI Péter – SONKOLY Gábor (szerk.)

2004 *A kulturális örökség.* Budapest, L'Harmattan.

FÁBRI István

2004 Csömörön élni... – kérdőíves felmérés a település lakosságáról. <http://www.fabriistvan.hu/csomoron-elni.htm> (letöltés ideje: 2020. január 10.).

FEHÉR István

1979 Csömörön ünnepeltek. A közművelődés kiváló munkásai. *Gödöllő és Vidéke a Pest Megyei Hírlap különkiadása*, 6, 195, 1.

FODORNÉ HÁMORI Ágnes

2005 *Úrnapja Csömörön*. Kézirat. Tiszafüred. (Néprajzi Múzeum Etnológiai Archívumában, jelzés nélkül, videomelléklettel)

FÜLEKI Katalin

2006 Szétfoszlott etnicitás – A Kádár-korszak a szlovákság emlékezetében. *Regio*, 17, 4, 121–140.

GÁSPÁR Mária

1982 Piros lett a paradicsom. Sok szoknyában a szántóföldön. *Pest Megyei Hírlap*, 26, 178, 3.

GARAMI Erika – SZÁNTÓ János

1992 A magyarországi szlovákok identitása. *Régió*, 3, 2, 113–133.

GOMBOS János

1995 A magyarországi szlovákok története a betelepüléstől a polgári fejlődésig. In: MICHELLER Magdolna (szerk.): *Fejezetek a magyarországi románok és szlovákok történetéből: országos történeti és neveléstörténeti kutatások tanulmányai*. Békéscsaba, Körösi Csoma Sándor Főiskola. http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/magyarorszag_i_nemzetisegek/szlovakok/fejezetek_a_mo_i_romanok_es_szlovakok_tort/pages/005_magyarorszag.htm (letöltés ideje: 2020. január 10.).

GÖNYEY [ÉBNER] Sándor

1927 A Budapest-környéki községek népi kendermunkája és eszközei. *Néprajzi Értesítő*, 19, 2, 43–62.

1931 Vegyes néprajzi gyűjtés, főleg építkezés, ház, gazdálkodás, táplálkozás, kismesterségek. Gyűjtőfüzetek. Kézirat. Néprajzi Múzeum Etnológiai Archívuma. EA 5370.

1932 A farsang hajdan és ma Csömörön. *Ethnographia*, XLIII, 28–29.

é.n. [1931] Vegyes néprajzi gyűjtés: építkezés, pásztokodás, földművelés, szokások, fazekasság, táplálkozás stb. Gyűjtőfüzetek. Kézirat. Néprajzi Múzeum Etnológiai Archívuma. EA 5433.

GYIVICSÁN Anna

1993 *Anyanyelv, kultúra, közösség. A magyarországi szlovákok*. Budapest, Teleki László Alapítvány.

2009 Migrácia a priezviská [Migráció és családnevek]. *Národopis Slovákov v Mad'arsku*, 22, 33–43.

2010 A magyarországi szlovákok nemzetiségi tipológiája. In: JAKAB Albert Zsolt – PETI Lehel (szerk.): *Kisebbségek interetnikus kontaktzónában: csehek és szlovákok Romániában és Magyarországon*. Budapest, Editura ISPMN.

GYIVICSÁN Anna (főszerk.)

1996 *Atlas Ludovej Kultury Slovakov v Madarsku. A Magyarország Szlovákok Népi Kulturájának Atlasza.* Békéscsaba.

GYIVICSÁN Anna – KRUPA András

1997 *A magyarországi szlovákok.* Budapest, Útmutató.

K. HAJDÚ Anna

1953 *A csömöri női viselet és lakodalom.* Kézirat. Az 1953. évi Országos Néprajzi-Népművészeti Gyűjtőpályázatra beadott pályamunka. Néprajzi Múzeum Etnológiai Archívuma. EA. 9260.

1955 A csömöri menyasszony öltöztetése. In: IGAZ Mária – MORVAY Péter – SIMON Józsefné (szerk.): *Néprajzi leírások a társadalmi néprajzi gyűjtők munkáiból.* 55–65. Budapest, k. n.

HARGITAI György

2018 *Szüreti bográcsoló. Csömöri receptek 10. Válogatás az elmúlt évek szüreti főzőversenyeinek legjobbjából.* Csömör, Csömör Nagyközség Önkormányzata.

HARMATH Diana

1985 *Egy falu hagyományos táplálkozásának bemutatása a legújabb fejlődés jelzésével.* Az Országos Néprajzi Gyűjtőpályázatra beadott pályamunka. Kézirat. Néprajzi Múzeum Etnológiai Archívuma. EA 22389.

HERMÁNYOS Mária (szerk.)

2014 *Úrnapi virágszőnyeg Csömörön.* Csömör, Csömör Nagyközség Önkormányzata – Csömöri Római Katolikus Plébánia.

HOFER Tamás – NIEDERMÜLLER Péter (szerk.)

1987 *Hagyomány és hagyományalkotás. Tanulmánygyűjtemény.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.

HORVÁTH Ilona

1965 Szakácskönyv. 3. bővített, átdolgozott kiadás (km. F. Nagy Angéla). Budapest, Magyar Nők Országos Tanácsa.

HORVÁTH Lajos

2000 *Csömör története.* Csömör, Csömör Nagyközség Önkormányzatának Képviselő-testülete.

JAKAB Albert Zsolt – VAJDA András (szerk.)

2016 *Érték és közösség. A hagyomány és az örökség szerepe a változó lokális regiszterekben.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza Könyvek 39./

2018 Örökség: etnicitás, regionális identitás és territorialitás. In: JAKAB Albert Zsolt – VAJDA András (szerk.): *A néprajzi örökség új kontextusai. Funkció, használat, értelmezés.* 7–28. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza Könyvek 40./

JUHÁSZ Katalin

2016a A szlovák identitás megélésének jelenkori formái a Kerepesi sziget három településén: Ecser – Csömör – Rákoskeresztúr. *folkMAGazin*, XXIII, 3, 40–42.

- 2016b A szlovák identitás őrzése és kreatív fejlesztése a Kerepesi sziget három településén. *Néprajzi Hírek*, 45, 3, 32–37.
- 2016c A honismeret és a lokális hagyományok szerepe a szlovák identitás megőrzésében Rákoskeresztúrtól Csömörig. *Honismeret*, 44, 4, 14–16.
- 2018 Szlovák kulturális örökség és lokális identitás Rákoskeresztúron és a „Kerepesi sziget” településein. In: LESKÓ-DELY Tercia – ERDÉLYI-MOLNÁR Klára – JUHÁSZ Katalin (szerk.): *Rákoskeresztúri kincsesláda. Szlovák hagyományok Rákoskeresztúron/ Klenotnica Kerestúra. Slovenské tradície v Kerestúra*. 11–18. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság.
- 2019 Gasztronómiai hagyomány és örökségésítés – közösségépítő farsangi fánk- és hájastészta-lakomák a Pest megyei Csömörön. *folkMAGazin*, XXVI, 1, 43–45.
- JUHÁSZ Katalin – BÁTI Anikó
- 2019 Szlovák ételek és etnikai identitás Csömörön. *folkMAGazin*, XXVI, 6, 42–45.
- KESZI KOVÁCS László
- 2008 Csömöri Lakodalom. Filmfelvétel, 1955. In: KRÁMOS Zsolt – SZABÓ Gyula – TARI János (szerk.): *Keszi Kovács Mozgóképek*. DVD. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság – Néprajzi Múzeum – Európai Folklor Intézet.
- KISBÁN Eszter
- 2006 Borsodi madárka, szatmári cinke. Jelképes „magyar”, regionális és kistáji ételek a régiségben és a jelenkorban. *Herman Ottó Múzeum Évkönyve*, XLV, 631–635.
- 2013 Continuity and Change: The Choice of Food for Gastro-Festivals around the Turn of the Millennium. In: LYSAGHT, Patricia (szerk.): *The Return of the Traditional Food*. 118–127. Lund, Lund University.
- KÖSTLIN, Konrad
- 1998 Tourism, Ethnic Food and Symbolic Values. In: LYSAGHT, Patricia (szerk.): *Food and the Traveller. Migration, Immigration, Tourism and Ethnic Food*. 108–114. Cyprus, Intercollege Press.
- KRUPA András
- 1991 Az identitás tükröződése az alföldi szlovákok visszaemlékezéseiben. In: UJVÁRY Zoltán – EPERJESSY Ernő – KRUPA András (szerk.): *Nemzetiség – Identitás. A IV. nemzetközi néprajzi nemzetiségkutató konferencia előadásai*. 287–290. Békéscsaba – Debrecen, Ethnica.
- KULICH Julianna
- 2011 *Csömöri lakodalmas szokások változásai a XX. század második felében*. Szakdolgozat. Kézirat. ELTE BTK Néprajzi Intézet.
- LEHEL László
- 1982 A régi szokások közül ma is élő Csömörön. *Evangélikus Élet*, XLVII, 29, 5. (1982. július 18.)
- LESKÓ-DELY Tercia – ERDÉLYI-Molnár Klára – JUHÁSZ Katalin (szerk.)
- 2018 *Rákoskeresztúri kincsesláda. Szlovák hagyományok Rákoskeresztúron/*

- Klenotnica Kerestúra. Slovenské tradície v Kerestúri.* Budapest, Magyar Néprajzi Társaság.
- LIESENFELD, Gertraud
2000 Élmenyétkezés. Megváltozott fogyasztói szokásokról. In: KUTI Klára – RÁSKY Béla (szerk.): *Azonosságok és különbségek.* 43–56. Budapest.
- MARINOVICH Endre
2014 *Túlélte-e a középosztály: családregény a 20. századból.* Budapest, Éghajlat Könyvkiadó.
- MIKLÓS Daniella (szerk.)
2018 *Gasztronómiai utazás Csömörön.* Csömör, Csömör Nagyközség Önkormányzata.
- PUSZTAI Bertalan
2003 Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. In: UŐ (szerk.): *Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgezési eset.* 9–21. Szeged, SZTE Néprajzi Tanszék.
- ROXIN László
1978 Hogyan kössük meg a kendőt? Ápolják a szlovák hagyományt. *Gödöllő és Vidéke a Pest Megyei Hírlap különkiadása*, V, 18, 1.
- SOLYMÁR Péter
1971 Budapest peremén. *Evangélikus Élet*, XXXVI. szeptember 5. 2.
- STOLICNA, Ratislava
1998 Food as an Ethnic-Identity Indicator of the Slovaks in Hungary as Exemplified by Bread. In: LYSAGHT, Patricia (szerk.): *Food and the Traveller. Migration, Immigration, Tourism and Ethnic Food.* 200–206. Cyprus, Intercollege Press.
- STOLICNA-MIKOLAJOVA, Ratislava
2003 A táplálkozás mint etnoidentifikációs jegy. *Acta Ethologica Danubiana*, 2003–2004, 5–6, 41–52.
- SZABÓ Erzsébet (szerk.)
2015 *Takto spievali v Čemeri: zbirka slovenských ľudových piesní [Így énekeltek Csömörön 2. Szlovák nyelvű népdalgyűjtemény].* Csömör, Slovenskej národnostnej samosprávy v Čemeri [Csömör Nagyközség Szlovák Nemzeti-ségi Önkormányzata].
2016 *Takto spievali v Čemeri 2. Zbirka slovenských ľudových píení [Így énekeltek Csömörön 2. Szlovák nyelvű népdalgyűjtemény].* [Csömör], Spolku ľudového tanca Malá Furmička [Malá Furmicska Néptánc Egyesület].
2017 *Takto vinšovali v čemeri. Zbirka čemerských zvykov [Csömöri vőfélyversek, köszöntők: Lakodalmas szokások gyűjteménye] 1.* [Csömör], Spolku ľudového tanca Malá Furmička [Malá Furmicska Néptánc Egyesület].
- SZABÓ Péter Ádám
2019 *Kézilabda-paradicsom. A Csömör KSK kézilabdacsapatának története az 1947-es alapítástól napjainkig, avagy az első 70 év krónikája.* Csömör, Csömör Nagyközség Önkormányzata. /Csömör helytörténete sorozat/

SZÁVA Borbála

2002 *A csömöri falumúzeum – A múzeum létrehozása, jövője, a gyűjteményi leltár elkészítése és bemutatása.* Szakdolgozat, Kézirat. Budapest, ELTE Új- és legújabbkori történeti muzeológia szak.

SZILÁGYI Miklós

2009 Bevezetés az utóparaszti hagyományok értelmezéséhez. In: UÓ: *Paraszti hagyomány és kényszermodernizáció.* 155–162. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.

SZOJKA Emese

2009 Babákról múzeumi nézetben. *MaDok Füzetek*, 6, 34–52. Budapest, Néprajzi Múzeum.

TANKA László (főszerk.)

2012 HUNGARICUM Válogatás a Kárpát-medence jellegzetesen magyar értékeiből. Budapest, Médiamix Kiadó.

PEST MEGYE KÉZMŰVES REMEKEI

2014 *Pest megye kézműves remekei.* A Pest Megyei Kereskedelmi és Iparkamara kiadványa.

TÓTH ESZTER Zsófia

2017 *Csömöri hősök: Winkler János és Dömötör Zoltán története.* Budapest, Magyar Napló. /Veritas füzetek/

ANIKÓ BÁTI – KATALIN JUHÁSZ – ANDREA ZENTAI – ANITA VARGHA

HERITAGIZATION AND THE RECONSTRUCTION OF SLOVAK TRADITIONS IN CSÖMÖR

Csömör is the second largest village in Hungary, a traditional dead-end settlement. The village, which was depopulated during the Ottoman occupation, was settled by Lutheran and Catholic Slovaks, and later by Catholic Germans from Budaörs. From the late 19th century, the socio-ethnic composition of the population, which had doubled, changed radically, mainly because of those who moved here from Budapest. The strong community cohesion, activity, and local patriotism of the natives of Csömör can integrate into the local society a significant portion of those who came from the outside. Local communities and non-governmental organizations have a great role in this process, and they have played a decisive role in the vibrant cultural and social life of the settlement, especially since the late 1990s. Traditional communities with different attitudes, goals, ages, origins of members, and organizational forms promote the formation and wide-ranging development and expansion of local identity awareness in their own way, for their own “target audience”, sometimes by working together, other times by contending or competing with each other.

Foodways and local food play a key role in their diverse activities aimed at exploring, preserving, occasionally reconstructing, showcasing, and transmitting the local (Slovak and German) material and intellectual heritage. Our case study, carried out in collaboration with ethnographers and dietitians – as part of the interdisciplinary project “The Social Embeddedness of Children’s Catering: Issues and Opportunities” supported by NRDIFund– examines primarily the cultural and social representations of these aspects.

HAGYOMÁNY, GLOBALIZÁCIÓ, ELŐÍRÁS. A GYERMEK KÖZÉTKEZTETÉS TÁRSADALOMFORMÁLÓ SZEREPÉNEK VIZSGÁLATA A XX. SZÁZADBAN

Az étkezési szokások, az ünnepi és a hétköznapi étrend, nem csak az egykori paraszti és polgári kultúrában határozták meg az egyéni és a közösségi identitást, jelentős társadalomformáló erővel bírnak még napjainkban is, azzal együtt, hogy a második világháborút követően szovjet mintára bevezetésre kerülő közétkeztetés gyökeresen átalakította nem csak a menüsorokat, de az étkezési szokásokat is.¹ Mire tanított minket a menza és mire neveljük gyermekeinket a jelenlegi étkezési szokásainkkal? Hogyan alakítja a közétkeztetés a magyar társadalmat? Ezek mind lényeges tudományos kérdések, amelyekre eddig nem születtek széleskörű, pontos magyarázatok.

Habár a magyar táplálkozástudomány sokszínű, fontos munkákkal és különböző tudományterületekről közelítő jeles kutatókkal büszkélkedhet, a gyermek közétkeztetés elmúlt 70 évével csak elvétve foglalkoztak a társadalomtudományok művelői,² és a történelemtudomány is adós még a téma monografikus szintű feldolgozásával. Az első világháborúhoz köthető és a háborút megelőző szegényétkeztetéssel, valamint ehhez kapcsolódva a gyermekétkeztetéssel Umbrai Laura foglalkozott és végez jelenleg is jelentős kutatásokat (UMBRAI, 2018a, 2018b), a közétkeztetésről alapvető ismeretekhez juthatunk Valuch Tibor jelenkori társadalmat vizsgáló két monográfiájának táplálkozásról szóló fejezeteiből is (VALUCH, 2013, 285–322., 2015, 251–256.).

A néprajztudomány oldaláról Báti Anikó folytat meghatározó kutatásokat kimondottan a közétkeztetés társadalomra gyakorolt hatásáról (BÁTI, 2018), és ő a vezetője a Néprajztudományi Intézetben 2018-ban indult *A gyermek közétkeztetés társadalmi beágyazottsága. Kérdések és lehetőségek* című NKFIH kutatásnak, amelynek keretein belül több tudományág képviselőjének együttműködésével interdiszciplináris alap kutatás zajlik. A kutatócsoport tagjaiként számos izgalmas kérdés merült fel bennünk a közös terepmunkák és szakmai egyeztetések során, mint például: Hogyan rögzült és maradt fenn az államszocializmus időszakában a latin „menza” szó, és miért negatív, sokszor egyenesen pejoratív ma is a „menza” kifejezés az általános köznyelvben? Milyen pszichológiai okai vannak a gyermekek elutasító vagy elfogadó viselkedésének az iskolai menzán kínált ételekkel kapcsolatban? Milyen intézkedéseket tarthatunk az 1949 után

¹ A tanulmány a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal támogatásával, az NKFIH 128925 K-18 nyilvántartási számú projekt keretében valósult meg.

² Például a néprajz oldaláról: Bálint Sándor, Báti Anikó, Bereczki Ibolya, Bódi Erzsébet, Kisbán Eszter, Knézy Judit, Kósa László, Romsics Imre, Pócs Éva, Tálasi István; a történelemtudomány részéről: Benda Borbála, Várkonyi Gábor, Umbrai Laura, Valuch Tibor; a pszichológia tudományterületéről: Forgács Attila, Túry Ferenc; a szociológia oldaláról: Antal Emese, Molnár László; a régészet irányából Kohári Gabriella.

általánossá váló gyermek közétkeztetés történelmi előzményeinek? Hogyan változtatta meg az étkezések helyét, időpontjait, időtartamát, környezetét és az étkezésekhez kötődő szokásokat a tömeges közétkeztetés bevezetése? Milyen, a társadalomban bekövetkező változásokhoz járul hozzá a legalapvetőbb társas tevékenység, a közös étkezés idejének drasztikus csökkenése? Hogyan alakult át az elmúlt 70 évben a gyermekek étkezéséhez, étkeztetéséhez fűződő kulturális örökség? Az iskolai menzák mennyire fontos színterei a társadalmi érintkezésnek? Milyen hosszútávú társadalmi és gasztronómiai hatásai láthatók az 1962-től bevezetett Venesz József-féle *Magyar konyha* című szakácskönyvnek, amely egységesítette a tömegétkeztetést? A hagyományos menüsorok vagy a globalizáció hatására megjelenő ételek a közkedveltebbek a menzákon? Hogyan válik az „idegen” étel a mindennapi „hagyományos” menük részévé? Milyen hatással van a gyerek társas kapcsolataira és táplálkozására az ebédlőben kötelező ülésrend, az előírt néma étkezés, vagy épp a szabad asztalválasztás és a beszélgetés? Hol foglalnak helyet az iskolán belüli társadalmi hierarchiában a konyhai dolgozók és a társadalom mely rétegéhez tartoznak az iskolán kívül? Hogyan alakította át a magyar rurális és városi társadalom nőképét a szocialista modernizációhoz szorosan kötődő üzemi- és közétkeztetés?

Az összes kérdés megválaszolására természetesen nem elegendők jelen tanulmány keretei és a kutatás jelentős része még az említett kutatócsoport előtt áll, mégis fontos következtetéseket lehet levonni már a kutatás jelen szakaszában is. Az egykori egri I. számú Általános Iskola, ma Lenkey János Általános Iskola és az ózdi Bolyki Tamás Általános Iskola két fontos helyszíne a jelenleg zajló dietetikai és társadalomnéprajzi kutatásoknak. A Magyar Nemzeti Levéltár Heves Megyei Levéltárában (továbbiakban MNL HML) gazdag forrásanyag maradt fenn az 1960-as és 1970-es évekből az egri iskolai menzával kapcsolatban, amelyek alapján vizsgálható a konyha higiénája, felszereltsége, ételsorai, problémái, továbbá a konyhai dolgozók származása, képezése, munkabére. Szintén a Heves Megyei Levéltár őrzi az ispánsági iratanyagban azokat a megyei rendeleteket, amelyek az 1920-as és az 1930-as években a szegényebb gyermekek „közétkeztetésével” kapcsolatban közölnek menüsorokat.

Közétkeztetés és szegényétkeztetés

A latin eredetű menza szó³ ma a legtöbb emberből negatív érzéseket vált ki, korra, nemre és a közétkeztetésben való részvételre tekintet nélkül. Az eredetileg a felsőoktatási intézmények, gimnáziumok bentlakásos hallgatóinak ellátására létrehozott éttermek elnevezése tovább élt és kiterjedt a diákétkeztetés minden formájára a második világháborút követően. Felmerül a kérdés a kutatóban, hogy ezzel együtt miért kapott negatív színezetet a szó? A megkérdezett interjúalanyok egyik része az ételek nem megfelelő minőségére vezeti vissza a sztereotipikus ellenszenvet, míg mások a higiénias problémákat hozzák fel legfőbb érvként, de mindkét esetben a „szegénység” és „olcsóság” árnya lengi át a válaszokat. Az idősebb, 70 év feletti interjúalanyok pedig szánakozással

³ A menza latin eredetű szó, jelentése asztal. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára 2. H-Ó, 1970. https://adtplus.arcanum.hu/hu/view/MNYTESZ_Hun_2/ (letöltés ideje: 2019. december 7.).

gondolnak vissza azokra a gyerekekre, akiknek menzásnak kellett lenniük, függetlenül attól, hogy ők maguk kóstolták az adott menzák kínálatát, vagy sem. A gyermek közétkeztetés előzményei között tarthatjuk számon a szegényétkeztetést, amely kiindulópontként szolgálhat kutatásunk számára. A második világháború előtt a szegényétkeztetés történhetett szociális alapon, de háborús időszakban a polgári rétegekre és tisztviselőkre is kiterjesztve, bármennyire is kellemetlen, vagy épp szégyellnivaló állapotként élték ezt meg a békeidőben jobb módúnak számító polgári középréteg képviselői.

Umbrai Laura kutatásai rávilágítottak, hogy a polgárság élelmezési problémájának kérdését már 1901-ben felvetette a Magántisztviselők Országos Szövetsége, amikor sorsjátékot szervezett a nyomorgó magántisztviselők megsegítésére, akik nem mernek népkonyhákba vagy kenyérszító társaságokhoz elmenni, ugyanis attól tartanak, hogy a „jövőben való boldogulásuk jut ez által veszendőbe [...]. A fővárosban és vidéken is száz és száz magántisztviselő nyomorog állás nélkül és a szégyenérzet által visszatartva, nem igen veszi igénybe az emberbaráti szeretet adományait.”⁴ 1917-ben megalakult a Hadikonyhákat Fenntartó Országos Bizottság és hat polgári étkezőben 30.000 ember önköltségű ebéddel való ellátását biztosították, ezenkívül pedig a napközi otthonokban 12.000 iskolás gyermek étkeztetéséről gondoskodtak, továbbá ellenőri feladatot is elláttak a társadalmi egyesületek népelelmezéssel összefüggő munkája felett (UMBRAI, 2018a). Az állam vállalta a hadikonyharendszer kiépítésének költségeit és garantálta a feladatellátáshoz szükséges élelmiszercikkeknek a biztosítását. Az első világháborút követően 1918. október 8-án nyílt meg az egyik legnagyobb diákmenza Budapesten, az O.M.I.K.E. (Országos Magyar Izraelita Közművelődési Egyesület), amely 350 egyetemi hallgató és 100 középiskolás étkeztetését vállalta el a következő tanévre. A diákok használhatták az intézmény könyvtárát is, és igény szerint, a nappali ott-tartózkodást követően, akár vacsorában is részesülhettek.⁵

Az 1930-as évek végétől napjainkig tartó időszak táplálkozástörténetét Valuch Tibor társadalomtörténész négy szakaszra osztotta (VALUCH, 2013, 285.). A továbbiakban ezt a felosztást követve igyekszünk bemutatni a közétkeztetés történetének legfontosabb epizódjait, és vizsgálni annak társadalomformáló szerepét – kitekintve a jelenkori összefüggésekre, valamint megfigyelni a lokális társadalom étkezési szokásainak és hagyományos táplálkozásának átalakulását a kötelező előírások, a reklám és a globalizáció következtében. Az alábbi négy kronologikus szakaszra tagoljuk tanulmányunk törzsét: 1. a második világháború időszaka. 2. 1950-től az 1960-as évek végéig. 3. az 1960-as évek végétől az 1980-as évek közepéig. 4. az 1980-as évek második felétől, a rendszer-változás időszakán át, napjainkig tartó periódus.

⁴ Eredeti források: FK, 1915/4. (01. 22.) Melléklet. 4.; *Fővárosi Közlöny* (a továbbiakban FK), 1915/38. (07. 23.) Melléklet. 4.; *Budapesti Hírlap*, 1901. január 30. Idézi: UMBRAI, 2018a, 143.

⁵ Omike Mensa Akademiájának népkonyhája. *Budapesti Hírlap*, 1914. augusztus 20.

A második világháború időszaka

A második világháború idejére eső első szakaszt a fokozódó nélkülözés, a pusztítás okozta élelmezési és táplálkozási hiányok általánossá válása és az évszázados hagyományokhoz való ragaszkodás jellemezte. A háborús gazdálkodás miatt már a 2. világháború első időszakában elkezdődött Magyarországon az élelmiszerellátás akadozása. Az ellátás nehézségeit mutatta, hogy 1940-től az élelmiszertermelés és kereskedelem megszervezését tárca nélküli közellátásügyi miniszter vezette, és az év folyamán minden törvényhatóságnak létre kellett hoznia saját Közellátásügyi Hivatalát. Ezek a hivatalok pontos nyilvántartást vezettek az összes ipari jogosítvány-birtokos, nagykereskedő, elosztó és egyedárus személyéről és származásáról, valamint az általuk forgalmazott termékekről (UNGVÁRY, 2006). A háborús terhek következtében dezorganizálódott gazdaságban az árak gyorsan emelkedtek, az infláció egyre nagyobb méreteket öltött. 1945 nyarán az infláció üteme havi 1 százalék, ősszel már 18 százalék volt, 1946 áprilisában 60 százalékra emelkedett és egy hónappal később 1000 százalékra ugrott (KAPOSI, 2002). A jegyrendszer bevezetésére már a háború időszakában sor került. Az élelmiszerellátás 1944 végén és 1945 elején került a legkatasztrofálisabb helyzetbe. Az Ideiglenes Nemzeti Kormány létrehozta a közellátásügyi tárcát és miniszterré léptette elő 1944. december 22-én Faragho Gábor csendőrtábornokot, az előzetes fegyverszüneti delegáció egykori vezetőjét.⁶

1945-ben több miniszterelnöki rendelet is foglalkozott a közellátás ügyével.⁷ A 295/1945. M. E. számú rendeletben a közellátásügyi miniszter a fejadagok csökkentéséről rendelkezett, s az ostromállapotokat jellemzi, hogy a közélelmezés biztosítása alatt ekkor nem csak a polgári lakosság, hanem a Vörös Hadsereg és a Magyar Honvédség ellátását is értették, tehát mindenki egyformán nélkülözött. Hamarosan a termények, élő és vágott állatok beszolgáltatását is rendeletileg kötelezővé tették, a közellátásügyi miniszter által meghatározott hatósági áron.⁸ A beszolgáltatás alól kibújni nem lehetett, mert a próbálkozókat a rendelet szigorúan büntette. A korabeli élelmiszerellátásnak a leggyengébb pontja a hús- és hentesáru volt, hiszen ahogy az ország területén végigvonult a front, óriási kárt és pusztítást okozott a lábasjóság állományban is. A közellátásügyi miniszter újabb rendelete⁹ a 100 kg alatti sertések levágását – a kényszervágás különféle eseteit leszámítva – tiltotta, valamint a közellátásügyi miniszternek e rendelet alapján joga volt rá, hogy annyi élősúlynak megfelelő sertést vágasson le közfogyasztásra, amennyit szükségesnek ítél. A magánfogyasztásra szánt sertésvágások csak saját hízlalású sertés esetén voltak megengedettek, de ezekben az esetekben a tulajdonos csak annyi húsárut tarthatott meg, amennyi nem haladta meg a háztartás fejadag szerint számított félévi szükségletét, személyenként legfeljebb 5 és fél kg-ot. Egy további rendelet¹⁰ a szarvasmarha, bivaly, borjú és juh forgalmát és levágását is a fentieknek meg-

⁶ *Magyar Közlöny*, 1945/7. szám.

⁷ Például: 295/1945. M. E. számú rendelet, 820/1945. M. E. számú rendelet és a 4040/1945. M. E. számú rendelet.

⁸ 4040/1945. M. E. számú rendelet, *Magyar Közlöny*, 1945/65. szám.

⁹ 10.003/1944. K. M. számú rendelet, *Magyar Közlöny*, 1945/1. szám.

¹⁰ 10.030/1945. K. M. rendelet, *Magyar Közlöny*, 1945/2. szám.

felelő szigorral szabályozta. A háborús károk mellett az élelmiszerhiányhoz hozzájárult az 1945-ben a nagybirtokrendszer megszüntetéséről és a „földműves nép földhöz juttatásáról” szóló törvény megalkotása (1945. évi VI. törvény), amelynek következtében a jól működő mezőgazdasági nagyüzemek helyett felszabdalt földbirtokokon vagy kis parcellákon gazdálkodó és tőkehiánnyal küszködő földművesek igyekeztek megtermelni az élelmezés alapját képező húst, zöldséget és gabonát.

Így telt tehát az 1945-ös szűkös esztendő, és még 1946-ban sem szűnt meg az élelmiszerek elosztását szabályozó – a közellátásügyi miniszter által felügyelt – jegyrendszer,¹¹ melynek értelmében Budapesten és környékén a korábbi szabályozás maradt érvényben, de vidéken hatósági élelmiszerjegyeket, illetve általános közellátási élelmiszerjegyeket, valamint különféle liszt- és kenyérpótjegyeket vezettek be. Az igényjogosultakat ellátatlanokra és önellátókra osztotta, a nehéz testi munkások és a terhes, szoptató anyák részére pedig kenyér- és élelmiszerpótjegyek kiutalását tette lehetővé. A beszolgáltatási kötelezettség is tovább szigorodott:¹² aki elmulasztotta a beszolgáltatást, attól a hatóságok elkobozhatták a háztartási és gazdasági szükségletén felüli terménykészletet, sőt, különleges esetekben a háztartási és a gazdasági szükségletre tekintet nélkül is elrendelheték a terményelkobozást. A közellátásügyi miniszter e rendelet alapján a különböző osztályokba sorolt vendéglátóipari egységek, vendéglők étlapján szereplő árakat is pontosan előírta. A Közellátásügyi Minisztérium az 1947. évi XXXV. törvény alapján szűnt meg, és alakult át hivattalá. A törvény szerint a közellátásügyi miniszter teendőit, valamint a megszervezett Országos Közellátásügyi Hivatal felügyeletét innentől kezdve a földművelésügyi miniszter látta el.

A hiányok enyhítésére felállított népkonyhák és a gyermekek számára fenntartott napközi otthonok folyamatosan üzemeltek. A Heves Megyei Levéltár őriz egy 1943-ból származó étlapot és kiszabatot a hatvani nyári napközi otthon heti menüjéről, amely jó betekintést enged a korszak gyermekétkeztetésébe.¹³ A napközi otthon vezetője 1943. szeptember 1-én készült jelentésében az étkeztetéssel kapcsolatos legfontosabb információkat írta le, 1943. július 1. és szeptember 1. között.¹⁴ A jelentés szerint a nyári szünidei időszak alatt 32 gyereket láttak el heti 6 nap 3 étkezéssel (egyedül a vasárnap volt szünnap). Ezek közül részletesebben csupán az ebédet taglalta, kiemelve, hogy a tervezett menü változatosságát jelentősen korlátozták a rendelkezésre álló konyhai eszközök és az elérhető élelmiszerek választéka.

A vizsgált 6 ételmezési nap közül már 1943-ban is csupán egy alkalommal volt húst tartalmazó étel (gulyásleves formájában) a menüben. A napközi otthon vezetője külön hangsúlyozta, hogy a hús beszerzése komoly nehézségekbe ütközött. Érdekes alapot jelent ez a dokumentum a mai étkezési előírásokkal való összehasonlításhoz. A hús nél-

¹¹ 11.440/1946. K. M. számú rendelet, *Magyar Közlöny*, 1946/294. szám.

¹² 3.440/1947. M. E. rendelet, *Magyar Közlöny*, 1947/63.

¹³ MNL HML VIII. – 120/a. 6. d. A. 15. 12633/1943.

¹⁴ Az itt olvasható elemzés Varga-Nagy Veronika: *Közétkeztetés a múltban. Néhány Heves megyei 1900-as évekből származó közétkeztetési dokumentum elemzése* című előadásának írott változata, amely 2019. október 3-án hangzott el Székesfehérváron, a Magyar Táplálkozástudományi Társaság XLIV. Vándorgyűlésén.

különbése az egyik legkiemelkedőbb különbség a jelenleg hatályos közétkeztetésre vonatkozó EMMI rendelettel – 37/2014. (IV. 30.) – összehasonlítva, ahol az előírás szerint napi háromszori étkezés esetén 10 nap átlagában legalább 6, legfeljebb 10 alkalommal kell húst az étlapon szerepeltetni. Habár napjainkban nem kívánatos a bő zsírban sült étel (például rántott hús), a magas kalóriatartalom miatt indokolt lehetett volna 1943-ban, mégsem kínálták a gyermekeknek, feltételezhetően a szűkös források okán.

A húsnélküli napokon levest és főzeléket vagy tészta ételt szolgáltak fel. A menü összetételét elemezve feltűnik, hogy az étkeztetés alapját valóban a magasabb szénhidrát tartalmú ételek adták. A 6 nap alatt háromszor kínáltak tészta, egy alkalommal pedig burgonya alapú ételt, illetve szinte minden nap készítettek valami rántást tartalmazó fogást. Itt is van némi eltérés a jelenlegi rendelethez képest, aminek értelmében 10 nap átlagában maximum kétszer adható száraztészta. A vizsgált menüben nyers zöldségeket nem kínáltak, ételkészítéshez azonban felhasználták. Ezek jellemzően leves, mártás, főzelék formájában kerültek a gyerekek elé. Gyümölcsöt egyáltalán nem tartalmazott az étrend. (A napjainkban hatályos rendelet értelmében napi háromszori étkeztetés esetén két adag – amiből legalább egy adag nyers – zöldséget vagy gyümölcsöt kell kínálni a gyermekek számára.) Mindez megmaradt az iskolai menzákban a háborús hiánygazdálkodás elmúltával is. A nem túl távoli múltban a közétkeztetésben megjelenő túlzott mennyiségű száraztészta alapú étel, illetve a nem elegendő mennyiségben kínált zöldség-gyümölcs volt a két legfontosabb negatív tendencia, amely alapot jelentett a közétkeztetési rendelet 2014-es módosításához. 1943-ban hal, szárazhüvelyes és olajos mag sem szerepelt az étlapon, amelyekből a mostani közétkeztetőknek ugyanilyen étkeztetés esetén 10 nap átlagában legalább egy-egy adagot kell biztosítaniuk.

A mai szokásokhoz viszonyítva meglepő, hogy a tej, és tejtermékek viszont meglehetősen nagy mennyiségben szerepeltek az étlapon, elsősorban a kisétkezéshez adott tejként. Ez a mennyiség még több is, mint a mai rendeletben előírt mennyiség,¹⁵ és összhangban áll a jelenlegi magyar, egész napi bevitelre vonatkozó táplálkozási ajánlással is. Ennek hátterében az állhat, hogy már az akkori táplálkozási vizsgálatok is azt támasztották alá, hogy a kalcium legjobban hasznosuló formája a tej és tejtermékek, melyekből a magyar lakosság általánosságban nem fogyasztott és a mai napig sem fogyaszt elegendő mennyiséget (TARJÁN, 1954), így a közétkeztetésben már ezekben az években is cél volt a tej és tejtermékek rendszeres biztosítása.

A jelenleg érvényben lévő EMMI rendelet a közétkeztetésben naponta biztosítandó élelmiszerként határozza meg a gabonaféléket is, azzal a kitételrel, hogy legalább egy adagnak teljeskiőrlésűnek kell lennie. Mivel a rendelkezésünkre álló 1943-as étlapon csupán a „kenyér” megnevezés van feltüntetve, ez nem alkalmas összehasonlításra. A napjainkban széles körben, nagy mennyiségben hozzáférhető, előre gyártott édességeket és pékárukat előszeretettel alkalmazzák a közétkeztetésben is, ezért a rendelet ezt is szabályozza,¹⁶ az általunk vizsgált napközi otthonban ez nem volt jellemző.

¹⁵ Napi háromszori étkezés esetén 10 nap átlagában 3 liter tej vagy ennek megfelelő kalcium tartalmú tejtermék.

¹⁶ 10 nap átlagában legfeljebb 4 alkalommal adható.

A nyersanyagkiszabatokból viszonylag kevés adathoz jutottunk. A fűszerezés mértékéről például nincs információnk, azok csak felsorolás szinten, mennyiségi meghatározás nélkül kerültek feltüntetésre. Jellemzően a legalapvetőbb fűszereket használták: só, piros-paprika. A kor étkezési szokásainak megfelelően az ételek többségéhez zsírt használtak, melynek fajtája nem volt egyértelműen feltüntetve a kiszabatokban. Ez szintén eltér a megengedett mennyiségtől, melynek értelmében a bölcsődés és óvodás korosztály esetében egyáltalán nem, az egyéb ellátottaknál pedig az étkezések számától függően 10 nap átlagában maximum csak 1-3 alkalommal alkalmazható sertés- vagy baromfiszír.

Egy 1945 végén végzett felmérés szerint a megkérdezett 500 budapesti diák túlnyomó többsége napjában háromszor étkezett, de reggelijük egy tányér rántott levesből, egy pohár tejeskávéból vagy teából állt, ebédre főzeléket ettek feltét nélkül, vagy valamilyen tésztafélétt, esetleg burgonyás ételt és a vacsorájuk is főzelék vagy krumpli volt. Húst, tojást vagy tejet a legtöbben egyáltalán nem fogyasztottak.¹⁷ 1948-ra a mezőgazdasági termelés végre ismét megközelítette a háború előtti szintet és a jegyrendszer is megszűnt, az ország lakosságának élelmiszerellátása lassan javulni kezdett.



1. kép Napköziotthon menzája 1949-ből. Forrás: Fortepan.hu.

1950-től az 1960-as évek végéig

A második táplálkozástörténeti szakasz az 1950-től az 1960-as évek végéig tartó „tervanarchia okozta bőséges inség” (VALUCH, 2013, 285.) időszakát öleli fel. Ebben az időszakban – leginkább a technikai újításoknak köszönhetően – módosul az ételek elké-

¹⁷ Marczell Gyula: Budapest lakosságának élet-halálharca ötszáz tanuló érendjében. *Városi Szemle*, 1946/2. sz. 145–150.

szítése. Az 1950-es évek elején befejeződött az élelmiszeripar és nyersanyagkereskedelem államosítása, az élelmiszerellátás teljes rendszerének átalakítása. Miniszteri rendelet mondta ki, hogy:

„Az emberi élelmezéssel összefüggő egészségügyi szempontoknak egységes érvényesítése, valamint az egészségügyi és népgazdasági szempontoknak összehangolása, továbbá az ezen a területen egymástól függetlenül működő különböző intézmények tevékenységének összefogása, az élelmezéstudomány tervszerű művelése érdekében Országos Élelmezés- és Táplálkozástudományi Intézetet (a továbbiakban: Intézet) kell létesíteni.”¹⁸

Az OÉTI feladatkörébe sorolták az élelmezéssel kapcsolatos teljes körű tudományos kutatást, az élelmezés szakmai ellenőrzését, a szakvéleményezést és tanácsadást, továbbá a szakmai képzéssel és továbbképzéssel kapcsolatos feladatokat. Nagy szükség is volt rá, hiszen a nők munkába áll(it)ásával hirtelen megugrott az igény a sok férőhelyes napközi otthonokra és az állami gyermekétkeztetésre. Egy 1951-es minisztertanácsi határozat szerint:

„Meg kell teremteni a nők fokozottabb mértékű munkábaállításának előfeltételeit; ennek érdekében elsősorban ki kell terjeszteni a bölcsödei hálózatot. [...] A bölcsödék, óvodák, iskolai napköziotthonok élelmezési ellátásának egységesítésére intézményfajtánként normákat kell kidolgozni. Az üzemi és területi bölcsödékben és óvodákban 1951. május 31. napjáig egységes térítési rendszert kell bevezetni. A gyermekek jobb ellátása és a területi óvodák kihasználtságának növelése érdekében az óvodákban az élelmezést meg kell javítani.”¹⁹

Miért? Prózai, érthető oka van. „Ugyanis a dolgozó anyák máskülönben nem tudnak érdemi munkát – vagy legalábbis kielégítő munkát – végezni az üzemekben, ha tudják, hogy gyermekeik nincsenek rendesen ellátva.”²⁰ A megfelelő ellátáshoz azonban elengedhetetlen volt a megfelelő kereskedelem, amely csakis szocialista keretek között történhetett, amelynek definíciója nem is volt egyszerű. A kapitalista kereskedelemtől elsősorban céljaiban szándékozott különbözni, hiszen legfőbb törekvésnek a profit helyett a fogyasztók minél jobb ellátását tekintették. (ISPÁN, 2012a, 392.) Sajnos az ideológiai háttér csiszolgotása közben az élelmiszergyártás és -kereskedelem infrastrukturális fejlesztését veszélyesen elhanyagolták és 1953-ra az élelmiszerellátás ismét káoszba

¹⁸ 4.182/1949. (VIII. 6.) Korm. számú rendelet az Országos Élelmezés- és Táplálkozástudományi Intézet létesítéséről 1. § (1.).

¹⁹ A Magyar Népköztársaság minisztertanácsának 1.011/1951. (V. 19.) számú határozata. Magyar Közlöny 1951. május 19. 438–439.

²⁰ Budapest Főváros Tanácsa Végrehajtó Bizottsága üléseinek jegyzőkönyvei. BFL XXIII. 102.a.1.1951.01.23. https://library.hungaricana.hu/hu/view/HU_BFL_XXIII_102_a_1_1961-08-23/?pg=0&layout=s (letöltés ideje: 2019. május 22.).

fulladt, az élelmiszerhiány általánossá és kritikus méretűvé vált, a táplálkozás színvonal pedig súlyosan visszaesett (VALUCH, 2013, 290.).

A közellátás, a munkás és gyermek közétkeztetés ilyen körülmények között az összeomlás szélére került. Budapest Főváros Tanácsa 1953-ban a gyermekétkeztetés súlyos hiányainak enyhítésére egy kizárólag a gyermekek ételmezését végző „Gyermekétkeztetési Vállalat” felállítását javasolta. Erre nagy szükség volt, hiszen ezidáig a közétkeztetést végző konyhák java részén vegyesen főztek a napközi otthonok és mindenki más részére. (Az egri I. sz. Általános Iskola menzáján még 1975-ben is évi 6228 adag ételt szolgáltatnak vendégétkezőknek, szemben a 3289 adag kötelező étkezővel.²¹) Az 1953-ban életre hívott állami Gyermekétkeztetési Vállalat célját a következőképp határozták meg:

„...keretében lehetővé válik a gyermekek egységes és tudományos alapokra felépített étkeztetése [...] lehetővé teszi, hogy a gyermekek étkezését idejében lebonyolítsák, a gyermekek ellátásánál érvényesítendő különleges szempontokra fokozott figyelmet fordítsanak. Az új vállalat részére megfelelő beruházási hitelkeretet kell biztosítani, hogy korszerű főzőkonyhák, befejező tálalókonyhák, étkezőhelyiségek létesítése váljon lehetővé. [...] Gyermekétkeztetési Vállalat keretében biztosítani lehet a gyermekétkeztetési konyhák dolgozóinak speciális szakmai képzését.”²²

Ebben az időszakban a beszolgáltatás vészterhes időszaka ismét elérkezett a falvakba. A kötelező terménybeszolgáltatási rendszer a végsőkig fokozta a társadalmi feszültségeket. 1952-ben a padlássöprések következtében több mint 800.000 paraszti családban még a létfenntartáshoz szükséges kenyérgabona sem maradt meg (VALUCH, 2013, 290.). Az élelmiszerhiány 1953 végén, 1954 elején kezdett csökkenni, de a mennyiségi éhezés évei után még egy bő évtizedig a nagy kalória tartalmú ételek foglalták el a legfontosabb helyet a táplálkozásban. A korszak alapvető élelmiszere volt a legtöbbször még házilag sült kenyér (BÁRI, 2017). Az ötvenes években nem volt ritka, hogy hetente egyszer 4 db 5 kg-os kenyeret is sütöttek családonként. Ez ma szinte elképzelhetetlenül magas kenyérfogyasztás. A kereskedelmi osztály végül 1955-ben hozta létre VB határozattal a Gyermekétkeztetési Vállalatot, amely átvállalta a budapesti étkeztetési feladatokat a szociális csoporttól, az oktatási osztálytól, majd fokozatosan átvette a Belkereskedelmi Minisztériumtól a konyhákat is. A problémák azonban nem oldódtak meg ennyivel.

„A Gyermekétkeztetési Vállalat 1955-ben még csak 20-22.000 gyermek és 6.000 szociális gondozott étkeztetését látta el. Ma már [1959-ben VNR] 58.000 gyermek és 5.000 szociális gondozottat étkeztet. Az átvételt követő időben minden napos volt a panasz az étel minőségére és a késedelmes kiszállításra. Az étel sok

²¹ MNL HML VIII – 120/a. 6. d. A. 15

²² Budapest Főváros Tanácsa Végrehajtó Bizottsága üléseinek jegyzőkönyvei. BFL XXIII 102.a.1. 1953.12.17 https://library.hungaricana.hu/hu/view/HU_BFL_XXIII_102_a_1_1953-12-17/?pg=0&layout=s (letöltés ideje: 2019. május 22.).

helyre hideg és ehetetlen állapotban került ki, aminek oka a szállítóeszköz hiánya, a konyhák túlszűfolttsága, de nem utolsósorban a lelkiismeretlen munka volt. Az étkezésre igényt tartók száma évről-évre emelkedik, a jelentkező igényeket a legnagyobb nehézséggel tudjuk kielégíteni. A korszerűtlen és elavult konyhák kapacitása túlzott mértékben van igénybe véve. Átmenetileg segítséget jelentett a földalatti vasút több konyhája, de már azokat is lebontották, s így a már túlterhelt konyhákat tovább kellett terhelni. Ez évben került lebontásra a Bécsi-utcai földalatti vasút konyhája és helyette ugyancsak ideiglenesen a Mezőgazdasági Vásár és margitszigeti úttörő tábor konyháját használjuk. Az elmúlt években igyekeztünk a hibákon javítani, 12 konyhát korszerűsítettünk, gépesítettünk. Higiénikus orvost és ételtechnikust állítottunk be. A telepeket erre a célra szerkesztett gyermekélelmezési receptkönyvvel láttuk el. 20 konyhán különválasztottuk az óvodás és iskolás étkeztetést. Intézkedéseinkkel csak a súlyos hibákat tudtuk csökkenteni, de végleg felszámolni nem sikerült. Tizenegy konyha olyan állapotban van, hogy azokban a főzést egészségügyi okokból azonnal meg kellene szüntetni, már pedig ezekben 10.000 gyermek részére főznek.”²³

Az Élelmezéstudományi Intézet kidolgozta és megállapította, hogy egy 10-12 éves gyermek napi kalória szükségletének 73 %-át biztosító étkezéshez téli időnyben 7.81 Ft., nyári időnyben 8.61 Ft. szükséges.

Életkor	Kaló- ria	fehér- je	áll.zsír- fehérje gramm.	szén- hidr.	A	B vitamin	C	Ca	
7-10 éves tanuló	1900	65	34	65	260	3.400	1.00	60	800
11-12 " "	2400	84	42	80	325	3.650	1.20	65	820
13-14 " "	2800	95	45	88	400	4.000	1.30	70	1000

2. kép Gyermekek kalóriaszükségleteinek táblázata 1959-ből.

Forrás: Budapest Főváros Tanácsa Végrehajtó Bizottsága üléseinek jegyzőkönyvei.

HU BFL XXIII 102.a.1.1959.11.11.

Egy 1961 elején készített budapesti szociológiai felmérés még mindig szomorú képet mutatott. A megkérdezett 525 általános iskolás korú gyermek 21,4%-a semmit sem reggelizett és üres gyomorral ment az iskolába, 19,8%-a üres teát, vagy maximum egy pohár tejet fogyasztott és mindösszesen 29,3%-nak jutott a folyadék mellé kenyér vagy péksütemény is a tányérjára.²⁴ Az 1960-as évek közepén már az étkezési idő lerövidülése is megjelenik, mint probléma. A családi étkezések a családok java részénél a vacsorára korlátozódtak, ahol egyre ritkábban fogyasztottak meleg ételt.

A korabeli háziasszonyoknak szóló tanácsadó irodalomban külön felhívják rá a figyelmet, hogy „A család közös vacsorája nemcsak jó hangulatot ad, hanem egészség-

²³ Budapest Főváros Tanácsa Végrehajtó Bizottsága üléseinek jegyzőkönyvei. HU BFL XXIII 102.a.1.1959.11.11. https://library.hungaricana.hu/hu/view/HU_BFL_XXIII_102_a_1_1953-12-17/?pg=0&layout=s (letöltés ideje: 2019. május 22.).

²⁴ A felmérés adatait közli: Telegdi Ervin – Vezekényi Nóra: Budapesti iskolás gyermekek délelőtti étkezése. Népegészségügy, 1963/2. sz. 51–56. Idézi: VALUCH, 2013, 296.

ügyi jelentősége is van. A nyugodtan elfogyasztott ételt a szervezet jobban megemésztí, jobban hasznosítja” (PATAKI – KELEMEN – MOLNÁR, 1961, 12.). Az először 1958-ban kiadott, Venesz József-féle szakácskönyv (VENESZ, 1958) és a Kádár-rendszer kötelező gasztronómiai irányát mutató, 1961-ben megjelent *Egységes vendéglátó receptkönyv és konyhatechnológia* (VENESZ – TURÓS, 1961) című alapmű drasztikusan leegyszerűsítette és egységesítette a magyar konyhát. Hatása mind a mai napig érezhető, nem kizárólag a közétkeztetésben, de a házi vendéglátásban is. 1962-ben lépett életbe a miniszteri utasítás, amely szerint az állami vendéglátó-ipari egységekben kizárólag a kötet receptjei és meghatározott alapanyagai (köztük sok konzerv) alkalmazhatók. Egységes, laktató és olcsó tömegétkeztetés volt a cél. Amíg a paraszti társadalomban az egyes ételek szimbolikus tartalommal is töltdtek, és ezzel együtt a közösség összetartozását jelenítették meg önmaguk és környezetük számára, a közétkeztetés ételsorai többé már nem hordoztak szimbolikus jelentőséget, gazdasági és részben egészségügyi szempontok szerint készültek. Ez a jelentős különbség alkalmanként társadalmi feszültséget is generálhatott, a lokális összetartozástudat kifejezése pedig már nem volt az állam részéről kívánatos, helyette sokkal inkább a szocialista globalizáció foglalta el a propaganda által kijelölt vezető helyet a hétköznapiakban és az ünnepnapokon egyaránt.

Érdekes kutatási szempont annak vizsgálata, hogyan változott az ételt osztó személy megítélése: a paraszti kultúrában az ételt adó háziasszony személyét tisztelet övezte, ezzel szemben a szocialista menzák „konyhás néni” a társadalom kevésbé megbecsült tagjainak számítottak. Pedig az étel adójának személye nagyon fontos a gyermekek táplálkozása és táplálása szempontjából. A mai modern pszichológia több kísérlettel igazolta, hogy kisgyermeknél általános jelenség az étel elfogadás-elutasítás személyhez kötöttsége, tehát egyáltalán nem mindegy egy gyermeknek, hogy kitől kapja ugyanazt az ételt (FORGÁCS, 2018, 152.). A kisgyermek számára eleve komoly törés az önállósodási szakasz, 2 éves koruk előtt, mielőtt stabilan járni és beszélni tudnának, elkerülni a biztonságot jelentő családi gondoskodásból és sokadmagukkal állami intézményben nevelkedni munkaidő alatt. A legtöbb bölcsődés gyermek és szülei számára komoly problémát jelentett az étel visszautasítása. Ugyan vizsgálatunk tárgya az általános iskolai közétkeztetés, mégis fontos folyamatában látni, hogy az étel visszautasítása a gyermek életének mely szakaszában kezdődött.

A közétkeztetéssel párhuzamosan vizsgáljuk jelenlegi kutatásunkban a családi étkezéseket is, hiszen erős hatással vannak egymásra és a gyermekek étkezési kultúráját ugyanolyan arányban alakítják. A szocialista nőkép alapvető eleme volt, hogy a háziasszony nem volt már a konyhába „láncolva”, hanem miközben termelő munkájával a szocializmust építette, családjáról az üzemi étkezdékben, illetve az iskolai menzákban gondoskodott az állam. A bölcsődék 6 hónapos kortól fogadták a csecsemőket. Egyre nagyobb szerepet kaptak a táplálkozásban a készételek is. Az élelmiszerek ipari gyorsfagyasztásával 1943-tól foglalkoztak Magyarországon, 1947-től forgalmazták is őket Mirelite márkanév alatt és az 1950-es években a kínálat is jelentős bővülésnek indult, akár csak a konzervgyártás (VALUCH, 2013, 308.). 1965-ben megkezdődött a magyar bébiételek gyártása is.

Akollektivizálás következményeként megváltoztak a rurális társadalom táplálkozási szokásai is, a modernizáció, a hűtőszekrény, a villanytűzhely és a gáztűzhely megjelenése jelentősen átalakította a hagyományos táplálkozási szokásokat.²⁵

A hatvanas évek végén megfogalmazódó életmódreformra vonatkozó elképzelések szervez részévé vált az a feltételezés, mely szerint a női munkavállalás következményeként a konyha előbb-utóbb teljesen elveszti funkcióját a lakásokon belül, és emiatt olyan lakótömböket kell tervezni, ahol az étkezéseket központilag tudják biztosítani. A valóságban azonban a hagyományos női szerepek sokkal erősebbek voltak annál, hogy a főzés, a házimunka, vagy akár a gyermekekről való gondoskodás kikerült volna a napi tevékenységek sorából, inkább munka után és erőn felül próbáltak helytállni a gyári munkára felvett háziasszonyok. „Ledolgozták a 8 órát a gyárban, aztán hazamentek, takarítottak, mostak, éjszaka főztek, foglalkoztak a gyerekekkel. Egy nő mindig legalább dupla műszakban volt.”²⁶

Az egri I. számú Általános Iskolának 1964-ben kiküldött *A napközitthonban dolgozó főzőnők kötelezettségei az ételkészítés és az azzal kapcsolatos személyi és környezeti tisztaság betartásánál* című oktatóanyag érdekes kordokumentum.²⁷ Habár megállapítható, hogy a közétkeztetésben előírt higiéniai és esztétikai szabályok alapjai szinte semmit sem változtak az elmúlt fél évszázadban, a betartásuk és betartatásuk között nyilvánvalóan jelentős különbségek mutatkoznak. Az említett előírás ugyanúgy említést tesz az étkeztetésben dolgozók kötelező vizsgálatairól, az alapvető higiéniai követelményekről, a munkavédelemről, a konyha kialakításáról, a főzés és mosogatás főbb lépéseiről, az ételek élvezeti értékéről, a raktározásról és a menü változatosságának fontosságáról, mint a mostanában készült, az élelmezésben dolgozóknak szóló oktatóanyagok, vagy a NÉBIH *Útmutató a vendéglátásban és étkeztetés jó higiéniai gyakorlatához* című kiadványa.²⁸ Az 1964-es előírásnak jelentős részét képezik a tisztaságra és az igényességre vonatkozó gondolatok, egy helyen például így fogalmaznak: „Ne vonakodjanak a konyhai dolgozók a több mosogatástól, hanem gondoljanak arra, hogy amennyivel tovább tart a mosogatás megéri, mert a gyermekek az egészségügyi követelményeknek megfelelően, a kívánt környezetben és feltételek mellett fogyasztották el ételeiket, ami a konyhai dolgozók dicséretére is válik.” Az élelmezés-egészségtan fejezetben a növényi fehérjeforrások közül elsődlegesen a burgonyát említik, habár ma már köztudott, hogy ennél jelentősebb mennyiségben tartalmaznak fehérjét a hüvelyesek, a gabonafélék és az olajos magvak. Az oktatóanyag csak röviden ír az étlaptervezésről. Felhívja a figyelmet a változatosan összeállított étrend, továbbá az idényjellegű zöldségek és gyümölcsök használatának fontosságára. Egy-egy heti ebédre példát hoz a téli, a kora nyári, valamint a késő nyári/őszi időszakból. A korábban elemzett 1943-as étlaphoz képest ez valóban változatosabb. Többször jelenik meg az étlapon zöldség vagy gyümölcs, illetve hús. A menü hűen tükrözi a magyaros ízvilágot, jellemző benne a burgonya alapú köret, a pörkölt vagy egyben sült formában készült marha- és sertéshús. Ezen az étlapon a pékáruk, tésztás desszertek is

²⁵ Bővebben lásd ISPÁN, 2012b; BÁTI, 2019.

²⁶ Az interjúrészletet közli: VÁRKONYI-NICKEL, 2017, 184.

²⁷ MNL HML VIII – 120/a. 6. d. A. 15/1964.

²⁸ Elérhető az alábbi weboldalon: https://portal.nebih.gov.hu/documents/10182/406632/GHP_press_low.pdf/36f7dfad-0890-4950-b5e6-58bd71418b99 (letöltés ideje: 2020. július 5.).

megjelennek, ugyanakkor pozitív, hogy ezek mindegyike tartalmaz tejterméket (pl. túrót) vagy gyümölcsöt. Hosszabb fejezet foglalkozik az étvágyat befolyásoló környezeti tényezőkkel, mint például az étkező állapota, a teríték és a konyhából érkező különböző illatok. Érdekes megfigyelni, hogy ezen tényezők fontosságára már akkor is felhívták a figyelmet, hiszen mindez olykor még a mai közétkeztetőket is kihívás elé állítja.

Az 1960-as évek végétől az 1980-as évek közepéig

A hatvanas évek végétől a nyolcvanas évek közepéig tartó harmadik szakasz folyamán a konyhai eszközkészlet és a táplálkozási szokásrend változása mellett a társadalomban egyre általánosabbá vált a jóllakottság érzése, és megjelent a túltápláltság, mindeközben erősödött a differenciáltság, egyre nagyobbra nyílt az olló a jöltápláltak és a mennyiségi, illetve már minőségi éhezők között. A falvakban még nem igazán jelentek meg újfajta élelmiszerek, viszont a szegényes táplálkozást szimbolizáló gabonafélék és álgabonák – úgymint az árpa, a köles vagy a kukoricaliszt – lassan eltűntek. Az Országos Élelmezés- és Táplálkozástudományi Intézet tevékenysége 1973-ban kiegészült a lakosság táplálkozásának vizsgálatával, az egészséges táplálkozás és a betegek diétás táplálásának kutatásával, illetve az irányelvek kidolgozásával. A táplálkozási szokásokat ekkor kezdte el jelentősen befolyásolni a reklámpar (Kovács, 1978). Az ételek kalóriatartalma a hatvanas évek végétől folyamatosan növekedni kezdett, egyre zsírosabbá váltak a főtt és sült húsos ételek, továbbá a hagyományos paraszti menüsorokat a falvakban is kezdtek felváltani a polgári ízlésvilágot tükröző ételek.

Téli étrend:

Tejfölös bableves
Burgonyás tészta,
Husleves
Főthús, paradicsommártás, burgonya
Gombaleves
Burgonyafőzelék füstölthussal,
Rántottleves, zsemlekockával
Rakott káposzta
Hamis gulyásleves
Turósbukta,
Zöldborsóleves
Marhaszelet, tarhonya, savanyu

Koranyári étrend:

Zöldborsóleves
Cseresznyés kelt lepény,
Meggyleves
Sertéssült, uborkasaláta,
Ujburgonyaleves
Tepertős, turóscsusza
Csontleves
Kelkáposztafőzelék, vagdalthus
Karatápiásleves
Tojásos galuska, fejessaláta,
Zöldségleves rizzsel
Paraj, hagymás sertésszelet.

Késő nyári, illetve őszi étrend:

Fejtett bableves, szilvászemle, gombóc,
Zöldségleves, marhapörkölt, galuska, uborkasaláta
Burgonyaleves, töltött paprika, kukorica,
Karfiolleves, lecsó burgonyával, szöllő,
Zellerkrémleves, almáslepény,
Husleves, vadas, marhahus, zsemlegombóccal

3. kép Az egri menzának javasolt étrendek 1964-ből.

Forrás: MNL HML VIII – 120/a. 6. d. A. 15/1964.

A legszembetűnőbb változást egy 1970-ben készült felmérés során a lakodalmi ételekben találták (KIENLE – RODLER, 1970). Az étkezések gyakoriságában a hatvanas években még megfigyelhető különbségek (hiszen a paraszti társadalomban a munkavégzéshez igazodott az étkezések száma) az 1970-es évek végére tulajdonképpen eltűntek és a napi háromszori étkezés vált általánossá. A legkedveltebb ételek városon és falun egyaránt a húsételek voltak, a második helyen a megkérdezettek a tésztaféléket jelölték meg, az utolsó helyen pedig a főzelékek szerepeltek. A húsfélék közül a rántott húst szerették leginkább, ezt követte a töltött káposzta, a pörkölt és a sült hús. Meglepve tapasztaltuk, hogy 2019-ben az egri és ózdi iskolások körében végzett fókuszcsoporthozos interjúk során majdnem ugyanezeket az ételeket tartották kedvenceiknek (szinte pontosan ugyanebben a sorrendben) az általános iskolások, kiegészítve a pizzával, a gírosszal és a hamburgerrel. Az 1970-es években a falvakban kedveltebb volt a sertéspörkölt a baromfiételénél, a városban viszont az utóbbiak voltak népszerűbbek. A levesek közül a húsleveset szerették a legjobban, majd a bableves és a krumplileves következett. (KIENLE – RODLER, 1970) 2019-ben az általános iskolások között is általában még mindig a húsleves, a bableves és a gulyás áll az első helyen.

Losonczi Ágnes vezetésével Békés megyében jelentős életmódkutatás indult az 1970-es évek második felében és olyan jelenségeket sikerült rögzíteniük a táplálkozás terén, amelyek sok fontos mai problémára is rávilágítanak. Ezek közé tartozik, hogy a magyar munkás- vagy paraszti étkezésnek a lényege, hogy kevés nyersanyagot használ, kevés eszközt alkalmaz, elkészítése nem vesz sok időt igénybe és ezek ellenére laktató, kalóriában gazdag és bőséges. „A szűkös lehetőségeken belül a bőség érzetének a biztosítása vezette azt a fajta főzési és táplálkozási módot, amely nálunk ma már hagyománnyá vált: leves, hogy megtöltse a gyomrot, erős ízek, harsány fűszerek, hogy a csekély táplálékot is erősen érezhessék. A szűkös lehetőségeken belül kialakult vágyak ennek a kiteljesedésében érzik a bőséget” (LOSONCZI, 1977, 376.). A hetvenes évektől szociológusok figyelték meg, hogy az ízlés országosan egységesülni kezdett és az addig inkább csak az Alföldre jellemző zsíros és erősen fűszerezett ételek, leginkább a gulyás, országszerte elterjedtek. Az egy főre jutó átlagos kalóriafogyasztás 1960–1970 között 2938 kcal-ról 3189 kcal-ra emelkedett, ami a nehéz fizikai munkát végző férfiak energiaigényének volt megfelelő (HOLÉ, 1979, 14.).

A korabeli kutatások arra is rámutattak, hogy a gyermekétkeztetésben az optimálisnál több zsírt és szénhidrátot használnak a szűkös normák miatt (HOLÉ, 1979, 16.). Fontos a történeti előzmények tükrében rámutatni, hogy a gyermekétkeztetésben alkalmazott jelenlegi szabályozások – melyek a só, a cukor, az egyéb ízfokozók és a fűszerek használatának visszaszorítását írják elő – olyan több generációs ízlésvilággal fordulnak szembe, amelynek az átalakítása nem történhet meg egyik hónapról a másikra. A rendelkezés nem oldja meg a problémát, amennyiben a gyerekek nem eszik meg a menzán eléjük tált egészségesebb táplálékot, hanem helyette az iskolai büfé, vagy a közeli kisbolt kínálatát választják. Széleskörű alap kutatásokra, résztvevő megfigyelésekre támaszkodva, a társadalomtudományok több területéről érkező szakemberek közös munkájával tárható csak fel a gyermekkori cukorbetegség, elhízás, az idő hiányából fakadó, súlyos emésztési rendellenességeket okozó habzsolva evés problémáinak sajnos nagyon

gazdag halmaza. A túlsúlyproblémák és a cukorbetegség megszaporodásának következtében már az 1970-es években megindult a kereslet az alacsony kalóriatartalmú, zsírszegény, cukormentes, diabetikus élelmiszerek iránt. Magyarországon az 1970-es évek végén már 300.000 cukorbeteg tartottak számon. A túlsúlyosak számát pedig közel 3 millióra becsülték (VALUCH, 2013, 318.). Egyre ritkábbak voltak a hiánycikkek, ez alól még az 1980-as években is kivételt képeztek a déli gyümölcsök. A hetvenes évek végén a magyar családok 96%-a fogyasztott rendszeresen valamilyen konzervgyári terméket, annak ellenére, hogy a presztízszük sokkal alacsonyabb volt a házilag tartósított befőttektől és szörpöktől. A fővárosban és a nagyobb városokban élők több konzervet fogyasztottak, mint a vidéken élők. A legnagyobb konzerváru felhasználó mégis maga az állam volt, és a közétkeztetést kiszolgáló, (már említett) Venesz József-féle szakácskönyv alapján üzemelő főzőkonyhák (BALATONI – FARKAS, 1976, 22.).

Az 1980-as évek végétől napjainkig

A negyedik táplálkozástörténeti szakasz a nyolcvanas évek második felétől, a rendszerváltozás időszakán átívelve, napjainkban is tart. A mennyiségi éhezés jelentősen csökkent az iskolás gyermekek körében, és egyre inkább a minőségi éhezés került előtérbe. Az ezredfordulóra az étkezéshez kötődő hagyományok és társadalmi szokások többnyire elvesztették kötelező érvényüket. A rendszerváltozással egyidőben megjelentek a gyorséttermeláncok Magyarországon és rohamos terjeszkedésnek indultak. Az étkezési szokásokban az 1980-as évekre már komoly változást eredményezett a tömegétkeztetés intézményrendszerének szinte teljes körű kiépítése. A közétkeztetésben már több mint 3 millió ember vett részt. A kor politikája a közétkeztetést a szociálpolitika részeként kezelte és az ellátásbeli különbségek kiegyenlítésére is felhasználta, nem csoda, hogyha sokaknak a szegényétkeztetés jutott róla eszébe, holott a diákok – akiknek több mint 60%-a vett részt benne – jelentős része már nem a hátrányos helyzetű családokból került ki (BÁTI, 2017, 165.). A reklámok is egyre nagyobb mértékben befolyásolták és befolyásolják a fogyasztást.

Báti Anikó budapesti és cserépfalui összehasonlító kutatásai rámutattak, hogy a kenyérsütés elmaradása miatt a kelt tészták készítéséhez szükséges tudás és gyakorlat a háttérbe szorult két-három generáció alatt, és szinte egyedülálló módon a pizza vált népszerű otthon készített kenyérféleséggé (BÁTI, 2017, 165.). A pizza sikere a gyermekek körében is nagy, és a jelenleg zajló kutatás során az Egerben és Ózdon megkérdezett általános iskolás gyermekek túlnyomó többsége minél többször szeretne pizzát látni az iskolai menza kínálatában is. A gyorséttermekből ismert hamburgerzsemle, a tortilla vagy a gírosz pitája szintén alternatívája lett a kenyérnek, amelyből egyre kevesebbet vásárolnak a családok.

Az egri és ózdi menzákon végzett résztvevő megfigyelések és fókuszcsoporthoz tartozók során az egyik legfőbb vizsgálandó kérdés az volt, hogy a gyermekek hétköznapi étrendjében és étkezésében milyen ételek és szokások jelentek meg, továbbá ezek mennyiben feleltek meg a hagyományos, otthoni ételeknek? Illetve, hogyan fogadják a gyerekek az új ízeket és milyen szerepet játszik a globalizáció a gyermekek táplálko-

zásában? Végül, de nem utolsósorban mennyire befolyásolják a személyes kapcsolatok a gyermekek étvágyát és evési ritmusát? Mindkét menzán az előírásoknak megfelelően csökkentették a só mennyiségét az ételekben, és Egerben a gyerekek nem is sózhatják meg a sótlannak tartott fogásokat, számukra kérés esetén sem szolgál a konyha sószóróval. A legtöbb tanuló a jelek szerint ezt elfogadta és elkezdte megszokni, de szinte kivétel nélkül az ételek ízére vonatkozó legfőbb panaszuk, hogy sótlan. Az ózdi menzán szintén az előírásoknak megfelelő sómennyiséget használnak, viszont ha a gyerekek külön kérnek, kapnak egy sószórót, amivel utólag ízesíteni tudják az ételüket. A résztvevő megfigyelés során úgy tapasztaltuk, hogy a tanulóknak körülbelül a fele élt ezzel a lehetőséggel. Az otthoni „hagyományos” ételeket mindkét menzán szívesen fogyasztották, de a globalizáció következtében gyökeresen megváltoztak a gyerekek számára jól ismert „hagyományos” ételek. A húsvéves, a pörkölt és a rántott hús mellett mindkét menzán a nagy kedvenc a bolognai spagetti, és nagyon örültek neki, amikor pizzát vagy gíroszt kaptak. Az otthoni melegételek jelentős részét teszik ki az egri és az ózdi családoknál is a különböző főtt tésztafélék és a pizza, ami még ünnepi ételsorban is megtalálható. A tradicionális palóc ételek közül, amely mindkét település hagyományos néprajzi háttérét adja, a karácsonyi menüsorban megtalálható savanyú káposztaleves, töltött káposzta, halászlé, illetve mákosguba lelhető még fel. De már egyre több helyen találunk karácsonykor, amerikai mintára, sült pulykát is. A halételek nem örvendenek népszerűségnek egyik iskolában sem. A halkrémes kenyeret szinte egyáltalán nem eszik meg a gyerekek, ahogy a roston sült halat vagy a hallevest sem. Ez utóbbi kettővel az ózdi menzán próbálkoztak, ahol az ételmezésvezető nagyon kreatív, lelkes és tapasztalt szakácsként próbálja becsempészni a reformételeket a gyerekek hétköznapijaiba. A halat egyedül halrudacska formájában fogyasztják szívesen, ez is a gyorséttermek, illetve az otthoni gyors, időhiányos ételkészítés hatásának tulajdonítható. A hal a menüsorokból a második világháborút követően „kopott ki”, hiszen nem túl nagy kalóriatartalma miatt nem illeszkedett bele az egységesített ételsorokba. Napjainkra a halászat is eltűnt, így egyedül a halastavak tenyészgazdaságának kínálatából, vagy tengeri halak importjából tudjuk fedezni felmerülő igényeinket. Fontos kérdésként merült fel, hogy vajon miért nem nyitottak a gyerekek az új ízekre, és miért elutasítóak minden olyan étellel szemben, ami nem tartozik bele az 5-6 kedvencük közé.

„A törökök szegényes, nyomorúságos ételeket esznek, hogy az emberre az undor jön rá; a közemberek nem is tudnak főzni, az asszonyaik meg különösképpen semmit sem.” (VÁRKONYI, 2009, 63.) Az iménti idézet kontextusából kiragadva furcsán hat, ám igen érdekes és fontos gondolatok sorát indíthatja el az olvasóban a jelenlegi táplálkozáskultúrára vonatkozóan. Az ózdi gyerekekkel beszélgetve kerültek elő a „török gíroszosok”, akik megosztották a gyerekeket, mert egy részük finomabbnak és jobbnak találta, mint a menzát, mások szerint viszont „ismeretlen döghúsból” van a kínálatuk, ugyanúgy, mint a „kínai kaja” és úgy vélték, a „kínaiak és a törökök nem is tudnak főzni”. A résztvevő megfigyelés során feltűnt, hogy a menza ételeit ellenségesen elutasító gyerekek szinte minden esetben vagy a konyhai személyzettel, vagy kimondottan az ebédeltető tanár személyével szemben éreznek unszimpatíát. A fent idézett mondat 1553-ból való, és a Konstantinápolyban „vendégeskedő” magyar követség véleményét tükrözi az or-

szágot megszállás alatt tartó ellenség (egyébként kiváló és a korabeli magyar ízlésnek is megfelelő) főztjével szemben. Az evés lehetőséget ad az emberi kapcsolatok kifejezésére. Az étkezés nem csupán a táplálékfelvételtől szól, sőt, a társadalmi inertakció során a legkevésbé szól a táplálkozásról. A közös étkezés ősidők óta az egyik legfontosabb társasági esemény volt. „Akit szeretnek és becsülnek, annak enni adnak és esznek is vele” (FORGÁCS, 2018, 151.).



4. kép Maradékok az egri menzán. Az ételintolerancia miatt különleges étkezésre szoruló gyermekek kívülről hozott ételéből sem fogyott több, mint a menzán kínált ételekből. Eger, 2019. október. Várkonyi-Nickel Réka felvétele.

Az ózdi menzán gyakran cserélődnek a konyhai kisegítőmunkások, akik leginkább a mosogatást, maradéktakarítást végzik, közmunkában. Mivel a gyerekek idegennek tartják őket, nem szívesen szólnak hozzájuk, nem is igen köszönnek nekik. A konyhai kisegítőszemélyzet hasonlóan passzív a gyerekekkel szemben. Habár az ételmezésvezetővel jó kapcsolatuk van, aki gyakran fellátogat hozzájuk az étterembe, a konyhai személyzettel távolságtartóak, néha kimondottan ellenségesek. Az ózdi menzán a gyerekek egyenadagokat kapnak, az előírásnak megfelelően, ami a kisiskolásoknak gyakran sok, a maradékot a tanárok osztják el az éhesen maradt társak között, a felső tagozatosok viszont rendszerint éhesek maradnak és repetára csak részben van lehetőség (pl. rizst kapnak még, vagy főzeléket, de feltét másodsor már nem jár rá.) Az egri tálalókonyhán más a helyzet. A konyha dolgozóközössége évek óta azonos és a gyerekek bizalmi kapcsolatban vannak velük, udvariasan köszönnek, a tálalókonyha vezetőjével gyakran beszélgetnek, teljes körű repetára is számíthatnak. Az ózdi menzán a visszavitt maradék viszonylag kevés (a ki nem adott étel még mérés alatt áll), lévén az adagok is kisebbek, az egrin a maradék mennyisége változó, és kimondottan pedagógusfüggő, hogy melyik osztály mennyi kiadott ételt visz vissza a tányérján. A résztvevő megfigyelés második napján már szembetűnő volt, hogy az alsó tagozatos osztályok közül azok, ahol a pedagógus ebéd előtt pár szóban elmondta, hogy milyen ételt látnak a gyerekek a tányérjukon, ez miért egészséges a számukra és hogy a „konyhás nénik” ezt milyen szeretettel főzték, ott még a gyerekek számára „mumusnak” számító reszelt májat is igen nagy arányban

elfogyasztották, de legalábbis megkóstolták. Ezzel szemben az az osztály, akit a kísérő pedagógus csak némán és szigorúan leültetett az asztalhoz, és elvárta a csendes étkezést, sőt, aki megszólalt, annak büntetésből fel kellett állnia, ott a gyerekek alig ettek és feltűnően nagy mennyiségű ételt vittek vissza napról napra. Mindez jól mutatta számunkra, hogy a kisebb gyerekek (1–2. osztály) elsősorban azt válogatják meg, hogy kitől fogadják el az ételt és csak a nagyobbaknál kerül előtérbe az étel kinézete, illata, íze.

Az ózdi menza legnagyobb problémája a helyhiány. Az étkező a 8. A osztály tanterme és egy üvegablakkal van leválasztva a tálalókonyhától. Ebéridőben az osztály átengedi a tantermét, továbbá a szomszédos osztályból asztalokat és székeket hoznak ki a folyosóra, hogy az étteremből kiszoruló osztályok ott is le tudjanak ülni. Az alsós osztályok itt is, akárcsak Egerben, szigorú ebédelési rendhez vannak kötve, ami általában 20 perc és fél óra között váltakozik. A felső tagozatos diákok viszont külön-külön vagy párokba rendeződve érkeznek a tálalókonyhához, kisebb csoportokban, pedagógus nélkül, kinek mikor van ideje rá, és ha nem találnak helyet maguknak a folyosón, előfordul, hogy a főételt állva eszik meg, vagy egyszerűen feladják az ebédet és távoznak. Egy másik probléma is feltűnt a résztvevő megfigyelések során Ózdon: a gyorsabb étkezés érdekében olyan fogásokhoz is kanalat adtak a gyerekek kezébe, amelyeket késsel és villával kellett volna enni. A kölcsönös megbecsülés nagyon fontos mindenfajta társadalmi érintkezésben és egyáltalán nem mindegy, hogy hová és kivel tudunk leülni egy asztalhoz.



5. kép Van, aki még a levest is megeszi. Eger, 2019. október.
Várkonyi-Nickel Réka felvétele.

A gyermekek számára előírt iskolatej és -gyümölcs szintén részben lehetőség, részben megoldásra váró probléma mindkét iskola esetében. Az iskolatej programon belül felszolgált tejtermékek reggel érkeznek mindkét iskolába, és hűtésük nem megoldott. A nap végére felpúposodott fóliatetővel, erjedésnek indulva várják, hogy az ebéd után hazavigye őket magával, aki még megkívánja. Az iskolagyümölcs program keretében kiosztásra kerülő almák és körték előfordul, hogy éretlenek, nem gusztusosak, és elég gyakran túl nagyok is ahhoz, hogy a gyerekek két óra között meg tudják enni őket. Utóbbi problémára remek megoldást találtak Ózdon, ahol az első két órán az épp ráérő pedagógiai asszisztensek és pedagógusok feldarabolják az almát és a körtét a gyerekeknek, amit az iskola központi aulájában, nagy tálcákon és színes tálakban, egy padon kínálnak a tanulóknak a nagyszünetben, és ha marad belőle, akkor még utána is. A gyerekek körében nagy sikert értek el vele. Szívesen „rájárnak” és „nassolnak” belőle. Mert a nassolás egy fontos dolog, hiszen az ember alapvetően egy gyűjtőgető, eszegető lény (FORGÁCS, 2018, 29.), amely tevékenység örömet és biztonságérzetet nyújt, igazán szívesen tesszük mindannyian. Ezt kihasználva a gyerekek vitaminszükségletét Ózdon ki tudják elégíteni.

Összegzés

A kutatások jelenlegi fokán a tapasztalatokat összegezve elmondhatjuk, hogy a gyermek közétkeztetés jelentős változásokon ment keresztül az elmúlt 5 évben. Azt megelőzően viszont viszonylag egységes, természetesen a mindenkori nyersanyagforrásoknak megfelelő szintet mutatott. A Rákosi-korszakban induló és a Kádár-korszakban kiteljesedő közétkeztetés és az általános munkakötelezettség jelentősen átalakította a családok étkezési szokásait. Eltűntek a lokálisra jellemző hagyományos elemek és a szocializmus globalizációs törekvései célt értek. Megváltozott az étkezések száma, az étkezések ideje és természetesen a menüsorok is. Az egyre rövidülő előkészítési, főzési és étkezési idők az üzemi étkezdék, gyorséttermek kínálata, a készételek megjelenése az élelmiszerboltokban, majd a rendszerváltozást követően a globális gyorsétteremláncok térhódítása elfordította a falvak lakosságát ugyanúgy, mint a városokét, a tradicionális menüsoroktól, a több generáció óta öröklődő hagyományos étkezési szokásoktól, és az egyre gyorsuló, globális étkezési kultúra irányába mozdították a társadalmat. Miután a jelenlegi magyar társadalom legfiatalabb tagjai életüknek és gyermekkoruknak nagyobbik részét (amikor ébren vannak) nem a családjukkal, hanem a közoktatásban töltik, így az iskola szerepe nem csupán a lexikális tudás átadásában, de a nevelő munkában is óriási, ide értve az egészséges táplálkozás és az éttermi étkezés alapvető szabályainak elsajátítását is. Jelenleg az egyetemi tanárképzésnek nem része a helyes étkezésre nevelés, így jobb híján a pedagógusok saját tapasztalataik, szocializációjuk alapján, illetve az iskola előírásait követve (ha van ilyen) rendezik a gyerekek ebédeltetését, egységes koncepció nélkül. A kutatás további részeiben megpróbálunk a most felmerült kérdésekre minél bővebb és részletesebb válaszokat találni és minél szélesebb körű vizsgálat alá vonni a közétkeztetés múltját és jelenét.

Források

- Budapest Főváros Tanácsa Végrehajtó Bizottsága üléseinek jegyzőkönyvei HU BFL XXIII 102.a.1.1953.12.17 https://library.hungaricana.hu/hu/view/HU_BFL_XXIII_102_a_1_1953-12-17/?pg=0&layout=s
- Budapest Főváros Tanácsa Végrehajtó Bizottsága üléseinek jegyzőkönyvei HU BFL XXIII 102.a.1.1959.11.11 https://library.hungaricana.hu/hu/view/HU_BFL_XXIII_102_a_1_1953-12-17/?pg=0&layout=s
- Budapest Főváros Tanácsa Végrehajtó Bizottsága üléseinek jegyzőkönyvei HU BFL XXIII. 102.a.1.1951.01.23. https://library.hungaricana.hu/hu/view/HU_BFL_XXIII_102_a_1_1961-08-23/?pg=0&layout=s
- Budapesti Hírlap, 1901. január 30.
- Budapesti Hírlap, 1914. augusztus 20. Omike Mensa Akademiájának népkonyhája.
- Magyar Közlöny, 1945/7. szám.
- Magyar Közlöny, 1945/21. szám.
- Magyar Közlöny, 1945/65. szám.
- Magyar Közlöny, 1945/1. szám.
- Magyar Közlöny, 1945/2. szám.
- Magyar Közlöny, 1946/294. szám.
- Magyar Közlöny, 1951. május 19. 438-439. A Magyar Népköztársaság minisztertanácsának 1.011/1951. (V.19.) számú határozata.
- MNL HML VIII – 120/a. 6. d. A. 15. 12633/1943.
- MNL HML VIII – 120/a. 6. d. A. 15.
- MNL HML VIII – 120/a. 6. d. A. 15/1964.
- 4.182/1949. (VIII. 6.) Korm. számú rendelet Országos Élelmezés- és Táplálkozástudományi Intézet létesítéséről 1. § (1.)

Irodalom

- BALATONI Andrásné – FARKAS Jenőné
1976 A konzervkészítmények és a gyorsfagyasztott élelmiszerek fogyasztása. *Kereskedelmi Szemle*, 12, 20–24.
- BÁTI Anikó
2017 A mindennapi kenyér a közelmúltban és napjainkban. Cserépfalu és Budapest példája. In: BARTHA Eszter – BEZSENYI Tamás (szerk.): *Egy másik Kelet-Európa*. 159–171. Budapest, ELTE BTK Kelet-Európa Története Tanszék.
- 2018 *Mai menü. Néprajzi tanulmányok a változó táplálkozáskultúráról* Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet. / *Életmód és Tradíció* 18./
- 2019 *Asztali örömök*. In: LUKÁCS Anikó – TÓTH Árpád (szerk.): *Az érzelmek története: a Hajnal István Kör – Társadalomtörténeti Egyesület 2017. évi, gyöngösi konferenciájának kötete, Rendi társadalom-polgári társadalom* 31. 63–77. Budapest, Hajnal István Kör Társadalomtörténeti Egyesület.

FORGÁCS Attila

2018 *Az evés lélektana*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

HOLÉ Sándorné

1979 Táplálkozásunk színvonala, fejlődési sajátosságai. *Kereskedelmi Szemle*, 11, 13–16.

ISPÁN Ágota Lídia

2012a „Nehéz itt helytállni kérem.” Kulturált kereskedelem a szocializmusban. In: HALMOS Károly – KLEMENT Judit – KISS Zsuzsanna (szerk.): *Piacok a társadalomban és a történelemben: a Hajnal István Kör - Társadalomtörténeti Egyesület 2012. évi, debreceni konferenciájának kötete*. 392–406. Budapest, Hajnal István Kör Társadalomtörténeti Egyesület.

2012b Faluvillamosítás Magyarországon 1945 után. *Múltunk*, 57, 2, 123–149.

KAPOSI Zoltán

2002 *Magyarország gazdaságtörténete 1700–2000*. Pécs, Dialóg Campus Kiadó.

KIENLE Ernő – RODLER Imre

1970 A városi és falusi lakosság összehasonlító néptáplálkozási vizsgálata Baranya megyében. *Egészségtudomány*, 15, 262–270.

KOVÁCS Emese

1978 A családi háztartásszervezés átalakulása. In: BODROGI Tibor (szerk.): *Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához*. 173–200. Budapest, Akadémiai Kiadó.

LOSONCZI Ágnes

1977 *Az életmód az időben, a tárgyokban és az értékekben*. Budapest, Gondolat Kiadó.

MARCELL Gyula

1946 Budapest lakosságának élet-halálharca ötszáz tanuló érendjében. *Városi Szemle*, 2, 145–150.

PATAKI Mária – KELEMEN Zsuzsa – MOLNÁR Anna

1961 *Korszerű háztartás – kellemes otthon*. Budapest, Minerva.

DR. TARJÁN Róbert

1954 *Az érend és csontosodás összefüggése különös tekintettel a magyar nép táplálkozására*. Kandidátusi értekezés.

UMBRAI Laura

2018a A szegényétkeztetéstől a népétkeztetésig: a budapesti népkonyhák története az első világháború éveiben. *Múltunk*, 2, 132–165.

2018b A budapesti hatósági népkonyhák története az 1860-as évektől az első világháború kitöréséig. *Fons: Forráskutatás És Történeti Segédtudományok*, 25, 3, 61–101.

UNGVÁRY Krisztián

2006 „Örségváltás”. <http://ketezer.hu/2006/01/orsegvaltasi/#fn-6819-34> (letöltés ideje: 2020. február 9.)

VALUCH Tibor

2013 *Magyar hétköznapok. Fejezetek a mindennapi élet történetéből a második világháborútól az ezredfordulóig*. Budapest, Napvilág Kiadó.

2015 *A jelenkori magyar társadalom*. Budapest, Osiris Kiadó.

VÁRKONYI Gábor

2009 Kultúrák találkozása – török étkezési szokások és diplomácia a kora újkori Magyarországon. *AGORA*, 2, 3, 61–68.

VÁRKONYI-NICKEL Réka

2017 *Rimaiak a gyárak völgyében. Egy salgótarjáni munkáskolónia társadalma az államosítás előtt*. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság. /Néprajzi értekezések 6./

VENESZ József

1958 *A magyar konyha*. Budapest, Minerva Kiadó.

VENESZ József – TURÓS Emil

1961 *Egységes vendéglátó receptkönyv és konyhatechnológia*. Budapest, Kossuth Kiadó.

RÉKA VÁRKONYI-NICKEL – ERIKA GREINER – VERONIKA VARGA-NAGY

TRADITION, GLOBALIZATION, REGULATION. EXAMINING THE
SOCIETY-SHAPING ROLE OF CHILDREN'S CATERING IN THE 20TH
CENTURY

What has the canteen taught us and what are we teaching our children through our current eating habits? How has public catering shaped Hungarian society in the last 70 years? The public catering and general work obligation, which started in the Rákosi era and culminated in the Kádár era, significantly changed the eating habits of families. The traditional elements characteristic of a locality have disappeared as the globalization efforts of socialism were accomplished. The number of meals, the timing of the meals, and of course the menu items have all changed. Since the youngest members of today's Hungarian society spend most of their (waking) lives and childhood not with their families, but in public education, the role of the school is enormous not only in the transfer of lexical knowledge but also in training, including the basic rules of healthy eating as well as restaurant dining. Eating habits, everyday and holiday foods have defined individual and community identity in the former peasant and bourgeois cultures, and they have a significant influence in shaping society even today, notwithstanding the introduction of Soviet-style public catering after the Second World War that radically transformed not only the menu items but also our eating habits.

A TÁJ STATIKUS ÉS DINAMIKUS SZEMLÉLETE AZ ÖRÖKSÉGESÍTÉSI FOLYAMATOK TÜKRÉBEN

Csoportok, terek és tájak

A táj néprajzi és történeti örökségként való szemlélete ma már teljesen általános jelenség a helyi közösségekben, a néprajztudományban, illetve a döntéshozók szintjén. Ez nemcsak azért van így, mert az örökség gondolata és az örökségesítés politikája egyre jelentősebb szerepet kap hazánkban (SONKOLY, 2016) és világszerte, hanem azért is, mert a táj mint az emberi szféra (kultúra) és a (természeti) környezet közötti kapcsolat kifejező fogalom az antropocén korban szintén felértékelődik a társadalomtudományi vizsgálatokban, és azon túl (MACKERT – PETRITSCH, 2016).

Tanulmányomban arra a kérdésre kívánok választ adni, hogy az örökség gondolata és az örökségesítés gyakorlata miképpen befolyásolja a táj megértését és az egyes tájak használatát. Amellett kívánok érvelni, hogy a táj statikus és dinamikus szemlélete közötti különbség jelentős mértékben meghatározza azt, hogy milyen konfliktusok és feszültségek alakulnak ki az örökségként (legyen bár az természeti vagy kulturális) számon tartott és ekként szabályozott tájak lakói, illetve az örökségként értelmezett tájak sorsát meghatározó döntéshozók között. Példáim elsősorban a magyar–szlovén határtérségből származnak, mivel az elmúlt években egy nemzetközi interdiszciplináris kutatási program keretében ebben a térségben folytattam kutatásokat.¹

Mielőtt azonban a táj statikus és dinamikus szemléletéről, illetve a közöttük fennálló feszültség természetéről szólnék, fontos bemutatni azt is, hogy a táj fogalma és a táj értelmezéséhez kapcsolódó kérdések miképpen nyertek egyre nagyobb jelentőséget a néprajzi és antropológiai kutatásokban. Amellett kívánok érvelni, hogy a táj, mint alapvetően térbeliségre utaló fogalom meghatározása akképpen alakult a különféle diszkurzusokban, hogy miképpen látta a néprajztudomány a kultúrák és társadalmak térbeliségét, illetve helyhez kötöttségét.

A néprajzi és antropológiai kutatások már korai, 18. századi indulásukkor is nagy súlyt fektettek arra, hogy a társadalmi és kulturális jelenségeket földrajzilag elhelyezzék, és azokat egy meghatározott természeti környezetben szemléljék. A *Völkerkunde* típusú etnológiai kutatások, amelyek szorosan kapcsolódtak koruk földrajzi felfedezéseihez és kutatásaihoz, már a kezdetektől azzal az igénnyel léptek fel, hogy egy-egy nép életmódját, annak természeti környezetének kontextusában szemléljék (VERMEULEN, 2015; BUCHER, 2002, 30.).

Ez a megközelítés, egy további fontos igénnyel is együtt járt. Mégpedig azzal, hogy ha az egyes kultúrák/társadalmak bizonyos helyekhez és természeti környezethez köt-

¹ A tanulmány az SNN 126 230-as számú NKFIH támogatta kutatási program támogatásával készült.

hetők, akkor nyilvánvalóan léteznek olyan elvek és módszerek is, amelyek szerint meg lehet húzni a *határt* egyes eltérő természeti környezetek, valamint a hozzájuk tartozó emberi közösségek között. Ez a feltételezés számottevő ismeretelméleti problémákat vetett fel az antropológiában, amelyeket – amint azt a tanulmányomban bemutatni szándékozom – különféle módszerekre és fogalmi apparátusra támaszkodva kívántak a kutatók megválaszolni.

Az egyik legnagyobb hatású elméleti munka, amely hosszú időre meghatározta a társadalmak elhatárolásáról alkotott elképzeléseinket, Emile Durkheim nevéhez köthető. A durkheimianus társadalomelmélet egyik kiindulópontja az, hogy – szemben a szociáldarvinista megközelítésekkel – a társadalmat nem egyének közötti szerződések és szabályok többé vagy kevésbé rendezett halmazaként értelmezte, hanem a társadalomnak, mint entitásnak sajátlagos valóságosságot tulajdonított. Ennek alapját a kollektív társadalmi tudat adja, amely nem redukálható le individuális tudatállapotokra, azoknak nem konglomerátuma, hanem azoktól függetlenül létezik (DURKHEIM, 2010, 2–5.).

E megközelítés eredményeképpen a társadalomra egyfajta ötvözetként, szétszálazhatatlan egységként kezdtek egyre inkább tekinteni a kutatók, amelynek alkotóelemei ugyan szemlélhetők külön-külön is, de a társadalom működésének egészére csakis a teljes társadalmi totalitás vizsgálata járulhat hozzá (INGOLD, 2016). A társadalmak monolit szemlélete ekképpen legitímálta (akár visszamenőlegesen is) azokat a kutatásokat, amelyek egy-egy régió vagy táj(egység) kultúrájára, mint egységes, organikus entitásokra tekintettek. A tanulmányomban bemutatni kívánt magyar–szlovén határtérség esetében is igaz az, hogy a néprajzi és földrajzi tájak érvényes keretet jelentettek a társadalom és természettudományi kutatások számára. Így tehát értelmes keretezését adta a néprajzi vizsgálatoknak az Őrség (NEMESNÉPI ZAKÁL, 1878; DÖMÖTÖR, 1960; CSAPÓ, 2008), vagy éppen a Vendvidék fogalma (KOSSITS, 1828; M. KOZÁR, 1999, 2003). Érdekes módon igaz ez a természettudományos vizsgálatokra is, amelyek esetenként néprajzi és történeti régiók szerint határozzák meg vizsgálatuk kereteit (BODONCZI, 1999).

Azt a gondolatot, miszerint a társadalmi és kulturális jelenségek helyhez kötöttek, és egy-egy tájhoz vagy természeti környezethez kapcsolhatók, az elmúlt két évtizedben határozott kritika érte (GUPTA-FERGUSON, 1997). E kritika rámutatott arra, hogy a kultúrák és társadalmak nem szükségszerűen térben lehatárolható entitások. Ellenkezőleg, inkább az európai tudományosság szemlélete az, amely a helyhez kötöttséget a társadalmi jelenségek lecövekelte térbeliségét hangsúlyozza. A további kritikák elsősorban a transznacionális migráció, a szabadon áramló emberi ágencia szerepére, illetve a globális világ jelentette antropológiai kihívásokra mutattak rá (HANNERZ, 1996), utalva arra is, hogy az egy helyben állomásozó terepmunka gyakorlata nem minden esetben gyümölcsöző eljárás (TURAI, 2016).

Azonban a kulturális jelenségek térbeli lecövekelésével kapcsolatos kihívások már a globalizáció jelensége előtt, és a fent említett kutatásokat egy évszázaddal megelőzve, nehézségeket támasztottak a néprajztudományban. Ez elsősorban a folklór jelenségek vizsgálatánál, azok regionális kapcsolatainak, diffúziójának megértésében mutatkozott meg. E kérdés vizsgálatánál ugyanis gondot jelentett az, hogy egy sereg kulturális jelenségnek nem inherens tulajdonsága a térbeliség. A népmesék területi eloszlása például

elsősorban kutatói absztrakciónak tekinthető (SYDOW, 1948), mivel a mesék önmagukban nem rendelkeznek térbeliséggel. E kihívásra kívánt igen kifinomult módszertannal választ adni a finn történeti összehasonlító iskola azáltal, hogy térbeli értelmezéseket kapcsolta a jellegükből fakadóan nem térbeli jelenségekhez (FROG, 2013).

Mindezen ismeretelméleti kihívások ellenére az egyes kulturális jelenségek térhez, földrajzi koordinátákhoz és természeti környezethez való kapcsolása széles körben elterjedt törekvése a nemzetközi antropológiai és hazai néprajzi kutatásoknak. Ellentétben azonban a kultúrák és társadalmak időbeli változásának vizsgálatával, amelyre a történeti antropológiai kutatások számos, részletes és olykor egymással felelő módszertant ajánlanak (GESCHIERE, 2001; WULF, 2016), a térbeliség vizsgálatának ismeretelméleti alapjai viszonylagosan elnagyolt és elhanyagolt kérdései maradtak az antropológiának (LOW, 2009).

Nem lehet azonban azt állítani, hogy az emberi tevékenységek és csoportok térbeliségére vonatkozó antropológiai munkák elméletmentesek lettek volna. Ellenkezőleg, a kultúrák térbeli eloszlását mérlegre tevő antropológiai megközelítések időbeli egymásutánisága határozott kutatástörténeti irányt rajzol ki. Ahogyan már említettem, az antropológiai kutatások egészen korán, már 18. századi indulásukkor is szoros kapcsolatban álltak a földrajzi vizsgálódásokkal. Ezt a kapcsolatot mélyítették el a 19. század emberföldrajzi elméletek (KEMÉNYFI, 2004). Ezek az elméletek az antropológia egyik jelentős paradigmaváltását elhozó kutatóra, Franz Boasra, és közvetve tanítványaira is hatottak. E hatások közül ki kell emelni Adolf Bastian emberföldrajzi módszerét és empirikus elkötelezettségét, amely a Boas történeti partikularista módszerének alapját jelentette. Franz Boas amellett érvelt, hogy az egyes kultúrákat önmagukban érdemes megérteni, és ekképpen azok vizsgálata nem az emberi nem egységes fejlődésének egyes stációira világítanak rá, hanem az egyes geológiai megfigyelhető társadalmi és kulturális sajátosságokra (SANTINI, 2018). Ezzel a térbeliségre összpontosító módszerrel és társadalomelmélettel a boasi iskola valójában a kultúrák egymástól viszonylagosan elszigetelt, diszkrét entitásokból álló szigettengerét hozta létre (HANN, 2004), amelyek egy *egységes térbeli, de különmemű időbeli* (vagyis saját történetiségbe beágyazott) inerciarendszerben léteznek egymás mellett.

Ez a nézet egyúttal azt is eredményezte, hogy a kultúráknak és a kultúrák tereinek összevetése igen sokáig elsősorban a laterális összehasonlítás módszerén alapult (CANDEA, 2018). A laterális összehasonlítás legkövetkezetesebb végrehajtása a Yale egyetemhez és George Peter Murdock munkásságához, illetve a Human Relation Area Files archívumához köthető. E megközelítés képviselte a leghatározottabban azt a társadalom- és térelméletet, amely az egyes, és magukban egységesnek tételezett társadalmakat pontszerű geológiaiok szerint és egyöntetűnek tekintett természeti környezetekbe helyezve szemlélte (MURDOCK, 1949; EMBER, 1997). Ez egyúttal azt is eredményezte, hogy tovább erősödött az antropológiában és a néprajztudományban az a szemlélet, amely a határok áthatolhatatlanságát, illetve az egységesnek tekintett kultúrák egymásmellettiségét feltételezte.

A határok és a csoportok rögzítettségének gondolata, ahogyan arra a huszadik század második felének antropológiai munkái rámutattak, pusztán illúzió. A kapcsolat ugyanis az egyes csoportok és határok között sokkal összetettebb, mint ahogy azt számos (akár kortárs) kutatás is sugallja (LINDE-LAURSEN, 2010). A kultúrák és közösségek közötti

határok, a határjelenségek megfigyelése, illetve a perifériák sajátos működésének megértése egyre nehezebben volt összeegyeztethető a Boas és Murdock sugallta ismeretelméleti alapokkal.

Egyrészt a határ- és peremterületek mint dinamikus, változó és egyúttal saját törvényszerűségnek engedelmessé korántsem periférikus kutatási témák jelentek meg (KOPYTOFF, 1987, 3.). Másrészt Fredrik Barth kutatásai nyomán egyértelművé vált az is, hogy az egymással fenntartott kapcsolatrendszerei nem külsődleges, hanem alapvető építőelemei egyes kultúráknak, és valójában a legalapvetőbb kategóriák (mint például az etnicitás, vagy a gazdálkodás) is viszonyokban és érintkezésekben értelmezhető jelenségek, így nem állandók, lemoshatatlanok, hanem a kontaktusok során kialakultak és viszonylagosak (BARTH, 1969). Az egységesség és a különbség egyes csoportok és terek kapcsolatában e megközelítés szerint nem egy rögzített állapot, hanem egy dinamikus jelenség. Vagyis nem önmagukban léteznek, hanem folyamatosan újratermelődnek.

Amikor tehát a kulturális és társadalmi jelenségek térbeliségét és időbeliségét vizsgálja a néprajztudomány és az antropológia, akkor egyszerre érdemes figyelemmel lennie a dinamikus és statikus elemekre, vagyis a térbeli és időbeli homogenitásokra és különbségekre. Ez természetesen nem újdonság tudományunkban, és még kevésbé meglepő. A jelen tanulmányban azonban egyetlen fogalom – a *táj* – kapcsán kívánom bemutatni azt, hogy a statikus és dinamikus (ami az időbeliség esetében egyúttal szinkrón és diakrón is jelent) szemléletek miképpen hoznak létre feszültséget és diskurzusteret helyi szinten és a tudományos eszmecserén belül, és mindez miképpen befolyásolja a táj örökségként való megítélését és fenntartását.

A táj fogalma ugyanis – ahogyan azt a hozzá kapcsolódó értelmezések alátámasztják (BUREL – BAUDRY, 2003) olykor *dinamikus* jelenségként, máskor inkább *statikus* állapotként jelenik meg. Tanulmányomban amellet kívánok érvelni, hogy a táj állapot és folyamat jellegű inkongruens értelmezései jelentős mértékben hozzájárulnak ahhoz, hogy egyes – a tájak jövőbeni sorsát érintő – fejlesztési kérdések nehezen feloldható feszültségekhez vezetnek számos lokális közösségben (MÉSZÁROS, 2019).

Mielőtt azonban közvetlenül megvitátnám e kérdést, érdemes néhány bevezető gondolatot hozzáfűzni a tájakról folyó diskurzusok egyik alapvető feltételezéséhez. A táj fogalmának elidegeníthetetlen sajátossága az a feltételezés, hogy a természet (mint nem ember alkotta entitás) és a kultúra között alapvető ontológiai különbség van. E feltevés azonban – érvelek a továbbiakban – nem biztos, hogy a leginkább gyümölcsöző akkor, amikor a kortárs, tájjal kapcsolatos vitákat vizsgáljuk meg. Egyrészt ma már nincsen olyan táj, amelyet az emberi tevékenység ilyen vagy olyan módon ne változtatott volna meg, másrészt a globális léptékű klimatikus változások ma már mindenhol meghatározó mértékben módosították az alapvető környezeti feltételeket.

A természet és a kultúra kartéziánus szemlélete valamint a kimerített táj

Annak ellenére, hogy az európai tudományosság földrajzi térszemlélete valójában az euklideszi geometrián alapul, a földrajzi távolság sosem tekinthető egy semleges térben

értelmezhető skalármennyiségnek. A társadalomtudományi kutatások számára ugyanis a földrajzi tér nem egy absztrakt koordináta-rendszerben nyer értelmet, hanem kontextusokban és minőségekben, amelyek a fizikai térhez kapcsolódnak (SACK, 2010, 17.). Másképpen fogalmazva a távolságok, homogenitások és eltérések értelmezésben nem a geometriai distanciák a meghatározók, hanem azok a minőségek, amelyek a tér egy adott pontjához köthetően a kutatás rendelkezésére állnak.

Amint arra korábban már utaltam, egy sereg térben elhelyezett kulturális és társadalmi jelenségnek valójában nincsen térbeli kiterjedése. Ennek ellenére a társadalmi és természeti homogenitások és különbségek értelmezésében ezeknek a jelenségeknek legalább olyan fontos szerepük lehet, mint a valódi térbeliséggel rendelkezőknek. Európában – egyéb fogalmak mellett – a társadalmi és természeti homogenitások és különbségek térbeli értelmezésének egyik legfontosabb eszköze a *táj* (WIENS et al., 2007, 5–11.).

A táj e nézet szerint diszkrét természeti és kulturális entitások összessége, halmaza. Carl Sauer a tájkutatás egyik legfontosabb képviselője és e téma kutatásának megalapozója úgy fogalmaz, hogy a táj egy olyan terület, amely együttesen tartalmaz fizikai és kulturális elemeket (SAUER, 1963, 321.). E nézettel összhangban a természeti és kulturális adottságok egyenetlen térbeli eloszlásának köszönhetően a tájak a tájökológiai kutatások számára a Föld felszínén mozaik jellegű mintákba rendeződnek (WIENS, 1995).

Mindazonáltal a tájak nemcsak térbeliséggel, hanem időbeliséggel is rendelkeznek. Mind a természeti, mind a társadalmi folyamatok állandóan formálják és újrafomálják azokat, megváltoztatva sajátosságait, illetve a közöttük húzódó határok elhelyezkedését és kiterjedését. E folyamatban a tájakat a természeti erők és az emberi ágencia együttesen, egymásra hatva formálja. Ebben az állandó alakításban az emberi tényező szerepét számos kutató csupán azokra a tevékenységekre szűkíti le, amelyek valódi térbeliséggel rendelkező lenyomatot hagynak a Föld felszínén (ANDREYCHOUK, 2015, 4.). Hasonlóképpen fogalmaz Keményfi Róbert is, aki az etnikus táj fogalmának meghatározására vonatkozó szakirodalom megállapításait a következőképpen összegezi: „*egy-egy nemzetiség tipikusan a saját etnikai jellegzetességeiben felismerhető tájformáló erő által alakított térfelszín*” (KEMÉNYFI, 2002, 93.).

Voigt Vilmos 1984-ben vette számba azt, hogy miképpen rendelkezhetnek térbeliséggel egyes kulturális jelenségek (VOIGT, 1984). Az általa felvázolt rendszer azt sugallja, hogy a térbeliséggel rendelkező tájakat térbeliség nélküli kulturális jelrendszerek közegében érdemes értelmezni. Éppen ezért nemcsak a földfelszínen hagyott fizikai lenyomat határozza meg a tájat, mellettük ugyanis történelmi emlékeket, érzelmeket és személyes viszonyokat is magába sűrít a táj (MILANI, 2009, 28.). A táj tehát nem egyenlő a természeti hatóerők és társadalmi ágenciák formálta földrajzi relíeffel, hanem egyúttal egy olyan fogalom is, amely mindezeketől független, és elsősorban a rá vonatkozó művészi és tudományos diskurzusokban jön létre.

A táj tehát egyúttal egy olyan fogalmi *eszköz* is, amellyel az európai gondolkodás a végtelen (természeti) környezetet jól megragadható és határokkal rendelkező emberléptékű entitásokra formálja át (COSGROVE, 1984, 17–18.). Ezek az egységek aztán már külön-külön is megragadhatók, sajátos üzeneteket hordozva észlelőik számára. A tájak (mint reprezentációk) így egyfajta *statikus képei* a végtelen változó környe-

zetnek (COSGROVE – DANIELS, 1988, 1.). Ez a kép azonban nem hasonlít egy felülről, objektív(nek tűnő) perspektívából létrehozott térképhez (COSGROVE, 2008, 2–5.), hanem egy nagyon is jól meghatározható szemszögből és kulturális háttérből (és esetenként jól artikulálható érdeke szerint) létrehozott reprezentáció. Éppen ezért ugyanarra a földrajzi környezetre, akár gyökeresen eltérő módon, más szemlélettel is tekinthet – saját nézőpontjából és háttéréből – egy-egy ember. Ezért a táj efféle statikus, állapotyszerű képe olykor többet árul el a leképezést lehetővé tevő, a reprezentációt létrehozó kulturális és társadalmi kontextusról és emlékezetéről, mint magáról a leképezett környezetről.

Ennek következtében a tájak nem tekinthetők egyszerűen a természet és kultúra találkozásának, egy olyan érintkezési felületnek, ahol a természeti hatóerők hosszú távú működése egy olyan szubsztrátumot hoz létre, amelyre az emberi tevékenység jelentette tájformálás mintegy szupersztrátumként ráakódik. A táj időbeliségét és térbeliségét tanácsos inkább úgy megérteni, mint párhuzamosan zajló fizikai és intellektuális tevékenységek/folyamatok sorozatát. A tájakat létrehozó kulturális perspektíva ugyanis polifon diskurzusok sokaságában újra és újra megalkotja saját nézőpontját és közvetve magát a tájat is, amelyet lát. Ennek következtében nincsen olyan táj (vagyis kulturális reprezentáció) amely egyetlen és megkérdőjelezhetetlen volna.

Ez nem is csoda, hiszen az európai tájfogalom (amely képszerű állapotá alakítja a környezetet) önmagában is egy kulturális termék, amely azon a modernista kartéziánus előfeltevésen alapul, amely az emberi szférát kiemeli természeti közegéből és a fölé helyezi (THOMAS, 1984, 20–22.; DESCOLA, 2013, 45.). A táj ilyen látásmódja határozott és egyértelmű elkülönítést tesz az élő és nem élő, illetve az emberi és nem emberi entitások között. E megkülönböztetés és egyben hierarchizálás által a táj az emberi cselekvések képszerű háttérévé, kulisszájává válik (MITCHELL, 1984, 9–10.). Az ember pedig nem résztvevője, hanem nézője, szemlélője a tőle elkülönült tájnak (WILLIAMS, 1973, 120.) E kimerevített kép, mint táj, egészen a posztmodern fordulatig nemcsak a néprajzi és antropológiai kutatásoknak volt sajátja, hanem általában is jellemezte társadalomtudományok tájról alkotott elképzeléseit.

E megmerevített képszerű tájfogalmat igen változatosan használták fel a társadalomtudományok. A szimbolikus és mitikus, mintegy időn kívül elhelyezett tájaktól kezdve (BACKHAUS – MURUNGI, 2009), egészen a nemzeti(nek tekintett) immár megváltoztathatatlan tájakon át (ALBERT, 1997; HAGEN, 2006; ILYÉS, 2014) az etnikus (KEMÉNYFI, 2002), vagy éppen a szakrális tájig (BARTHA, 2006; KEMÉNYFI, 2007; SIEFERLE, 2017) széles kört ölel fel a táj statikus jelentéstartalmát megragadni kívánó szemléletek sora. E szemléletek népszerűsége annak ellenére egyre növekszik, hogy valójában tudományos módszerekkel szinte lehetetlen meghatározni, kimutatni azt, hogy valójában mi is tesz etnikussá, nemzetivé vagy éppen mitikussá egy tájat. Nyilvánvalóan e kifejezések nem magára a környezetre, hanem az abból elvonatkoztatott reprezentációra utalnak, előtérbe helyezve a táj fogalmának szimbolikus jelentéstartalmát (KEMÉNYFI, 2002, 105.).

A táj kimerevített képe mellett ugyanakkor a társadalomtudományi és természettudományi kutatások rámutatnak arra is, hogy a táj időben változó és folyton átalakuló entitás, amelyet kívülről (térben és időben is meghatározható módon) számos hatás ér. A dinamikus és statikus tájfelfogás közötti feszültséget az antropológia és tájelméleti

szakirodalom már több helyen tárgyalta (BLOEMERS, 2010; FEKETE et al., 2000), rámutatva arra a csapdahelyzetre, hogy egy voltaképpen dinamikus entitást olykor statikusként állapotként kívánunk kulturálisan értelmezni (WANG – CHOU, 2016). Ahhoz azonban, hogy a statikus és dinamikus szemléletek közötti különbségek és feszültségek jellege érthető legyen, érdemes számba venni azt, hogy miképpen értékeli a tájak dinamikáját, időbeli és térbeli változását a néprajzi, antropológiai és ökológiai kutatás.

A tájak idő- és térbelisége

Amikor a tájak változékonyságáról, dinamikájáról esik szó, rögtön érdemes kettébonítani a kérdést. A tájak *időbeli* és *térbeli* dinamikájának vizsgálata ugyanis más és más kérdéseket vet fel. Elsőként az időbeliséggel foglalkozom. A tájak időbelisége, hasonlóképpen a megmerevített statikus tájakról alkotott elképzelésekhez, valójában nem biztos, hogy közvetlenül valamely geolokációban elhelyezkedő környezet sajátosságaira vonatkoznak. A tájakról szóló diskurzusok, ugyanis nem okvetlenül tulajdonítanak a tájaknak konkrét, fizikálisan megragadható mivoltot. Számos kutatás (elsősorban a művészetelméleti) a tájak változását nem a természeti és társadalmi összetevők hálójában értelmezi, hanem az azt értelmező, befogadó individuum megértési folyamatának szempontjából. Vagyis a táj egy kulturálisan (térben és időben egyaránt) meghatározott *látásmód*, amely egy önmagát folytonosan értelmező és újraértelmező diskurzusban formálódik, alakul (WEBER, 2010, 167–169.). E kutatások a táj, és az azokról szóló diskurzusok időbeli változásaira összpontosítanak, a térbeliség szempontjaitól eltekintve, vagy azokat másodlagosnak minősítve (SIDALL, 2009; BENDING, 2015).

A tájról művészi eszközökkel alkotott képek (vizuális reprezentációk) és leírások (verbális reprezentációk) valójában a táj fogalmára és sajátosságaira vonatkozó diskurzusok keretei között értelmeződnek. E tekintetben egy „valóságos” táj leképezése és egy elképzelt, allegorikus táj létrehozása között alig van különbség. Mindkettő egy adott kulturális kontextusban mutatja meg és tárja fel, hogy mit jelent és mit üzen a táj fogalma. A táj pedig, akár művészi eszközökkel megfogalmazva, akár a művészeti alkotások interpretációja által ezt az üzenetet juttatja el az azt befogadó individuumok számára (NOVAK, 2007, 231.). Vagyis a valós, a fizikai térben is megtalálható tájak és az azokra vonatkozó értelmezések dinamikája nemcsak önmagában létezik, hanem együtt és egymásra hatva azokkal a folyton változó kulturális reprezentációkkal, amelyek nem vonatkoztathatók konkrét földrajzi lokációkra és környezetekre.

A tájak időbeliségének van azonban egy másik, az antropológiai kutatások számára relevánsabb perspektívája is. A tájak szemléletében és értelmezésében (tehát egyúttal a velük fenntartott viszonyban) bekövetkezett változások nemcsak reprezentációkon és szimbolikus rendszereken keresztül képzelhetők el, hanem közvetlenül, a megélés, a benne való tevékenykedés által is. A különféle fenomenológiai ihlettségű antropológiai leírások a tájba helyezett, abban élő ember szempontjából értelmezik egyfajta folyamatként, meg-megújuló interakcióként azt a kapcsolatot, amely az embert környezetével összeköti. Ebben a kölcsönhatásban a fizikai tér nem tartalmazója, hanem médiuma az

emberi tevékenységeknek (TILLEY, 1994, 10.). Ez a benne élő embertől elválaszthatatlan táj egyúttal olyan táj is, amely dinamikus, relációkban létezik és minden érzékszervre egyaránt hat. Vagyis nemcsak látvány és kép és még kevésbé csupán reprezentáció. A fenomenológiai megalapozottságú antropológia éppen ezt a komplex, a *reprezentáció előtti* érzékelést kívánja megragadni (DESJARLAIS – THROOP, 2011).

Ez az érzékelés nem merül ki a passzív szemléletben, vagy a természeti adottságokhoz való igazodás során létrejövő felszínformálásban. Ennél többet jelent. A tájban élés által ugyanis egy olyan szoros és intim viszony jön létre, amelyben az emberek és nem-emberek változatos és egalitáriánus módon kerülnek kapcsolatba egymással (INGOLD, 2000). Emiatt nem érdemes mindenható kívülállónak tekinteni az embert és a kultúrát, hanem a környezet szerves részeként, aki éppen a cselekvések és intenciók hálózatában válik környezetének részesévé. A környezethez hasonlóan a táj nem jelentések és tudások hálózata, hanem gyakorlatok és a készségek folytonos ismétlődése. Mindaz, a tájra vonatkozó ismeret, nem egy absztrakt tudás, hanem egy közvetlen érzékszervi tapasztalatokon és mindennapi tevékenységeken alapuló finomra munkált viszony (INGOLD, 1993), amely nem kulturális jelrendszereket, hanem viselkedéseket hoz létre. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a táj nem teljesen külsődleges a benne élő számára. Ennek következményekképpen a természet – kultúra szembeállítás megkérdőjelezésén túl az kartézianus feltételezés is mérlegre kerül, amely az emberi tudatot elválasztja az azt körülvevő fizikai világtól.

Ez a relációs tájfelfogás az állandó változásra és folyamatos oda-visszahatásra összpontosít. A tájban való létezés érzéki megélése tehát lényegileg más viszonyrendszert rajzol ki, mint a reprezentációs értelmezések. Annak ellenére, hogy ezt a megközelítést gyakran a fenomenológia társadalomtudományokra gyakorolt hatásából eredeztetik (VIIK, 2011), mindezen diskurzusoktól függetlenül (és azokat jócskán megelőzve) már ismeretesek hasonló gondolatok a hazai néprajzkutatásban is. Kádár László például a táj eszenciáját nem annak ökológiai adottságaiban, hanem lelkében ragadja meg. „*Van valami a tájban, ami annak mintegy a lényege, s amit a leghelyesebben a táj lelkének nevezhetnénk.*” (KÁDÁR, 1941, 5.). E lélek a tájjal való kapcsolatban kerülés reflektálatlan és reflektálhatatlan része, amely nem képszerűen adott a szemlélő számára. A mindennapos tevékenység és a szenzorikus élmények jelentőségét emeli ki Andrásfalvy Bertalan is akkor, amikor a kistájat úgy határozza meg, mint amely „...*egybeesik egy-egy ember tényleges látókörével, bejár, ismert szülőföldjével, melyhez érzelmileg is élményszerűen kötődik*” (ANDRÁSFALVY, 1978, 240.).

Az élményszerű, tevékenységeken alapuló tájfelfogás azzal a következménnyel is jár, hogy a táj alapvetően nem merev és statikus, hanem egy folytonosan változó entitás. Ez a változás, amint a továbbiakban érvelni kívánok, nemcsak a táj időbeli állapotait köti össze, hanem hatással van a táj térbeliségére is. A táj ugyanis önmagában nem rendelkezik határokkal. A tájban nem határozható meg az a pont, vagy az a vonal, amely határként funkcionál. A táj határai ott találhatóak, ahol az abban élő emberi (és nem emberi) létezők aktivitásának, illetve érzékelésének a határai vannak (INGOLD, 1993, 156.). Értelemszerűen az emberi (és nem emberi) tevékenységek és tapasztalatok változásával, a tájak határai is eltolódnak.

Az a gondolat, hogy a tájak folyamatok által dinamikus szabályozott entitások, az ökológiai kutatásokban alapvetésnek számítanak. E dinamikus szemlélet következtében

az ökológiai határok valójában az egyes ökológiailag egységes területek közötti kapcsolatok és áramlások szinterei (CADENASSO et al., 2003). A tájökológiai kutatások középpontjában következésképpen az egyes organizmusok, anyagok és energiák heterogén megoszlása áll (YARROW – MARIN, 2007, 463.). Az egyes tájak között megfigyelhető cserekapcsolatok pedig négy fő áramlás összességéként értelmezhetők:

1. Az anyagi minőségek áramlása
2. Az energia áramlása
3. Az organizmusok áramlása
4. Az információ áramlása

Nagyon tanulságos rámutatni arra, hogy az egyes tájak (mint ökológiai szempontból releváns entitások) közötti kapcsolat értelmezése mennyire hasonlít arra, ahogy az antropológia értelmezte az egyes közösségek (mint antropológiai szempontból releváns entitások) közötti kapcsolatokat. Claude Lévi-Strauss a társadalmi integrációról való nézetei, szinte egybeesnek a fenti sémával, hiszen ő a tárgyak, az ételek és az asszonyok cseréjében látta azt a kötőerőt, amely két közösséget egymással kapcsolatba hoz (LÉVI-STRAUSS, 1969, 52–68.). A negyedik kapcsolatnak, az információ áramlásának pedig a mítoszok vándorlása és átadása feleltethető meg, amely még szorosabbá fűzte az egyes közösségek közötti kapcsolatokat (LÉVI-STRAUSS, 1982).

Azonban az ökológiai határokat nem csupán úgy érdemes elképzelni, mint amelyek okvetlenül éles váltást jelentenek két táj között. Az ökológiai határok igen sokfélék lehetnek kiterjedésük, megjelenésük és alakjuk szerint. A földrajzi környezet e modellben egy tájak és határok által szabdaltnak, amely mozaikszerűen lefedi a földfelszínt. Hasonlóan az antropológiai kutatásokhoz, ahol egyre inkább előtérbe került a határjelenségek vizsgálata, az ökológiai kutatások is egyre nagyobb súlyt fektetnek arra, hogy megértsék az egyes tájak közötti kapcsolatokat, a határtérségek működését. A korábbi modellekkel szemben, amely diszkrét tájakat és elhanyagolható kiterjedésű lineáris határokat feltételeztek, a határterületek, érintkezések és áramlások vizsgálata fokozatosan teret nyert az ökológiai kutatásokban is.

A tájak deskriptív és egyben statikus leírásait pedig lassanként felváltották a dinamikus, folyamatokra koncentráló vizsgálatok. Ezzel összhangban az egyes tájak közötti kapcsolatok és határok vizsgálata egyre inkább a bonyolultabb, többdimenziós (vagyis több elem változására és áramlására figyelő) modellek váltották fel (YARROW – MARIN, 2007, 463.). Ezeket az áramlásokat és ökológiai határokat azonban az emberi tevékenység egyre jelentősebb mértékben befolyásolja, alakítja. Különösen azoknál az ökológiai határoknál egyértelmű az emberi ágencia szerepe határalkotó és fenntartó szerepe, ahol éles, átmenet nélküli heterogenitások figyelhetők meg egyes tájak között (MURCIA, 1995).

A táj statikus és dinamikus szemlélete közötti feszültség

Az eddigiekben amellel érveltem, hogy társadalom- és természettudományok egyaránt szemlélhetik a tájat egyfajta állapotként, illetve folyamatként. Úgy vélem, ez a plurális

szemlélet inkább segítette a táj fogalmában rejtőző gazdag jelentéstartalmak feltárását, és nem gátolta azt. Akkor azonban, amikor egy meghatározott földrajzi helyen található tájat politikai döntések és infrastrukturális fejlesztések érintenek, a táj eltérő szemléletei közti különbség olykor feszültségekhez és nézetkülönbségekhez vezethet.

Ez leggyakrabban a peremhelyzetű területeken jelentkezik problémaként; vagyis olyan területeken, ahol a központ képviselte és kivetítette statikus tájrepresentációk könnyen összeegyeztethetlenné válnak a helyiek megélte folyamatszerű tájjal. Nem véletlen az, hogy Európában a nemzeti parkok és a fokozottan védett területek elsősorban az államhatárok mentén találhatók (DENISIUK et al., 1997). Az, hogy a peremterületekre, a határvidékekre előszeretettel vetíti ki a központ a saját értékeit és jelrendszerét, általános jelenség (LONGO, 2018, 66-67.). A peremhelyzetű területek tájainak és kultúrtájainak létrehozása és interpretációja, valamint az azokhoz kapcsolódó emlékezetpolitikai konstrukciók igen gyakran a helyiek (*a tájban élők*) és az odalátogatók (*a tájra rátekintők*) perspektívái közötti különbségről is szólnak (ILYÉS, 2004, 2010). E sajátos viszonyban a helyiek (éppen marginalitásuk okán) csak igen ritkán tudják hatékonyan megjeleníteni és képviselni saját érdekeiket a központtal szemben.

Azokat a tájakat, amelyek korábban az élet és termelés színhelyei voltak, a központ lassanként olyan területekké formálta át, amelyek ma már elsődlegesen a természet- és örökségfogyasztás, valamint a konzerváció színtereiként működnek (HOLMES, 2012). A peremhelyzetű területek tájaival való eltérő kapcsolat (mint benne-élés és szemlélet), illetve a centrum és periféria közötti hatalmi viszonyok természete sok helyen oda vezetett, hogy a dinamikus tájban élő gazdák lassanként a statikus (és képszerű) tájak gondozóivá, kertészeivé váltak (BOSCOBOINIK, 2014). A tájban élés dinamikus jelensége a táj örökséggé válása (és statikusabbá válása) által megváltozik, felvetve a táj és az ott élő közösség autentikusságának és integritásának a kérdését is (GARCÍA-ESPARZA, 2018).

Az, hogy a táj örökségesítési folyamata óhatatlanul a megmerevedés, a táj statikus értelmezésének irányába sodorja a tájhoz való viszonyt, azért is egyértelmű, mert az örökségesítési folyamatok és politikák a táj folyton áramló és változó jelenségei közül valójában csak néhányra kíváncsiak igazán. Ezeket emelik ki, és elsősorban ezeket igyekeznek megőrizni, konzerválni (ALTABA-TENA – GARCIA-ESPARZA, 2019). Ezek a kiemelt jelenségek olyan szimbolikus értékei a tájnak, amelyek a központból nézve is észrevehetőek, és amelyek a központ számára fontosak igazán. A peremhelyzetű vidékek tájai, a rurális környezet a városi fogyasztás számára előállítandó árucikk, a táj pedig voltaképpen egy márkavédjegy. A táj örökségesítése e viszonyrendszerben igen gyakran ezt a fogyasztói igényt elégíti ki, standardizálva egy időpillanatban a táj ideális (és megőrzésre méltó) képét. Ez az időpillanat olykor egészen szűk temporalitást rendel a tájhoz, mintegy megmerevítve és fixálva azt (RAIVO, 2000). Ez a megmerevített kép leggyakrabban nem a helyi tájban zajló cselekvések és tájról szóló diskurzusok fonadékába szövődik bele, hanem a központi, hegemon jellegetű a tájról szóló normatív elvárások rendjébe (DEL MÁRMOL – ESTRADA BONELL, 2018, 221–222.).

Az, hogy az örökségesítés, mint a műltszemlélet formája egyre dominánsabbá válik (SONKOLY, 2016), és hogy e folyamat hatásaival helyi szinten is szembe kell nézni (JAKAB – VAJDA, 2018) ma már egyértelmű. Ahogy az is világos, hogy a táj, a termé-

szeti örökség és ekképpen a természetvédelem egyértelműen társadalmi, politikai és diszkurzív konstrukció (FALL, 2005, 267.). Ezért, amikor a táj statikus és dinamikus szemléleteit egymás mellé helyezzük, akkor valójában az a kérdés is felmerül, hogy kinek a szemszögéből és hatalmi pozíciójából beszélünk vagy írunk a tájról.

A magyar–szlovén határtérség kiváló példát ad arra, hogy a táj térbeli és időbeli változása milyen kihívásokat jelent a tudományos diskurzusok számára (BARANYAI, 2012; BALÁZS, 2017), ahogy arra is rávilágít, hogy miképpen termelődnek ki olyan konfliktusok, amelyek részben a táj (és annak határai) eltérő értelmezéséből fakadnak. Ezen konfliktusok egyike a Védegyelet és Kétvölgyet Felsőszőlőnkkel összekötő út esete. Ez az út, amelyet a helyiek felsőlőnkői miseútnak neveznek, köti össze a két egymással párhuzamos völgyben lévő, de egymással közúttal össze nem kapcsolt szlovén falvakat, Apátistvánfalvát és Felsőszőlőnköt. Az utat korábban is használták, hiszen a kétvölgyiek gyalogszerrel itt jártak át Felsőszőlőnkre misére. A 2014. január 10-én átadott út körüli konfliktusok és perek kiválóan világítanak rá arra, hogy a szlovén falvak, illetve a magyar természetvédelem civil szervezetei mennyire másképpen látják a tájat, és benne az ember szerepét (MÉSZÁROS, 2015). Hasonló, de kisebb volumenű ellenállás volt az Orfalut és Budincit (Búdfalva) összekötő út építése körül (MÉSZÁROS, 2019). Általában véve is jellemző, a nézeteltérések egyik leggyakoribb oka az Őrségi Nemzeti Park és a helyi lakosok között a tájak eltérő szemléletéből fakad. Hasonlóan más magyarországi tájakhoz (HARLOV, 2018) történetileg is kimutatható az, hogy az Őrségi, illetve vendvidéki tájról eltérő (statikus és dinamikus) elképzelések miképpen határozták meg a területet érintő fejlesztéseket (ISPÁN, 2019). Különösen igaz ez azokra a területekre, ahol a Vasfüggöny felemelkedése eltérő lehetőségeket nyitott meg a táj szemléletében (HARLOV-CSORTÁN, 2017). E rövid, szándékoltan elméleti-módszertani kérdéseket bemutató tanulmány elsődleges célja az, hogy megteremtse a tájakról szóló hazai néprajzi/antropológiai szakirodalom egyfajta kritikai szemléletének az alapjait, illetve a további, immár konkrét terepmunkákon alapuló tájantropológiai munkák metodológiai tárházát bővítse. Erre két infrastrukturális fejlesztés kapcsán a Vendvidéken már kísérletet is tettem (MÉSZÁROS, 2019).

Irodalom

ALBERT Réka

1997 *Tájak és nemzetek. Kísérlet a „nemzeti táj” fogalmának antropológiai megközelítésére.* Budapest, MTA Politikai Tudományok Intézete, Etnoregionális Központ.

ALTABA TENA, Pablo – GARCÍA-ESPARZA, Juan A.

2019 The Heritagization of a Mediterranean Vernacular Mountain Landscape: Concepts, Problems and Processes, *Heritage & Society*, DOI: 10.1080/2159032X.2019.1670533

ANDRÁSFALVY Bertalan

1978 A táji munkamegosztás néprajzi vizsgálata. *Ethnographia*, 89, 3, 231–243.

BALÁZS Pál

2017 *Az őrségi táj változásának és karakterének elemzése*. Doktori értekezés, Nyugat-Magyarországi Egyetem. http://doktori.nyme.hu/629/19/%C3%89rtekez%C3%A9s_bp_nyomat_net.pdf (letöltés ideje: 2019. november 24.).

BARANYAI Olga

2012 *A változó Őrség fejlesztésének természeti és társadalmi alapjai*. PhD disszertáció, PTE. http://foldrajz.ttk.pte.hu/files/doktori-iskola/nv/disszertacio/disszert_baranyai_olga.pdf (letöltés ideje: 2019. november 24.)

BACKHAUS, Gary – MURUNGI, John (szerk.)

2009 *Symbolic Landscapes*. London, Springer.

BARTHA Elek

2006 *Vallási terek szellemi öröksége*. Debrecen, a Bölcsész Konzorcium.

BENDING, Stephen

2015 Literature and landscape in the eighteenth century. In: *Oxford Handbooks Online*. Oxford, Oxford University Press. <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935338.001.0001/oxfordhb-9780199935338-e-133> (letöltés ideje: 2019. november 24.).

BLOEMERS Tom

2010 The Cultural Landscape and Heritage Paradox. Protection and Development of the Dutch Archaeological-Historical Landscape and its European Dimension. In: Tom (J.H.F.) BLOEMERS, Tom – KARS Henk – VAN DER VALK, Arnold – WIJNEN, Mies (szerk.): *The Cultural Landscape & Heritage Paradox: Protection and Development of the Dutch Archaeological-historical Landscape and its European Dimension*. 3–16. Amsterdam, Amsterdam University Press.

BIERMANN, Frank – BAI, Xuemei – BONDRE, Ninad – BROADGATE, Wendy – CHEN, Chen-Tung Arthur – DUBE, Poline – ERISMAN, Jan William – GLASER, Marion – van der HEL, Sandra – LEMOS, Maria Carmen – SEITZINGER, Sybil – SETO, Karen C.

2016 Down to Earth: Contextualizing the Anthropocene. *Global Environmental Change*, 39, 341–350.

BODONCZI László

1999 Az Őrség és Vendvidék védett és veszélyeztetett növényei. *Kitaibelia*, 4,1, 169–177.

BOSCOBOINIK, Andrea

2014 And the farmer became a gardener. Methodological challenges of anthropological research in the Swiss Alps. *Acta Universitatis Carolinae, Geographica*, 49, 29–37.

BUCHER, Gudrun

2002 „Von Beschreibung der Sitten und Gebräuche der Völcker”. *Die Instruktionen Gerhard Friedrich Müllers und ihre Bedeutung für die Geschichte der Ethnologie und der Geschichtswissenschaft*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

BUREL, Françoise – BAUDRY, Jacques

2003 *Landscape Ecology: Concepts, Methods, and Applications*. London: CRC Press.

- CADENASSO, Mary L. – PICKETT S.T.A. – WEATHERS, Kathleen C. – BELL, Susan S – BENNING, Tracy L – CARREIRO, Margaret – DAWSON, Todd E
2003 An interdisciplinary and synthetic approach to ecological boundaries. *BioScience*, 53, 717–722.
- CADENASSO Mary L. – PICKETT S. T. A. – WEATHERS, Kathleen C – JONES Clive G.
2003 A framework for a theory of ecological boundaries. *BioScience*, 53, 750–758.
- CANDEA, Matei
2018 *Comparison in Anthropology. The impossible Method*. Cambridge, Cambridge University Press.
- COSGROVE, Denis
1984 *Social formation and symbolic landscape*. London, Croom Helm.
2008 *Geography and Vision. Seeing, Imagining and Representing the World*. London, Tauris.
- COSGROVE, Denis – DANIELS, Stephen
1988 Introduction: Iconography and Landscape. In: COSGROVE, Denis and DANIELS, Stephen (szerk.): *The Iconography of Landscape*. 1–10. Cambridge, Cambridge University Press.
- CSAPÓ Olga
2008 Az Őrség területi elhatárolási problémái. *Földrajzi Értesítő*, 57, 3–4, 313–333.
- DEL MÁRMOL, Camila – ESTRADA BONELL, Ferran
2018 Naturalizing Culture in the Pyrenees: Heritage Processes and the Eternalization of Rural Societies. In: ARREGUI, A. – MACKENTHUN, G. – WODIANKA, S. (szerk.): *Decolonizing Heritage: Natures, Cultures and the Asymmetries of Memory*. 219–236. Münster, Waxmann Verlag.
- DENISIUK, Zygmunt – STOYKO Stepan – TERRAY, Jan
1997 Experience in cross-border cooperation for national park and protected areas in central Europe. In: NELSON, James Gordon – SERAFIN, Rafal (szerk.): *National parks and protected areas: keystones to conservation and sustainable development*. 145–150. Berlin, Springer.
- DESCOLA, Philippe
2013 *Beyond Nature and Culture*. Chicago, Chicago University Press.
- DESJARLAIS, Robert – THROOP, C. Jason
2011 Phenomenological Approaches in Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 40, 87–102.
- DÖMÖTÖR Sándor
1960 *Az Őrség*. Budapest, Gondolat.
- EMBER, Melvin
1997 Evolution of the Human Relations Area Files. *Cross-Cultural Research*, 31, 3–15.
- FEKETE, Gábor – VIRÁGH, Klára – ASZALÓS, Réka – PRÉCSÉNYI, István
2000 Static and Dynamic Approaches to Landscape Heterogeneity in the Hungarian Forest-Steppe Zone. *Journal of Vegetation Science*, 11, 3, 375–382.

FALL, Juliet

- 2005 *Drawing the line: Nature, hybridity and politics in transboundary spaces*. Border Regions Series, Aldershot, Ashgate.

FLYNN, Donna K.

- 1997 „We Are the Border”: Identity, Exchange, and the State along the Bénin-Nigeria Border. *American Ethnologist*, 24, 2, 311–330.

FROG

- 2013 Revisiting the Historical-Geographic Method(s). In: LUKIN, Karina – FROG and KATAJAMÄKI, Sakari (szerk.): *Limited Sources, Boundless Possibilities. Textual Scholarship and the Challenges of Oral and Written Texts*. 18–33. Helsinki, University of Helsinki.

GARCÍA-ESPARZA, Juan A.

- 2018 Are World Heritage Concepts of Integrity and Authenticity Lacking in Dynamism? A Critical Approach to Mediterranean Autotopic Landscapes. *Landscape Research*, 43, 6, 817–830.

GESCHIERE, Peter

- 2001 Historical Anthropology. Questions of Time, Method and Scale. *Interventions*, 3, 1, 31–39.

GUPTA, Akhil – FERGUSON, James

- 1997 Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era. In: GUPTA, Akhil – FERGUSON, James (szerk.): *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. 1–32. Durham – London, Duke University Press.

HAGEN, Joshua

- 2006 *Preservation, Tourism and Nationalism: The Jewel of the German Past*. London, Routledge.

HANN, Chris

- 2004 The Cartography of Copyright Cultures Versus the Proliferation of Public Properties. In: KASTEN, Erich (szerk.): *Properties of Culture – Culture as Property*. 289–304. Berlin, Dietrich Reimer Verlag.

HANNERZ, Ulf

- 1996 *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London, Routledge.

HARLOV, Melinda

- 2018 Heritagizing the Countryside in Hungary. *Acta Universitatis Sapientiae, European and Regional Studies*, 13, 19–35.

HARLOV-CSORTÁN, Melinda

- 2017 From the Borderland of the Iron Curtain to European and World Cultural Heritage. *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, 70, 193–224.

HOLMES, John

- 2012 Cape York Peninsula, Australia: A Frontier Region Undergoing a Multi-functional Transition with Indigenous Engagement. *Journal of Rural Studies*, 28, 3, 252–265.

ILYÉS Zoltán

- 2004 Szimbolikus határok és határjelek. A turisták és a helyiek határtermelő és -olvasó aktivitása Gyimesben. In: BICZÓ Gábor (szerk.): *[vagabundus] Gulyás*

- Gyula tiszteletére*. 189–212. Budapest, Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék.
- 2010 Etnicitás és szimbolikus geográfia. A táj kisajátítása különösen határvidékek, kontaktzónák esetén. In: FEISCHMIDT Margit (szerk.): *Etnicitás. Különbségtermelő társadalom*. 114–125. Budapest, Gondolat – MTA Kisebbségkutató Intézet.
- 2014 A nemzetiesítés néprajza/antropológiája. Kutatástörténeti vázlat. *REGIO. Kisebbség Kultúra Politika Társadalom*, 22, 66–113.
- INGOLD, Tim
- 1993 The temporality of the landscape. *World Archaeology*, 25, 2, 152–174.
- 2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London, Routledge.
- 2016 On Human Correspondance. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 23, 9–27.
- ISPÁN, Ágota Lídia
- 2019 Transformation of a Strictly Controlled Border Area into a Tourist Destination: Making Heritage in Communist Hungary. *Traditiones*, 48, 1, 77–100.
- JAKAB Albert Zsolt – VAJDA András
- 2018 Örökség: etnicitás, regionális identitás és territorialitás. In: JAKAB Albert Zsolt – VAJDA András (szerk.): *A néprajzi örökség új kontextusai. Funkció, használat, értelmezés*. 7–28. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.
- KEMÉNYFI Róbert
- 2002 Az etnikai táj kultúrnemzeti mítosza. *Regio*, 4, 335–346.
- 2004 *Földrajzi szemlélet a néprajztudományban. Etnikai és felekezeti terek, kontaktzónák elemzési lehetőségei*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.
- 2007 A szakrális táj jelentése, keletkezése, „barna háttere”. In: A. GERGELY András – PAPP Richárd (szerk.): *A szakralitás arcai: vallási kisebbségek, kisebbségi vallások*. 179–199. Budapest, Nyitott Könyvműhely.
- KOPYTOFF, Igor
- 1987 The Internal African Frontier - The Making of African Political Culture. In: KOPYTOFF, Igor (szerk.): *The African Frontier - the Reproduction of Traditional African Societies*. 3–84. Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press.
- KOSSITS József
- 1828 A Magyar Országú Vendus Tótokról. *Tudományos Gyűjtemény*, 5.
- LEMOV, Rebecca
- 2011 Filing the Total Human: Anthropological Archives. In: CAMIC, Charles – GROSS, Neil – LAMONT, Michéle (szerk.): *Social Knowledge in the Making*. 119–150. Chicago, University of Chicago Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
- 1969 *The Elementary Structures of Kinship*. Boston, Beacon Press.
- 1982 *The way of the masks*. Seattle, University of Washington Press.

LINDE-LAURSEN, Anders

2010 *Bordering: Identity Processes between the National and Personal*. Farnham, Ashgate.

LONGO, Matthew

2018 *The Politics of Borders: Sovereignty, Security, and the Citizen after 9/11*. Cambridge, Cambridge University Press.

Low, Setha M.

2009 Toward an Anthropological Theory of Space and Place. *Semiotica*, 175, 21–37.

M. KOZÁR Mária

1999 A magyarországi szlovének: Letelepedésük, múltjuk, jelenük. *Vasi Szemle*, 53, 4, 492–510.

2003 *A magyarországi szlovének*. Budapest, Press Publica.

MACKERT, Gabriele – PETRITSCH, Paul (szerk.)

2016 *Mensch macht Natur / Humans Make Nature. Landschaft im Anthropozän / Landscapes of the Anthropocene*. Berlin, De Gruyter.

MÉSZÁROS, Csaba

2015 A kvalitatív kutatás esélyei a magyar–osztrák–szlovén hármás határ térségében. In: TURAI Tünde (szerk.): *Hármás határok néprajzi értelmezésben*. 73–84. Budapest, MTA BTK Néprajztudományi Intézet.

2019 Flexible Boundaries at the Slovenian Raba region. The Story of two Infrastructure Developments. *Traditiones*, 48, 1, 233–250.

MILANI, Raffaella

2009 *The Art of Landscape*. Montreal & Kingston – London – Ithaca, McGill-Queen's University Press.

MURDOCK, George

1949 *Social Structure*. New York, MacMillan.

MITCHELL, William John Thomas

1994 Imperial Landscape. In: MITCHELL, William John Thomas (szerk.): *Landscape and Power*. 5–34. Chicago – London, The University of Chicago Press.

MURCIA, Carolina

1995 Edge effects in fragmented forests: implications for conservation. *Trends in Ecology & Evolution*, 10, 58–62.

NEMESNÉPI ZAKÁL György

1985 [1818] *Eőrséghnek Leírása*. Szombathely, Őrségi Baráti Kör.

SACK, David Robert

1973 A Concept of Physical Space in Geography. *Geographical Analysis*, 5, 16–34.

SANTINI, Carlotta

2018 Can Humanity be Mapped? Adolf Bastian, Friedrich Ratzel and the Cartography of Culture. *History of Anthropology Newsletter*, 42 <https://histanthro.org/notes/can-humanity-be-mapped/>.

SAUER, Carl Ortwin

1963 *Land and Life: A Selection from the Writings of Carl Ortwin Sauer*. Berkeley, University of California Press.

- SIDDALL, Stephen
2009 *Landscape and Literature*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SIEFERLE, Barbara
2017 *Zu Fuß nach Mariazell: Ethnographie über die Körperlichkeit des Pilgers*. Münster, Waxmann.
- SONKOLY Gábor
2016 *Bolyhos tájaink. A kulturális örökség történeti értelmezései*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.
- SYDOW, von Carl Wilhelm
1948 *Selected Papers on Folklore*. Copenhagen, Rosenkilde and Bagger.
- THOMAS, Keith
1984 *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500–1800*. Harmondsworth, Penguin Books.
- TIMÁR Gábor
2002 *A Vendvidék erdeinek értékelése új szempontok alapján*. Doktori Disszertáció. Nyugat-Magyarországi Egyetem, Erdészeti és Vízgazdálkodási Tudományok Doktori Iskola. http://ilex.eke.hu/PhD/emk/timarg/tz_eredeti2247.pdf (letöltés ideje: 2019. szeptember 10.)
- TURAI Tünde
2016 Ápolónők több helyszínen – Kutatás több szintéren. Módszertani döntések, többszinterű etnográfia. In: ISPÁN Ágota Lídia – MAGYAR Zoltán – MÉSZÁROS Csaba – VARGYAS Gábor (szerk.): *Ethno-Lore XXXIII*. 79–102. Budapest, MTA BTK Néprajztudományi Intézet.
- VERMEULEN, Han
2015 *Before Boas: The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- VIIK, Tõnu
2011 Human Spatiality: A Cultural Phenomenology of Landscapes and Places. *Problemas*, 79, 103–114.
- VOIGT Vilmos
1984 Van-e határa egy népi kultúrának? In: KUNT Ernő – SZABADFALVI József – VIGA Gyula (szerk.): *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon*. 75–88. Miskolc, Herman Ottó Múzeum.
- WANG, Kuang-Yu – CHOU, Rung-Jiun
2016 Static policy for dynamic landscape? A study of landscape notions expressed in planning policy and local people's perception in Sicao, Taiwan. *International Development Planning Review*, 38, 159–178.
- WIĘCKOWSKI, Marek
2018 Political Borders under Ecological Control in the Polish Borderland. *Geographia Polonica*, 91, 1, 127–138.
- WIENS, John A.
1995 Landscape mosaics and ecological theory. In: HANSSON, Lennart – FAHRIG, Lenore – MERRIAM, G. W. (szerk.): *Mosaic landscapes and ecological processes*. 1–26. London, Chapman and Hall.

WIENS, John A – MOSS, Michael R. – TURNER, Monica G – MLADENOFF, David J.
(szerk.)

2007 *Foundation papers in landscape ecology*. New York, Columbia University Press.

WILLIAMS, Raymond

1973 *The Country and the City*. London, Chatto and Windus.

WULF, Christoph

2016 On Historical Anthropology: An Introduction. *The Senses and Society*, 11, 1, 7–23.

CSABA MÉSZÁROS

A STATIC AND DYNAMIC VIEW OF LANDSCAPE IN LIGHT OF
HERITAGIZATION PROCESSES

The European vision of landscape is a cultural construct that is based on modernist Cartesian epistemology strictly demarcating and hierarchizing human agency and natural forces. This perspective draws a definite line between animate and inanimate entities, as well as between culture and nature. Moreover, it demarcates the domain of natural and cultural studies. However, anthropological research on landscape has repeatedly pointed out that this vision of landscape creates a static and artificial image of humans. Consequently, anthropologists no longer perceive landscapes solely as static cultural images created by the demarcation of the inner and outer world, the natural and the human. Based on field studies in the Hungarian-Slovenian border region, the study draws attention to the inherent similarity between dynamic approaches in landscape ecology and anthropological studies.

AZ ŐRSÉG VÁLTOZÓ IMÁZSA. SZOCIALISTA MODERNIZÁCIÓ ÉS TERMÉSZETVÉDELEM¹

Bevezetés

Az Őrségi Nemzeti Parkot két néprajzi-történeti tájegység – az Őrség és Vendvidék – területén, valamint a peremükön fekvő összesen 44 települést felölelő térségben hozták létre. A 18 település alkotta történeti Őrség (három falu ma Szlovéniához tartozik), s az ettől valamivel tágabban meghatározott néprajzi mikrorégió országosan ismert, a tájegységi öntudat pedig a helyi lakosság identitásában is meghatározó elem. A határozott „őrségiséget” a természeti környezet, az általa befolyásolt gazdálkodási-települési mód jellegzetességei – szeres település, „kerített ház”, bakhátas szántóművelés, száraló erdőgazdálkodás stb. – mellett a határőrző feladatok miatt a 17. századig birtokolt kiváltságok, igazgatási autonómia, a lakosság közösségi tudata, a táj jó „marketingje” és a tudományos-irodalmi érdeklődés alakította ki. A Vendvidéknek nevezett történeti tájegység Magyarország nyugati határszélén a Vas és Zala megyei szlovének falvait foglalta magában, melyek közül az első világháborút követően kilenc Szentgotthárd környéki szlovén település maradt Magyarország határain belül.²

A 20. századra az elaprózott településszerkezet, a szeres és szórvány településforma megnehezítette az infrastrukturális fejlesztéseket, az intézményi hálózat kiépítését. Tovább súlyosbította az egykori Jugoszláviával és Ausztriával határos térség életét – az 1950-es évek első felében a délszláv nemzetiségűeket célzó hatósági atrocitások és a zömében titóista kulákoknak bélyegzett személyek kitelepítése mellett – a kommunista diktatúra alatt kiépített, és 15 kilométeres mélységben a szabad mozgást korlátozó határövezet. A határövezetet fokozatos szűkítés után 1965-ben megszüntették, a vasfüggöny és a határőrök mélységi ellenőrzése azonban a rendszerváltozásig létezett, amelynek eredményeként a térség hosszú időre kimaradt a szocialista időszak településfejlesztési koncepcióiból, fokozva ezzel a demográfiai folyamatok (migráció, előre-
gedés) kedvezőtlen alakulását (ISPÁN et al., 2018, 476–479.).

A hátrányos helyzetű térségek szerepének újragondolása az 1960-as évek közepétől fogalmazódott meg. A különböző hatalmi szinteken (országos, megyei, járási) és ágazatokban párhuzamosan formálódó koncepciók egymástól igen eltérő fejlődési irányokat jelöltek meg. A Magyar Nemzeti Levéltár Vas Megyei Levéltárában a megyei, valamint

¹ A tanulmány a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal támogatásával, az SNN 126 230 nyilvántartási számú projekt keretében valósult meg.

² A település-összevonások következtében ma hat település alkotja a Vendvidéket. E községekre a második világháborút követően szlovén megnevezésként a „rábamenti szlovének” /porabski Slovenci/ és a Rábamente /Porabje/ kifejezések terjedtek el (M. KOZÁR, 1994, 333.).

járási párt- és állami szervek üléseinek jegyzőkönyveiben időről időre napirendre került a térség helyzete. Itt tárgyalták meg a fejlesztésre vonatkozó különböző terveket, és itt születtek meg a határozatok a végrehajtásról. Különösen informatívak a tervezetek vitája során előszóban elhangzott hozzászólások lejegyzett változatai, melyek a kutatás fő forrásanyagát képezik. A tanulmányban a különböző elképzelések bemutatása mellett azt vizsgálom, hogy kik voltak e tervek formálói, milyen konfliktusok kísérték ezeket, és végül hogyan vált védendő értékke a természeti környezet és a helyi hagyományos népi kultúra az országszerte ható szocialista modernizációs törekvések közepette.

A felemás szocialista modernizáció

A megyei, továbbá járási párt- és állami apparátus az 1960-as évektől többször is megtárgyalta a korábbi évtizedben teljesen negligált Őrség és Vendvidék helyzetét, fejlesztési lehetőségeit.³ Mindkét térség kapcsán a szocialista modernizációt követve a járasszékhe-lyekre (Szentgotthárd, Körmend) összpontosított iparfejlesztésben, illetve a szövetkezeti, nagyüzemi gazdálkodás kiterjesztésében látta a megoldást. A kedvezőtlen természeti viszonyok miatt ugyanis e térségben „a mezőgazdaság szocialista átszervezése” nem a megszokott módon történt. Az állami és szövetkezeti mellett igen jelentős maradt az egyéni tulajdonforma is.⁴

A szovjet modelltől eltérően Kelet-Közép-Európában a szövetkezeti formának több típusát is engedélyezték. Magyarországon az I. és II. típus az egyéni és a közös gazdálkodás közötti átmenetet jelentette, ahol a tagok csak bizonyos munkafolyamatokat végeztek együtt, míg a III. típusban, a tulajdonképpeni termelőszövetkezetben már minden munkavégzés közösen történt, s a jövedelemből a tagok munkaarányosan részesültek (DANKÓ, 1982). Az alacsonyabb szintűnek tartott szövetkezettípusokat elsősorban a kedvezőtlen mezőgazdasági adottságú területeken, pl. hegyvidékeken, illetve a nagy munkaigényű szőlő- és gyümölcsstermelő vidékeken létesítették.

A térségben az 1950-es években szervezett életképtelen termelőszövetkezetek csak jelentős állami támogatással tudtak talpon maradni, s az 1956-os forradalom alatt meg

³ A megyei tanács először 1963-ban tűzte napirendre az őrségi és vend falvak problémáit, s dolgozott ki fejlesztésükre tervet az ún. vend és őrségi program keretében. Ezt követően 1966-ban tárgyalt a járási tanács a szentgotthárdi járás szlovén községeinek gazdasági helyzetét, illetve az Őrség községeiről készült intézkedési tervet. A Megyei Tanács 1969-ben foglalkozott a határ menti községek helyzetével, illetve külön a megyében élő nemzetiségi lakosság életkörülményeivel, az utóbbi kapcsán elfogadott határozatok végrehajtásáról 1975-ben tanácskoztak újra a megyei tanács ülésén. 1971-ben összevontan vitatták meg az Őrség, a Vendvidék és a Hegyhát fejlesztését, majd az ekkor elfogadott határozatok végrehajtási tapasztalatairól 1974-ben számolt be a Körmendi Járási Hivatal. Emellett 1973-ban – az Építésügyi és Városfejlesztési Minisztérium, valamint a Vas megyei Tanács végrehajtó bizottsága felkérésére – a közgazdaságtudományi egyetem munkatársai is készítettek egy 156 oldalas elemzést az Őrség és a Vendvidék társadalmi-gazdasági adottságairól és fejlesztési lehetőségeiről (BERNÁT – ZOLTÁN – KULCSÁR, 1973).

⁴ Az állami tulajdont a Rába-völgy jobb termőterületein kialakított állami gazdaság, illetve a két kistáj területének mintegy kétötödén gazdálkodó állami erdőgazdaság kezelte (BERNÁT – ZOLTÁN – KULCSÁR, 1973, 53.).

is szűntek. Az utolsó, 1958–1961 között zajló kollektivizálási hullám során a megyei pártbizottság döntése alapján azonban már csak az Őrség néhány, a nagyüzemi gazdálkodásra alkalmas feltételekkel bíró községében alakítottak termelősövetkezeteket Őriszentpéter és Bajánsenye központtal, amelyek viszont a rossz talajadottságú területen gazdaságtalanul működtek (KOVÁCS-MESTERHÁZY, 2016a, 635–640.).

1963-ban az elvándorlás által sújtott és rendkívül kedvezőtlen adottságú őrségi és vendvidéki területek helyzetével előbb megyei, majd országos szinten foglalkoztak. A földművelésügyi miniszterhelyettes, szakemberek, megyei és járási vezetők részvételével zajlott helyszíni tanácskozást követően programot dolgoztak ki a térségek fejlesztésére. A nagyüzemi művelés és a termőképesség fokozása érdekében teljes állami finanszírozás mellett megkezdtek az őrségi komplex meliorációs program megvalósítását a Keszthelyi Agrártudományi Főiskola rektora, Belák Sándor irányításával. A nagyszabású természetátalakító program – amely az Őrség mellett kiterjedt a hasonló jellegű Zala megyei Hetés és Göcsej tájegységekre is – keretében előbb vízrendezést, utána fizikai és kémiai talajjavítást végeztek: a felszín alatti víz elvezetésére talajcsöveket fektettek le, majd – mintegy 200 kilométerről idehozott – mészsizzappal fedték be a terméketlen agyagos talajt, és ezután következhetett a talajjavítás mechanikai és biológiai szakasza (RAB – SZAMOS – FÁBIÁN, 1967, 809–810.; MOLDOVA, 1987, 18–21.; KOVÁCS-MESTERHÁZY, 2016b, 649–651.). Mivel a cél a nagyüzemi termelés kibontakoztatása volt, elsőként a termelősövetkezetek területén hajtották végre a meliorációt. Habár többen is vitatták a költséges beavatkozás rentábilis voltát, összességében pozitívan értékelték a megyei vezetés a programot, s előremutatónak eredményeit: az eltűnt bakhátak révén közel egyharmadával növekedett a termőterület; új növényfajták jelentek meg az Őrségben (pl. lucerna), emelkedtek a búza és kukorica termés hozamai; javultak a takarmánytermesztés lehetőségei. Az öt bemutató üzem (Felsőmarác, Egyházasrádóc, Bajánsenye, Kondorfa, Őriszentpéter) területén megkezdett munkálatokat először a termelősövetkezeti egyesítésekkel újonnan csatlakozott területekre terjesztették ki, de tervbe vették 1975-ig újabb öt técesz, majd a megye nyugati határvidékének komplex meliorálását is (MÁTHÉ, 1972).⁵

A meliorációs program sikerességét árnyalja, hogy már 1965-től megfogalmazódott, hogy a téeszek fejlesztését inkább az állattenyésztésre, elsősorban a szarvasmarha-tenyésztésre kell alapozni. Ehhez szükség volt a rét- és legelőjavítás fokozására (amelyhez 1964 óta rendszeresen kaptak vissza nem térítendő állami támogatást), valamint új istállók építésére a gépesített tehenészetek számára.⁶ A másik lehetséges kiút a mezőgazdasági tevékenységtől eltérő, ún. melléküzemágak létrehozása volt. Az 1968-ban

⁵ Magyar Nemzeti Levéltár Vas Megyei Levéltára (továbbiakban MNL VAML) XXIII. 52. a. Vas megyei Tanács Végrehajtó Bizottsági ülése, 1970. május 19. Információs jelentés az Őrségi komplex meliorációs munkák végrehajtásának tapasztalatairól.

⁶ MNL VAML XXIII. 301. a. Szentgotthárdi Járási Tanács VB ülési jegyzőkönyve, 1965. február 5. Termelősövetkezetek 1964. évi gazdasági, vezetési tapasztalatai a zárszámadás tükrében és az 1965. évi feladatok. Uo. Szentgotthárdi Járási Tanács VB ülési jegyzőkönyve, 1965. október 29. Járásunk III. ötéves tervjavaslata. MNL VAML XXIII. 52. a. Vas megyei Tanács Végrehajtó Bizottsági ülése, 1969. május 7. Beszámoló a rét- és legelőgazdálkodásra vonatkozó tanács és vb. határozatok végrehajtásáról.

bevezetett gazdasági reform engedélyezte a szövetkezetek számára is a hiánygazdaság hézagait megcélzó, elsősorban feldolgozó- és könnyűipari tevékenység folytatását, amely a szövetkezeti tagok egész éves foglalkoztatását is lehetővé tette. Ezt kihasználva több szövetkezet, szakszövetkezet is fafeldolgozásba kezdett, amely korábban csak körülményesen volt megvalósítható, mivel a szövetkezeti erdőkből kitermelt fákra is elővásárlási joggal bírt az állami erdőgazdaság.⁷

A néhány termelőszövetkezet mellett a falvak többségében elsősorban a szövetkezeti gazdálkodás legegyszerűbb formájának tekintett mezőgazdasági szakcsoportok alakultak a földművesszövetkezetek keretében,⁸ melyekben főként málnatermesztéssel foglalkoztak. A málnások művelése azonban nem volt zökkenőmentes: a málna a trágyázatlan sovány talajon kipusztult, s a tagok hozzáállását sem ítélték megfelelőnek. Egy 1965-ös értékelés szerint a körmendi járás területén található 11 szakcsoportban a tagok 5–20%-a nem vett részt a közös munkában, s nem végezték el a részükre kijelölt terület ápolását. Ennek oka, hogy e tagok közül többen idősek, munkaképtelenek voltak. Visszavetette a munkát a munkadíjazás módja is: azokban a szakcsoportokban, amelyekben nem teljesítménybérezést, hanem órabéres díjazást alkalmaztak (pl. Magyarszombatfa, Velemér, Alsószölnök), elhúzódott az időszerű munkák elvégzése, s jelentős többletköltséget okoztak. A műveléshez szükséges gépállomány is kevés volt, vagy pedig nem volt megfelelő a lejtős területek megművelésére, továbbá a legkisebb műszaki meghibásodás esetén is leállt a munka, mivel a gyakorlatlan vezetők nem tudták azokat megjavítani. További gondot okozott, hogy a földművesszövetkezetek egyáltalán nem alkalmaztak mezőgazdasági szakembert. Ennek ellenére – a szakcsoportok helyzetét tárgyaló járási tanács vb. ülésén – a szocialista vonások fokozása érdekében szorgalmazták a közös tevékenységek szélesítését, s a szakcsoportok szakszövetkezetté fejlesztését.⁹ Ennek megvalósulása 1967 márciusában történt meg, amikor Alsószölnök, Apátistvánfalva és Magyarszombatfa székhellyel (812 főnyi tagsággal) megalakult a három mezőgazdasági szakszövetkezet.¹⁰ Közös művelésbe mindössze a szántóföldek 6,9%-a került.¹¹

⁷ Nagy gondot okozott, hogy a korábban a táj fő megélhetését biztosító erdő nagy részét államosították, s az erdőgazdaság a nagyüzemi művelés keretében kevesebb embert foglalkoztatott.

⁸ A földművesszövetkezetek legfőbb feladata egyfelől a mezőgazdasági termékek felvásárlása, másfelől – a szövetkezeti kereskedelem által üzemeltetett vendéglátóipari egységek és bolthálózat révén – a falusi áruellátás megszervezése volt.

⁹ MNL VAML XXIII. 301. a. Szentgotthárdi Járási Tanács VB ülési jegyzőkönyve, 1965. május 13. Jelentés a málnatermelő szakcsoportok helyzetéről. Uo. Szentgotthárdi Járási Tanács VB ülési jegyzőkönyve, 1965. július 9. Előterjesztés az 57/1965. sz. közös VB. határozatra.

¹⁰ A szakszövetkezetek esetében a földterületnek csak egy része tartozott közös művelés alá, a többi területen a tagok – adó és vagyoni hozzájárulás fizetése mellett – egyénileg gazdálkodtak. Az állatállományt és a termelőeszközöket nem kellett bevinni a szövetkezetbe. A szakszövetkezet szaktanácsadással, termelési eszközökkel, műtrágyával, vetőmaggal stb. segítette a tagokat, valamint közös értékesítéssel. Bővebben: HANN, 1980.

¹¹ MNL VAML XXIII. 301. a. Szentgotthárdi Járási Tanács VB ülési jegyzőkönyve, 1967. szeptember 1. Előterjesztés a Szentgotthárdi Járási Tanács 1967. szeptember 1-én tartandó VB. ülésére.

1. táblázat Szakcsoportok főbb adatai (1965. május).

Község	Alakulás éve	Tagok száma	Családok száma	Összes földterület	Málna	Fekete ribizke	Gyümölcs	Összes málnatermés, 1963 (q)	Összes málnatermés, 1964 (q)
Alsószőlők	1960	65	65	30	30	–	–	196	128
Apátistvánfalva	1960	118	118	45	45	–	–	477	415
Farkasfa	1960	116	116	40	40	–	–	253	330
Felsőszőlők	1960	221	221	50	50	–	–	344	335
Gödörháza	1960	48	38	15	15	–	–	32	14
Kétvölgy	1960	67	67	20	20	–	–	259	186
Magyarszombatfa	1960	78	58	35	20	5	10	219	236
Orfalu	1960	39	39	20	20	–	–	184	166
Rábatótfalu	1963	91	91	25	25	–	–	–	–
Szakonyfalva	1960	60	60	20	20	–	–	289	247
Velemér	1960	83	52	25	25	–	–	68	37
Összesen		986	925	325	310	5	10	2521	2094

A szintén alacsonyabb szintű szövetkezeti formának tartott szakszövetkezetek számára természetesen ugyanolyan nehézségekkel járt a málnatermesztés, mint korábban, viszont lehetőség nyílt több új közös tevékenység bevezetésére, amely plusz jövedelmet eredményezett. Ilyen volt a kisállattenyésztés (baromfi, házinyúl), a nehezen vagy egyáltalán nem művelhető földterületeken pillangós növények termesztése, továbbá fűz- és karácsonyfa telepítése, illetve a gyümölcsstermesztés (nyári alma, szilva, ringló szilva) fokozása.¹² A Magyarszombatfai szakszövetkezet a település fazekashagyományaira építve melléktevékenységként agyagedény-gyártást (virágcserepek, tejesfazekak) folytatott mintegy 18-20 fővel, Őriszentpéteren pedig megalakult az Őrségi Háziipari Szövetkezet, ahol kosár- és seprűkészítéssel, vesszőfonással, ruhavarrással és hímzéssel foglalkozott a 90 főnyi tagság.

A járási, megyei vezetés a közös gazdaságok kialakítását preferálta, ezért az 1970-es évek elejétől újabb lendületet vett a téesszervezés: intenzívebbé váltak a tagbelépések (egyéniek és szakszövetkezeti tagok egyaránt), s az országos folyamatokat követve megindult a szövetkezetek egyesítése. Ennek során kisebb téeszkek mellett szakszövetkezetek csatlakoztak a nagyobb téeszkekhez, melyek továbbra is Őriszentpéter, illetve Bajánsenye központtal működtek, valamint megindult a szakszövetkezetek egyesülése is. Az elvándorlás és a helyben maradt gazdák idős kora következtében sok föld (szántó, gyep) maradt műveletlenül, melyek egy része – részben felajánlás révén – a szakszövetkezet kezelésébe, illetve állami tulajdonba került. A cél az optimális méretű nagyüzemi gazdálkodás kialakítása volt. Ennek érdekében arra törekedtek, hogy a szétaprózott, kisméretű parcellákból önkéntes földcserékkel és részleges földrendezéssel egységes, nagyméretű táblákat alakítsanak ki, lehetővé téve a gépesítést (PÓSFAL, 1974).¹³ Az Őr-

¹² Uo.

¹³ Az erdőgazdálkodás során is nagy monokultúrák létrehozását szorgalmazták (a lucfenyőt a nem megfelelő termőhelyen is erőltették), miközben országos szinten itt volt az egyik legnagyobb a magánerdők aránya (ZAGYVA, 1998).

ségi, kedvezőtlen adottságú téeszek folyamatos állami dotációban részesültek, összességében azonban nem sikerült prosperálóvá alakítani a termelésüket; ez folyamatosan téma volt a tanácsülési beszámolóokban. A Vendvidéken ugyanakkor lemondtak a téeszek megszervezéséről, s a térség fejlesztését tárgyaló 1971-es megyei tanácsülésen többen is megfogalmazták, hogy nem lehet cél a mezőgazdasági termelésre ösztönzése e területnek. A gazdaságtalanul működő szakszövetkezetek kedvezőtlen adottságaik miatt itt is megkülönböztetett támogatást kaptak.¹⁴

Ugyanebben az időszakban 1822 egyéni parasztgazdaság gazdálkodott a két kistáj területének mintegy egynegyedén. A gazdaságok egyharmada 3 kh-on aluli törpegazdaság, másik egyharmada 3-8 kh területű, harmadik harmada meghaladta a 8 kh-t, s mintegy 50 gazdaság területe nagyobb volt 20 kh-nál. Anyagi helyzetük, gazdálkodási színvonaluk erősen differenciált volt, amit elsősorban a gazdák munkaképessége, életkora határozott meg. A gazdaságok nagyobb része nem volt képes termelőeszközei fejlesztésére, és alapvetően önálló módon, alacsony színvonalon gazdálkodott. Legkedvezőtlenebb helyzetben az idős, már munkaképtelen személyek voltak, akik bevétel híján adófizetési kötelezettségüknek sem tudtak eleget tenni, és szociális segélyre szorultak (BERNÁT – ZOLTÁN – KULCSÁR, 1973, 60–62.). A megyei tanács a mezőgazdasággal foglalkozó lakosság számára ezért kedvezményes adóztatást járt ki a Pénzügyminisztériumnál, s fokozott figyelmet kívántak fordítani a mezőgazdasági munkából kiöregedett, ellátatlan idős személyek szociális körülményeire.¹⁵ A térség helyzetének javítását Szentgotthárd, Körmend és Óriszentpéter fejlesztésével, ipari – főképp női munkaerőt foglalkoztató – munkahelyek létesítésével tervezték elérni.¹⁶

¹⁴ MNL VAML XXIII. 52. a. Vas megyei Tanács Végrehajtó Bizottsági ülése, 1971. november 3. Beszámoló az Őrség, a Vend-vidék és a Hegyhát fejlesztéséről.

¹⁵ MNL VAML XXIII. 52. a. Vas megyei Tanács Végrehajtó Bizottsági ülése, 1972. június 7. Javaslat a Vend-vidék mezőgazdasági lakosságának 1972. évi adóztatására. Uo. Vas megyei Tanács Végrehajtó Bizottsági ülése, 1972. augusztus 2. Előterjesztés a 173/1971 sz. VB. határozat 10. a pontjára a Vend-vidéken élő mezőgazdasági munkából kiöregedett ellátatlan idős személyek szociális helyzetéről. A községekben 489 olyan 60 év feletti személy élt, akik mezőgazdasági ingatlanok művelésével foglalkoztak, azok tulajdonosai voltak és annak jövedelméből biztosították létfenntartásukat. Habár koruk és alacsony havi jövedelmük miatt rendszeres szociális segélyre lettek volna jogosultak, a rendeletben a mezőgazdasági ingatlan után vélelmezett jövedelem nem tette ezt lehetővé. Éppen a valós és vélelmezett jövedelem miatti eltérés korrekciója miatt volt szükség a határozat meghozatalára, melynek keretében azonban csupán 42 személy segélyezését ítélték feltétlenül indokoltnak.

¹⁶ A két tájegység az ország iparilag legszegényebb területei közé tartozott. 1973-ban mindössze a Magyarszombatfai Kerámia üzem, az Óriszentpéteri Cípőgyári részleg, a Pankaszi Vállfaüzem és a Bajánsenyei Téglyagyár, valamint néhány fűrésztelep üzemelt a térségben (BERNÁT – ZOLTÁN – KULCSÁR, 1973, 67–72.).

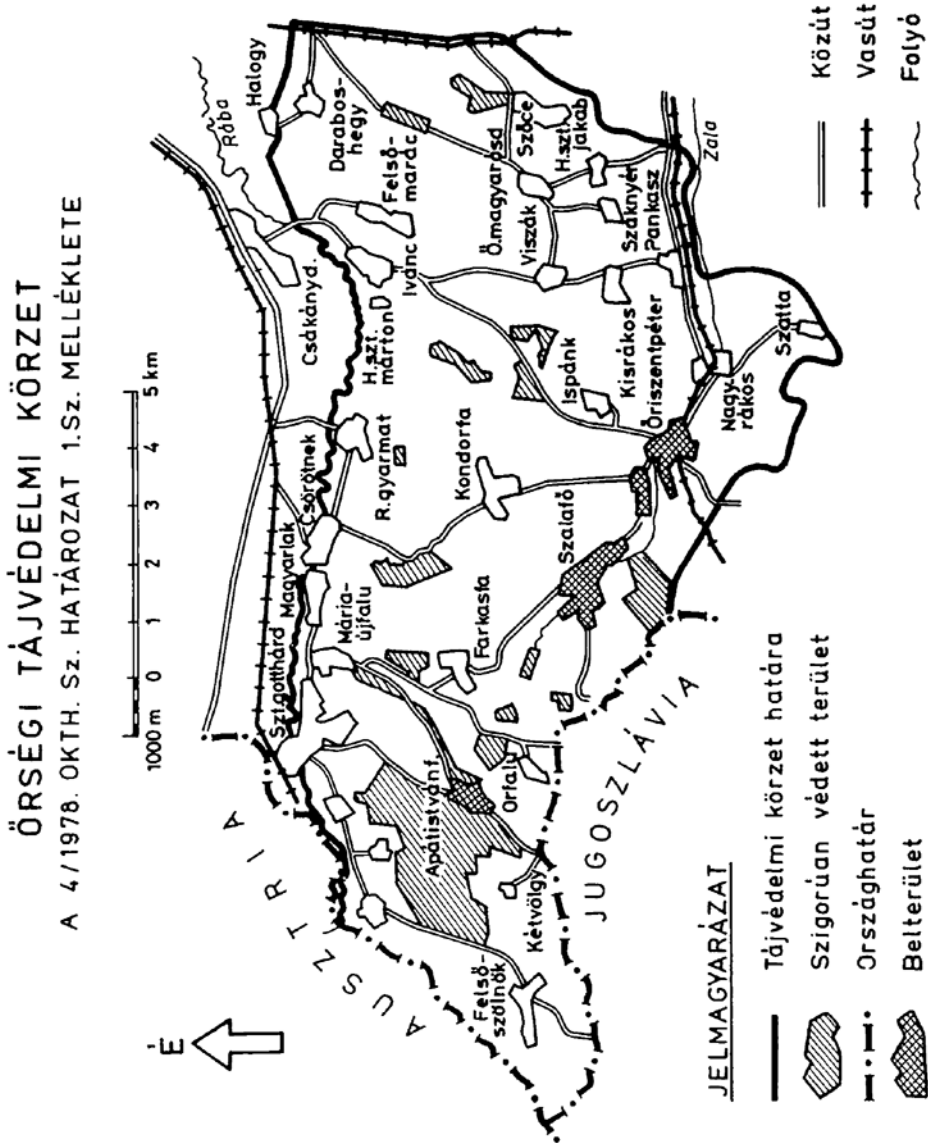


1. ábra Jelentés az Őrség, a Vendvidék és Hegyhát fejlesztéséről, 1971. október.

Természetvédelmi célkitűzések

A másik – célkitűzéseit tekintve markánsan eltérő – elképzelés a szocialista országokban is egyre erőteljesebben kibontakozó humánökológiai szemléletváltás jegyében született meg, mely magában foglalta a természetvédelmi területek tervszerű növelését és a környezetvédelmi tudatformálást is. Az Országos Természetvédelmi Hivatal égisze alatt láttak hozzá az Őrségi Tájvédelmi Körzet kialakításához a hetvenes évek első felében, amit végül 1978-ban nyitottak meg. Területe – a mai nemzeti park alapját képezve – magában foglalt 33 községet, köztük a Vendvidéket. A védelem kiterjedt a földtani és víztani értékekre, a természetes növénytársulásokra, az állatvilágra, valamint a település- és kultúrtörténeti értékekre (szeres és szórvány településforma, valamint a néphagyományok és népszokások fennmaradásának elősegítése), s célja volt a jellegzetes tájkép megőrzése. A közel 40.000 ha kiterjedésű területből szigorúan védettnek minősítettek mintegy 3000 hektárt, ahol pl. tilos volt a rétek és legelők műtrágyázása, növényvédőszer alkalmazása, vagy az erdőkben a tarvágás. Az előírások egyebek mellett érintették a földhasználat módját (pl. bizonyos területeken az erózió megakadályozására a szántót rét-legelővel kellett felváltani), a létesítmények elhelyezését, a meliorációt vagy a belterületek kezelését.¹⁷

¹⁷ Az Országos Környezet- és Természetvédelmi Hivatal elnökének 4/1978. OKTH számú határozata az Őrségi Tájvédelmi Körzet létesítéséről. *Tanácsok Közlönye*, 1978, 27, 22, 533–548.



1. térkép Örségi Tájvédelmi Körzet (1978). *Tanácsok Közlönye*, 27, 22, 540.

A szocialista országok természet- és környezetvédelmi politikáját mind a közvélemény, mind a tudományos közeg hajlamos csupán a természetrombolással- és környeztkárosítással azonosítani. Meghatározó szerepet játszott ebben Sztálin 1948-as nagy természetátalakító terve és a kelet-európai szocialista országok hasonló, bár kisebb volumenű programjai, amelyek egyfajta hősi projektként tekintettek a gátak, vízlépcsők, vízierőművek, csatornák és zsilipek létesítésére, erdősávok telepítésére, új növényi kultúrák meghonosítási kísérleteire (JOSEPHSON, 2016, 1–2.; a magyarországi átalakításról lásd: BORVENDÉG – PALASIK, 2015; BALOGH, 2016). A kommunista ember természet feletti diadalát hirdető természetátalakítás, s az ipari tevékenységhez köthető, a korszak egészen átívelő környezeti problémák kétségkívül rendkívül sok szennyezést hagytak örökül az utókorra. Másfelől viszont ebben az időszakban intézményesült a környezet- és természetvédelem: védett területeket hoztak létre, törekedtek a természeti erőforrások megőrzésére, melyek kapcsán elsősorban a – tudósokat és amatőr természetkedvelőket egyesítő – természetvédelmi mozgalmak játszottak szerepet, amelyek különösen az 1980-as évektől erőteljesen hozzájárultak a rendszer bomlásához (JOSEPHSON, 2016, 7–8.; YAKUSHEVA, 2017, 41–42.). Ez az ambivalencia az oka annak, hogy az erősen szennyezett térségek mellett majdnem teljesen érintetlen természet őrződött meg szerte a volt keleti blokkban.

A közép-európai szocialista országok természetvédelmi gyakorlata többnyire a protekcionista, konzervációs megközelítésen alapult, melynek első példája az 1872-ben megalapított Yellowstone Nemzeti Park volt. Célja az ősi tájkép, az ökológiailag értékes fajok és a biológiai diverzitás megőrzése, ahol az ökoszisztéma az emberi jelenléttől mentesen működhet. Ezt szolgálják a természeti világ köré emelt határok, mely természetvédelmi örök, bírságok és kerítések révén tartja távol a természeti erőforrásokat használni kívánókat – különösen a helyi lakosokat (DOOLITTLE, 2007, 704–705.).¹⁸ A nemzeti parkok és természetvédelmi területek 1950–70-es évekbeli elterjedését a szocialista országokban elsősorban három tényezőre vezetik vissza a kutatások: 1. a tudományos közösség eredményesen lobbizott a létrehozásukért 2. A pártelit kedvelt tevékenysége volt a vadászat, és igényt tartott a hétköznapi állampolgárok számára megközelíthetetlen, zárt rezervátumokra, amelyeket elsősorban értékes vadállománnyal bíró területeken hoztak létre 3. a parkok a szocialista jólét jellemző elemévé fejlődő turizmus és rekreáció helyszíneiként funkcionáltak (YAKUSHEVA, 2017, 38.).

Magyarországon a szervezett természetvédelem – hosszú évtizedek előkészítő munkája után – az 1935-ös természetvédelmi törvény megalkotásával vette kezdetét, amely egyfelől kijelölte a védelem alá vont hely típusait (természetvédelmi terület, illetve tájvédelmi körzet formájában), másfelől meghatározta a természetvédelem tár-

¹⁸ Ez a szemlélet azonban számos kérdést vet fel azzal kapcsolatban, milyen természeti állapotot is tekinthetünk ősinek, Európában pedig szinte értelmetlen az emberi jelenléttől, befolyástól mentes természeti környezet, azok zömmel kultúrtájak, amelyeken évszázadok óta zajlik földművelés, állattartás vagy erdőgazdálkodás, ezért az európai természeti örökség megőrzése során nem hagyható figyelmen kívül az antropogén tényezők szerepe (CATSADORAKIS, 2007, 309–311.). Lásd még: MÉSZÁROS, 2015, 80.

gyait.¹⁹ A törvény a védelemre érdemesnek tartott tárgyak sorába a tisztán természeti elemek – mint a tudományosan értékes vagy különleges természeti alakulatok; a szép tájrészek, tájak; a kipusztulás által fenyegetett, valamint a nagyon hasznos vadállatok és vadnövények; a források és patakok vize – mellé már ekkor beemelte a kultúrtörténeti szempontból értékes helyeket és alakzatokat, amelyekhez történelmi esemény emléke vagy hagyomány (monda) fűződik (vö. MAGYAR, 2013), valamint a műemlékek természeti környezetét. Habár az 1961. évi természetvédelmi rendelet²⁰ a megőrzés általános indokai között a tudományos mellett továbbra is megemlíti a kulturális érdeket, a természetvédelem tárgyainak meghatározásakor már mellőzi ezt a kategóriát, a gyakorlatban azonban továbbra is figyelmet szenteltek ennek.

Az első védett területet 1939-ben jelölték ki, míg az első tájvédelmi körzetet már a szocialista korszakban, 1952-ben létrehozták. A területkijelölések kapcsán – a legtöbb szocialista országban – könnyítette a helyzetet a magántulajdon felszámolása, hiszen a leghatékonyabban állami tulajdonban és a természetvédelmi szervek kezelésében lévő területeken lehet folytatni természetvédelmi tevékenységet (RAKONCZAY, 2009, 242.). Ugyanakkor a szövetkezetesítés után a földek intenzív, nagyüzemi keretek között folytatott művelése – amely hatalmas táblákon, gépek és kemikáliák felhasználásával zajlott – prioritást élvezett, és Magyarországon pl. az érintett termelőszövetkezetek és állami gazdaságok akár kemény ellenállást is kifejtettek a természetvédelmi területek létesítése ellen. Az állami és szövetkezeti tulajdonlásból elsősorban az alacsony produktivitással bíró területek (pl. tradicionálisan hasznosított közép-hegyvidéki legelők) maradtak csak ki, s ezeket a terméketlen térségeket jelölték ki elsősorban védett területnek a közép-európai szocialista országok, amely magyarázza pl. a hegyvidéki élőhelyek magas részesedését. Jelentős természeti értékkel bírtak azok a földterületek is, amelyeket katonai vagy határvédelmi célból zártak el (YAKUSHEVA, 2017, 39.).²¹ Az ország első nemzeti parkját a szomszédos országokkal összevetve meglehetősen későn, 1973-ban létesítették, s a védetté nyilvánítások ütemében is csak ekkortól következett be igazi fellendülés, melynek okai között említhető az 1961-ben felállított Országos Természetvédelmi Hivatal élén történt személycseré. A nemzeti parkok alapítása viszonylag engedékeny jogszabály alapján történhetett, azonban a helyi szervek olykor próbálták megakadályozni létrehozásukat (RAKONCZAY, 2009, 242.).

Az első, a Hortobágyi Nemzeti Park alapítása kapcsán felmerülő nehézségek részben megismétlődtek a tervezett Őrségi Nemzeti Park kapcsán is, ezért röviden érdemes összegezni azokat. A Hortobágyi Nemzeti Park létesítéséről az 1960-as évek közepére született meg a döntés az illetékes hatóságoknál a tudományos körök előkészítő munkája nyomán (RAKONCZAY, 2009, 108.). Nagy szerepe volt ebben a természetvédelem nemzetközi megerősödésének, és a külföldről Magyarországra irányuló sürgető figye-

¹⁹ Az erdőkről és a természetvédelemről szóló 1935. évi IV. törvénycikk.

²⁰ A Népköztársaság Elnöki Tanácsának 1961. évi 18. számú törvényerejű rendelete a természetvédelemről.

²¹ A magyarországi helyzet azonban némileg más képet mutat: csupán a védett területek 2%-a volt magánkézben, 58% állami, 40% pedig szövetkezeti tulajdonban volt. A problémát inkább az okozta, hogy e területeknek mindössze 3%-ára sikerült kezelési jogot szereznie a természetvédelmi hivatalnak (RAKONCZAY, 2009, 242.).

lemnek.²² Követendő és egyben frusztráló példaként szolgált az osztrákok által a World Wildlife Fund²³ pénzügyi támogatásával a Fertő-tó mellett – „a magyar puszták szikeseinek utolsó foltján” – létesített természetvédelmi terület.²⁴ A WWF a magyar származású, 1956-ban emigrált Festetics Antalt, a magyar puszták megmentésére nemzetközi összefogást kezdeményező vadbiológust bízta meg azzal, hogy bizonyos összeget a Hortobágy természetvédelme számára felajánljon. A nemzetközi és a hazai tudományos élet nyomására²⁵ megindult a természetvédelmi értékek feltárása és a jogszabályi háttér kialakítása. A területen érdekelt Hortobágyi Állami Gazdaság azonban a megyei vezetés támogatásával folyamatosan hátráltatta a munkálatokat. Az Országos Természetvédelmi Hivatal csak kezelője, és nem tulajdonosa volt a területnek,²⁶ ezért a néhány fős nemzeti park hatékony jogszabályok híján nem tudott fellépni a tiltásokat áthágó gazdálkodók ellen (ARADI, 2016, 232.). A legtöbb probléma a vadászatot övezte. A nemzeti park területén tilos volt a vízi vad vadászata, ám az országos és megyei vezetők – akik az állami gazdaság vadászterületén vendégként vadászhattak – nem voltak hajlandók lemondani erről a kiváltságról.²⁷ A másik nagy konfliktusforrást a nemzetközi exportra dolgozó állattar-

²² A természetvédelmi terület kialakítására az Agrártudományi Főiskola oktatója által már 1967-ben készült egy részletes javaslat (MNL Országos Levéltára XIX-G-27. Javaslat a Hortobágy korszerű hasznosításának kutatására, természetvédelmi terület kialakítására, élővilágának fenntartására, 1967. július 27.), amelyben megfogalmazták a természetvédelmi terület létesítésének és egy kutatóintézet felállításának szükségességét. A Hortobágyot idegenforgalmi szempontból is fel kívánták futtatni, amely a tervek szerint a Balaton után a második legnagyobb bázissá fejleszhető.

²³ Az 1961-ben megalapított szervezet elsőként mozdította ki a természetvédelem ügyét a nyilvános térbe, mellyel addig túlnyomórészt tudósok és vadászok foglalkoztak. Segítette ebben a megváltozó korhangulat, hiszen a televízió elterjedésével széles körben váltak ismertté a környezet és ember kapcsolatából fakadó, az ötvenes évek második felétől fokozódó problémák (iparosítás okozta szennyezettség, a hulladékkezelés megoldatlansága stb.), s eredményesnek bizonyult az adománygyűjtések terén a WWF új, érzelmekre ható megközelítése is („help save wildlife”) (HAILS, 2007, 365–367.).

²⁴ „A természetvédelmi terület mellett létesített »pusztakempingnek« sok turista látogatója van. Erre a területre 30 gémeskutat építettek, bórindrágos osztrákok csatogtatják a hortobágyi karikást. Még a magyar zászló is ki van téve, igaz, hogy gyakran fordítva. Ez a »pusztakemping« szubvencionálja a természetvédelmi területre a World Wildlife Fund-tól kölcsönvett 8 millió sillinget.” MNL OL uo. Természetvédelmi rezervátumok létesítése a pusztai fauna és flóra megmentésére. /I. sz. melléklet 2. pont/ 2.

²⁵ Huszonkét nyugat-európai természetvédelmi szakember jegyezte az 1967. december 1-jei keltezésű, a Magyar Népköztársaság kormányának és a Magyar Tudományos Akadémiának címzett „Pro Natura” memorandumot, amelyben a puszták megőrzésére szólítottak fel. 1969 februárjában pedig magyarországi akadémikusok foglalkoztak meg aggályaikat a hazai természetvédelem állapotával kapcsolatban (RAKONCZAY, 2009, 94–96., 130–131.).

²⁶ A Hortobágyi Nemzeti Park területén 3 állami gazdaság, 18 termelőszövetkezet, 7 legeltetési bizottság és több mint 20 egyéb szervezet birtokolta a földet (ARADI, 2016, 232.).

²⁷ Az állami gazdaság a haltakarmányt fogyasztó és a halevő madarak kártételével indokolta a vadászatok szükségességét, ezért az Országos Természetvédelmi Hivatal engedélyezte 10 ún. protokoll vadászat megtartását. Az állami gazdaságok és termelőszövetkezetek nyereségkiesésének rendezésére pedig bevezették a természetvédelmi többletköltséget (ARADI, 2016, 233–234.). A nomenklátúra – folytatva a háború előtti elit hagyományait – a vadászatot a nyilvánosság kizárásával exkluzív vadásztársaság keretében és zárt, egykori főúri vagy királyi vadászterületeken kialakított vadrezervátumokban folytatta. Erről bővebben lásd: MAJTÉNYI, 2009, 78–125., 2016; PÉTERI, 2010.

tás okozta (ARADI, 2016, 232–236.; RAKONCZAY, 2009, 108.). A nemzeti parkkal ellenséges volt továbbá a nem megfelelően tájékoztatott helyi lakosság is, amely pl. a modern, tájba nem illő épületek felépítésének tilalmával, azaz értékelésük szerint a jobb életkörülmények megteremtését korlátozó előírásokkal nem értett egyet.²⁸ Látható tehát, hogy a legjelentősebb problémák a vadászat, az intenzív mezőgazdasági művelés és a helyi lakosság modernizációs törekvései kapcsán merültek fel.

Az Országos Természetvédelmi Hivatal távlati tervének megfelelően az első öt nemzeti park között kívánta létrehozni az Őrségi Nemzeti Parkot (RAKONCZAY, 1975). A nemzeti parkok alapítása során a természetvédelmi főhatóságnak elsősorban a megyei pártbizottságok első titkáraival és/vagy a megyei tanács elnökeivel való viszonyán múlott, hogy sikerült-e és milyen gyorsan megalapítani a nemzeti parkokat (RAKONCZAY, 2009, 108., 133., 142., 152.). Az Országos Természetvédelmi Hivatal korabeli elnökének, Rakonczay Zoltánnak a visszatekintő értékelése szerint a Vas Megyei Tanács elnöke, Gonda György – akit ironikus módon e pozíciójából történő elmozdítása után pont az újszervezett hivatal (Országos Környezet- és Természetvédelmi Hivatal) élére neveztek ki államtitkári rangban – ellenállásán bukott meg az Őrségi Nemzeti Park létrehozása.²⁹

A természetvédelmi hivatal az előkészületek során, 1973 nyarán egy természetvédelmi főfelügyelőt nevezett ki a leendő természetvédelmi körzetbe. Az Őrségi születésű erdőmérnök feladata az első két-három évben a térség védelemre érdemes természeti és kulturális értékeinek felmérése volt. Mindez a megyei szervekkel kapcsolatos hivatalos tárgyalásokat is megelőzte volna, ám éppen ez a halogatás, a felső vezetői szinten elmaradt egyeztetés váltott ki végül ellenszenvet.

Mivel a természetvédelmi területtel kapcsolatos egyeztetésekre az informalitás volt jellemző, a levéltári forrásokból kevéssé követhető nyomon, milyen viták övezték a park létrehozását, a korabeli sajtóban viszont mindkét oldal hallatta a hangját. Sőt, a visszaemlékezések szerint a két fél közötti végső törést épp egy – a legnagyobb példányszámú magyarországi napilapban megjelent – újságcikk adta, melyben a természetvédelmi főfelügyelő munkájáról (a táj rekonstrukcióját célzó javaslatok kidolgozása, a táj védelme hatósági jogkörrel) számolt be (RAKONCZAY, 2009, 234–237.). A főfelügyelő kiemelte, hogy mind az erdőgazdaság erdőművelése, mind a rideg-félrideg állattartás összeegyeztethető a természetvédelmi célokkal, ugyanakkor a majorok, hidrolóbuszok, apró agyagbányák csúfítják a környezetet. Hangsúlyosan esett szó a hagyományos népi értékekről (építészet, fazekasság) és az elkerülhetetlen modernizációról, a kettő konfliktusáról, a helyi lakosság félelméről: „Mondták is ismerőseim, barátaim, csak nem azt akarjátok, hogy úgy éljünk, mint nagyapáink? Persze, hogy nem. Már az szép eredmény lenne, ha a régi stílusjegyekkel, a faanyag felhasználásával sikerülne a tájba illően építkezni.”³⁰

²⁸ Ezt a kérdést is érintette az a vita, amely a legrégebb magyarországi természettudományos ismeretterjesztő folyóirat, a *Természet Világa* hasábjain zajlott (vitaindító cikk és hozzászólások formájában) 1974–75-ben az első nemzeti park megalapítása kapcsán.

²⁹ Gonda György életútjáról bővebben lásd: MAJTÉNYI, 2010.

³⁰ A védett táj lakói. Mozaikok az Őrségből. *Népszabadság*, 1974. április 28. 4–5. Hasonló szellemiségű cikket közölt a *Búvár* (az Országos Természetvédelmi Hivatal természet- és környezetvédelmi biológiai folyóirata) 1974 őszén a természetvédelmi főfelügyelővel. Meglátása szerint hatósági intézkedésekkel kell megszüntetni a természeti értékek veszélyeztetését, melynek érdekében rende-

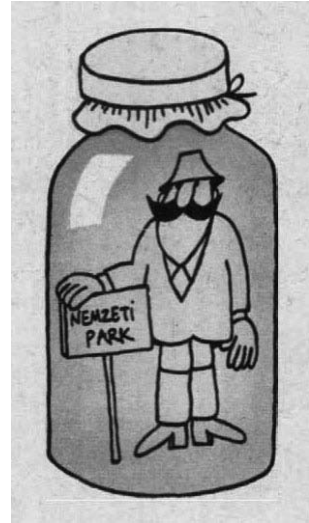
1974 tavaszán végül sor került a tervezett Őrségi Nemzeti Park természetvédelmi problémáinak helyszíni megvitatására Óriszentpéteren, ahol a hivatal elnöke, s a park megalapítását támogató szakemberek fejtették ki elképzeléseiket, amelyről a megye irodalmi-közéleti hetilapja közölt hosszas beszámolót. Eszerint, ha az Őrség nemzeti parkká válik, akkor a területen nem lehetnek modern ipari üzemek, épületek, új gazdálkodási eljárások, a meglévőket fokozatosan ki kell iktatni, s a jellegzetességeket, eredeti hagyományokat fokozatosan vissza kell honosítani. Az így kieső jövedelmet a megélénkülő idegenforgalommal tervezték pótolni. Az újságíró maga sem értett egyet az elképzelésekkel, és számos ellenérvet hozott fel. Többek között vitatta azt a megállapítást, mely szerint „az Őrség ma is viszonylag érintetlen néprajzi terület, sajátos etnikum”. Számtalan életképpel – a szocialista életmódváltozást a múlt és jelen kontrasztjában ábrázoló, a sajtót az ötvenes évektől eluráló toposzokkal – kívánta igazolni, hogy az Őrség zártsága különösen az utóbbi évtizedben megszűnt. A vitában felszólaló helyi üzemek vezetői közül a bajánsenyei téész vezetője ellenezte a leghevesebben a nemzeti parkot, és cáfolta a rendkívül nagy összegeket felemésztő állami befektetéseket (melioráció, iparfejlesztés, iparszerű szarvasmarha-tenyésztés és kukoricatermesztés) érintő kritikákat, mondván azok az elvándorlás megállításáért tett kényszerű lépések voltak. Véleménye szerint hiába volt gazdag az Őrség természeti szépségekben és népszokásokban, ha „az Őrség lakói többnyire úgy éltek, mint a templom egeri”. Az olyan – pl. a meliorációs programot vezető egyetemi rektor által is támogatott – kompromisszumos javaslatok, amelyek például a talajjavításon átesett, termelőszoövetkezeti művelésben lévő területek kihagyásával, s csupán az egyéni gazdálkodást folytató településeken vélték megvalósíthatónak a nemzeti parkot, éppen azokat a néprajzilag értékes helységeket zárták volna ki, amihez pedig a néprajzkutatók ragaszkodtak. A szerző konklúziója, hogy az Őrség értékeire alapozott idegenforgalom nem hatna olyan kedvezően a lakosság sorsára, mint az ipartelepítés és a melioráció (POZSGAI, 1974). Más alkalommal a megyei tanács elnöke is annak a véleményének adott hangot, hogy ne állítsák meg az életet, nem a nemzeti park a legjobb módszer az Őrség értékeinek megóvásához. „Az Óriszentpéter fölött magasodó víztorony jelképnek is tekinthető, jóllehet, ez a betonépítmény nem mindenkinek tetszik, én is el tudtam volna képzelni szebbet helyette. Ma van erős középőrdá az Őrségben, amely kötődik e falvakhhoz. Nem hiszek a gyűrűfűi példákban, a falvak elnéptelenedésében. Nem a világ vége ez...”³¹

zési tervet kell készíteni az egész területre, s rendezni kell a tulajdonosi és birtoklási viszonyokat; a megyei építési hatóságnak ki kell dolgoztatnia az őrségi jellegű és tájba illő köz- és magánépületek tervtípusait; az iparfejlesztést elsősorban a helyi nyersanyagok feldolgozására kell építeni (pl. épületkerámia-gyártás, faárukészítés, tejfeldolgozás); a kiemelt szarvasmarha-tenyésztés eddig is megkövetelte a rétek, legelők, állandó karbantartását, ahogy az erdőgazdálkodás is figyelmet fordított az erdőesztétikára; fontos a különböző mezőgazdasági-ipari létesítmények körültekintő telepítése, tájba illeszkedő stílusa. Bulin István: Megvédjük az Őrség természeti értékeit. *Búvár*, 1974. szeptember. 271–276.

³¹ Az Őrség akarata. Már nem illik rá a gyűrűfűi példa – Munkával megtartani. *Magyar Hírlap*, 1974. december 25. 16. A dél-magyarországi Gyűrűfű település az 1960-as években kezdett elnéptelenedni a szocialista településpolitika eredményeként, amely szerepkör nélküli falunak nyilvánította, miáltal mindenféle fejlesztési lehetőségtől elesett. Lakói 1970-ben hagyták el végleg az aprófalut,

A cikkekben többször is felbukkanó, napban megcsilánló, tájidegen hidroglobusz a modernizációt szimbolizálta, míg a rezervátum-léttől való félelmet a *Ludas Matyi* című satirikus hetilap karikatúrája ábrázolta a legszemléletesebben. A rajz reflektált az Őrség idegenforgalmi infrastruktúrájának hiányosságait fókuszba állító cikk azon hasonlatára, mellyel a nemzeti park ellen tiltakozó helyeket jellemezte. „Nem akarják, hogy bedugják őket egy képzeletbeli dunsztosüvegbe és konzerválják azon a szinten, ahogyan évszázadokkal ezelőtt éltek. Az Őrség nem akar rezervátum lenni ott lent, az ország délnyugati csücskében, ők is úgy akarnak élni, ahogy mások, élvezve és kihasználva a modern kor minden áldását.”³²

A terület végül csak a tájvédelmi körzet besorolást kapta meg 1978-ban, s a civil kezdeményezések ellenére csak 2002-ben vált az ország tizedik nemzeti parkjává.



Ludas Matyi, 1975. február 6.

A regionális örökség védelme: lokális nézőpontok

Habár napjainkig tartóan a természetvédelem, és annak intézményei szabályozzák a leginkább az őrségi táji örökség védelmét és a hozzá kapcsolódó idegenforgalmat, ennek kialakításában több szereplő működött közre, amit egy máig tartó örökségesítési gyakorlatként és egyben intézményesülési folyamatként is vizsgálhatunk. Az örökség fogalma csak az 1960–70-es évektől terjedt el nyugaton, s magában foglalja a természeti mellett a kulturális javakat (HARTOG, 2006, 180–182.; LOWENTHAL, 2005). Az örökségesítési eljárás során a hagyaték (amely jóval nagyobb halmaz, mint az örökség) szelekciója valósul meg, melynek elve a saját közösség kohéziójának és azonoságtudatának erősítése (WESSELY, 2005, 19–20.), „épp aktuális identitásának intézményesítése” (SONKOLY, 2000, 48.).

Annak ellenére tartom alkalmazhatónak az örökség fogalmát analitikus kategóriaként a vizsgált korszakra és térségre, hogy az örökség szocialista koncepciója némileg más tartalommal bírt, s amelynek elemei ugyanakkor felfedezhetők a helyi hatalmi elit gondolkodásában is. Bár erőteljes kutatói figyelem irányult a kommunizmus örökségének szerepére a poszt-szocialista társadalmakban, elenyésző azoknak a kutatásoknak a száma, amelyek a kommunista országok örökség-fogalmának értelmezésével foglalkoznak, sőt – miként arra a témát vizsgáló Pablo Alonso González utal (GONZÁLEZ, 2016) – kommunista szerzőként is csak a szovjet filozófus Eleazar Baller először 1966-ban publikált könyve szolgál támpontként a kérdésben (BALLER, 1966, 1975, 49–75.).

amely az 1990-es években városi értelmiségiek kezdeményezésére ökofaluként éledt újjá. Gyűrűfü történetéről bővebben: FARKAS, 2009.

³² Radványi Barna: Őrségi Körséta. *Ludas Matyi*, 1975. február 6. 10.

A marxizmus-leninizmus eszméje a rendszer legitimitását a múlttal való szakításra alapozta, s alapvető igény volt a történelem és annak örökségen keresztüli megtestesülése kontrollálására. Az 1917-es forradalom után – a korábbi műemlékek szisztematikus lerombolása, s egy új proletárkultúra megalkotása helyett – Lenin a múlt legjobb hagyományaira, azok továbbfejlesztésére kívánta alapozni a szocializmus építését (GONZÁLEZ, 2016, 3–5.). A kulturális örökség fogalmába a harmincas évektől azonban már nemcsak a múltban, hanem az 1917-es forradalom alatt vagy azután újonnan alkotott műemlékeket is beleértették. Ez az azonnali örökségesítés – amely az idő mélysége helyett a műemlékekhez társított új értékeken alapult – egyfajta szovjet specifikumként tekinthető (DESCHEPPER, 2018, 6–7.). Arra a kommunista időszelésre reflektál, amely – a múltból táplálkozó nacionalista eszme helyett – egyfelől a forradalmi jelenre és egy folyamatosan tolódo utópiára alapozta jövő-orientált narratíváját. Baller interpretációja szerint a kommunista társadalom kiválasztja az örökséget a múltból, amelyet asszimilál, majd nyersanyagként új értékek és jelentések – a szocialista ember attitűdjének – kifejlesztéséhez használ fel, mint amilyen a kollektivitás, az internacionalizmus és a kommunista humanizmus. Különbözve így az örökség kapitalista felfogásától, amely az egyéni és kollektív identitás és emlékezet megkonstruálásában működik közre. Ebbe a sorba illeszthető az a mód is, ahogyan a hivatalos kultúrpolitika használta a parasztság megszűnésével épp közösséget veszítő népi kultúra elemeit (elsősorban a népművészetet, népdalokat és néptáncokat) ünnepélyes alkalmakon (KÓSA, 2001, 206–207.). Fontosságát alapvetően a kulturális rendezvények falusi lakosságra kifejtett propagandahatása adta (STANDEISKY, 1976, 152–155.).

Az Őrség iránt a két világháború közötti időszakról egyre jobban kibontakozó élénk néprajzi, történeti, földrajzi érdeklődést követte az ötvenes évek végétől a népi műemlékek védelmét ellátó Országos Műemlékvédelmi Hivatal, illetve a természetvédelmi értékeket felügyelő Országos Természetvédelmi Hivatal figyelme, a megyei-járási tanácsi szervek különféle elképzelései, s a térségben a hatvanas évek közepe óta aktív Vas Megyei Idegenforgalmi Hivatal tevékenysége. Ez az intézményesülés nyomon követhető az átvizsgált iratok – járási, megyei tanácsulési jegyzőkönyvek – alapján. Az alábbiakban e folyamatból emelek ki néhány jelenséget.

A szép táj és a friss levegő már a két világháború közötti időszakban nyaralókat vonzott a tájegység – akkor nagyobb mértékben a Rába-mente, majd az attól délebbre fekvő Őrség – néhány falvába, elsősorban a fürdőélet révén (KEVY, 2016, 837–844.). A terület formálódó idegenforgalmát azonban majd húsz évre lenullázta a kommunista diktatúra alatt kiépített határövezet. 1963-ban már Vas megye idegenforgalmi szempontból számításba vehető és jelentős területeként nevezték meg az Őrséget (és benne elsősorban Őriszentpétert),³³ majd a határövezet 1965-ös megszüntetését követően meg is kezdődött az addig elzárt terület újrapozicionálása. Az 1967-ben a kormányzat által létesített nyugat-dunántúli üdülőtérület rendezési terve ugyan nem említette a fejlesztésre

³³ MNL OL XIX-G-27. Országos Idegenforgalmi Hivatal (1955–1967). Nyugat-Dunántúli Intéző Bizottság adatszolgáltatása az Országos Idegenforgalmi Tanács Titkárságának, 1963. január 23. MNL OL XIX-G-27-f-21. Megyei idegenforgalmi területi fejlesztések. Vas megye idegenforgalmi fejlesztési tervjavaslata. Vas megye Tanácsának Idegenforgalmi Hivatala, 1965. március 1.

kijelölt, idegenforgalmi szerepkörrel bíró települések között,³⁴ a Vas Megyei Idegenforgalmi Hivatal ennek ellenére igyekezett idegenforgalmi propagandát kifejtve³⁵ növelni a szerény infrastrukturális háttérrel bíró térség forgalmát. Problémát okozott azonban, hogy a rossz közlekedési viszonyok miatt nehezen lehetett megközelíteni a térséget, alacsony volt a szálláshely-kapacitása, valamint a vendéglátó- és kereskedelmi egységek sem rendelkeztek megfelelő áruválasztékkal. Az Őrség turisztikai potenciálját az olcsó üdülési lehetőségben, valamint a természet és a műemlékek vonzerejében látták.

A járási vezetés a térségi imázs kialakítását eleinte más módon képzelte el. A változó koncepció bemutatására alkalmas az Őrszentpéteren már 1948 óta megszervezett Őrségi Napok nevet viselő, a hivatalos táji önreprezentációra lehetőséget kínáló rendezvény megszervezése, programjainak kialakítása kapcsán felmerülő elképzelések számbavétele.

1965-ben a „felszabadulás” 20. évfordulás megünneplése alkalmából, a jövő-orientált narratíva jegyében, a térség fejlődését állították a központba. A programterv szerint pl. az úttörőcsapatok az „Expedíció a jövőbe” mozgalom keretében összegyűjtik és feldolgozzák a községük gazdasági-társadalmi fejlődését tükröző adatokat (pl. villamosítás terjedése, rádiók, televíziók számának növekedése, termelősövetkezetek gépparkja, továbbtanulók számának alakulása), örsi és raj összejöveteleken foglalkoznak a községük jövőjével és fejlődési lehetőségeivel, míg a nagyobb községek a 20 éves fejlődést tükröző kiállításokat rendeznek.³⁶ 1966-ban az országos mintára megszervezett kulturális szemlét – amelyen tánc, ének, színi csoportok versenyeztek³⁷ – a színvonalasítás, valamint a művészeti csoportok tagságának elköltözése, távoli munkahelyre ingázása miatt tájjellegű napok tartásával helyettesítették. Az Őrségi mellett ekkor került be a programsorozatba a vendévidéki Nemzetiségi (Szakonyfalú), valamint a Rábamenti Napok (Csörötnék, Szentgotthárd). Továbbra is a rendezvénysorozat központi eleme maradt az öntevékeny művészeti csoportok hagyományos körzeti bemutatója, immár versenyzés nélkül, de szerepelt a programtervben színi előadás, reprezentatív író-olvasó találkozó, a helyi jellegnek megfelelő ismeretterjesztési ankét, bemutató klubfoglalkozás, szakköri kiállítás. A kulturális napokat – nevükkel ellentétben – gazdasági rendezvénynek is szánták, így a kulturális programok mellett számos

³⁴ A Magyar Forradalmi Munkás-Paraszt Kormány 1030/1967. (IX. 17.) számú határozata a nyugat-dunántúli üdülőtérület regionális rendezési tervének jóváhagyásáról. *Magyar Közlöny* 63. sz. 1967. szeptember 17. 479–480.

³⁵ A Savaria Tourist újfajta üdültetési akció meghonosítását indította el 1973 tavaszán Vas megye legszebb hegyi és dombvidéki tájaira. Kőszeghegyalja és az Őrség érintetlen természeti szépségeit a „csendes üdülés falun” című akcióval hirdették a nyugodt pihenésre vágyóknak, melynek keretében a vendégeket parasztházakban fogadták és házi kosztal látták el, s melynek részleteiről falugyűléseken egyeztettek a szakemberek. *Magyar Nemzet*, 1973. április 21. 6.

³⁶ MNL VAML XXIII. 301. a. Szentgotthárdi Járási Tanács VB ülési jegyzőkönyve, 1965. február 4. Beszámoló az 1965. február 4-i végrehajtó bizottsági ülés „A felszabadulás megünneplésére és a Kulturális Szemlére való felkészülés” c. napirendi pontjához.

³⁷ A kultúrversenyek rendszerét az 1950-es évek elejétől szervezték meg. Fontos szerepük volt a kultúrforradalom kiteljesítésében és a politikai propaganda erősítésében, miközben az amatőr társulatok fellépései hatalmas nézőközönséget vonzottak. A Kulturális Szemléket hagyományosan valamilyen jelentős eseményhez, évfordulóhoz kötve rendezték meg a KISZ és a népművelési szervek (HALÁSZ, 2013, 67–88.).

mezőgazdasági ismeretterjesztő előadást tartottak, a szakszövetkezetek segítségével célzó növényvédőszer- és gépkiallítást szerveztek, és itt népszerűsítették pl. a talajjavítási munkákat is, valamint különféle sportversenyeket, sportbemutatókat is rendeztek.³⁸ Az egyes településekhez kapcsolódva – az eseményhez időzítve – a hagyományok gyűjtését is megszervezték.

Az Őrséget a hagyományain keresztül reprezentáló megközelítés ekkoriban még nem élvezett egyöntetű támogatást a járási tanács vb. tagjai részéről. Az Őrségi kulturális napok alkalmával 1967-ben a Magyarországi Kerámiagyár által készített emléklakett felső része a szalafői kástut (gabonataroló épület) ábrázolta, mint a járás jellegzetes műemlékét. A tanácstagok közül azonban többen nem értettek egyet ezzel a választással, mivel meglátásuk szerint „bizonyos mértékig erőltetik a hagyományokat”, pedig inkább a fejlődési lehetőségeket kellene az embereknek megmutatni, az emléklaketten keresztül is; a régit és az újat kellene szembeállítani.³⁹ Fontosnak tartották ugyanakkor az Őrség propagálását, amelyhez az alábbi ötletek születtek: képes album kiadása, színes diafilm, tévéfilm készítése; egy író felkérése darab írására, amely a jövőbe mutatóan feldolgozná az Őrségben végbement nagy fejlődést.⁴⁰ 1970-ben Moldova György írt országos hatású, azonban inkább a problémákra, visszasságokra koncentrálnak a riportkönyvet (MOLDOVA, 1987).

A korábbi évekkel összevetve 1966-ban már a rendőrség is érezte, hogy „az idegenforgalom nagyon megnövekedett, naponta 10-15 fő érkezik a járásba. Tapasztalható részükről bizonyos propagandisztikus megnyilvánulás.”⁴¹ 1970 őszén a Vas Megyei Idegenforgalmi Hivatal becslése szerint az éves forgalom már néhány száz főre tehető. Értékelésük szerint kihívást jelentett – szállodák hiányában – a turisták elszállásolása, amit ún. fizetővendég szolgálat megszervezésével próbáltak áthidalni, ami magánszállások bevonását jelentette. Ötleként felmerült, hogy a lakatlan vagy olcsó népi műemlékeket a turisták számára vendégháznak lehetne átalakítani, illetve műteremnek, nyaralónak hasznosítva lehetne eladni. Ekkor már országos napilapokban hirdették az Őrségi olcsó üdülési lehetőségeket. Az idegenforgalmi szakember úgy vélte, jó a véleményük az üdülésről az idelátogatóknak. „Egyetlen észrevételük, hogy nem járhatnak

³⁸ MNL VAML XXIII. 301. a. A Szentgotthárdi Járási Tanács Végrehajtó Bizottságának ülése, 1966. február 5. Beszámoló az 1966. február 5-én tartandó VB ülés „Tájékoztató kulturális bemutató rendezvények előkészítése” című napirendi ponthoz. Uo. Szentgotthárdi Járási Tanács VB ülési jegyzőkönyve, 1967. március 3. Jelentés a tájékoztató kulturális rendezvények előkészítéséről 1967. évben.

³⁹ Borbély Sándor e gondolkodásmóddhoz hasonlót tapasztalt, amikor egy kárpátaljai falumúzeum kiállítási struktúrája kapcsán a történelmi múlt konstrukcióját vizsgálta. A múzeumi kiállításban a hangsúly a kommunizmus építésének sikereire helyeződött, míg az ezt megelőző, őskortól kibontakozó, lassan változó időszakot alárendelt szerepben jelenítették meg, miközben szimbolikusan leértékelték a lokális múltat és vele a háború előtti paraszti életformát is (BORBÉLY, 2016, 204–217., 223.).

⁴⁰ MNL VAML XXIII. 301. a. Uo.

⁴¹ MNL VAML XXIII. 301. a. A Szentgotthárdi Járási Tanács VB ülési jegyzőkönyve, 1966. augusztus 5. Közrend, közbiztonság helyzete, az önkéntes rendőrcsoportok munkája. BM Határőrség és a lakosság kapcsolata.

szabadon kirándulni, mert lépten-nyomon a határőrizeti szervek igazoltatásába ütköznek. Ezt főleg Óriszentpéteren, Hegyhátszentjakabon üdülők sérelmezték.”⁴²

A járási vezetés 1970-ben – a Vas Megyei Tanács nem sokkal korábban elfogadott határozata nyomán⁴³ – már fontos feladatként határozta meg, hogy a műemlékek, múzeumok, természetvédelem, idegenforgalom fejlesztését társadalmi ügyé kell tenni. Ekkor már elkezdődött a vasi múzeumfalú létesítése, és Szalafőn a pityerszeri porták múzeumi felvásárlása, amely lendületet adott a helytörténeti gyűjtemények ügyének is. A járási tanács változtatni kívánt a helyi – többnyire pedagógusok magánkezdeményezésére meginduló – múzeumi munka gyakorlatán, mely szerint a gyűjtőmunka egyrészt tervszerűtlen, másrészt mindenütt elhelyezési gondokkal küzdött. Szorgalmazták a nagyobb méretű mezőgazdasági eszközök (pl. faeke, fatengelyes taliga, szövőszék, szőlőprés stb.) gyűjtését, félve attól, hogy később erre már nem lesz mód, és nemcsak az enyészet miatt. Miként fogalmaztak: „Élelmes pestiek »felfedezték« az Őrséget, ha nem vigyázunk rövid idő alatt teljesen kifosztják. Akkor aztán már emlékek hiányában csak beszélhetünk az Őrségről, de az ott hajdan élt emberek életével kapcsolatban semmi tárgyi bizonyítékot nem tudunk felmutatni.”⁴⁴ A megoldást célzó javaslatok között szerepelt három jelentősebb tájjellegű, néprajzi gyűjtemény létrehozása (Körmennd, Szentgotthárd, Óriszentpéter), míg más településeken iskolai szertár jellegű gyűjtemény megvalósítását látták ésszerűnek. A tanulók bevonását célozta a tanév valamely hónapjának múzeumi nappá nyilvánítása, melynek során felkutatnák a még létező muzeális értékeket. Tervbe vették a járás műemlékeiről összefoglaló képeskönyv kiadását, illetve diafilm készítését (utóbbi az 1945 óta eltelt időszak újabb létesítményeit is dokumentálta volna), valamint a folklóralkotások (népdalok, rigmusok, szokások, szólások, mesék stb.) magnószalagra rögzítését, s nagyobb hangsúlyt szántak a propagandában annak, hogy az Őrség önálló néprajzi terület.⁴⁵

A védettség alatt álló természeti értékek – miként az 1970-es tanácsi beszámoló értékelte – ekkor jórészt még a helyi lakosság, s a községi tanácsok előtt is ismeretlenek voltak, ennek tulajdonították a védett „idős jegenyefák” kitermelését. Miként fogalmaztak az egyik ülésen, akkor számíthatnak érdeklődésre, ha dokumentálva vannak

⁴² MNL VAML XXIII. 226. a. Körmenndi Járási Tanács VB ülési jegyzőkönyve, 1970. szeptember 4. Műemlékek, múzeumok, természetvédelem helyzete a járásban.

⁴³ MNL VAML XXIII. 52. a. Vas megyei tanács Végrehajtó Bizottsági ülése, 1969. november 18. Vas megye Tanácsa rendelettervezete a műemlékek /népi műemlékek/ fokozott védelméről.

⁴⁴ MNL VAML XXIII. 226. a. Körmenndi Járási Tanács VB ülési jegyzőkönyve, 1970. szeptember 4. Jelentés a múzeumok, gyűjtemények helyzetének vizsgálata során szerzett tapasztalatokról. A Művelődésügyi Minisztérium Múzeumi Főosztályának előadója szerint a népi eszközök, felszerelések felvásárlása ekkor országszerte jelentkező probléma, azonban mivel jogszabály nem tiltja a gyűjtést, nem tudnak ellene tenni. MNL VAML XXIII. 52. a. Vas megyei Tanács Végrehajtó Bizottsági ülése, 1970. október 20. Beszámoló a múzeumokról. A nemzetiségi községekben is elindult a régi használati tárgyak és termelőeszközök gyűjtése, ám a gyűjtőmunka szakszerű megszervezése még megoldatlan feladat volt. Szintén problémaként jelentkezett a régi tárgyak elvitele, melyben a magyarországi mellett szlovéniai gyűjtők is részt vettek. MNL VAML XXIII. 52. a. Vas megyei Tanács Végrehajtó Bizottsági ülése, 1975. július 2. A nemzetiségi lakosság helyzetére vonatkozó megyei határozatok végrehajtásáról.

⁴⁵ MNL VAML XXIII. 226. a. Körmenndi Járási Tanács VB ülési jegyzőkönyve, 1970. szeptember 4.

és hozzáférhetőek az értékek. Pl. meg kell jelölni a területeket és a hozzájuk vezető utakat. Szükségesnek vélték továbbá a helyi műemlékeket és védett természeti értékeket ábrázoló képeslapok megrendelését a Képzőművészeti Alaptól, ezenfelül emléktárgyak gyártását, melyben a helyi kerámiagyárnak szántak szerepet. Mint kiderült, a nagy fazekas-hagyományokkal bíró Magyarszombatfán működő, exportra is gyártó kerámiagyár 200 féle zsúrizett terméke közül egyik sem volt őrségi jellegű. Legkelendőbb terméke a számos korabeli cikkben giccsként kárhoztatott, cilindres kacsát formázó asztali lámpa volt. Emiatt előbb fazekas kisiparosokra bízták az őrségi jellegű emléktárgyak elkészítését, amelyek zsúriztetése után megkezdődhetett azok sorozatgyártása és vendéglátóipari, valamint kiskereskedelmi egységekben történő forgalmazása.⁴⁶

A megőrzés előtérbe kerülése, felértékelődése nemcsak a tésszel kapcsolatban okozott konfliktust, ugyanis az építészeti örökség megóvása és a házaikat modernizálni vágyó helyi lakossági igények mentén is nézetkülönbségek alakultak ki. A népi műemlékek nyilvántartása az 1950-es évektől fokozatosan történt meg, s mivel többnyire nem lehetett őket a kor színvonalának megfelelően modernizálni, a legtöbbjük lakatlanná vált vagy a védelem ellenére is bontásra, átalakításra ítélték. A műemlékvédelem ezert úgy vélte, hogy csak közművelődési célokat szolgálva, múzeumi kezelésben vagy üzemeltetéssel biztosítható a helyszínen eredményes fenntartásuk, illetve ennek nehézségei folytán szabadtéri néprajzi múzeumba történő áttelepítésükkel vagy műemlék együttesként való megóvásukkal lehetséges megőrzésük (BÁRDOSI, 1977, 354–355.; TÓTH, 1966, 92.). Anyagi fedezet hiányában csak Szalafőn próbálták megőrizni a szeres településszerkezetet, ahol kevésbé volt jellemző az utcásodás folyamata, és nem befolyásolta lényegesen a településképet az országos átlagtól alacsonyabb mértékben lebontott lakó- és gazdasági épületek hiánya, továbbá a kockaházak megléte sem volt még zavaró mértékű. Az Országos Műemlékvédelmi Hivatal szerint hatósági és mérnöki beavatkozásra nem az épületek elrendezése kapcsán, hanem a modern és tájba illő lakóházak tervezésénél, kivitelezésénél van szükség, amely amellett, hogy kielégíti a lakók mai igényét, nem zavarja a település szerkezetét, a tájkép összhangját (BÁRDOSI, 1977, 357–358.).⁴⁷

Az Építésügyi és Városfejlesztési Minisztérium rendelkezése nyomán már 1967-ben létrehozták a Megyei Tanácsok Építési Osztályai a Magántervezői Szakértői Bizottságot a kulturált lakásépítés és a rendezettebb községkép kialakítása érdekében, ugyanakkor járási szinten elégedetlenek voltak a helyi építési kultúra fejlesztésével, s 1970-ben vita bontakozott ki a sátor tetős és tűzfal (oromfalas) építkezés kapcsán. A jegyzőkönyvek alapján úgy tűnik, hogy az építési hatóság valamiféle tiltással élt a sátor tetős házak építésénél és a táj jellegű oromfalast preferálta, azonban a tanácsstagok egyet nem értése miatt felülvizsgálták ezt a gyakorlatot. Míg a körmendi járás számára szimplán egy korszerű családi ház, addig az őrségi települések számára az őrségi táj jellegébe illő

⁴⁶ MNL VAML XXIII. 226. a. Körmendi Járási Tanács VB ülési jegyzőkönyve, 1971. január 22. 1971. január 15/1970. vb. számú határozat. A népi iparművészet korabeli szerepéről, a zsúrizés, valamint a tudásátadás folyamatáról bővebben: AMENT-KOVÁCS, 2019; CSEH, 2019.

⁴⁷ A műemlékvédelem és benne a népi műemlékek szocialista kori történetéről bővebben lásd: HARLOV, 2016.

korszerű családi ház terveinek elkészítésére kérték fel a járási építési hatóságot, amit a magánházak építőinek kell ajánlaniuk, állami beruházásban pedig kötelezően alkalmazniuk.⁴⁸

A korszerűbb falukép kialakulását a falvak általános rendezési terveinek megalkotásával is elő kívánták segíteni. A Körmentdi Járási Tanács 1970-es helyzetértékelése szerint még csupán néhány község rendelkezett ilyennel, azonban ott, ahol volt, a lakosság is jobban képben volt az építkezéssel kapcsolatos követelményekkel. Szalafő rendezési tervét 1975-ben készítették el, melynek felelőse az Országos Műemlékvédelmi Felügyelőség volt. Ez alapján nem engedélyezték a községben sem a lapos tetős, illetve emeletes házak, valamint a tömör kerítések építését, sőt kavics, homok és egyéb anyag tárolását is csak a tervben kijelölt helyen engedélyezték. A tájvédelmi körzet megalkotását követően már a Természetvédelmi Hivatal is illetékessé vált a belterületek kezelésében, s előírta, hogy a településeken az épületek külső megjelenésében a táj jellegének megfelelő építészeti formákat kell alkalmazni, elő kell segíteni a műemlékileg és faluképileg értékes épületek fennmaradását, továbbá törekedni kell Apátistvánfalva, Óriszentpéter és Szalafő hagyományos építészeti jellegének megőrzésére, melyhez a hivatallal egyeztetett rendezési tervet kell készíteni.⁴⁹

Összegzés

Az Őrségi Nemzeti Park, illetve elődje, a tájvédelmi körzet területén fekvő települések egyfajta zárványként konzerválódtak a kedvezőtlen határ menti fekvés, a rossz mezőgazdasági adottságok, valamint a településszerkezetből fakadó fejlesztési nehézségek miatt. Az 1960-as évek közepétől a megyei, járási hatalombirtokosok az országos mintákat fáziskéséssel követve próbálták megvalósítani a szocialista modernizációként értelmezett folyamatokat, melynek legfőbb elemei néhány központi település iparfejlesztése és a kollektivizált mezőgazdaság fokozatos bevezetése voltak. Utóbbi a tulajdonviszonyok megváltoztatása mellett a nagyüzemi gazdálkodás kialakítását célozta, melyhez szorosan kapcsolódott a térség – az ötvenes évek sztálinista gyökerű természetátalakítási terveihez hasonló – nagyszabású talajjavítási programja. Épp ez a viszonylagos, de változni látszó érintetlenség – az egyéni paraszti gazdálkodás jellegzetes módja miatt kialakult tájkép és természeti értékek, a néprajzi sajátosságok – emelte a vidéket az 1960-as évek második felétől egyre jobban kibontakozó, s intézményileg is erősödő természetvédelmi törekvések terepévé, mely idővel integrálta a műemlékvédelmi és idegenforgalmi megfontolásokat is. A nemzeti parkkái alakítási tervek országsszerte hasonló nehézségekkel küzdöttek. A táj-

⁴⁸ MNL VAML XXIII. 226. a. Körmentdi Járási Tanács VB ülési jegyzőkönyve, 1970. december 23. Előterjesztés a Körmentdi Járási Tanács Végrehajtó Bizottsága ülésére az építési és közlekedési csoport munkájáról. 1971. január 22. 11-15/1971. vb. számú határozatok.

⁴⁹ Az Országos Környezet- és Természetvédelmi Hivatal elnökének 4/1978. OKTH számú határozata az Őrségi Tájvédelmi Körzet létesítéséről. *Tanácsok Közlönye*, 1978, 27, 22, 548. A nemzeti park tervei továbbra is konfliktusokat generálnak a helyi lakosság körében, erre friss példaként lásd: MÉSZÁROS, 2019, 243–245.

és környezetvédelmi szempontok a megőrzésre helyezték a hangsúlyt, ami óhatatlanul érdekkellentétekhez vezetett a termelőszövetkezetekkel, szakszövetkezetekkel – melyeknek figyelembe kellett venniük az előírásokat, valamint a házaikat modernizálni vágyó helyi lakossággal is. Habár nemzeti park helyett csupán tájvédelmi körzet létesítését sikerült elérnie végül a Természetvédelmi Hivatalnak, megfigyelhető, hogyan változott a hatalmi elit haladást középpontba emelő jövő-orientált narratívája, s nyert gondolkodásában fokozatosan teret a lokális – természeti és kulturális – örökség.

Irodalom

AMENT-KOVÁCS Bence

2019 Házipari és népi iparművészeti szövetkezetek a második világháború utáni Magyarországon. *Honismeret*, XLVII, 3, 17–23.

ARADI Csaba

2016 Első nemzeti parkunk születése. *Debreceni Szemle*, 24, 3, 229–240.

BALLER, Eleazar

1966 *Socialism and the Cultural Heritage*. Moscow, Novosti Press.

1975 *Szocializmus és kultúra*. Moszkva, Novosztyi Sajtóügynökség Kiadója.

BALOGH Róbert

2016 A Program for Afforestation: Sovietisation, Knowledge and Work in Hungary, 1949–1959. In: RADU, Sorin – BUDEANCA, Cosmin (szerk.): *Countryside and Communism in Eastern Europe: Perceptions, Attitudes, Propaganda*. 335–366. Berlin, LIT Verlag.

BÁRDOSI János

1977 A népi műemlékek mentési módszerei, eredményei és tanulságai Vas megyében. *Életünk*, 15, 4, 353–366.

BERNÁT Tivadar – ZOLTÁN Zoltán – KULCSÁR Dezső

1973 *Az Őrség és a Vendvidék társadalmi-gazdasági adottságai és fejlesztési lehetőségei*. Budapest, Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Gazdaságföldrajz- és Regionális Gazdaságtani Tanszék.

BORBÉLY Sándor

2016 A szovjet politikai diktatúra által konstituált történeti múlt. A lokális időtapasztalat intézményes átalakítása Kárpátalján az 1960–1980-as években. *Múltunk*, 61, 2, 188–224.

BORVENDÉG Zsuzsanna – PALASIK Mária

2015 *Vadhajtások. A sztálini természetátalakítási terv átültetése Magyarországon, 1948–1956*. Budapest, Napvilág Kiadó.

CATSADORAKIS, Giorgos

2007 The Conservation of Natural and Cultural Heritage in Europe and the Mediterranean: A Gordian Knot? *International Journal of Heritage Studies*, 13, 4–5, 308–320.

CSEH Fruzsina

- 2019 Lokális tárgyalás mint nemzeti örökség. Az örökségképzés stratégiai a hőveji varrott csipke és a szegedi papucs példáján. In: BORBÉLY Sándor – ISPÁN Ágota Lídia – MAGYAR Zoltán (szerk.): *Ethno-Lore XXXVI*. 27–49. Budapest, Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet.

DANKÓ Imre

- 1982 Termelőszövetkezet. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar néprajzi lexikon* 5. 266–268. Budapest, Akadémiai Kiadó.

DESCHEPPER, Julie

- 2018 Between future and eternity: a Soviet conception of heritage. *International Journal of Heritage Studies*. DOI: 10.1080/13527258.2018.1467949

DOOLITTLE, Amity A.

- 2007 Fortress Conservation. In: ROBBINS, Paul (szerk.): *Encyclopedia of environment and society*. 704–705. Thousand Oaks, Sage Publications.

FARKAS Judit

- 2009 „Meghalt Gyűrűfű – éljen Gyűrűfű!” Egy jelképpé vált falutörténet (újra) hasznosítása. *Tabula*, 12, 1, 75–94.

GONZÁLEZ, Pablo Alonso

- 2016 Communism and cultural heritage: the quest for continuity. *International Journal of Heritage Studies*. DOI: 10.1080/13527258.2016.1184701

HAILS, Chris

- 2007 The Evolution of Approaches to Conserving the World’s Natural Heritage: The Experiences of WWF. *International Journal of Heritage Studies*, 13, 4–5, 365–379.

HALÁSZ Csilla

- 2013 *A nép művelése. Agitáció és propaganda a népművelésben a Rákosi-rendszer idején*. Budapest, Magyar Nemzeti Levéltár Pest Megyei Levéltára.

HANN, C. M.

- 1980 *Tázlár: a village in Hungary*. Cambridge, Cambridge University Press.

HARLOV Melinda

- 2016 Műemlékvédelem, kapocs a világgal. *Múltunk*, 61, 4, 113–135.

HARTOG, François

- 2006 *A történetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat*. Budapest, L’Harmattan – Atelier.

ISPÁN, Ágota Lídia – BABAI, Dániel – MÓD, László – ULICSNI, Viktor – MÉSZÁROS, Csaba

- 2018 Complex Ethnographic Research Methods for the Study of Protected Areas and Border Communities at the Slovenian–Hungarian Border. *Acta Ethnographica Hungarica*, 63, 2, 471–500.

JOSEPHSON, Paul

- 2016 The Stalin Plan for the Transformation of Nature, and the East European Experience. In: OLŠÁKOVÁ, Doubravka (szerk.): *In the Name of the Great*

Work: Stalin's Plan for the Transformation of Nature and its Impact in Eastern Europe. 1–41. New York – Oxford, Berghahn.

KEYVY Albert

2016 A turizmus története az embert becsülő Őrségben és környékén. In: BARTHA Dénes (szerk.): *Az Őrségi Nemzeti Park* II. 828–871. Szülőföld Könyvkiadó.

KOVÁCS-MESTERHÁZY Zoltán

2016a Termelészövetkezetek az Őrségben. In: BARTHA Dénes (szerk.): *Az Őrségi Nemzeti Park* II. 635–645. Szülőföld Könyvkiadó.

2016b Talajjavítás az Őrségben. In: BARTHA Dénes (szerk.): *Az Őrségi Nemzeti Park* II. 646–651. Szülőföld Könyvkiadó.

M. KOZÁR Mária

1994 A magyarországi szlovének demográfiai sajátosságai. In: KOVACSICS József (szerk.): *Magyarország nemzetiségeinek és a szomszédos államok magyarságának statisztikája 1910–1990. Az 1992. szeptember 2–5. között Budapesten megrendezett Nemzetiségi Statisztikai Konferencia előadásai.* 333–338. Budapest, Központi Statisztikai Hivatal.

LOWENTHAL, David

2005 Natural and cultural heritage. *International Journal of Heritage Studies*, 11, 1, 81–92.

MAGYAR Zoltán

2013 *Őrségi mesék és mondák.* Budapest, Balassi Kiadó. /Magyar Népköltészet Tára XV./

MAJTÉNYI György

2009 *K-vonal. Uralmi elit és luxus a szocializmusban.* Budapest, Nyitott Könyvműhely.

2010 Egy ember a megyéből. Gonda György Vas megyei tanácselnök portréja. In: VALUCH Tibor (szerk.): *Tanulmányok Szombathely történetéből, 1945–1990.* 180–198. Szombathely, Szombathely Megyei Jogú Város.

2016 Between Tradition and Change: Hunting as Metaphor and Symbol in State Socialist Hungary. *Cultural and Social History*, 13, 2, 231–248.

MÁTHÉ Sándor

1972 Meliorációs munkák 4 mezőgazdasági termelészövetkezetben. *Vasi Szemle*, 26, 4, 541–547.

MÉSZÁROS Csaba

2015 A kvalitatív kutatás esélyei a magyar–osztrák–szlovén hármashatár térségében. In: TURAI Tünde (szerk.): *Hármashatárok néprajzi értelmezésben.* 73–84. Budapest, MTA BTK Néprajztudományi Intézet.

2019 Flexible boundaries at the Slovenian Raba Region. The story of two infrastructure developments. *Traditiones*, 48, 1, 233–250.

MOLDOVA György

1987 *Az Őrség panasza.* Budapest, Magvető.

PÉTERI György

2010 Nomenklatura with Smoking Guns: Hunting in Communist Hungary's Party-State Elite. In: CROWLEY, David – REID, Susan E. (szerk.): *Pleasures*

- in Socialism. Leisure and Luxury in the Bloc.* 311–343. Evanston, Illinois, Northwestern University Press.
- PÓSFAL H. János
1974 Rezervátumok. *Életünk*, 12, 5, 436–443.
- RAB Nóra – SZAMOS Rudolf – FÁBIÁN Gyula
1967 Őrségi napló. Magyar táj – életközelenben. *Kortárs*, 11, 5, 802–815.
- RAKONCZAY Zoltán
1975 A magyar természetvédelem helyzete és távlati programja. *Állattani Közlemények*, 62, 1–4, 91–95.
2009 *A természetvédelem története Magyarországon. 1872–2002 (130 év)*. Budapest, Mezőgazda Kiadó.
- SONKOLY Gábor
2000 A kulturális örökség fogalmának értelmezései és alkalmazási szintjei. *Régió*, 11, 4, 45–66.
- STANDEISKY Éva
1976 Adalékok a Magyar Kommunista Párt falusi politikájához (A Szabad Föld Téli Esték mozgalom). *Párttörténeti Közlemények*, 22, 2, 144–167.
- TÓTH János
1966 A népi műemlékek és faluképi együttesek védelme Vas megyében. *Vasi Szemle*, 20, 1, 91–103.
- WESSELY Anna
2005 A kulturális örökség fogalmának változásai. In: GYÖRGY Péter – KISS Barbara – MONOK István (szerk.): *Kulturális örökség – társadalmi képzelet*. 19–23. Budapest, Országos Széchényi Könyvtár – Akadémiai Kiadó.
- ZAGYVA Tibor
1998 Az Őrség és a Vendvidék természeti értékei. *Kapu*, 10, 9, 25–26.
- YAKUSHEVA, Natalya
2017 *Parks, Policies and People: Nature Conservation Governance in Post-Socialist EU Countries*. /Södertörn Doctoral Dissertations 136./ Stockholm, Södertörns högskola.

ÁGOTA LÍDIA ISPÁN

THE CHANGING IMAGE OF THE ŐRSÉG.
SOCIALIST MODERNIZATION AND NATURE CONSERVATION

The settlements located in the territory of the Őrség National Park and its predecessor, the protected landscape area, have been conserved as a kind of enclave due to their unfavorable location in the borderlands, poor agricultural conditions, and development difficulties arising from the settlement structure. From the mid-1960s, the county and

district authorities – following the national patterns with a certain delay – sought to implement the processes interpreted as socialist modernization, the main elements of which were the industrial development of several central settlements and the gradual introduction of collectivized agriculture. Besides changing ownership patterns, the latter was aimed at establishing factory farming, which was linked to the region's large-scale land improvement program. It was this relative, but seemingly changing, integrity – the landscape and natural values that developed by way of characteristic individual peasant farming methods and ethnographic peculiarities – that elevated the region into the domain of nature conservation efforts that have been unfolding and institutionally supported from the second half of the 1960s, which over time has also integrated historic preservation and tourism considerations. In addition to presenting different ideas, the study examines the people that shaped these plans, the conflicts that accompanied them, and finally the way the natural environment and local traditional folk culture became protected in the midst of socialist modernization efforts across the country.

A DISZFUNKCIONÁLIS UKRÁN NEMZETÁLLAM INFORMÁLIS ALAPJAI – GLOKÁLIS ÉLETVEZETÉSI STRATÉGIÁK KÁRPÁTALJÁN A RENDSZERVÁLTÁS UTÁN¹

Tanulmányom egyetlen mikrorégió, Kárpátalja tiszaháti településeinek gazdasági antropológiai vizsgálatával foglalkozik. Az elemzés célja, hogy ebben a határvidéki térségben a gazdasági javak előállításának, fogyasztásának és elosztásának rendszerváltás utáni lokális mintázatait leírja, illetve azok strukturális (társadalmi, gazdasági, történeti) feltételeit röviden ismertesse. Jelen írás keretei között amellet próbálok érvelni, hogy a vizsgált térségben látható informális technikákat (határvidéki csempészet, feketekezeskedelem, csencselés, külföldi idénymunka stb.) csak egy átfogóbb gazdasági rendszer, a helyi társadalom globális² erőforráspolitikájának a részeként érthetjük meg, s ez utóbbi létrejöttében és szerkezeti jellemzőinek kialakulásában – megközelítésem szerint – alapvető jelentőségű szerepet játszottak a rendszerváltás utáni tulajdon- és vagyontranszformációs folyamatok.

A tanulmány – ennek tükrében – három fontosabb kérdésre keresi a választ:

1. A kárpátaljai tiszaháti magyar falvakban hogyan ment végbe a poszt szocialista vagyon- és tulajdonváltás mozzanata, s mindez miként befolyásolta az adott lokális faluközösségek belső gazdasági, társadalomszerkezeti és hatalmi viszonyait?
2. A jelentősebb vagyon és tőke nélkül maradt, pauperizálódó társadalmi csoportok és a megvagyonosodott, új gazdasági elit tagjai (nagyon sarkítottan fogalmazva: a rendszerváltás „vesztesei” és „nyertesei”) jelenleg milyen informális gazdasági stratégiákat, illetve mikroszintű erőforrás-gazdálkodási megoldásokat alkalmaznak? Másként fogalmazva: az adott társadalmi szintér keretei között az elmúlt két és fél évtizedben a különböző eredetű – lokális („belső”), globális („külső”) vagy transzlokális („hibrid”) – gazdasági javak előállításának, elosztásának, cseréjének és fogyasztásának milyen modelljei rajzolódnak ki?

¹ Jelen írás egy több kutatási helyszínre (Kárpátalja és Erdély) kiterjedő, összehasonlító gazdaságantropológiai tanulmány első része, amely a vidéki települések 21. századi változásfolyamatait az ukránai határvidéki régió empirikus példáin keresztül mutatja be. A kézirat a *Párhuzamos ruralitások. A vidékiség mai (léti)formái négy erdélyi kistérségben* című (K 120712) NKFIH-kutatás keretében készült. A tanulmány elméleti kereteinek kidolgozásához értékes szakmai megjegyzéseket, gondolatébresztő ötleteket adott a Tátrai Patrikkal, Eröss Ágnessel és Kovály Katalinnal végzett közös munka, amiért az említett kollégáknak köszönetet szeretnék mondani.

² A „globális”, „globalizáció” kifejezések a világméretű (globális) trendek mikroszintű (lokális) tapasztalatok közötti immanens kölcsönhatások, egyidejű viszonyok, hibrid jelenségek leírását szolgáló terminusok. A fogalom jelentéshorizontjával kapcsolatban lásd: MEYROWITZ, 2005.

3. Végül mindez – vagyis a posztszocialista vagyontsztruktúraformáció és a lokális erőforrásgazdasági stratégiák – miként illeszkednek az átfogóbb szintű, globális (regionális és nemzetállami) gazdasági, társadalmi, politikai kontextusokba?

A tanulmányban elsőként röviden ez utóbbi kérdéssel foglalkozom. Azt vizsgálom, hogy a lokális informális gazdasági technikákat – átfogóbban: az ukrán állampolgárok hétköznapi tranzakcióit – strukturálisan milyen általánosabb, makroszintű változásfolyamatok befolyásolják és határozzák meg. A bevezetőben ennek megfelelően az ukrán nemzetállam jelenlegi – főként a 2013 utáni bel- és külpolitikai események hatására felerősödő – intézményes válságát és az ennek nyomán kialakult (nemzetközi, regionális és lokális) szubsztitúciós eljárásokat, illetve az azokat megvalósító alternatív aktorokat mutatom be. Ezt követően egy mikroszintű esettanulmányban – egy kárpátaljai falu empirikus példáján keresztül – azt vizsgálom, hogy a posztszocialista tulajdonstruktúraformációval kialakult egyenlőtlenségi viszonyok miként vesznek részt a lokális informális gazdasági stratégiák újratermelésében és intézményesítésében. Az elemzést végül – az előbbivel szoros összefüggésben – egy külső aktor, a magyar állam transzszuverén nemzetépítési törekvéseinek és a politikailag integrált informális intézmények lokális hatásainak elemzésével zárom.

1. A lokális informális praxisok kontextuális (globális) keretei

Ukrajnában az utóbbi öt évben a belpolitikai feszültségek és az ország keleti megyéiben 2014-től fokozódó nemzetközi geopolitikai konfliktus (az ún. ukrán–orosz hibrid háború) nagyon súlyos politikai, gazdasági és szociális válság kialakulásához vezetett. A hivatalos adatok szerint 2017-ben Ukrajnában az egy főre jutó bruttó hazai termék vásárló-paritáson számolva (purchasing power parity, a továbbiakban: PPP) összesen 2994,5 dollár volt, ami az 1990. évi szintnek csupán a 75,4%-át érte el.³ Mindez azt jelenti, hogy regionális összehasonlításban, 26 évvel a rendszerváltás után továbbra is Ukrajna volt Európa legszegényebb szuverén nemzetállama (IMF, 2017). Az IMF adatai szerint ugyanebben az évben az országban a nemzeti összjövedelem (GDP) 45,16%-a – az Ukrán Gazdasági és Fejlesztési Minisztérium mértéktartónak tekinthető adatai szerint pedig 33%-a – a fekete gazdaságból származott (VINNYCHUK – ZIUKOV, 2013, 143.). Ezzel a teljesítménnyel (Nigéria és Azerbajdzsán után) Ukrajna a harmadik helyezést érte el a világ legnagyobb árnyékgazdaságával rendelkező nemzetállamainak listáján. A Krim-félsziget elvesztése, valamint a kelet-ukrajnai ipari övezetek (Donyeck, Luhansz) katonai megszállása az ország egész területén a lakosság életszínvonalának drasztikus csökkenését és gazdasági marginalizálódását okozta.

A kialakult helyzetet jól tükrözi, hogy 2018. január 1-én az ukrán állampolgárok egy havi átlagkeresete mindössze 7.711 hrivnya (kb. 77.000 Ft) (DERZSKOMSZTAT, 2018b), a minimálbér összege pedig 3723 hrivnya (kb. 37.000 Ft) volt (ZAKON, 2017), ami

³ A Világbank adatai szerint 1990-ben az egy főre vetített ukrán GDP (PPP) összege 3965,3 dollár volt. Az idézett adatok forrásai: WORLD BANK, 2017a.

a posztszocialista közép-kelet-európai térségben a legalacsonyabb jövedelmek közé tartozott. 2014-től az alapvető élelmiszerek és a lakossági energia (a gáz és villany) árai – a helyi népesség alacsony teherviselő képessége ellenére – fokozatosan növekedtek; jelenleg megközelítik a szomszédos országok árszínvonalát.⁴ Az inflációs ráta 2015-ben eközben elérte a 43,3%-ot, 2017-ben pedig – a több éve tartó csökkenő tendencia ellenére – még mindig 13,7 % volt (NBU, 2018). Az ország gazdasági fejlettségét – ennek részeként pedig a lakosság szociális, egészségügyi ellátásának alacsony színvonalát – azonban talán ennél is plasztikusabban kifejezi az a faktikus adat, hogy 2017-ben az ukrán állampolgárok születéskor várható élettartama mindössze 72 év (a férfiaknál 67, a nőknél 76 év) volt (TIMONINA, 2018, 53.), ami jelentősen (mintegy 2-7 évvel) elmaradt a régióban található országok átlagától.⁵

Ezek a kiragadott indikátorok – a tetszőlegesen tovább idézhető példák nélkül is – arra engednek következtetni, hogy Ukrajnában nem csupán a kilencvenes évek elejétől elhúzódó intézményes reformok, de általánosabb értelemben: maga a posztszocialista transzformáció egésze is kudarccal végződött (KARÁCSONYI, 2018, 57.). Ezek alapján a jelenlegi posztszocialista ukrán nemzetállamot is azok közé a diszfunkcionális államok – más szakirodalmi kifejezések alapján: „gyenge” (weak), „törékeny” (fragile state), „sikertelen” (failed state), „kvázi” (quasi-state),⁶ „pseudó” (pseudo) államok – közé sorolhatjuk, ahol a formális irányítási rendszer zavarai (tehát a politikai rendszer instabilitása, a legitimációs és jogállamisági deficit, a magas korrupciós szint, a növekedő szegénység, a leépülő infrastruktúra stb.) miatt az állam egész egyszerűen nem képes kielégíteni az állampolgárok alapvető szükségleteit.

Az állam kapacitásának csökkenése és az azzal együtt járó intézményes válság az elmúlt két és fél évtizedben Ukrajnában különböző (nemzetközi és nem állami) aktorok színrelépéséhez, megerősödéséhez és szimbolikus térfoglalásához vezetett, amely az országban – a tartós legitimációs válsággal küzdő ukrán állammal párhuzamosan – a többszintű kormányzás (multi-level governance: DANIELL – KAY, 2017) rendszerét alakította ki. Ennek az „új” hatalmi szerkezetnek – témánk szempontjából – három fontosabb komponense van:

1.) Nemzetközi (transznacionális) szinten az egyik a globális nagyhatalmak – elsősorban az USA, Oroszország, EU, Kína – geopolitikai és külpolitikai törekvései a térségben, melynek meghatározó eleme az ukrán állam területén található gazdasági és humán erőforrások (termőföld, ásványkincsek, munkaerő) megszerzéséért, elosztásá-

⁴ Ukrajnában – csupán néhány konkrét példát kiragadva – 2018. január 1-én 1 kg fehér kenyér fogyasztói átlagára 18,84 hrivnya (kb. 180 Ft), 1 kg sertéshús 110,48 hrivnya (1100 Ft), 1 liter tej 22,01 hrivnya (220 Ft) volt; 1 kWh villamosenergia 1,21 hrivnyába, 1 m³ földgáz pedig 6,95 hrivnyába került. Ez utóbbi adatok szerint egy átlagos háztartásban (280 kWh villany- és 279 m³ gázfogyasztási átlaggal számolva) csak a havonkénti energiafogyasztás összege hozzávetőleg 2277,8 hrivnyát (kb. 22 ezer Ft) tett ki, ami a lakosság átlagos keresetének majdnem harmadát (29,5%-át) alkotta. A statisztikai adatok forrásai: DERZSKOMSZTAT, 2018a.

⁵ 2017-ben a születéskor várható élettartam Csehországban 79, Lengyelországban 78, Magyarországon 76, Romániában 76, Fehéroroszországban pedig 74 év volt (WORLD BANK, 2017b).

⁶ Az említett fogalmak eltérő jelentéstartalmáról és alkalmazásának területeiről megfelelő áttekintést ad például: ROTBERG, 2003; CONJAU – POPESCU, 2007; ROBERT, 1990; MIGDAL, 1997.

ért, illetve azok ellenőrzéséért folytatott küzdelem (KARÁCSONYI, 2018). Ugyancsak ide sorolható – bár az előbbinél jóval kisebb léptékű – jelenség a visegrádi országok (Magyarország, Lengyelország, Szlovákia, Csehország) nyugat-ukrajnai térfoglalása is, ahol az érintett posztszocialista országok az utóbbi években nagyon erőteljes határon átnyúló gazdasági expanziót és nemzetépítési törekvéseket hajtanak végre.⁷ A V4-ek közül különösen erőteljesnek tekinthető a magyar állam transzszuverén nemzetépítési gyakorlata a térségben. A számos idézhető példa közül itt csupán egyetlen adatot ragadnék ki: 2017-ben, tehát mindössze egyetlen év leforgása alatt Magyarország több mint 65 millió 860 ezer eurót fordított az ukrán határvidéken élő kárpátaljai magyarok megsegítésére. Ez az összeg a régió egészének, azaz Kárpátalja teljes éves ukrán állami költségvetésének (213 millió 423.043 euró) mintegy 30,8%-át (!) tette ki (ásd: *1. melléklet*). A rendelkezésre álló adatok alapján azonban látható, hogy ennek az összegnek csupán a töredéke szolgált szimbolikus identitáspolitikai célokat: amíg a magyar kormány a költségvetési keret mindössze ötödét (19,7%-át) fordította olyan kulturális és/vagy közösségfejlesztő programok támogatására, amelyek közvetlenül szolgálták a kárpátaljai magyarok etnikai-kulturális identitásának és az érintett lokális közösségek belső autonómiájának megerősítését, addig a felhasznált pénzügyi források háromnegyedéből infrastrukturális fejlesztéseket, ingatlan- és tulajdonvásárlást (43,2%), valamint gazdaságfejlesztési programokat (37,1%) hajtottak végre.⁸ E tőkebefektetéseken keresztül a magyar állam sikeresen hatolt be az ukrán nemzetállam területére, ahol egy olyan alter-

⁷ A V4-ek elsősorban a saját gazdasági növekedéshez szükséges demográfiai utánpótlás és munkaerő-tartalék megszerzésére törekednek az ukrán állam területén; ennek érdekében permisszív migrációs politikát folytatnak. Csehország például az ukrán állampolgárok migrációjának elősegítése érdekében jelentősen növelte a bevándorlás-kvótáit, 2015-ben ezen kívül egy speciális programot indítottak a magasan képzett ukrán szakértelmiségiek számára, amivel évente 500 technikus csehországi munkavállalását és kékkártya igénylését könnyítették meg. A különféle egyetemi ösztöndíjak mellett, 2015-től egyebek mellett jelentős pénzügyi forrásokat különítettek el például a cseh származású – főként a 19. században letelepedett – ukrainai állampolgárok repatriálásához is. Lengyelország szintén különféle engedményekkel próbálja motiválni az ukrainai állampolgárok gazdasági bevándorlását: 2007-ben a posztszocialista utódállamok állampolgárai számára bevezették pl. az ún. Polish Charter-t (Karta Polaka), ami különféle engedményeket biztosít a munkavállalás területén a lengyel származásukat igazoló külföldiek számára. 2014-től több ponton liberalizálták a reguláris migráció törvényi szabályozását: a lengyel egyetemen tanuló külföldi diákok az országban maradhatnak és dolgozhatnak a diploma megszerzésétől számított egy évig, meghosszabbították továbbá az ideiglenes tartózkodási engedély időtartamát (3 évre), lehetővé tették a tartózkodás legalizálását különféle (menedékjog, kiegészítő védelem, tolerált státusz, humanitárius) okokból. Ezen kívül 2015-ben a lengyel kormány két kampányt szervezett a lengyel származású ukrán állampolgárok átköltöztetésére. Az idézett kedvezményekkel kapcsolatban lásd: BUCHTOVÁ – ROZUMEK – KÓSA, 2015. Az ukrán állampolgárok cseh- és lengyelországi migrációjának specifikus jegyeiről jó összefoglalást ad: LEONTIYEVA, 2016; JOZWIAK – PIECHOWSKA, 2016.

⁸ Michael Mann szerint az állam „infrastrukturális hatalma” (infrastructural power) – szemben a „despotikus hatalommal” (despotic power), amely a politikai elitek egyoldalú, gyakran erőszakos szándékán alapul – behatol, illetve beágyazódik a lokális társadalmakba, így mind gazdasági, mind pedig társadalmi szempontból általában egy kompakt államteret képes létrehozni. A szerző megfogalmazása szerint az infrastrukturális hatalom egy állam azon képessége, „hogyan valóban áthassa a civil társadalmat, és logisztikai eszközök révén politikai döntéseket léptessen életbe a fennhatósága alatt álló egész területen” (MANN, 2001, 8.).

natív, vagyis a magyar támogatáspolitikának alárendelt párhuzamos intézményrendszer (parallel institutions)⁹ kiépítését valósította meg, amely – a kettős állampolgárságon, az etnocentrikus alapon létrehozott civil és érdekvédelmi szervezeteken, az egészségügyi, oktatási, közművelődési intézményhálózaton, valamint a lokális munkaerőpiacokon keresztül – a régió lakosságának mindennapi életére számos vonatkozásban nagyobb politikai, ideológiai és nem utolsósorban gazdasági befolyást gyakorol jelenleg is, mint maga az ukrán nemzetállam.

2. Az országon belül az államok „alatti” (substate) szinten meghatározó jelenségnek tűnik az oligarchák és a hozzá kapcsolódó gazdasági érdekcsoportok (frakciók, „klánok”) tér- és befolyásszerzési kísérlete is. E csoportok tagjai elsősorban a poszt szocialista vállalatok vezetőiből (az ún. „red directors”-okból: PUGLISI, 2010, 105.), továbbá – főként az állami tulajdon privatizációjából megvagyonosodott – új gazdasági elitből regrutálódtak és hozzávetőleg az 1990-es évek közepétől váltak a hazai politikai élet domináns szereplőivé. A demokratikus átmenet és a politikai transzformáció éveiben sikeresen monopolizálták a nemzetgazdaság kulcsfontosságú szektorait (kőszén, vasérc, földgáz, villamosenergia, termőföld stb.), az ebből megszerzett tőke egy jelentős részét pedig eredményesen investálták az országos politikába. Az állami intézmények részleges elfoglalásával, illetve foglyul ejtésével¹⁰ az adott csoport tagjai komoly hatást gyakorolnak a piaci mechanizmusokra, a jogalkotás és törvényhozás folyamatára, a munkaerő-piaci szektorok szerkezetére és belső dinamikájára. Ennek mértékét megfelelően jelzi az a tény, hogy az ukrán oligarchák – az általuk finanszírozott paramilitáris magánhadsergekkel – vagyonuk és gazdasági érdekeltségeik védelme érdekében jelenleg is részt vesznek az ország nemzetközi konfliktusainak (az ukrán–orosz háborúnak) a rendezésében (HUNTER, 2018, 92–93.), ami egyet jelent az állami erőszak-monopólium jogának részleges privatizálásával. Az 50 leggazdagabb ukrán vagyona becslések szerint 2010-ben az ukrán GDP 46%-át tette ki (Oroszországban ennek aránya 16%, az USA-ban 4% volt), de a gazdasági válság következtében 2016-ra ez a szint a GDP 16%-ára csökkent (KONOŃCZUK – CENUŠA – KAKACHIA, 2018, 62.).

3. A lokális társadalom szintjén, a falusi és városi mikrovilágokban élő népesség a poszt szocialista ukrán nemzetállam működési zavarait az 1990-es évek elejétől ugyan-

⁹ A külföldi segíteyzéssel és támogatáspolitikával létrehozott párhuzamos intézmények (parallel institutions) problematikájáról lásd: ZIMMERMANN, 2013. A témával foglalkozó kutatók szerint az intézmények multiplikációja – instabil politikai környezetben, illetve a „gyenge” államisággal jellemezhető helyzetekben – gyakran „párhuzamos államok” (parallel states) vagy „kettős államok” (dual states) kialakulásával járhat együtt. Ezzel kapcsolatban lásd: BRISCOE, 2008; PAXTON, 2004; FRAENKEL, 1941.

¹⁰ A „foglyul ejtett állam” („captured state”) kifejezés alatt olyan tudatosan végrehajtott politikai és gazdasági projekteket értek, amelyek segítségével az üzleti vagy a politikai élet szereplői az államot és a hozzá kapcsolódó intézményi apparátust – vagyis a jogalkotás, a végrehajtás, a közigazgatás bizonyos szektorait – egyéni érdekeik és magánvagyonuk akkumulálásának eszközeként használják fel. Figyelemre méltó ebből a szempontból Labuschagne érvelése, aki szerint azokban az országokban, ahol ezek a projektek sikeresek, ott előbb-utóbb az állam – alkotmányosan rögzített – funkcióinak és szerepének újrafogalmazására is sor kerül, ami egyben egy dinamikus változást indít el a („közjót” szolgáló) demokratikus berendezkedéstől a („magánérdeket” szolgáló) diszfunkcionális államok kiépülésének irányába (LABUSCHAGNE, 2017, 60.).

csak nagyon változékony túlélési technika, alternatív gazdasági stratégia segítségével próbálta mérsékelni. Az állam (formális) szervezeti keretein kívüli – vagyis az adózást, a nyilvántartást és egyéb szabályozást elkerülő – hétköznapi informális technikák, mint például a blat-rendszer (LEDENEVA, 1998, 2009), az egyének és vállalkozások közötti barterügyletek (HUMPHREY, 1985), a hivatali korrupció (ZALOZNAYA, 2017), a klientizmus (BRUN – DIAMON, 2014; VOLINTIRU, 2012), vagy a személyközi bizalmat és társadalmi együttműködést igénylő munkahelyi lopások Ukrajna egész területén – a szovjet és a posztoszocialista korszakban egyaránt – általánosan elterjedt jelenségek voltak (HOPKIN, 2012). Az egyik kutató, Robert Kravchuk vizsgálata szerint Ukrajnában – a fentiekhez hasonló – informális töke- és piachelyettesítő megoldások az 1990-es évek közepén az ország teljes gazdasági teljesítményének mintegy 60%-át tették ki (KRAVCHUK, 2002, 18.), amelynek szerepe és társadalmi jelentősége az elmúlt években egyáltalán nem csökkent, sőt, láthatóan – az ukrán állam intézményes válságával párhuzamosan – egyre inkább növekszik.

Az informális gazdasági gyakorlatok térségi, regionális szintű popularizálódását bizonyítja többek között J. Round, C. Williams és P. Rodgers empirikus vizsgálata is. Az említett szerzők három különböző ukrán nagyvárosban (Kijevben, Harkovban, Ungváron) készítettek kvalitatív és kérdőíves vizsgálatot. Az általuk felvett adatok szerint a megkérdezett 700 ukrán háztartásban a családtagoknak csupán 3,5%-a élt kizárólag állami fizetésből. Ugyanakkor a válaszadóknak mintegy 92%-a a megélhetéshez szükséges jövedelem megteremtése érdekében – primer vagy szekunder jelleggel – valamilyen informális technikát (feketemunkát, kényszergazdálkodást, megélhetési kereskedést, külföldi munkavállalást stb.) alkalmazott (ROUND – WILLIAMS – RODGERS, 2008).

A fentiek mellett az ukrán állampolgárok kivándorlásának és külföldi munkavállalásának egyre növekvő volumene szintén az állami diszfunkciók felerősödését, turbulenciáját bizonyítja.¹¹ A hivatalos adatok alapján csak 2015-ben az ukrán állampolgárok közül több, mint egy millióan (1.233.530 fő) igényeltek schengeni vízumot, többségük feltehetően munkavállalási céllal (VISASTAT, 2015). Ugyanebben az évben a Magyarországon tartózkodó ukrán állampolgároknak (6906 fő) csupán negyede (1145 fő) rendelkezett érvényes munkavállalási engedéllyel (PUTNOKI, 2016). Az adatokból vélelmezhető tehát, hogy a külföldön munkát vállaló ukrán állampolgárok nagyobb része illegálisan (feketén) volt foglalkoztatott, ami nem csupán a kibocsátó, de a fogadó országok belső életvilágára (norma- és értékészletére, belső társadalom- és gazdaság-szerkezeti viszonyaira) is nagyon jelentős hatást gyakorolt.

Az eddigiek alapján úgy tűnik tehát, hogy a három különböző (nemzetállami, regionális és lokális) szintéren kialakított párhuzamos informális intézmények és a hozzá kap-

¹¹ Jonathon W. Moses szerint a nemzetközi migrációt – mivel az a fogadó országokban a migrációban résztvevő személyek/családok számára jelentős státuszvesztéssel, anyagi áldozatokkal és egyéb kockázatokkal jár – az állami diszfunkciók egyik legfontosabb indikátorának, egyfajta politikai jelzőeszköznek (political signalling device) tekinthetjük. Ebből a szempontból Moses – nem csupán a háború sújtotta közel-keleti vagy afrikai válságövezeteket – hanem több, intenzív kivándorlással jellemezhető európai országot is (Romániát, Litvániát, Írországot, Horvátországot és Lettországot) a „diszfunkcionális” államok közé sorolja (MOSES, 2017).

csolódó illegális, féllegális gazdasági stratégiák – az ukrán állam szervezeti struktúráján kívül – a gazdasági, társadalmi, szimbolikus javak széles körét termelik. E különböző szintereken megfigyelhető, de egymással a lehető legszorosabban összefonódó társadalmi tevékenységek közös jellemzője, hogy jóllehet nagyon eltérő térbeli, szektoriális hatókörrel rendelkeznek, az adott állam hétköznapi, gyakorlati működésének egyáltalán nem izolált, hanem nagyon is integráns részét képezik.

Blundo és szerzőtársai ezeket az informális aktivitási formákat a kormányzás hétköznapi formáinak (everyday forms of governance: BLUNDO – DE SARDAN, 2013; BLUNDO – LE MEUR, 2009), James Scott pedig a hatalmilag alárendelt csoportok infrapolitikájának (subordinate groups of infrapolitics: SCOTT, 2005) tekintette és azok politikai funkcióját hangsúlyozta.

Ezek az informális cselekvések ugyanis különösen fontos szerepet tölthetnek be a társadalmi, gazdasági válsághelyzetekben, hiszen kiegészíthetik például az állami intézmények működését vagy részt vehetnek a formális (munkaerő-piaci, pénzügyi és kereskedelmi) alrendszerek működtetésében, illetve azok hatékonysági problémáinak kezelésében. Mindezt – a szakirodalomból ismert eredmények mellett – számos, a saját kutatásaim alkalmával megtapasztalt gyakorlati példa is bizonyítja.

Az egyik ilyen idézhető példa a Mátészalkán kereskedő ukrán üzemanyagcsempészek tevékenysége is. Ennek a foglalkozási csoportnak a tagjai a rendszerváltás után – mindenféle külső állami forrás nélkül – meglehetősen összetett, társadalmilag szervezett informális munkaerő-piacokat alakítottak ki, ami az ukrán–magyar határvidéki településeken az elmúlt két és fél évtizedben megfelelően ellensúlyozta a poszt szocialista falusi társadalmakon belül az állami (formális) foglalkoztatási lehetőségek és mobilitási pályák fokozatos beszűkülését (BORBÉLY, 2015a). De hasonló társadalmi, gazdasági szerepet töltenek be Kárpátalján az államhatár mentén kialakított falusi pénzváltóházak is, ahol jelenleg is a külföldi vendégmunkából, valamint a feketepiaci kereskedelemből (üzemanyag-, cigaretta- és szesz csempészet) származó jövedelmek átváltása, konverziója, illetve az informális jövedelmek formális gazdaságba történő visszaszivárogtatása zajlik. Ezek a pénzváltóházak kezdetben a fejletlen állami hitel- és bankintézeti rendszer zavarainak mérséklésében játszottak döntő szerepet és mindmáig fontos funkciókat töltenek be a gazdasági válságban magukra hagyott vidéki lakosság tőkejavainak elosztásában és cseréjében. További gyakorlati példaként említhető az általam vizsgált határvidéki településeken azoknak az üzemanyagtöltő udvaroknak és árulerakatoknak az elterjedése is, ahol az ukrainai kereskedőktől törvényesen beszerzett termékek (gázolaj, benzin, cigaretta, szeszital stb.) illegális eladása, informális cseréje zajlik. Ide sorolható továbbá a migránsok hivatalos be- és kilépését lehetővé tevő útlevelék, vízumok beszerzésére szakosodott falusi kereskedők szerepe is, akik a hivatalos okmányokhoz, valamint az ebből származó pluszjövedelmekhez az állami (formális) intézményeken belüli korrupció segítségével jutnak hozzá. Végül soron pedig az állami funkciók informális helyettesítésének tekinthetjük az olyan hétköznapi cselekvéseket is, mint amilyen például a leromlott úthálózat, közutak lakossági összefogással történő felújítása is (1–2. kép).



1. kép Nagydobrony, 2019. A helyi lakosok közadakozásból és magyarországi támogatással felújítják a település utcáit.
Fotó: Nagy Ferenc.



2. kép Nagypalád, 2019. A lakosok a Nagypalád–Fertősalmás közötti közutat javítják (betonozzák). Fotó: Bíró Vencel.

Ezek az informális tevékenységek – a lokális társadalmak nézőpontjából – lehetőséget teremthetnek ahhoz, hogy a mindennapi cselekvők artikulálják egyéni gazdasági, szociális céljait és érdekeit, illetve azoknak egy olyan makroszintű (globális, geopolitikai) válsághelyzetben is hangot adjanak, amikor nem, illetve csak nehezen hozzáférhető bizonyos szolgáltatások, vagy láthatóan gyengék a jogállamiságot biztosító formális intézmények (LOMNITZ – SHEINBAUM, 2004). A széleskörű társadalmi együttműködésen és kiterjedt bizalmon alapuló informális cselekvések ebből a nézőpontból tehát egyfajta „politikai” aktusként is értelmezhetők, mivel (láthatatlanságuk, látszólagos banalitásuk, köznapiságuk ellenére is) bizonyos mértékig képesek ellensúlyozni a demokratikus vagy autoriter politikai rendszerek – ezen keresztül pedig az alul- vagy túlszabályozó államok – hatalmi működését; ily módon pedig eredményesen mérsékelhetik a lokális társadalom belső egyenlőtlenségeiből eredő szociális, gazdasági feszültségeket.

2. A kutatás helyszíne

A kutatás Kárpátalja délnyugati részével, ezen belül öt tiszaháti település (Tiszabökény, Farkasfalva, Tiszapéterfalva, Tivadar, Forgolány) vizsgálatával foglalkozik. Ez a mikro-régió a Nagyszőlősi járás dél-alföldi részén, a Tisza és a Batár folyó által körülhatárolt területen található, közel azonos (10–12 km) távolságra az ukrán–magyar, valamint az ukrán–román hivatalos közúti határátkelőhelyektől.

A vizsgált települések közül Tiszapéterfalva 1958-tól – a tiszaháti falvak adminisztratív-gazdasági összevonása miatt – négy másik település (Tiszabökény, Tiszafarkasfalva, Tivadarfalva, Forgolány) mikroregionális központját alkotja. Az öt településen az 1960-es évek második felétől a régió egyik legnagyobb kollektív gazdasági üzeme – a Péterfalvi „Határőr” Kolhoz – működött.

Az egymással szomszédos tiszaháti településeken a paraszti magántermelés felszámolására szinte egy időben került sor, valamennyi faluban 1948–1950 között szervezték meg az első ún. mezőgazdasági arteleket („bázákat”, „a kolhozok elődjait”). Ezeket a szovjet mintára létrehozott mezőgazdasági egységeket – a termeléshez szükséges technikai-gépi eszközök hiánya, kezdeti gazdasági sikertelenségük, valamint a nagyüzemi agrártermelést előtérbe állító országos agrárpolitika miatt – az ötvenes évek végéig több ízben szervezték újjá.

Az első integrációra 1950-ben került sor, amikor egyfelől Farkasfalva és Bökény, másrészt Tivadar, Forgolány és Tiszapéterfalva kollektív mezőgazdasági üzemeiből hoztak létre két nagyobb gazdaságot (a „Határőr” és az „Igazság” kolhoz). Ezt a szervezeti centralizációt 1960 januárjában egy második hullám követte. Ekkor az öt településből – Tiszapéterfalva központtal – egyetlen kollektív gazdaságot hoztak létre, „Határőr” kolhoz névvel (*1. ábra*). Ebben a többszörös átszervezéssel létrehozott mezőgazdasági üzemben 1967-ben összesen 2065 fő dolgozott, vagyis a helyi kollektív gazdaság az öt településen családtagjaikkal együtt mintegy 3989 ember számára biztosította a meg-

élhetést (NKHLR,¹² 1967, 2.). A nagyüzemi gazdálkodásnak ezek a szervezeti keretei csak 1978-ban módosultak, amikor további két település (Nagypalád és Fertősalmás) mezőgazdasági nagyüzemét csatolták a péterfalvi kolhozhoz. Az így kialakított, immár hét falu humán erőforrását és gazdasági javait (földterület, jószágállomány, termelési eszközök) magába foglaló gazdaság az 1980-as években mintegy 6646 ha-on gazdálkodott, illetve végzett szántóföldi növénytermesztést és nagyüzemi állattartást (szarvasmarha-, juh- és sertésenyésztést).¹³

Az 1980-as években a településcsoport dinamikus fejlődése, modernizációja, az új agrártechnológiák és munkaszervezeti formák bevezetése,¹⁴ valamint a lakosság átlagon felüli életszínvonalára révén a „Határőr” Agrárcég kolhoz országos hírnévre tett szert. A gazdaság ingatlanainak, osztatlan alapjainak összértéke az 1980-as évek elején 30 millió 500 ezer rubel volt (NKHLR, 1980, 3.), forgótőkéje elérte a 20 millió rubelt, nettó jövedelme pedig évenként 4 millió rubelt tett ki (A MUNKA VÖRÖS, 1988, 6.), amelyből a kolhoz területéhez tartozó falvakban számos infrastrukturális fejlesztést hajtottak végre. Az 1970-es és 1980-as években a gazdaság jövedelméből többek között hét ipari üzemet, öt iskolát, négy óvodát, négy kultúrházat, egy zeneiskolát, egy modern közösségi szolgáltató házat, vidámparkot, sportkomplexumot, falumúzeumot építettek fel. Ezeknek a fejlesztéseknek köszönhetően a szovjet politikai propaganda a települést egyfajta „kirakatfaluként” exponálta, azaz a modern ipari termelés, a szocialista életforma, az általános jólét, összefoglalóan a megvalósult utópia tereként jelenítette meg.

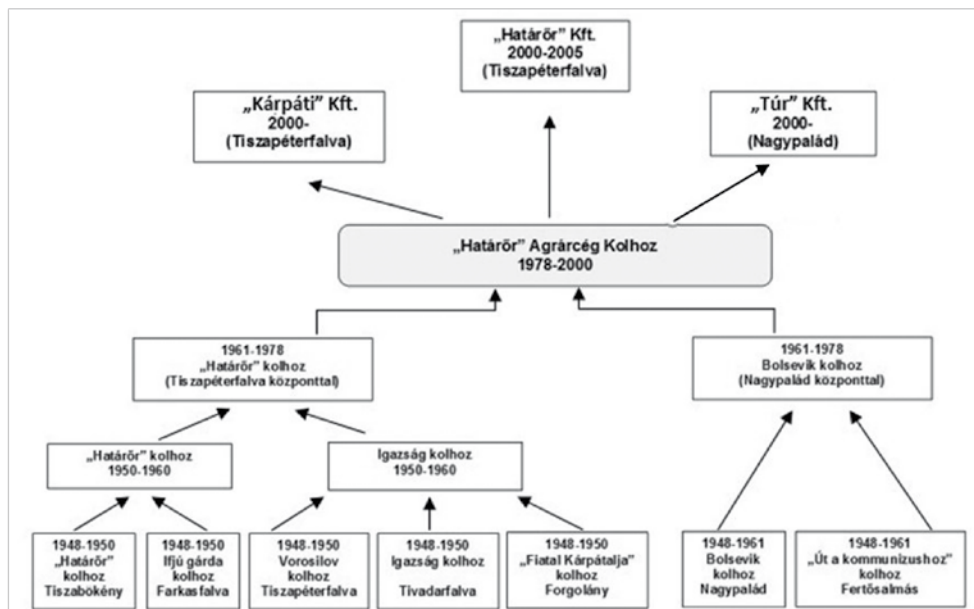
Ennek megfelelően a „Határőr” Agrárcég kolhoz kezdeti, szűk értelemben vett gazdasági célkitűzései mellett az 1960-as évek második felétől egyre hangsúlyosabb szerepet kapott a helyi társadalom kulturális, szociális életének irányítása és kontrollálása is. A szocialista korszak végére a kolhoz a helyi társadalomban már nem csupán a nagyüzemi termelés gazdasági intézményeként, hanem összetett társadalmi-hatalmi-ideológiai

¹² Nagyszőlősi Járás Közigazgatási Hivatalának Levéltári Részlegében (=NJKHLR), ahol a tiszaháti települések és a Tiszapéterfalvi „Határőr” Agrárcég Kolhoz adminisztratív működésének (1960–1993 között keletkezett) irattermését őrzik, a levéltári dokumentumok nem a megszokott módon (azaz levéltári egységek), hanem közigazgatási és kronologikus elvek (települések és évek) szerint vannak rendszerezve, konkrét jelzetek megjelölése nélkül. Ennek megfelelően az adott forrásokra – a hagyományos levéltári jelölésmódtól eltérően – a dokumentumok lelőhelyének megadásával (NJKHLR) és keletkezési évével hivatkozom.

¹³ Az 1980. január 1-ei állapotok szerint az egyesített kolhoz összerületéből (6646 ha) 5017 ha szántó, 1328 ha rét és legelő, 64 ha erdő, 237 ha pedig gyümölcsös volt (NKHLR, 1980, 3.).

¹⁴ A péterfalvi kolhozban a mezőgazdaság olyan munka-intenzív és veszteségesen működő területén, mint pl. a dohány- és a cukorrépa-termesztés, már a hatvanas évek második felében kísérletet tettek a kollektív tulajdon és az egyéni magángazdálkodás ötvözésére. A faluban – nem csupán a megyében, de az országban is – az elsők között vezették be például az ún. „feles” dohány- és répatermesztést. A helyi kolhoz 1967-ben hét, 1968-ban tizenkilenc, 1969-ben pedig már több, mint kétszáz családdal kötött részesművelési szerződést különféle növénykultúrák termesztésére (NKHLR, 1968, 10.). Ennek a kvázi-piaci termelési modellnek a lényeges eleme volt, hogy a leszerződött családok – a korabeli, központilag szabályozott bér- és jövedelemszerzési gyakorlattól eltérően – nem a ledolgozott munkanapok, illetve munkaegységek, hanem a tradicionális, családi üzemszervezet segítségével előállított dohány és cukorrépa mennyisége és minősége alapján kapták meg fizetésüket.

organizmusként működött, amely – a földtulajdon és birtokviszonyok, a rendelkezésre álló termelőeszközök, a munkaalkalmak, a társadalmi és földrajzi mobilitás révén, valamint a lakosság szociális és kulturális életének befolyásolásán keresztül – a lokális erőforrások szinte teljes spektruma felett átfogó ellenőrzést gyakorolt.¹⁵ Ennek megfelelően úgy vélem, az adott kollektív gazdaságnak mint hatalmi intézménynek a vizsgálata – látszólagos partikularitása ellenére – alkalmas lehet a helyi társadalmi viszonyok és dinamikus változások szélesebb körű leírására is.



1. ábra A „Határor” Agrár cég kolhoz szerkezeti átalakulása (1948–2018).

¹⁵ Ezt a szemléletet már a kolhoz 1973-as alapszabályzata is tükrözte, amely – a korábbi szövegektől eltérően – részletesen kitért a település „művelődési” és „népjóléti” (egészségügyi és szociális, infrastrukturális) kérdéseire is. Ezek szerint: „A kolhoz klubokat, könyvtárakat, egyéb kulturfelvilágosító intézményeket és sportlétesítményeket épít és rendez be, elősegíti a testnevelés és a sport fejlődését, óvodákat, bölcsődéket hoz létre, segít a szülőknek és az iskolának a gyerekek helyes nevelésében, szoros kapcsolatot tart fenn az iskolával, segítséget nyújt a közoktatási szerveknek a gyerekek termelési oktatásában, földrészeleget, gépeket, vetőmagot, műtrágyát és szállítóeszközöket bocsát az iskolák rendelkezésére, biztosítja az iskolák végzőseinek a kolhozban való elhelyezését, szükség esetén megszervezi a kolhoztagok képzését, segítséget nyújt az egészségvédelmi szerveknek a kolhozban a gyógyító és betegségmegelőző intézkedések végrehajtásában, ellenszolgáltatás nélkül és halaszthatatlanul szállítóeszközöket bocsát a kolhoztagok rendelkezésére, hogy a betegeket elszállíthassák a gyógyintézetekbe, rendezi, villamosítja és rádiósítja a kolhoz helységeit és a kolhoztagok házeit, elősegíti a kolhozisták közszolgáltatási ellátásának megszervezését, a kolhozban megállapított rendnek megfelelően segítséget nyújt a kolhoztagok központosított országos társadalombiztosítási alapjának eszközeiből. [...] A kolhoztagok közgyűlésének határozatára a kolhoz eszközöket utalhat ki a kolhoz és a kolhozközi szanatóriumok, üdülők, úttörőtáborok, aggok és rokkantak házai építésére” (NKHLR, 1973, 39–40.).

2. A posztszocialista tulajdon

Ukrajnában az állam tulajdonosi szerepkörének lebontása és a földpiac liberalizációja egy meglehetősen hosszú és komplex folyamat volt. Ennek a folyamatnak a kezdete hat hónappal megelőzte az ország függetlenné válásának időpontját (1991. 08. 24.).¹⁶ Csúcspontja a kétezres évek elejére tehető, végpontja pedig – bizonyos tekintetben – mindmáig nem érkezett el.¹⁷

A földreform első szakaszában az egyik legfontosabb lépést a korábbi gazdaszervezeti formák (a kolhozok és szovhozok) jogi státuszának és struktúrájának átalakítása jelentette.¹⁸ Ennek megfelelően az 1990-es évek elején a kolhozok és szovhozok többségét először a piacgazdasági környezet szabályainak megfelelő ún. kollektív mezőgazdasági vállalkozássá (колективні сільськогосподарські підприємства) szervezték át. A másik lényegi mozzanat a tulajdoni viszonyok újrakodifikálása volt. A mezőgazdasági vállalkozások által használt földeket az állam ennek érdekében az alkalmazottak közösségi (kollektív) tulajdonába adta át. Ezenkívül a korábbi kolhoz- és szovhoztagok – akik már több generáció óta nem rendelkeztek magántulajdonnal – az államtól igazolásokat kaptak arról, hogy a kollektív vagyonból meghatározott résztulajdonnal, azaz egyéni földhasználati jogokkal és bizonyos tulajdoni hányaddal rendelkeznek.¹⁹

Össességében azonban – a kezdeti pozitív jogi lépések ellenére – a gyakorlatban kevés dolog változott, hiszen a rendszerváltás utáni első évtizedben a nagyüzemi gazdasági struktúra dominanciája majdhogynem érintetlen (ASH, 2005, 52.), a magántermelés szintje pedig továbbra is alacsony maradt.²⁰ Ezeket a nehézségeket jól illusztrálja az a tény is, hogy az 1990-es évek végén Kárpátalja mai területén még mindig mintegy 132 kolhoz és 42 szovhoz működött és számos olyan gazdasági organizmus létezett (pl. 13 kol-

¹⁶ Lerman – Csaki a földreform kezdetének időpontját az Ukrán Szovjet Szocialista Köztársaság (ukránul: УРСР – Українська Радянська Соціалістична Республіка) által elfogadott új földködex 1991. március 15-ei hatálybalépésétől számítja. Lásd: LERMAN – CSAKI, 2000, 11.

¹⁷ Jóllehet a mezőgazdasági területek magánbirtoklásának jogát már a 2001-es földtörvény-könyv is lehetővé tette, ugyanez a törvény a földek szabad értékesítését azonban felfüggesztette, illetve ideiglenesen megtiltotta. Az elmúlt évtizedekben a földeladási moratóriumot Ukrajna Legfelsőbb Tanácsa kilencszer hosszabbította meg, legutóbb 2018-ban 2019 végéig.

¹⁸ A földreform 1991–1999 közötti szakaszának részletes elemzését lásd itt: LERMAN – BROOKS – CSAKI, 1994, 1995; LERMAN – CSAKI, 1997, 2000.

¹⁹ A kolhoz- és szovhozalkalmazottak egyéni parcelláinak pontos méretét és helyét nem határozták meg konkrétan, ami zavart keltett a közösségi–egyéni tulajdonviszonyok közötti határok értelmezésében, és hozzájárult ahhoz a „cinikus, de általánosan elterjedt meggyőződéshez, hogy »semmi sem változott«” (PERROTTA, 2000, 158.).

²⁰ Ukrajna területén az agrárszektorban 1998-ban még a 10.764 újjászervezett kolhoz mintegy 65%-a (7000) kollektív mezőgazdasági vállalkozás, 13,2%-a (1421) részvénytársaság, 8,9%-a (966) vidéki gazdasági egyesület, 1,3%-a (144) mezőgazdasági szövetkezet, 8,6%-a (933) pedig egyéb (nem privát) szervezeti formában működő agrárvállalkozás volt. A magántermelők (azaz az egyéni vagy bérvállalkozók) aránya ebben a szférában mindössze 2,7%-ot (300) tett ki. Ugyanebben az évben a mintegy 2213 szovhoznak több mint fele (63,3%, 1401) szintén kollektív mezőgazdasági vállalkozás volt, ezen kívül további 30,6%-uk (679) részvénytársaságokat, 6%-uk (133) pedig egyéb típusú vállalkozásokat alkotott (ILCSUK – ZRIBNJÁK – MELNIK, 2009, 27.).

hozközi vállalat, 134 mezőgazdasági gépjavító üzem, 135 élelmiszeripari vállalat, 106 hús- és tejipari vállalat, 11 technikai-javító vállalat, 35 építőipari szervezet), amelyek szerepköréhez még szervesen hozzátartozott az egykori kolhozokban és szovhozokban végzett termelőtevékenység kiszolgálása (RUSCSÁK – PADJÁK, 2004, 11–12.).

A rendszerváltás után az agrárszektor szerkezeti diverzifikációjában az első jelentősebb fordulatot „A mezőgazdasági ágazat reformjának felgyorsítását célzó azonnali intézkedésekről” elnevezésű, 1999. december 3-án (1529/99. számú) jóváhagyott elnöki rendelet hozta. Ez többek között lehetővé tette, hogy a lakossági földrészevények addig csak névlegesen – papíron létező – jogai már a gyakorlatban is érvényesülhessenek: biztosította például a szabad kilépés jogát a kollektív mezőgazdasági vállalkozásokból, így az egykori kolhoz- és szovhoztagok fizikailag is hozzáférhettek saját földparcelláikhoz (LERMAN – SEDIK – PUGACHOV – GONCHARUK, 2007, 1.).

Az általam vizsgált, mintegy 7 települést egyesítő „Határőr” Agrárcég kolhoz posztiszocialista átszervezése e makroszintű jogi, politikai, gazdasági változások kontextusába illeszkedett. A péterfalvi kolhoz 1993-ban alakították át kollektív mezőgazdasági vállalkozássá. Az új formáció vezetője – az 1960-tól regnáló kolhozelnök leváltását követően – 2000-ig a korábbi elnökhelyettes lett, ezután – az intézmény teljes felosztásáig és megszűnéséig – még kétszer választottak új elnököt a gazdaság élére (mindkettő a gazdaság korábbi vezetőségéből, illetve az egykori nomenklátúra tagjaiból került ki).

Az ezredfordulón a gazdaságot kisebb egységekre bontották: 2000 márciusában két nagyobb céget (Péterfalva központtal a „Határőr” Kft.-ét, Nagypalád központtal a „Túr” Kft.-ét), ezt követően pedig még egy kisebb vállalkozást („Kárpáti” Kft.-ét) hoztak létre – a teljes kollektív vagyon értékesítésére és rendkívül alacsony áron történő privatizációjára csak ezt követően került sor.

Az egykori „Határőr” kolhoz jogutódjainak közös vagyona az ezredforduló első éveiben még tetemesnek volt mondható: csak a két nagyobb vállalkozás – a „Határőr” és a „Túr” Kft. – összértéke 15 millió 258 ezer hrivnyát tett ki.²¹ Ez a hatalmas összeg csak a péterfalvi községi tanács területén – a Túr Kft. nélkül – egyebek mellett nyolc nagyobb gyárat és a hozzá tartozó ingatlanokat (konzervgyár, téglagyár, húsfeldolgozó üzem, optikai üzem, huzalkötegelő-üzem, fűrészüzem, IKEA-bútorüzem, horgász- és sportszergyár), hét jelentősebb gazdasági részleget (két állatfarm, egy juhfarm, egy csirkefarm, egy jószágáztalpa, két kertészet), két mezőgazdasági gépparkot (traktor- és autópark), továbbá számos más nagy értékű ingatlant (parasztcsárda, kolhoziroda, közösségi szolgáltatóház, vidámpark, sportkomplexum, skanzen, képtár) tartalmazott.

A közös vagyon szintén jelentős részét tette ki a gazdaság gépparkja és jószágállománya. A rendelkezésre álló adatok szerint csak a péterfalvi kolhoz gépállománya 2000-ben – a Túr Kft. gépparkja nélkül – összesen 38 teherautót, 7 személyautót,

²¹ A harmadik, kisebbik cég, a „Kárpáti” Kft. összesen 1,5 millió hrivnya értékű vagyonjeggyel vált ki a péterfalvi kolhozból, amit kezdetben 41 részvényes (egykori kolhoztag) adott össze. A ki- és visszalépéseket követően a cég tulajdonában az eredeti összegből 2002-ban már csak 600 ezer hrivnya értékű vagyonjegy maradt, amelyet a Kft. elnöke, a kolhoz egykori vízügyi mérnöke – hosszas pereskedések után – részben megszerzett, részben pedig megvásárolt a részvényesektől.

3 buszt; 31 mezőgazdasági nagygépet (pótkocsik, különféle maró- és hegesztőgépek stb.), 35 traktort, 4 markológépet, 12 kombájnt, 36 utánfutót, 24 tárcsát, 10 boronát, 7 gépeket és 80 egyéb szerszámgépet (ültető- és vetőgépeket, önjáró kasza- és permetezőgépeket stb.) foglalt magába. Ezek közül a tehergépkocsik átlagéletkora 15, a traktoroké pedig mindössze 14 év volt, amely ezáltal – még az ezredforduló évében is – meglehetősen nagy anyagi értéket képviselt. Ugyanebben az időben a kolhoz állat- és jószágállománya 5033 db szarvasmarhából, 1740 db sertésből, 6527 juhból és több tízezer baromfiból állt. Ennek a két vagyonelemnek az összértéke elérte az 1.537.000 hrvnyát, ami – a hasonló volumenű nagypaládi kolhoz mezőgazdasági eszközeivel és állatállományával együtt – a kolhoz teljes vagyonának csupán ötödét (19,9%-át) tette ki (1. táblázat).

E kiragadott adatok – a tovább időzhető példák nélkül is – plasztikusan szemléltetik a több évtized alatt felhalmozott kollektív vagyon hatalmas mértékét, továbbá az egykori kolhozok a lokális gazdasági erőforrások redisztribúciójában játszott meghatározó szerepet.

1. táblázat A „Határőr” Agrárcég kolhoz jogutódai vagyonának összértéke vagyonelemek szerint (2000. 05. 29).²²

I. Privatizálható tulajdon- és vagyonelemek	Határőr Kft.	Túr Kft.	Összesen	
	Vagyonérték (hrv.)		Vagyonérték	
			(hrv.)	%
1. épületek és létesítmények	4.989.000	4.864.000	9.853.000	64.6
2. gépi technika	1.367.000	1.332.000	2.699.000	17.7
3. termelési és igavonó jószág	170.000	166.000	336.000	2.2
4. részvény	93.000	90.000	183.000	1.2
5. növendék jószág	262.800	256.000	518.800	3.4
6. megtermelt tartalékok	664.000	647.000	1.311.000	8.6
7. nem befejezett termelés	177.000	173.000	350.000	2.3
Összesen (1-7. sor)	7.722.800	7.528.600	15.258.000	100
II. Oszthatatlan közös alapok				
8. Tartalékalap	-	-	1.695.000	
9. Adósságok rendezését szolgáló alap	-	-	381.200	
Összesen (8-9. sor)	-	-	2.076.200	
ÖSSZVAGYON			17.644.069	

A „Határőr” agrárcég tulajdonát képező földterület 2000-ben összesen 4074,3 hektárt tett ki, ebből az intézmény két jogutódja: a péterfalvi „Határőr” Kft. 1702,6 hektárt, a nagypaládi „Túr” Kft. pedig 2371,7 hektárt birtokolt. A mezőgazdaságilag hasznosítható, osztásra kerülő földalap aránya azonban ennél valamivel kevesebb (összesen 3772

²² A táblázatokban szereplő adatok a „Határőr” Kft. vezetőjének magántulajdonában lévő hivatalos dokumentumokból származnak, amelyekből a tanulmányban látható táblázatokat és adattáblákat a szerző szerkesztette.

ha) volt, mivel a teljes összterület magában foglalta azokat – az államtól és a községi tanácstól átvett – kisebb földrészeket is, amelyek nem hasznosíthatók, de a művelés alá vont területekhez tartoztak, továbbá a gazdasági udvarok alatt helyezkedtek el (erdők, bozótosok, mocsaras helyek; kanálisok, mezei utak és egyebek) (2. táblázat).

2. táblázat A „Határőr” Agrárcég kolhoz jogutódainak földterülete művelési ágak szerinti bontásban.

Földterület-típusok	Az osztatlan „Határőr” kolhoz földvagyon		
	„Határőr” kft. (ha)	„Túr” kft. (ha)	Összesen (ha)
I. Mezőgazdaságilag hasznosított területek			
1. Szántó	1202.7	1689	2891.7
2. Többéves ültetvények	109.6	93.4	203
3. Kaszáló	8.8	36	44.8
4. Legelők	254.9	377.6	632,5
Összesen (1–4. sor)	1576	2196	3772
II. Egyéb területek			
5. A községi tanács tulajdonából átadott föld	56.6	24.3	80.9
6. Állami tulajdonból átadott egyéb földterület: erdők, bozótos, mocsarak, a vizek, utak és épületek alatti területek	70	151.4	221.4
Összesen (5–6. sor)	126.6	175.7	302.3
Földterület nagysága összesen (1–6. sor)	1702.6	2371.7	4074.3

3. Vagyonprivatizáció és szerkezetváltás: tőkefelhamozás és elszegényedés a tiszaháti településeken

A péterfalvi kolhoz privatizációja során a kolhozisták vagyonszerzőinek értékét az alkalmazottak fizetése (50%), valamint a ledolgozott munkaidő hossza alapján (50%) határozták meg; az egyes családok által 1948-ban közösbe adott magántulajdont (a bevitt földet, jószágot, felszerelést) nem vették figyelembe. Az elhunyt kolhoztagok vagyonszerzőjét és tulajdonjogát a hozzátartozók, illetve családtagok nem örökölhették meg, az így bent maradt vagyon- és tulajdonrészek az osztásra kerülő közös vagyon értékét növelték.

A vagyonszerzőkhez az igényjogosultak meghatározott portfólióban, „csomagban” jutottak hozzá, amely – többé-kevésbé – követte a teljes kolhozvagyon strukturális felépítését: minden kolhoztag saját tulajdonhányadának 64%-át ingatlanra, 24%-át gépi- és technikai felszerelésre, 10%-át élőállatra, 2%-át pedig egyéb kisebb értékű vagyontárgyakra (villanykapcsoló, konnector, alkatrészek, számszámok stb.) válthatta be. A kollektív tulajdonban levő földterület újraelosztása a fentiekől kissé eltérő elveket követett. Minden egyes kolhoztagnak azonos értékű föld jutott, amit az új tulajdonosok – az adott földterületek aranykorona-értéke szerint – különböző nagyságú (0,53–0,74 ha közötti) parcellákban kaptak meg.

A kolhozvagyon privatizációjának elvei – a végső tulajdonosi struktúra kialakulása szempontjából – azonban valójában egyáltalán nem érvényesültek. Az új, kisszámú és tőkeképes elit ugyanis már a kolhozvagyon nevesítése után, az 1990-es évek végén (a gazdasági recesszió és pénzügyi infláció éveiben) hozzáfogott a vagyonejgyek felvásárlásához. A vagyonejgyek felvásárlási ára 2002-ben a névértéknek mindössze 10-20%-át tette ki; 1 hrivnya értékű vagyonejgyért így mindössze 10-21 kopejkát kaptak az egykori kolhozmunkások a faluban, ami egy nagyon kis számú elit vagyonhoz jutását tette lehetővé. („A vezetőség kibaszott velünk, elvitték a vagyonejgyet 20 kopejkájával, bemázolták vele a szemünköt. *Aki közel ült a tűzhez azok kiváltották vele a vagyont, mi meg csak nyaltunk a szánkot. A szegény az szegény volt akkor is, meg most is.*”²³)

A szocialista állami vagyon lebontásának folyamata a helyi elitek által kontrollált gazdasági tőke átmentésének, konvertálásának különféle technikáin alapult. Ezek közül – csupán a példa kedvéért – itt mindössze két jellemző stratégiát emelnék ki.

1. Az egyik technika az igényjogosultak körének tudatos szűkítése volt. Ennek legitimálásához a vizsgált településeken az egyik első lépést egy 2000 elején elfogadott közgyűlési határozat jelentette. E szerint a kolhoztagok közül csak azok jogosultak résztulajdonra a közös vagyonból, akik 1994. május 24-ig aktív jogviszonyban álltak munkáltatójukkal, a kolhozzal. Ennek az alapelvnek a kodifikálása azonban a gyakorlatban az alkalmazottak egy jelentős részének automatikus kizárását jelentette, hiszen a helyi aktív korú népesség mintegy 30%-a a rendszerváltás időpontjában már a kolhoz ipari szektorában dolgozott, ahol – a külső felvevőpiacok összeomlásával – 1994-ig az egyes gyárüzemek gyors ütemben épültek le, vagy jogutód nélkül szűntek meg egyik napról a másikra. A helyi melléküzemágakban, gyárakban foglalkoztatott ipari bér munkások többsége – fizetés és munka hiányában – önként, vagy az üzemek felszámolása miatt 1994-ig tulajdonképpen elhagyta a kolhozt. Az ipari szektorban foglalkoztatottak többsége így lényegében kiszorult a tulajdonszerzés lehetőségéből, ami általános felháborodást keltett a faluban („Ezek [értsd: „kolhozvető elit” – B. S.] nagyon aljadékok voltak. Aki a kolhozbul elment, azok nem kaptak semmit. Csináltak egy ilyen törvényt, hogy nekik több jusson, amivel kisemmizték a fél falut.”²⁴ „Aki például vagy 20 évvel azelőtt itt hagyta a kolhozt, az már nem kapott semmit, de aki '94 tavaszán jött dógozni, fiatal iskolás, dógozott 3 hónapot, az is annyit kapott, mint aki dógozott 30 évet”.²⁵)

2. A kollektív erőforrások magánvagyonná alakításának másik tipikus gyakorlata a nagyobb értékű tulajdonelemek kiválogatása – kisajátítása vagy értékesítése – volt, amelynek egyfelől kedvezett a lassú gazdasági átmenet: vagyis a majdnem egy évtizedig tartó privatizáció, másfelől a piacgazdaság intézményesítésével kapcsolatos törvénykezések és szabályok tisztázatlansága is.

²³ F. M., sz. 1959, magyar nő, Tiszabökény. Az adatközlők védelme érdekében az interjúalanyok személyes adatait nem közlöm. Jellemzésükre fiktív monogramokat használok, illetve – ahol az szükséges és esetleg a szövegkörnyezetből nem derül ki – feltüntetem születési évüket, etnikai hovatartozásukat, nemüket és születési helyüket.

²⁴ N. B., sz. 1957, magyar férfi, Tiszapéterfalva.

²⁵ V. Gy., sz. 1964, magyar férfi, Tiszabökény.

A kolhoz és annak jogutódjait vezető adminisztratív-gazdasági elit az általa kiszemelt értékesebb ingatlanok, eszközök egy részét – a törvény által kötelezően előírt – tartalékalapba, valamint az adósságok finanszírozására létrehozott oszthatatlan közös alapba helyezte át. Ezeknek az alapoknak az összértéke 2000. május 29-én elérte a 2 millió 765 ezer hrivnyát, ami a péterfalvi kolhoz teljes vagyonának mintegy 11,9%-át tette ki. (1. táblázat) A lekötött alapokban található vagyonelemeket – a privatizációs hullám előrehaladtával – a kolhozvezetőségi tagok időről-időre átminősítették szabadon felhasználható tartalékokká, így azokat később könnyen értékesíthették vagy versenytársak nélkül vásárolhatták meg. Az egyik interjúpartner visszaemlékezése szerint ezzel a módszerrel „apránként szépen eladogatták a kolhozot, azzal az ürüggyel, hogy most nem tudunk vetni, hát kell gázolajat venni.... most jószágot kell venni. Hát akkor veszünk gázolajat, eladtunk egy buszt. Ilyen ürüggyel eladtak mindent, így adták el a technikákat. Ilyesmikre érted elaprózódott a kolhoz, így ment széjjel. Mire osztani kellett, már nem vót mit osztani.”²⁶

A privatizációban az igényjogosultak közül az egyszerű kolhozmunkások többsége ezért főként inkább csak a kisebb értékű vagyontárgyakhoz (elsősorban az ingóságokhoz) jutott hozzá. Az egyik interjúalany megfogalmazása szerint: „...a kolhozban rengeteg szarvasmarha, bárány, meg más jószág vót, és evvel *betömték a népnek a száját*, szétosztották köztük. *És az emberek mentek nagy boldogan, a kötelet ráncigálták egy girhes tehénnel, a nagyértékű dógokat meg, mint amilyen az autópark vót például, eladták kopepekért, kisémmiszték úköt. Három négy ember tönkre tette ezt a több ezer embert.*”²⁷

Ennek eredményeként a kollektív vagyon, ezen keresztül pedig a lokális erőforrások új birtokosai két társadalmi csoportból: a kolhoz vezető egykori adminisztratív-politikai elitek (a „főnökök”), valamint a határvidéki feketekereskedelemben (cigaretta-, ember- és üzemanyagcsempészet) megvagyonosodott új gazdasági elitek közül kerültek ki. E két társadalmi csoport tulajdonszerzésének sikerét megfelelően érzékeltetik a következő kiragadott példák.

A vizsgált településcsoporton egy átlagos kolhozalkalmazott 40 év ledolgozott munka-viszony után hozzávetőleg 4-6 ezer hrivnya értékű ingatlan és ingó vagyon privatizálására volt jogosult. Ezzel szemben a kolhoz korábbi vezetőségi tagjai közül például az egyik tisztségviselő (a gazdaság egykori vízügyi mérnöke), aki összesen 15 évet dolgozott a kolhozban, többek között privatizálta a falu vidámparkját (lásd: 3. kép), valamint a kolhoz egyik tanyáját. A két ingatlan becsült értéke összesen 121.086 hrivnya (!) volt. Egy másik vezető, a kolhoz húsfeldolgozó üzemének rendszerváltás utáni igazgatója összesen 395.035 hrivnya (!) értékben vásárolt ingatlant (a kolhoz parasztsárdáját és húsfeldolgozó üzemének épületét). A „Határőr” Agrárcég kolhoz jogutódjának egyik elnöke, a 2000-es évek elején amortizált nettó értéken – az épületben hagyott nagyértékű gépek felszámolása nélkül, jóval a piaci érték alatt – vásárolta meg a kolhoz egykori nemzetközi együttműködéssel létrehozott vállalatának, az IKEA helyi üzemének az épületét (44.000 hrivnya), a tivadari kerté-

²⁶ N. B., sz. 1957, magyar férfi, Tiszapéterfalva.

²⁷ K. V., sz. 1952, magyar férfi, Tiszapéterfalva.

szetet (1.550 hrvinya); a kolhoz főkönyvelője a péterfalvi fűrésztelepet (66.403 hrvinya), az építőbrigád vezetője pedig a kolhoz egykori téglagyárát (211.672 hrvinya).



3. kép Tiszapéterfalvi vidámpark (2012).

A közös javak monopolizálásában azonban – talán az előbbinél is – nagyobb szerepet játszottak a poszt szocialista informális gazdaságból meggazdagodó csoportok, amelynek tagjai jelentős és könnyen mobilizálható pénztökével rendelkeztek. Az idézhető számos példa közül csupán kettőt emelnék ki: az egyik annak az üzletembernek az esete, aki – a helyi lakosok megítélése, a falusi közvélemény szerint – a határvidéki feketekereskedelemből szerezte meg vagyona nagyobb részét a kilencvenes évek végén. Ez a személy a privatizációban egyebek mellett a tivadari állatfarm egy részét (74.250 hrvinya), a kolhoz juhhodályát (41.210 hrvinya), az autópark központi műhelyét (114.571), valamint a település központjában található, több ezer négyzetméteres alapterületű ún. közösségi szolgáltatóházat vásárolta meg. (Ez utóbbit lásd itt: 4. kép. Az ingatlan pontos értékéről nincs adat). Egy másik csempész lett a tulajdonosa a péterfalvi kolhoz nagypaládi téglagyárának (290.000 hrvinya), az állathizlaldának (225.560 hrvinya), a műszergyárnak (318.376 hrvinya), a varrodának (76.654 hrvinya), a tyúkfarm épületének (nincs pontos adat), valamint az azokhoz tartozó gépeknek és vagyontárgyaknak. Az említett két személy az általuk birtokolt gazdasági, politikai tőke révén a tiszaháti települések belső gazdasági, társadalmi életére jelenleg is alapvető befolyást gyakorol: az előbbi 2010-től a település egyik vezető tisztségviselője, a járási tanács tagja, az egyik legnagyobb kárpátaljai kisebbségi érdekképviselői, politikai szervezet helyi elnöke, ezen kívül számos (építőipari, kereskedelmi) vállalkozás tulajdonosa; az utóbbi a mikrorégióban az egyik legnagyobb agrárvállalkozó (100 ha földön gazdálkodik; több százezer darabot számláló tyúk- és kacsafarmja, valamint jelentős egyedszámmal rendelkező sertéstelepe van).



4. kép Községi szolgáltatóház (a helyiek szóhasználata szerint: „kombinát”),
Tiszapéterfalva (2002).

A gazdasági, politikai eliteknek ez a két frakciója szerezte meg a helyben elérhető földterületek legnagyobb részét is. A péterfalvi községi tanács területén a kolhoz rendelkezésre álló földalapjából (1576 ha) összesen 1194,04 hektár földet osztottak szét 1889 lakos között. Ez azt jelenti, hogy az egy főre jutó földbirtok mérete átlagosan mindössze 0,6 hektárt tett ki. A mezőgazdasági földprivatizáció – a településen élő népesség szemszögéből – így lényegében az 1948 előtti kötött földpiac, vagyis a korábbi feudális eredetű tulajdon- és birtokszerkezeti viszonyok restaurálásával ért véget. Ezeket az egyenlőtlen viszonyokat jól tükrözi, hogy amíg 1938-ban a népességnek még csupán a háromnegyede, vagyis 78,5%-a volt földnélküli, illetve 0–0,2 hektár közötti törpe- és kisbirtokos (SZŐLLŐSY – JÁNKI – THIRRING 1939, 160–161.), addig hét évtizeddel később, 2011-ben ugyanezekben a tiszaháti településeken már a föltulajdonnal rendelkező lakosság 97,1%-a (!) 1 hektárnál kisebb méretű területet (ún. „zsebkendő-parcellákat”) birtokolt. Másként fogalmazva a helyi lakosság döntő hányada a – 0,24-től 0,67 ha területű – háztájin kívül jelenleg nem rendelkezik semmilyen földvagyonnal vagy birtokrésszel.

3. táblázat Birtokméret, földtulajdoni viszonyok a tiszaháti településeken (2012).²⁸

Magántulajdonban lévő földbirtok mérete	Tulajdonosok száma (fő)
0 hektár (földnélküli)	0
0–,2 hektár	147
0,2– 0,5 hektár	1163
0,5– 1 hektár	1813
1– 5 hektár	76
5– 10 hektár	4
Összesen	3203

A birtokszerkezet és földhasználat terén kialakult egyenlőtlenségeket azonban tovább súlyosbítja az a körülmény, hogy a kisebb (1–5 hektáros) területekkel rendelkező birtokosok között jelentős az inaktív, illetve nyugdíjasok aránya. A településen végzett legutolsó terepmunkám időpontjában, 2018-ban 1 hektár mezőgazdasági termőterület megművelése – növényvédelem és talajjavító munkák nélkül – hozzávetőleg 8800 hrvnyába (88.000 Ft-ba) került,²⁹ egy átlagos havi nyugdíj összege ugyanakkor 1300 hrvnya (13.000 Ft) volt a faluban. Ebből egyértelműen látható, hogy az egy vagy két-személyes nyugdíjas háztartások többségének havi bevétele – az agrártermelés területén – szinte egyetlen részfeladat elvégzésének finanszírozását sem teszi lehetővé. Nem véletlen tehát, hogy e kistulajdonosi réteg tagjai – az agrártevékenységhez szükséges technikai, gépi eszközök és anyagi erőforrások hiányában – rendszerint haszonbérbe adják vagy végleg értékesítik³⁰ saját földterületeiket, ami tovább növeli az adott településcsoporton a földtulajdon-koncentráció amúgy is magas mértékét.

A községi tanács adatai szerint az öt településen hivatalosan 2018-ban 268,24 ha földet bérelnek, ebből 74,93 ha-t magán, 193,32 ha-t pedig jogi személy vett bérbe. Mindebből azonban nem alkotható hiteles kép a valóságos birtok- és tulajdonosi viszonyokról; a főfoglalkozású agrártermelők döntő része ugyanis informális („szóbeli”) alkuk és megállapodások keretében jut jelenleg is újabb földterületekhez. A péterfalvi polgármesteri hivatal földügyekért felelős hivatalnoka szerint a birtokkoncentráció mértéke igen magas mind az öt faluban: a mintegy 5495 fős népességgel rendelkező településcsoporton az informálisan bérelt földekkel együtt a mezőgazdaságilag hasznosítható teljes termőterület (4542 ha) hozzávetőleg 70%-át mindössze 37 személy birtokolja vagy műveli.

Az eddig elmondottak tanúsága szerint tehát a vagyonprivatizáció folyamatát egyfelől: a) a helyi társadalom középrétegeinek intenzív és tartós lecsúszása kísérte, amely a vizsgált településeken egyszersmind magával hozta a szegénység új és tömeges formáinak megjelenését is. Ennek egyik természetes – témánk szempontjából fontos – követke-

²⁸ Az adatok a Tiszapéterfalvi Polgármesteri Hivatalból származnak (a táblázat saját szerkesztés).

²⁹ Szántás 2500 UAH/ha, tárcsázás 2500 UAH/ha, vetés 1300 UAH/ha, aratás 2500 UAH/ha.

³⁰ A tiszaháti falvakban 2018-ban 1 hektár mezőgazdaságilag hasznosítható föld 1000 dollárba került, a nem privatizált vagy (felmenőktől) örökölt földrészek hektáronkénti vételára ennek az összegnek csupán felét, 500 dollárt tett ki.

ménye volt, hogy a 90-es évek elején az állami foglalkoztatásból kiszorult, a vagyonprivatizáció után pedig lényegében jelentősebb tulajdon és mobilizálható pénztőke nélkül maradt lakosság olyan túlélési technikák – Böröcz József kifejezésével „tőkehelyettesítő intézményi megoldások” (BÖRÖCZ, 1995, 33.) – alkalmazására kényszerült, amelyek a közvetlenül nem elérhető, nem birtokolt, tehát a lokális társadalmi struktúrán kívüli, új gazdasági és szimbolikus javak megszerzésére, hasznosítására és újraelosztására irányultak. A vizsgált mikrorégióban – megközelítem szerint – ilyen *instrumentális cselekvéseknek* (LIN, 2001, 17–19.) tekinthető az államhatárra mint gazdasági erőforrásra építő stratégiák többsége is. Így éppúgy ide sorolhatjuk például a munkavállalási célú migráció bizonyos típusait (a magyarországi építőipari munkások, a mezőgazdasági idénymunkások, háztartási alkalmazottak tevékenységét), mint a határvidéki csencselés, feketekezeskedelem különféle technikáit (magyarországi fuvarozás, a mindennapi és tartós fogyasztási cikkekkel – élelmiszerrel, ruhával, műszaki termékekkel – való piacozás, üzletelés).³¹

A lokális társadalom egy részének lecsúszásával és globális gazdasági stratégiának intézményesülésével egyidőben megfigyelhető volt azonban egy másik tendencia is. Ez lényege szerint b) egy új, kisszámú tulajdonosi, tőkés réteg megjelenését és felemelkedését jelentette a faluban. Ennek az új gazdasági, politikai elitnek a magatartására – az előbbivel ellentétben – elsősorban egyfajta expresszív cselekvés (LIN, 2001, 17–19.) volt jellemző. Ezeknek az expresszív cselekvéseknek – nagyon leegyszerűsítve – az előbbiekkal ellentétben az elsődleges célja nem a külső, hanem sokkal inkább a helyi társadalom terrénumán belül elérhető, vagyis a közvetlenül rendelkezésre álló erőforrások (föld, ingatlan, pénz, munkaerő, infrastruktúra stb.) kisajátítása, megőrzése, védelme és mozgósítása volt.

Ezek az (ideáltipikus) cselekvések a valóságban természetesen nem „tisztá”, hanem általában vegyes típusokat, vagy ha úgy tetszik: hibrid gazdasági struktúrákat alkotnak.³² Az egyes típusok megkülönböztetése azonban – megközelítem szerint – analitikus szempontból mégiscsak fontos, hiszen a fent említett cselekvéstípusok az adott helyi társadalomban különböző modalitású erőforrás-gazdálkodási döntéseket jelenítenek meg. Ily módon pedig a javak előállításának, konverzióinak és elosztásának meglehetősen eltérő felépítésű hálózatait és gazdaságpolitikai modelljeit tükrözik (*4. táblázat*).

³¹ Ezeknek az aktivitási formáknak a részletező bemutatását, leírását lásd itt: BORBÉLY, 2015a, 2015b.

³² Erre az átmeneti erőforrásgazdasági stratégiára nagyon sok – alapvetően eltérő – példát hozhatnánk. A legkézenfekvőbb azonban talán a formálisan áttelepült, de továbbra is Kárpátalján élő, ingázó nyugdíjasok (retirement migrants) esete, vagy akár a csempészetből meggazdagodó, mindkét országban ingatlannal rendelkező, szintén ingázó életformát élő gazdasági elitnek (welfare migration) példája is. Mindkét csoport esetében közös vonás ugyanis a lokális és transzlokális erőforrások párhuzamos használata: az adott személyek – részben a kettős állampolgárság intézményének köszönhetően – Magyarországon a származási országénál magasabb színvonalú szociális szolgáltatások (nyugdíjat, társadalom-, és egészségbiztosítást) megszerzésére törekednek, ennek segítségével pedig eredményesen képesek növelni vagy megőrizni a kibocsátó településen belül kialakított versenyelőnyeiket. Ennek köszönhetően mindkét társadalmi csoport tagjai az alternatív (külső) erőforrások mobilizálásával hatékonyan növelik egyszersmind a lokális (belső) gazdasági, társadalmi tőkéjüket is, ami elősegíti számukra, hogy a származási településeken a helyi népesség átlagához képest magasabb életszínvonalon és sokkal jobb egzisztenciális körülmények között éljenek.

4. táblázat. A vizsgált falu erőforrás-gazdálkodás politikájának szerkezeti modellje.

Gazdasági (al)rendszerek	Hétköznapi gazdasági praxisok	Hálózati erőforrások
<ul style="list-style-type: none"> • Fejlett informális tőke- és piachelyettesítő megoldások (cempészet, határvidéki feketekezeskedelem, nemzetközi migráció stb.) • Fejletlen formális gazdaság (diszfunkcionális ukrán nemzetállam) 	Instrumentális cselekvések	Lokális, „belső” erőforrások
	Expresszív cselekvések	Globális, „külső” erőforrások
	Hibrid cselekvések	Transzlokális (glokális) erőforrások

4. Globális kontextusok: magyarországi támogatások, vidéki erőforrás-politikák

A lokális társadalomnak ez az erőforrás-gazdálkodási politikája 2010 után (nem kis részben a kettős állampolgárság intézményének bevezetése, az orosz–ukrán hibridháború eszkalálódása, az ukrán állam gazdasági recessziójának elmélyülése, valamint a magyarországi politikai expanzió regionális felerősödése következtében) jelentősen átalakult.

Az intézményes válsággal küzdő ukrán nemzetállam terében megjelent ugyanis egy alternatív (nemzetközi) aktor, a fejlesztő magyar állam, amely a vizsgált vidéki településeken – a magyarországi támogatásokkal fenntartott gazdasági, oktatási, egészségügyi, jogvédő szervezeteken, programokon és akciókon keresztül – a formális politikai hatalom gyakorlatának és az intézményes tőkeallokáció mechanizmusainak újszerű tapasztalatát alakította ki.

Ezek az új, külső (külföldi) erőforrások azonban – amint arra a tanulmány első felében már utaltam – nem egy államilag ellenőrzött, demokratikus, piaci miliőben, hanem egy informális technikákon keresztül felépített – Keith Hart kifejezését használva – „vad, meg nem szelídített informális piac” kontextusában jelennek meg (HART, 1990, 158.). Az általam vizsgált tiszaháti településeken ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy a magyar kormány transzszuverén nemzet- és államépítési törekvése – ennek részeként pedig a régióban élő magyar etnikai kisebbségnek nyújtott anyagi és egyéb anyaországi támogatások – a már meglévő lokális erőforrás-politikák részeként valósult meg. Ennek megfelelően a magyarországi támogatáspolitikák egy több évtizede kialakult, örökségként is értelmezhető³³ informális gazdaság helyi logikáiba és infrastrukturális hálózataiba ágyazva jelent meg.

Ezt támasztja alá a magyarországi gazdaságfejlesztési programok közül – csak, hogy egyetlen esetet kiragadjak – a 2016-ban elindult „Egán Ede” Kárpátaljai Gazdaságfej-

³³ Az informális gazdaságot társadalmi örökségként (azaz a háztartások egyfajta tradicionális, válság-időszakban aktivizálódó tudásaként) közelíti meg például: PINE, 2002.

lesztési Program példája is. A mikro- és kisvállalkozások kapacitásbővítését, valamint innovációjának fejlesztését előtérbe állító program alapvetően két szférában – a turisztika és a mezőgazdaság területén – nyújtott nem visszatérítendő pénzügyi támogatást. Ez utóbbiban, vagyis az agrárium területén az alábbi négy kategóriában adhatták be pályázataikat a kárpátaljai magyar egyéni vállalkozók:

- a) üveg- és fóliaházak telepítéséhez (egy pályázónak adható maximális összeg – 2 M Ft)
- b) kertészeti technológia fejlesztéséhez (egy pályázónak adható maximális összeg – 2 M Ft)
- c) méhészetek létrehozásához (egy pályázónak adható maximális összeg – 0,5 M Ft)
- d) valamint állattartó telepek fejlesztéséhez (egy pályázónak adható maximális összeg – 3 M Ft) szükséges eszközök, gépi- és technikai berendezések vásárlásához.

Az általam vizsgált tiszaháti falvakban a 2016-os pályázati ciklusban az említett négy kategóriából háromban (a, b, d) 41, 2017-ben pedig 78 nyertes pályázat született. Az első évben az öt településen valamivel több, mint 72 millió Ft-ot, a másodikban ennek majdnem két és félszeresét, több mint 187 millió Ft-ot osztottak szét. A részlegesen hozzáférhető nyilvános adatokból³⁴ rekonstruálható, hogy a vissza nem térítendő támogatásoknak majdnem a felét (44,5%-át, vagyis 165.664.080 Ft-ot) 21 család kapta meg, amelynek tagjai saját maguk, vagy közvetlen hozzátartozóik (házastárs, testvér, gyerek, fogadott rokon) nevében többször adtak be pályázatot. Ez – a recesszív lokális gazdasági környezetben – néhány család számára meglehetősen nagy tőkeakkumulációt tett lehetővé. Erre utal a támogatási összegek háztartások szerinti megoszlása is, amelyből egyértelműen látható, hogy mindössze két év leforgása alatt a kétszer pályázó 13 család között több mint 52 millió Ft-ot; a háromszor nyertes 5 háztartás tagjai között több mint 87 millió Ft-ot, a négyszer eredményesen szereplő 3 családban pedig összesen több mint 26 millió Ft-ot osztottak szét.

³⁴ Az „Egán Ede” Kárpátaljai Gazdaságfejlesztési Központ honlapjáról letölthető pályázati eredmények között bizonyos kategóriákban (pl. 2017 – vállalkozásfejlesztés, 2017 – mezőgazdaság II. / első és második körös pályázatok/) a pályázó személyes adatai közül csak az adott vállalkozó neve és pályázati kódszáma szerepel. A származási település nevét – az előző évi, 2016-os adatokkal ellentétben – ezek az adatbázisok már nem tüntetik fel, így a fejlesztési források területi megoszlását, illetve annak transzparens követését ezek az adatforrások már nem teszik lehetővé. A táblázatban szereplő információk ezért csupán részlegeseek, a nyertes pályázatok számának és összegének minden esetben kizárólag a minimumát jelölik! Lásd: <https://eganede.com/palyazati-eredmenyek> (letöltés ideje: 2019. augusztus 7.).

5. táblázat Az „Egán Ede” Kárpátaljai Gazdaságfejlesztési Programban odaítélt pénzügyi támogatások összege a tiszaháti településeken (2016–2017).

Település neve	2016. év		2017. év		2016–2017		Az egyéni vállalkozók pályázatainak megoszlása nyeresi arányok szerint			
	Nyertes pályázatok száma	Támogatás összesen (HUF)	Nyertes pályázatok száma	Támogatás összesen (HUF)	Pályázatok összesen	Támogatás összesen (HUF)	egyszer	kétszer	háromszor	négyyszer
Tiszabökény, Farkasfalva	11	18.147.202	23	61.733.582	34	79.880.784	21	5	1	0
Tiszapéterfalva, Tivadarfalva	29	52.098.594	51	114.703.970	80	166.802.564	40	8	4	3
Forgolány	1	2.000.000	4	10.768.979	5	12.768.979	5	0	0	0
Összesen	41	72.245.796	78	187.206.531	119	259.452.327	66	13	5	3

Figyelemre méltó – a fent elmondottak tükrében – a pályázók háttere, társadalmi összetétele is. A nyertes kisvállalkozóknak (összesen 87 háztartás) mintegy 26,4%-át a régi, kolhozvetőségi elitek vagy azok közvetlen leszármazottai (12 család), valamint a privatizációból és feketegazdaságból megvagyonosodott csoportok – a helyiek fogalmi kategóriái szerint: „csempészek”, „maffiózók”, „rablók”, „nagy pénzesek” – (11 család) tagjai alkotják. Ezek a családok – nem kis részben a föld- és vagyonprivatizációban elért „sikereiknek” köszönhetően – az elmúlt években fokozatosan váltak a falu legnagyobb agrárbefektetőivé is.

A két frakcióból kikerült mezőgazdasági vállalkozók – az agrártermeléssel párhuzamosan – rendszerint összetett, heterogén gazdasági stratégiákat folytatnak. A legnagyobb két egyéni vállalkozó például 80-100 ha földterületen gazdálkodik, mindketten – 2000-es évek második felétől – nagyüzemi baromfikeltetéssel is foglalkoznak. Minden évben hozzávetőleg 20 ezer egyedből álló tojóállományt tartanak, amelyhez a keltető tojásokat – magyarországi közvetítéssel – Franciaországból, Spanyolországból szerzik be. Ezek az agrárbefektetők tavasztól ősziig hetente 130 ezer csibét keltetnek ki, amit kisebb részt a szűkebb régióban, nagyobb részt azonban belső Ukrajnában értékesítenek a faluba érkező ukrán felvásárlók, viszonteladók segítségével. A két nagyvállalkozón kívül négy közepes (3000 db-ból), és számos kisebb (600 db-ból álló) tojóbaromfival foglalkozó agrárvállalkozó van még az öt faluban. Az állattenyésztés mellett több mezőgazdasági vállalkozó végez nagyüzemi zöldség- (elsősorban melegházi uborka, paradicsom, káposzta), valamint szabadtéri gyümölcsstermesztést is. A vizsgált település csoporton továbbá 20 olyan hivatalosan bejegyzett kereskedelmi magánvállalkozás működik (ebből 4 vendéglátással /kávézó és étterem/, 16 pedig különféle fogyasztási cikkek /élelmiszer, zöldség, gyümölcs, ruha, edény, virág, technikai eszközök stb./ értékesítésével foglalkozik), amelyek nagy részét szintén az előzőekben említett gazdasági elitek tagjai birtokolják, illetve üzemeltetik.

E gazdasági elit tagjai kiterjedt heterofilikus kapcsolatokkal és jelentős ún. áthidaló (bridging) társadalmi tőkével (PUTMAN, 2000, 22–24., PUTNAM – GOSS, 2002, 9–12.)

rendelkeznek, amelyek segítségével meglehetősen sikeresen sajátítják ki a térségbe érkező külső (nemzetközi) fejlesztési forrásokat.

A magyarországi támogatások lehívására 2010-től profitalapú pályázatíró cégeket hoztak létre Kárpátalján is. Ezeket a cégeket kiterjedt informális politikai kapcsolatok fűzik a pályázati cél megvalósítását, illetve annak körülményeit, anyagi és tárgyi feltételeit ellenőrző kuratóriumokhoz, bizottságokhoz és az azokban résztvevő személyekhez. Az említett pályázati irodák ennek megfelelően nem csupán az általuk működtetett infrastruktúrát és adminisztratív-közigazgatási szaktudást, hanem általában a szervezeti hálózataikon belül elérhető társadalmi erőforrásokat is áruba bocsátják (JANCSICS – JÁVOR, 2012), amelyek segítségével a vidéki, falusi elitek egyes – a fentiekben bemutatott – frakciói hatékonyan férnek hozzá a regionális fejlesztési forrásokhoz és valósítják meg saját gazdasági céljait. Az informális gazdaság és a formális bürokratikus intézmények összefonódását, illetve az azokon belüli hétköznapi tranzakciók tipikus példáját ábrázolja a következő interjúrészlet is:

„M. – 'az egyik péterfalvi vállalkozó' [B. S.] – hogy megy be a beregszászi pályázati irodába? Telefonál a pályázati irodába a fogdmegjének és megkérdezi: »Ott van az a hosszú hajú kislány az irodába? Mert én ahhoz akarok menni, nem akarok sorba állni«. Már el van készítve a pénz a borítékba, viszi a csokit és a konyakot is. És el van intézve a pályázat, két perc múlva már jön is kifelé. Neki nagyon nagy kapcsolata van és esküszöm neked, hogy itt csak ezen múlik!”³⁵

E korrupciós hálózatokon keresztül a vidéki, falusi elitek különféle hétköznapi technikák (strómanok alkalmazása, már meglévő, használt technikai eszközök újként történő értékesítése, számlahamisítás stb.) segítségével egyszerre több szintéren – a redisztribúció, a piac egymáshoz kapcsolódó formális és informális (al)rendszereiben – végzik a társadalmi tőke gazdasági, anyagi javakra történő átváltását, konverzióját vagy cseréjét:

„B. – az egyik csempészetből megvagyonosodott vállalkozó – nyolc pályázatot nyert eddig, csak más neveken. Itt a faluba is van olyan, ahol 5 traktor van a családba. B.-ék pályáztak nem tudom mennyi melegházra. A melegházat az egyik helyről lebontották, átvitték a másik helyre, hogy tudja megnézni a bizottság. A pénzt zsebre vágják. Hát a másik, F. Lajosék (fiktív név – megjegyzés a Szerzőtől) is pályáztak annyi mindenre, de csak a régi gépeket pakolják át jobbrul-balra. Így működik ez mindenhol. A számlákat kiírja a már meglévő gépre, a botos 10%-ért kiírja neki a számlát, a többit meg zsebre vágják.”³⁶

Az elmúlt években az informális (re)disztribúciós rendszerekbe integrált külső, magyarországi támogatások Kárpátalja határvidéki régiójában az egyenlőtlen lokális tulajdon- és jövedelemelosztási viszonyok poszt szocialista mintázatainak megerősödését, valamint az azok fennmaradását biztosító intézmények további reprodukcióját segítet-

³⁵ B. I., sz. 1952, magyar nő, Tiszapéterfalva.

³⁶ V. J., sz. 1958, magyar férfi, Tiszapéterfalva.

ték elő. Az egyik péterfalvi interjúalanyom – az Egán Ede gazdaságfejlesztési program kapcsán – szintén ennek a hétköznapi tapasztalatnak adott hangot:

„Megint dombra szarik a kutya. A főnökök megint megcsinálják maguknak a bizniszt, érted? A háztájit nem támogatják. Péterfalván 20 embernek van már csak tehene. De Grezsának nem jut eszébe, hogy minden tehentartó gazdának adok havonta ezer forintot, hogy hadd legyen a háztáji, mert az legalább itt tartsa az embert. De az nem tartsa itt, hogy T. P.-nak, a maffiózónak, aki itt minden földet összekapart a környéken legyen még öt traktorja! Ezek egy se regisztrál be egyetlen alkalmazottat se, nem fizet érte nyugdíjalapot vagy nem adózik értük egy se. Még a bótokba, az ábécékbe se adóznak értük a vállalkozók, csak mind úgy dógoznak zsebre. Csak az emberek nem tudnak mit csinálni. Mit csináljanak a szerencsétlenek? Vagy azt hiszed a másik csempész, C. beregisztrál egy munkást, vagy valamék, amék ennyit pályáztak, ennyi pénzeket megkaptak, ennyi technikát, ennyi gyárja van? Legalább köteleznék Magyarország, hogy öt emberért fizessen hivatalosan: Adjál neki rendes fizetést és fizessél érte! Nem csinálnak ilyet. Az egyszerű embereknek ez nem segít semmit.”³⁷

A külföldi (nemzetközi) támogatások reallokációjában – a lokális elitek informális elosztási és újraosztási rendszerei mellett – fontos szerepet töltenek be a kárpátaljai egyházi intézmények és azok szervezeti hálózatai is, amelyek 2010-től a tiszaháti településeken (a korábbi időszakokhoz viszonyítva) szintén jelentős anyagi és egyéb forrásokkal, illetve hozzáférési lehetőségekkel rendelkeznek. Ezt megfelelően tükrözi talán az az egyetlen kiragadott tény is, hogy az elmúlt 6 évben a mikrorégióhoz tartozó falvakban a magyar állam – az egyház szervezeti apparátusán keresztül – többek között felépített 1 római katolikus templomot (Tiszabökény), 1 görögkatolikus és 1 református közösségi házat (Tiszabökény, Tiszapéterfalva), 1 napközi otthont (Tiszabökény), valamint a tivadarfalvi református gimnázium új épületszárnyait; ezen kívül teljes körűen felújítottak 4 templomot, 4 parókiát, 1 haranglábat (Tiszabökény) és számos egyéb közösségi épületet.

A kárpátaljai egyházaknak a külföldi támogatások redistribúciójában és allokációjában játszott funkcionális szerepe további, részletesebb elemzést igényel – ez a következő évek feladata lehet. Annyi azonban talán így is elmondható, hogy a magyarországi támogatáspolitikai jelentősen megnövelte – az elmúlt másfél évtizedben amúgy fokozatosan felértékelődő – egyházszerkezeten belüli hálózati pozíciók elismertségét, reputációját vagy presztízsét. Az általam vizsgált vidéki, tiszaháti településeken a poszt szocialista és új vállalkozói elitsoportok tagjai látható módon ugyanis egyre kiélezettebb küzdelmet folytatnak ezeknek a státuszoknak (presbitériumi tag, támogató tagok, gondnok, főgondnok, egyházi, pénztárnok stb.) a megszerzéséért, ezen keresztül pedig az adott hálózati kapcsolatok segítségével elérhető szimbolikus és gazdasági erőforrásokért.

Ebből a szempontból az egyház által felügyelt helyi infrastrukturális beruházások egy jelentős része sok esetben – az előzetes tereptapasztalataim szerint – az egyház-

³⁷ N. Gy., sz. 1946, magyar férfi, Tiszapéterfalva.

szervezeti rendszerbe beágyazott gazdasági elitek (a kivitelezéssel megbízott vállalkozók, kliensek) érdekeit szolgálják, azaz számos esetben nem a még helyben maradt, szélesebb értelemben vett vallási közösségek nézőpontját, értékválasztását tükrözik. Az egyik helyi, református egyháztag megfogalmazása szerint:

„Sándor, itt annyi pénzt adott Magyarország, hogy a pénz nem számít, értsd már meg! Nem kellett elszámolni az építkezéssel se. Amikor itt befejeztük a templomnál a felújítást, kérdeztük a pénztárnoktól, hogy mégis mi mennyibe került. Nem tudott mondani fix összeget, mindenből a legdrágábbat vettük meg, a fedőanyagból a legdrágábbat, mindenből. Az ablakokat most cserélik ki négyrétegű, golyóálló üvegre, amit a tiszteletesnek az embere rendez. Amikor megkérdeztük minek, azt mondta csak, mert, kell, ne kérdezzünk többet, a pénz itt most nem számít”.³⁸

Az intenzív egyházi infrastruktúra-fejlesztéssel egyidejűleg ugyanakkor a tiszaháti települések vallási (református, görög és római katolikus) felekezeteinek létszáma – az általános demográfiai trendek alapján valószínűsíthetően – az elmúlt években drasztikusan csökkent. A mikrorégió központjában, Tiszapéterfalván 2000-ben készítettem a népesség egészére kiterjedő háztartási cenzust, amit – a korábbihoz hasonló szempontok szerint – 2018-ban megismételtem. A felvett adatok alapján mindössze két évtized alatt a helyi népesség összlétszáma (2000. január 1-ei állapotok szerint 965 fő) majdnem felére (52,8%) csökkent. Ebből a természetes fogyás 19,6%-ot, a migrációs veszteség mértéke pedig 27,4%-ot (!) tett ki. (Ezen belül a nemzetközi – főként magyarországi – végleges kitepedők aránya ez utóbbiból 17,5%, a belföldi, regionális vándorlás pedig 10,1%-ot ért el). Az adatok összehasonlításából az is kiderül, hogy a helyi társadalomban további 7,2% volt azoknak a személyeknek a száma, akik a nemzetközi migrációban valamilyen módon közvetlenül érintettek voltak; vagyis változó mértékben, de részben már jelenleg is külföldön élnek: Magyarországon tanulnak (0,8%), itt van legális vagy illegális munkahelyük (2,4%), vagy magyarországi nyugdíjasok, ahol saját tulajdonú lakással, házzal rendelkeznek (4%). A kvantitatív adatokhoz hasonlóan az elvándorlás drasztikus növekedésének és a helyi társadalom belső dezintegrációjának tapasztalatát erősíti meg a településen készített kvalitatív interjúk is, amelyekből egy meglehetősen perspektívátlan jövő képe rajzolódik ki. „Itt nincs a faluban, nincs már ember. Itt már csak alkoholisták maradtak, meg öregek, aktív, fiatal munkaerő csak 5-6%-van – ezt én merem állítani.”³⁹

A helyi népesség elvándorlása, ingázó életformája és a vallási felekezeti közösségek dezintegrációja, szervezeti kereteinek teljes leépülése – a helyben maradó családok perspektívájából – sok esetben megkérdőjelezi a magyarországi állami (túl)finanszírozást, valamint a kárpátaljai egyházak nagyütemű és intenzív ingatlanfejlesztéseit. Ahogyan ezt az egyik református egyháztag is megfogalmazta: „Értelmetlen, amit nálunk [a tiszapéterfalvi református egyházban – B. S] is csinálunk, mert akkorára, amire befe-

³⁸ T. J., sz. 1952, magyar férfi, Tiszapéterfalva.

³⁹ P. K., sz. 1950, magyar férfi, Tiszapéterfalva.

jezzük itt a felújításokat, a templomba már húszan nem vagyunk. De itt ez az egész nem erről szól: itt a pénzt el kell kő'teni – az egész erről szól.”⁴⁰

Összefoglalás

Tanulmányomban egyetlen mikrorégió – Kárpátalja tiszaháti településeinek – gazdaságantropológiai elemzésével foglalkoztam, különös tekintettel azokra a recens kortárs változásfolyamatokra, amelyek keretében az elmúlt évtizedben a mai ukrán állam kapacitási problémái és működési zavarai különböző – nemzetközi (transznacionális), regionális(substate) és lokális – szinteken a gazdasági javak előállításának, fogyasztásának és elosztásának alapvetően újszerű, egymással kölcsönös összefüggésben levő mintázatait hozták létre, illetve alakították ki. Az általam végzett mikroszintű vizsgálat rámutatott, hogy az adott kárpátaljai tiszaháti településeken egy időben egyszerre több redisztributív/disztributív rendszer (a javak lokális „belső”, globális „külső” és tranzlokális „hibrid” típusait előállító stratégia) működik, amelyek az újraosztott erőforrások, hálózati struktúrák és társadalmi szereplők alapján bizonyos különbségeket mutatnak.

A kutatás tapasztalatai szerint – a részletek figyelembe vétele nélkül – úgy tűnik, hogy a vidéki elit⁴¹ (az egykori nomenklatura-elit és a határvidéki feketekereskedelemből megvagyonosodott új gazdasági elitek) ezeknek a redisztribúciós, disztribúciós rendszereknek a nagy részét, azaz mind a külső (globális piaci és kvázi állami), mind pedig a belső (lokális és informális hálózati tőkével előállított) javaknak a többségét birtokolja.

Ennek megfelelően a helyi társadalom alsó és/vagy alsóközép – a posztoszocialista privatizációban jelentősebb fizikai tulajdon, vagyon vagy tőkésíthető javak nélkül maradt – rétegei különféle informális technikák (külföldi munkavállalás, időszakos vagy végleges elvándorlás, határvidéki csencselés, piacozás, kereskedés stb.) alkalmazására kényszerültek. E változatos informális technikák elsődleges célja a lokális egyenlőtlenségek globális keretek között történő kiegyenlítése olyan alternatív erőforrások közbeiktatásán keresztül, amelyek előállításának, fogyasztásának és újraosztásának a helyi társadalmon belül jelenleg nincsenek meg a külső strukturális feltételei.

A tanulmányban rámutattam, hogy a kárpátaljai magyar kisebbségnek nyújtott külföldi (magyarországi) támogatások ezekbe a globális informális piaci és elosztási rendszerekbe, illetve azok több évtizede kialakult helyi logikáiba ágyazódnak be. A magyar állam transzszuverén nemzetépítési gyakorlata ezáltal a már meglévő lokális gazdasági, társadalmi egyenlőtlenségek újratermeléséhez biztosít anyagi erőforrásokat, ami hosszabb távon – akár akaratlanul is, de – a még meglévő kisközösségek további erodálódását és a leszakadó társadalmi csoportok újabb vándormozgalmaikat indíthatja el.

⁴⁰ N. B., sz. 1957, magyar férfi, Tiszapéterfalva.

⁴¹ A posztoszocialista vidéki elit belső rétegzettségéről és a (szociológiai) elitkutatások recens fogalmi, elméleti megközelítéseiről részletesen lásd: Kiss, 2014.

1. melléklet A kárpátaljai magyaroknak 2017-ben nyújtott magyarországi támogatások összege.⁴²

TÁMOGATÁSOK PROGRAMOK			Külhoni magyar kisebbségek támogatásának teljes összege:	Ebből: a Kárpát-aljára fordított támogatás
I.		NORMATÍV TÁMOGATÁS	millió forintban, egy tizedesjeggyel	
	1.	Szülőföldön magyarul program (tan-könyv, taneszköz és hallgatói támogatás magyar nyelvű oktatási intézményekben tanuló gyerekeknek)	5456.5	471.1
	2	Kárpátaljai természetes személyeknek nyújtott normatív támogatások (magyar nyelven szolgáltatást nyújtó egészségügyi dolgozók, magyar nyelvű közoktatásban, művészeti- és zeneiskolákban, nyomtatott és elektronikus sajtóban dolgozók, könyvtárosok, színészek támogatása)	1321.6	1321.6
II		NYÍLT PÁLYÁZATOK		
	3.	A magyar kultúráért és oktatásért pályázat (a magyar közösség céljait szolgáló kulturális, oktatási és kutatási programok támogatása, írott és elektronikus média, könyvkiadás, civil szervezetek, egyház, és az általa fenntartott oktatási, kulturális, szociális intézmények működését elősegítő pályázatok, valamint ingatlanberuházások)	600	69
	4.	Regionális pályázat	374	34

⁴² A határon túli kisebbségi közösségeknek nyújtott magyar állami támogatásokat összefoglaló táblázat adatait két adatforrásból gyűjtöttem. Az egyik a támogatások elosztásával és lebonyolításával megbízott Bethlen Gábor Alapkezelő Zrt. (a táblázatban: BGA) 2017. évi tevékenységéről és működéséről szóló B/1370. számú beszámoló volt (BESZÁMOLÓ, 2017). Megjegyzendő, hogy az adott dokumentumban szereplő költségvetési adatok több helyen ellentmondásosak: pl. az éves támogatásokat összesítő táblázatban (7. oldal) és a beszámoló egyes fejezeteiben részletesen, szövegszerűen bemutatott programelemek és költségrészletezések számai között több helyütt jelentős eltérések mutatkoznak. Az adatok egységesítésekor ezért ezt az utóbbit, vagyis a szövegszerű elszámolás egyes tételeit vettem figyelembe. Az „Egán Ede” Kárpátaljai Gazdaságfejlesztési Programra vonatkozó adatok forrása: KÜLGAZDASÁGI ÉS KÜLÜGYMINISZTERIUM, 2017. A táblázatban szereplő számok – az egyes területi bontásban szereplő adatok hiánya és a részlegesen hozzáférhető nyilvános adatbázisok miatt – nem teljes körűek, ezért valószínűleg a külhoni kisebbségi közösségeknek juttatott anyagi támogatásoknak csak egy részét tartalmazzák. Ennek ellenére a rendelkezésre álló információk a tendenciákat így is plasztikusan érzékeltetik. (A támogatási összegek átváltásakor a 2017. évi középárfolyamot vettem alapul: 1 EU= 309.22 HUF, 1 EU=30,0042 UA.)

	5	Testvértelepülési együttműködések és programok (határon átnyúló testvértelepülési kapcsolatok fejlesztése, tudás- és tapasztalatcsere, intézményközi együttműködések kialakítása)	250	NA*
	6.	Ifjúsági közösségek támogatása pályázat (ifjúsági korosztályok közösségteremtő programjainak, közösségépítő tevékenységének támogatása)	100	11
	7.	A magyar vonatkozású első világháborús emlékhelyek megóvása	122,6	5
	8	Dr. Szász Pál tanulmányi ösztöndíjpályázat	13,4	NA*
	9	Magyarországgal szomszédos országokban nyilvántartott <i>fiatal vállalkozások tevékenységének</i> támogatása	122.8	
	10.	Magyarországgal szomszédos országokban nyilvántartott <i>családi vállalkozások tevékenységének</i> támogatása	665.5	2500
	11	Külhoni <i>fiatal magyar vállalkozások együttműködésének</i> támogatása	99.9	
III.		MEGHÍVÁSOS PÁLYÁZATOK		
	12.	Nemzeti jelentőségű programok támogatása Erdélyben pályázatok	310.3	
	13.	Kárpátaljai magyar kultúráért és oktatásért pályázat (KMKSZ, KMPSZ, UMDSZ számára nyújtott támogatás)	26	26
	14.	Külhoni magyar szakképzés támogatása intézményi program	56.3	NA*
V.		Támogatási kérelem alapján folyósított támogatások		
	15.	Nemzeti jelentőségű programok és intézmények	7996.8	2027.4
	16	Egyedi elbírálás alapján nyújtott támogatások	65218.3	8817.60
VI.	17.	„Egán Ede” Kárpátaljai Gazdaságfejlesztési Program		5082.7
		ÖSSZESEN (1–17. sorok)	82734	20365.5
		Kárpátaljára kihelyezett Magyarországi állami támogatások összege (EU-ban): 65860552.35		
		Kárpátalja éves költségvetése az ukrán nemzetállami forrásokból (EU-ban): ⁴³ 213423043.40		

⁴³ 2017-ben Kárpátalja teljes éves költségvetése 6 403 587 678,66 volt. Forrás: https://carpathia.gov.ua/storinka/oblasnyy-byudzheth?fbclid=IwAR3waW_q3Aqe7WKl0iOZNgTqBR7PYghTNF-DpjyqoBJws3xRI8hwLWthhWU (letöltés ideje: 2019. július 17.).

Irodalom

- ASH, Timothy N.
2005 Land and agricultural reform in Ukraine. In: WEGREN, Stephen K. (szerk.): *Land Reform in the Former Soviet Union and Eastern Europe*. 48–67. London, Routledge.
- BLUNDO, Giorgio – DE SARDAN, Jean-Pierre Olivier
2013 *Everyday corruption and the state: Citizens and public officials in Africa*. London, Zed Books.
- BLUNDO, Giorgio – LE MEUR, Pierre-Yves
2009 *The governance of daily life in Africa: ethnographic explorations of public and collective services*. Leiden – Boston, Brill.
- BORBÉLY Sándor
2015a Informális gazdasági stratégiák az ukrán-magyar határvidéken. In: TURAI Tünde (szerk.): *Hármas határok néprajzi értelmezésben*. 217–245. Budapest, MTA BTK Néprajztudományi Intézet.
2015b „Az ukrán, utolsó cigány” – a külföldi bevándorlás mikropolitikája egy határvidéki településen, Kispaládon. *Tér és Társadalom*, 29, 3, 3–32.
- BÖRÖCZ József
1995 Színlelt nagy átalakulás? Informális kiút az államszocializmusból. *Politikatudományi Szemle*, 4, 3, 19–41.
- BRISCOE, Ivan
2008 *The Proliferation of the „Parallel State”*. Madrid – Spain, Fundación para las Relaciones Internacionales y el Diálogo Exterior (FRIDE).
- BRUN, Diego Abente – DIAMON, Larry
2014 *Clientelism, Social Policy, and the Quality of Democracy*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- BUCHTOVÁ, Kateřina – ROZUMEK, Martin – KÓSA, Dorottya (szerk.)
2015 *Migration from Ukraine to V4 in the time of crisis. Final reports from Czech Republic, Hungary, Poland and Slovakia*. Bratislava, Human Rights League.
- CONJAU, V. – POPESCU, A. I.
2007 Analysis of failed states: Some problems of definition and measurement. *The Romanian Economic Journal*, 25, 113–132.
- DANIELL, Katherine A. – KAY, Adrian
2017 Multi-level Governance: An Introduction. In: DANIELL, Katherine A. – KAY, Adrian (szerk.): *Conceptual challenges and case studies from Australia*. 3–33. Australia, Australian National University.
- FRAENKEL, Ernst
1941 *The Dual State: A Contribution to the Theory of Dictatorship*. Oxford, Oxford University Press.
- HART, Keith
1990 The Idea of the Economy: Six Modern Dissenters. In: FRIEDLAND, Roger – ROBERTSON, A. F. (szerk.): *Beyond the Marketplace: Rethinking Economy and Society*. 137–160. New York, Aldine de Gruyter.

HOPKIN, Jonathan

2012 Clientelism, Corruption and Political Cartels: Informal Governance in Southern Europe. In: CHRISTIANSEN, Thomas – NEUHOLD, Christine (szerk.): *International Handbook on Informal Governance*. Cheltenham – UK, Edward Elgar.

HUMPHREY, Caroline

1985 Barter and Economic Disintegration. *Man New Series*, 20, 1, 48–72.

HUNTER, Montana

2018 Crowdsourced War: The Political and Military Implications of Ukraine's Volunteer Battalions 2014–2015. *Journal of Military and Strategic Studies*, 18, 3, 78–124.

ILCSUK, Mikola M. – ZRIBNJÁK, Leonyid J. – MELNIK, Sergej I.

2009 Організація і планування сільськогосподарського виробництва. Вінниця, Нова книга.

JANCSICS Dávid – JÁVOR István

2012 Corrupt governmental networks. *International Public Management Journal*, 1, 62–99.

JOZWIAK, Ignacy – PIĘCHOWSKA, Maria

2016 Crisis-driven Mobility between Ukraine and Poland. What Does the Available Data (Not) Tell Us. *CMR Working Papers*, 99, 157, 1921.

KARÁCSONYI Dávid

2018 Felosztás vagy felemelkedés? Ukrajna, Európa „nagy tortája”. *Tér és Társadalom*, 32, 4, 54–83.

KISS Dénes

2014 A posztoszocialista vidéki elit szerkezete és jellemzői. Esettanulmány Erdélyből. *Szociológiai Szemle*, 23, 3, 4–29.

KONOŃCZUK, Wojciech – CENUȘĂ, Denis – KAKACHIA, Kornely

2018 Oligarchs as Key Obstacles to Reform. In: EMERSON, Michael – CENUȘĂ, Denis – KOVZIRIDZE, Tamara – MOVCHAN, Veronika (szerk.): *The Struggle for Good Governance in Eastern Europe*. 56–87. Brussels – London, Centre for European Policy Studies (CEPS) – Rowman & Littlefield International.

KRAVCHUK, Robert

2002 *Ukraine Economic Reforms: the First Ten Years*. New York, Basinstoke.

LABUSCHAGNE, Pieter

2017 Patronage, state capture and oligopolistic monopoly in South Africa: The slide from a weak to a dysfunctional state? *Acta Academica*, 49, 2, 60, 51–67.

LEDENEVA, Alena V.

1998 *Russia's Economy of Favours: Blat, Networking and Informal Exchange*. Cambridge Russian, Soviet and Post-Soviet Studies. Cambridge, Cambridge University Press.

2009 From Russia with blat: can informal networks help modernize Russia? *Social Research*, 76, 1, 257–288.

LEONTIYEVA, Yana

2016 Ukrainians in the Czech Republic: On the Pathway from Temporary Foreign Workers to One of the Largest Minority Groups. In: FEDYUK, Olena – KINDLER, Marta (szerk.): *Ukrainian Migration to the European Union*. 133–149. Cham Springer International Publishing. London, Springer.

LERMAN, Zvi – BROOKS, Karen – CSAKI, Csaba

1994 *Land Reform and Farm Restructuring in Ukraine*. World Bank Discussion Paper. Washington DC., World Bank.

1995 Restructuring of traditional farms and new land relations in Ukraine. *Agricultural Economics*, 13, 27–37.

LERMAN, Zvi – CSAKI, Csaba

1997 *Land Reform in Ukraine: The First Five Years*. World Bank Discussion Paper. Washington DC, World Bank.

2000 *Ukraine: Review of Farm Restructuring Experience*. World Bank Discussion Paper. Washington DC, World Bank.

LERMAN, Zvi – SEDIK, David – PUGACHOV, Nikolai – GONCHARUK, Aleksandr

2007 *Rethinking Agricultural Reform in Ukraine*. Halle, IAMO.

LIN, Nan

2001 *Social Capital. A Theory of Social Structure and Action*. Cambridge, Cambridge University Press.

LOMNITZ, Larissa Adler – SHEINBAUM, Diana

2004 Trust, social networks and the informal economy: comparative analysis. *Review of Sociology*, 10, 1, 5–26.

MANN, Michael

2001 Az állam autonóm hatalmának eredete, mechanizmusai és következményei. *Regio*, 12, 4, 3–33.

MEYROWITZ, Joshua

2005 A globális hajnala: A hely és önazonosság új élménye a globális faluban. *Világosság*, 6, 29–36.

MIGDAL, Joel S.

1997 “Studying the State”. In: LICHBACH, Mark Irving – ZUCKERMAN, Alan L. (szerk.): *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure*. New York, Cambridge University Press.

MOSES, Jonathon W.

2017 Sparrows of Despair: Migration as a Signalling Device for Dysfunctional States in Europe. *Government and Opposition*, 52, 2, 295–328.

PAXTON, Madrid R. O.

2004 *The Anatomy of Fascism*. New York, Random House.

PERROTTA, Louise

2000 Politics, confusion and practice: landownership and de-collectivisation in Ukraine. In: ABRAMSON, Allen – THEODOSSOPOULOS, Dimitrios (szerk.): *Land, law and environment. Mythical Land, Legal Boundaries*. 156–175. London, Pluto Press.

- PINE, Frances T.
2002 Retreat to the Household? Gendered Domains in Postsocialist Poland. In: HANN, Chris (szerk.): *Postsocialism: ideals, ideologies and practices in Eurasia*. 95–113. London, Routledge.
- PUGLISI, Rosaria
2010 The rise of the Ukrainian oligarchs. *Democratization*, 10, 3, 99–123.
- PUTNAM, Robert D.
2000 *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York, Simon & Schuster.
- PUTNAM, Robert D. – GOSS, Kristin A.
2002 Introduction. In: PUTNAM, Robert D. (szerk.): *Democracies in Flux*. 3–19. Oxford, Oxford University Press.
- ROBERT, Jackson H.
1990 *Quasi-States: Sovereignty, International Relations, and the Third World*. New York, Cambridge University Press.
- ROTBERG, Robert I.
2003 Failed States, Collapsed States, Weak States: Causes and Indicators. In: ROTBERG, Robert I. (szerk.): *State Failure and State Weakness in a Time of Terror*. Washington, Brookings Institution Press.
- ROUND, John – WILLIAMS, Colin C. – RODGERS, Peter
2008 Everyday Tactics and Spaces of Power: The Role of Informal Economies in Post-Soviet Ukraine. *Social and Cultural Geography*, 9, 2, 171–185.
- RUSCSÁK, Mihailo M. – PADJÁK, Victor I.
2004 Система хозяйствования в Закарпатской области в 1991–2004 годах. Ужгород, Издательство В. Падяка.
- SCOTT, James
2005 „The infrapolitics of subordinate groups”. In: AMOORE, Louise (szerk.): „*The Global Resistance Reader*”. London and New York, Routledge.
- SZÖLLÖSY Zoltán – JÁNKI Gyula – THIRRING Lajos (szerk.)
1939 *Az 1938. évi felvidéki nép-, földbirtok- és állatösszeírás. Az 1938 november 2-i bécsi döntés alapján visszacsatolt területen végrehajtott összeírás eredményei községek szerint*. Budapest, Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
- TIMONINA Maria B. (szerk.)
2018 Демографічний щорічник „Населення України за 2017 рік”. Державна служба статистики України. Київ, Державної служби статистики України.
- VINNYCHUK, Igor – ZIUKOV, Serhii
2013 Shadow economy in Ukraine: modelling and analysis. *Business Systems and Economics*, 3, 2, 141–152.
- VOLINTIRU, Clara
2012 Clientelism: Electoral Forms and Functions in the Romanian Case Study. *Romanian Journal of Political Sciences*, 1, 35–66.

ZALOZNAYA, Marina

2017 *The Politics of Bureaucratic Corruption in Post-Transitional Eastern Europe.* Cambridge, Cambridge University Press.

ZIMMERMANN, Anne Mariel

2013 *State as Chimera. Aid, Parallel Institutions, and State Power. Comparative Politics*, 45, 3, 335–356.

Internetes források

BESZÁMOLÓ

2017 Beszámoló a Bethlen Gábor Alap 2017. évi tevékenységéről és működéséről <https://www.parlament.hu/irom41/01370/01370.pdf> (letöltés ideje: 2019. június 17.).

DERZSKOMSZTAT = Державної служби статистики України

2018a http://www.ukrstat.gov.ua/operativ/operativ2005/gdn/reg_zp_m/reg_zpm_u/arh_zpm_u.htm (letöltés ideje: 2019. március 10.).

2018b <http://www.ukrstat.gov.ua/> (letöltés ideje: 2019. március 10.).

IMF = International Monetary Fund

2017 (List of European countries by GDP per capita) <http://statisticstimes.com/economy/european-countries-by-gdp-per-capita.php> (letöltés idejes: 2019. április 1.).

KÜLGAZDASÁGI ÉS KÜLÜGYMINISZTERIUM

2017 <https://www.kormany.hu/download/1/1b/21000/2017%20t%C3%A1mogat%C3%A1sok.pdf#!DocumentBrowse> (letöltés ideje: 2019. június 17.).

NBU = Національний банк України

2018 <https://bank.gov.ua/news/all/komentar-natsionalnogo-banku-schodo-rivnyainflyatsiyi-u-2018-rotsi> (letöltés ideje: 2019. március 10.).

PUTNOKI Péter

2016 A külföldi állampolgárok magyarországi munkavállalásának főbb sajátosságai a 2016. évben. Budapest, Nemzeti Foglalkoztatási Szolgálat, Nemzetgazdasági Minisztérium. https://nfsz.munka.hu/Lapok/full_afsz_kozos_statistika/stat_kulf_munkavall_mo-on/content/stat_kulf_mvall_mo_adatok_2016.pdf (letöltés ideje: 2019. július 24.).

VISA STAT (Schengen Visa statistics by third country)

2015 <https://statistics.schengenvisainfo.com/2015-schengen-visa-statistics-by-third-country> (letöltés ideje: 2019. április 10.).

WORLD BANK

2017a https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.KD?locations=UA&name_desc=false (letöltés ideje: 2019. április 1.)

2017b <https://data.worldbank.org/indicator/SP.DYN.LE00.IN?locations=RU> (letöltés ideje: 2019. március 10.).

ZAKON

- 2017 *Закон України „Про Державний бюджет України на 2018 рік”, 2017. 12.07, № 2246-VIII. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2246-19> (letöltés ideje: 2019. március 10.).*

Levéltári források

NKHLR = Nagyszőlősi Járás Közigazgatási Hivatalának Levéltári Részlege.

- 1967 A „Határőr” kolhoz gazdasági adatai az 1961–1967. évre.
1968 Beszámoló jelentés a „Határőr” kolhoz vezetőségének 1968. évi munkájáról.
1973 A „Határőr” kolhoz alapszabályzata Péterfalván és a vezetőségi jelentés az új alapszabály elfogadásáról.
1980 Statisztikai beszámoló a „Határőr” kolhoz vezetőségének 1980. évi munkájáról.
A MUNKA VÖRÖS ...
1988 A Munka Vörös Zászló Rendjeles Határőr Agrárcég Kolhoz (Ism.). Ungvár, Kárpátontúli Területi Agráripari Bizottság.

SÁNDOR BORBÉLY

THE INFORMAL FOUNDATIONS OF THE DYSFUNCTIONAL UKRAINIAN
NATION-STATE – GLOCAL LIFE-MANAGEMENT STRATEGIES IN
TRANSCARPATHIA AFTER THE REGIME CHANGE

The present study addresses the dysfunctional characteristics of the Ukrainian nation-state, its institutional crisis, and ordinary citizens’ reactions to them, i.e., the anthropological analysis of informal (popular) institutions and the related illegal, semi-legal economic strategies.

Through an empirical example of a single microregion, the Tiszahát settlements of Transcarpathia, the analysis presents the processes of change in which the capacity issues and malfunctions of today’s Ukrainian state at different levels – transnational, substate, and local – develop fundamentally novel patterns and mechanisms of production, consumption, and distribution of economic goods. The author argues that the informal techniques seen in the studied area (cross-border smuggling, black market trading, bootlegging, foreign seasonal work, etc.) can only be understood as a particular part of these broader economic structures. These ordinary, rural glocal resource policies play important social functions in the studied settlements; with their help, the borderland population successfully defended itself against the negative social effects of post-socialist semi-peripheral capitalism and the economic and social inequalities gradually increasing in recent years.

„AZ EMBEREK NEM TUDJÁK MIFÉLE. MÉG EMLÉKEZET
SE VOLT RÓLUK!”

TERMÉSZETISMERET-SZERZÉSI MECHANIZMUSOK
EGY VISSZATELEPÍTETT ÖKOSZISZTÉMA-MÉRNÖK FAJ
(EURÁZSIAI HÓD – *CASTOR FIBER*) KAPCSÁN

1. Bevezetés

A természeti környezettel közvetlen kapcsolatban álló helyi közösségek természetismerete a természeti erőforrások hatékony megszerzését és kezelését (BERKES et al., 2000, 1252.; KARJALAINEN – HABECK, 2003, 175.), fenntartható használatát (BERKES, 1999; COLDING – FOLKE, 2001), feldolgozását (ZARGER, 2010), a gazdálkodás éves rendjének megtervezését (pl. VARGA et al., 2016), így az adott tájban az ökoszisztéma-szolgáltatások¹ használatát, kezelését segíti (BÉLAIR et al., 2010; DÍAZ et al., 2018). Ez a természetismeret (hagyományos ökológiai tudás) az idősebb nemzedékektől örökölt „elméleti” tudás, a gyakorlati tapasztalat és a világnézet hármassága, amely, elsősorban a gyakorlati tapasztalatok révén, a folyton változó természeti és társadalmi környezethez dinamikusan alkalmazkodó (adaptív) ismeretrendszer (BERKES, 1999, 8.; SALICK, 2003; MENZIES – BUTLER, 2006, 7.; GÓMEZ-BAGGETHUN – REYES-GARCÍA, 2013; ZENT, 2013, 216.). Fontos jellemzői pl. a lokalitás (adott tájban alakul ki, arra érvényes) és az idődimenzió (több nemzedék ismeretei a múltra vonatkozóan, azaz ökológiai emlékezet pl. fajok állomány nagyságának dinamikájáról) (BERKES, 1999; DAVIDSON-HUNT – BERKES, 2003, 1.; ZENT, 2013, 216–217.).

A hagyományos ökológiai tudás (pl. az egyes fajok felismerése, felhasználási módjai, élőhely-választása) megszerzését, illetve gyarapodását az egyén és környezete tér- és időbeli kölcsönhatásai alakítják. Elsősorban a természeti környezet jellemzői, és az azzal kialakított személyes viszony (életmód) (REYES-GARCIA et al., 2007, 371.; GODOY et al., 2009, 54.), valamint a közösség és a család, mint környezet, továbbá a mindennapi gyakorlati tapasztalatok (ZARGER, 2002, 592.; GALLOIS et al., 2015, 2.). A családi és közösségi kontextus tudásszerzési mechanizmusai kulturálisan meghatározott és adekvát, többnyire informális módon, a mindennapi élet cselekményei keretében működnek, biztosítva a folytonosságot, a tudás közösség-szintű megosztását (HEWLETT – CAVALLI-SFORZA, 1986; OHMAGARI – BERKES, 1997; SETALAPHRUK – PRICE, 2007, 2, 9.; GODOY et al., 2009).

A természetismeret gyarapodásának meghatározó életszakasza a gyermekkor. A közösség életmódja, létfenntartó tevékenysége meghatározó a fiatalabb nemzedékek öko-

¹ Ökoszisztéma-szolgáltatások, a természet hozzájárulásai: a természeti környezet azon folyamatai és struktúrái, amelyek az emberi közösségek létének alapját biztosító javakat és szolgáltatásokat nyújtják (KOVÁCS et al., 2011, 780.; DÍAZ et al., 2018).

lógiai tudását illetően (WHITING, 1980; SETALAPHRUK – PRICE, 2007, 9.; BOYETTE, 2013, 93.). A tudás gyarapításának legfontosabb, kulturálisan meghatározott csatornái a szóbeli kommunikáció, a megfigyelés, imitálás (ZENT, 2013, 218.). A tudásszerzés legfontosabb módja a vertikális tudásátadás, a szülő/nagyszülő-gyermek kapcsolat (HUNN, 2002), különösen az anya-gyermek viszony (ZARGER – STEPP, 2004; CRUZ GARCÍA, 2006; ZENT, 2013, 218.; QUINLAN et al., 2016, 435, 450.), függetlenül az adott esetben létező, a természetismeretet differenciáló nemi munkamegosztástól (pl. GUIMBO et al., 2011, 240.). A vertikális mellett a horizontális tudásátadási mechanizmusok is fontosak (kortársaktól szerzett tudás, pl. játékkalkalmak, gyermekek által végzett gyűjtögetési tevékenység, vadásztársak, pásztorcimborák, stb.) (LANCY 1999; SETALAPHRUK – PRICE, 2007, 8.; REYES-GARCIA et al., 2009, 275–276.; QUINLAN et al., 2016, 450.). További ismeretszerzési lehetőséget biztosít a specialisták többlettudása (pl. gyógynövények) (SETALAPHRUK – PRICE, 2007, 9.; REYES-GARCIA et al., 2009). A személyes tapasztalatok az életkor előrehaladtával, az elvégzendő feladatok, ezzel a megismerhető természeti környezet határainak tágulásával gyarapodnak (OHMAGARI – BERKES, 1997, 206–208.; GALLOIS et al., 2015, 2.). E mechanizmusok működése eredményeként a fiatalabb nemzedékek általában 10–16 éves korukra megszerzik a közösségükre jellemző ökológiai és gyakorlati tudás nagy részét (többek között a növény- és állat ismeret tekintetében) (STROSS, 1969; OHMAGARI – BERKES, 1997, 208–210.; ZARGER – STEPP, 2004, 416.; SETALAPHRUK – PRICE, 2007, 8.).

A hagyományos, alapvetően lokális tudásszerzési mechanizmusokat napjainkban külső (nem-lokális) és tudományos információs csatornák (pl. televízió, internet, szakkönyv) egészítik ki. A lokális (hely-specifikus) természetismeret és a generális, tudományos ökológiai tudás, illetve más tájak példáinak együttese alakítja ki azt a hibrid tudást, amely napjaink helyi közösségeit számos esetben jellemzi (THOMAS – TWYMAN, 2004, 216.; REYES-GARCÍA et al., 2013; TENGÖ et al., 2014). Kevés ismerettel rendelkezünk azonban a természeti környezet gyors változásával (pl. új, idegenhonos fajok megjelenése; klímaváltozás következtében elterjedési területüket kiterjesztő fajok; korábban kipusztult fajok természetvédelmi célú visszatelepítése) felgyorsuló dinamikus tudásszerzés módozatairól, forrásairól, a gyarapodó ismeretek jellegéről.

Ezért kutatásunk célja a napjainkban jellemző, a gyorsan változó környezetben működő tudásszerzési mechanizmusok, ökológiai tudás kialakulásának vizsgálata volt a Kárpát-medence három tájegységén. Ehhez egy, a Kárpát-medencében a 19. században kipusztult, majd a 20. század végén visszatelepített faj, az eurázsiai hód (*Castor fiber*) kapcsán kialakuló ökológiai tudás megszerzésének módját tártuk fel.

Az eurázsiai hód a 19. század második felében pusztult ki a Kárpát-medencéből, elsősorban a túlzott mértékű vadászat következtében (húsát, prémjét és a hódpézsmát (kasztórium) hasznosították (HARASZTHY, 1996; CZABÁN, 2016). A faj utolsó előfordulási adatai: Románia – 1824 (IONESCU et al., 2010), Magyarország – 1865 (BAJOMI, 2011).

Kontinentális léptékben jelentős visszaszorulása következtében Nyugat-Európa több országában indult visszatelepítési program, elsőként Svédországban (1922), majd további 20 országban (BAJOMI, 2011). A faj spontán terjeszkedése is megfigyelhető (HALLEY – ROSELL, 2003, 91.). Hazánkban a visszatelepítések az első, Ausztria felől

érkező egyedek észlelését (1985–86: Szigetköz) követően, a spontán terjedéssel párhuzamosan történtek (JUHÁSZ et al., 2019). 1996 és 2008 között összesen 234 eurázsiai hódot engedtek szabadon (BAJOMI, 2011).

Az eurázsiai hód a jelen kutatás valamennyi mintaterületén spontán jelent meg a közelben (100 km-en belül) történt hivatalos visszatelepítési akciókat követően. Kászonban 2009 körül jelent meg (visszatelepítés: Olt-folyó, 1998–2001 /IONESCU et al., 2010/). A Mura mentén 1997-ben jelent meg a faj,² visszatelepítés: Horvátország, Dráva, 1997 (HAARBERG, 2007). Szigetközben 1985–86 körül észleltek először eurázsiai hódot, amelyek az osztrák visszatelepítések megerősödő, spontán terjeszkedő állományából érkeztek (BAJOMI, 2011). Jelenleg itt él az egyik legjelentősebb állomány hazánkban (CZABÁN, 2017).

A kászoni hódállomány nagyságáról nem állnak rendelkezésünkre pontos adatok, egyedszámuk feltehetően nem éri el a százat. A Mura mentén mintegy 35–45 család (kb. 120–150 példány) jelenléte valószínűsíthető (LELKES, 2011). A szigetközi állományt 350 család (kb. 1000 példány) alkotja (CZABÁN, 2017).

A kiválasztott faj a természeti környezetre jelentős hatást gyakorol, ún. ökoszisztéma-mérnök (ROSELL et al., 2005, 248–249.), tevékenysége alakítja a közösség számára fontos ökoszisztéma-szolgáltatásokat, így feltételeztük a fajjal kapcsolatos helyi biológiai és ökológiai ismeretek létét és gyarodását. Mivel az eurázsiai hód mintegy 120 évig nem volt jelen a Kárpát-medencében, a korábbi generációk tudása inaktiválódott (vö. REYES-GARCÍA et al., 2007), egyre töredékesebben adódott tovább (bár a tudás bizonyos elemei akár évszázadokon át fennmaradhatnak – HUNN, 1993, 13–14.; ZENT, 2013, 215–218.), így a gyorsan változó környezet új elemeivel kapcsolatos tudásszerzés mechanizmusai a hód esetében jól vizsgálhatók voltak. Fontosnak tartottuk azt is, hogy információt szerezzünk a hóddal kapcsolatos tudásgenerálódás megindulásának hozzávetőleges időpontjáról az adott helyi közösségben.

A gazdálkodó közösségek népi állatismerete elsősorban a gazdasági károkat okozó (kártévő), a feltűnő, a lakóhely közelében élő vagy valamilyen kulturális jelentőséggel bíró állatfajokra összpontosít (ULICSNI et al., 2019). Az eurázsiai hód nagy testmérete (a kifejlett hím átlagosan 21,3, a nőtények 22,8 kg-ot nyomnak) (SHARPE – ROSELL, 2003, 1060.), az ember által rendszeresen használt területekkel gyakran átfedő élőhelye (folyópartok, akár városi környezetben), feltűnő tájalkító életmódja (kidöntött fák, elgátolt patakok) alapján feltételezhető, hogy a hóddal kapcsolatba kerülő közösségekben megindult a fajjal kapcsolatos helyi ökológiai tudás generálódása.

Kutatásunk során a természeti környezet gyors változásához kapcsolódó tudásszerzési mechanizmusokat vizsgáltuk. Elsősorban arra voltunk kíváncsiak, milyen szerepet játszanak a lokális és külső ismeretszerzési mechanizmusok ebben a folyamatban?

2. Vízfolyások által alakított kultúrtájak – a mintaterületek és a helyi közösségek

A kutatást három Kárpát-medencei tájegységen (Kászoni-medence /Románia/, Mura mente, Szigetköz /mindkettő Magyarország/) végeztük. A három táj vízrendszere eltérő

² Lelkes András szóbeli közlése, 2017. január 22.

jellegű: a Kászoni-medencében a gyors folyású hegyi patakok jellemzőek, a Mura mentén a kisebb folyók (pl. Kerka), valamint a Mura, míg a Szigetközben a Duna és ágrendszere a meghatározó. Mindhárom vizsgált tájegységen jól érzékelhető a hód jelenléte (a települések közelében, illetve magukon a településeken is). Tevékenységük közvetlenül érinti a vizes élőhelyeket és a gazdálkodás különböző ágazatait.

A Kászoni-medence patakjait kisparcellás kaszálóterületek, ártéri ligeterdők szalagszerű sávja, valamint települések kísérik. Az itt élő népesség kb. 60%-a kisparcellás gazdálkodásból él (saját becslés). A hód gátakat épít a patakok medrébe, felduzzasztva azok vizét.

A Mura menti kaszálókat az 1950-es években határvédelmi intézkedések következtében felhagyták. Helyüket puhafás ligeterdők, valamint a kavicsbányászat emlékei, kavicsbánya tavak vették át (BÓDIS et al., 2008, 12.). A táj vízfolyásait helyenként egészen a partig kinyúló szántóföldek kísérik (elsősorban a kukoricatermelés a jellemző). Az itt élő népesség körülbelül 15%-a él valamilyen mezőgazdasági tevékenységből (http1). Az itt vizsgált települések határában elterülő ártér 2007 óta a Mura-menti Tájvédelmi Körzet részeként országos védettséget élvez.

A szigetközi mintaterület a Duna mellékágrendszerének egy részét foglalja magába. A folyóágakat puhafás ligeterdők, valamint nemesnyár-ültvények kísérik (HAHN et al., 2011). A helyi lakosság mindössze 4–6%-a él mezőgazdasági tevékenységből (http3). A táj jellegét a folyószabályozás, majd a bős-nagymarosi vízlépcső építése drasztikusan átalakította (HAHN et al., 2011). A terület 1987 óta védett (Szigetközi Tájvédelmi Körzet).



1. kép Az eurázsiai hód a 20. század végén jelent meg újra a Kárpát-medencében.
Fénykép: Juhász Erika.

A Kászoni-medencében vizsgált falvak (Kászonfeltíz, Kászonaltíz, Kászonimpér, Kászonjakabfalva, Kászonújfaló) összlakossága 3033 fő (2011-ben) (http2). A népesség 92,4%-a magyar, 6,2%-a román, 1,4%-a cigány nemzetiségű (http2). A kutatás során a magyar anyanyelvű népeiséget vizsgáltuk. A Mura mentén Murszeménye, Murarátka és Kerkaszentkirály településeken készítettünk interjúkat. Ezek a településeken összesen 1008 fő él (2015) (http1). A szigetközi interjúk Dunasziget településen készültek (1677 fő) (http3).

A vizsgált tájegységeket alakító helyi közösségek társadalmi-gazdasági szempontból eltérőek. A kászonai településeken még jellemző a külterjes, kisparcellás gazdálkodási forma, jelentős az állattenyésztés. A Mura mentén és a Szigetközben az extenzív gazdálkodás megszűnt, intenzív művelési formák a meghatározóak. Az eurázsiai hód tevékenysége a Mura mentén elsősorban a szántóföldi növénytermesztést, a Szigetközben a nemesnyár-ültetvényeket érinti (JUHÁSZ et al., 2017).

3. Alkalmazott módszerek

A vizsgált régiókban 30-30, összesen 90 strukturált interjút (NEWING et. al., 2011, 117.) készítettünk. Az interjúalanyokat két kategóriába csoportosítottuk: 1.) a hóddal kapcsolatban a helyi közösség tagjai által elismert tudású, ún. „helyi szakértők” (továbbiakban HSZ), akiket hólabda-módszerrel kerestünk fel (NEWING et al., 2011, 74.), valamint 2.) véletlenszerűen (pl. utcán, kertben) megszólított személyek (továbbiakban VM). Tájegységenként 15, összesen tehát 45-45 HSZ és VM interjúalanyt szólítottunk meg a három régióban.

A kutatás során 72 férfival és 18 nővel készítettünk interjút, Kászonban 2014-ben, a Szigetközben 2015-ben, a Mura mentén 2015-2016-ban. A legfiatalabb interjúalany 14, a legidősebb 89 éves volt az interjú készítésének időpontjában. Az átlagéletkor 53,4 év. Az interjúk átlagos hossza 46 perc volt (összesen csaknem 70 órányi felvétel). Az interjúk magyar nyelven készültek, azokat Ulicsni Viktor, Babai Dániel és Biró Marianna készítették.

Az interjúkérdések a hód morfológiájára, életmódjára (pl. táplálkozás, szaporodás), tevékenységének ökoszisztéma-szolgáltatásokra gyakorolt hatására, valamint a védettségével, betelepítésével kapcsolatos információkra vonatkoztak. A tudásszerzéssel kapcsolatos adatokat a beszélgetés során elhangzó spontán megnyilvánulások adták (pl. egy személyesmegfigyelés-adat: „*hordom el a hordalékukat [a gátat]. De láttam. Ilyen vastag fákot lerágott?*”), ha ilyen kevés volt, célirányos kérdésekre [pl. *Ezt honnan lehet tudni?*] adott válaszok alapján gyűjtöttük össze. A spontán és kérdésre kapott válaszokat a kódolás során külön jelöltük.

A spontán megnyilvánulásokat táblázatba rendeztük (Excel), majd kódoltuk az alábbi tudásszerzési mechanizmusok szerint: 1.) vertikális tudásszerzés (idősebb nemzedékektől (szülők, nagyszülők) informális keretek között kapott információk; 2.) horizontális tudásszerzés (lokális narratívák - narratív tudás); 3.) személyes tapasztalat, megfigyelés; 4.) induktív következtetés (a meglévő tudásra építő logikai következtetések); 5.) média (televízió, rádió, szakkönyvek, újságok, internetes (hír)portálok); 6.) iskolai oktatás; 7.) egyéb (az ismeretszerzés módja pontosan nem meghatározható). A tudásszerzési módokkal párhuzamosan kódoltuk a hóddal kapcsolatos biológiai-ökológiai információ, a tudás-szegmensek jellegét is (állomány nagyságra vonatkozó ismeretek; élőhelyválasztás; elterjedési terület; életmód és viselkedés: aktivitás, telelés, szaporodás, táplálkozás, gátépítés, víztesttől való eltávolodás, táplálkozás; élettani ismeretek: pl. fogkoptatás; morfológia; elejtett állat hasznosítása; ökoszisztéma-szolgáltatásokra gyakorolt hatás; természetes ellenség).

4. Az eurázsiai hód kapcsán megfigyelhető tudáskeletkezési mechanizmusok

A 90 interjú során mintegy 1400, a tudásszerzés mechanizmusára utaló spontán állítás hangzott el. Az ismeretszerzés elsősorban a hód morfológiájával, táplálkozásával, gátépítési szokásaival és életmódjával, valamint a betelepítéssel, védettséggel kapcsolatos

kijelentésekben szerepelt, kevéssé hangsúlyosak a nehezebben megfigyelhető életmód-jelenségek, mint például a szaporodás vagy a kotorékkészítés.

Az eurázsiai hód, mint a természeti környezetet nagy mértékben átalakító, az ökoszisztéma-szolgáltatásokra is jelentős hatást kifejtő faj tevékenysége felkeltette a helyi közösségek érdeklődését: „*Kíváncsi természetű vagyok. Mit csinálhatnak, mit tudnak ők, hogy tudnak dógozni, hogy vágják le a fákat? A patak mellett levágnák, de hogy teszi, viszi belé a vízbe? Ez a nagy kíváncsiság öl engemet.*”³ / „*Tudtam, hogy hol van, odavittem egy magaslest, hogy majd találkozassak a hóddal. Harmadik alkalomra má’ sikerűt is találkozni vele.*”⁴ Az érdeklődés gyakran személyes (elsősorban gazdasági) érintettségéből fakadt: „*Összerágja a hálóinkat, nagyon nagy károkat csinál. Szinte erdőrészeteket, ártéri erdőgalériákat kipusztítja.*”⁵ A személyes érintettség dísznövények kapcsán is felmerült: „*Nyitva volt az ablak, hallottam, hogy rág, és kimentem megnézni, mi a fene ez. És a tujáimat éppen rendezte. És persze próbálkoztam elriasztani.*”⁶ Összességében a faj konfliktusokat okozó tevékenysége hangsúlyos, motiváló szempont volt az ismeretszerzés kapcsán: „*mindenképpen része, szerves része az életünknek ez a hódprobléma.*”⁷

A hóddal kapcsolatos ismeretszerzési mechanizmusok közül kiemelkedő jelentőségű volt a személyes, tájban szerzett tapasztalat: „*A pásztorok elrontották a gátjukat. S ott megnézegettem. [...] Mondom, egész mestermű az egész.*”⁸ A tapasztalatszerzés gyakran közvetlenül a hód ellen folytatott küzdelemből fakadt: „*Hát, én legalább ötvenszer elbontottam [a gátat]. Úgy es visszarakták.*”⁹ A korábban szerzett ismeretekre építő induktív következtetések szintén fontosnak bizonyultak: „*De őneki a késztetése, azt a következtetést vontam le, hogy [...] addig hordani kell [az építőanyagot a gáthoz], míg valahol el nem akad, és nem képez automata zárat abba, ahová ő oda szánta.*”¹⁰ A horizontális ismeretátadás, a közösségekben élő lokális narratívák szintén fontos részét képezték az eurázsiai hóddal kapcsolatos ismeretszerzésnek: „*Hát, egymást megkérdezzük. Hát végülis tudunk mindent.*”¹¹ A lokális narratívák jelentős szerepet játszottak a hód első észlelése idején is: „*Aztán jött valaki, aki aszonta, állj meg ember, hát nem jó helyt gondókoztok [arról, hogy miért dőltek ki a fák]. Ez egy állat, amelyik bételepedett ide, s az csinálja. S akkor így jöttek rá. Szájról-szájra, hogy valami állatok.*”¹²

Várakozásainknak megfelelően elhanyagolható a vertikális tudásátadás jelentősége, ugyanakkor, nem várt módon, kerültek elő ilyen típusú adatok is: „*Valamikor régen is*

³ Saját gyűjtés – Kászonaltíz, férfi, 1951.

⁴ Saját gyűjtés – Kerkaszentkirály, férfi, 1949.

⁵ Saját gyűjtés – Dunasziget, férfi, 1948.

⁶ Saját gyűjtés – Muraszemenye, férfi, 1966.

⁷ Saját gyűjtés – Kászonújfalu, nő, 1981.

⁸ Saját gyűjtés – Kászonaltíz, férfi, 1948.

⁹ Saját gyűjtés – Kászonjakabfalva, férfi, 1958.

¹⁰ Saját gyűjtés – Kerkaszentkirály, férfi, 1949.

¹¹ Saját gyűjtés – Kászonaltíz, férfi, 1948.

¹² Saját gyűjtés – Kászonújfalu, férfi, 1929.

voltak. Hát én a nagyapámtól még annak idején hallottam róla, hogy még vadászták is, meg finom volt neki valami mirigy...”¹³

Kevésbé hangsúlyos szerepet töltöttek be a külső ismeretforrások, pl. a média (televízió – ismeretterjesztő filmek, internet, nyomtatott sajtó): „Meg azér’, ha már van, akkor az ember azér’ utánanéz egy kicsit, utánajár, hogy mit is csinál ez a hód itt. Neten, tévébe’, tehát természetfilmek.”¹⁴ A nyomtatott sajtó csak alkalmasszerűen tűnt fel: „Asziszem a Fülesbe’ olvastam, hogy valamelyik nemzet még most is eszi böjt idején, mer’ halnak van nyilvánítva.”¹⁵ Szintén elhanyagolható az iskolai oktatás szerepe a hóddal kapcsolatos ismeretek kapcsán. Az iskola elsősorban a korábbi felhasználás módjáról közvetített ismereteket: „Történelemből tanultuk, hódprémmeel fizettek még Mátyás király idejébe’.”¹⁶

Az egyes tudáskezelési mechanizmusok jelentőségében nem volt számottevő különbség a három vizsgált régió között. Az eurázsiai hóddal kapcsolatos helyi ökológiai tudás mindhárom tájegységen alapvetően három lokális forrásból táplálkozik, ezek a jelentőség sorrendjében: 1.) a meglévő tudásra építő induktív következtetések, 2.) a személyes megfigyelések, tapasztalatok, 3.) a közösségekben élő lokális narratívák. Elhanyagolható mértékben, de jelen volt az idősebb generációktól szerzett tudás (vertikális tudásátadás) is. Meglepően alacsony a jelentősége a különböző médiaforrásoknak (nyomtatott sajtó, tévé, rádió, internet).

A szakértőnek tekintett, elismert tudású interjúalanyok nagyobb mértékben támaszkodtak a saját megfigyeléseikre, mint a véletlenszerűen megszólított helyi lakosok. A véletlenszerűen megszólított interjúalanyok ezzel szemben elsősorban a korábban szerzett ismeretekre építő induktív következtetésekre támaszkodtak. A helyi narratívák jelentősége közel azonos volt a két csoportban. Az idősebb nemzedékek vertikális tudásátadása – érthető módon – egyik csoportban sem volt jelentős.

Nem volt jelentős eltérés a két csoport közt a külső ismeretszerzési csatornák használatában. Érdekes módon a Szigetközben a VM-csoport tagjai támaszkodtak nagyobb mértékben a médiaforrásokra.

Összességében megállapítható, hogy a HSZ- és VM-csoportok tudásszerzési mechanizmusai nem tértek el jelentősen egymástól. Kiemelhető, hogy a HSZ-csoport tagjai valamivel nagyobb mértékben támaszkodtak saját, személyes tapasztalataikra. Ugyanakkor a kászoni HSZ-csoport kivételével valamennyi csoportban, arányaiban a saját tudásra épülő induktív következtetések játszották a leghangsúlyosabb szerepet, a személyes tapasztalatszerzés elé lépve.

Az eurázsiai hód ökológiájával, biológiájával kapcsolatos tudás-szegmensek esetében is megfigyelhetők jellegzetes mintázatok. A morfológiai ismeretek esetében a személyes tapasztalatok meghatározóak: „Ott láttuk, azér’ megnéztük a pikkelyes farkát, úgyhogy én azér’ megnézegettem, mer’ engem érdekel a természetvilág”¹⁷. A meglévő tudásra építő

¹³ Saját gyűjtés – Muraszemenye, férfi, 1966.

¹⁴ Saját gyűjtés – Muraszemenye, férfi, 1973.

¹⁵ Saját gyűjtés – Muraszemenye, férfi, 1948.

¹⁶ Saját gyűjtés – Dunasziget, férfi, 1988.

¹⁷ Saját gyűjtés – Muraszemenye, férfi, 1948.

induktív következtetések kiemelkedően fontosak az élőhely-választással vagy a természetes ellenségekkel kapcsolatban: „*Szerintem nincsen jelenleg itt. Azért, mert ha vóna, akkor ennyire nem tudna szaporodni. Nem hiszem, hogy lenne. Hát biztos, valamilyen ellensége csak van neki is.*”¹⁸ Az élettani ismeretek, védettség, állomány nagyság kapcsán szintén fontosak az induktív megállapítások. A személyes tapasztalatok és az induktív következtetések együtt fontosak a viselkedéssel és az ökoszisztéma-szolgáltatásokra gyakorolt hatásokkal kapcsolatos ismeretek megszerzésében, valamint a gát- és várépítés kapcsán: „*Alól nagyobb fák vannak a gátba. Ez simán megbírja a 80-100 kilós embert a gát. Az én jóapám ráállt. Tehát én gondolom, tehát ezt csak következtetni lehet, mer’ szerintem azok a vékony ágak, bárhogy rakja össze, nem tudja ezeket a nagy vizeket megbírni.*”¹⁹ A lokális narratívák az eurázsiai hód kulturális jelentőségével (fogyaszthatóság, egyéb felhasználási lehetőségek) és a betelepítéssel kapcsolatos ismeretszerzésben játszottak kiemelkedő szerepet: „*Nyilván, [...] csak amit hallasz egymás szájából, hogy ide a Kerkára telepítették vissza a hódcsaládot azért’, mer’ ugye régen őshonos volt ez az állatfaj.*”²⁰

A külső ismeretforrások (televízió, internet, nyomtatott sajtó) elsősorban a morfológia, a gát- és várépítés valamint a faj betelepítésével kapcsolatos szegmensekben kaptak mérsékelt szerepet.

Annak ellenére, hogy a gátépítéssel kapcsolatban a személyes megfigyelések és az induktív következtetések dominálnak (a kárt szenvedő gazdálkodók gyakran maguk bontják el a hódgátat), ezek az ismeretek sok esetben külső ismeretszerzési csatornákkal párosulnak, hibrid tudást eredményezve: „*Reggel ment be gumicsizmásan, s bontotta a gátat. Ő akkor tudja, hogy rakták. Láttam a tévébe’, hogy hogy rakták. Meg bontottam is el. Élőbe’ is láttam.*”²¹ Ugyanez állapítható meg az eurázsiai hód tevékenysége által érintett ökoszisztéma-szolgáltatásokkal kapcsolatban is: „*Amit a gátak okoznak, a problémát ugyebár. Hát volt a jó hatás a télre, mert kiöntött a víz, ott az megfagyott, ott tudtak korcsolyázni a gyerekek [pozitív hatás – kulturális ökoszisztéma-szolgáltatás]. [...] De hát a gazda, amelyiknek a kaszálóján van, az nagyon boldog nem lehet [a kaszáló elmocsarasodása, negatív hatás – ellátó ökoszisztéma-szolgáltatás]. Úgyhogy ezeket lássuk, vagy ahogy mondtam, tévéből, ugye, vannak ilyen tudományos adások, úgyhogy abból [is] tudjuk.*”²²

5. Az eurázsiai hóddal kapcsolatos helyi ökológiai tudásszerzési mechanizmusok értékelése

A lokális kulturális, társadalmi és gazdasági kontextus (életmód), valamint a biofizikai környezet egyaránt fontos szerepet játszik a tudásszerzés folyamatában (SETALAPHRUK –

¹⁸ Saját gyűjtés – Kászonújfalu, férfi, 1976.

¹⁹ Saját gyűjtés – Kászonújfalu, nő, 1981.

²⁰ Saját gyűjtés – Muraszemenye, férfi, 1966.

²¹ Saját gyűjtés – Kászonjakabfalva, férfi, 1958.

²² Saját gyűjtés – Kászonújfalu, nő, 1990.

PRICE, 2007, 7.; MARCHAND, 2010; BOYETTE, 2013). Várakozásainkkal ellentétben az általunk vizsgált három tájegységen a helyi közösségek életmódja közötti különbségek ellenére nincs jelentős eltérés az eurázsiai hóddal kapcsolatos ökológiai tudás ismeretszerzési mechanizmusában. A tudásszerzést alapvetően meghatározó, alig kutatott, mégis fontos tényező a személyes érdeklődés megléte vagy hiánya, amelynek eltérő mértéke interperszonális különbségeket eredményez a közösségen belül (QUINLAN et al., 2016, 449.). Ahogy ezt a hóddal kapcsolatos interjúk is igazolják, vannak kifejezetten „kutató-beállítottságú”, érdeklődő személyiségek („*távcsővel figyeltem, szembe 'a szigeten...'*”²³), míg másokat kevésbé érdekel a faj jelenléte („*én nem figyelgetem őket, nem vagyok biológus*”²⁴). Ez különbséget eredményez a hóddal kapcsolatos ismeretek mennyiségét és részben a tudásszerzés mechanizmusait illetően.

A hóddal kapcsolatos tudásszerzés módjai hasonló mintázatot mutatnak a vizsgált tájak és csoportok tekintetében. A faj ökoszisztéma-mérnök volta, ökoszisztéma-szolgáltatásokra gyakorolt jelentős hatása egységesítheti a tudásszerzési mechanizmusokat – nagy hangsúly kerül a személyes tapasztalatokra, megfigyelésekre.

Valamennyi vizsgált tájegységben, mindkét megkérdezett csoportban a lokális ismeretszerzési mechanizmusok (elsősorban a személyes tapasztalatok és a meglévő tudásra építő induktív következtetések) a meghatározóak. Nincs jelentős eltérés a kisparcellás gazdálkodást (Kászon) és az intenzívebb gazdálkodást (Mura mente, Szigetköz) folytató közösségek tudásszerzési stratégiái között. Noha a helyi szakértők (HSZ) foglalkozásuk (pl. erdősz, gazdálkodó) vagy hobbijuk (pl. horgászat) révén több időt töltenek a tájban, így személyes tapasztalatok gyűjtésére is több időt fordítanak, a különbség nem jelentős. Miközben a természetismeret jellege összefügg az életmóddal, a természeti környezettel kialakuló funkcionális kapcsolattal, a napi tevékenységek során a természetben eltöltött idővel (ZARGER, 2002, 593.; KARJALAINEN – HABECK, 2003, 181.), ez a lokális ismeretszerzési stratégiákra és a külső információforrások szerepére – eredményeink alapján – nincs kimutatható hatással. Az eurázsiai hód biológiájával és ökológiájával kapcsolatos elsődleges ismeretszerzés rendezetlen és individualista (vö. RUDDLE, 1993, 1.), ugyanakkor a horizontális tudásmegosztás (lokális narratívák) jelentős szerepe előrevetíti az ismeretek lassú homogenizálódását (shared knowledge) (HEWLETT – CAVALLI-SFORZA, 1986, 923–924.; MARTINEZ-RODRÍGUEZ, 2009, 80.).

A szintén lokális vertikális tudásátadás, mint a helyi környezetbe és társadalomba ágyazott egyének egyik legmeghatározóbb ökológiai tudás-szerzési mechanizmusa – a várt módon – elhanyagolható szereppel bír (a meglévő adatok különösen érdekesek, figyelembe véve a faj csaknem 120 éven át tartó hiányát) (vö. LOZADA et al., 2006). A meghatározó szülő-gyermek tudásátadási kapcsolat szerepét a személyes tapasztalatok, valamint a megszerzett tudásra építő induktív következtetések veszik át mind a helyi szakértők, mind a véletlenszerűen megszólított interjúalanyok esetében.

A külső ismeretközvetítő csatornák (média, tudományos eredmények, stb.), noha a helyi ökológiai tudás jelentős alakítói is lehetnének (pl. BURTON – RILEY, 2018), valamennyi vizsgált régióban és mindkét csoportban alárendelt szerepet játszottak (bár a lehetőség

²³ Saját gyűjtés – Muraszemenye (Lenti), férfi, 1973.

²⁴ Saját gyűjtés – Dunasziget, férfi, 1951.

adott – a televízió elterjedt, és internet-hozzáférés is van a vizsgált közösségekben). Míközben egy karakteres életmódú fajról van szó, amely tevékenysége és környezetre gyakorolt hatása miatt, különösen visszatelepítése idején a sajtó részéről is igen nagy figyelmet kapott (elsősorban Magyarországon), a lokális kontextusban, az adott természeti és társadalmi környezetben működő ismeretszerzési mechanizmusokat ez alig befolyásolta (vö. KARJALAINEN – HABECK, 2003, 181.). Az eurázsiai hóddal kapcsolatos, kétségtelenül hibridnek tekinthető helyi ökológiai tudás tehát elsősorban lokális tudásszerzési mechanizmusokra épül, más tudásrendszerek ismereteit, így külső ismereteket közvetítő csatornákat inkább alkalmasszerűen, kis mértékben hasznosítja (vö. REYES-GARCÍA et al., 2013).

Az állatfajokkal kapcsolatos ökológiai tudás különböző szegmenseiben (pl. életmód, elterjedési terület, populációdinamika) a különböző ismeretszerzési mechanizmusok más-más jelentőséggel bírnak. Jól látható, hogy a nehezebben megfigyelhető szegmensekben (pl. szaporodás) a meglévő, akár más emlősfajokkal is kapcsolatos ismeretekre építő induktív következtetések játszanak elsődleges szerepet (vö. KUHN et al., 1995), míg az egyszerűbben megfigyelhető jelenségek (pl. táplálkozás, ökoszisztéma-szolgáltatásokra gyakorolt hatás) kapcsán a személyes tapasztalatok fontosak, de az induktív gondolkodás szerepe itt is számottevő. A külső ismeretközvetítő csatornákat pl. a morfológia, a gátépítés kapcsán hasznosítják a helyi közösségek.

Eredményeink kapcsán fontos megemlíteni, hogy az induktív gondolkodás jelentősége a kutatás módszertana következtében minden bizonnyal felülreprezentált, hiszen kérdéseink olyan esetekben is előhívják ezen ismeretszerzési mechanizmust, amely a közösségek, egyének mindennapi élete során nem feltétlenül merülnek fel.

A helyi közösségekben a tudásszerzés informális csatornáit kulturálisan adekvát módon, a közösség tagjainak személyes, mindennapi tapasztalásain keresztül működnek (INGOLD, 2000, 166–167.). A lokális percepció és a személyes, gyakorlati tapasztalat a kulcsa a jelentős helyi természetismeretnek, amely gyakran nem verbalizált módon, lokális kontextusban és a gyakorlatban testesül meg (ATRAN – SPERBER, 1991; KARJALAINEN – HABECK, 2003, 170.). Ez a tudásrendszer a változó társadalmi-gazdasági és ökológiai környezetben (pl. életmódváltás, elvándorlás, iskolai oktatás szerepének növekedése) jelentősen átalakult vagy erodálódott (ZENT, 2013, 222–226.). Ez a tudáserózió különösen élesen jelentkezik a több nemzedéken keresztül továbbadódó lexikális ismeretek területén (REYES-GARCIA et al., 2010). Azonban az életmódváltás, az ökológiai tudás erodálódása ellenére, ha a természeti környezet változása a közösség számára napjainkban is fontos ökoszisztéma-szolgáltatásokat érint, akkor a tudásszerzés megmarad, akár a piacgazdasághoz való kapcsoltság vagy az urbanizáció ellenére (vö. REYES-GARCIA et al., 2009). A természeti és társadalmi környezet, továbbá a közösségek életmódjának változása tehát nem szükségszerűen és teljes körűen erodálja a helyi ökológiai tudást (REYES-GARCIA et al., 2007). Az új kihívások ezen szempontoktól függetlenül képesek aktiválni a helyi ökológiai tudás gyarodását előmozdító ismeretszerzési mechanizmusokat, amelyek napjainkban újabb tudásformák belépésével hibrid tudásként segít(het)ik a lokális közösségek életvitelének a változó környezethez való alkalmazását (lásd pl. harlekinkatica vagy az új inváziós poloskafajokhoz való alkalmazkodás – ULICSNÍ et al., 2019). Az eurázsiai hóddal kapcsolatos intenzív tudásszerzési folyamatok is azt mutatják, hogy ha egy faj

elég nagy hatást gyakorol a helyi közösségeket érintő ökoszisztéma-szolgáltatásokra, akkor intenzív helyi ökológiai tudásszerzési folyamatok aktiválódhatnak. Azonban ez a folyamat a komplex, az ökoszisztéma működésének holisztikus percepcióját (lásd TURNER – BERKES, 2006), valamint a fajok és környezet közötti komplex kölcsönhatások megértését csak korlátozottan képes felépíteni egy urbanizálódó, degradálódó ökológiai tudással rendelkező közösségben (ATRAN et al., 2004).

A táj és ember kapcsolatának fenntartása rendkívüli jelentőségű a globális környezeti problémákra és kihívásokra adandó adekvát és kontextuális, több tudásrendszert hatékonyan ötvöző válaszok lehetőségének megteremtésében (FORD – MARTINEZ, 2000; TENGŐ et al., 2014). Ehhez a környezeti kihívásokra is válaszolni képes, a lokális kontextusban jártas, adaptív tudásrendszerek működtetésére van szükség.

Köszönetnyilvánítás

A szerzők köszönetüket fejezik ki valamennyi, a kutatásban részt vállaló interjúalany-nak akik megosztották velünk tudásukat, tapasztalataikat Kászonban, a Mura mentén és Szigetközben egyaránt. Köszönjük Albert Krisztián adatgyűjtésben nyújtott segítségét.

Babai Dánielt az MTA Prémium Posztdoktori Pályázat és a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatta. Juhász Erika munkáját az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-19-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programja, Biró Marianna, Molnár Zsolt és Ulicsni Viktor munkáját az NKFIH GINOP-2.3.2-15-2016-00019 számú pályázata támogatta.

Irodalom

ATRAN, SCOTT – SPERBER, Dan

1991 Learning without Teaching: Its place in culture. In: LANDSMANN, L. T. (szerk.): *Annual Workshop on Culture, Schooling and Psychological Development*. 39–55. Norwood, NJ., Ablex Publishing.

ATRAN, Scott – MEDIN, Douglas – ROSS, Norbert

2004 Evolution and devolution of knowledge: A tale of two biologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10, 395–420.

BAJOMI Bálint

2011 *Reintroduction of the Eurasian beaver (Castor fiber) in Hungary*. Budapest, Danube Parks Network of Protected Areas, Directorate of Duna-Dráva National Park, Budapest, Hungary.

BÉLAIR C. – ICHIKAWA K. – WONG B. Y. L. – MULONGOY K. J. (szerk.)

2010 *Sustainable use of biological diversity in socio-ecological production landscapes. Background to the 'Satoyama Initiative for the benefit of biodiversity and human well-being.'* Montreal, Secretariat of the Convention on Biological Diversity. /Technical Series no. 52./

BERKES, Fikret

1999 *Sacred ecology: traditional ecological knowledge and resource management*. London & Philadelphia, Tylor & Francis.

BERKES, Fikret – COLDING, Johan – FOLKE, Carl

2000 Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management. *Ecological Applications*, 10, 1251–1262.

BÓDIS Judit – FEHÉR Csaba – LELKES András – SZEGLET Péter

2008 *A Mura ártér élővilága. Élőhelyek a Kerka torkolatától Letenyéig*. Interreg III A Közösségi Kezdeményezés Szlovénia-Magyarország-Horvátország Szomszédsági Program („Ember, Mura, Természet”). Kutatási jelentés.

BOYETTE, Adam H.

2013 *Social Learning in Middle Childhood among Aka Foragers and Ngandu Farmers*. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, Washington State University, Pullman, WA.

BROSI, Berry J – BALICK, Michael J. – WOLKOW, Robert – LEE, Roberta – KOSTKA, Mark – RAYNOR, William – GALLEN, Robert – RAYNOR, Ally – RAYNOR, Pelihter – LING, Dana Lee

2007 Cultural erosion and biodiversity: Canoe-making knowledge in Pohnpei, Micronesia. *Conservation Biology*, 21, 875–879.

BURTON, Rob J. – RILEY, Mark

2018 Traditional Ecological Knowledge from the internet? The case of hay meadows in Europe. *Land Use Policy*, 70, 334–346.

CZABÁN Dávid

2016 Hódok a Szigetközben. In: KORDA Márton (szerk.): *Az erdőgazdálkodás hatása az erdők biológiai sokféleségére*. Tanulmánygyűjtemény. 403–418. Budapest, Duna-Ipoly Nemzeti Park Igazgatóság.

CZABÁN Dávid

2017 *A hód állományának vizsgálata az FHNP működési területén*. Kutatási jelentés. Sarród, Fertő–Hanság Nemzeti Park Igazgatóság.

COLDING, Johan – FOLKE, Carl

2001 Social taboos: “invisible” systems of local resource management and biological conservation. *Ecological Applications*, 11, 584–600.

CRUZ GARCÍA, Gisella Susanna

2006 The Mother-Child Nexus. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 2, 39.

DAVIDSON-HUNT, Iain – BERKES, Fikret

2003 Learning as you journey: Anishinaabe perception of social-ecological environments and adaptive learning. *Conservation Ecology*, 8, 1.

DÍAZ, Sandra – PASCUAL, Unai – STENSEKE, Marie – MARTÍN-LÓPEZ, Berta – WATSON, Robert T. – MOLNÁR, Zsolt – HILL, Rosemary – CHAN, Kai M. A. – BASTE, Ivar – BRAUMAN, Kate A. – POLASKY, Stephen – CHURCH, Andrew – LONSDALE, Mark – LARIGAUDERIE, Anne – LEADLEY, Paul W. – van OUDENHOVEN, Alexander P. E. – van der PLAAT, Felice – SCHRÖTER, Matthias – LAVOREL, Sandra – AUMEERUDDY-THOMAS, Yildiz – BUKYAREVA, Elena – DAVIES, Kirsten – DEMISSEW, Sebsebe – ERPUL,

- Gunay – FAILLER, Pierre – GUERRA, Carlos A. – HEWITT, Chad L. – KEUNE, Hans – LINDLEY, Sarah – SHIRAYAMA, Yoshihisa
2018 An inclusive approach to assess nature’s contributions to people. *Science*, 359, 270–272.
- FORD, Jesse – MARTINEZ, Dennis
2000 Traditional ecological knowledge, ecosystem science, and environmental management. *Ecological Applications*, 10, 1249–1250.
- GALLOIS, Sandrine – DUDA, Romain – HEWLETT, Barry – REYES-GARCÍA, Victoria
2015 Children’s daily activities and knowledge acquisition: A case study among the Baka from southeastern Cameroon. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 11, 86.
- GODOY, Ricardo – REYES-GARCÍA, Victoria – BYRON, Elizabeth – LEONARD, William R. – VADEZ, Vincent
2005 The effect of market economies on the well-being of indigenous peoples and on their use of renewable natural resources. *Annual Review of Anthropology*, 34, 121–138.
- GODOY, Ricardo – REYES-GARCÍA, Victoria – BROESCH, James – FITZPATRICK, Ian C. – GIOVANNINI, Peter – RODRÍGUEZ, María Ruth Martínez – HUANCA, Tomás – LEONARD, William R. – MCDADE Thomas W. – TANNER, Susan – TAPS Bolivia Study Team
2009 Long-term (secular) change of ethnobotanical knowledge of useful plants. Separating cohort and age effects. *Journal of Anthropological Research*, 65, 51–67.
- GÓMEZ-BAGGETHUN, Erik – REYES-GARCÍA, Victoria
2013 Reinterpreting change in traditional ecological knowledge. *Human Ecology*, 41, 643–647.
- GUIMBO, Iro Dan – MUELLER, Jocelyn Grupp – LARWANOU, Mahamane
2011 Ethnobotanical knowledge of men, women and children in rural Niger: a mixed-methods approach. *Ethnobotany Research and Applications*, 9, 235–242.
- HAARBERG Orsolya
2007 *Amit a hódról tudni érdemes. Az eurázsiai hód Magyarországon – visszatelepítés, védelem és állományszabályozás*. Budapest, WWF Magyarország.
- HAHN István – GERGELY A. – BARABÁS S.
2011 Changes in the active floodplain vegetation of the Szigetköz. *Annali di Botanica*, 1, 1–8.
- HALLEY, Duncan J. – ROSELL, Frank
2003 Population and distribution of European beavers (*Castor fiber*). *Lutra*, 46, 91–101.
- HARASZTHY László
1996 *WWF hód-visszatelepítési program*. Budapest, WWF Magyarország.
- HEWLETT, Barry S. – CAVALLI-SFORZA Luigi Luca
1986 Cultural transmission among Aka pygmies. *American Anthropologist*, 88, 922–934.

HUNN, Eugene S.

- 1993 What is traditional ecological knowledge? In: WILLIAMS, Nancy M. – BAINES, Graham (szerk.): *Traditional Ecological Knowledge. Wisdom for Sustainable Development*. 13–15. Canberra, Centre for Resource and Environmental Studies, Australian National University.
- 2002 Evidence for the Precocious Acquisition of Plant Knowledge by Zapotec Children. In: STEPP, John R. – WYNDHAM, Felice S. – ZARGER, Rebecca K. (szerk.): *Ethnobiology and Biocultural Diversity*. 604–613. Athens (Georgia), University of Georgia Press.

INGOLD, Tim

- 2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London – New York, Routledge.

IONESCU, Georgeta – IONESCU, Ovidiu – PASCA, Claudiu – SIRBU, George – JURJ, Raman – POPA, Marius – VISAN, Daniel – SCURTU, Marius – POPESCU, Ilie

- 2010 *Castorul in Romania. Monografie*. Bucharest, Editura Silvica.

JUHÁSZ Erika – BABAI Dániel – BIRÓ Marianna – MOLNÁR, Zsolt – ULICSNI Viktor

- 2017 Az eurázsiai hód (*Castor fiber*) táplálkozási és fásszárú-használati szokásaival kapcsolatos helyi tudás két évtizeddel a visszatelepítések kezdete után a Kárpát-medencében. *Természetvédelmi Közlemények*, 23, 182–200.

KARJALAINEN, Timo Pauli – HABECK, Joachim Otto

- 2004 When ‘the environment’ comes to visit: local environmental knowledge in the far north of Russia. *Environmental Values*, 13, 167–186.

KOVÁCS Eszter – KELEMEN Eszter – PATAKI György

- 2011 Ökoszisztéma szolgáltatások a tudományterületek és a szakpolitikák metszéspontjaiban. *Természetvédelmi Közlemények*, 17, 1–11.

KUHN, Deanna – GARCIA-MILA, Merce – ZOHAR, Anat – ANDERSEN, Christopher – WHITE, Sheldon H. – KLAHR, David – CARVER, Sharon M.

- 1995 Strategies on knowledge acquisition. *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 60, 1–157.

LANCY, David

- 1999 *The play/work transition*. Paper presented at the American Anthropological Association Annual Meeting, Chicago, Illinois.

LELKES András

- 2011 *Hód előfordulás Zala megyében 2011*. Tornyiszentmiklós, WWF Magyarország.

LOZADA Mariana – LADIO Ana – WEIGANDT Mariana

- 2006 Cultural transmission of ethnobotanical knowledge in a rural community of Northwestern Patagonia, Argentina. *Economic Botany*, 60, 374–385.

MARCHAND, Trevor H. J.

- 2010 Embodied cognition and communication: studies with British fine woodworkers. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16, 100–120.

MARTÍNEZ-RODRÍGUEZ, Maria-Ruth

- 2009 *Ethnobotanical knowledge acquisition among Tsimane’ children in the Bolivian Amazon*. Ph.D. dissertation, University of Georgia.

- MENZIES, Charles R. – BUTLER, Caroline
2006 Introduction. Understanding ecological knowledge. In: MENZIES, Charles R. (szerk.): *Traditional ecological knowledge and natural resource management*. 1–17. Lincoln, University of Nebraska Press.
- NEWING, Helen Sarah – EAGLE, C. M. – PURI, Rajindra Kumar – WATSON C. W.
2011 *Conducting Research in Conservation. Social science methods and practice*. London – New York, Routledge, Taylor és Francis Group.
- OHMAGARI, Kayo – BERKES, Fikret
1997 Transmission of indigenous knowledge and bush skills among the Western James Bay Cree women of subarctic Canada. *Human Ecology*, 25, 197–222.
- QUINLAN, Marsha B. – QUINLAN, Robert J. – COUNCIL, Sarah K. – ROULETTE, Jennifer W.
2016 Children’s acquisition of ethnobotanical knowledge in a Caribbean horticultural village. *Journal of Ethnobiology*, 36, 433–457.
- REYES-GARCÍA, Victoria – VADEZ, VINCENT – HUANCA, Tomás – LEONARD, William R. – MCDADE, Thomas W.
2007 Economic Development and Local Ecological Knowledge: A Deadlock? Quantitative Research from a Native Amazonian Society. *Human Ecology*, 35, 371–377.
- REYES-GARCÍA, Victoria – BROESCH, James – CALVET-MIR, Laura – FUENTES-PELÁEZ, Nuria – MCDADE, Thomas W. – PARSA, Soroush – TANNER, Susan – HUANCA, Tomás – LEONARD, William R. – MARTÍNEZ-RODRÍGUEZ, Maria R. – TAPS Bolivian Study Team
2009 Cultural transmission of ethnobotanical knowledge and skills: an empirical analysis from an Amerindian society. *Evolution and Human Behavior*, 30, 274–285.
- REYES-GARCÍA, Victoria – SALPETEUR, Matthieu – CALVET-MIR, Laura – SERRANO-TOVAR, Tarik – GÓMEZ-BAGGETHUN, Erik
2013 Coupling technology with traditional knowledge and local institutions to deal with change in rural households: a focus on the semi- arid tropics. *Science et changements planétaires / Sécheresse*, 24, 340–349.
- ROSELL, Frank – BOZSER, Orsolya – COLLEN, Peter – PARKER, Howard
2005 Ecological impact of beavers *Castor fiber* and *Castor canadensis* and their ability to modify ecosystems. *Mammal Review*, 35, 248–276.
- RUDDLE, Kenneth
1993 The transmission of traditional ecological knowledge. In: INGLIS, Julian T. (szerk.): *Traditional ecological knowledge: concepts and cases*. 17–33. Ottawa: International Program on Traditional Ecological Knowledge and International Development Research Centre.
- SETALAPHRUK, Chantita – PRICE, Lisa Leimar
2007 Children’s traditional ecological knowledge of wild food resources: a case study in a rural village in Northeast Thailand. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 3, 33.

SHARPE, Fiona – ROSELL, Frank

2003 Time budgets and sex differences in the Eurasian beaver. *Animal Behaviour*, 66, 1059–1067.

STROSS, Brian

1969 *Aspects of language acquisition by Tzeltal children*. Ph.D. dissertation, Berkeley, University of California.

TENGÖ, Maria – BRONZIZIO, Eduardo S. – ELMQVIST, Thomas – MALMER, Pernilla – SPIERENBURG, Marja

2014 Connecting diverse knowledge systems for enhanced ecosystem governance: the multiple evidence base approach. *Ambio*, 43, 579–591.

THOMAS, David S. G., & TWYMAN, Chasca

2004 Good or bad rangeland? Hybrid knowledge, science, and local understandings of vegetation dynamics in the Kalahari. *Land Degradation & Development*, 15, 215–231.

TURNER, Nancy J. – BERKES, Fikret

2006 Coming to Understanding: Developing Conservation through Incremental Learning in the Pacific Northwest. *Human Ecology*, 34, 495–513.

ULICSNI Viktor – BABAI Dániel – VADÁSZ Csaba – VADÁSZ-BESNYÓI Vera – BÁLDI András – MOLNÁR Zsolt

2019 Bridging conservation science and traditional knowledge of wild animals: The need for expert guidance and inclusion of local knowledge holders. *Ambio*, 48, 769–778.

VARGA Anna – MOLNÁR Zsolt – BIRÓ Mariann – DEMETER László – GELLÉNY Krisztina – MIÓKOVICS Eszter – MOLNÁR Ábel – MOLNÁR Krisztina – UJHÁZY Noémi – ULICSNI Viktor – BABAI Dániel

2016 Changing year-round habitat use of extensively grazing cattle, sheep and pigs in East-Central Europe between 1940 and 2014: Consequences for conservation and policy. *Agriculture, Ecosystems & Environment*, 234, 142–153.

VARJU József

2008 *Az eurázsiai hód monitorozása a Szigetközben*. Kutatási jelentés. WWF Magyarország.

VOEKS, Robert A. – LEONY, Angela

2004 Forgetting the forest: Assessing medicinal plant erosion in Eastern Brazil. *Economic Botany*, 58, 294–306.

WHITING, Beatrice Blyth

1980 Culture and social behaviour: a model for the development of social behaviour. *Ethos*, 8, 95–116.

ZARGER, Rebecca K.

2002 Acquisition and Transmission of Subsistence Knowledge by Q'eqchi' Maya in Belize. In: STEPP, John R. – WYNDHAM, Felice S. – ZARGER, Rebecca K. (szerk.): *Ethnobiology and Biocultural Diversity*. 592–603. University of Georgia Press, Athens, GA.

- 2010 Learning the Environment. In: LANCY, David F. – BOCK, John – GASKINS, Suzanne (szerk.): *The Anthropology of Learning in Childhood*. 341–370. AltaMira, Walnut Creek, CA.
- ZARGER, Rebecca K – STEPP, John R.
- 2004 Persistence of botanical knowledge among Tzeltal Maya children. *Current Anthropology*, 45, 413–418.
- ZENT, Stanford
- 2013 Processual perspectives on traditional environmental knowledge. Understanding cultural transmission in anthropology. In: ELLEN, Roy – LYCETT, Stephen J. – JOHNS, Sarah E. (szerk.): *Understanding Cultural Transmission in Anthropology: A Critical Synthesis*. 213–265. New York and Oxford, Berghahn Books.

Internetes források

- HTTP1 KSH Központi Statisztikai Hivatal. Zala megye statisztikai évkönyve 2014. Győr; 2015. 236 p. [elérhető: 2020 május 12.]: http://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/evkonyv/zala_evk_2014.pdf
- HTTP2 Erdély etnikai és felekezeti statisztikái a népszámlálási adatok alapján, 1852–2011. Varga E. Árpád 2002-től kiegészített adatai. <http://nepszamlalas.adatbank.transindex.ro/?pg=etnikai&id=438> [elérhető: 2020 május 12.].
- HTTP3 KSH Központi Statisztikai Hivatal. Győr-Moson-Sopron megye évkönyve. Győr; 2013. 2011. évi népszámlálás, 3. – Területi adatok, 3.8. Győr-Moson-Sopron megye. Győr; 2013. 274 p. [elérhető: 2019. december 12.]. http://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/nepsz2011/nepsz_03_08_2011.pdf

DÁNIEL BABAI – VIKTOR ULICSNI – MARIANNA BIRÓ – ERIKA JUHÁSZ – ZSOLT MOLNÁR

“PEOPLE DON’T KNOW WHAT KIND IT IS. THERE WAS NOT EVEN
A MEMORY OF THEM!”

MECHANISMS OF KNOWLEDGE ACQUISITION IN RELATION TO
A REINTRODUCED ECOSYSTEM ENGINEER SPECIES
(EURASIAN BEAVER – *CASTOR FIBER*)

The traditional ecological knowledge of communities in direct contact with the natural environment is enriched through intergenerational (vertical) and contemporary (horizontal) knowledge transfer mechanisms. With culturally adequate knowledge transfer mechanisms in place, ecological knowledge largely follows changes in the natural environment in an adaptive way. In our study, we wanted to reveal which knowledge

acquisition mechanisms based on local and external channels become dominant in our rapidly changing natural environment when dominant socio-cultural mechanisms lose their relevance.

To achieve these goals, we examined the emergence of ecological knowledge about the Eurasian beaver (*Castor fiber*), which became extinct in the Carpathian Basin in the second half of the 19th century but was reintroduced in the last couple of decades. We conducted a total of 90 structured interviews on the biology and ecology of the beaver in three regions (Kászon, Szigetköz, Mura mente), examining members of local communities in two groups: local “experts” and random interviewees. During the conversations, we analyzed the mechanisms of spontaneous acquisition of knowledge.

Unexpectedly, there was no significant difference between the three regions and the two groups studied in terms of knowledge about the Eurasian beaver: local knowledge acquisition mechanisms (personal experience and logical conclusions based on one’s own knowledge) are the most important. In terms of different areas of knowledge related to beavers (e.g., lifestyle, cultural significance), local knowledge acquisition mechanisms usually play an important role, but in terms of morphology, lodge and dam construction, other sources, such as the media, also play a significant role.

The emergence of the Eurasian beaver, a species that can significantly transform its environment and affect ecosystem services, activates the mechanisms of ecological knowledge acquisition regardless of the social and natural environment. Through culturally adequate processes, a hybrid knowledge is created that is built primarily on local and to a lesser extent external knowledge acquisition channels, and principally through the personal, everyday experiences of community members. This complex knowledge is important in man’s relationship to the landscape, in creating the possibility of contextual responses to global environmental problems and challenges that effectively combine multiple knowledge systems.

HOVÁ LETTEK A BABONÁK?
A KÍNAI SIBÉK SIRIN MAMÁBA¹ VETETT HITÉNEK
ÖRÖKSÉGESÍTÉSE GLOKÁLIS KIHÍVÁSOK ÉS NEMZETI
ÉRDEKEK KERESZTÚTJÁN²

Bevezetés

„Eső után, hogy az ég kitisztult, szivárvány ívelt át a Xubu folyó felett,
ily csodás napon történt, hogy Sahanji gyermeknek adott életet!
S midőn éjszaka lett, a hold lassanként a jurta fölél kúszott,
mintha csak Isanju istenség szemlélné egy új sorsot.
Ó! Ezen a csodás éjjelen, a jurta lobogó tüze mellett,
Urguntai szeretett tamburján játszott, s elénekelt a törzsi éneket.
A férfi és asszonya leánygyermeküknek a Sirin nevet adta,
s így, ezen a napon, a Sayan-hegy nagy erdejében
született meg Sirin, a felülmúlhatatlan.”³

¹ A tanulmányban előforduló idegen szavak átírásakor igyekeztem következetesen ragaszkodni az egységesítéshez. Ez a kínai nyelv esetében a nemzetközileg elfogadott *pinyin* átírás alkalmazását jelentette. A mandzsu/sibe nyelvű szavak átírásakor a Kínai Társadalomtudományi Akadémia által elfogadott tudományos átírási formát vettem alapul.

² A tanulmány a Magyar Tudományos Akadémia Prémium posztdoktori kutatói program *Örökségesítés a mai Kínában* című pályázatának keretében készült el. A tanulmány megírását segítő terepmunkáim a Xinjiangi Tanárképző Egyetem Etnológia és Szociológia Intézetével való együttműködésnek köszönhetően valósulhattak meg. A korábban, 2010 és 2015 között gyűjtött anyagaim a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíjnak és a Campus Hungary Programnak köszönhetőek. Ezek a kutatások a Pécsi Tudományegyetem Interdiszciplináris Doktori Iskola Néprajz- és Kulturális Antropológia Tudományok Program intézményes háttérével folytak, együttműködésben a pekingi Központi Nemzetiségi Egyetem Nemzeti Kisebbségek Régi Nyomtatványainak Kutatóintézetével, a Daliani Nemzetiségi Intézet Északkeleti Nemzeti Kisebbségek Történeti és Kulturális Kutatóközponttal, a Chabucha'er Sibe Autonóm Járási Kulturális Központtal, illetve a Yili Tanárképző Főiskola Kínai Sibe Nyelvi és Kulturális Kutatóközponttal. A tanulmány a *Where Have Superstitions Gone? A Case Study on the Connection Between 'Secularization' and 'Heritagization' Among the Chinese Sibe* című, angol nyelvű tanulmányom (SÁRKÖZI, 2018b) átírt, továbbgondolt változata.

³ Az idézett, 2012-es terepmunkám során még kiadatlan költeményt a szerzők – Aji Xiaochang és A Su – beleegyezésével dokumentálhattam. Az idézett részben olvasható földrajzi nevek – a szerzők hivatkozásai szerint – Szibériában, a sibék sokak által feltételezett őshazájában található. A versrészlet negyedik sorában megnevezett Isanju (kínai nyelven: Yisanju) a sibe sámának által imádott legmagasabb rendű istenség.

A mandzsu-tunguz nyelveket beszélő népek panteonjában a szerencsét és gazdagságot hozó istenségek előkelő helyet foglalnak el, és alakjuk gyakorta egybefonódik a gyermekeket és unokákat védelmező, öregasszonyok formájában elképzelt szellem-lényekével (vö. SHIROKOGOROFF, 1924). Közéjük tartozik a sibék által imádott Sirin *mama*⁴ is, akinek fentebb idézett születéstörténetét a sibe zenész, költő és tanárember, Aji Xiaochang, valamint a szintén költő, de íróként és újságíróként is ismert A Su vetette papírra 2009-ben.

Aji Xiaochang és A Su egyaránt az északnyugat-kínai Xinjiang Ujgur Autonóm Terület vidékén, a Chabucha'er Sibe Autonóm Járásban születtek. Itt, Xinjiangban, az amúgy is mindössze 190 000 főt számláló sibéknek csupán egy töredéke (mindössze 30 000 fő) lelhető fel; döntő többségük ugyanis Kína északkeleti tartományaiban – vagyis Heilongjiang, Jilin és Liaoning tartományokban – él elszórtan.

A sibék két nagy csoportjának elszakadására a 18. században került sor. A sibék akkor az utolsó császári dinasztia, a mandzsu Qing birodalom (1644–1911) hadseregében szolgáltak. 1764-ben az eredetileg északkeleten élő sibék egy kisebb csoportját császári parancsra telepítették át a mai Xinjiang vidékére, hogy ott határvédő feladatokat lássanak el. Voltaképpen mindazok a sibék, akik ma Xinjiangban élnek – így Aji Xiaochang és A Su is –, a 18. században áttelepített katonák leszármazottai.

A nyugatra telepítést követően az egymástól elszakított sibék két nagy csoportjának sorsa igen sajátosan alakult: nyelvüket, a mandzsu/sibe nyelvet és írásrendszert,⁵ illetve szokásaik jelentős részét csak a Xinjiangba áttelepített sibék őrizték meg. Ezzel szemben az északkeleten maradt, elszórtan élő sibékben már az 1900-as évek elejére elhalványult sibe identitástudatuk. Így az 1950-es években, amikor a Kínai Népköztársaság kikiáltása után (1949) a sibék két nagy csoportjának képviselői lehetőséget kaptak az újbóli kapcsolatfelvételre, az egymástól elszakított sibe csoportok *homogenizálása* – vagyis a sibe identitás újrafogalmazása – egyedül közös történelmük (re)konstruálása mentén kezdődhetett meg.

A sibe történelem (re)konstruálásának folyamata egy, az egész országra kiterjedő, több évtizeden átívelő program része volt. A kínai nemzetet építő hatalmak legitimálásában ugyanis a történeti folytonosság retorikája mindennél fontosabb szerepet játszott (vö. DUARA, 1995, 17.; MOLES, 2009, 130.), és e retorika megalkotásából a kínai etnikumok értelmiségei is kivették részüket. A sibék esetében a közös múltból való tudás (re)konstruálása a sibe tudáselit kezében volt, akik a közös, „ősi” múlt

⁴ A kínai néprajztudományi kutatások valószínűsítik, hogy Sirin *mama* neve a *sirambi* igéből vezethető le, amelynek jelentése: *örökölni, folytatni* (HE, 2009, 255.). A *siran* szó főnévként ugyancsak *folytatás, utódlás* jelentéssel bír. A *mama* szó jelentése *nagymama, anyóka*, ami egyértelműen jelzi, hogy Sirin *mamát* öregasszony formájában kell elképzelnünk. Sirin *mama* nevének kínai nyelvre Xili vagy Xilin *mamaként* írják át.

⁵ A sibék a 17. század közepe táján, a mandzsuk hadseregébe sorozva „örökölték meg” a mandzsu nyelvet és írásrendszert. Utóbbi megreformálására egy 1947-es nyelvújítási programnak köszönhetően, a xinjiangi sibék körében került sor. A sibe nyelvet hivatalosan ekkortól különböztetik meg a mandzsutól („XIBOZU JIANSHI” BIANXIEZU – „XIBOZU JIANSHI” XIUDINGBEN BIANXIEZU szerk., 2008, 137.).

megrajzolásával párhuzamosan igyekeztek életben tartani – vagy feléleszteni – a sibék „ösi” kultúráját is.⁶

Ezt az igényt egyrészt a Kínai Kommunista Párt (a továbbiakban: KKP) nemzetépítési törekvéseinek irányvonala táplálta, ami az etnikumok kultúrájából mozaikszerűen konstruált kínai nemzeti kultúrában a kínai nemzeti identitás életre hívásának zálogát vélte megtestesülni; egy olyan identitásforma megkreálásának lehetőségét, amely a kínai nemzet valamennyi állampolgárától a nemzethez való kötődés elsődlegességét követelte meg, háttérbe helyezve az egyének saját etnikumaikhoz, nemzetségeikhez, családjaihoz való hovatartozásának tudatát.

Másrészt, éppen ezekkel a törekvésekkel szemben fogalmazódott, fogalmazódhatott meg a gondolat a sibe politikai- és tudáselit képviselőiben, hogy (re)konstruálódó „ösi” múltjuk és kultúrájuk nem csak és nem feltétlenül a kínai nemzeti egység életre hívását szolgál(hat)ja. Éppen ellenkezőleg: egy olyan identitástudat megfogantatását segítheti elő, amelyen belül a sibe (etnikus) identitástudatot nem szorítja háttérbe a (kínai) nemzeti hovatartozás tudata.

Csakhogy, ahogyan azt fentebb említettem, a 20. század közepére igen kevés olyan szelete maradt a sibe kultúrának, ami – a (re)konstruálódó történelem mellett – hatékonyan segíthette a sibék homogenizálását. Egyedül az ősokról őrzött tudás emlékezetben tartásának kiemelkedő jelentősége volt az, ami az ünnepnapokon túl áthatotta a sibék mindennapjait is – úgy északkeleten, mint északnyugaton (SÁRKÖZI, 2018a, 63.). Nem véletlen hát, hogy a fenti folyamat során a Sirin *mamá*hoz fűződő hagyományok mind nagyobb figyelmet kaptak a sibe értelmiség körében: hiszen Sirin *mama* alakja a közös őstől való leszármazásba vetett hitet és az ahhoz kapcsolódó „ösiséget” testesítette meg. Alakja így a sibék kollektív identitásának egy olyan megfogalmazását segítette elő, amelynek tekintetében a legfőbb identitásformáló erő a sibék saját őseikről őrzött tudása maradt (vö. HACKSTAFF, 2009, 183.).

A sibe értelmiség tevékenységének köszönhetően ha a sibék Sirin *mamá*hoz fűződő hagyományai nem is, de a Sirin *mamáról* áthagyományozott folklórkinésük végül 2009-ben az ENSZ Nevelésügyi, Tudományos és Kulturális Szervezetének (ang. *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organizations*; a továbbiakban: UNESCO) a szellemi kulturális örökség megőrzéséről szóló egyezménye (ang. *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*; röviden: *Intangible Cultural Heritage*)

⁶ Az 1956-ban meghirdetett országos szintű adatgyűjtési munka a kínai etnikumok társadalmának és történelmének megírását, illetve az etnikumok életkörülményeinek feltárását célozta meg. E program keretében választották ki azt a két chabucha’eri születésű sibe kádert – Ji Qinget és Xiao Fut –, akiknek köszönhetően megkezdődhetett a sibe történelem (re)konstruálása. A sibe tudáselit csoportján belül ők voltak a „hivatalos” történetírás képviselői. Ketten – Wu Yuanfeng és Zhao Zhiqiang – e csoport tagjaiként a „tudományos” történetírást képviselték. A csoport ötödik tagja Han Qikun volt, aki autodidakta, „lokális” történetíróként minden fontosabb, a sibe nemzetépítő törekvések kibontakozását segítő döntő meghozatalában részt vett. A tudáselit tehát a sibe értelmiségnek egy olyan csoportja volt, amely csoport tagjainak egyetlen közös, összekötő jegye a múltra vonatkozó tudás birtoklásában és konstruálásában játszott meghatározó szerepe volt. Elkülönítettük az értelmiség más csoportjaitól saját analitikus szempontjaimat tükrözi (SÁRKÖZI, 2018a, 58., 109., 114.). A sibék történelmének megírására irányuló programról tanulmányom későbbi fejezeteiben részletesebben írok.

Convention; a továbbiakban: ICHC) értelmében a sibe szellemi kulturális örökség része lett. Az idáig vezető út azonban – beleértve azt is, hogy Aji Xiaochang és A Su bátran éltethesse Sirin *mamát* olyan költeményekben, mint amelyet fentebb idéztem – hosszú és viszontagságos volt. Ennek oka, hogy a sibék Sirin *mamába* vetett hite és az alakjához fűződő hagyományok nem ugyanazzal a jelentéssel bírtak a társadalom különböző csoportjai számára, és hogy e csoportok szemszögéből örökségként identitásformáló minőségében sem ugyanazon lehetőségeket rejtette magában (vö. CUI, 2018, 223–224.).

Szociálintropológiai szempontból mindez azért bír jelentőséggel, mert e vallásos hit örökségesítésén, mint jelentéstermelő folyamaton keresztül éppen az értelmezés tágra szabott keretei miatt – globalitás és lokálitás, univerzalizmus és nacionalizmus végletei által behatárolva – a tudást, emlékezetet és identitást produkáló és reprodukáló legkülönbözőbb politikai, kulturális és társadalmi mechanizmusok reprezentálódnak. A folyamat középpontjában pedig értelemszerűen maga az örökség áll; az a fogalom, amely – az emberi létezés feltételeként – mindig is döntő szerepet játszott az individuumok és csoportok identitásának megalkotásában (vö. SMITH, 2006, 16.), de amely csak a nem is olyan távoli múltban lett „ön-tudatos hitvallássá” (ang. *self-conscious creed*; LOWENTHAL, 1998, 1.) – egyfajta mindent magába foglaló kategóriává.

Kínában az örökség mint terminológiai konstrukció évtizedeken keresztül igen sajtós diskurzív és szervezeti keretek között formálódott (YAN, 2018, 184.; SVENSSON, 2016, 34.). E folyamat végén Kína a saját legitimációs törekvéseit kiszolgáló ideológiához igazítva végérvényesen újradefiniálta az UNESCO univerzálisnak hirdetett örökség-diskurzusát – direkt vagy indirekt módon a társadalmi élet szinte minden szintjére kiterjesztve azt.⁷ Így épült be az örökség megőrzéséről szóló párbeszéd az 1970-es évek végétől mindent uraló patriotizmus retorikájába, így vált a kulturális örökség fogalma a mindmáig épülő kínai nemzet etnikumai felett gyakorolt kontroll legfőbb retorikai eszközévé, és így lett a világörökség program teljes egészében a nemzeti egységről és a kulturális diverzitásról alkotott elképzelések manipulálásának kiszolgálójává (vö. YAN, 2018, 80.). Mindennek köszönhetően mára a szocialista állam legitimációjának kulcsa Kína ötezer évesnek kikiáltott nemzeti kulturális öröksége lett – a korábbi marxista-leninista legitimáció helyébe lépve (MADSEN, 2014, 58.).

A sibék Sirin *mamába* vetett hitének örökségesítése e fenti folyamat szerves részeként segítette a nemzetépítő hatalmak törekvéseit; a folyamat azonban éppen erősen átpolitizált jellege miatt számtalan kérdést felvet: például, hogy pontosan *hogyan*, *miért* és *milyen formájában* is válhatott a nemzeti kulturális örökség részévé ez a vallásos hiedelem, amit eredetileg a társadalomra káros „babonák” közé soroltak? És milyen szerepet játszott a sibe értelmiség az adott örökségről való gondolkodás befolyásolásában? Tanulmányomban e kérdésekkel foglalkozom, a sibe értelmiség azon textuális stratégiá-

⁷ A kérdéssel, hogy önmagában véve az UNESCO világörökség programjának univerzális mivoltát, illetve a jelölések objektivitásának kérdését kik és milyen kritikával illették, a jelen tanulmány keretein belül nincs lehetőségem foglalkozni. E kérdésekről bővebben lásd pl. FISKEŠIĆ, 2010; BLUMENFIELD – SILVERMAN, 2013; YAN, 2018, 1–10. A világörökség programhoz fűződő gyakorlatot és a program jövőjét vizsgáló platformok kiváló összefoglalását adja pl. BOFULIN, 2017, 46–47.

ját állítva a középpontba, amelyet mindig is a partikuláris politikai és szociokulturális kontextusokhoz kényszerültek igazítani.

Annak érdekében, hogy e textuális stratégiát bemutathassam, hat olyan könyvből hozok példákat, amelyek megőrizték a Sirin *mamába* vetett hit szellemi kulturális örökséggé válásának mérföldköveit.

A hat könyvből három a sibék hivatalos történetének egymást követő újrakiadásai: az első az 1963-ban megjelent *Xibozu jianshi jianzhi hebian* [Összefoglaló a sibe nemzetiség rövid történetéről és krónikájáról] (ZHONGGUO KEXUEYUAN MINZU YANJIUSUO – XINJIANG SHAOSHU MINZU SHEHUI LISHI DIAOCHA ZUBIAN szerk., 1963) című könyv. A második az 1986-ban kiadott *Xibozu jianshi* [A sibe nemzetiség rövid története] („XIBOZU JIANSHI” BIANXIEZU szerk., 1986) című könyv. A harmadik a 2008-ban, az utóbbival azonos címen publikált könyv („XIBOZU JIANSHI” BIANXIEZU – „XIBOZU JIANSHI” XIUDINGBEN BIANXIEZU szerk., 2008).

A másik három könyv lokális, amatőr történetírók, illetve sibe néprajztudósok kutatásain keresztül nyújt betekintést a sibék történetébe és kultúrájába. E könyvek közül a legkorábban, 1988-ban a *Shenyang xibozu zhi* [A shenyangi sibék krónikája] (SHENYANG SHI MINWEI MINZU ZHI BIANZUAN BANGONGSHI szerk., 1988) című könyvet adták ki. A *Xibozu wenhua jingcui* [A sibe nemzetiség kultúrájának esszenciája] (HE szerk., 2009) és a *Zhongguo xiboren* [A kínai sibe emberek] (NA – HAN szerk., 2010) című könyvek, amelyek mintegy foglalatát adják a sibék történelméről és kultúrájáról írt, a sibék énképét mindmáig meghatározó munkáknak, a 2000-es évek elején jelentek meg.

Ezek a könyveken keresztül igyekszem tehát lépésről lépésre, történetiségében feltárni, hogy hogyan lett a sibék Sirin *mamába* vetett hite elítélendő, a társadalomra károsnak ítélt „babonából” szellemi kulturális örökséggé – büszkeséggel töltve el egy kis etnikumot, és elégedettséggel egy hatalmas nemzetet.

Relikvia és örökség, vallás és babona: Sirin *mama* a sibék 20. századi történetírásában

A sibék Sirin *mamához* fűződő hagyományai egyfajta kulturális és politikai erőforrásként szolgálták a sibék kollektív identitásának megfogalmazását, és a kapcsolat e hagyományok, illetve az identitás között a kollektív emlékezet történetíráson keresztüli megteremtésére épült (vö. YAN, 2018, 17.). A kollektív emlékezet multivokális vagy fragmentált természetéhez igazodva formálódott e hagyományokról, mint kulturális örökségről való gondolkodás is.⁸ E folyamat megértéséhez elsősorban annak átlátása szükséges, hogy Sirin *mama* alakja hogyan jelent meg a sibék „hivatalos történetírásában”. De nem nélkülözhetem annak rövid áttekintését sem, hogy a kínai nemzetépítő hatalmak hogyan állították saját legitimációs törekvéseik szolgálatába az UNESCO univerzálisnak hirde-

⁸ Tanulmányom keretei nem teszik lehetővé, hogy az emlékezet természetéről – annak állandóságáról és/vagy képlékenységről – alkotott elméleteket (lásd pl. BURKE, 1989, 100.; SCHUDSON, 1989, 113.; SCHWARTZ, 2000, 203.) áttekintsem. Az adott kérdés összefoglalását, illetve ezen elméleteknek az örökség értelmezésével párhuzamba állítását lásd YAN, 2018, 18.

tett örökség-diskurzusát – hiszen ez volt az a politikai és szociokulturális keret, amely a sibe értelmiség örökség-formáló tevékenységét „felülről” meghatározta.

Az örökség fogalmának elterjedése Kínában – mint mindenütt a világon – hosszú idő alatt ment végbe, és megőrzésének Kínában elterjedő gyakorlatát a szakirodalom nyugati befolyásnak tartja, a folyamat gyökerét a Nyugat 1890-es évek végétől egyre növekvő befolyásában és a régi társadalmat érintő modernizációs törekvésekben keresve.⁹ Annyi valóban bizonyosnak tekinthető, hogy a Nyugat Kínába áramló új diszciplínáinak – úgymint a régészet, a történettudomány vagy az etnológia – hatására az örökségről alkotott kínai elképzelések új tudományos értékkel és jelentéssel telítődtek meg (LAI, 2016, 50–51., 79.). Ugyanakkor fontos hangsúlyozni, hogy Kínában korábban is létezett a természeti és kulturális értékek megőrzésének gyakorlata, így a nyugati idea az örökség megőrzéséről nem valami merőben új dologként bukkant fel, hanem valami másként (vö. CAO, 2007, 4–5.; YAN, 2018, 29.).

A nyugati kultúra felsőbbrendűségéről alkotott elképzelések, és ezzel párhuzamosan az ősi kínai kultúra modern világban betöltött jelentőségének megkérdőjelezése az 1920-30-as években váltak a modern kínai nemzet kiépítésén fáradozó hatalmak vitáinak központi kérdésévé. Az akkortájt mind nagyobb befolyásra szert tevő KKP hívei azt vallották, hogy a klasszikus kínai kultúra nem döntő eleme a marxizmus-leninizmusra kiépítendő nemzeti identitásnak (MEISSNER, 2006, 7–8.). A kulturális megőrzés a kommunista rezsim hatalomra jutása után (1949) sem jelentett mást számukra, mint a múlt felhasználásának lehetőségét a szocialista jelen kiépítéséhez és ezzel együtt a kommunista rezsim hatalmának legitimálásához (SÁRKÖZI, 2018b, 12.). Ekkor, ilyen körülmények között vette kezdetét annak a modern diskurzusnak a kibontakozása, ami lassanként megszabta, hogy a kínai emberek hogyan gondolkodjanak kulturális örökségükről – egyben lehetőséget és nyelvezetet is teremtve a társadalmi változások megvitatásához (vö. SMITH, 2006, 13.).

Ennek a diskurzusnak és a hozzá kapcsolódó intézményes, szervezeti keretnek az első fejlődési szakaszát – amely az 1980-as évek közepéig tartott – a kulturális örökségről mint „kulturális relikviáról” (kín. *wenwu*) való gondolkodás uralta.¹⁰ A hivatalos dokumentumokban már ekkor is fel-feltűnt a „kulturális örökség” (kín. *wenhua yichan*) fogalma, de ennek használata következtelen volt és még sokáig definiálatlan maradt (YAN, 2018, 31.). Nem úgy a nekik rendelt funkció, ami nem volt más, mint a patriotizmus propagálása és a forradalmi tradícióra nevelés.

E fenti ideológia szabott keretet a sibe tudáselit tevékenységének is, amikor az 1950-es években megkezdték a sibe történelem (re)konstruálását. A hivatalos emlékezet reprezentációjaként született, történelmüket röviden áttekintő első könyvüket átlapozva nyomban szembeötltek, hogy akkor, az örökségről formálódó diskurzus első fejlődési

⁹ A kínai „nacionalizmusok” és a kínai kultúra megítélésének kérdéséről, illetve a kultúra nemzetállam- és identitásformáló szerepéről lásd MEISSNER, 2006, 4–13.

¹⁰ A „kulturális relikviák” kategorizálására az 1960-as évektől a kínai állam egy sajátos szisztémát dolgozott ki (YAN, 2018, 35.). A „kulturális relikvia” és a „kulturális örökség” közti különbség leginkább az *assmanni* hideg és forró emlékezet fogalmain keresztül érthető meg. E fogalmaknak megfelelően a kínai „kulturális örökség” kifejezés a napi aktualitását veszített, kulturális ábrázolássá szelídült, pusztá emlékezeti tárggyá vált, a történelmi változás befagyaszthatását szolgáló „antikvitásokra” utal (vö. ASSMANN, 1999, 68–70.).

szakaszában a sibe tudáselit miről is gondolkodott, gondolkodhatott egyáltalán a sibék kultúrájának részeként. Mindez a sibék Sirin *mamába* vetett hitének szellemi kulturális örökséggé alakulása szempontjából az első, megválaszolásra váró kérdés.

Sirin *mama* a sibék „kulturális forradalom” előtt írt történelmében

Miután Mao Zedong 1949-ben hatalomra juttatta a KKP-ot, elindította a kínai etnikumok számának meghatározását célul kitűző „etnikus klasszifikációs programot”. E program keretében 1950-1954 között 38, 1954-1965 között pedig újabb 16 etnikumot ismertek el hivatalosan is úgynevezett *minzüként*, vagyis nemzetiségként (WU, 2006, 47–48.). Az utolsóként elismert *minzu* regisztrációjára 1978-1987 között került sor (GLADNEY, 1988, 109.), aminek eredményeként ma – a *han* kínaiakat is beleértve – hivatalosan 56 *minzut* tartanak nyilván Kínában.

A hivatalos jelentések szerint a sibék már 1954-ben felkerültek a *minzük* listájára – beleértve mind az északkeleten, mind az Északnyugat-Kínában élő, 1764 óta egymástól elszakítottan élő csoportjaikat. E csoportok képviselői nem sokkal a sibék *minzuvá* nyilvánítása után, 1956-ban vették fel egymással a kapcsolatot. Majd, miután 1958-ban, a „nemzetiségek társadalmának és történelmének országos szintű adatgyűjtési munkája” után kezdetét vette a „nemzeti kisebbségek rövid történetének és krónikájának összeállítását célzó országos szintű munka” is, a sibék egymástól elszakított két nagy csoportja közti kapcsolat még szorosabbra fonódott. Akkortájt, 1959-ben kapott ugyanis két, az északnyugati Chabuča’erban született és nevelkedett sibe káder megbízást arra, hogy részt vegyen a sibék „rövid történetének” megírását célzó munkafolyamatban: egyikük Xiao Fu középiskolai történelemtanár, másikuk Ji Qing, a chabuča’eri Népi Kormányiroda vezetője (JI, 2004, 2.) volt. Ők ketten lettek a sibe tudáselit „hivatalos” történetírói.

A Ji Qing és Xiao Fu által vezetett kutatócsoportnak első lépésként a kínai etnikumok társadalmát és történelmét érintő kutatások központilag megszabott módszertanát kellett tanulmányoznia, szem előtt tartva azt az igényt, hogy a sibék által lakott két nagy földrajzi területen egyaránt folytassanak kutatásokat. Legfőbb céljuk az volt, hogy minél több olyan, a nép által megőrzött, nemzedékről nemzedékre átörökített, a sibék történelmével és kultúrájával kapcsolatos anyagot felgyűjtsenek, amely által a sibék „történeti fejlődése” feltárhatóvá válik (JI, 2004, 2.).

A kutatócsoport végül Északnyugat-Kínában, Xinjiangban kezdte meg kutatásait, majd az északkeleti tartományokban folytatta azokat. Adatgyűjtési munkájuk 1959 augusztusában fejeződött be; Ji Qing és Xiao Fu akkor tért vissza fő bázisukra, az északkeleti Shenyang városba, hogy megkezdjék a gyűjtött anyagok áttekintésére és rendszerezésére irányuló munkafolyamatot. 1963-ban e munka eredményeként, a Kínai Tudományos Akadémia Nemzetiségi Kutatóintézetének gondozásában, *belső forrásanyagként* látott napvilágot a sibék történelméről írt első hivatalos munka, *Xibozu jianshi jianzhi hebian* [Összefoglaló a sibe nemzetiség rövid történetéről és krónikájáról] címen.

E könyvet a hivatalos emlékezet reprezentációjaként olvasva lehet képet alkotni arról, hogy akkor, azokban az időkben a sibe tudásait miről is gondolkodott, gondolkodhatott egyáltalán a sibék kultúrájának részeként, illetve hogy vallási hagyományaik – így Sirin *mama* imádata – részét képezték-e a kultúrának nevezett fogalomkörnek. A szóban forgó könyv szerkesztői ugyanis a kötet nyolcadik és kilencedik fejezetében tárgyalták ugyan a sibe kultúrát: az előbbi fejezeten belül a „szocialista kultúra” kiépítésének lehetőségét és egyes fázisait taglalták, mint például az oktatás és az egészségügy fejlesztésének kérdését; az utóbbi fejezeten belül pedig az olyan népszokásokat ismertették, mint a házasságkötési és a temetkezési szokások, a fontosabb ünnepek vagy a népviselet (ZHONGGUO KEXUEYUAN MINZU YANJIUSUO – XINJIANG SHAOSHU MINZU SHEHUI LISHI DIAOCHA ZUBIAN szerk., 1963, 82–115.). De arról, hogy a vallás bármely aspektusa jelen lett volna a sibék életében, a kötet szerkesztői nem írtak – helyette a múltba száműzték a sibék vallási hiedelmeit.

Merthogy a kötet második fejezetében, amelyet a szerkesztők az – idézem szó szerinti fordításban – „ősi sibék” ismertetésének szenteltek, mégiscsak felbukkan a sibék vallásának, vallási hiedelmeinek egy apró szelete. A szerkesztők ezt a fejezetet három nagyobb részre osztották: az első alfejezet a sibék eredetét, a második a sibék 16. század vége előtti körülményeit, a harmadik a sibék 16. század vége utáni történetét tárgyalja, egészen a 19. század derekáig (ZHONGGUO KEXUEYUAN MINZU YANJIUSUO – XINJIANG SHAOSHU MINZU SHEHUI LISHI DIAOCHA ZUBIAN szerk., 1963, 6–19.).¹¹ A második alfejezeten belül az alábbi sorok olvashatók:

„Az ősi sibék a termelés színvonalának alacsony mivolta és a legkülönfélébb, megmagyarázhatatlan[*nak tűnő*]¹² természeti jelenségek miatt tisztelték és hitték az istenségeket.

Egykoron a sibék »Sirin *mamának*»¹³ és »Harikannak« áldoztak. »Sirin *mama*« az otthon nyugalmaért és a [család]tagok számára virágzásáért [felelős] istenség. [Sirin *mamát*] egy nagyjából két *zhang*¹⁴ hosszú kötélből készítették el, amelyre kis íjakat és nyilakat, aprócska csizmákat, tegezt, bölcsőt, bronzpénzeket, vászondarabokat és apró csontdarabokat fűztek fel (*1. kép*). [Mindezt] egy papírból készített zsákba csomagolták, és az év nagy részében a házon belül, az északnyugati sarokba akasztva tartották (*2–3. képek*). Valahányszor beköszöntött a holdújév, [Sirin *mama* kötelét] a zsákból elővették, és az északnyugati sarokból a délkeleti sarokba húzva átlósan kifeszítették; füstölőáldozatot mutattak be neki, és leborultak előtte. [Majd] a második holdhónap második napjához érkezvén [a kötelet]

¹¹ Annak, hogy az adott fejezeten belül a sibék történelmének fordulópontjaként a 16. század vége lett kijelölve, nagyon egyszerű oka van: a sibékről szóló első írásos feljegyzések ebből a korból, egészen pontosan 1593-ból maradtak ránk. Ennél korábbi nincs írásos anyag a sibékre vonatkozóan.

¹² A fordításokat a könnyebb olvashatóság miatt itt és a további idézetekben kaposos zárójelbe foglalt kiegészítésekkel láttam el.

¹³ Az ebben és a később idézett szövegekben idézőjelbe tett tulajdonnevek az eredeti, kínai nyelvű szövegben is idézőjelbe foglaltak.

¹⁴ Kínai mértékegység; 1 *zhang* = 3,33 méter.

visszahelyezték a papírból készült zsákba, és eredeti helyére akasztották. A dolgok elkészítéséhez, amelyekből »Sirin *mama*« készült, olyan falubéli háztartást kellett keresni, amely sok tagot számlált, és generációit tekintve teljes volt; s mindezeneken felül is olyan embert kellett felkérni [Sirin *mama* kötelének] elkészítésére, aki egy népes, gyermekektől s unokáktól hemzseggő család legidősebb tagja volt. Mindez azért [történt], hogy feljegyezzék egy adott család nemzedékeinek számát, a családtagok számát, [és azon felül] a fiú- és leánygyermek számát; továbbá feltehetően az [volt mindennek a célja], hogy egy istenség védelmezze az utódokat és a békességet. [Ha] egy új nemzedékkal bővült [a család], akkor egy csontot kellett [Sirin *mama* kötelére] akasztani; ha fiúgyermek született, akkor egy íjat, ha leány, akkor pedig vászondarabot [kellett felfűzni]. Így »Sirin *mama*« ellátta a család funkcióját is.

»Harikan« a jószágokat védelmező istenség. [...] Régen a sibék a ház külső déli oldalának nyugatra eső részére szögeltek fel egy deszkalapot, azon gyűjtöttek füstölőt, »Harikannak« áldozva (4–5. képek). [...]

Mindezeneken felül a sibék hisznek még a samanizmusban, a lámaizmusban [...] stb.» (ZHONGGUO KEXUEYUAN MINZU YANJIUSUO – XINJIANG SHAOSHU MINZU SHEHUI LISHI DIAOCHA ZUBIAN szerk., 1963, 9–10.)



1. kép A képen látható Sirin *mama* kötelét 150 éve készítették az északkeleti Liaoning tartományban. A kötelet ma már kibontani nem lehet, de az arra fűzött kis bölcsők, íjak és nyilak, rézpénzek és vászondarabok így is jól kivehetők. (A szerző felvétele; Kína, Liaoning, 2012.)



2–3. képek A bal oldali fotón a Sirin *mama* kötélét az év nagy részében rejtő papírzacskó látható. A zacskót a ház lakói a ház nyugati szobájának északnyugati sarkába akasztották. A jobb oldali fotó egy másik ház nyugati szobájának északnyugati sarka mellé felszögelt deszkalapot ábrázolja. A képen látható öregember ott, azon a deszkalapon őrzi Sirin *mama* kötélét. A szoba nyugati oldalára szögelt deszkalapon elhelyezett fadoboz a család genealógiáját rejt. A ház lakói a fadoboz alá szerelt üveglapon az ősök tiszteletére meggyújtott füstölőket tartják.

(A szerző felvételei; Kína, Liaoning, 2012.)

E fenti szövegrészlet alapján valószínűsíthető, hogy Sirin *mama* és Harikan egymást kiegészítő istenségek voltak: egyikük a házban, az emberek által lakott térben, másikuk odakint, az emberek által lakott téren kívül „élt” – amely felosztás nem szokatlan az ázsiai népek által tisztelt istenségek panteonjában (lásd pl. VARGYAS, 2008, 107.). Sirin *mama* legfőbb funkciója – az idézett szöveg szerint – a sibe társadalomszervezet funkcionális alapegységének, az apaági ágazatnak, a *gargannak* a fenntartásában rejlett. Az exogám, szolidáris, kimutatható leszármazáson alapuló ágazatok rituális szempontból nem mások, mint közös halottakkal és már divinizált ősökkel rendelkező csoportok, amelyek közösen rendezik meg őseikhez kapcsolódó szertartásaikat. Sirin *mama* ennek az egy közös őstől leszármazott emberi csoport egységének és összetartozásának volt a szimbóluma, és nem véletlen az sem, hogy mikor mutattak be neki áldozatot: a Sirin *mamát* jelképező kötél kifeszítése ugyanis egybeesett a holdújévi ünneppel, amikor is a sibek ágazati gyűléseiket tartották. Az ágazatok vezetői ekkor vették számba az ágazat tagjainak jó és rossz cselekedeteit, osztották ki a dicséreteket, jutalmakat vagy büntetéseket, vették számba az ágazat anyagi helyzetét, és vitatták meg a jövő évi teendőket. Éppen ezért ezek a gyűlések kiváló alkalmat adtak arra, hogy a Sirin *mama* előtt bemu-

tatott szertartás során – köszönhetően a kötélre aggatott apró tárgyaknak – az ágazatok tagjai felidéznek és emlékeztetnek múltjukat, megerősítve ezzel együvé tartozásuk érzését. Ezért is olvashatjuk a kiemelt idézetben, hogy Sirin *mama* ellátta a család funkcióját is, mintegy fizikai reprezentációját képezve az identitásnak (vö. SMITH, 2006, 48.).



4–5. képek A bal oldali fotón egy Északkelet-Kínában őrzött, Harikant megjelenítő vászondarab látható. A jobb oldali fotó Északnyugat-Kínában készült, a Chabuča'er Sibe Autonóm Járás legrégebbi, mintegy száz éve épült házáról. A ház déli oldalán nyugatra eső részén, az ablak mellett a Harikant rejtő fadoboz látható, alatta a füstölőáldozat bemutatását szolgáló deszkalappal. (A szerző felvételei; Kína, Liaoning és Xinjiang, 2012.)

A kérdés azonban felmerül: 1963-ban, a kötet megjelenésekor már tényleg csak múlt időben lehetett beszélni a sibék Sirin *mamába* vetett hitéről? Hiszen a szöveg ezt sugallja, és erre utal az is, hogy az adott fejezet az „ősi sibék” ismertetésén belül kapott helyet. Egyedül az idézett szöveg utolsó bekezdése az, ami miatt az idővel való manipuláció gondolata felmerülhet – idézem ismét: „a sibék *hisznek még* a samanizmusban, a lámaizmusban [...] stb.”. Itt, ebben a mondatban, az „ősi sibék” vallásáról írt beszámoló utolsó bekezdésében a múlt időnek semmi jele nem mutatkozik. Mindennek okát a KKP valláspolitikájában érdemes keresni.

Mao Zedong, miután 1949-ben hatalomra juttatta a KKP-ot, valamennyi kínai etnikum számára egyenlőséget hirdetett meg, az autonómia lehetőségével egyetemben. Ezen felül ígéretet tett arra is, hogy valamennyi etnikum megőrizheti vagy megreformálhatja hagyományait, szokásait és vallásos hiedelmeit. Az azonban nem volt nyilvánvaló, hogy a KKP ideológusai pontosan mit értettek megőrizhető vagy megreformálható „vallásos hiedelmek” (kín. *zongjiao xinyang*) alatt.

A probléma gyökere a kínai „vallás” (kín. *zongjiao*) és „babona” (*mixin*) fogalmak megkülönböztetésének, kategorizálásának problematikájából eredt. Az adott terminusok nyugati koncepciók nyomán megalkotott értelmezései az 1900-as évek elején, japán közvetítéssel terjedtek el Kínában. A Meidzsi-restauráció idején (1868) japán fordítók és gondolkodók tucatjai fáradoztak a nyugatról beáramló eszmék értelmezésén és saját nyelvükre való átültetésén, illetve társadalmuk fejlődésének szolgálatába állításán. A 20. század eleji, modernizációt hirdető kínai értelmiség színe-java az ő munkáikat tekintette mérvadónak. Ez alól a KKP ideológusai sem képeztek kivételt, akik a legkülönfélébb hiedelemrendszerekre alkalmazott gyűjtőfogalomnak nem a „vallást”, hanem a „babonát” tették meg, három nagy csoportot különböztetve meg: az „egyszerű babonákat” (kín. *yiban mixin*), amelyek közé az őskultuszhoz kapcsolódó, családokon belül gyakorolt szokásokat sorolták; a „feudális babonákat” (kín. *fengjian mixin*), mint például az ördögűzést vagy a geomanciát, és a „vallási babonákat” (kín. *zongjiao mixin*) (ANAGNOST, 1987, 43–44.).

Valláspolitikai gyakorlatában azonban a KKP éles határt húzott a legálisnak ítélt „vallások” és az illegálisnak tekintett „babonák” közé – tovább növelve az adott fogalmak értelmezése körüli zűrzavart: csak a „vallási babonák” kategóriájába sorolt tételes vallásokat – vagyis a buddhizmust, a taoizmust, az iszlámot, a protestantizmust és a katolicizmust – tekintette hivatalosan „vallásnak”. Ennek megfelelően az 1950-ben felállított Vallásügyi Hivatal (a mai Vallásügyi Hatóság) is csak az öt intézményes vallás híveinek ellenőrzéséért felelt. Ezzel szemben az első két kategória hívei hivatalosan nem minősültek „vallásosnak”. Ugyanakkor, mivel az e kategóriákba sorolt „babonák” voltak azok, amelyek gyakorlatilag az egész falusi népesség életét átszöve az etnikus tudat elsődleges hordozói voltak, a „tudományosságot” hirdető KKP bennük látta manifesztálódni politikai hatalmának egyik legnagyobb ellenségét. Ez volt az oka annak is, hogy ezen „babonák” ellenőrzése nem a Vallásügyi Hivatal, hanem a közbiztonsági hivatalok feladatköre volt (SALÁT, 2000, 144.).

Az olyan leszármazási és vallási közösségek tehát, mint a sibéké, mindennél nagyobb fenyegetést jelentettek a KKP politikai hatalmának legitimációja szempontjából, ami miatt a KKP ideológusainak az őskultuszt – és annak valamennyi megjelenési formáját – felszámolni igyekvő törekvése őket sem kímélte. Ez lehet az oka annak, hogy a sibék Sirin *mamá*-ba vetett hite is csupán a sibék múltjának részeként jelenhetett meg történelmük első, hivatalos verziójában.

Sirin *mama* a sibék „kulturális forradalom” után írt történelmében

Az etnikumok énképét pusztító hullám a „kulturális forradalom” (1966–1976) során tetőzött Kínában; akkor, amikor a kommunista rezsim hadjáratot indított az úgynevezett „négy régi” ellen. A „négy régi” fogalma – vagyis a „rég gondolkodás”, a „rég kultúra”, a „rég szokások” és a „rég hagyományok” – voltaképpen felölelt mindent, ami a kínai etnikumok énképének fogódzója lehetett volna. Így a „kulturális forradalom” fékezhetetlennek tűnő erővel sodorta magával Kína etnikumait egy olyan nemzeti egység

felé, amelyben az etnikus identitások végleg feloldódni látszottak. A társadalom radikális átalakítását támogatók csoportja ugyanis pusztulásra ítelt minden, a rokonságelvű társadalmakhoz utolsó szállként füződő tárgyi emléket, emlékezethordozót – az ősöknek emelt templomokkal és a genealógiák minden formájával egyetemben (SVENSSON, 2016, 39.).

A kulturális örökség megőrzéséről és általánosságban véve a kultúráról való gondolkodásban csak a „kulturális forradalom” után következett be változás.¹⁵ Mindebben igen nagy szerepet játszott a Nyugat, ahonnan a világörökség fogalma – a globalizáció kiteljesedésével és az emlékezetéről alkotott elméletek térnyerésével párhuzamosan – elindult hódító útjára (HARTOG, 2006, 16–17.). A világ természeti és kulturális örökségének védelmét célul kitűző egyezményt (ang. *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*; röviden: *World Heritage Convention*; a továbbiakban: WHC) az UNESCO 1972-ben adoptálta,¹⁶ és valamivel több, mint egy évtizeddel később, 1985-ben Kína is ratifikálta azt. A „kulturális relikvia” és a „kulturális örökség” terminusok használata azonban még mindig következtelen maradt, és az iratokban, amelyek a kulturális megőrzés kérdését feszegették, továbbra is a „kulturális relikvia” maradt a hivatalos terminus. Bár fontos hozzátenni, hogy az örökség terminus kulturális dimenzióba helyezése nemcsak Kínában, hanem Nyugaton is viszonylag új jelenségnek tekinthető (vö. TUNBRIDGE – ASWORTH, 1996, 2–3.; LOWENTHAL, 1998, 4–5.).

A kulturális örökségről való gondolkodásnak ebben az egészen 2005-ig elhúzódó átmeneti szakaszában a kínai kormányzat által vezérelt szocialista modernizációt leginkább a patriotizmus és az internacionalizmus eszméjével lehetne jellemezni. A „kulturális forradalom” kaotikus évtizede után a kormányzat különösen nagy figyelmet fordított a kulturális hagyományok újjáélesztésének, de a fejlesztések a kultúrára vonatkozóan valójában nem jelentettek mást, mint a szocializmus építését és a haza iránti elkötelezettség megerősítését – amiből a parasztemberekől kezdve a munkásokon, katonákon és kádereken keresztül az értelmiséggel bezárólag mindenkinek ki kellett vennie a részét (BAI, 1986, 16–26.).

A hazaszeretet égisze alatt kezdődött meg a kínai etnikumok történelmének újraírása is. 1979-ben az Állami Nemzetiségi Ügyek Bizottsága – amelynek feladata a központi kormányzat és az etnikumok közötti együttműködés összehangolása volt – döntötte el, hogy folytatni kell az 1950-es években megkezdett és a forradalom alatt beszüntetett történettudományi munkák megírását. Ennek eredményeként született meg a sibék hivatalos történetének második, újraírt változata *Xibozu jianshi* [*A sibe nemzetiség rövid*

¹⁵ E tekintetben kulcsfontosságú jelentőséggel bírt a KKP 11. kongresszusának 3. plenáris ülése, amelyre 1978. december 18–22. között került sor Pekingben. Ez a plenáris ülés a politikai élet fordulópontja volt: a KKP vezetői ezen az ülésen fogadták el Deng Xiaoping realista politikai irányvonalát, a figyelem középpontjába a gazdasági építómunkát helyezve (POLONYI, 1994, 244–245.). A „reform és nyitás” politikájának meghirdetésével – elvben – új korszak vette kezdetét Kínában: az úgynevezett „sajátosan kínai színezetű szocializmus” kiépítésnek korszaka, amelynek kiteljesítése mind a mai napig tart (CHEN, 2010, 18.).

¹⁶ Ezzel – az egyezmény univerzalizmuson alapuló ideája és a szervezet globális bürokratikus apparátusa miatt – az UNESCO a legfőbb globalizáló aktorok egyikévé lépett elő (BORTOLOTTI, 2010, 97–98.).

története] címen, 1986-ban – többek között annak a Xiao Funak köszönhetően, aki már az első, 1963-as könyv megírásában is részt vett. A kötet szerkesztőségének elsődleges célja az volt, hogy minden korábbinál pontosabb képet fessenek a sibék történelméről, beleértve a *xianbeiektől*¹⁷ való leszármazás elméletét is. Majd a sibék történelmének ebben az egyre teljesebbé kreált képében kellett megkeresniük a sibék hazaszeretétét bizonyító pontokat.

A történetírásnak ebben a „poszt-maoista” korszakában mind több, népszerű vallási gyakorlat – amelyeket korábban illegális, nem vallásos „babonáknak” tituláltak – nyert besorolást a buddhizmus vagy éppen a taoizmus rendszerébe, illetve élvezett minden korábbinál nagyobb legitimitációt (KIPNIS, 2001, 36.). Így már talán nem is olyan meglepő, hogy a sibék „hivatalos” történetének ebben az újabb, 1986-os változatában („XIBOZU JIANSHI” BIANXIEZU (szerk.), 1986) már külön fejezet szól a sibék vallásáról – pontosabban „vallási hiedelmeiről” (kín. *zongjiao xinyang*), hogy a pontos szóhasználattal éljek, jelezve: ez az a fogalom, amit hatalomra jutásakor a KKP a kínai etnikumok „megőrizhető” és „megreformálható” értékei közé sorolt. Igaz, a „vallási hiedelmeket” ebben a kötetben még élesen elkülönítették a sibék kultúrájától (úgy mint nyelvétől, oktatásától, irodalmától, illetve művészetétől) és szokásaitól (mint például a temetkezési- és házasságkötési szokásoktól, az ünnepnapoktól vagy a tabuktól), amelyeket szintén két, külön fejezetben ismertettek („XIBOZU JIANSHI” BIANXIEZU szerk., 1986, 96–120., 135–138.).

A kötet „vallási hiedelmeket” tárgyaló fejezetén belül – szemben a korábbi, 1963-as kiadással – a sibék legkülönfélébb vallási hagyományairól lehet olvasni. Ezekben belül Sirin *mama* imádata ismét kiemelt helyet kapott; a leírtakat szó szerint idézem:

„A sibék különösen tisztelik az ősokeket. Az ősök tisztelete felülmúlja a samanizmusba, a lámaizmusba és valamennyi más istenségbe vetett hitet. A sibék férfi és női ő[s]öknek] áldoznak. A női ő[s] neve »Sirin *mama*« [...].

Sirin *mama* [nevét] az északkeleti sibék között »Zisun *mamaként*« fordították le kínai nyelvre. Ennek jelentése, hogy [csak] ha van női ő[s], az utódok [akkor] képesek szakadatlan sokasodni, nemzedékről nemzedékre alászállni. Sirin *mamát* egy két *zhang* hosszúságú selyemkötél jelképezi, amelyre kis íjakat és nyilakat, aprócska csizmákat, tegezt, bölcsőt, bronzpénzeket, vászondarabokat, csontdarabokat, falapátot, favillát fűznek fel. Mindezekből a csont a generációk számát jelképezi; ha egy új generáció születik, egy csontot kell [Sirin *mama* kötélté]re fűzni. A kis íjak és nyilak a fiúgyermek jelképei; ha fiúgyermek születik, két csont közé íjcskát és nyilacska kell akasztani. A vászoncsík a leánygyermek jelképe; egy generáción belül ahány leánygyermek van, annyi vászondarabot kell [a kötéltre] fűzni. A bölcső, a kiscsizma stb. az utódok sokaságát hivatottak jelképezni; a tegez [annak kívánalmát] fejezi ki, hogy a fiúgyermek felcseperedvén kiváló vadásszá váljék; a bronzpénz a család gazdagságára utal; a falapát, a vasvilla stb. a gazdag termés jelképei.

¹⁷ A mai Kelet-Mongólia és Mandzsúria vidékén élt nomád nép, amely döntő szerepet játszott Kína történelmének alakulásában (GERNET, 2001, 153–156.).

Sirin *mamának* a nyugati szoba északnyugati sarkában áldoznak. [Az öt jelképező kötelet] az év nagy részében egy papírból készült zsákba csomagolják; és az északnyugati sarokba akasztva tartják. Valahányszor beköszönt az év utolsó estéje, [a kötelet] a zsákból előveszik, és az északnyugati sarokból a délkeleti sarokba húzva átlósan kifeszítik; füstölőáldozatot mutatnak be neki, és leborulnak előtte. [Majd] a második holdhónap második napjához érkezvén visszahelyezik [Sirin *mamát*] a papírból készült zsákba, és eredeti helyére akasztják. Mivel a házon belüli munka az asszonyok dolga, ezért a szobán belül kell az áldozatot bemutatni. Mindez a matriarchális társadalom maradványa. [...]

Sirin *mama* egy másik funkciója, hogy feljegyezze az adott család generációinak, családtagjainak, fiú- és leánygyermekének számát, ami megfelel a családja funkciójának. [...]

A sibék ősök tiszteléséhez [fűződő] szokása a *xianbei* emberektől eredeztethető. Az idő előrehaladtával az emberek szemében a vallások jelentősége mindinkább elhalványult, de az ősökre irányuló tisztelet mindmáig fennmaradt” („XIBOZU JIANSI” BIANXIEZU szerk., 1986, 137–138.).

A fenti sorokat olvasva könnyen belátható, hogy a Sirin *mamáról* írt jellemzés nagy vonalakban megegyezik az 1963-ban közölt szöveggel – legalábbis, ami a Sirin *mamát* jelképező selyemzsinór leírását illeti. Sirin *mama* funkciója azonban egy igen jelentős tartalommal bővül: Sirin *mama* itt, az 1986-os szövegben már nem egyszerűen a gyermekek és unokák védelmezőjeként, illetve a családfák írásjegyek nélküli változataként, hanem egyenesen a sibék egy, közös „női őseként” bukkan fel – akitől függ, és akinek köszönhető a sibék fennmaradása. Ennél is nagyobb jelentőséggel bíró változás a Sirin *mamáról* 1963-ban közzétett szövegtörödékhöz képest annak elhíntése, hogy a sibék Sirin *mamához* fűződő hite egyenesen a sibék feltételezett őseitől, a *xianbeiektől* eredeztethető, és hogy ez a hit – az őskultusz szerves részeként – még a kötet megjelenésekor (1986) is töretlenül élt a sibék körében. Hiszen e hagyomány múlt idejűségére vonatkozó utalások itt, ebben a szövegtörödékekben, eltűnnek.

E változás oka a kínai nemzet egységes és hivatalos történelmét kreáló ideológusok kívánalmának kiszolgálásában rejlett, ami valamennyi „hivatalos” történetírótól etnikumuk történelmének minél korábbi időkre való visszavezetését és hagyományaik folytonossá tételét követelte meg. Az e követelmények mentén íródtó történelemnek volt köszönhető, hogy Sirin *mama* alakja az egymástól elszakított sibék egységének szimbólumaként léphetett elő: az általa megrajzolt leszármazás-történet ugyanis alkalmasnak bizonyult arra, hogy – a sibék két nagy csoportját jellemző, áthidalhatatlannak tűnő nyelvi és kulturális különbségek dacára – segítse a sibék közös identitásának megfogalmazását.

A Sirin *mamába* vetett hit „hivatalos” történetírásban megfestett képénél azonban a valóság sokkal összetettebb volt. Legalábbis ezt támasztják alá a „hivatalos” történetíróktól függetlenül, de azokkal olykor együttműködő „lokális” történetírók munkái, illetve az 1980-as évek második felétől közreadott néprajztudományi kutatások eredményei is. Ezekon keresztül követhető nyomon a Sirin *mamába* vetett hitről, mint örökségről való gondolkodás alakulása is.

Babonából szellemi kulturális örökség: az örökséggé válás történeti iróniája

A sibék „hivatalos” történetének 1963-as és 1986-os kiadásait 2008-ban egy újabb, harmadik kiadás követte. Ebben, kis változtatásokkal, így írnak Sirin *mamáról*:

„A sibék különösen tisztelik őseiket, és ennek hosszú története van. Az ősök tisztelete felülmúlja a samanizmusba, a tibeti buddhizmusba és valamennyi más istenségbe vetett hitet. A sibék, függetlenül attól, hogy nagy vagy kis családról van-e szó, mind áldoznak Sirin *mamának* [...].

Sirin *mama* nevét az északkeleti sibék között »Zisun *mamaként*« fordították le kínai nyelvre. Ennek jelentése, hogy [csak] ha van női ő, az utódok [akkor] képesek szakadatlan sokasodni, nemzedékről nemzedékre alászállni. [Mindez] ugyancsak magába foglalja az otthon nyugalmának és a [család]tagok sokaságának jelentését. [...]

Miután lett írás, a családfa átvette Sirin *mama* funkcióját. A sibék akkortól tekintenek úgy Sirin *mamára*, mint az utódokat védelmező istenségre.

A dolgok elkészítéséhez, amelyekből Sirin *mama* készül, olyan falubéli háztartást kell felkeresni, amely sok tagot számlál, és generációit tekintve teljes; s mindezekeken felül is olyan embert kell felkérni [Sirin *mama*] elkészítésére, aki egy gyermekektől s unokáktól hemzsegő család legidősebb tagja. Sirin *mama* elkészítésekor ünnepélyes szertartást kell rendezni, disznót, birkát kell ölni, s a nemzetség valamennyi tagját meg kell kérni, hogy az áldozatbemutató után [együtt] üljék meg a tort [...].” („XIBOZU JIANSHI” BIANXIEZU – „XIBOZU JIANSHI” XIUDINGBEN BIANXIEZU szerk., 2008, 194–196.).

A sorokat olvasva egyértelművé válik, hogy Sirin *mama* imádatának „hivatalos” történetírásban megfestett képe mit sem változott az 1986-ban közölt verzióhoz képest. Igen jelentős eltérés mutatkozik ugyanakkor az adott szövegrészlet közlésének tartalmi besorolása tekintetében: hiszen amíg az 1963-as kiadásban a szerkesztők egyetlen fejezetet sem szenteltek a vallások ismertetésének, az 1986-os kiadásban pedig a „vallási hiedelmekről” szóló rész önálló fejezetként szerepelt, addig itt, a 2008-as verzióban a sibék „vallási hiedelméről” szóló alfejezet – és azon belül az ősök, illetve Sirin *mama* tisztelete – már a *Xibozu de wenhua* [*A sibe nemzetiség kultúrája*] című fejezetben került besorolásra. Ez a változtatás pedig sokkal fontosabb, mint amilyennek első olvasatra tűnik: jelképe annak a fordulatnak, amelynek eredményeképpen a sibék vallási hagyományai kultúrájuk szerves részeként, Sirin *mamába* vetett hitük pedig a társadalomra káros „babonából” örökséggé léphetett elő.

E folyamat állomásai azonban a sibék 20. századi „hivatalos” történetírásában rejtve maradnak. Nem úgy azokban a „lokális” történetírók által írt munkákban, amelyek az 1980-as évek második felétől láttak napvilágot. Mind közül is kiemelkedő jelentőséggel bír az a könyv, amelyből a Sirin *mama* imádatáról szóló, utolsóként idézett, „hivatalos” történetírói verzió összeállítói is merítettek: a Sirin *mamának* bemutatandó állatáldozatról ugyanis az 1988-ban kiadott *Shenyang xibozu zhi* [*A shenyangi sibék krónikája*] című könyvben írtak először.

Ez a könyv tehát két évvel a sibék „hivatalos” történetének második kiadása után jelent meg, és a könyvet kiadó szerkesztőbizottságnak tagja volt egy Han Qikun nevű amatőr történetíró is. Han Qikun bizonyíthatóan már az 1950-es évek végétől, vagyis egészen a kezdeti lépésektől kezdve segítette a sibék „hivatalos” történetének megírásán dolgozó kutatókat, miközben szülőföldjén, az északkeleti Shenyang városban maga is lokális történetíróként vált ismertté. Nem véletlen hát, hogy az általa (is) szerkesztett 1988-as kötetben és a sibék „hivatalos” történetét ismertető munkákban olyan sok az átfedés. Ugyanakkor a *Shenyang xibozu zhi* [*A shenyangi sibék krónikája*] című könyvnek már csak abban a rövid részletében is, ami a sibék Sirin *mamába* vetett hitét tárgyalja, számos olyan eltérés található a „hivatalos” történetírói munkákban közölt leírásokhoz képest, amelyek felett nem hunyhatunk szemet. Példaként idézem az alábbi részletet:

„A múltban a sibék, függetlenül attól, hogy nagy vagy kis családról van-e szó, mind áldoztak Sirin *mamának* [...]. Mindez a klánrendszer maradványa [...]. A felszabadulás után [1949] a sibék még mindig mutattak be áldozatot [Sirin *mamának*]. A kulturális forradalom idején Sirin *mamát* a »négy réginek« titulóval volt, hogy elégették, de vannak, akik megőrizték és továbbadták ezt a nemzetiségi kulturális örökséget” (SHENYANG SHI MINWEI MINZU ZHI BIANZUAN BANGONGSHI, 1988, 80–82.).

A fenti idézetet a korábbi „hivatalos” történetírói verziókkal összevetve azonnal szembetűnik, hogy a *Shenyang xibozu zhi* [*A shenyangi sibék krónikája*] című könyv és a sibékről írt „hivatalos” történeti munkák ellentétes képet festenek a sibék Sirin *mamába* vetett hitének meglétéről. Hiszen a sibék „hivatalos” történetének 1963-as kiadása tagadta, 1986-os és 2008-as kiadásai pedig egyenesen az időtlenségbe vetették Sirin *mama* imádatát. A „hivatalos” történetírók így tették a sibék vallásának ezt a szeletét alkalmassá arra, hogy a sibék „ösiségét”, és ezzel együtt a nemzet folytonosságát hirdessék. Ezzel szemben a *Shenyang xibozu zhi* [*A shenyangi sibék krónikája*] nem hallgatta el a tényt, hogy a Sirin *mamához* fűződő szokások megőrzésének lehetősége mindig is történelmi események függvénye volt, és hogy e hagyomány nem maradt fenn mindenütt töretlenül. Külön figyelmet érdemel továbbá, hogy ebben a könyvben már akkor a nemzeti „kulturális örökség” részeként beszéltek Sirin *mama* imádatáról – jelezve, hogy a „kulturális relikviáról” és „kulturális örökségről” való diskurzus foglalkoztatta a sibe „lokális” történetírókat is.

A „hivatalos” történetírásban a Sirin *mama* imádatáról megrajzolt töretlenséget cáfolják egy 2010-ben kiadott kétkötetes könyvben írtak is. Ezt a könyvet *Zhongguo xiboren* [*A kínai sibe emberek*] címen adták ki, és egyik főszerkesztője éppen az a Han Qikun volt, aki a *Shenyang xibozu zhi* [*A shenyangi sibék krónikája*] című könyv szerkesztésében is részt vett. E könyvben, a mintegy száz oldalt kitevő, „társadalmi vizsgálatoknak” szentelt fejezetben belül elszórtan találhatunk információkat arról, hogy a 20. században milyen formában élt, élhetett a sibék között Sirin *mama* tisztelete. Példaként csak egy rövid történet fordítását közlöm, amelyet a társadalmi vizsgálatban részt vevő kutatók az északkeleti sibék körében gyűjtöttek:

„Gyermekkoromban gyakorta hallottam, amint dédszüleim azt mondogatják, hogy Sirin *mama* a gyermekeket védő [istenség]. Egykoron, szülőföldünkön, az őseink vadászatból éltek, s mikor a felnőttek a hegyekbe mentek vadászni, a gyermekeket bőrszákba helyezve a faágra aggatták, és Sirin *mamát* hívták rájuk vigyázni [...]” (NA – HAN, 2010, 33.).

Ez a rövid történet arról árulkodik, hogy – legalábbis északkeleten – a 20. század végéhez közeledve a sibék Sirin *mamába* vetett hite sokkal inkább volt az emlékezet, semmint a tényleges vallásgyakorlat része volt. Ezt támasztja alá az a néprajztudományi tanulmány is, amelyet a sibék egyik legismertebb néprajztudósa, He Ling publikált 2009-ben a *Xibozu wenhua jingcui* [*A sibe nemzetiség kultúrájának esszenciája*] című tanulmánykötetben.

He Ling tanulmányát *Xibozu minjian xinyang wenhua* [*A sibe néphit kultúrája*] címen adta közre, és ez a cím már önmagában is figyelmet érdemel – leginkább a címben olvasható „néphit kultúrája” kifejezés használata miatt. E tanulmányában He Ling a Qing-dinasztiabeli (1644–1911) sibék néphitének bemutatásakor említi először Sirin *mamát*. Az általa itt leírtak nagy vonalakban megegyeznek a fentebb hozott idézetek tartalmával. Sőt, a szerző forrásként hivatkozik a *Shenyang xibozu zhi* [*A shenyangi sibék krónikája*] című, 1988-ban kiadott könyvre is. Ezzel a forrással összhangban He Ling szembehelyezkedik a sibék „hivatalos” történetében írtakkal, és a sibék Sirin *mamába* vetett hitét kiszakítja az időtlenségből. Arról ír, hogy a Qing-korban még mind az északkeleti, mind az északnyugati sibék áldoztak Sirin *mamának*, és hogy Sirin *mama* imádata még élt a Kínai Népköztársaság kikiáltásának idején is (HE, 2009, 255–256.). Csakhogy – ahogyan He Ling írja – a „kulturális forradalom” mérhetetlen pusztítást végzett minden téren – és éppen itt, a nem is olyan távoli múlt eseményeivel kapcsolatban kerül előtérbe a „néphit kultúrája” fogalom. He Ling a következőket írja:

„A nemzetiségek néphitének kultúrája éppen olyan, mint bármely más, nemzeti-ségi jellemzővel bíró kultúra; megvan a maga jellegzetessége, mint például történeti jellege, ősi jellege [...]. Ami a jelenkori sibék néphitének kultúráját illeti, úgy is mondhatjuk, hogy [...] elveszítette rendszerezettségét és teljességét, és csak az adott kultúra ága és levelei maradtak meg” (HE, 2009, 259., 262.).

Hiába követte tehát a „kulturális forradalmat” kulturális rehabilitáció – írja a fentiekkel kapcsolatban He Ling –, volt, amit már nem lehetett megmenteni. He Ling ezzel magyarázza azt is, hogy a Sirin *mamáról* folytatott kutatások egyike sem nyújt, nyújthat teljes képet Sirin *mama* imádatáról. Az általa szavakba öntött gondolatok tanulmányom szempontjából mindennél fontosabbak: arról tanúskodnak, hogy a 20. század végén Sirin *mama* imádata a „néphit kultúrája” fogalom égisze alatt éppen vallási tartalmától megfosztott örökségként élhetett csak tovább – mint egy ágaitól és leveleitől lecupaszított fa, amelynek törzsét a tűzbe vetették.

Mindezzel szoros összefüggésben fontos megjegyezni, hogy éppen az új évezred elején, egészen pontosan 2000-ben jelent meg a hivatalos dokumentumok címében, illetve

a hivatalok nevében a „kulturális örökég” fogalma (YAN, 2018, 45.), jelezve, hogy a kulturális megőrzéssel kapcsolatos hivatalos terminus a „kulturális relikvia” helyett a „kulturális örökség” lett. Mindez a kínai szakirodalom szerint nem pusztán terminológiai elfogadást jelentett, hanem narratív változásokat is hozott a hivatalos iratokban, a politikai beszédekben és az individuumok örökségről való gondolkodásában (vö. CAO, 2007, 4–5.): a kulturális örökségről folytatott diskurzus eszerint lassanként olyan irányba haladt, ami megfordította a kultúra felhasználásának és a kultúra megőrzésének elsődlegességéről folytatott gondolkodást (vö. HUO, 2016, 499.; YAN, 2018, 31.).

De hogy valóban megtörtént-e az a fordulat, amelyet a kínai szakirodalom a „kulturális örökség” fogalom terminológiai elfogadásának tulajdonít, kétségbe vonható. Ennek ugyanis ellentmondani látszik az a tény, hogy a kulturális örökség megőrzésének fő célja, a nemzetépítő törekvések legitimálása, mit sem változott. Sőt, ironikus módon az univerzálisnak hirdetett világörökség program egyenesen ösztönzi a kínai kormányzatot, hogy – ahogyan azt a korábbi országos, több évtizeden át tartó történetíró program keretében is tette – a programot felhasználva megerősítse a kínai nemzet dicső múltjának és történeti folytonosságának narratíváját (vö. MOLES, 2009, 130.). E törekvések tekintetében pedig a szellemi kulturális örökség fogalom elterjedése sem hozott lényegi változást.

Az ICHC-t az UNESCO 2003-ban ratifikálta, és Kína az elsők között, 2004-ben csatlakozott a programhoz. Mindez új intézmények felállításához¹⁸ és egy újfajta, de az UNESCO által propagált örökség-felfogástól meglehetősen eltérő, a nemzeti kulturális identitást, az etnikus szolidaritást és a társadalmi harmóniát hangsúlyozó örökség-retorika megszületéséhez vezetett. Ez a retorika – amelynek megalkotása nem kis részben az örökségről folytatott párbeszédbe bevont tudós társadalomnak volt köszönhető¹⁹ – az ICHC szellemi kulturális örökségről alkotott, a lokális diverzitást népszerűsítő elképzelését egyenesen eszközként használta és használja mind a mai napig is ahhoz, hogy legitimálja az etnikumok felett gyakorolt (kulturális) kontrollt (YAN, 2018, 80 – 82.).

Mindezek fényében érthetővé válik, hogy Kína új örökség-retorikája miért nem vezetett a különböző kulturális és vallási gyakorlatok toleranciájához – csupán egy újfajta utat nyitott azok menedzseléséhez. Számos tanulmány foglalkozik például a kérdéssel, hogy a turizmus, amelynek fejlesztésében a kulturális örökség program mindennél fontosabb szerepet kapott, hogyan vált a kínai vidék modernizációjának legfőbb eszközévé (lásd pl. SVENSSON, 2016, 41.); vagy hogy a lokális kormányzatok hogyan fedezték fel az ősohöz fűződő örökségekben rejlő tőkét és emelték azokat a hivatalosan védendő (materiális vagy immateriális) örökségek közé, amelynek köszönhetően a vallás mindennél nagyobb üzletággá nőtte ki magát Kínában (CHAU, 2014, 953.). A hivatalos kulturális örökség diskurzus ünnepli például az egyes etnikumok ősök templomai-

¹⁸ Ma a kulturális örökség megőrzésének szempontjából a legfontosabb intézmények a State Administration of Cultural Heritage, a Ministry of Construction és ennek tartományi, városi, körzeti és járási képviselői, a Kulturális Minisztérium és ennek lokális irodái, a Government Offices for Tourism and Religious Affairs, maga a KKP és annak Propagandaosztálya, illetve ennek helyi kirendeltségei (SVENSSON, 2016, 34.).

¹⁹ A témában születő cikkek ugrásszerű növekedésének kielemezését lásd BLUMENFIELD, 2018, 171. A legjelentősebb témák áttekintését lásd SVENSSON – MAAGS, 2018, 11–15.

nak monumentalitását és ősiségét – de sosem az azokhoz fűződő vallási gyakorlatot! A kulturális örökség megőrzéséért felelős hatóságok tehát még mindig úgy tekintik ezeket a helyeket, mint kulturális relikviákat, és nem mint élő kapcsolatot az őshöz (SVENNSON, 2016, 42.).

Sirin *mama* imádatának „metamorfózisa” nem választható el e folyamattól. Sirin *mamának*, hogy a 21. század első évtizedében szellemi kulturális örökségként a kínai nemzeti kultúra részévé váljon, le kellett vetnie „babonákból” szőtt köntösét, és az, hogy élt-e még a belé vetett hit vagy sem, a nemzetet építő hatalmak számára nem volt fontos többé. Csak azok az „ágak” és „levelek” számítottak, amelyek a nemzet ősiségének hirdetésére alkalmasak voltak – mint például azok a szájról szájra hagyományozódó történetek, amelyek számtalan variációja közül az egyik így hangzik:

„Sirin *mama* története» arról mesél nekünk, hogy nagyon, nagyon régen, a Nagy-Hingán-hegy lábánál, Hulunbei'er füves pusztaságán, élt egy törzs. Ők voltak a sibék ősei. Történt egyszer, hogy nyáron, mikor a sibék ősei a hegyekbe mentek vadászni, az öregeket, a fiatalokat és a betegeket ott hagyták, a barlangban. Egy Sirin nevű leányt és az ő *amáját* (apját) bízta meg, hogy vigyázzanak rájuk. Sirin akkortájt 18 éves volt, gyönyörű, okos és bátor. A vadászatra induló emberek már jó néhány napja odavoltak, és még mindig nem tértek haza. Az otthonmaradottak élleme egyre csak fogyott, így, miután Sirin megtanácskozta édesapjával, fogta iját és nyilát, s elindult a hegyre, hogy megkeresse a vadászatra induló embereket. De pont, mikor a hegytetőre ért, kitört a vulkán, s a föld csak úgy rengett; Sirinnek vakon kellett visszabotorkálnia a barlanghoz. Hogy az öregek, az ifjak és a betegek életben maradhassanak, Sirin a barlang közelében nyúlra vadászott, halat és rákot halászott, gyökereket gyűjtött és fakérget szedett. Voltak, akiknek betegsége súlyosbodott, és egymás után hagyták el ezt a világot. Végül Sirinen és édesapján kívül kilenc fiú és kilenc leány maradt életben. Sirinre nehezedett a teher, hogy a 18 gyermeknek édesanyjuk helyett is édesanyja legyen: tiszta szívből óvta valamennyiüket; vadon termő gyümölcsöket gyűjtött nekik, és taníttatta őket az íj használatára. A gyermekek így cseperedtek napról napra. Hogy megvédje életüket és megmenekülhessenek valamennyi bajtól, ami a füves pusztaságban leselkedett rájuk, Sirin – vállalva a számtalan nehézséget – felkereste a Jåde császárt²⁰ is, hogy annak segítségét kérje. A Jåde császár nagyon meghatóta Sirin története, s egy csodás szalagot adott neki, hogy legyőzhesse a démonokat, hogy barlangjukban friss forrás fakadjon, s a barlang környékén virágok, fűvek és fák sarjadjanak. A Nagy-Hingán sűrű erdeje még áthatolhatatlanabb, Hulunbei'er füves pusztasága még dúsabb, még bujább lett. Végül a kilenc fiú- és leánygyermek megmenekült, és az édesapa is életben maradt. Az eső után tisztán ragyogó napon Sirin énekelve és táncolva repült nyugatra, hogy a Jåde császárnak visszaadja a csodás szalagot.

Sirin védelme alatt a gyermekek felnőttek és emberré cseperedtek, családot alapítottak, és a sibék utódai mind többen lettek. Az édesapa 99 éves korában halt meg,

²⁰ A legnagyobb tiszteletnek örvendő kínai taoista istenség.

és mivel Sirin megvédte a sibéket, a Jáde császár lányává fogadta őt, és a »Sirin *mama*« nevet adományozta neki, hogy örökkön örökké a sibe emberekkel együtt éljen, védje sokasodásuk és egészségük, hogy felnőhessenek» („XIBOZU JIANSHI” BIANXIEZU – „XIBOZU JIANSHI” XIUDINGBEN BIANXIEZU szerk., 2008, 150–151.).

Ez a történet, ebben a formában – a sibe népköltészet remekéeként – a sibék „hivatalos” történetének 2008-as kiadásában jelent meg, és a „néphit kultúrájának hajtásaként” annak bizonyítására szolgált, ami a nemzeti történelem írói számára fontos volt: hogy a sibék eredete az ősi *xianbeiek*ig vezethető vissza, hogy az eredetről őrzött tudást a nép megőrizte, és hogy a sibék mindezt Sirin *mamába* vetett hitüknek köszönhetik. Ennek a történetnek azonban létezik egy teljesebb verziója is, ami már jóval korábban, az 1988-ban kiadott „lokális” történetírói munkában, a *Shenyang xibozu zhiben* [*A shenyangi sibék krónikája*] jelent meg először. Ez is ékes bizonyítéka annak az útkeresésnek, amely során a sibék „hivatalos” történetírói az amatőr, „lokális” történetírókkal karöltve igyekeztek megtalálni a számukra oly fontos „babona” elfogadtatásának módját.

Útkeresésük végül sikerrel járt, és ez egyértelműen a sibe tudáselitnek a sibe értelmiség azon csoportjával való együttműködésének volt köszönhető, amely csoport a sibe kulturális örökség menedzselését az új évezredben a kezébe vette. Maga az örökségelit az állam és a társadalom között állva játszik közvetítő szerepet a sibe kulturális örökség megőrzésében, és legbefolyásosabb tagjainak közös jellemzője, hogy társadalmi státuszuk és nyilvánosságra gyakorolt befolyásuk mellett szoros szálak fűzik őket az államapparátushoz (vö. YAO – HAN, 2016, 293–297.). Közéjük tartik Aji Xiaochang és A Su is – az a két ember, akiknek Sirin *mamáról* írt verséből a tanulmányom elején idéztem.

Ahhoz, hogy a sibék Sirin *mama* imádatához fűződő folklórkincsét szellemi kulturális örökséggé nyilvánítsák, a sibe örökségelitnek számos szűrőn kellett keresztüljuttatnia terveit, hiszen első körben mindig a lokális kulturális hivatalok döntenek el, hogy mely nevezés érdemes a továbbjuttatásra. Majd, csak ha a Kulturális Minisztérium által felügyelt, a felterjesztést kivizsgáló bizottság is jóváhagyta és szentesítette azt, lehet bármit is kulturális örökségnek nevezni (YAN, 2018, 86.). Ráadásul az örökségesítésre felterjesztett hagyományt meg kell feleltetni a kínai nemzeti szellemi kulturális örökség kritériumainak, vagyis hogy – többek között – az örökségesítendő hagyomány reprezentálja a kínai nemzet kulturális tradícióját és segítse annak folytonossá tételét, referáljon a lokális karakterekre, illetve ösztönözze a kínai nemzeti identitás megerősítését (GENERAL OFFICE OF THE STATE COUNCIL OF PRC, 2009 [2005].).

Végül a lehetőséget, hogy a sibék Sirin *mamáról* írt folklórkincsét szellemi kulturális örökséggé nyilvánítsák, egy He Junyou nevű ember hozta el Aji Xiaochangnak. Ez az ember az északkeleti Liaoning tartomány Shenyang városában született 1924-ben. Elmondása szerint családjukban a mesemondás hagyománya generációról generációra öröklődött, és ő maga nyugdíjas éveiben, 2005-ben kezdte lejegyezni és rendszerezni a sokszor mesélt történeteket. Elmondása szerint mivel akkortájt a faluban, ahol lakott, nagyon nehéz volt papírt beszerezni, lányunokája iskolás füzetét használta; és hogy a füzetlapokkal spóroljon, apró írásával a lapok mindkét oldalát teleírta. Néhány év alatt He Junyou ötvennél is több füzetre való történetet jegyzett le, és egy helybéli tanárem-

ber, Han Hengshun segítségével a kéziratok egy részét be is gépelte. Tevékenységére végül a helyi kulturális központ munkatársai figyeltek fel a kínai szellemi kulturális örökségek felkutatására irányuló terepmunkájuk során. He Junyou ekkor már 83 éves volt (HE – SHENYANG SHI YOHONG QU WENHUAGUAN, 2009, 001–005.).

A He Junyou által mesélt, zömében Sirin *mamáról* szóló mesék rendszerezése és újbóli rögzítése két szakaszban – 2008 és 2009 februárjában – folyt, a Liaoningi Egyetem néprajz szakos munkatársainak bevonásával és Aji Xiaochang közreműködésével. E munkálatok eredményeként született meg a *He Junyou xibozu changpian gushi [He Junyou sibékről szóló történetei]* című könyv 2009-ben, amelynek kiadását követően a Sirin *mamáról* írt folklórkincs felkerülhetett a sibék szellemi kulturális örökségének listájára. A sibe tudás- és örökséget által kidolgozott, több évtizeden át formált textuális stratégiának köszönhetően tehát a sibék egykor társadalomra káros „babonájából”, vagy inkább annak egy szeletéből szellemi kulturális örökség vált.

Befejezés

A tanulmányomban áttekintett források alapján úgy tűnik tehát, hogy Sirin *mama* a sibék által lakott térben, a házban élő istenségként élt, élhetett a sibék tudatában. Előtte zajlott minden, ami a házban történt. Alakjában számos funkció és alkotóelem tevődött össze: ő volt a sibék írásjegyek nélküli családfája, az utódok (sokaságának) és az otthon nyugalmanak védelmezője, a közös őstől való leszármazás és az ősi múlt megtestesítője.

Éppen ez utóbbi tulajdonsága volt az, ami Sirin *mama* alakját alkalmassá tette arra, hogy a formálódó kínai nemzet folytonosságát hirdesse. Sirin *mama* imádata ennek köszönhetően léphetett elő a sibék „hivatalos” történetének egymást követő kiadásában egy régvolt hiedelemrendszerből előbb még élő „vallási hiedelemmé”, majd „vallási hiedelemként” a sibék kultúrájának elemévé.

Arról azonban, hogy mindeközben a sibék milyen intenzitással éltek, élhették meg *ténylegesen* Sirin *mamába* vetett hitüket, a sibék „hivatalos” történetének egymást követő kiadásai mélyen hallgattak. Csak más, általam is idézett források engedik sejtetni, hogy a kommunista rezsim nemzetépítő tevékenysége miként szabott gátat Sirin *mama* imádatának. És ebben az univerzálisnak hirdetett, de nemzeti érdekek mentén zajló örökségesítés folyamata – a kínai szekularizációs politika betetőzéseként (vö. ENDRES, 2011) – mindennél nagyobb segítséget jelentett a nemzetet építő hatalmak számára, kiváló példáját adva a kínai vallási hagyományok örökségesítésének „történeti iróniájára” (SVENSSON, 2016, 32.).

Így a kérdés magától adódik: igaz-e, igazzá válhat-e az UNESCO missziója, hogy globális békét és társadalmi egyenlőséget teremtsen? És a világörökség program valóban kulcsfontosságú szerepet játszhat ebben a folyamatban? Hiszen e fenti tanulmány is kiválóan illusztrálja, hogy az örökség imaginatív, kozmopolita természete nemzeti érdekek mentén formálódik, gazdasági, politikai és kulturális konfliktusok forrásává válva. De akárhogy is legyen, éppen ezek a konfliktusok azok, amelyeken keresztül az emlékezet, az identitás és az örökség jelent és jövőt formáló természete igazán megfoghatóvá válhat – magába foglalva a globalitás és lokalitás, az univerzalizmus és nacionalizmus, továbbá a materiális, az immateriális és a kultúra összefüggéseire vonatkoztatott kérdéseket.

Az UNESCO és a kínai örökség-diskurzus közti leglényegesebb különbség – amelyre tanulmányomban igyekeztem rálátást adni – adott: előbbi az örökség retorikai univerzalizációját hangsúlyozza, utóbbi a nemzeti szolidaritás megtestesítőjeként tekint rá (YAN, 2018, 95.). Kína örökség politikája tehát elsődlegesen a kínai nemzet kiépítését szolgálja, és a kínai örökségrezsim, ami az átfogalmazott, de univerzálisnak hirdetett konvenciókban, a politikában és a jogban ölt testet, fentről lefelé irányítja az örökséget definiáló és alkalmazó kapcsolatrendszert. E folyamat eredményeként az örökségrezsim az emlékek megőrzésének jogát a közösségekről az intézményekre ruházza át, s az örökségesítés során a kulturális javakat újra elosztva idegenek számára teszi hozzáférhetővé azokat.

A ma már haldoklónak kikiáltott kommunista rezsim számára a kulturális örökségek kreálása mindennél fontosabbá vált, hiszen az örökségesítés folyamata számukra nem jelent mást, mint a múlt interpretálásának, manipulálásának és invenciójának lehetőségét a jelen és a jövő érdekeltségeiért (vö. CHAN, 2005, 65.). Ugyanakkor az örökség folyamatos bővülésével a nemzeti emlékezet meghatározásának privilégiuma – mint mindenütt a világon – a verseny kihívásaival szembesül, és mind több, önmaga legitimitását bizonyítani igyekvő csoport, illetve individuum emlékezete vonja kétségbe azt.



6–7. képek A bal oldali fotó egy, a Belső-Mongol Autonóm Terület Morin Dawá Daur Nemzetiségi Autonóm Zászlóban élő sibe család Sirin *mamát* megtestesítő vászondarabjáról készült, amit a jobb oldali fotón látható, a szekrény tetején, a családfőt ábrázoló fénykép előtt elhelyezett fadobozban őriznek a család vászonra írt családfájával egyetemben. A három nyílvesztőt ábrázoló Sirin *mama* leginkább a mandzsuk körében volt ismert; e vászondarabot a mandzsuk fiúgyermekek születésekor akasztották a ház bejárati ajtajára – éppen úgy, ahogyan a képen látható Sirin *mamát* őrző család tagjai is teszik azt, mind a mai napig. (A szerző felvételei; Kína, Belső-Mongólia, 2010.)

Kutatóútjaim során magam is láttam, hogy vannak még olyan sibe közösségek, amelyek Sirin *mama* imádatára énképüket meghatározó vallásuk részeként tekintenek; hogy sok helyütt családok, ágazatok őrzik vagy készítik el újra a Sirin *mamát* jelképező se-lyemzsinórokat (6–7. *képek*). A kérdést azonban, hogy vajon Sirin *mama* imádata *ma* ugyanazért fontos-e a sibék számára, mint amiért volt *egykoron*, egyelőre nyitva kell hagynom. Ez az a kérdés, ami további kutatásaim vezérfonalául szolgálhat majd annak teljesebb megértéséhez, hogy a már örökségesített hagyományok milyen jelentéssel bírnak a társadalom különböző csoportjai számára – legfőképpen ott, ahol a kommunista ideológia által elnyomott identitások szabályozásával zajlik a nemzet építése (vö. LIGHT – DUMBRAVEANU-ANDONE, 2004, 161.).

Források

- HE Junyou (elbeszélte) – SHENYANG SHI YUHONG QU WENHUAGUAN (szerk.)
2009 *He Junyou xibozu changpian gushi* [He Junyou sibékről szóló története]. Shenyang, Liaoning Renmin chubanshe.
- HE Ling (szerk.)
2009 *Xibozu wenhua jingcui* [A sibe nemzetiség kultúrájának esszenciája]. Wulumuqi, Xinjiang Renmin Chubanshe.
- NA Qiming – HAN Qikun (szerk.)
2010 *Zhongguo xiboren* [A kínai sibe emberek]. Shenyang, Liaoning Minzu Chubanshe.
- SHENYANG SHI MINWEI MINZU ZHI BIANZUAN BANGONGSHI (szerk.)
1988 *Shenyang xibozu zhi* [A shenyangi sibék krónikája]. Shenyang, Liaoning Minzu Chubanshe.
- „XIBOZU JIANSHI” BIANXIEZU (szerk.)
1986 *Xibozu jianshi* [A sibe nemzetiség rövid története]. Beijing, Minzu Chubanshe.
- „XIBOZU JIANSHI” BIANXIEZU – „XIBOZU JIANSHI” XIUDINGBEN BIANXIEZU (szerk.)
2008 *Xibozu jianshi* [A sibe nemzetiség rövid története]. Beijing, Minzu Chubanshe.
- ZHONGGUO KEXUEYUAN MINZU YANJIUSUO – XINJIANG SHAOSHU MINZU SHEHUI LISHI DIAOCHA ZUBIAN (szerk.)
1963 *Xibozu jian shi jian zhi hebian* [Összefoglaló a sibe nemzetiség rövid történetéről és krónikájáról]. Beijing, Zhongguo Kexueyuan Minzu Yanjuiusuo.

Irodalom

- ANAGNOST, Ann. S.
1987 Politics and Magic in Contemporary China. *Modern China*, 13, 1, 40–61.

ASSMANN, Jan

1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz.

BAI Youhan

1986 *Xibozu yuanliu shi gang* [Nagy körvonalakban a sibe nemzetiség eredetéről]. Shenyang, Liaoning Minzu Chubanshe.

BLUMENFIELD, Tami

2018 Recognition and Misrecognition the Politics of Intangible Cultural Heritage in Southwest China. In: MAAGS, Christina – SVENSSON, Marina (szerk.): *Chinese Heritage in the Making*. 169–193. Amsterdam, Amsterdam University Press.

BLUMENFIELD, Tami – SILVERMAN, Helaine (szerk.)

2013 *Cultural Heritage Politics in China*. New York, Springer.

BOFULIN, Martina

2017 Building Memorials for a friend or a foe? Mobility and Heritage Dissonance amid China-Japan Conflict. *Anthropological Notebooks*, 23, 3, 45–61.

BORTOLOTO, Chiara

2010 Globalising intangible cultural heritage? Between international arenas and local appropriations. In: LABADI, Sophia – LONG, Colin (szerk.): *Heritage and Globalisation*. 97–114. London and New York, Routledge.

BURKE, Peter

1989 History as Social Memory. In: BUTLER, Thomas (szerk.): *Memory: History, Culture and the Mind*. 97–113. Oxford, Blackwell.

CAO, Bingwu

2007 Zhongguo Wenwu yu Wenhua Yichan Gaikuang jiqi Baohu de Zhongyao Yiyi [A kínai kulturális relikviát és kulturális örökséget, illetve a megőrzés gyakorlatát érintő kérdések]. In: CULTURAL RELICS PRESS (szerk.): *Zhongguo Wenhua Yichan Baohu Chengjiu Tonglan* [A kínai kulturális örökség megőrzésének gyakorlatáról]. 1–8. Beijing, Cultural Relics Press.

CHAN, Selina Ching

2005 Temple-Building and Heritage in China. *Ethnology*, 44, 1, 65–79.

CHAU, Adam Yuet

2014 The Commodification of Religion in Chinese Societies. In: GOOSSAERT, Vincent – KIELY, Jan – LAGERWEY, John (szerk.): *Modern Chinese Religion II: 1850–2015*. 949–976. Leiden – Boston, Brill.

CHEN Jianyue

2010 Zhengzhi wenming yu minzu quyue zizhi [Political Civilization and Regional Ethnic Autonomy]. *Minzu wenti yanjiu*, 1, 18–26.

CUI, Jinze

2018 Heritage Visions of Mayor Geng Yanbo: Re-creating the City of Datong. In: MAAGS, Christina – SVENSSON, Marina (szerk.): *Chinese Heritage in the Making: Experiences, Negotiations and Contestations*. 223–244. Amsterdam, Amsterdam University Press.

DUARA, Prasenjit

- 1995 *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago – London, The University of Chicago Press.

ENDRES, Kirsten W.

- 2011 From 'Wasteful Superstition' to 'Beautiful Tradition': Changing Assessments of Popular Ritual in Late Socialist Vietnam. In: BROSIUS, Christiane – POLIT, Karin M. (szerk.): *Ritual, Heritage and Identity: The Politics of Culture and Performance in a Globalised World*. 246–280. London – New York – New Delhi, Routledge.

FISKESJÖ, Magnus

- 2010 Politics of Cultural Heritage. In: HSING, You-tien – LEE, Ching Kwan (szerk.): *Reclaiming Chinese Society: The New Social Activism*. 225–245. New York, Routledge.

GENERAL OFFICE OF THE STATE COUNCIL OF PRC

- 2009 [2005] Guanyu jiaqiang wo guo feiwuzhi wenhua yichan baohu gongzuo de yijian [Circular on Strengthening the Protection of Intangible Cultural Heritage]. In: SACH (szerk.): *Zhongguo Wenhua Yichan Shiye Fagui Wenxian Huibian 1949–2009* [Collection of Legal Documents on China's Cultural Heritage Enterprises: 1949–2009]. 521–527. Beijing, Cultural Relics Press.

GERNET, Jacques

- 2001 *A kínai civilizáció története*. Budapest, Osiris.

GLADNEY, Dru C.

- 1988 Clashed Civilizations? Muslim and Chinese Identities in the PRC. In: GLADNEY, Dru C. (szerk.): *Making Majorities. Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey and the United States*. 106–131. Stanford, California, Stanford University Press.

HACKSTAFF, Karla B.

- 2009 Who Are We? Genealogists Negotiating Ethno-Racial Identities. *Qualitative Sociology*, 32, 173–194.

HARTOG, François

- 2006 *Atörténetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat*. Budapest, L'Harmattan – Atelier.

HUO Zhengxin

- 2016 Legal Protection of Cultural Heritage in China: a Challenge to Keep History Alive. *International Journal of Cultural Policy*, 22, 4, 497–515.

Ji Qing

- 2004 *Qingxi xibo* [Sibe kötődések]. Shenyang, Liaoning Renmin Chubanshe.

KIPNIS, Andrew B.

- 2001 The Flourishing of Religion in Post-Mao China and the Anthropological Category of Religion. *The Australian Journal of Anthropology*, 12, 1, 32–46.

LAI Guolong

- 2016 The Emergence of 'Cultural Heritage' in Modern China: a Historical and Legal Perspective. In: MATSUDA, Akira – MENGONI, Luisa Elena (szerk.):

- Reconsidering Cultural Heritage in East Asia.* 44–86. London, Ubiquity Press.
- LIGHT, Duncan – DUMBRAVEANU-ANDONE, Daniela (ford. KRASZNAI Zoltán)
 2004 Örökség és nemzeti identitás kapcsolata Romániában. In: ERDŐSI Péter – SONKOLY Gábor (szerk.): *A kulturális örökség.* 157–180. Budapest, L'Harmattan – Atelier.
- LOWENTHAL, David
 1998 *The Heritage Crusade and the Spoils of History.* Cambridge, Cambridge University Press.
- MADSEN, Richard
 2014 From Socialist Ideology to Cultural Heritage: The Changing basis of legitimacy in the People's Republic of China. *Anthropology & Medicine*, 21, 1, 58–70.
- MEISSNER, Werner
 2006 China's Search for Cultural and National Identity from the Nineteenth Century to the Present. *China Perspectives*, [online], 68. Internetes forrás: <http://chinaperspectives.revues.org/3103> (letöltés ideje: 2013. április 2.)
- MOLES, Kate
 2009 A Landscape of Memories: Layers of Meaning in a Dublin Park. In: ANICO, Marta and PERALTA, Elsa (szerk.): *Heritage and Identity: Engagement and Demission in the Contemporary World.* 129–140. London, Routledge.
- POLONYI Péter
 1994 *Kína története.* Budapest, Maecenas.
- SALÁT Gergely
 2000 Vallások Mao Kínájában. 140–160. In: HAMAR Imre (szerk.): *Mitoszok és vallások Kínában.* Budapest, Balassi.
- SÁRKÖZI Ildikó Gyöngyvér
 2018a *A mártírium homályából: Sibe ősök és hősök a kínai nemzetépítés oltárán.* Budapest – Pécs, MTA BTK Néprajztudományi Intézet – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan.
 2018b *Where Have Superstitions Gone? A Case Study on the Connection Between 'Secularization' and 'Heritagization' Among the Chinese Sibe.* Budapest, Pázmány Péter Catholic University. /PEACH Working Papers 21./
- SCHUDSON, Michael
 1989 The Present in the Past and the Past in the Present. *Communication*, 11, 105–113.
- SCHWARTZ, Barry
 2000 *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory.* Chicago, University of Chicago Press.
- SHIROKOGOROFF, S. M.
 1924 *Social Organization of the Manchus: A Study of the Manchu Clan Organization.* Shanghai, Royal Asiatic Society.

SMITH, Laurajane

2006 *Uses of Heritage*. London and New York, Routledge.

SVENSSON, Marina

2016 Evolving and contested cultural heritage in China: the rural heritagescape. In: MATSUDA, Akira – MENGONI, Luisa Elena (szerk.): *Reconsidering Cultural Heritage in East Asia*. 31–46. London, Ubiquity Press.

SVENSSON, Marina – MAAGS, Christina

2018 Mapping the Chinese Heritage Regime Ruptures, Governmentality, and Agency. In: MAAGS, Christina – SVENSSON, Marina (szerk.): *Chinese Heritage in the Making*. 11–38. Amsterdam, Amsterdam University Press.

TUNBRIDGE, J. E. – ASWORTH, G. J.

1996 *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*. Chichester, UK, John Wiley and Sons.

VARGYAS Gábor

2008 *Dacolva az elkerülhetetlennel. Egy közép-vietnámi hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása*. MTA Néprajzi Kutatóintézete – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan.

WU Shimin (szerk.)

2006 *Zhongguo minzu lilun xinbian* [Újrakiadás a kínai etnikus teóriáról]. Beijing, Zhongyang Minzu Daxue Chubanshe.

YAN, Haiming

2018 *World Heritage Craze in China: Universal Discourse, National Culture, and Local Memory*. New York – Oxford, Berghahn.

YAO Yuan – HAN Rongbin

2016 Challenging, but not Trouble-Making: Cultural Elites in China's Urban Heritage Preservation. *Journal of Contemporary China*, 25, 98, 292–306.

ILDIKÓ GYÖNGYVÉR SÁRKÖZI

WHAT HAPPENED TO SUPERSTITIONS?
THE HERITAGIZATION OF THE SIRIN MAMA BELIEFS OF THE CHINESE
SIBE AT THE CROSSROADS OF GLOCAL CHALLENGES
AND NATIONAL INTERESTS

In China, heritage as a terminological construct has developed over decades within a very specific discursive and organizational framework. As a result of the process, China has permanently redefined UNESCO's universal heritage discourse, adapting it to its own aspirations of legitimacy. As an integral part of this process, the heritagization of the Sirin *Mama* beliefs of the Chinese Sibe ethnic group assists the aspirations of nation-building powers. However, the process of heritagization – limited by the opposite poles

of globality and locality, universalism and nationalism – raises countless questions. *How* and *why* have the Sirin *Mama* beliefs of the Chinese Sibe, originally classified as socially harmful “superstitions”, become part of the national cultural heritage? And what role did the Sibe intelligentsia play in influencing thinking about this particular heritage? The study addresses these issues, focusing on the textual strategy of the Sibe intelligentsia that has always been forced to adapt to particular political and sociocultural contexts.

EGY 20. SZÁZADI MONGOL DIKTÁTOR, KHORLOOGIIN
CHOIBALSAN REPREZENTÁCIÓJA.
A MONGOL EMLÉKEZETPOLITIKA MINT KONSTRUKCIÓ¹

Jelen rövid tanulmány a Mongóliában a 20. század első felében fokozatosan kialakult személyi kultusz megteremtője, Khorloogiin Choibalsan diktátor, pártvezető és államfő egykori kultuszának és mai reprezentációjának bemutatásán keresztül próbálja felhívni a figyelmet a mongol történeti hagyomány 21. századi értelmezésének néhány sajátosságára, a lokális és országos emlékezet bizonyos ellentmondásaira.

Mongóliában a rendszerváltás óta eltelt harminc év a történelem ismételt áttekintéséről, a történeti hagyomány, emlékezet újragondolásáról, (re)konstrukciójáról is szólt. A politikai átalakulást megelőző korszak ideológiai alapon meghatározott történelemszemlélete 1990 után meghaladtá vált, így a kelet-európai országokhoz hasonló módon Mongóliában is megkezdődött az ország történetének újraértelmezése, mely során olyan korszakok, események is középpontba kerültek, melyek a korábbi „hivatalos” történelemfelfogásban nem, vagy csak kisebb mértékben kaptak, kaphattak hangsúlyt, míg mások alapvetően más értelmezést nyertek.

Kiemelten fontossá vált a szocialista korszak eseményeinek, prominens vezetőinek immár független, ideológiai befolyásoktól mentes bemutatása is, hiszen erre az időszakra hatott leginkább a korábbi korszak torz történelemértelmezése. Épp ezért érdekes, hogy a szocialista időszak egyik leghangsúlyosabb, és talán legellentmondásosabb személyiségének, Khorloogiin Choibalsannak az emlékezete, illetve annak reprezentációja, hogyan jelenik meg a 21. századi Mongóliában, és létezik-e ebben a tekintetben általános nemzeti konszenzus.

A vele kapcsolatos emlékezet és értelmezés sajátos territoriális viszonyokon alapuló koncepciókat is magában hordoz, így jó adatokat biztosíthat az emlékezet térbeli változásának vizsgálatához, kiegészítve más, a témával foglalkozó összefoglalások adatait (Kovács, 2013). Érdekes lehet, hogy a Choibalsan szülőföldjén élők lokális identitása és emlékezete milyen kapcsolatban van az országos narratívával, a regionális identitás és emlékezet hogyan illeszkedik az országon belül kialakult történelemértelmezésbe, és hogyan él az országgal együtt egy olyan hagyomány, mely azzal részben szembe megy.

Choibalsan és a mongol vezérkultusz

A kommunista vezérkultuszok kutatása a 2000-es évek eleje óta új lendületet kapott, ahogyan erre Apor Balázs egy összefoglaló kötet ismertetésekor már az évtized közepén

¹ A szerző terepmunkáját az MTA bilaterális mobilitási pályázata, illetve a Pallas Athéné Domus Meriti Alapítvány komplex kutatási program pályázata támogatta.

felhívta a figyelmet (APOR, 2006, 211.). A keleti blokk országaiban elsősorban szovjet, vagy sztálini mintára kialakult vezérkultuszokat számos nézőpontból vizsgálták, nem csak történeti, de társadalomtörténeti, antropológiai, esztétikai, ikonográfiai megközelítések is teret nyertek. Ebben a kutatásban Kunt Gergely (KUNT, 2009) úttörőnek nevezte azt a 2003-as konferenciát, és az ennek összefoglalásaként 2005-ben megjelent kötetet (APOR et al., 2005), mely célul tűzte ki, hogy összehasonlító kontextusban vizsgálja a szovjet típusú személyi kultuszokat. Sajnos mind a tanácskozás, mind a kötet adós maradt a Mongóliában kialakult sztálinista kultusz(ok)² bemutatásával, pedig a Choibalsan körül kialakult vezérkultusz mind az időrendiség, mind a későbbi továbbélés szempontjából érdekes adalékkal szolgálhat e kultuszok összehasonlító elemzéséhez.

Miközben a Mongóliában kialakult személyi kultusz megnyilvánulásaiban, reprezentációjában nem tért el jelentősen a kelet-európai szövetséges államokban megjelent formáktól, időben lényegesen megelőzte azokat, sokkal közelebb volt a mintát adó szovjet modellhez, ugyanakkor az európai és szovjet társadalomtól alapvetően eltérő társadalmi környezetben jött létre.

Egyrészt az 1921-es bolsevik forradalom időszakában és az azt követő bő fél évszázadban a mongol társadalom döntő többsége még a nagyállattartó nomád életmódot folytatta, melynek sajátosságaiból következően meglehetősen nehéz volt azokat a politikai szervező formákat, módszereket alkalmazni, melyeket a bolsevik politikai ideológia térnyerésekor más – jellemzően letelepült társadalommal rendelkező – országokban alkalmaztak. A nomád mongol társadalomban politikai célok érdekében jóval nehezebb volt megszervezni, mozgósítani egy életmódjából következően lokálisan jóval kevésbé koncentrálódó népességet, mint ahogyan az a letelepedett társadalmakban megtörténhetett. A nomádok politikai aktivizálása nem csak a 20. század első harmadában, de még a század utolsó évtizedében is meglehetősen nehéz volt, amit a rendszerváltás utáni választások eredményeinek elemzései is jól bizonyítanak (SZILÁGYI, 2015, 16–17.).

Nem volt véletlen, hogy a forradalmat közvetlenül megelőző időszakban a hatalomra törő új politikai vezetés nem elsősorban a bolsevik ideológia alapját jelentő osztályharcot, a kiváltságos uralkodóréteg hatalmának megdöntését tűzte zászlajára, hanem egyrészt nacionalista célt – a kínai betolakodók elűzését –, másrészt a más országokban épp a – klerikális – elithez tartozó vallási vezető, jelen esetben a mongol főlása, a *bogd gegeen* védelmét. Végül az 1921-es, orosz bolsevik segítséggel győzedelmeskedő mongol forradalom sikeressége teremtette meg azt a lehetőséget, hogy viszonylag zökkenőmentesen megtörténhessen egy szovjet típusú politikai átalakulás, ami magában hordozta a vezérkultusz kialakulásának lehetőségét is. Ennek következtében a Choibalsan felé megnyilvánuló, és elsősorban a '30-as évek végétől személye köré épülő vezértisztelet egyes elemeiben a mintaadó kultusz vallásos jellegére emlékeztethet. Egyúttal a személye körül kialakult politikai rituálé – akárcsak a sztálini minta – stabilizálta a politikai rendet, kapcsolatot teremtett a vezető és az emberek között (PISCH, 2016, 61.).

Kijelenthetjük, hogy a mongol társadalomban is jelen volt az a hatalom birtokosa irányában megnyilvánuló vezetőtisztelet, melynek jelenlétére hivatkozni szoktak

² Itt érdemes nem csak Choibalsanra, de az öt a pártvezetői és államfői pozícióban követő Yumjaagiin Tsedemba-ra is gondolni. Tsedemba említését lásd alább.

a szovjet típusú vezérkultuszok kialakulásának egyik mozgatójaként (KUNT, 2009, 289.). A mongol történeti hagyományban is megfigyelhető jelenség a 20. század elején sajátos módon a szakrális hagyománnyal is összekapcsolódott, hisz akkor a mongol buddhizmus főláma, a 8. *bogd gegeen* volt a mongolok szinte megfélelbezhetetlen tekintélyű vezetője. Ugyanakkor ennek a „vezértiszteletnek” voltak világi előképei is. A korai nomád társadalmakban a létrejövő törzsszövetséget alapvetően a *sanjü, kagán, kán*, tehát a központi hatalom irányában megnyilvánuló feltétlen engedelmesség tartotta össze. Abban a pillanatban, amint ez bármely okból meggyengült, megindult a szövetség összeomlásáig vezető erjedési folyamat. Ezt a pozíciót „örökölte”, vívta ki Dzsingisz kán is a birodalom alapításakor, s e vezető szerepét erősítette a köré épülő, szakrális elemeket is tartalmazó történeti hagyomány.

Az 1921-es bolsevik forradalommal hatalomra kerülő politikai eliten belül a győzelem után szinte azonnal meginduló hatalmi verseny során előbb a bukást elkerülő, majd a hatalmát fokozatosan megerősítő és stabilizáló Choibalsan szinte készen kapta a mintát az egyszemélyi vezetés rendszerének kialakításához. Ugyanakkor érdemes elgondolkodni azon, hogy vajon Mongóliában pusztán az országra oktrojált bolsevik típusú politikai rendszer egyenes következménye az, hogy személye körül egy sztálini típusú vezérkultusz alakult ki, vagy ennek elfogadása a mongol társadalom és történelem bizonyos sajátosságaiban is gyökeredzik.

E kérdés vizsgálata azért is érdekes, mivel Mongóliában Choibalsan megítélése ma sem egyértelmű. Szobrai állnak az országban, a róla elnevezett város az utóbbi 30 évben sem kapta vissza eredeti nevét, tehát nem történt meg a kultusz nyomainak olyan alapos felszámolása, ahogyan az a keleti blokk más országaiban már a Sztálin halálát követő években – de a rendszerváltás után mindenképp – elkezdődött, illetve befejeződött.

Khorloogiin Choibalsan

Choibalsan életét számos életrajzban, történeti összefoglaló munkában dolgozták fel (SHIRENDEB, 1968; BAT-OCHIR, 1996; BOLDBAATAR, 2003; BOLDBAATAR, 2004; BAYAR, 2015). Ezek részletes elemzése szétfeszítené jelen tanulmány kereteit, de kijelenthető, hogy épp a rendelkezésre álló anyag sokszínűsége miatt is komoly feladat a hiteles információk kiszűrése.

Élete meghatározó eseményeit a rendszerváltás előtti időszak történetírásában mindig a korszak meghatározó ideológiájának megfelelően interpretálták. A központi elvárásnak megfelelni akaró történetírás a „neki tetsző” információkat felnagyította, nem ritkán kiszínezte, míg másokat elhallgatott. Az 1990 előtt született munkák számos adata meglehetősen kérdéses, az egyes életrajzi eseményeket az uralkodó kormányzati ideológiának megfelelő köntösben tálalták. Jellemző ez az összefoglaló mongol történeti munkákra (SHIRENDEB – DAMDINSÜREN, 1955; SHIRENDEB, 1968, 1969, 1999), de elmondható magáról Choibalsanról is. Ebben az értelemben a mongol propaganda gépezetének tevékenysége egyértelműen beleillett a keleti blokk országaiban kialakult sztálinista vezérkultuszok mintázatába (APOR, 2008, 132–136.). A diktátor korai éveinek eseményeit kiszínezték, nem riadtak el a történelemhamisítástól sem, amiben Choibalsan maga is részt

vett. Jellemző példa, hogy az 1934-ben Choibalsan, Losol és Demid nevével fémjelzett, az 1921-es forradalom történetét feldolgozó eredeti munkát Choibalsan egyeduralmának időszakában bezúrták, és később átalakított formában, az addig a párton belüli rivalizálásban az ellenoldalra került és jellemzően kivégzett forradalmárok kihagyásával, vagy szerepük jelentőségének csökkentésével jelentették meg újra.³ Tipikus történelemhamisítás, mely az ideológiailag vezérelt rendszerek egyik gyakori eszköze.

A mongol személyi kultusz megteremtője, az ország első marsallja 1895-ben született egy szegény nő negyedik, legkisebb gyermekeként a San beise kolostor (mong. Sang beise-yin küriye) közelében, a mai Dornod megye központjához közel. Anyja Khorloo, egy újjászületett láma és kolostorának fennhatósága alá rendelt *shabi*⁴ volt. A kisleány a világi névadáskor a Dugar nevet kapta (ATWOOD, 2004, 103.). Apját, aki vélhetőleg egy Jamsu nevű, Belső-Mongóliából származó *dahur*⁵ férfi volt, Choibalsan soha nem ismerte meg. Ugyanakkor apja belső-mongol származása talán közrejátszott abban, hogy évekkel később, a második világháború után, már az ország vezetőjeként Choibalsan kacérkodott a pán-mongol gondolat felélesztésével, Mongólia és egyes belső-mongol területek egyesítésével (RADCHENKO, 2009). Holott a pán-mongolizmus gondolata a század húszas éveiben még erősen kötődött a japánok támogatásához, és abban az időben a japán kapcsolat a mongol párteliten belül levezényelt koncepciók perек egyik visszatérő vádpontja volt (BAABAR, 1999, 229–234.).

Choibalsan egész életét végig kísérték olyan, gyakran ellentmondásos események, melyek későbbi, akár mai megítélését is bőségesen ellátják pro és kontra érvekkel arra vonatkozóan, hogy vajon a mongol nemzet hőse volt-e, vagy egyszerű politikus, aki könyörtelen eszközökkel lépett fel ellenfeleivel szemben akkor is, ha korábban szoros szövetségesei voltak. Ilyen volt a korábban említett nagy Mongólia létrehozásával és a pán-mongolizmussal kapcsolatos kaland is, de hasonló színben tűnhet fel Choibalsan buddhizmussal kapcsolatos ellentmondásos viszonya is.

³ A kötet 5. része egy sorozatnak, mely az első népi kormány létrejöttének 13. és a Mongol Népköztársaság kikiáltásának 10. évfordulójára jelent meg. Az első három rész A. Amar munkája a forradalom előtti időszakról, a negyedik Dendew, L.: *Mongyol-un tobči teiuke*. Ulaanbaatar 1934. [Mongólia rövid története] című kötete. Az ötödik rész a Kh. Choibalsan, D. Losol és G. Demid nevével fémjelzett összefoglalás a népi forradalom eseményeiről. Az eredetileg 1934-ben megjelent munkát a Mongol Népi Forradalmi Párt 1979-ben D. Dash szerkesztésében cirill betűs átírásban belső használatra újra kiadta (DASH, 1979).

⁴ A mong. *šabi*, halha *shaw*’ (kb. világi tanítvány) a kolostor, illetve a főláma ellátására rendelt alávett pásztor. Ez a társadalmi réteg a második mongol buddhista megtérés idején, a 17. század közepén jött létre. Első alkalommal 1639-ben hallunk róluk, amikor a halha *aimagok* (akkor egy kán fennhatósága alá tartozó terület, ma megye) kánjai önként 32 pásztorcsaládot adományoztak Öndör Gegennek (1635–1723), a mongol buddhizmus első főlámájának. Hasonló neve (mong. Yeke Shabi, halha Ikh Saw’) volt a később a mongol buddhizmus vezetőjének elismert főláma, a *bogd gegeen* fennhatósága alá tartozó területnek, ami a mai Mongólia Arkhangai, Bulgan és Khuvsgul megyéinek bizonyos területeit foglalta magában és 1723-ban vált külön a világi adminisztrációtól. Részletesebben lásd: SZILÁGYI, 2011, 67–68.

⁵ A *dahurok* (khalkha *dagur*) a mai Belső-Mongólia északkeleti részén élő, mongol nyelvet beszélő népesség. Többen az egykori, az Észak-Kínában uralkodó Liao dinasztiát (947–1125) alapító (CSIKY et al., 2017, 6–11.) kitan népesség leszármazottainak tartja őket (LI, 2001).

12 éves korában anyja buddhista lámatanoncnak (khakha *band'*) adta, hogy megkezdje tanulmányait a hagyományosan több mint egy évtizedig tartó kolostori edukációs rendszerben. Itt kapta a Choibalsan nevet, melyet később világi nevét elhagyva élete végéig viselt. 16 évesen egy társával a fővárosba szökött és örökre megszakította kapcsolatát a kolostorral. Nem tudni pontosan, hogy az ott töltött néhány év milyen nyomot hagyott benne – talán nem véletlen, hogy fiatal kamaszként inkább a világi életet választotta –, de későbbi életében többször is kapcsolatba került a buddhizmussal, bár ezek a „találkozások” már alapvetően egy más ideológia által vezérelt korszakban történtek. Életének meghatározó fordulópontjai kapcsolódtak közvetve vagy közvetlenül a valláshoz, illetve a lámákhoz és a kolostori rendszerhez, melyekhez meglehetősen ambivalens viszony kötötte.

A mongol fővárosban, Ikh khüreeben⁶ egy burját tanár, Nikolai T. Danchinov (1886–1916) segítségével beiratkozott az orosz–mongol fordító iskolába, így kerülhetett el, hogy visszavigyék a vidéki kolostorba, ahonnan elszökött. Hamarosan egy irkutszki középiskolába került, ahol tovább folytatta, immár orosz nyelven a tanulmányait. Bár a források szerint soha sem tanult meg tökéletesen írni és általában nem hatott rá jelentősen sem az orosz, sem más kultúra, az iskolában szerzett nyelvtudása meghatározóvá vált későbbi politikai pályája szempontjából is.

A mongol fővárosba visszatérve hamarosan kapcsolatba került a Bodoó⁷ vezette Kína ellenes politikai csoporttal, mely a mongol autonómia Kína általi megszüntetése idején kezdte meg tevékenységét (SZILÁGYI, 2013). Choibalsan hamarosan a Danzan⁸ által Oroszországba vezetett küldöttség tagjai közt találta magát, melynek célja a Kína elleni támogatás megszerzése, megszervezése volt. Ezzel kezdetét vette politikai pályája, mely során a következő másfél évtizedben gyakran egykori szövetségeseit – például legelső mentorát, Bodoót – sem kímélve tört a legfőbb vezető pozíciójáig.

Choibalsan életútjának a második világháború lezárásáig tartó szakaszához köthetők azok a tettei, melyek mai ellentmondásos megítélését megalapozzák. A második világháború után az immár Kínától minden tekintetben függetlenné váló Mongóliában Choibalsan hatalma konszolidálódott, így 1952-ben bekövetkezett haláláig jelentősebb események nélkül irányította az országot.

Choibalsan a Mongol Népi Forradalmi Párton (MNFP, khakha: Mongol Ardiin Khuv'sgalt Nam) belüli hatalmi harcokban játszott szerepe nem áll távol más sztálinista személyi kultuszok kiépítésében megismert módszerektől, e kultuszok összehasonlítása tekintetében az egyetlen figyelemre méltó jellemző, hogy időben sokkal közelebb állt a mintát adó orosz bolsevik modellhez, mint a jóval gyakrabban hivatkozott kelet-európai változatok. Ezek a mégoly véres leszámolások, igazságtalan koncepciós pereket követő

⁶ A főváros nevét 1924-ben változtatták Ulaanbaatarra („Vörös hős”).

⁷ Dogsomiin Bodoó (1885–1922) Mongólia miniszterelnöke 1921–1922 között. A kínaiakkal szembeni mongol ellenállás és a Mongol Néppárt vezéralakja. 1922-ben korábbi harcostársai koholt vádak – ellenforradalmi szervezkedés – alapján bíróság elé állították és kivégezték.

⁸ Soliin Danzan (1886–1924) az 1919–21-es forradalmi megmozdulások egyik vezetője. Korán kapcsolatba került a kínai fennhatóság ellen szervezkedő felkelőkkel, majd a Mongol Néppárt alapítója lett. 1921-ben beválasztották a Központi Bizottságba is, de egy évvel később őt is megvádolták a Bodoó ellen indított koncepciós perek során. 1924-ben végezték ki.

bebörtönzések és kivégzések azonban jellemzően a párthoz kötődtek, részben azon belül zajlottak, így bár jelentős befolyással voltak a mongolok mindennapi életére, a mongol belpolitikára, a lakosság körében mégsem okoztak általános traumát. Más volt a helyzet a Choibalsan nevével fémjelzett, illetve uralmának időszakához köthető két meghatározó történeti eseménnyel, az 1930-as évek végének vallásellenes pogromjával, illetve az 1939-es Khalkhin Gol-i ütközetrel, mely alapvetően meghatározta Mongólia 20. századi történetét és egész Kelet-Ázsia, illetve közvetve az egész második világháború későbbi éveit. Mindkét esemény kiemelt szerepet játszik Choibalsan 20–21. századi emlékeztében, és jórészt hozzájuk köthető mai megítélésének kettőssége is.

A nagy tisztogatás

Mindkét alább kissé részletesebben tárgyalt esemény a '30-as évek utolsó harmadára, végére esik. Ahhoz az időszakhoz kapcsolható, melyben nagyjából lezárult a Mongol Népi Forradalmi Párton belüli hatalmi harc. A párt az új politikai rendszerrel szemben kialakuló ellenállást is sikeresen felszámolta.⁹ Az 1932-ben kitört, és egyes publikációkban mongol polgárháborúként emlegetett (BAABAR, 1999, 315.; BOLDBAATAR – SANDDORJ – SHIRENDEB, 2004, 181–184.) felkelés a keleti megyék kivételével szinte az egész országot érintette, s végeredménye a párton belüli harcokban már megtapasztalt véres leszámolás lett. A párt ezzel egyértelműen képes volt biztosítani belpolitikai hatalmát, s újabb lépést tett a szovjet mintájú központosított politikai rendszer kiépítése felé.

A harmincas évek második felére Choibalsannak szinte egyetlen riválisa maradt, Gelegdorjiin Demid,¹⁰ aki 1936-ig jó viszonyt ápolt az oroszokkal, Sztálin többször közvetlenül tárgyalt vele. Ekkor Choibalsan még háttérbe szorulni látszott, 1934-ben a Lkhümbe-affér¹¹ (BAABAR, 1999, 327–331.) során bár neve felmerült az esetlegesen vádlottak padjára kerülők listáján, végül készségesen együttműködött az NKVD-vel és elkerülte a felelősségre vonást, sőt úgy tűnt, Sztálin egyre nagyobb figyelmet fordít felé.

⁹ 1932-ben az erőszakos kollektivizálás, a romló gazdasági körülmények, a fokozatosan kiépülő központosítás ellen tört ki lázadás Khövsgöl, Arkhangai, Zavkhan és Övörkhangi megyékben, melyet a központi kormányzat ellenforradalmi felkelésnek bélyegzett és sikeresen felszámolt (ZAANKHUU – ALTANTESTESEG, 2014, 321–322.).

¹⁰ Gelegdorjiin Demid (1900–1937) 1921-ben csatlakozott a mongol Néppárthoz, majd részt vett az 1921-es forradalom harcaiban. 1926–1929 között katonai kiképzést kapott a Szovjet Vörös Hadsereg katonai akadémiáján Tverben. Mongóliába való visszatérése után az MNFP Központi Bizottságának tagja lett. 1936-ban Choibalsannal együtt kapta meg a Mongólia marsallja kinevezést. Egy évvel később, 1937. augusztus 22-én a Transzszibériai Vasút egyik állomásán vesztette életét. A halál okaként ételmérgezést állapítottak meg, de ezzel kapcsolatban több kétség is felmerült.

¹¹ 1934-ben a „Lkhümbe-affér” során Jambiin Lkhümbe (1902–1934) és több párttag, illetve számos Mongóliában élő burját került bíróság elé azzal a koholt váddal, hogy japán ügynökök, és forradalomellenes tevékenységet folytatnak. Csaknem 1500 embert vontak vizsgálat alá, közülük 54-et ki is végeztek.

Genden¹² és Choibalsan Mongólia legfőbb katonai vezetőiként a szovjetekkel tárgyaltak arról, hogy a Szovjetunió képes-e garantálni, és ha igen, milyen formában Mongólia biztonságát az 1932-ben alapított japán bábállammal, Mandzsukuóval, illetve végző soron a várható japán támadással szemben.¹³ Genden valószínűleg akkor veszítette el véglegesen a szovjetek bizalmát, amikor 1936-ban ellenállt annak az utasításnak, hogy kezdjék el a mongol buddhista lámák és kolostorok elleni vizsgálat előkészítését (BAABAR, 1999, 354–355.). Ekkorra egyértelművé vált, hogy Sztálin Mongóliával kapcsolatos elképzeléseinek (BATBAYAR, 1999) megvalósításában a számára ideális partner nem más, mint Choibalsan, aki a felmerülő kérdések döntő többségében képes és hajlandó volt látszólag kritika nélkül együttműködni a szovjetekkel.

A mongol történeti diskurzusban is vissza-visszatérő kérdés, hogy az 1937. szeptember 10-én bekövetkező intézkedésekkel kezdetét vevő „nagy tisztogatás” felelőssége vajon teljes mértékben a szovjeteket terheli-e, vagy ez alól nem mentesülnek az MNFP vezető tisztségviselői, így Choibalsan sem. Túlságosan leegyszerűsítő megoldás lenne mindent a külső befolyásra fogni, bár kétségtelen, hogy erre a korábbi feldolgozások tettek próbálkozást. A korábban már idézett, és a rendszerváltás előtt megjelent történeti összefoglalások természetesen az ellenforradalmi erőkkel szembeni fellépésként tárgyalták az 1937–1939 között lezajlott vallásellenes pogromot. Az igazság azonban inkább az, hogy ekkorra a szovjetek által támogatott mongol vezetés már elérkezettnek látta az időt ahhoz, hogy végleg leszámoljon a bolsevik hatalom ellenségével, a vallással.

A 20. század második évtizedében a mongol buddhizmus meghatározó politikai szerepet is játszott, az ország lakosságának döntő többsége buddhistának vallotta magát. A kolostori rendszer és a mongol főláma befolyása olyan jelentős volt, hogy az 1919–20 között meginduló forradalmi szervezkedés nem is elsősorban a főláma hatalmának megdöntésére koncentrált, a felkelés kezdetben sokkal inkább egy Kína ellenes függetlenségi harc volt. A megmozdulás csak fokozatosan, a szovjet bolsevikok támogatásának erősödésével kapott más színezetet.

Az 1921-ben győzedelmeskedő és hatalomra kerülő új politikai elit csak fokozatosan volt képes csökkenteni a buddhizmus befolyását. Döntő lépésekre a mongol főláma, a 8. *bogd gegeen* 1924 májusában bekövetkezett halála után szánták el magukat, nem véletlen, hogy a népköztársaság kikiáltása csak 1924 késő őszen következett be. 1937-re a párton belüli erőviszonyok is fokozatosan egyértelművé váltak, így megkezdődhetett a bolsevik hatalom elleni utolsó bástya elpusztítása is.

¹² Peljiin Genden (1892–1937) mongol forradalmár, a Mongol Népköztársaság egyik prominens politikai vezetője, 1924–1927 között államfő, 1932–1937 között miniszterelnök. 1932-ben Sztálin is támogatta miniszterelnöki kinevezését, de később Genden fokozatosan a szovjet befolyás ellen fordult. Az 1930-as évek közepén már Sztálin – és Choibalsan – egyik leghatározottabb riválisa.

¹³ A távol-keleti és belső-ázsiai területekért folytatott rivalizálást csak időlegesen zárta le az 1904–1905-ös orosz–japán háború végén aláírt szerződés. Japán nem mondott le az ázsiai szárazföld jelentős területeinek bekebelezéséről. Ezt tette 1910-ben Koreával, 1932-ben Mandzsúriával, sőt 1939-ben a belső-mongol területeken is létrehozott egy japán bábállamot, Menggukuo-t (Mengjiang, 蒙疆, melynek élére egy csahar-mongol előkelőt, Demchugdongrubot (kahkha Demchigdonrov, kínai 德穆楚克栋鲁普, 1902–1966) ültette.

Az 1937. szeptember 10-én elrendelt letartóztatásokkal kezdődő, és a mai mongol történeti diskurzusban is fontos kérdéseket felvető (KHOROLDAMBA, 2012) vallásellenes pogrom a 20. századi mongol történelem legsötétebb időszaka. A koholt vádakkal, általában államellenes, ellenforradalmi bűncselekményekkel bíróság elé idézettek semmilyen igazságos eljárásra nem számíthattak. A kirakatperek első tárgyalása gyakorlatilag egy nyilvános show keretein belül zajlott az ulánbátori Nemzeti Színházban 1937. október 18–20. között. A bíróság elé állítottak első csoportjában miniszterhelyettesek, a Központi Bizottság tagjai és más prominens pártvezetők egyaránt voltak. A szovjetek által kikényszerített halálos ítéleteket Choibalsan rendelte el (BAABAR, 1999, 362.; ATWOOD, 2004, 104.), így kétség sem férhet ahhoz, hogy komoly felelőssége volt a tisztogatásokban. Annál is inkább, mert ez a tevékenység az elkövetkezendő csaknem két évben szinte rutinná vált. Choibalsan és követői az egész mongol politikai elitet is átvizsgálták, és „megtisztították” a számukra kellemetlen tagoktól, bár a brutális, alig felfogható pusztítást alapvetően a buddhizmus ellenes fellépés köntösébe bújtatták. A legnagyobb veszteségeket azonban kétségkívül a mongol buddhista kolostori rendszernek, lámáknak kellett elszenvedniük.

Bár az 1937–1939 között zajló pusztítással kapcsolatban éveken keresztül zajlott egyfajta „számháború” és az áldozatok, illetve a megsemmisített kolostorok pontos számát talán sohasem fogjuk egyértelműen megtudni, kétségtelen, hogy az évtized közepén nagyjából 750.000 főre¹⁴ tehető mongol lakosság szörnyű veszteségeket szenvedett. A felállított törvényszékek 25.785 ügyet tárgyaltak, melyek közül 20.099-et zártak le halálbüntetéssel, és mindössze 5.739 ítélet született bebörtönzésről (BAABAR, 1999, 361.).¹⁵ A nem hivatalos számok ennél jóval nagyobbak voltak, hiszen a vidéki területeken a kolostorok felégetését és a lámák legyilkolását nem előzték meg „hivatalos” tárgyalások. Choibalsan saját feljegyzései is 56.938 letartóztatásról és 20.356 láma likvidálásáról szólnak (ATWOOD, 2004, 104.), amelyekről nem tudni, pontosan milyen viszonyban állnak a hivatalos számokkal.¹⁶

A pogrom során Choibalsan – közvetve a szovjet befolyás és Sztálin hatására – utolsó politikai riválisával, Anandiin Amar¹⁷ miniszterelnökkel is leszámolt. Az ellene 1939. március 12-én megkezdődő eljárás volt az utolsó felvonása a politikai tisztogatásnak. Amar bár nem került azonnal az ítéletet végrehajtók sorfala elé, nem kerülhette el sorsát. Az NKVD foglyaként szállították a Szovjetunióba, és ott került a moszkvai börtönbe azzal a személlyel, Luvsansharavval együtt, aki őt letartóztatta. A bíróság végül szinte napra pontosan az 1921-es forradalom győzelme után 20 évvel, 1941. július 10-én ítélte halálra (BAABAR, 1999, 367.). Jelképes döntés egy jelképes napon.

¹⁴ <http://www.populstat.info/Asia/mongolic.htm> (letöltés ideje: 2020. január 12.). Lásd még ATWOOD, 2004, 104.

¹⁵ Hasonló adatokat közöl ATWOOD, 2004, 104.

¹⁶ Az elpusztított kolostorok számának, helyének pontos felmérésére a rendszerváltás után több kutatási program is indult. Ezek közül talán a legsikeresebbnek tekinthető projekt eredményeit – melyben magyar kutatók is részt vettek – a <https://mongoliantemples.org/index.php/en/oldalon> tették közzé (letöltés ideje: 2020. január 14.).

¹⁷ Anandiin Amar (1886–1941) 1923-ban csatlakozott a Mongol Népi Forradalmi Párthoz, majd gyors előmenetel után 1928–1930 között a miniszterelnöki pozíciót is betöltötte.

Khalkhin Gol

Az 1930-as évek közepétől egyre inkább nőtt a feszültség Szovjetunió és Japán között a kelet- és belső-ázsiai területek feletti fennhatóság kérdésében. Az ellentétek kiéleződése egyre egyértelműbbé vált a japán bábállam kikiáltása után, ami a harmincas években igen jelentős diplomáciai tárgyalássorozatot generált,¹⁸ melynek látszólagos célja a közvetlen mongol–mandzsukuo határ kialakítása volt. A valódi indokot azonban az szolgálhatta, hogy a szovjet vezetés a mongol területet ütközőzónaként használva próbálta távol tartani magától a japán haderőt. Ezzel együtt elemi érdekük volt az is, hogy kelet-ázsiai riválisuk ne jusson hozzá a jelentős mongol ipari nyersanyagkészletekhez.

A mongolok számára nyilvánvaló volt, hogy szovjet segítség nélkül képtelenek ellenállni a japán nyomásnak. A probléma megoldására azonban alapvetően más elképzeléseik voltak, mint szövetségesüknek, hiszen szerették volna megőrizni – látszólagos – önállóságukat. Ez jelentős politikai konfliktust is okozott az akkori mongol vezetés és Sztálin között, ami végül Sztálin politikai győzelmével és az akkori mongol miniszterelnök P. Genden, illetve a mongol honvédelmi miniszter G. Demid halálával végződött (BAABAR, 1996, 449–450.), s Choibalsan teljes politikai egyeduralmát hozta, ahogyan erre az előző fejezetben már utaltunk.¹⁹

A mongolok nem tudták elkerülni a szovjet Vörös Hadsereg „baráti szándékú bevonulását”, s 1939 májusában mongol területen vívták meg a második világháború első jelentősebb csatáját a Szovjetunió és Japán között. Egy évvel korábban a Vörös Hadsereg és a japánok már összecsaptak a Haszán-tó vidékén,²⁰ ahol a szovjet győzelem egyértelművé tette, hogy Japánnak nem sok keresnivalója volt a szovjet Távol-Keleten.

A mongol területen kirobbant összecsapás – 1939. május–augusztus, Khalkhin Gol²¹ – hasonló eredményt hozott. Az egész nyáron tartó hadmozdulatokban a szovjet–mongol egyesített haderő felmorzsolta a japán támadó alakulatokat, a Kwantung hadsereg csúfos vereséget szenvedett. A japánok fegyverszünetet kértek, amit végül V. Molotov és a Moszkvába küldött japán követ, Togo szeptember 13–15. között tartott tárgyalásain született megállapodás alapján írtak alá. A hadmozdulatok egy nappal ké-

¹⁸ 1933–37 között összesen három alkalommal ültek tárgyalóasztalhoz Mongólia és Mandzsukuo képviselői. A tárgyalásokon való részvétel nem jelentett túl jó óment a mongol képviselőknek, mert közülük nem sokan éltek túl az 1937-es tisztogatást (BATBAYAR – GOMBOSÜREN, 2004).

¹⁹ Genden és Demid 1935. december 30. és 1936. január 7-e között tárgyalt Sztálinnal a mongol haderő megerősítéséről. Sztálin a Vörös Hadsereg alakulatainak azonnali Mongóliába rendelését akarta, a mongolok csak kiképzőket és fegyvereket kértek (BOIKOVA, 1999, 112–113.). Demid véletlenül azt is kijelentette, hogy Mongólia a piacgazdaság keretein belül fejlődik, és kulturális, oktatási segítséget is kér, hiszen nem háború, hanem békeidő van. Felvetették a javaslatot egy szovjet–mongol kölcsönös segítségnyújtási és megnehtámadási egyezmény megkötésére, amit Sztálin elutasított. A helyzetet az sem könnyítette, hogy a kialakult állapotról Genden az amerikai médianak is nyilatkozott (BATBAYAR – GOMBOSÜREN, 2004, 53–55.). Gendent egy hónappal később felmentették, Demid alig egy évvel élte túl a vitát.

²⁰ Az esemény Changkufeng incidensként (japán 張鼓峰事件) is ismert, és 1938. július 29. és augusztus 11. között zajlott.

²¹ A hadmozdulatok a japán állások kiépítésével vették kezdetüket Khalkhin Goltól keletre, ahol a japán csapatok már 1939. május 11-én állásokat építettek ki (BATBAYAR, 1996, 446–447.).

sőbb befejeződtek.²² A mongol veszteség több mint 700 halott és sebesült. A szovjetek részéről 8.900 halottat és 15.900 sebesültet, míg japán oldalról 18.100 halottat és 35.500 sebesültet követeltek a harcok (БОЙКОВА, 1999, 118.).

Az összecsapásnak messzire ható bel- és külpolitikai jelentősége volt. A japánok az elszenvedett vereség után lemondtak a további harcokról, erőiket más területekre csoportosították, és önszántukból többé nem is keveredtek jelentős összetűzésbe a szovjet Távol-Keleten. Így a Szovjetunió nem kényszerült kétfrontos háborúra, 1941. június 22. után erőforrásait szinte egy az egyben a nyugati frontra tudta koncentrálni. Ellencsapásra csak az európai harcok lezárulása után, 1945 késő nyarán került sor, amikor egyrészt Japán már vesztesre állt, másrészt Sztálin bírta a szövetséges hatalmak hozzájárulását ahhoz, hogy befolyását megerősítse a belső-ázsiai területeken.

Jelen témánk szempontjából sokkal fontosabbak a Khalkhin Gol-i győzelem belpolitikai hatásai. A mongol siker tökéletesen beleillett a korábban a koncepciós perek alatt is megfogalmazott narratívába, miszerint Japán a fiatal Mongol Népköztársaság megsemmisítésére tör, és vele szemben csak a bolsevik hatalom képes ellenállni. Choibalsan miután leszámolt politikai riválisaival, Zsukov marsallal és a szovjet szövetséges erőkkkel az oldalán megállította a japán agressziót, megvédte a mongol függetlenséget. Nemzeti hőssé vált, és ez egész későbbi életében meghatározó szerepet játszott megítélésében.

A Khalkhin Gol-i győzelem a 20. századi mongol történelem legnagyobb szabásúbb fegyveres összecsapása. Az elért sikerre a rendszerváltás utáni Mongóliában is épp oly lelkesedéssel emlékeznek, mint a korábbi korszakban. Choibalsan ebben játszott szerepe ugyanúgy vitathatatlan, mint felelőssége a politikai tisztogatásokban, a buddhista kolostorok elleni pogromokban.



1. kép A Khalkhin Gol-i ütközet emlékműve Choibalsan városban.

Fotó: Szilágyi Zsolt, 2019.

²² A megállapodás részleteit közli BATBAYAR – GOMBOSÜREN, 2004, 69.

1940 után Choibalsan a mongol politikai élet és az állam megkérdőjelezhetetlen vezetőjévé vált. Immár nem voltak riválisai, a kiépített rendszer minden eleme az ő elképzeléseit – és a Moszkvából kapott „javaslatok” – végrehajtását szolgálta. Ugyanakkor ez a szoros kapcsolat bizonyos értelemben mind a mongoloknak, mind magának Choibalsannak is kapóra jött. Itt nem csak arra gondolunk, hogy belpolitikai hatalmát könnyű volt a „nagy testvér” támogatásával fenntartani, de arra is, hogy Mongólia 1946. január 5-én Sztálin és a Szovjetunió segítségével volt képes visszanyerni Kínától tényleges függetlenségét.

Choibalsan 1952-ben bekövetkezett haláláig egyeduralnoként vezette Mongóliát. Ez az az időszak, mikor személye körül fokozatosan egy sztálini típusi vezérkultusz alakult ki, ami egészen a rendszerváltásig jelentős mértékben nem változott. Az 1956-os XX. szovjet pártkongresszust és a hrucsovi reformokat követő enyhülés ugyan Mongóliában is érezte hatását, de ez kevés volt ahhoz, hogy Choibalsan szerepét érdemben felülvizsgálják az 1920–1930-as évek mongóliai belpolitikai eseményei tekintetében.

Bár Choibalsan határozottan sosem kérdőjelezte meg az északi szomszéd befolyását, egyes gesztusai érzékeltették önállóságát is. Ezek közül a legmeghatározóbb, hogy irányítása alatt Mongólia képes volt elkerülni azt, hogy a Szovjetunió részévé váljon. Bár 1921-től a rendszerváltásig a szovjetek „baráti” és nem egyszer szinte fojtogató szövetségében élt, mégis képes volt megőrizni egyfajta függetlenséget, amit aztán 1990 után az ország egyértelműen kamatoztatni tudott. Choibalsan olyan kisebb kilengéseket is megengedett magának, hogy például 1949-ben nem vett részt Sztálin 70. születésnapjára köszöntésén, maga helyett protezsáltját, későbbi utódját, Yumjaagiin Tsedembalt²³ küldte a diktátorhoz.

Choibalsan öröksége

A sztálini típusú vezérkultusz, mely személye körül még életében kialakult, nem nélkülözte azokat a példákat, melyeket egyértelműen átvettek a mintaadó országból. 1941-ben szülőföldjét, Mongólia legkeletibb megyéjét, ahol legnagyobb győzelmét aratta a Khalkhin Gol-i ütközetben, Choibalsanról nevezték el. Az *aimag* (megye) központja szintén felvette a diktátor nevét, melyet máig őriz. Miközben ilyen látványos bizonyítékai voltak a személye iránt megnyilvánuló vezérkultusznak, azt sem lehet egyértelműen állítani, hogy Choibalsan minden tekintetben a sztálini minta követője, a szovjet diktátor árnyéka lett volna. Kétségtelen, hogy a pártpolitikai harcok során egyértelműen a szovjet vezetés mellé állt – részben ennek is köszönheti felemelkedését –, ugyanakkor az is érzékelhető, hogy ezt meggyőződésből, és nem egyszerű hatalmi érdekből tette.

Miközben legfőbb kritikusi általában a szovjetek kritikátlan kiszolgálóját látták benne, támogatói elsősorban nacionalizmusát hozzák fel „mentségére”. Ahogyan Owen

²³ Yumjaagiin Tsedembal (1916–1991) 1940–1954, valamint 1958–1984 között a Mongol Népi Forradalmi Párt Központi Bizottságának főtitkára. A mongol személyi kultusz megtestesítője. A hatalmat Choibalsan 1952-ben bekövetkezett halála után, politikai riválisa félreállításával szerezte meg, és egészen Batmönkh 1984-es hatalomra kerüléséig Mongólia egyszemélyi vezetőjének volt tekinthető.

Lattimore írja, személyisége jelentősen eltért Sztálinétól. Miközben egyikük egy hatalmas, többnemzetiségű birodalom egyik kisebbségéből származott, és ennek összes frusztrációját magában hordozta, addig a másik egy etnikailag gyakorlatilag homogén állam vezetője volt (LATTIMORE, 1962, 150.). Ennek némileg ellentmond félig *dahur* származása, amire korábban utaltunk, de nem tudhatjuk, hogy 50 évvel ezelőtt ez az információ elérhető volt-e egy külföldi kutató számára.

Choibalsan volt a legmongolabb mongol, ennek minden előnyével és hátrányával együtt. Megmaradt a mongol hagyományok igazi tisztelőjének, személyében, megnyilvánulásaiban egy „átlagos”, nomád gyökerekkel rendelkező mongol férfi gesztusai köszöntek vissza. Külföldi tanulmányai során és később sem hatott rá érdemben a határon túli – nem mongol – kultúra. Az sem volt érzékelhető, hogy tudatosan követte volna a legfőbb szövetségese körül a Szovjetunióban kiépülő kultusz minden kliséjét. Imádot lovagolni, jól forgatta a mongol íjat, nagy kedvvel vetette bele magát a hagyományos ünnepekbe. A politikán kívüli életét nézve egy klasszikus mongol férfi idealizált képe jelenik meg előttünk, amire korai életrajzírói szívesen rá is erősíthettek.

Mélyen gyökerező nacionalizmusát az is jól bizonyítja, hogy nem félt elővenni a pán-mongol gondolatot akkor, amikor a legkisebb esély nyílt a nagy-mongol eszme, a belső-ázsiai Nagymongol Állam – akár részbeni – megvalósítására. 1945-ben, a második világháború lezárása után, mikor lehetőség mutatkozott arra, hogy Mongólia jogi értelemben is elszakadhasson Kínától, Choibalsan vetette fel a külső- és belső-mongol területek egyesítésének ötletét. A pán-mongolizmus eszméjét a 20. század második évtizedében még a teokratikus mongol állam is zászlajára tűzte és – akkor japán segítséggel – kísérletet tett a megvalósítására (SZILÁGYI, 2011, 181.). A pán-mongolizmus emlegetése ugyanakkor nem volt teljesen veszélytelen, hiszen szemben állhatott az esetleges szovjet elképzelésekkel, miközben a koncepciós perekben oly gyakran negatív előjellel hivatkozott japán kapcsolatok rossz emlékét is felidézhetette. Choibalsan mégis tett egy próbát, igaz ezeket a terveit nem koronázta siker.

Mint korábban említettük, nem lehet elvitatni a párton belüli leszámolásokban és a nagy tisztogatásban vállalt szerepét. A korszak tanúi visszaemlékezéseikben mind az 1932-es polgárháború, mind az 1937–1939 közötti véres leszámolások, vallásellenes pogrom idején is egyértelműen beszámoltak Choibalsan érintettségéről (KONAGAYA, 2010, 117–119.).

Ugyanakkor meglehetősen sajátos viszony fűzte magához a buddhista valláshoz is. Mint említettük, gyerekként anyja buddhista kolostorba adta. Egyrészt valószínűleg így biztosította a szegény családba született legkisebb gyermek biztos megélhetését, másrészt ez a hagyomány teljesen általánosnak volt mondható a mandzsu uralom alatt álló Mongóliában a 20. század első évtizedében. Bár Choibalsan megszökött a kolostorból, mégsem szakította meg minden kapcsolatát a buddhizmussal. 1921-ben feleségül vett egy Bolortoi nevű nőt, aki nem csak buddhista hívő volt, de varrónőként is a *bogd gegeen* szolgálatában állt (ARWOOD, 2004, 104.). Bár Choibalsan szenvedélyes vadász volt – és életében természetesen nem követte a buddhizmus világiakra vonatkozó előírásait sem –, mégis egy buddhista oltárt is tartott a házában. A nagy tisztogatás éveiben ugyan semmilyen módon nem korlátozta az őrjögő pusztítást, de korábbi feleségét,

Bolortoit és annak akkori szeretőjét, egy tibetit igyekezett megóvni a pusztulástól. Kérdés, hogy ezt a lépését mennyire motiválta az egyházhoz való viszonya, és mennyiben játszott közre ebben pusztán egykori feleségével való kapcsolata.

A desztalinizáció hatásait az 1960-as évek elejétől lehetett érezni Mongóliában. Megkezdődött a Choibalsan-korszak eseményeinek felülvizsgálata, de ez az egykori vezér megítélését érezhetően nem befolyásolta. 1963-ban ugyan a nevét viselő megye új nevet – Dornod aimag – kapott, de a központ – 1941 előtt Bayan Tümen – nevét nem változtatták meg, ma is az egykori diktátor nevét viseli a város.

A rendszeren belüli enyhülésnek és a hruscsovi mintáknak köszönhetően az 1937–1939-es vallásellenes pogrom és politikai tisztogatás áldozatainak rehabilitációja az 1960-as évek elején kezdődött meg. Bár a Mongol Népi Forradalmi Párt elviekben támogatta a pártpolitikai harcokban és a pogromok alatt hozott ítéletek felülvizsgálatát, a valóságban a folyamat meglehetősen nehezen haladt (SANDERS, 2007, 98.). Az 1960-as években alig néhány felülvizsgálati eljárást vittek véghez. A Choibalsan által kiválasztott utód, Yumjaagiin Tsedemba 1984-ig maradt hatalmon. Az őt követő Jambiiin Batmönkh²⁴ idején megindult politikai enyhülés azután felgyorsította a rendszer áldozatait rehabilitáló döntések megszületését is.

Az 1990-es rendszerváltást követő belpolitikai diskurzusban kiemelten fontos szerep jutott az előző politikai rendszer értékelésének. Ugyanakkor ez a diskurzus – ahogyan jellemzően a politikai élet és folyamatok döntő része is – elsősorban a városi népességre korlátozódott. A rendszerváltás éveiben a vidéki közegben még sokkal erősebben volt jelen a mongol szakrális hagyomány, mint a városokban, így a vidéki nomád társadalom az elpusztított kolostorok szinte azonnali újjászervezésével tette le a voksot ebben a kérdésben. A vidéken élő mongol nomádok politikai értelemben jóval kevésbé voltak aktívak, így az itt élő társadalmi csoportok sokkal „lassabban” reagáltak, kevésbé involválódtak a hasonló politikai vitákba. Részben ennek is volt köszönhető, hogy a Mongol Népi Forradalmi Párt mind az 1990-es, mind az 1992-es parlamenti választásokon győzni tudott (SZILÁGYI, 2015, 16–18.). Így a politikai elitéltek rehabilitálásáról szóló törvényt csak az akkori ellenzéki koalíció 1996-os győzelme után tudták a parlamentben (khalkha Ikh Hural) érdemben napirendre tűzni. A törvény végül 1998 januárjában készült el. Definiálta a „hamis, helytelen politikai eljárásokat” és a „politikai áldozatokat” pontos meghatározását is, lényegében kiterjesztve azt az 1930-as években koholt vádakkal bíróság elé állított politikai-vallási üldözöttek mindegyikére (SANDERS, 2005, 98–99.).

Mivel a vizsgált politikai perekben elvitathatatlan szerepe volt a szovjeteknek is, egy 1999. december 13-án megkötött megállapodásnak megfelelően a mongol feltáró

²⁴ Jambiiin Batmönkh (1926–1997) 1948-ban lett az MNFP tagja. Az állam legfelső vezetésébe az 1970-es évek elején került be. 1973-tól tudományos miniszter, 1974-től a Politikai Bizottság tagja. 1974–84 között Mongólia miniszterelnöke volt, majd a politikai hatalom irányítását is megszerezte, amikor 1984-ben Tsedemba helyét is átvette a mongol párt- és állami vezetés élén. 1989-ben a demokratikus átalakulás időszakában a párton belül a mérsékelt vonalat képviselte, nem támogatta a demokratikus erőkkel szembeni erőszakos fellépést és később önként vonult vissza a hatalomból.

bizottság együttműködött orosz partnerével is, és a megállapodás értelmében megkezdődött a politikai perekre vonatkozó iratok közös feldolgozása is.

A bizottságok tevékenysége alapján nagyjából 29.000 áldozatot sikerült azonosítani 2006 szeptemberéig, közülük azonban csak mintegy 12.000 fő hozzátartozójával tudták felvenni a kapcsolatot, mely a feltárt esetek alig 40%-át jelentette. Ekkor a mongol parlament újabb három évre, 2009. február 1-ig (SANDERS, 2005, 99.) hosszabbította meg a törvény hatálya alá eső peres ügyek feltárásának határidejét, de az esetek száma érdemben nem változott a későbbiekben sem.

Choibalsan és történeti szerepének reprezentációja egykor és ma

Choibalsan személyének megjelenése a mongol emlékezetben két jól szétválasztható részre bomlik az időben éppen úgy, mint a róla szóló lokális és országos narratívában.

Az időbeli kettősségre magyarázatot ad Mongólia 20. századi története. Az 1990 előtti mongol történetírás és a hivatalos emlékezetpolitika Choibalsan minden tettét abból a perspektívából vizsgálta, ami az MNFP hatalomra kerülését és a hatalom megtartását biztosította. Ebben az értelmezésben Choibalsan nem csak a mongol függetlenséget kivívó, a japán agressziót visszaverő nemzeti hős volt, de – Sükhbaatar²⁵ mellett – az 1921-es mongol forradalom egyik vezetője is. Mint tudjuk, ez az értelmezés a forradalom tekintetében egyértelmű történelemhamisítás. Mint fentebb utaltunk rá, Choibalsan maga is részt vett a forradalom történetének megírásában, és az általa is jegyzett első kiadás (DASH, 1979) egyáltalán nem ezt a narratívát közvetítette. Az 1945 után megírt összefoglalások azonban már a két fiatal forradalmár szerepét hangsúlyozták, a közben elpusztított politikai ellenfelek tevékenységét pedig jórészt elhallgatták, vagy jelentőségüket csökkentették, ahogyan ezt a párt által diktált politikai érdekek megkívánták.



2. kép Kh. Choibalsan szobra a Mongol Állami Egyetem épülete előtt Ulánbátorban. Forrás: http://ttnotes.com/khajuu-bulag.html#gal_post_14275_khajuu-bulag-dadal-1.jpg

²⁵ Damdinii Sükhbaatar (1893–1923): mongol katonai vezető, a Mongol Vörös Hadsereg egykori parancsnoka. A teokratikus mongol állam idején kapott katonai kiképzést a Mongóliába vezényelt cári orosz tisztektől. Részt vett az autonómia idején a déli mongol területek visszaszerzéséért indított Kína elleni offenzívában. 1919–20 táján csatlakozott a Kína ellenes mongol felkeléshez, ami az 1921-es bolsevik forradalom győzelméhez vezetett. 1923-ban nem tisztázott körülmények között halt meg.

Ebben a közegben egyértelmű volt az a kép is, melyet a diktátorról a közéletben megjelenítettek. A mongol közigazgatási egységek (a megye és a város) átnevezéséről már szóltunk – ilyen értelemben az 1963-as ismételt névváltoztatás csak „kozmetikázást” jelentett –, de a Choibalsannal szemben megnyilvánuló tisztelet köztéri szobrok felállításában, az irodalomban, és az élet számtalan más területén is megnyilvánult. Ilyen módon a személye körül kialakult kultusz minden részletében megfelelt a mintát adó vezérkultusz megnyilvánulásainak, illetve a kelet-európai szövetséges államokban létrejött változatoknak. Choibalsan tiszteletére még életében szobrot állítottak, mely ma is Ulánbátorban, a Mongol Állami Egyetem egyes számú épülete előtt áll. Az S. Choimbol által készített 3,35 méter magas bronz alkotást a forradalom 25. évfordulója tiszteletére, 1946-ban leplezték le az egyetem előtt, mely Mongólia első felsőoktatási intézményeként 1942-ben jött létre, és alapításakor Kh. Choibalsan nevét viselte. Az alkotás ma is megtekinthető, a rendszerváltás után nem távolították el, sőt felújították, és a mongol főváros önkormányzatának döntése értelmében műemléki védeltséget is kapott.²⁶

Személyével a történeti diskurzus, a képzőművészeti alkotások mellett irodalmi művek is foglalkoztak. Ezek közül itt csak egyetlen példaként álljon a Damdinsüren²⁷ által a pártvezér 50. születésnapjára írt *yerööl*.²⁸

Таны насалсан	<i>Tani nasalsan</i>	Őn által megélt
Тавин жил бол	<i>Tavin jil bol</i>	Ötven esztendő
Тайван цагийн	<i>Taivan tsagiin</i>	Ezer békés évvel
Мянган жилтэй тэнцэнэ	<i>Myangan jiltei tentsene</i>	Egyenlő
Хоёр гурван мянган жилийн	<i>Khoyor gурvan myangan jiliin</i>	Két-háromezer évet
Хосгүй түүхт их хэргийг	<i>Khosgui түүхт их хэргийг</i>	Egyedülállót a történelemben
Хорлоогийн хүү Чойбалсан бүтээлээ!	<i>Khorloogiin khu Choibalsan бүтеее!</i>	Khorloo fia Choibalsan
		Érd el!

Choibalsan egyik legemblematikusabb emlékműve végül a halála után felállított mauzóleum lett. A pártvezér 1952-ben bekövetkezett halála után Ulánbátorban, a parlament épülete előtt, a Sühbbaatarról elnevezett téren építették fel a mauzóleumot, ahová nem csak Choibalsan holttestét helyezték el, de itt temették újra Sühbbaatar is.²⁹ A ma-

²⁶ Az önkormányzat illetékes bizottságának 2007. évi 197. sz. döntése értelmében nyerte el a védeltséget, és vették fel a kerület védett műemlékeinek listájára. <http://www.ubmuseum.mn/portfolio/x-чойбалсангийн-хөшөө-2/> (letöltés ideje: 2020. január 14.)

²⁷ Tsendiin Damdinsüren (1908–1986): irodalmár, nyelvész. A mongol tudományos és irodalmi élet meghatározó alakja. Már fiatalon csatlakozott a Fiaatal Mongol Forradalmárok Ligájához, később innen delegálták őt az MNFP Központi Bizottságába. Szoros kapcsolatot tartott az oroszokkal, 1933-ban Leningrádba költözött. Visszatérése után Tsedembaal egyik meghatározó támogatója volt. Az *Ünen* című mongol pártlap főszerkesztője és a Mongol Írószövetség elnöke is volt. A mongol tudományos életben egyértelműen a szovjet vonalat képviselte, így többször szembe került a kor másik jelentős tudósával, a jóval nacionalistább nézeteket valló Byambin Rinchennel (1905–1977) is.

²⁸ Áldás, jókívánság. A fenti példa a mongol előrímes verselés formájában íródott köszöntő. A szerző fordítása.

²⁹ Sühbbaatar holttestét 1923-ban bekövetkezett halálakor az Altan Ölgii temetőben helyezték örök nyugalomba, ahonnan később exhumálták és újratemették a mauzóleumban.

uzózeum épülete 1954-ben készült el, ekkor az Altan Ölgii temetőben örök nyugalomba helyezték a diktátort újratemették a mauzóleumban. Ez az épület volt az egyetlen olyan emblematikus emléke a körülötte kialakult kultusznak, mely a rendszerváltás után áldozatul esett az új emlékezetpolitikának.



3. kép Choibalsan mauzóleuma a parlament épülete előtt Ulánbátorban.
Fotó: Erdős László, 1980-as évek.

Ugyanakkor érdekes, hogy csak meglehetősen későn, a rendszerváltás után másfél évtizeddel döntöttek a mauzózeum lebontásáról. 2005-ben Mongólia már az államalapítás 800. évfordulójának megünneplésére készült. A 2006-os ünnepségek előkészítése már jóval korábban megkezdődött, és a főváros egyik kiemelt projektje volt a parlament épületének újjáépítése – új homlokzattal való díszítése – és az előtte elterülő, a város központjának számító Sükhbaatarról elnevezett tér felújítása. Az épület homlokzatának átalakítása már az új kor nemzeti jelképeinek felvonultatását kívánta meg, és ebbe sem koncepciónálisan, sem esztétikailag, sem az aktuális nemzeti identitás és emlékezetpolitika tekintetében nem fért bele a Lenin mauzózeum mintájára épített egykori nyughely.

A parlament homlokzatán megjelent a hagyományos nomád szállást, a jurttát szimbolizáló motívum. Az épület elé középre az államalapító Dzsingisz kán, két oldalra pedig fia, Ögödej (uralk. 1228–1241) és Dzsingisz unokája, Kubiláj (uralk. 1263–1294) kán szobrai kerültek, amelyek a mai mongol nemzeti identitás egyik alapját, a Nagy mongol birodalom alapítását hivatottak jelképezni. A mauzózeumot 2005-ben lebontották, a holttesteket elszállították. Jellemző azonban a korábbi korszak emblematikus szereplőinek ellentmondásos megítélésére – és talán egy kései történeti fricska is –, hogy a holttesteket nagyobb feltűnés nélkül, szinte titokban szállították el, az újratemetéseket pedig az Altan Ölgii temetőben, buddhista lámák irányításával végezték egy olyan síremlékben, ami

az egykori mauzóleum épületét idézi. A bolsevik forradalom hősné, Sühbaatarnak a szobra pedig ma is a tér közepét ékesíti.

Ezzel el is értünk Choibalsan történeti szerepének mai reprezentációjához. Mint a fentiekből is kitűnik, az egykori pártvezér tevékenysége meglehetősen ellentmondásos volt, melyet jól tükröz mai megítélése is. Imázsa a modern Mongóliában vegyes: egyesek még mindig mongol hősné tartják, ám kritikusai szerint ez az értelmezés pusztán az egykori propaganda, a történelemhamisítás és személyi kultusz eredménye, Choibalsan pusztán Sztálin bábja volt, és cselekedeteiben nem volt sok választása (NYAMDAAVA, 2018).

Megítélésének pozitív oldalát erősíti a fentebb már említett okok mellett a modernizációban való szerepe is. A mongol oktatási rendszer fejlesztésében való részvételét már említettük, de a modernizáció más területein is fontos lépések kötődnek uralmának időszakához. Bár a mongol modernizáció az 1990-ig tartó szocialista korszakban az industrializáció és urbanizáció tekintetében meglehetősen felemás eredményeket hozott (SZILÁGYI, 2010, 119–124.; RODIONOV et al., 2018), a Choibalsan-korszakban kétségbe vonhatatlan infrastrukturális beruházások is születtek.³⁰

Emlékezetének fővárosi reprezentációjáról már szoltunk, de nem kevésbé érdekes, hogy mutatják be ma a róla elnevezett város múzeumában. Ma Mongóliában – de Kínában is – érzékelhető a nemzeti és lokális identitások fokozatos átalakulása. Ennek a folyamatnak területenként eltérő katalizátorai vannak, illetve ha az okok részben azonosak is, regionálisan az egyes összetevők más és más súllyal esnek latba. Mongóliában a nemzeti – és regionális – identitás újrakonstruálása elsősorban történeti okokra vezethető vissza. A rendszerváltás után – hasonlóan a keleti blokk más országaihoz – érezhető identitásválság volt jellemző, melyben újra kellett fogalmazni a mongol nemzeti azonosságtudat alapját és elemeit. Ennek az új korszakban éppúgy meghatározója lett a Dzsingisz és utódai által alapított Nagy mongol birodalom – lásd a parlament épületét, mint a nomád kultúra (SZILÁGYI, 2016), vagy a mongol buddhizmus, melynek vezetőjére ma is az utolsó mongol kánként emlékeznek (BATSAIKHAN, 2008), s mely ma olyan reneszánszát éli, hogy az elmúlt harminc évet egyre gyakrabban a harmadik mongol buddhista megtérés időszakaként emlegetik.³¹

Bár ez a jelen tanulmányban nem témánk, de érdemes említést tenni arról, hogy ma a térség más országaiban, így például Kínában, Kazahsztánban is megfigyelhető olyan törekvés, mely központi irányítástól sem mentesen jelenleg is az ország, az ott élők identitásának (re)konstruálását célozza, s ami érdekes módon egybecseng a rendszerváltások után Kelet-Közép-Európában létrejött fiatal nemzetállamokban lejátszódó hasonló folyamatokkal is (PATAKI, 2010, 787.).

³⁰ Ezek közül elég csak az 1949-ben elkészült északi vasútvonalat említeni, mely összekötötte a mongol fővárost a transzszibériai vasúttal. Ezzel megszűnt Mongólia évszázados elszigeteltsége. 1955-ben befejezték a déli szakaszt is, mely Pekinggel köti össze a mongol fővárost.

³¹ A tudományos konszenzus ma a mongol buddhizmus elterjedésének két hullámát, két megtérését szokta említeni. Az első a 13. században következett be, amikor a mongolok tibeti közvetítéssel ismerkedtek meg a buddhizmussal. A második, amikor a 16. sz. utolsó harmadától a 17. század közepéig kiépült a mongol kolostori rendszer alapja, létrejött a dalai láma és a *bogd gegeen* cím és a mongolok lakta területeken fokozatosan államvallássá vált a buddhizmus.

Ezzel párhuzamosan Kínában egyre erősebb a regionális, akár nemzetiségi identitás megfogalmazása is, mely csak látszólag megy szembe a kormányzat „kínai nemzetet” létrehozni kívánó koncepciójával. Ott ezeknek a lokális identitás-reprezentációknak a megfogalmazása mögött elsősorban gazdasági érdekek húzódnak. Az egyre erősebb és jövedelmezőbb kínai belső turizmus jelentette gazdasági lehetőségeket egy település, régió úgy tudja a lehető legjobban kihasználni, ha valamely helyi sajátosság – természeti környezet, (akár kisebbségi) kulturális hagyomány – reprezentációjával jelenik meg a piaci versenyben, ezzel hívja fel magára a figyelmet.

Ugyanakkor Kínában megfigyelhető egy olyan törekvés is, melyben a központi kormányzat az országot irányító Kínai Kommunista Párt és a Kínai Népköztársaság kommunista történelmi örökségét próbálja céljaira felhasználni. Az 1978-as reform és nyitás (SALÁT, 2013) politikája által kialakított piaci környezetben ezt az örökséget egy ún. „vörös turizmusnak” is nevezhető tematikus rendszerben alkalmazza a belföldi turizmus fejlesztésére. Egyúttal ezen keresztül (is) próbálja megismertetni a fiatalabb generációkat ezzel az örökséggel, fenntartva a kommunista identitást a gyorsan változó Kínában, egyúttal felhasználva ezt a „kínai nemzet” kialakítását célzó törekvéseihez (YIPING – ZHI – CHAO, 2010).

Mongóliában is megfigyelhetők olyan kísérletek a lokális identitás reprezentációjára, melyben a helyi emlékezet (is) kiemelt jelentőséget kap. Egyúttal azonban az kijelenthető, hogy itt jellemzően nem játszik szerepet a kommunista múlt és annak öröksége a turisztikai fejlesztésekben, nem jöttek létre erre alapozó projektek, nem épült például szoborpark, mint Magyarországon (PÓTÓ, 2003, 235–258.). Ebből a szempontból talán Khalkhin Gol jelenthet kivételt, hiszen a csata helye a 20. századi mongol történelem emblematikus terepe, turisták, de „önkéntes régészek”, kincsvadászok célpontja is. Ugyanakkor a kínai és kelet-európai példák – tehát a kínai „vörös turizmus” és a kelet-európai „kommunista örökség turizmus” (CARABA, 2011) – összehasonlításában a mongol példa közelebb áll ennek a fogalomnak a kelet-európai értelmezéséhez, hiszen az 1990-es politikai rendszerváltások után a korábbi korszak emlékei már nem jelentik alapját a regnáló hatalom történelem-értelmezésének. Jelen témánk szempontjából ezért érdekes, hogy az egykori diktátor nevét viselő városban megjelenik-e, és ha igen, hogyan a névadó reprezentációja?

E tanulmány szerzője a Choibalsan városi múzeumot 2019 tavaszán látogatta meg. A múzeum ekkor még a szocializmus idején felállított, romos épületet birtokolta, de gyakorlatilag ez volt az utolsó pillanat, hogy az állandó kiállítást ezen a mára már meglehetősen lepusztult, a 30-40 évvel ezelőtti modernséget idéző és infrastruktúrát használó helyen láthassuk. Az épületen belül már ki van állítva egy tabló, ami a városi múzeum most épülő, 21. századi, modern beton- és üvegpalotáját mutatja be. A régiben még a hagyományos eszközökkel idézik meg a múltat, mutatják be a történelmet, alakítják a terület és az ott élők lokális emlékezetét, az új múzeumban új eszközök, lehetőségek állnak majd rendelkezésre. A későbbiekben érdemes lesz visszatérni, és megnézni, milyen az új állandó kiállítás, változott-e a koncepció, vagy csak az eszközök.

Mit láthatunk ma? Hogyan jelenik meg a névadó történelmi személyiség, az egykori pártvezér a helyi múzeumban? A Choibalsan történelmi szerepét bemutató kiállítás az

állandó tárlat része. Nem szentelnek neki külön kiállítást, hanem a terület történetét a kőkortól napjainkig bemutató összeállításba integrálták. Kiemelték, hogy Dornod megye szülötte, röviden szólnak életének korai szakaszáról. A tárlat hangsúlyos része már politikai vezetőként eltöltött éveire koncentrálnak, de nem emelnek ki korszakokat. Rekonstruálták dolgozószobáját, bemutatják személyes használati tárgyait, de a kiállítás nem reflektál tevékenységének, hatalmának egyes korszakaira, konkrét cselekedeteire. Erre egyetlen, a kiállításban önállóan megjelenő példa Khalkhin Gol. Így bár egy szomszédos szobában – mely a területen élők vallási életére fókuszál – megjelenik az 1937–1938-ban elpusztított San beise kolostor története, fényképe, de nem történik utalás arra, hogy ez az esemény milyen összefüggésben van a folyosó másik oldalán berendezett dolgozószoba egykori lakójával.

A Choibalsan személyét bemutató részletek belesimulnak az *aimag* egykori kánját és az innen származó neves mongol történelmi személyiségeket bemutató kiállítás anyagába. Történelmi szerepére már egy másik teremben, a Khalkhin Gol-i csatát ismertető anyagban találunk még utalást. Ez az esemény az itt élők lokális emlékezete szempontjából is kiemelten fontos, így a múzeumban – és a várost járva is – többször találjuk szembe magunkat erre utaló emlékekkel, szobrokkal. Ez természetesen közvetve hat Choibalsan megítélésére is, hiszen a csata – és abban játszott szerepének hangsúlyozása – egyértelműen tetteinek pozitív megítélését erősíti.



4. kép Choibalsan szobra a róla elnevezett város főterén. Fotó: Siklódi Csilla, 2019.

2016-ban a város főterén, a helyi önkormányzat új épülete előtti téren – mely egyébként a főváros főterének térszerkezetét idézi – avatták fel az egykori pártvezér, államfő lovasszobrát is, mely egyértelmű jele annak, hogy az itteniek számára a rendszerváltás

után a 20. század történetét áttekintő tudományos – és nem ritkán politikai – diskurzus ellenére is egyre hangsúlyosabb az egykori politikai személyiség megítélésének pozitív oldala.

Konklúzió

Egyes kutatók véleménye szerint a nemzeti identitás nem létezik, ezért nem is kutatható. Olyan, tisztán az emberek által konstruált termék, ami csak akkor jön létre, ha elég sokan hisznek benne (FULBROOK, 1999, 15.). Ez a közös emlékezet által is meghatározott fogalom, illetve annak tartalma az elmúlt három évtizedben Mongóliában is alapvetően változott. Az 1990-es rendszerváltás okozta politikai, gazdasági és társadalmi átalakulásban létrejött identitásválságra válaszul felerősödött az a folyamat, mely az önmeghatározás újrafogalmazására irányult, és ebben a közös történeti emlékezet is fontos szerepet játszik. Meghatározóvá vált a korábbi politikai rendszerhez, annak szereplőihez való viszony, mely Choibalsan tevékenységének megítélésére is hatással volt.

Az 1921-es forradalom és az azt követő évtized elsősorban a Kínától való függetlenség kivívásának időszakaként él ma a mongol történeti emlékezetben,³² az 1939-es Khalkhin Gol pedig a korábban megszerzett nemzeti önállóság Japánnal szembeni megvédésének jelképe. Mint láttuk, az ezekben a történeti eseményekben Choibalsan által játszott szerep ma bizonyos értelemben elhalványítja azt a tevékenységet, ami az 1932-es mongol polgárháborúhoz és az 1937–1939-es nagy tisztogatáshoz köti. Nem szünteti meg ennek következményeit, de igazolja azt a kissé ambivalens megítélést, ami az egykori diktátorral szemben mára kialakult.

Ez az oka annak, hogy az egykori pártvezérhez köthető emlékek ma is a mongol köztereket díszítik, és elkerülték azt a sorsot, mely a kommunista korszak más jelképeit sújtotta. Sztálin szobrát már 1991-ben eltávolították, de a szocialista korszak másik emblemikus képviselőjének, Leninnek a szobrát is beolvasztották. Bár igaz, hogy csak meglepően későn, több mint két évtizeddel a rendszerváltás után, 2012-ben szálították el Mongólia egykori egyetlen luxusszállója, az Ulánbátor hotel előtti térről (NYAMDAAVA, 2018).

Az esemény idején megjelent híradásokból kitűnik, hogy az idősebb mongol generáció képviselőiben még él az a mítosz, hogy Leninhez köthető a Kínával szembeni függetlenségi harc sikere, de a fiatalabbak már csak a bukott előző rendszer szimbólumát látják benne,³³ személyét nem tartják összeegyeztethetőnek a mai demokratikus

³² Ehhez kapcsolható a ma Mongóliában nemzeti ünnepnapnak számító november 26-a, melyen az ország első alkotmányának 1924. november 26-i, tehát a Mongol Népköztársaság alapítása utáni kihirdetésére emlékeznek. A függetlenség elismerésére Kína csak jóval később, a második világháború után, 1946. január 5-én és Sztálin kifejezett nyomására volt hajlandó.

³³ Érdekes adalék, hogy Choibalsan város mellett a pusztában még áll egy betonból készült Lenin szobor, melyet nem döntöttek le. A dinamikus mozdulatban megformált alak azonban a semmibe mutat, mintegy a korábbi, bukott rendszer jelképe.

Mongóliával.³⁴ Ugyanakkor Zsukov marsall szobra és múzeuma ma is áll Ulánbátorban, ahogyan a Zaisan tolgoi tetején a második világháborús emlékmű – a fővárosiak kedvelt kirándulóhelye –, mely egyúttal a szovjet és mongol nép barátságát is jelképezi/jelképezte.³⁵ Úgy tűnik, hogy Zsukov és Choibalsan emlékműve is kikerült abból a kontextusból, amiben 1990 előtt értelmezték.³⁶

Ez is bizonyítéka annak, hogy Choibalsan köztéri szobrainak funkciója megváltozott. A politikai hatalom, az egypártrendszer diktatúrájának reprezentációja (PÓRÓ, 2003, 17–18.) helyett napjainkban már a 20. századi mongol történelem egy meghatározó szereplőjének emlékműveivé szelídültek. Különösen igaz ez abban az esetben, ha a szobrot nem a megelőző történeti korszakban (Ulánbátor, 1946), hanem a mai demokrácia és többpártrendszer időszakában (Choibalsan város, 2016, a diktátor lovasszobra) emelték.

Ugyanakkor kijelenthető, hogy az egykori politikus és tevékenységének megítélése az egyéni és kollektív szinteken is több rétegre válik. Az egyéni emlékezetben nem egységes, hiszen az idősebb mongol generációban és az előző rendszer hívei között pozitív az emlékezete, a tisztogatás által érintett családokban, a buddhista hívek között azonban ezzel egyértelműen ellentétes kép alakult ki róla. Pozitív megítélését a korábban már említett okok mellett a Choibalsan személyét körülvevő nacionalista mítosz is táplálja. Sokan az önálló mongol állam megteremtőjét látják benne, aki az adott történelmi környezetben képes volt elérni az állam függetlenségét. Bár ez a területi különállás semmiképpen nem jelentett politikai önállóságot, kormányzása alatt Mongólia nem olvadt be a Szovjetunióba, képes volt megőrizni névleges önrendelkezését.

Choibalsan a párt hatalmának kiépítésekor és a táboron belüli politikai harcokban ellenfelei megbélyegzésére előszeretettel használta az olyan irányadó mintákat, mint az osztályharc, az ellenforradalmi szervezkedés elleni fellépés, az internacionalizmus, valamint tevékenységében erős a mongol hagyományok iránti elkötelezettség is. Egyfajta szocialista patriotizmus keretében politizált, melynek fontos eleme az imperialista hatalom elleni fellépés, mely ebben a kontextusban egyértelműen a japán intervencióval szembeni ellenállást jelentette. Choibalsan a szoros szovjet szövetség által meghatározott kereteken túl elutasította a külföldi kulturális mintákat, mindvégig megmaradt mongol vezetőnek, s ez a fajta különállás követőjére, Tsedembalra – a korszakban leg-hosszabb ideig regnáló pártvezetőre – már nem volt jellemző.

Ez a kép azonban részben tévesnek tűnik. Bár kétségtelen, hogy Choibalsan személyében, politikán kívüli tevékenységében megfelelt egy hagyománytisztelő mongóliával szembeni elvárásoknak, nem egyértelmű, hogy a neki tulajdonított patrióta elkötelezettség az említettekén kívül miben nyilvánult meg. Érdemben csak halálát követően indult meg az a folyamat, mely a mongol kulturális gyökerek újrafelfedezését, a hagyományok erősítését követelte. Kétségtelen, hogy a népfrontpolitika a KOMINTERN 1935-ös VII. kongresszusa általi meghirdetése után a szövetséges országokban a helyi kommunista

³⁴ <https://www.thenational.ae/business/lenin-statue-going-going-gone-in-mongolia-1.358028> (letöltés ideje: 2020. január 14.).

³⁵ <https://mongoliafaq.com/?p=3973> (letöltés ideje: 2020. január 14.).

³⁶ Az összecsapásokban a szovjet csapatokat Georgi Konstantinovics Zsukov (1896–1974) irányította.

pártok szakítva korábbi internacionalista retorikájukkal a nemzeti érdekek – így a nemzeti kultúra – legfőbb védelmezőinek kezdték hirdetni magukat (KOVÁCS, 2017, 16.), azonban ez a folyamat Mongóliában inkább a Choibalsan halála utáni időszakra tehető.

A Mongol Népköztársaság történetében a Mongol Népi Forradalmi Párt vezette „kulturális forradalom” folyamatát három szakaszra oszthatjuk. Az 1921–1940 közötti első szakaszban a MNFP a mongol kultúrát meghatározó erőteljes buddhista hatást kívánta háttérbe szorítani. Az 1940–1960 közötti második szakaszban a valódi – kulturális – forradalmat (khalkha *jinkhene khuv’sgal*) kívánták megvalósítani, míg a harmadik szakaszban próbálták a „szocialista kultúra építését” befejezni (TSETSENTSOLMON, 2014, 423.).

Mint látszik, Choibalsan korszaka az első két időszakra esett. 1942 után fontos lépéseket tett Mongólia modernizálása, az oktatás fejlesztése érdekében, tehát ebben az értelemben a mongol kultúra támogatójának képe nem véletlenül kapcsolódik személyéhez. Ugyanakkor a tudományosság, az irodalom képviselői közül a mongol kultúra (khakha *soyol*), kulturális hagyomány (khakha *soyoliin öv*) fontosságának legmeghatározóbb szószólói épp az a Damdinsüren és Rinchen voltak, akik mindketten börtönbüntetést is elszenvedtek Choibalsan uralma idején (TSETSENTSOLMON, 2014, 424.), így Choibalsan e területen folytatott tevékenysége ismét kettős értelmezés alá is eshet.

Az itt leírtak alapján kijelenthető, hogy Khorloogiin Choibalsan a 20. századi mongol történelem meghatározó politikusa volt. Tevékenységének megítélése során még ma is több kérdés merülhet fel, számos vélemény ütközik. A mai mongol kollektív emlékezetben, mely fogalom inkább az „egyéni pszichikumok meghatározott halmazának együttes és egyidejű emlékezeti teljesítménye” (PATAKI, 2010, 791.), azonban már érezhetően elszakadt az előző rendszert jellemző stigmától, részben elvesztette negatív színezetét.

Irodalom

APOR Balázs

2006 Vezérkultusz Sztálin módra. *Aetas*, 21, 1, 211–220.

2008 Hagiográfia és kommunista vezérkultusz: Rákosi Mátyás életrajzai. In: HORVÁTH Sándor (szerk.): *Mindennapok Rákosi és Kádár korában*. 132–151. Budapest, Nyitott Könyvműhely Kiadó.

APOR, Balázs – BEHREND, Jan. C. – JONES, Polly – REES, E. A. (szerk.)

2005 *Stalin and the Lesser Gods: The Leader Cult in Communist Dictatorship in Comparative Perspective. Stalin and the Eastern Block*. London, Palgrave Macmillan.

ATWOOD, Christopher P.

2004 *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*. New York, Facton File Inc.

BAABAR (BATBAYAR, Bat-Erdene)

1996 *XX. zuunii Mongol* [Mongólia a 20. században]. Ulaanbaatar.

1999 *Twentieth Century Mongolia*. Cambridge, The White Horse Press.

- BAYAR, R. (szerk.)
2015 *BNMAU-iin khoshoi baatar, Marshal Kh. Choibalsangiin mendelsnii 120 jiliin oi* [A Mongol Népköztársaság hőse, Kh. Choibalsan marsall születésének 120. évfordulója]. Ulaanbaatar, Admon KhKhK.
- BATBAYAR, Tsedembaliin
1999 Stalin's strategy in Mongolia 1932–1936. *Mongolian Studies*, 22, 1–17.
- BATBAYAR, Ts. – GOMBOSÜREN, D.
2004 *Mongol Manjukogiin khilnii khelelcee 1935–1941 on* [Mongol–mandzsukuó határtárgyalások 1935–1941. években]. Ulaanbaatar.
- BAT-OCHIR, L.
1996 *Choibalsan* [Choibalsan]. Ulaanbaatar.
- BATSAIKHAN, O.
2008 *Mongoliin süüliin ezen khaan, VIII. Bogd Javzandamba* [Mongólia utolsó kánja a VIII. Bogd Jebtsundamba.]. Ulaanbaatar Mongol Ulsiin Shinjlekh Ukhaanii Akademi, Olon Uls Suudlaliin Khureelen.
- BOIKOVA, E.
1999 Soviet-Mongolian Relations 1929–1939. In: KOTKIN, S. – ELLEMAN, B. A. (szerk.): *Mongolia in the Twentieth Century*. 107–121. New York – London, M. E. Sharpe.
- BOLDBAATAR, Ch.
2004 *XX zuunii Mongoliin uls töriin zutgeltnüüd* [20. századi mongol politikusok]. Ulaanbaatar, Admon KhKhK.
- BOLDBAATAR, J.
2003 *Mongol ulsiin Zasgiin gazriin tergüün* [A mongol kormány vezetője]. Ulaanbaatar, Admon KhKhK.
- BOLDBAATAR, J. – SANDDORJ, M. – SHIRENDEB, B. (szerk.)
2004 *Mongol Ulsiin tüükh. V. bot'* [Mongólia története 5. kötet]. Ulaanbaatar, Mongol Shinjlekh Ukhaani Akademi, Tüükhen Khüreelelen.
- CARABA, Cosmin Ciprian
2011 Communist heritage tourism and red tourism: concept, development and problems. *Cinq Continent*, 1, 1, 29–39.
- CSIKY, Gergely – ERDENE BOLD, Lk. – HARMATH, András – AMINA, Jambajantsan D. – SZILÁGYI, Zsolt – TOLNAI, Katalin
2017 *Khi-Land project. Mongolian – Hungarian Archaeological Research*. Budapest, Research Centre for the Humanities of Hungarian Academy of Sciences.
- DASH, D. (szerk.)
1979 *Mongol ardiin ündesnii xu'wsgaliin ankh üüsej baiguulagdsan towch tüüx* [A mongol népi nemzeti forradalom első alapításának rövid története]. Ulaanbaatar, Ulsiin Kheveleliin Gazar.
- FULBROOK, Mary
2001 *A német nemzeti identitás a holokauszt után*. Budapest, Helikon Kiadó.

KHOROLDAMBA, D.

2012 1937 onii esdügeer sariin 10nd yuu bolson be? *News.mn* (2012. 09. 10.)
<https://news.mn/r/119370/> (letöltés ideje: 2020. január 10.).

KONAGAYA, Yuki

2010 Modernisation in Mongolia as Narrated after Socialism. *Inner Asia*, 12, 1, 5–23. Special Issue: Oral Histories of Socialist Modernities in Central and Inner Asia.

KOVÁCS Dávid

2017 A kommunista hagyománypolitika kezdetei Magyarországon. Ideológia és hagyományértelmezés viszonya a KMP politikájában (1936–1939). In: MÁTÉ Áron (szerk.): „*Tudják már a kisgyerekek is.*” *Tanulmányok a proletárdiktatúra ideológiai és kulturális alapjainak megteremtéséről.* Budapest, Nemzeti Emlékezet Bizottsága.

KOVÁCS Szilvia

2013 Az emlékezet helyei a kultúratudományok térbeli fordulatának aspektusából. In: S. VARGA Pál – SZÁRA Orsolya – TAKÁCS Miklós (szerk.): *A magyar emlékezhelyek kutatásának elméleti és módszertani alapjai.* 164–170. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó. https://www.academia.edu/40907137/Loci_Memoriae_Hungaricae_II (letöltés ideje: 2020. január 10.).

KUNT Gergely

2009 Komparatív vezérkultusz történet. *Múltunk*, 4, 289–292.

LATTIMORE, Owen

1962 *Nomads and Commissars.* New York, Oxford University Press.

LI Jinhui

2001 DNA Match Solves Ancient Mystery. *China.org.cn*. <http://www.china.org.cn/english/2001/Aug/16896.htm> (letöltés ideje: 2020. január 12.).

NYAMDAAVA, Anand

2018 What are socialist era statues still standing in UB? *mongoliafaq.com* 2018. 10. 30. <https://mongoliafaq.com/?p=3973> (letöltés ideje: 2020. január 14.).

PATAKI Ferenc

2010 Kollektív emlékezet és emlékezetpolitika. *Magyar Tudomány*, 171, 7, 778–798.

PISCH, Anita

2016 *The personality cult of Stalin in Soviet posters, 1929–1953.* Canberra, ANU Press.

PÓTÓ János

2003 *Az emlékeztetés helyei. Emlékművek és politika.* Budapest, Osiris Kiadó.

RADCHENKO, Sergey

2009 Choibalsan’s Great Mongolian Dream. *Inner Asia*, 11, 2, 231–258.

RODIONOV, Vladimir – DAGBAEV, Erdem – BADMATSYRENOV, Timur – BADMATSYRENOVA, Elizaveta

2018 Mongolia in 20th century: Socialist Modernization and Economy. *CILDIAH 2018.* SHS WEB of Conferences 50, 01031. <https://www.shs-conferences>.

org/articles/shsconf/pdf/2018/11/shsconf_cildiah2018_01031.pdf (letöltés: ideje: 2020. január 13.).

SALÁT Gergely

2013 Az „Igazság” a „Két bármi” ellen. *Világtörténet*, 35, 2–3, 259–278.

SANDERS, Alan

2007 Digging Up Mongolia's Past. *Inner Asia*, 9, 1, 97–108.

SHIRENDEB, B. – DAMDINSÜREN, C. (szerk.)

1955 *Bügd Nairamdakh Mongol Ard Ulsiin tüükh* [A Mongol Népköztársaság története]. Ulaanbatar.

SHIRENDEB, B. (szerk.)

1968 *Bügd Nairamdakh Mongol Ard Ulsiin tüükh* [A Mongol Népköztársaság története]. Ulaanbaatar.

SHIRENDEB, B.

1969 *Mongol ardiin khuv'sgaliin tüükh* [A mongol népi forradalom története]. Ulaanbaatar.

1999 *Mongol ardiin xuv'sgaliin tüüx* [A mongol népi forradalom története]. Ulaanbaatar.

SZILÁGYI Zsolt

2010 Is the Post-Communist Transition Over? Economic and Social Factors Influencing the Mongolian Democratization Process. In: CSAPLÁR DEGOVICS, Krisztián – MITROVITS, Miklós – ZAHORÁN, Csaba (szerk.): *After Twenty Years... Reasons and Consequences of the Transformation in Central and Eastern Europe*. 116–141. Berlin, Osteuropa-Zentrum Berlin – Terra Cognita Foundation.

2011 *A teokratikus mongol állam*. Budapest, ELTE Belső-ázsiai Tanszék.

2013 A modern mongol állam kezdetei. Mongólia önállósodási törekvései a 20. század második évtizedében. *Világtörténet*, 35, 2–3, 333–363.

2015 *Keleten van-e Mongólia? A mongol demokrácia elmúlt 25 éve*. PEACH Műhelytanulmányok 9. Budapest, PPKE Modern Kelet-Ázsia Kutatócsoport. https://btk.ppke.hu/uploads/articles/447809/file/mkkcsmuhely09_mongolia_demokracia.pdf (letöltés ideje: 2020. január 10.).

2016 Lingering Nomad Ideology in 21st Century Mongolia. *Acta Ethnographica Hungarica*, 61, 197–221.

TSETSENTSOLMON, B.

2014 The 'gong beat' against the 'uncultured': contested notions of culture and civilization in Mongolia. *Asia Ethnicity*, 15, 4, 422–438.

ZAANKHUU, J. – ALTANTSETSEG, T.

2014 *Mongol tüükhiiin lektsüüd* [Mongol történeti leckék]. Ulaanbaatar, Soyombi printing KhKhK.

YIPING Li – ZHI Yi Hu – CHAO Zhi Zhang

2010 Red Tourism: Sustaining Communist Identity in a Rapidly Changing China. *Journal of Tourism and Cultural Change*, 8, 1–2, 101–119.

ZSOLT SZILÁGYI

REPRESENTATION OF A 20TH-CENTURY MONGOLIAN DICTATOR,
KHORLOOGIIN CHOIBALSAN. MONGOLIAN POLITICS
OF MEMORY AS A CONSTRUCT

The study seeks to draw attention to some of the peculiarities of the 21st-century interpretation of the Mongolian historical tradition through the presentation of the former cult and current representation of dictator, party leader, and head of state Khorloogiin Choibalsan, the founder of the cult of personality that gradually developed in Mongolia in the first half of the 20th century. Choibalsan is an emblematic figure of 20th-century Mongolian history, his person associated with the defining events of the era. In building his power, he took down his political rivals and stood up firmly to the Mongolian Buddhist Church in accordance with the prevailing ideology of the era. A personal veneration was similar to that of the Stalin-type cult of personality developed in his lifetime.

After the Mongolian political regime change, the presentation – now independent and free from ideological influences – of the events and prominent leaders of the socialist era became important, so it is interesting to see how the memory and representation of Choibalsan, one of the most prominent and perhaps most controversial personalities of the socialist period, are presented in 21st-century Mongolia, and whether there is a general national consensus in this regard.

A BÁTYSZÓKERESŐ LÁNY-TÍPUS (ATU 451) A 19. SZÁZADI POPULÁRIS OLVASMÁNYOKBAN ÉS A SZÓBELISÉGBEN¹

A dolgozat egy mesetípusnak a 19. századi magyar nyelvű nyomtatott írásbeliségben és a szóbeliségben való megjelenését vizsgálja. A típusra jellemző szüzsét és motívumkészletet mesefordítások, gyermekese-könyvek, folyóiratok és ponyvanyomtatványok számtalan kiadásban népszerűsítették a magyar nyelvterületen, mely a könyvpiaci tömegtermelés élénkülésével, valamint a nemzeti gyermekirodalom erősödésével még intenzívebbé vált. A mesetípus magyar változatainak megismeréséhez Bechstein, Grimm és Andersen meséinek magyar fogadtatás- és fordítástörténetét kell segítségül hívni. A mesetípus könyvmeseként való feldolgozásai a múlt közvetítésének sajátos (a gyűjtő-írók, a kiadók és az olvasók által együttesen meghatározott) formáját képviselik, melyek számos újrakiadásnak és fordításnak köszönhetően az európai mesekincs örökségésítésének intézményes eszközeivé váltak. A dolgozat a mesetípus írásbeli terjedési útvonalainak bemutatásán keresztül rávilágít arra, hogy az európai meseszöveg-hagyomány mint egyetemes szellemi kulturális örökség, hogyan vált a magyar irodalmi műveltség és a folklór részévé a 19. század második felében.

A nemzetközi rendszerezés szerint az ATU 451 számon ismert *A bátyjait kereső lány / The Maiden Who Seeks Her Brothers* elnevezésű mesetípus csaknem egész Európában elterjedt (különösen észak- és közép-európai változatait rögzítették nagy számban), de Ázsiában, valamint Észak- és Közép-Amerikában is ismert, nagy variabilitást mutató tündérmese-típus (UTHER, 2004, 267–268.; SHOJAEI KAWAN, 1996; VAZ DA SILVA, 2015). A madárrá változott testvéreit megmentő lányról szóló narratívák a középkorig visszavezethető irodalmi múlttal rendelkeznek Európában, jól körülhatárolható a mesetípus rétegzett, az írásbeliség által többszörösen befolyásolt szöveghagyománya. A történet magja megtalálható Johannes de Alta Silva 12. század végi latin nyelvű gyűjteményében (ALTA SILVA, 1873), mely a híres Hattyúlovag- (Lohengrin) történetnek is az alapja. Meseként az egyik legkorábbi ismert változata Giambattista Basile, az európai elbeszéléskincsre óriási hatást gyakorló posztumusz nápolyi mesegyűjteményében (1634–1636) olvasható (*A hét galambocska*, IV. 8. BASILE, 2014, 388–399.). A történet népszerűségére jellemző, hogy a Grimm testvérek világhírű *Kinder- und Hausmärchen* (1812–1815, a továbbiakban: KHM) című gyűjteményében három különböző mese is képviseli

¹ A tanulmány elkészültét a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj és az NKFIH a PD 124746 pályázat keretében az NKFI Alapból támogatta. Ezen kívül köszönet illeti Chikány Juditot és Szakál Annát, akik a kézirat források felkutatásában nyújtottak segítséget.

a típust.² Ezekon túl, többek között Ludwig Bechstein és Hans Christian Andersen is népszerűsítették a mesetípust a Grimm-változatoktól nem teljesen független feldolgozásaikban (ANDERSEN, 1838; BECHSTEIN, 1845).

A folklorisztikai szakirodalom a három említett Grimm-mese alapján *A bátyját kereső lány*-típusának három egymással gyakran keveredő altípusát azonosította.³ Az 1. altípus legkorábbi ismert változata egy 1801-ben *Feen-Mährchen* (*Tündérmese*) címen névtelenül megjelent német mesegyűjteményben szerepel (SHOJAEI KAWAN, 1996, 1357.). Ezen altípus cselekményét tekintve leginkább a Grimm testvérek *Die sechs Schwäne* (*A hat hattyú*, KHM 49.), Bechstein *Das Märchen von den sieben Schwaben* (*Mese a hét hattyúról*, BECHSTEIN, 1847, 12–17.) és Andersen *De vilde Svaner* (*A vad hattyúk*, ANDERSEN, 1838, 23–58.) című meséinek szűzséivel rokonítható. A 2. altípus legközismertebb változata a Grimm testvérek *Die zwölf Brüder* című meséje (*Tizenkét fivér*, KHM 9.), melynek főbb elemei a már említett Basile-gyűjteményben is megtalálhatók. A 3. altípus lényegében leírható Grimmék *Die sieben Raben* (*A hét holló*, KHM 25.) című meséjének cselekményével, melyet nagyon hasonló megfogalmazásban, minimális motívikai eltéréssel Ludwig Bechstein is megjelentetett azonos címen, saját gyűjteményében (BECHSTEIN, 1847, 103–107.).⁴ A 3. altípus történeteiben – szemben az előző kettővel – nem a szenvedés árán meghozott áldozat a hangsúlyos, sokkal inkább az elbájoszt testvérek megkeresése áll a középpontban, mely népszerű Délkelet-Európában, a német nyelvterületen és a nyugati szlávok körében, különösen a szlovákoknál, ahol ez az egyik leggyakoribb mesetípus (KÖHLER-ZÜLCH, 2008, 876.). A típus első szlovák variánsainak lejegyzésére az 1840-es években került sor, melyeket a Rimavský

² *Tizenkét fivér* (KHM 9). GRIMM, 2009, 50–53; *A hét holló* (KHM 25). GRIMM, 2009, 111–115.; *A hat hattyú* (KHM 49); GRIMM, 2009, 189–192. A KHM Grimmék életében megjelent és többször átdolgozott kiadásai: 1812–1815, 1819, 1837, 1840, 1843, 1850, 1857. Az említett három mese a különböző kiadásokban eltérő szövegváltozatokban jelentek meg. A legkorábbi szövegverziókat lásd: *Die zwölf Brüder*, GRIMM, 1986, 24–30.; *Die drei Raben*: GRIMM, 1986, 110–112.; *Die sechs Schwane*, GRIMM, 1986, 220–225. A KHM keletkezéséről és a fivérek szövegalkító eljárásairól lásd NAGY, 2015.

³ Az altípusok részletes leírását lásd SHOJAEI KAWAN, 1996, 1356–1360 és LISZKA, 2016, 22–23. Röviden azonban érdemes ehelyütt is kiemelni az eltérő jellegzetességeket. 1. altípus: a mostoha hattyúvá változtatja fiait, kishúguk véletlenül megmenekül a varázslat alól. A lány feloldhatja fivereit a varázslat alól (némasági fogadalom, ingvarrás). Egy király a lányt elveszi, gyerekeik lesznek, a király anyja azonban megvádolja a lányt, hogy saját gyermekeit felfalta. Elítélik a néma lányt, a máglya mellett áll, amikor a fiverei madár alakban megjelennek, a lány rájuk dobja a megvarrt ingeket, mire a varázslat megtörik (Vö. KHM 49.) 2. altípus: egy királyi párnak 12 fia van, az anya ismét gyermeket vár, ha lány lesz, a fiúknak pusztulni kell. Az anya tanácsára a fiúk egy erdőbe menekülnek, a lány később a keresésükre indul. A lány az erdőben főz és mos a fiúkra. Egyszer a lány leszakít 12 szál liliumot, mire bátyjai hollóvá változnak, akiket csak némaságával oldozhat fel. Egy király feleségül veszi a lányt, akit a mostoha ármánya következtében elítélnek. A fogadalmi idő leteltakor megjelennek a visszaváltozott fivérek így a lány megmenekül. (Vö. KHM 9.) A 3. altípus a magyar redakcióval mutat nagy hasonlóságot (vö. KHM 25.), melyet később részletesen ismertettek, emiatt itt nem térek ki rá.

⁴ A két variáns különbségeiről BOTTIGHEIMER, 1990, 74.

álnéven publikáló Ján Francisci adott ki gyűjteményében,⁵ Liszka József szerint a típus később rögzített cseh és szlovák változataira hatással volt e szövegközlés (LISZKA, 2016). A mese elterjedtségére következtethetünk abból, hogy a szlovák mesekötetben a típust több variáns is reprezentálja. A legteljesebb változatot Samuel Reuss után közölte Rimavský,⁶ ehhez csatolt egy rövidebb variánst, melyben még egy további változatra is utalt. A szlovák gyűjteményben megjelent cselekményváz a magyar anyagban tipikus redakcióval rokonítható abban a tekintetben, hogy *Az aranyhajú ikrek*-típusból (ATU 707) ismert állatszüléssel való megvádolásra épülő epizóddal ér véget a történet. A dolgozat az alábbiakban amellet sorakoztat fel érveket, hogy Grimm, Bechstein és Andersen könyvmeséi hatással voltak a magyar szájhagyományozó népmesekincs alakulására, azonban nem zárható ki, hogy a szomszédos szlovák folklórban nagyon népszerű mesetípus (a nyilvánvaló szóbeli kölcsönhatásokon túl) Rimavský mesegyűjteményén keresztül szintén befolyásolhatta mesekorpuszunkat.

***A bátyjait kereső lány*-mesetípus megjelenése 19. századi magyar nyelvű mesegyűjtésekben, mesefordításokban és átdolgozásokban**

Dégh Linda úgy vélte, hogy a hallott és az olvasott mesék egymásra hatása a magyar folklórban a 19. században vált általánossá (DÉGH, 1948, 299.). A dolgozat ebből a szemléleti alapállásból a típus legkorábbi ismert, magyar nyelvű kéziratos és kiadott szövegváltozatait vizsgálja meg, beleértve a népmeseként és a fordításként, illetve az irodalmi feldolgozásként dokumentált variánsokat is. Kinyomozhatatlan az, hogy az egyes mesei motívumok hogyan vándoroltak a szóbeliség és a nyomtatott írásbeliség között, azonban a dolgozat néhány konkrét esetben mégis arra tesz kísérletet a mesetípus magyar nyelvű rögzített szövegei alapján, hogy a szóbeliségből jegyzett népmesék, illetve a könyvmeseként és ponyvameseként megjelenő mesefordítások és átdolgozások között lehetséges szövegösszefüggéseket állapítson meg. Mindennek célja az, hogy világosabban körvonalazódjon, hogy egy középkorig visszavezetett, többszörösen rétegzett irodalmi hagyománnyal rendelkező európai meseszűzsé hogyan, mikor, milyen közvetítőkön keresztül jelent meg a 19. századi magyar nyelvű populáris írásbeliségben és

⁵ *Traja zauraheli bratja*. RIMAUSKÍ, 1845, 81–95. Henszlmann Imre az első magyar népmesetanulmány szerzője a típus legteljesebb változataként értékelte e szlovák variánst, dolgozatában részletesen ismertette *A hollóvá lett három testvérfi* meséjét (HENSZLMANN, 1847, 230–231.). Ján Francisci szövegközlésére később IPOLYI Arnold is reflektált (1854, 247.). A mese Hont megyei (Kiscsalomja) magyar variánsának gyűjtője, Pajor István ugyancsak utalt a mese lejegyzésekor a szlovák párhuzamra: IPOLYI, 2006, 162.

⁶ Viera Gašparíková kutatásaiból ismert, hogy Rimavský gyűjtőmunkáját Samuel Reuss meseszövegei ösztönözték, melyeket 1842 nyarán olvasott. Gašparíková felhívja a figyelmet arra, hogy a Grimm testvérek gyűjteménye is befolyásolta Rimavský kötetét, kimutatása alapján a közölt 10 mesének a fele Grimméknél is megtalálható (*A bátyjait kereső lány*-típusán kívül a KHM 3., 24., 29. és 135. hatásával számolhatunk). Ugyanakkor Gašparíková több 19. századi szlovák gyűjtemény vizsgálata során arra az eredményre jutott, hogy a Grimm testvérek szövegei nem genetikusan rokonságban állnak a szlovák mesékkel, csupán tipológiai egyezések azonosíthatóak (GAŠPARÍKOVÁ, 2012).

milyen hatással volt a szóbeliségre. A kutatás végső soron árnyalni kívánja az írásban közvetített mesék szóbeliségre gyakorolt hatásáról való ismereteinket egy meghatározott mesetípus alapján a 19. századi magyar szövegtörzset egy jól lehatárolt szeletének vizsgálatával.⁷ Ehhez első lépésként fel kellett tárni a típus nyomtatott magyar nyelvű szövegváltozatait, azonosítani kellett forrásaikat, majd ezeket a szóbeliségből népmese-ként lejegyzett magyar változatokkal összevetni. A továbbiakban a típus szóbeliségből származó variánsait elsősorban a Grimm-, Bechstein- és Andersen-mesefordításokkal, illetve a ponyvanyomtatványokon megjelent meseszövegekkel hasonlítom össze.

A szóbeliségből származó magyar variánsok

Az ATU 451-es számon nyilvántartott mesetípus a magyar szóbeliségben rendkívül népszerű, mesekatalógusunk 42 változatát tartja nyilván, melyeket *A hét holló*-típus-megjelölés alatt találunk (AaTh 451, MNK 2. 1988, 229–233.). Egy 2010-es adat szerint az újabb gyűjtések figyelembevételével még ennél is több, hozzávetőleg hatvan körüli tehető a magyar folklórányagban fellelhető változatok száma (NAGY, 2010, 608.), melyek a nyelvterület egészét képviselik. A magyar szöveganyagra jellemző tipikus cselekményváz a következő: egy anya (ritkábban apa) fiait megátkozza, hogy változzanak madarakká (legtöbbször hollóvá, varjúvá, hattyúvá, vadlúddá vagy daruvá). Az átok beteljesül és a fiúk elrepülnek. A húguk megtudja, hogy voltak testvérei, elhatározza, hogy keresésükre indul. A lány kérdezősködik a Naptól, a Holdtól, a széltől, hogy merre menjen. A kapott tanácsok alapján megtalálja fivéreit egy erdőben vagy magas (üveg) hegyen, akik vagy azonnal visszaváltoznak emberré vagy a lány további áldozata váltja meg őket: bizonyos ideig (általában hét évig) nem ehet/nem ihat/nem beszélhet, inget kell varmnia csalámból vagy csillagvirágból. Egy királyfi rátalál a lányra, megtetszik neki és feleségül veszi. Gyermek(ke)t szül, akiket anyósa vagy egy udvarbeli más gonosz asszony ellop és állatkölykökkel cserél ki. Az állatszüléssel vádolt lányt a férje halálra ítéli, aki fogadalma miatt nem tudja ártatlanságát bizonyítani. A veszthelyen jár le a hét év, a lány testvérei megjelennek és emberré változnak, megmentik a lányt, a gyermek(ek) előkerülnek, a gonosz megbűnhődik (MNK 2. 1988, 229.). A szóbeliségből lejegyzett magyar változatok többsége (a nemzetközi elnevezés szerint) *A bátyjait kereső lány*-mesetípus ezen 3. altípusába tartozik, melyről általánosságban elmondható, hogy a Grimm testvérek meséi közül *A hét hollóval* (KHM 25) mutat nagy fokú egyezéseket (többek között lásd pl. a szülői átok következtében való átváltozás kezdő motívumát, Mot. D521. vagy az útkeresés és az égitestektől való tudakozódás középpontba állítását, Mot. H1232.). Ugyanakkor a KHM 25 történetéhez képest bizonyos eltérések is azonosíthatók a magyar népmesék többségében, a fiúk visszaváltozása ugyanis a Grimm-változattal szemben nem azonnal történik meg megtalálásuk után (Mot. D753.), hanem jellemzően a másik két altípusból ismert motívumokkal (egy király vé-

⁷ E dolgozat a 19. századi magyar meseszövegek írásbeli vándorlástörténetét feltáró korábbi vizsgálatok sorába illeszkedik (DOMOKOS, 2015, 2016, 2017, 2018a, 2018b, 2019, 2019b).

letlenül rátalál a lányra az erdőben és feleségül veszi, Mot. N711., az ártatlan lány állatszüléssel való megvádolása Mot. K2116.1.1.) fejeződik be a történet.

A mesetípus a magyar nyelvű nyomtatott és kéziratos írásbeliségben eddigi ismereteink szerint először az 1840-es években bukkant fel. A típus legkorábbi, szóbeliségből származó magyar változatai Ipolyi Arnold és Kriza János 19. század közepén összeállított népköltési gyűjteményeiben találhatóak. A mesetípus korai népszerűségére világít rá, hogy Ipolyi gyűjteményében a típus hat különböző variánsát olvashatjuk a nyelvterület változatos pontjairól: Hont megyéből két, Máramaros, Bács és Csongrád megyékből egy-egy, valamint még egy további ismeretlen helyről származó szöveg áll rendelkezésünkre.⁸ E variánsok többségére igaz, hogy bár a cselekmény menetében valamennyi Grimmék *A hét holló* című (KHM 25.) szövegét követi, azok *Az aranyhajú ikrek*-típusából ismert, említett epizóddal egészültek ki (egy király talál rá a testvéreiért vezeklő lányra, elveszi, majd ármánykodás következtében a lányt állatszüléssel vádolják meg. Ez utóbbi motívum a szegedi variánsból hiányzik, itt csupán a némasága miatt akarják a lányt kivégezni.). Mint említettük, ez az összekapcsolódás megjelenik az 1845-ben kiadott *Slovenskje povesti* című gyűjteményben is (RIMAUSKÍ, 1845, 81–95.). Liszka József a mesetípus közép-európai (szlovák, cseh és magyar) összefüggéseit vizsgálva a Pajor István által 1851-ben Ipolyi számára lejegyzett honti mese kapcsán felhívta a figyelmet arra, hogy a Rimavský által pár évvel korábban közzétett szlovák és a kiscsalomjai változat a szövegek szerkezete és szófordulatai alapján nagyfokú egyezéseket mutat, emiatt a genetikus kapcsolat elvi lehetősége is felvethető (LISZKA, 2016, 30.). Kriza János évtizedekig folytatott székely népköltési gyűjtésének eredményeként az 1863-ban megjelent *Vadrózsák* mellett jelentős, részben máig kiadatlan kéziratanyagot gyűjtött össze (KRIZA, 1863, 2013). Az ATU 451-es típus egy változata az Akadémia kézirtárában őrzött Kriza-hagyatékban maradt fenn. A variáns a 20. század második felében többször is megjelent, nem teljesen azonos módon (*A csókaleányok*, ORTUTAY, 1960, I, 689–698.; *A csóka lányok*, KRIZA, 1961, 199–210.). E mese szüzséje bár a 2. altípussal tart rokonságot, több szempontból is atipikus (pl. a nemek a sztenderd változatokhoz képest fordított kiosztásban szerepelnek, továbbá állatsegítőket szerepeltet a történet).

A század második feléből az említettekén túl még legalább egy tucat szóbeliként nyilvántartott meseszöveg tartozik a vizsgált mesetípusba. Fontos közülük kiemelni a Kazinczy Gáborhoz köthető irategyűttest, melynek nagyobb része mesegyűjtést, kisebb része azonban mesefordításokat tartalmaz. A *Kisfaludy Társaság mesegyűjteményeként* katalogizált kéziratos szövegekörpuszban a mesetípus négy különböző variánsa olvasható, melyek közül három Kazinczy Borsod megyei palóc mesegyűjtése során ke-

⁸ *A három hatyú.* (IPOLYI, 2006, 69–71.) ismeretlen a gyűjtő, a gyűjtés helye és ideje. (A továbbiakban az ismeretlen adatokra külön nem utalok.); *A tizenkét varjú.* (IPOLYI, 2006, 115–117. Hont vm.; *Hét varjú.* (IPOLYI, 2006, 161–162.), Pajor István gyűjtése, Kiscsalomja, Hont vm. 1851. november 11.; *Mese* (IPOLYI, 2006, 361–362.). Csolosz Pál, Máramarossziget, Máramaros m.; *Szekfü Margit* (IPOLYI, 2006, 775–776.). Zsoldos József gyűjtése, Csaplár Benedek volt a beküldő, Magyarkanizsa, Bács m.; Cím nélkül [*A hét daru*. Kovács Ágnes címadása] (IPOLYI, 2006, 870–871.). Strósz Ernő gyűjtése, Szeged, Csongrád vm.

rült lejegyzésre a 1860-as évek elején.⁹ E szövegekben Grimmék *A tizenkét testvér* és *A hét holló* (KHM 9. és KHM 25.) című meséiből ismert motívumok egyaránt felismerhetők, Simon Mihályéban inkább az előbbi, míg a többi inkább az utóbbi Grimm-változathoz hasonló. Érdekesség, hogy Kényi[?] Jánosné variánsának nyitó epizódja a KHM 25. első, nem kanonikus kiadásában is hasonló formában szerepel, azaz az anya templomban való kártyázás miatt átkozza meg a fiúkat. (Ezt a kezdősituációt Grimmék a későbbi kiadásokban megváltoztattak.) A Barczikay Bertalan által lejegyzett változatban ugyancsak e Grimm-mese első szövegváltozatával találunk egyezéseket, itt ugyanis szintén *három* (és nem hét) testvér átváltozásáról esik szó, mint Grimmék *A hét hollójának* eredeti, (még három holló fiút szerepeltető) 1812-es szövegváltozatában (*Die drei Raben*: BRÜDER GRIMM, 1986, 110–112.).¹⁰ Könnyen meglehet, hogy pusztán véletlen egybeesésekről van szó, de az idézett példák alapján felvethető annak a lehetősége, hogy a kanonikus verziókon túl a nem sztenderdizált első Grimm-kiadások szövegváltozatai is beszivárogtak és beépültek a hazai folklórkincsbe.¹¹ A Kazinczy Gáborhoz tartozó negyedik változat kilóg az eddigiek sorából, tekintettel arra, hogy itt nem a szóbeliségből lejegyzett népmese-variánsról van szó, hanem egy német meseszöveg magyar fordításáról. E kézirat ugyanis Ludwig Bechstein *Die sieben Raben* című meséjének (Nr 25.) szövegű átültetése. Elképzelhető, hogy számos más mesefordítással együtt ez is a Kazinczy Gábor által tervezett, *Népek meséi* elnevezésű fordításgyűjteményhez készült a hatvanas években, mely azonban tévedésből magyar népmeselejegyzésként szerepel a mesekatalógusban (MNK 2, 1988, 230.).¹² Érdekes kontamináció egy 19. század közepére datálható, szintén sokáig kéziratban maradt meseszöveg, melyet Kovács Ágnes Arany Juliska meselejegyzéseként közölt (*Nemtudomka*, KOVÁCS, 1982, 527–529.), azonban a kézírás kétes hitelessége miatt az Arany család meséinek kritikai kiadásába nem került be (DOMOKOS – GULYÁS, 2018, 127.). Ebben a mesében a KHM 9. és a KHM 25. főbb elemei egyaránt megtalálhatóak, kiegészülve *Az aranyhajú ikrek*ből ismert ármánykodással. Úgyszintén a század közepéből származik egy újabb, a KHM 9.

⁹ MTA KIK Kt. Ms 10.020/IV. 9–18. *A három el átkozott testvérek*. (Barczikay Bertalan, Kazinczy Gábor titkárnak a szignója olvasható az utolsó oldalon.); MTA KIK Kt. Ms 10.020/V. 59–61. *Cím nélkül*. (Simon Mihály gyűjtő vagy adatközlő szignója és Horvat [Bánhorváti?] helymegjelölés szerepel a kéziratban, a kéziratot kötet elején a *Népmesék 1863*. megjelölés olvasható); MTA KIK Kt. Ms 10.020/VI. 53–69. *Cím nélkül*. (özv. Kényi[?] Jánosné szignója olvasható a kéziratban, a kötet elején a *Mesék 1863* megjelölés).

¹⁰ E két Kazinczy-mese cselekménye egyébként az említett motívum-párhuzamokon túl nem követi szorosán KHM 25. szüzséjét.

¹¹ Az első (1812) és az utolsó (1857) szerzői kiadás anyagának folyamatos bővüléséről és változásáról lásd NAGY, 2015.

¹² MTA KIK Kt. Ms 10.020/VI. 13–15. *Cím nélkül*. A kéziratban a Kracsun (vagy Kracsau) József névalírás szerepel, akinek egyelőre ismeretlen a szerepe a kézirat keletkezésében. (Kazinczy Gábor palóc mesegyűjtéséről és mesefordításairól lásd DOMOKOS, 2015, 166–179.). A kézirat keletkezésekor Bechstein e meséje már biztosan megjelent magyarul is Karády Ignác fordításában (*A hét varjú*. KARÁDY, 1847, 114–117.). Az idézett kéziratot kötet első húsz lapja még további mesefordításokat is hoz, melyek közvetlen forrása nem ismert, ugyanakkor feltűnő, hogy valamennyi megtalálható Karády említett fordításkötetében. A Karády-fordítás és a Kazinczy Gábor-féle kéziratok viszonyának tisztázása részletesebb filológiai elemzést igényel.

menetére hasonlító kéziratos variáns. A kézirat vélhetőleg egy bizonyos Felházi Károlyhoz köthető, a feltevés alapja pedig egy szignó, mely a gyűjtemény előző, azonos kézírással írt szövege mellett olvasható (*A hat király fia*. MTA KIK Kt. 4r 371. 34r–35v, a szignót és a nehezen kibetűzhető – számomra olvashatatlan – helymegjelölést lásd a 33r. lapon). Két olyan alföldi kéziratos variánst szeretnék még megemlíteni, amelyek forrásai európai populáris olvasmányokat (népkönyvet, könyvmesét) közvetítő magyar nyelvű ponyvakiadványok voltak. Az 1880-as évekből származik Dékány Ráfael kecskeméti variánsa, mely Grimmék *A hét hollójának* egy változata (*A hét holló királyfi*. DÉKÁNY, 2004, 146–150. A mese újraközlése: DÉKÁNY, 2010, 37–42.). A másik mese Sebestyén Gyula hagyatékában maradt fenn. Ez Deák Ferenc 20. század legelejéről származó jász-kun gyűjtésében található, mely a középkori eredetű hattyúlovag-történet egy német népkönyvi feldolgozását követi.¹³ (A két mese közvetlen nyomtatott forrásairól a ponyvaváltozatokat ismertető részben szölok részletesen.)

A típus magyar népmeseként publikált változataira rátérve, az első ismert közlés 1863-ból való, melyet Merényi László adott közre *Dunamelléki eredeti népmesék* című gyűjteményében (*A tizenkét fekete varjú*. MERÉNYI, 1863, I, 115–127.).¹⁴ E terjedelmes szövegben számos, különböző népmeséből ismert motívumokat és epizódokat találunk. E változatot Benedek Elek is népszerűsítette *Magyar mese- és mondavilág* című gyűjteményében (*A tizenkét varjú*. BENEDEK, 1894, II, 286–292.). Az 1870-es évekből több publikált népmese-változat is ismert, egy dél-dunántúli (Görbő, Tolna m.) és egy dél-alföldi (Orosháza, Békés m.) variáns jelent meg a *Magyar Nyelvőrben* (SONNENFELD, 1874; VERES, 1875). Mindkettő a már ismertett sztenderd magyar cselekményvázhoz illeszkedik, de a dunántúli változatban a KHM 49-ből, míg az alföldiben a KHM 9-ből ismert elemeket azonosíthatunk. A nyolcvanas években jelent meg először Benedek Elek *A csonka torony* című meséje, melyet aztán még számos alkalommal közölt újra (BENEDEK, 1894, I, 254–256.; BENEDEK, 1907, 55–58.). E székely változat cselekménye összességében a 3. altípusba tartozik (bár a 2. altípus elemei is felfedezhetők benne), ugyanakkor atipikus e variáns abban a tekintetben, hogy az átváltozás motívuma teljesen hiányzik a történetből, a lány a gonosz boszorkány által *megvadított* és a csonka toronyig futott testvérei keresésére indul. A század utolsó évtizedében két palóc mesegyűjtésben is helyet kapott az ATU 451 mesetípus egy-egy variánsa. Pintér Sándor 1891-ben publikálta a szóbeliségből igen ritkán közölt, az 1. altípusba tartozó szövegét (*Mesé a hattyú vitézreő*. PINTÉR, 1891, 143–154., BERZE NAGY, 1957, I, 621–622.).¹⁵ E mesén Berze Nagy János szerint „erősen érzik az irodalmi forrás nyelvének nyoma [...]” (BERZE NAGY, 1957, I, 622.). E feltevés helytállónak bizonyult, ugyanis a mese közvetlenül egy ponyvanyomtatványból merített (erről részletesen lásd a dolgozat ponyvákra szóló fejezetét). A másik palóc változatot Istvánffy Gyula gyűjtötte a Heves megyei Parádon 1892-ben (*A hollóvá lett tizenkét testvér*. ISTVÁNFY, 1963, 230–233.), mely cselekményében a 2. altípushoz (azaz a Grimm mesék közül a KHM 9-hez) áll közel.

¹³ EA 2569. 531–553. *Hattyú lovag*, Deák Ferencz gyűjtése 1906-1907 tájáról.

¹⁴ A kötet bírálatát lásd ARANY, 1864.

¹⁵ Berze Nagy e mesét BN 452* *Hattyús lovag* címen önálló típusként katalogizálta.

Az ATU 451 mesetípus 19. században rögzített magyar folklórvariánsairól elmondhatjuk, hogy bár a lejegyzett változatokban mindhárom altípus megtalálható, a szövegek többsége a 2. és a 3. altípusba tartozik, melyek elemei gyakran keverednek egymással. Összességében úgy tűnik, hogy az utóbbi altípus a domináns nálunk, azaz a magyar változatok többsége a Grimm testvérek *A hét holló* című meséjének (KHM 25.) cselekményvezetéséhez hasonlít leginkább. Feltűnő jellegzetesség, hogy a típus 19. századi magyar variánsainak közel harmada a nyelvterület északi részéből, Hont, Borsod és Heves megye palócok lakta területeiről való, mely intenzívebb szlovák hatásra utalhat. A típus 20. századi variánsainak részletes vizsgálata túlmutat e dolgozat keretein, de annyi bizonyos, hogy a Grimm-olvasmányok közvetlen hatása ezek cselekményvezetését, motívum-készletét és nyelvi megformáltságát tekintve a korábban rögzített szövegekhez képest egyértelműbben kimutatható.

*Az ATU 451-es típus 19. századi könyvmesékben
(Grimm-, Bechstein- és Andersen-fordítások)*

A más népek mesekincsét reprezentálni kívánó gyűjtemények hazai népmese-fordításai sajátos helyet foglalnak el a magyar művelődés történetében. Egyrészt 19. századi megjelenésük egyszerre szolgálja a nemzeti nyelv és irodalom megeremelését, másrészt azonban a hazai folklórgyűjtések megindulásának idején ösztönzőként és gyakorlati mintául is szolgáltak az elbeszélő népköltészet gyűjtéséhez és kiadásához. *A bátyjait kereső lány*-típus európai mesegyűjteményekben megjelent szövegeinek legkorábbi ismert magyar fordításai is az 1840-es évekből valók, azaz az első szóbeliségből lejegyzett magyar változatokkal közel egykorúak. A továbbiakban azt kísérem figyelemmel, hogy a típusba tartozó idegen eredetű mesék közül melyek, milyen forrásból és milyen gyakran jelentek meg a 19. századi magyar nyelvű nyomtatott írásbeliségben.¹⁶

A bevezetőben említett, *A bátyjait kereső lány*-típusába tartozó mesék (a három Grimm-, a két Bechstein- és az Andersen-mese) fordításai a 19. században számtalan alkalommal jelentek meg a magyar nyelvű nyomtatott írásbeliségben. A gyerekeknek szóló magyar nemzeti irodalom megalapozásakor a népmeséken túl fontos szerep jutott az európai mesegyűjtemények (valamint az *Ezeregyéjszaka*) fordításainak, illetve az azok alapján készített átdolgozásoknak, melyek ekkor váltak a gyermekirodalmi kánon

¹⁶ Bár valamennyi korai fordítás bizonyos mértékben az olvasói elvárásokhoz igazított szabad szövegalkotásnak is felfogható, a dolgozat nem tárgyalja azirodalmi adaptációkat. Ehelyütt csupán jelezni szeretném, hogy Pósa Lajostól Wass Albertig számos író felhasználta a szüzsét saját nevék alatt megjelentetett mesei elbeszélésekben. Az ismert meseíró és mesegyűjtő Pósa pl. 1893-ban a *Pesti Napló* gyerekrovatában jelentette meg változatát, mely szüzséjét tekintve Grimmék két meséjének (KHM 9. és KHM 25.) keveréke (PÓSA, 1893), Barkócy Domokos *A hét holló* meséjének feldolgozásában a KHM 25. sajátos átköltését adja (BARKÓCY, [1906]), Wass Albert pedig a 2. altípus egy változatát fogalmazta meg egyéni módon (*A hét holló meséje*. WASS, 1972, 41–50. újabb kiadása WASS, 2008.) A népköltési szövegek és a műfordítások korabeli szabad szövegalkotásáról fordításelméleti és fordítástörténeti tanulságokkal is szolgál pl. BURJÁN, 2003; TAMÁS, 2018.

reprezentatív alapelemeivé.¹⁷ A most következő szemle a teljesség igénye nélkül csupán érzékeltetni tudja a típus korabeli fordításirodalomban való meghatározó jelenlétét, mely a 19. század közepétől kezdve folyamatos volt és az ifjúsági- és gyermekirodalom erősödésével a század utolsó harmadától egyre intenzívebbé vált. A Grimm testvérek, Ludwig Bechstein és Hans Christian Andersen meséinek fordítástörténete csak részlegesen ismert, ráadásul a könyvészeti adatok feltártsága több szempontból is nagy aránytalanságokat mutat.¹⁸ Noha törekedtem a források körét a lehető legszélesebben meghatározni (a bibliográfiai áttekintésekből jellemzően hiányzó, szerzői név nélkül megjelent fordításokat is beleértve), azonban minden igyekezetem ellenére sem tekinthető teljesnek a feldolgozott művek listája.

Tudomásom szerint a típus legkorábbi magyar nyelvű publikált változatai Karády Ignác¹⁹ *Regék* című, német mesefordításokat és meseátdolgozásokat tartalmazó kötetében jelentek meg 1847-ben (*A' tizenkét testvér*. KARÁDY, 1847, 14–19.; *A' hét varjú*. KARÁDY, 1847, 114–117.).²⁰ Karády a *Regék*ben közölt elbeszélések mellett nem adja meg forrásait (egy Musäus-átdolgozástól eltekintve²¹), a kötet többnyire a Grimm testvérek és Ludwig Bechstein meséiből ad válogatást. A Karády fordításában megjelent *A' tizenkét testvér* forrása Grimmék gyűjteménye (KHM 9., *Tizenkét fivér*. GRIMM, 2009, 50–53.), míg *A' hét varjú*e Bechstein meséje volt (*Die sieben Raben*. BECHSTEIN, 1847, 103–107.). Érdekes, hogy noha ez utóbbi mese azonos szüzsével Grimméknél is szerepel (KHM 25.), Karády mégis inkább Bechstein változatát választotta antológiája számára, a két változat közti motívikai eltérések tanulsága szerint. Koltai Virgil főként Grimm, kisebb részben Andersen és Bechstein-meséket tartalmazó válogatáskötetének szerkesztésekor a század végén ugyanígy járt el, ő is a Grimm verzió helyett inkább Bechstein

¹⁷ A mese európai gyermekirodalomban betöltött szerepéről lásd UThER, 2001; a népmese magyar pedagógiai irodalomba való bekerüléséről lásd DOMOKOS, 2018b.

¹⁸ A legtöbbet a Grimm testvérek kiadványairól, a legkevesebbet a Bechstein-fordításokról tudunk. Általánosságban igaz, hogy a szerzői névvel ellátott, gyűjteményes kötetek szerepelnek többnyire a bibliográfiai áttekintésekben, míg a név nélkül és/vagy elszórtan megjelent fordítások és átdolgozások érthető okok miatt sokkal kevesebb figyelemben részesültek, noha a magyar művelődésre gyakorolt hatásuk e publikációknak távolról sem elhanyagolható. A Grimm-recepcióhoz és a magyar nyelvű Grimm-kiadványokhoz lásd ORTUTAY, 1963; KOZOCSA, 1963; VOIGT, [1963] 2007–2009a, [1964] 2007–2009b; DOMOKOS – GULYÁS, 2007–2009; az Andersen-fordításokat lásd RÁTH, 1972.

¹⁹ Karády Ignác (1825–1858) Wargha István tanítványa, az 1844-ben alapított első losonci kiseddó nevelője, népszerű német és francia társalgási kézikönyvek és szótárak szerkesztője, Kossuth Lajos fiainak házitánítója volt. Mesefordításain kívül átdolgozta Cervantes Don Quijotéját is. Nevelésméleti munkájában Kármán Mórt és Radó Vilmost megelőzve a mese pedagógiai felhasználásának fontossága mellett érvelt (SZINNYEI, 1897; SÓLYOM, 1985, 48.; KARÁDY, 1848, 145.).

²⁰ A *Regék* előszavában Karády ekként nyilatkozott művének forrásairól: „Hogy e' regék nem egészen saját teremtményeim, igen természetes, annyiból mégis enyimek, mert részint a' nép szája után köntösbe öltöztettem, részint német gyűjteményekből szokásainkhoz alkalmaztam, részint pedig nagyköböl egy kis egészet alkotva, megtestesítettem e' legegyszerűbb gyermeki stylbe öntött könyvet, azon édes óhajtással, bár minél többen iparkodnánk a' nép között uralkodó meséket összegyűjteni 's papírra rakni, hogy átadva a' gyermekeknek, ne kénytelenítessenek azokat a' dajkáktól vagy szolgálóktól megferdített irányban hallani” (KARÁDY, 1847, III–IV.).

²¹ A *Rübezahl* alapján készült a *Bosszú és kegyelem* (KARÁDY, 1847, 69–75.).

meséjének fordítását adta közre (*Hét holló*. K. V., [1898], 52–55.²²). Ez az eljárás talán azzal is magyarázható, hogy a könyvpiaci adatokat figyelembe véve a 19. század végéig Bechstein meséi általában sikeresebbeknek bizonyultak a Grimm-meséknél, talán mert jobban eltalálta a városi polgárság ízlésvilágát.²³ Itt szeretnék visszautalni Kazinczy Gábor kéziratos gyűjteményére, melyben ugyancsak Bechstein mesefordításokkal (köztük a *Die sieben Raben* cíművel) találkozunk. Az ötvenes évekből nincs adatunk a vizsgált könyvmesék magyar mesefordításairól, azonban későbbi mesefordítás-gyűjteményekben rendre találkozunk mindhárom altípussal.

A Grimmék nevével ellátott első magyar gyűjteményes fordításkötetben, a Nagy István-féle *Gyermek s házi regék* címen közzétett két kötetes antológiában a KHM 9. és a KHM 25. is szerepel (*A hét holló*. GRIMM, 1861, I, 140–145.; *A tizenkét testvér*. GRIMM, 1861, I, 65–74.), a típus harmadik változata, *A hat hattyú* (KHM 49) azonban hiányzik. Megjelent viszont e mese is a következő évben a Vachott Sándorné szerkesztette *Szünórák* című családi lapban, a fordító megjelölése nélkül (*A hat hattyú. Mese kis leánykáknak. Grimm után*. VACHOTT, 1862, 245–249.).²⁴ Ezen kívül Vachottné 1861-ben az *Anyák Hetilapja* című nőknek szóló szépirodalmi és ismeretterjesztő lapjában *A hét holló* fordítását is közzétette, Grimméktől (*A hét holló. Mese. Grimm után*. VACHOTT, 1861b, 149–150.). A református lelkész Könyves Tóth Kálmán (1837–1924) Nyugat-Európában folytatott tanulmányai követően Munkási Kálmán álnéven számos érdekes, folklorisztikailag azonban szinte teljesen reflektálatlan ifjúsági mesefordítás-gyűjteményt adott ki a hatvanas évektől kezdve. *Tündérvilág mesékben. Mulattató olvasmányok az ifjúság számára* című gyűjteményében többek között *A hét holló* Bechstein-féle változatának magyar fordítását is közölte (*A hét holló*. MUNKÁSI, 1863, 83–87.; Sz-i. I-n., 1876; SZINNYEI, 1900, VII, 68–71.). Karády Ignác fordításait alapul véve Gaal Mózes *Regék és mesék* címen jelentette meg a több kiadásban is újraközölt mesefordításait (KOZOCSA, 1963, 560.; VOIGT, 2007–2009a, 123.),²⁵ melyben *A hét varjú* és *A tizenkét holló* egyaránt Grimméktől szerepel (*A hét varjú*. KARÁDY, [1895], 190–195.; *A tizenkét holló*. KARÁDY, [1895], 57–66.). A 19. században a legnagyobb hatású Grimm-fordításnak Halász Ignác *Gyermekmesék* című munkája bizonyult (1878, 1899), melyben a népszerűbb KHM 9. mellett (*A tizenkét testvér*. GRIMM, [1899], 87–94.) a ritkábban közölt KHM 49. is helyet kapott (*A hat hattyú*. HALÁSZ, [1899], 71–77.). E szűzsé Bechstein-féle feldolgozásával is találkozunk a korszakban, magyarul például Györy Ilona antológiájának részeként (*A hét hattyú*. BECHSTEIN, [1892], 78–83.).

²² Koltai Virgil mesefordításainak további kiadásairól: VOIGT, 2007–2009a, 123.

²³ Ruth Bottigheimer a Grimm-mesék kiadás- és eladástartóinak áttekintésekor statisztikákkal támasztotta alá, hogy Bechstein meséi a 19. század utolsó évtizedéig Grimméknél népszerűbbek voltak (BOTTIGHEIMER, 1993). A Grimm testvérek mesegyűjteményének keletkezéséről a legjobb magyar összefoglalás: NAGY, 2015.

²⁴ Az adatra Török Zsuzsa hívta fel a figyelmemet, köszönet illeti érte. Vachottné írói portréjához lásd DEÁK, 2019; TÖRÖK, 2019. Vachottné több alkalommal közölt Grimm és Andersen fordításokat, ezekről részletesen egy önálló dolgozatban számolok be.

²⁵ A Karády-kiadások könyvészeti adatait érintő bizonytalanságokról lásd DOMOKOS, 2016, 553.

Az 1870-es évek második felében füzetes kiadványsorozatban jelentetett meg gyerekeknek szánt meseszövegeket az Eggenberger is, hasonlóan más kiadókhöz.²⁶ *A hét holló* valamelyik változata is napvilágot látott önálló kiadványként, melyre a korabeli sajtóban *A hét holló. Mese 6 képpel* vagy *Mese a hét hollóról* címeken hivatkoznak.²⁷ A kiadványból nem találtam fennmaradt példányt a nagyobb hazai közgyűjteményekben, így (egyelőre) nem lehet megállapítani a történet vagy feldolgozás forrását, az azonban valószínű, hogy az addigra már számos alkalommal közölt Grimm vagy az attól csak minimálisan eltérő Bechstein-változatot népszerűsítette e mesefüzet is.

A bemutatott adatokból jól látszik, hogy *A hét holló* meséjének Grimm- és Bechstein-féle változatai a 19. század közepétől dokumentálhatóan és folyamatosan *egymás mellett* voltak jelen a magyar könyvpiacra, a szüzsé elterjedését tekintve pedig egymás hatását erősítették. Úgy tűnik, hogy kezdetben még népszerűbb is lehetett Bechstein változata, azonban a 20. századra már egyértelműen Grimmék verziója (KHM 25.) felé billent a mérleg. A dolgozat keretein túlmutat az idegen eredetű szövegátvételek teljesség igényével való feldolgozása, így csak utalni tudok arra, hogy a század utolsó harmadában további fordítások és átdolgozások egyre nagyobb számban kerültek a magyar olvasók elé, melyekben *A bátyjait kereső lány-típus* variánsai is megjelentek.²⁸ A *Kinder- und Hausmärchen* szerzői jogainak lejártát (1893) követően érzékelhetően még inkább megszorodtak a hazai Grimm-fordítások. Ezzel párhuzamosan a művelődéspolitikai ekkorra már évtizedek óta kiemelten kezelte a megfelelő nép- és gyermekirodalom megalapozásának kérdését, melynek jegyében nagy figyelmet fordítottak a könyvtárszervezésre is. Ennek egyik eszközéül szolgáltak a különböző ajánló könyvjegyzékek, melyben többek között Grimm- és Andersen-fordítások is rendre helyet kaptak.²⁹

Bár a vizsgált korszakon túlmutat, de meg kell említeni, hogy a 20. századi szóbeliségre a legnagyobb hatást Benedek Elek Grimm-fordításkötetei gyakorolták. Be-

²⁶ 1874 és 1878 között szerző nélküli, 80 krajcáros kiadványokként jelentek meg többek között a *Csiperkőzsa*, a *Hamupipőke*, a *Hófehérke* (1874-es kiadást ad meg: PETRIK, 1885, 46., 118., 126.), a *Kakaska és jérczike* (KISZLINGSTEIN, 1890, 197.), valamint az *Iczinke-Piczinke* (KISZLINGSTEIN, 1890, 173.) című képes mesefüzetek. *Fővárosi Lapok*, XV, 277, 1878. december 1. 1338. Eggenberger adta ki Halász fordításának 1. kiadását is 1878-ban, ami nem csak a kiadó a mese műfaja iránti érzékenységét mutatja, de felmerülhet az a feltevés, hogy Halász Grimm-fordításai jelentek meg önállóan is a füzetek sorozatban. (E füzeteknek nem akadtam a nyomára.) Az Eggenberger-féle könyvkereskedés gyermek- és ifjúsági könyveiről lásd SIMON, 2016, 176–182.

²⁷ *Magyar Könyvszemle*, I, 6, 1876, 299; *A Hon*, XVI, 283, 1878. november 22.

²⁸ Lásd Kozocsa Sándor és Voigt Vilmos bibliográfiáit (KOZOCSA, 1963; VOIGT, 2007–2009a, 2007–2009b), melyeket számos további kiadvánnyal egészíthetnénk még ki.

²⁹ A népiskolai ifjúsági könyvtárak számára összeállított könyvjegyzékekben főként az elemi osztályok részére ajánlották Halász Ignác Andersen- és Benedek Elek Grimm összegyűjtött meséinek fordítását (ANDERSEN, 1894; GRIMM, 1904c; TÓTH, 1905, 39.). A falusi népkönyvtárak és a kisebb városi könyvtárak, azaz a „közművelődési könyvtárak” számára iránymutatásként szolgáló ajánló könyvjegyzékben szintén beszerzésre javasolták a Grimm-meséket (ugyancsak Benedek fordításában: GULYÁS, 1910, 169.). Dégh Linda néhány évtizeddel később, 1943-ban egy Bodrog menti halászfaluban (Sára) a lakosság átlagos olvasmányigényét jellemző könyvlistát vett fel több háztartásban, melyben szerepel egy *Grimm legszebb meséi* című kiadvány is, azzal a megjegyzéssel, hogy: „ebből szoktak hangosan felolvasni” (DÉGH, 1948, 314.).

nedek 1904-ben három válogatáskötetet is megjelentetett Grimmék meséiből, melyek számtalan alkalommal kerültek újrakiadásra³⁰ (KOZOCSA, 1963, 562–563.). A *Grimm testvérek meséi* és a *Grimm testvérek válogatott meséi* című kiadványok közel ötven mesét tartalmaznak, melyeket Benedek egyesítve a *Grimm testvérek összegyűjtött meséi* címen külön is kiadott (GRIMM, 1904a, 1904b, 1904c).³¹ Önálló tanulmány tárgya lehetne a Grimm-mesék 20. századi magyar mesemondókra gyakorolt hatásának vizsgálata, melynek tényyszerűsége bármennyire is nyilvánvaló, mélységeiben egyelőre feltáratlan (RÓNA-SKLAREK, 1912; SOLYMOSSY, 1913; ORTUTAY, 1935, 18.; DÉGH, 1988). E feltáratlanság leginkább annak köszönhető, hogy a folklórgyűjtések során azonosított olvasmányhatást a gyűjtők a 20. század második feléig tudatosan figyelmen kívül hagyták (hiszen nem tekintették azt az autentikus szövegrepertoár részének),³² és így nagyságrendileg sem tudjuk, hogy a publikált szövegszarmazékokon túl mennyit és mit nem gyűjtöttek, illetve nem közöltek a közvetlenül vagy közvetetten írásbeliségből származó szövegek közül. Ennek ellenére a legtöbb 20. századi folklórgyűjtésben találunk adatokat a könyv-, valamint ponyvamesék folklorizációjára.³³

Ehelyütt csak egyetlen mesélőt szeretnék kiemelni, akinek a repertoárját számottevően befolyásolták Grimmék könyvmeséi. Faragó József kutatásaiból ismert, hogy Kurcsi Minya (Mihály) a Keleti Kárpátok famunkásai között mesélt Grimm meséket, melyeket Benedek Elek valamelyik Grimm-fordításkötetéből tanult az 1920-as években.³⁴

A Grimm- és Bechstein-szövegek hazai fogadtatásán kívül a dán költő és meseírónak, Andersennek is tanulságosan gazdag, noha nem kellőképpen feltárt magyar recepciója van. Az ő meséi is beépültek a világirodalom remekeit a korszakban felfedező magyar gyermekirodalmi szövegkánonba, mely azóta is annak elidegeníthetetlen részét képezi. Andersen először 1838-ban publikálta *De vilde Svaner (A vad hattyúk)* címen

³⁰ 1928-ig hét kiadást ért meg GRIMM, 1904a, az 1904b és 1904c a negyvenes évekig hatot (KOZOCSA, 1963, 562–563.).

³¹ Benedek ezekbe beválogatta a KHM 9. és 25. fordítását is: *A tizenkét testvér*. GRIMM, 1904a, 1904c, 43–52.; *A hét holló*, 1904a, 1904c, 105–109.

³² Erről lásd pl. Berze Nagy önvallomását BERZE NAGY, 1940, XV. hivatkozza DÉGH, 1969, 147. A kérdésről bővebben DOMOKOS, 2019b, 199–202.

³³ Kovács Ágnes ketesdi kötetében olvasmányokból megismert meséket is közölt, noha a *nem népi eredetűkre* való hivatkozással ekkor még valójában ő sem tartotta azokat a *népmesék közzétételekor* érdekesnek (KOVÁCS, 1943, I, 52.), ugyanakkor a *Magyar mese- és mondavilág, az Ezeregyéjszaka*, iskolai olvasókönyvek, meséskönyvek, valamint különböző ponyvanyomtatványok mellett Grimm-szövegszarmazékot is azonosított a kalotaszegi mesekincsben (KOVÁCS, 1943, II, 180–203.). Kovács később a Benedek Elek- és az Arany László-mesék magyar mesemondók repertoárjának kialakításában játszott szerepéről írt alapvető tanulmányokat: KOVÁCS, 1969, 1977. Dégh Linda a mesék írásbeli terjedésével kapcsolatban elgondolkodtató kimutatásokat végzett. Úgy találta, hogy a II. világháború után általa gyűjtött szóbeli mesék 40%-a áll közvetlen kapcsolatban a könyvmesékkel (DÉGH, 1988, 73.).

³⁴ A gyűjtő a mesemondó repertoárjának túlnyomó többségét (33 szövegből 27-et) Grimm-meseként azonosította (FARAGÓ, 1967, 248.). A gyűjtő tételesen felsorolja a Grimm-meséket, és szövegparhuzamokat is közöl az átvételek igazolására. Kurcsi repertoárjában a KHM 9. és KHM 25. is megtalálható, az utóbbi megjelent, míg a másik mese kéziratban maradt (FARAGÓ, 1969, 122–125., 35–36.). A Grimm-mesék magyar nyelvű folklorizációjához lásd DOMOKOS, 2019b.

az ATU 451-es típusba tartozó mesefeldolgozását (ANDERSEN, 1838, 23–58.), melyet Mathias Winther 1823-ban *Danske folkeeventyr /Dán népmesék/* címen megjelent úttörő mesegyűjteményében olvasott.³⁵ A magyar Andersen-fordítások korai történetéről nem sok ismeretünk van, emiatt hasznos röviden kitérni néhány 19. századi magyar nyelvű Andersen-szövegközlésre.³⁶ Az egyik legkorábbi ismert Andersen-fordítás/átdolgozás név nélkül jelent meg a Mátray Gábor-féle *Regélő*ben (N. N. 1841, 390–392.), majd 1846-ban Beöthy László tett közzé egy másik Andersen-mesét a *Honderű*ben.³⁷ A pesti divatlapok közleményeit követően az ötvenes években Csengery Antalné König Róza és Szendrey Júlia saját Andersen-fordításaikból már köteteket is szerkesztettek. Csengeryné fordításait 1853-ban képes kiadásként tervezték megjelentetni,³⁸ Szendrey Júlia Andersen kötete több kiadásban meg is jelent (ANDERSEN, 1858, 1874). A hatvanas években Vachott Sándorné számos nyugat-európai könyvmesét fordított és közölt az általa szerkesztett periodikákban és antológiákban. *Gyermekvilág* című szórakoztató-ismeretterjesztő gyűjteményében, valamint az *Anyák Hetilapjában*, illetve a *Szünórák*-ban több Grimm- és Andersen-mesét találunk (VACHOTT, 1861a, 1862), majd az Eötvös József felkérésére általa szerkesztett *Iffusági könyvtár*ban önálló kötetben is publikált Andersen-fordításokat (ANDERSEN, [1866 vagy 1867]).³⁹ Az *Anyák Hetilapjában* 1861 májusában három részletben közölt Andersen-mese tudomásom szerint *A vad hattyúk* legkorábbi magyar fordítása, melyet a szerző nevével együtt tettek közzé (VACHOTT, 1861c). Andersen e meséje magyarul később ponyván, valamint egy divatlapban is megjelent *Szép Eliza* címen. Ez utóbbi Miliesz Béla (1844–1912) (SZINNYEI, 1902, VIII, 1395–1397) fordításában, nevének megjelölésével látott napvilágot. A mesefordítást később, más Andersen-szövegekkel együtt, kötetben is közölte a Franklin *Olcsó könyvtár* sorozatában (MILESZ, 1872; ANDERSEN, 1879, 39–62.). Miliesz fordítása és az egy évvel korábbi, név nélküli ponyvanyomtatvány szövegszerű egyezéseket mutat, melyre részletesebben a következő fejezetben térek ki. A hetvenes években Czanyuga József⁴⁰ fordításában is megjelent a mese a Lampel kiadónál (*A vad hattyúk*. ANDERSEN, 1874, 46–71.), majd később is számos alkalommal kapott helyet különböző Andersen-antológiákban (*A vad hattyúk*. ANDERSEN, [1890a?], 41–64.; [1904], 49–69.; *A koronás*

³⁵ Erről lásd Diana Crone Frank Andersen meséinek angol fordításához készített jegyzetét: ANDERSEN, 2005, 111–130.

³⁶ Andersen magyar kapcsolatairól és a magyar fordításokról lásd TRENCSENYI-WALDAPFEL, 1966; RÁTH, 1972.

³⁷ *Hableány*. Beszély Beöthy Lászlótól (BEÖTHY, 1846, 402–405.). „Andersen’ regéiből szabadon.” Az adatra Gulyás Judit hívta fel a figyelmemet, ezúton is köszönet illeti érte.

³⁸ A *Divatcsarnok*ban megjelent *A tatárka* című mese fordításához fűzött szerkesztői megjegyzés szerint: „E kis mese is egyik mutatvány Andersen meséi válogatott gyűjteményéből, mely közlő fordítása után, nemsokára képes kiállításban fog megjelenni” (CSENGERY, 1853, 1526.). Nincs tudomásom arról, hogy megjelent-e Csengeryné Andersen-kötete, azonban az ötvenes években számos alkalommal közölt elszórtan Andersen mesefordításokat. Csengery Róza mesefordításainak eddig feltárt darabjairól lásd: GULYÁS, 2019, 333.

³⁹ Vachott Sándorné mesefordítás-közléseit egy önálló dolgozatban mutatom be (DOMOKOS, 2020).

⁴⁰ Czanyuga József (1816–1894) író, fordító. Ismertek operalibrettói és ő készítette Mátray Gábor egyetemes dalgyűjteményéhez a német nyelvű versfordításokat (TARI, 2016, 404.).

hattyúk. ANDERSEN, [1890b], 104–121.).⁴¹ Shojaei Kawan szerint nemzetközi viszonylatban a szájhagyományozó szóbeliséget az ATU 451 1. altípusának Andersen-változata általában jobban befolyásolta, mint a grimmi (KHM 49.) verzió (SHOJAEI KAWAN, 1996, 1357.). Andersen e meséjének a magyar népmeseszövegekre gyakorolt hatása ugyanakkor kevésbé kimutatható, mint a Grimm-meséké,⁴² az ismertetett könyvmeséssel összevetve annyi azonban megállapítható, hogy az ATU 451 mesetípus 1. altípusát a kor magyar nyelvű nyomtatott írásbeliségében is leginkább Andersen meséje képviselte. A 2. altípus publikált szövegváltozatait a Grimm-mese (KHM 9.), míg a legszélesebb körben megjelent 3. altípust a Grimm- (KHM 25.) és az attól csak minimálisan eltérő Bechstein-változat népszerűsítette nálunk.

A mesetípus magyar ponyvaváltozatai

Kovács Ágnes szerint az ATU 451 típusba tartozó magyar népmeseszövegek egy részének forrásai olyan ponyvafüzetek lehettek, melyeket a 19. század folyamán idegenből fordítottak le magyarra (KOVÁCS, 1979, 534.). A következő részben *A bátyjait kereső lány*-mesetípus hazai közgyűjteményekben elérhető, magyar nyelvű ponyvaváltozatait mutatom be. A kiadványok adatolása mellett a ponyvák forrásainak azonosítására töreksem, ezen túl – ahol lehetséges – a ponyvák és a lejegyzett népmeseszövegek közti párhuzamokra is utalok.

Az ATU 451-es számon nyilvántartott típus mindhárom altípusa ponyvakiadványokon számos alkalommal jelent meg a 19. század második felében. A *Magyar népmesekatalógus* cím szerint két (MNK 2. 1988, 231–232.), Nagy Zoltán palócgyűjtéséhez írott jegyzetekben pedig a típus három ponyvaváltozatát említik (NAGY, 2010, 608.).⁴³ Kovács Ágnes Sebestyén Ádám bukovinai székely mesegyűjtéséhez írt jegyzeteiben azonban úgy nyilatkozik, hogy a típusnak öt különböző 19. századi magyar nyelvű ponyvaváltozata létezik (SEBESTYÉN, 1979, 383.).⁴⁴ A közgyűjtemények katalógusainak áttekintése Kovács állítását igazolta, ugyanis a mesének valóban (legalább) öt különböző ponyvai feldolgozása volt, melyeknek összesen tizenkét kiadása adatolható az 1870-es évek elejétől, valamennyi Bucsánszky kiadójához, illetve később a Bucsánszky-nyomdát átvevő Rózsa Kálmánhoz kapcsolható. E nyomtatványok közül egy sajnálatos módon elveszett, vagy legalábbis lappang, tartalma azonban

⁴¹ Andersen magyarul megjelent műveiről Ráth József kétnyelvű (dán és magyar) bibliográfiát készített, melyben cca. 120 év alatt (1853-tól) közel 300 kiadványt számlál. Ebben az egyes meséket is feldolgozó könyvészetben szerepel egy 1884-es Lampel-kiadvány („Andersen összes meséi. Számos fametszvényel és hat színes képpel”), melyben Ráth szerint *A vad hattyúk* is helyet kapott (RÁTH, 1972, 46.). E kiadványnak nem akadtam nyomára.

⁴² Példa azonban az Andersen-verzió folklorizációjára is akad. Lásd Nagy Olga egy 1950-es évek végéről való széki változatát: *Az elvarázsolt királyfiúk* (NAGY, 1976, 201–207.).

⁴³ A jegyzet az 1984-ben lejegyzett meseszöveg, a *Néma királylány* című meséhez tartozik. (Mesélő Gajdár Béláné Galcsik Erzsébet, Zagyvaróna. NAGY, 2010, 150–154.) A gyűjtés jegyzetanyagát a sajtó alá rendező Benedek Katalin gondozta.

⁴⁴ Fábriáné *A hat hattyu* c. meséjéhez készült a jegyzet, a mese egyébként Grimm-hatást mutat (SEBESTYÉN, 1979, 261–266.). Kovács Ágnes jegyzete: KOVÁCS, 1979, 383.

szüzséleírások alapján rekonstruálható.⁴⁵ Az alábbiakban részletesen szólok valamennyi ismert ponyvaváltozatról.

1. A hattyúlovag. Igen érdekes és mulattató tündéres történet az őskorból

Mint korábban már utaltunk rá, *A bátyjait kereső lány-típust* a folklorisztikai szakirodalom középkori eredetűnek tartja, a történet alapelemei megtalálhatóak a Johannes de Alta Silva néven ismert francia szerzetes *Dolopathos sive de Rege et Septem Sapientibus* elnevezésű, 12. század végi latin nyelvű gyűjteményében. E mű számos keleti mesei szüzsé és motívum nyugat-európai közvetítésében is fontos szerepet játszott, így a híres Hattyúlovag (Lohengrin)-mondának is ez a kiindulópontja (BERZE NAGY, 1957, 622–623.; SHOJAEI KAWAN, 1996, 1354.; LISZKA, 2016, 22.). A középkor óta számos nemzeti feldolgozás alapját képezték az itt olvasható elbeszélések. Az egyik legfontosabb ilyen jellegű a *Le chevalier au cygne et Godefroid de Bouillon* című munka, mely évszázadokon át népszerű volt Európában (HEINRICH, 1912, 683.).⁴⁶ Kovács Ágnes szerint a *Dolopathos*ból is ismert redakciónak létezik egy kései magyar nyelvű fordítása, mely ponyvanyomtatványként szélesebb társadalmi rétegek körében népszerűsítette a történetet (KOVÁCS, 1979), míg Solymossy Sándor a *nép körében* népszerűvé vált kevés számú európai lovageposz-téma között tartja számon a Lohengrin-történetet (SOLYMOSSY, 1918, 22.). *A hattyúlovag. Igen érdekes és mulattató tündéres történet az őskorból* című szokatlanul terjedelmes, 52 oldalas nyomtatvány az impresszumadatok szerint 1874-ben jelent meg Bucsánszky Alajos nyomdájában. A füzetnek egy későbbi kiadásáról is tudunk.⁴⁷ A ponyva közvetlen forrása nem ismert, azonban nagyon valószínű, hogy a történet valamelyik 19. századi német népkönyvi feldolgozása szolgálhatott a magyar ponyvakiadások alapjául.⁴⁸ Ha összevetjük a ponyvai szövegváltozatot a magyar mesekatalógusokban számontartott variánsokkal, akkor kiderül, hogy legalább két (egy kiadott és egy kéziratban maradt) variáns közvetlenül ennek a ponyvának a származéka.

Az egyik ilyen ponyvai eredetű szöveg egy palóc változat, melyet Pintér Sándor publikált 1891-ben (*Mesé a hattyú vitézreő*. PINTÉR, 1891, 143–154.; BERZE NAGY,

⁴⁵ *A tizenkét királyfi, vagy: A bűvös lilomszál. Igen szép tündéres történet. 5 szép képpel.* MNK 2. 1988, 231.

⁴⁶ Heinrich Gusztáv itt ismerteti a francia költői feldolgozás cselekményét is: HEINRICH, 1912, 683–686. Egy későbbi feldolgozást közölt a meseadaptációról ismert francia író, Charles Deulin (1827–77) is (*Le Chevalier au Cygne*. DEULIN, 1875, 266–279.), melyet a megjelenését követő évben magyarra is lefordítottak: DEULIN, 1876, 148–149.

⁴⁷ Az Országos Széchényi Könyvtár Plakát- és Kisnyomtatványtárában található példányok jelzetei: 1874, OSZK Pny 1040 (17/23); 1892, OSZK Pny 1472 (28/29).

⁴⁸ *A hattyúlovag (Der Schwanenritter)* többek között megjelent Marbach és Simrock német népkönyv-sorozataiban is: Marbach, Gotthard Oswald: *Volksbücher* 36. sz. Leipzig, Wigand, 1846; Simrock, Karl: *Die Deutschen Volksbücher*. Brönnner, Frankfurt. 1847, 205–278. Marbach népkönyvsorozatából Bucsánszky szívesen vett át szövegeket, lásd pl. az Aladdin-szüzsét (ATU 561, *Das unschätzbare Schloß in der afrikanischen Höhle Xa xa*. Volksbücher 25. Leipzig, Otto Wigand [1842]), melyet 1843-ban és 1861-ben németül, majd többször magyarul is kiadott: *A megbecsülhetetlen lakat afrikai Xa Xa barlangban*. Pest, Bucsánszky, 1869, 1882, 1898. A német nyelvű populáris olvasmányok magyar népmesékre gyakorolt hatásáról lásd DOMOKOS, 2019a, 435.

1957, I, 621–622.; MNK 2. 1988, 229–231.).⁴⁹ Mint fentebb említettük, Berze Nagy János szerint Pintér meséjén erősen érződik, hogy irodalmi forrásból származik (BERZE NAGY, 1957, I, 622.), Christine Shojaei Kawan a mesetípus részletesen összegző cikkében kitér Pintér változatára is, mely véleménye szerint a Beatrix-mondára megy vissza (SHOJAEI KAWAN, 1996, 1356.). A palóc nyelvjárásban rögzített mese gyűjtési körülményei részleteiben nem ismertek, azonban a 20. század legelején e gyűjtemény kapcsán Katona Lajos és Pintér Sándor között a gyűjtemény hitelességét illető polémia bontakozott ki, mely érdekes tanulságokkal szolgál a gyűjtő és a gyűjtés korabeli viszonyának megértéséhez. Katona típusvizsgálatai során a gyűjtemény eredetiségét arra való hivatkozással vonta kétségbe, hogy a palóc mesék és Erdélyi János mesegyűjtésének (ERDÉLYI, 1846–1848) öt szövege nagyfokú egyezéseket mutat (KATONA, 1903a, 133., 1903b). Katona azt feltételezte, hogy Pintér Sándor, a mesék közreadója az Erdélyi által közölt szövegeket írta át palóc dialektusba. A hamisítás gyanújába került gyűjtő nyílt levélben utasította vissza Katona vádját, ami ellen azzal védekezett, hogy nem csak saját kezűleg írt össze meséket, hanem arra kért mesemondókat is, hogy jegyezzék le saját meséiket, illetve, hogy diktálják le azokat iskolás gyerekeknek (PINTÉR, 1903, 199.). Bár Pintér a kéziratban maradt mesegyűjtése kapcsán nyilatkozott ekképpen gyűjtési eljárásáról, feltehetőleg nem járt el másként a kiadott szövegek esetében sem, azaz mivel (egyébként a kor szokásainak megfelelően) nem egyedül gyűjtött, ezért valójában nem kompetens valamennyi meséje közvetlen forrásának azonosításában. Végeredményben a Pintér által publikált változat nem arra bizonyíték, hogy a szóbeliségből származik a variáns (bár az ki sem zárható), hanem arra, hogy akitől származik az 1. ismerte Bucsánszky ponyvanyomtatványát és 2. olyan értékes és megőrzendő alkotásnak minősítette a lejegyző és a közzétevő e történetet, amely alkalmas volt arra, hogy a népmesegyűjtésnek része legyen. Pintér Sándor e meséjét Benedek Elek a *Magyar mese- és mondavilág* című antológiája számára átvette, feldolgozta és a forrását megjelölve széles körben népszerűsítette (*Hattyú vitéz*. BENEDEK, 1895, III, 277–285.).

A másik *A hattyúlovag...* című ponyvához köthető, de a szóbeliségből származóként nyilvántartott kéziratos változatot egy bizonyos Deák Ferenc jegyezte le a 20. század első évtizedében. A variáns egy terjedelmesebb (a katalógusleírás szerint) jász-kun népköltési gyűjtemény része. A Sebestyén Gyula hagyatékában fennmaradt kéziratról, a gyűjtés körülményeiről és a gyűjtőről nem sokat tudunk, az azonban egyértelmű, hogy a 22 oldalas, címmel ellátott (*Hattyú lovag*) kézirat is a ponyva szövegét követi, gyakran szó szerinti egyezésekkel.⁵⁰

A hattyúlovag-történet később egy újabb, az ifjúság számára készített feldolgozásban is megjelent. Ezt Bíró Albert 1906-ban (majd 1913-ban ismét) publikálta a *Lohengrin, a hattyúlovag. Regényes és tündéries történet a régi lovagkorból* című, kiállításában

⁴⁹ Berze Nagy a mesét BN 452* *Hattyús lovag* címen önálló típusként katalogizálta (BERZE NAGY, 1957, I, 622.).

⁵⁰ EA 2569. 531–553. *Jász-Kún Népköltési gyűjtemény. Gyűjtötte és szerkesztette Firtosvárallyai Deák Ferencz.* (1906–1907).

és megfogalmazásában is ponyvai jellegű kiadványt, mely a *Magyar mesék és ifjúsági olvasmányok könyvtára* című sorozatban jelent meg.⁵¹

2. *Szép Elizke, vagy: A tizenegy fekete vadhattyú története. Tündéries elbeszélés*

A fennmaradt példányok impresszumadatai alapján 1871-ben jelent meg a *Szép Elizke, vagy: A tizenegy fekete vadhattyú története* című ponyvanyomtatvány Pesten, először Bucsánszky Alajos nyomdájában. E publikációt még legalább három további kiadás is követte (1875-ben Bucsánszky, majd 1882-ben és 1894-ben már Rózsa Kálmán adta ki újra).⁵² A *Tündéries elbeszélés* alcímmel ellátott, szerzői név nélkül megjelent 28 lapos illusztrált ponyvanyomtatvány Hans Christian Andersen eredetileg *De vilde Svaner* (*A vad hattyúk*, 1838) címen kiadott meséjének fordítása. Mint azt az előzőekben láttuk, Andersen meséi a ponyva első megjelenésekor már több mint három évtizede benne voltak a magyar irodalmi köztudatban, a század utolsó harmadában pedig az ifjúsági és a népnek szóló kiadványokban, valamint ponyvafeldolgozásokban is egyre gyakrabban helyet kaptak. A már említett, 19. századi publikált fordításokban legkorábban Vachott Sándornénál jelent meg Andersen e meséje (VACHOTT, 1861c). Ezt követően Bucsánszky ponyváján 1871-ben egy ettől eltérő fordítás látott napvilágot, melynek forrását egy szerencsés véletlen folytán sikerült azonosítani. A ponyva szövege Mílesz Béla nagykunsági tanító fordítása, melyet Andersen neve alatt saját fordításaként közölt egy divatlapban 1872-ben *Szép Eliza* címen (MÍLESZ, 1872). A népies ifjúsági műveiről ismert Mílesz e fordítása és a ponyva szövege szó szerint azonosak, csak címükben és a mese tagolásában térnek el egymástól. Bucsánszky ugyanis a ponyváknál megszokott címadási gyakorlatot követve a mesét terjedelmesebb cím alatt hozza, illetve a ponyvai közlésmóddhoz illeszkedően fejezetekre tagolva közli. Elképzelhető, hogy volt Mílesz fordításának az említettél korábbi közlése is, mely a *Szép Elizke...* közvetlen forrásaként szolgálhatott, de az is lehet, hogy Mílesz maga adta Bucsánszky-nak az Andersen-mese fordítást, melyet aztán a kiadó a szerző és a fordító nevének mellőzésével publikált.⁵³ Mílesz fordítása más Andersen mesékkal együtt az *Olcsó könyvtár*

⁵¹ *Lohengrin, a hattyúlovag. Regényes és tündéries történet a régi lovagkorból. Tizenegy érdekes fejezetben.* Budapest, Bíró [1906] /Magyar mesék és ifjúsági olvasmányok könyvtára 23./ [1906], OSZK 809. 961 és [1913] OSZK 809.740.

⁵² A négy kiadás közül az elsőt és az utolsót a Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár Szűry-gyűjteményében őrzik (jelzetei: 1871, FSZEK Sz 4479; 1894, Sz 4480), míg a másik kettő az Országos Széchényi Könyvtár Plakát- és Kisnyomtatványtárában található. (jelzeteik: 1875, OSZK Pny 1.072 (régi jelzet: 18/87) 1882, OSZK Pny 1227 (régi jelzet: 23/36).

⁵³ Andersen *Az útítárs* c. meséje is ponyvára került 1873-ban (*János útítárs, vagy: Az elvarázsolt királykisasszony. Igen szép tündéries történet öregek és fiatalok számára.* 5 képpel. 1873, Pest, Bucsánszky, OSZK 325.994), mely Hermann Zoltán szerint a dán mese valamilyen német fordításából készült átköltése (HERMANN, 2012, 88.). E mese is megjelent Mílesz fordításában (ANDERSEN, 1879, 95–121.), melyet Bucsánszky Mílesz fordításával szó szerint egyező módon közölt. Érdekes, hogy Mílesz kiadta a Zádor és Ágota történetét (1867), melynek ugyancsak ismert ponyvafeldolgozása: *Zádor és Ágota. Egy igen szép és felette érdekes régi kun történet I. László király idejéből.* Öregek és fiatalok számára. 1873, Pest, Bucsánszky, OSZK 324.670. E három adat alapján arra következtettek, hogy Mílesz Béla és Bucsánszky Alajos szorosabban együttműködtek ponyvanyomtatványok kiadásában az 1870-es évek elején.

sorozat Andersen-kötetében is megjelent (ANDERSEN, 1879, 39–62.). A *Szép Elizke...* című ponyva négy kiadása tehát egy Andersen-mesét népszerűsített nálunk Milesz Béla megfogalmazásában a 19. század utolsó harmadában, mely szövegváltozatról tudjuk, hogy a ponyván kívül folyóiratban és egy Andersen-antológiában is megjelent.

3. *A tizenegy királyfi és egy királykisasszony története, vagy: A tizenegy elbűvölt hattyú* Andersen *A vad hattyúk* című meséje szabadabb átdolgozásának tűnik egy másik ponyvaváltozat is. *A tizenegy királyfi és egy királykisasszony története, vagy: A tizenegy elbűvölt hattyú. Igen szép, érdekes és tanulságos tündéries történet* című, 32 lapos ponyva két kiadásáról tudunk, mindkettő Rózsa Kálmánnál jelent meg a 19. század utolsó évtizedeiben.⁵⁴ A történet főbb vonásaiban követi az Andersen-mesét, azonban semmiképpen sem tekinthető pusztá fordításnak, az ismeretlen átdolgozó részben egyszerűsít, részben azonban ki is egészíti új epizódokkal és motívumokkal a történetet, nyelvi megfogalmazásában pedig népies beszédmódot imitál. Összességében inkább Andersen-átköltésnek tekinthető e kiadvány.

4. *A hét holló, vagy: Az apai kívánság*

A hét holló, vagy: Az apai kívánság című 11 lapos mese egy másik történettel van egybekötve (*A kaliforniai aranybányák származása, vagy: A rabló törpék birodalma*), melynek összesen három kiadásáról tudunk, a legkorábbi 1873-ból Bucsánszky Alajos nyomdájából való, amit Rózsa Kálmán még legalább két alkalommal újra kiadott.⁵⁵ A ponyvaváltozat közvetlen forrása nem ismert, a feltárt szövegváltozatok közül a Grimm KHM 25. (*A hét holló*) szüzséjével rokonítható leginkább, feltehető, hogy a ponyva a Grimm-mesének az ismeretlen szerzőtől származó átköltése. A típus népmeseként lejegyzett magyar variánsai között említettünk egy 1880-as évekre datált kecskeméti változatot, mely Dékány Ráfael gyűjteményéből származik (*A hét holló királyfi*. DÉKÁNY, 2004, 146–150.). Az már eddig is világos volt, hogy ez a variáns alapvetően a Grimm-féle *A hét holló* cselekményét követi, ebben az esetben is feldolgozásról és nem szövegű fordításról van szó. Az alföldi népmese és *A hét holló...* című ponyva filológiai egybevetése azonban meglepő hasonlóságokat eredményezett, a szerkezeti és motívikai egyezések alapján kiderült, hogy Dékány meséjének nem túl távoli forrása *A hét holló, vagy: Az apai kívánság* című ponyvakiadvány lehetett. Az alábbiakban egyetlen párhuzamos szövegrész kiemelésének segítségével azt szeretném érzékeltetni, hogy a ponyvamesében és a népmesében hogyan fogalmazódik át egy jellemző motívum (a fiúk elátkozása):

„Egy napon nagy vendégséget adott a gróf, melyre igen sok vendég gyűlt össze.
– Gyönyörű idő volt s a nyitott ablakon a tavaszi nap sugarai ragyogtak be. Lakoma közben egyik a vendégek közül magasztalá a gróf állapotát, elmondá, hogy mily boldog s végül dicsérőleg emlité, hogy mily szép és derék fiai vannak; de erre a gróf ingerülten mondá: »Mít érnek nekem fiaim? Bánom is én, ha hollókká

⁵⁴ Jelzeteik: 1881, OSZK Pny 1194 (korábbi jelzet: 22/14); 1890, OSZK Pny 281 (28/15).

⁵⁵ Jelzeteik: 1873, OSZK Pny 428 (korábbi jelzet: 16/21), 1891, OSZK Pny 3304 (41/20), 1898 OSZK Pny 1438 (30/78).

válnak is.« És ime azon pillanatban nagy szárnycsattogás támadt a teremben, a hét gróffiu eltűnt az asztal mellől s a nyitott ablakon hét holló röpült ki szomoru károgaással” (*A hét holló, vagy: Az apai kívánság*. 1873, 1–2.).

„Egyszer az történt, hogy a királyné neve napjára igen nagy vendégséget csaptak. Meghívták az ország minden tudós és előkelő emberét. A lakomán az egyik vendég szebb köszöntőt mondott, mint a másik. És mindegyik dicsérte köszöntőjében a hét szép és jó fiút, úgyhogy a király és a királyné már szinte megunta hallani a sok dicséretet. Egyszer azt mondja a király egészen bosszúsan:

– Mit ér nekem a hét szép fiú, ha leányom egy sincs... Inkább lenne mind a hét fiam holló, csak legalább egy leányom volna!

Alig mondta ki a király az utolsó szót, a hét fiú hollóvá változott, felkerekedett és károgova elrepült” (DÉKÁNY, 2004, 146.).

A dolgozat terjedelmi korlátai sajnos nem teszik lehetővé az egyébként nagyon izgalmas, részletes szövegelemzést, összességében azonban elmondhatjuk, hogy a népmese-ként közölt változat cselekményében és motívumok szintjén is szorosan követi a ponyvát, míg nyelvilag Dékány (és/vagy mesélője) sokat egyszerűsít és rövidít a bonyolult, terjedelmes és népieskedő ponyvai nyelvezeten.

5. A tizenkét királyfi, vagy: A bűvös liliomszál

A Magyar népmesekatalógus az AaTh 451-es típusnál két ponyvanyomtatványra hivatkozik: a *Szép Elizke...* mellett utal *A tizenkét királyfi, vagy: A bűvös liliomszál. Igen szép tündéries történet* című Bucsánszky-kiadványra is. Noha az MNK e ponyva mellett két jelzetet is megad, ezek egyikén sem található meg a kérdéses kiadvány.⁵⁶ Szerencsésen fennmaradt azonban két szüzséleírás, melyek alapján tudható a kiadványról, hogy 31 oldalas verses feldolgozásról van szó, mely 1875-ben Bucsánszky Alajosnál jelent meg.⁵⁷ Ami a cselekményt illeti, a tartalmi kivonatokból úgy tűnik, hogy a Grimm testvérek *Tizenkét fivér* című meséjét (KHM 9.) követi szorosan a szöveg, különösen a virágszatkításra történő átváltozás az árulkodó motívum.

A fentiek alapján az ATU 451-es mesetípus magyar ponyvaváltozatainak forrásai-ként különböző európai populáris olvasmányokat jelölhetünk meg. A ponyvaszövegek között a középkori eredetű hattyúlovag-téma mellett dán és német könyvmesék fordításait/átdolgozásait találjuk. *A hattyúlovag...* esetében feltehetőleg német népkönyv-

⁵⁶ MNK 2, 1988, 231. Az itt hivatkozott jelzetek a következők: OSZK 18/90 és EA 8274/203.

⁵⁷ Az OSZK Kisnyomtatványtárában az 1990-es években újrakatalogizálták a ponyvákat, a régi jelzeteket megváltottatták, de azokról konkordancialistát nem készítettek, e kiadvány ma már sem a cédulakatalógusban, sem pedig a helyrajzi naplóban nem szerepel. Az OSZK-ban őrzött Borzsák-féle ceruzás cédulakatalógus a ponyva cselekményleírása mellett három példányra is hivatkozik. Az Etnológiai Archívumra utaló EA-jelzeten egy Schram Ferenc által az OSZK-ponyvák alapján készített gépiratos tipológiai jegyzék található, ennek 203. oldalán az elveszett ponyva szüzséje olvasható. A Borzsák-féle cédulakatalógus cimleírása a Schram-jegyzéktől némiképp eltér: „*A tizenkét királyfi, vagy: A bűvös liliomszálak*. [Többesszámban: D. M.] *Igen szép tündéries történet. 5 szép képpel*. Bp., 1875. Bucsánszky Alajos 31 lap (Vers)- Jelzet 18/90. (Három példány).”

vi átvételről van szó, két ponyvamese forrása Andersen (*A vad hattyúk*), további kettőnek pedig feltehetőleg a Grimm testvérek (*A hét holló* és *Tizenkét fivér*) meséi voltak. A könyvmesék hazai fordítástörténete a tömegkultúra kialakulásának idején az ún. elit és a populáris kultúra közti átjárhatóságot mutatja. A kutatás során világosan kirajzolódott az, hogy a mesekönyvek, a folyóiratos szövegközlések és a ponyvanyomtatványok ugyanazokat a szövegeket közvetítették a társadalom különböző csoportjai számára. Jó példa erre egy népies ifjúsági író és nagykunsági tanító Andersen-fordítása, mely mint láttuk, néhány év különbséggel megjelent egy pesti divatlapban, egy önálló fordításkötetben és ponyván is.

A szóbeliként nyilvántartott szövegváltozatok közül három variánsnak sikerült a *közvetlen* ponyvaforrását is megjelölni. E jellegzetes populáris olvasmánytípus szóbeliségre gyakorolt hatása azonban – a mesetípus öt feltárt ponyvaváltozatának tucatnyi kiadása ismeretében – ennél jóval nagyobb arányú lehetett.⁵⁸

Összegzés

A dolgozat egy mesetípusnak a 19. századi magyar nyelvű nyomtatott írásbeliségben és szóbeliségben való megjelenését vizsgálja, és arra tesz kísérletet, hogy ezek egymáshoz való viszonyát tisztázza. Ennek érdekében a dolgozat könyvészeti adatok sorával azt bizonyítja, hogy a mesetípus jelenléte külföldi meseszövegek fordításai és átdolgozásai révén az 1840-es évektől folyamatosan adathozható a magyar nyelvű nyomtatott írásbeliségben. A típusra jellemző szüzsét és motívumkészletet mesefordítások, gyermekese-könyvek, folyóiratok és ponyvanyomtatványok számtalan kiadásban népszerűsítették nálunk, mely a könyvpiaci tömegtermelés élénkülésével, valamint a nemzeti gyermekirodalom erősödésével még intenzívebbé vált. Az európai könyvmesék fordításai, köztük a vizsgált mesetípus szövegváltozatait szerepeltető kiadványok, az 1900-as évek legelejétől már közművelődési könyvtárak kötelező darabjaivá is váltak. Mire megindult a nagyarányú magyar népmeseszöveg-gyűjtés a 20. században, addigra egy hatalmas, fordításokon és átdolgozásokon alapuló nyomtatott szövegkorpusz állt a különböző társadalmi rétegeket elérő kiadványtípusok olvasóinak és azok hallgatóinak rendelkezésére. A mesetípus vizsgált három altípusának mindegyike képviseltette magát a korabeli magyar nyelvű fordításirodalomban. A feltárt adatok alapján úgy tűnik, hogy az 1. altípust Andersen *A vad hattyúk* című meséje reprezentálta nálunk leginkább, a másodikat Grimmék *Tizenkét fivére*, míg a harmadikat kezdetben Bechstein *A hét holló* című meséje, majd pedig egyre hangsúlyosabban ugyanennek a mesének a grimmi verziója (KHM 25.). E mesék olyan gyűjteményekben jelentek meg, amelyeket a 19. századi nemzetépítő törekvések hívtak életre és amelyekkel szerzőik a saját nemzeti kulturális örökségük forrásaira igyekeztek emlékeztetni kortársaikat. A korszakban állandósultak a mesetípus magyar szóbeliségből gyűjtött variánsainak főbb elemei is, melyek nagyrészt a Grimm testvérek és Ludwig Bechstein, kisebb részben Hans

⁵⁸ Dégh Linda meglátása az, hogy a 20. században gyűjthető népmeseszövegek nagy része létezését különböző ponyvakiadványoknak köszönheti (DÉGH, 1946–1947, 92.).

Christian Andersen meséinek hatását mutatják. Végző soron a meséskönyvekben, folyóiratokban és ponyván terjedő európai mesefordításokat és meseátdolgozásokat a magyar szóbeliségből származó variánsokkal egybevetve világosan kirajzolódnak azok a szövegparhuzamok, amelyeken keresztül igazolható, hogy ezek az olvasmányok nyomot hagytak a népmeseként rögzített szövegváltozatokon.⁵⁹

Rövidítések

ATU

2004 *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. I. Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales with an Introduction. II. Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales. III. Appendices.* UTHER, Hans-Jörg (ed.). Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia. /FFC 284–286./

MNK 2.

1988 *Magyar népmesekatalógus. 2. A magyar tündérmesék típusai. AaTh 300–749.* Szerkesztette DÖMÖTÖR Ákos. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

Ponyvaváltozatok

Szép Elizke, vagy: A tizenegy fekete vad hattyu története. Tündéries elbeszélés. 6 képpel. Pest, Bucsánszky, 1871 (1875, 1882, 1894).

A hattyúlovag. Igen érdekes és mulattató tündéries történet az őskorból. 7 szép képpel. Budapest, Bucsánszky, 1874 (1892).

A hét holló, vagy: Az apai kívánság. Pest, Bucsánszky, 1873 (1891, 1898).

A tizenegy elbűvölt hattyú. Igen szép, érdekes és tanulságos tündéries történet. Budapest, Rózsa, 1881 (1890).

A tizenkét királyfi, vagy: A bűvös liliomszál[ak?]. Igen szép tündéries történet. Pest, Bucsánszky, 1875.

⁵⁹ A mesetípus korabeli népszerűsítésének csak egyetlen aspektusa a szüzsé irodalmi (olvasmányokban való) leképződése, a mese egyes altípusainak színházi-zenei adaptációi, valamint képzőművészeti feldolgozásainak áttekintése önálló tanulmány tárgya lehetne. A teljesség igénye nélkül néhány példa: Richard Wagner *Lohengrin* (1850) és Josef Gabriel Rheinberger *A hét holló* (1869) című operái, Emil Pohl ugyancsak *A hét holló* című színpadi műve, melynek berlini bemutatójáról az itthoni olvasók is értesülhettek (BULYOVSKY, 1874), lásd továbbá a bécsi világiállításon egy heilbroni ékszerész-család a hét holló történetének motívumait megformáló munkájáról szóló képes beszámolót. (*A Bécsi Kiállítás-Képes Kiállítási Lapok. Rendkívüli melléklet a Vasárnapi Ujsághoz*, XX, 17, 1873. december 21. 131.)

Irodalom

ALTA SILVA, Johannis, de

1873 *Dolophatos sive de rege et septem sapientibus*. Hrsg. von Hermann OESTERLEY. Strassburg, Karl J. Trübner.

ANDERSEN

1858 *Meséi*. Fordította SZENDREY Julia. Pest, Lampel Róbert.

1874 *Meséi*. Fordította SZENDREY Julia. Pest, Lampel Róbert.

[1866? 1867?] *Mesék, kalandok s történetek*. Andersen után. [ford. VACHOTT Sándorné]. Pest, Pollák testvérek. /Ifjúsági könyvtár/

1874 *Andersen újabb meséi s képei*. Fordította CZANYUGA József. Fametszvényekkel. Budapest, Lampel.

1879 *Regék és mesék*. Fordította MILESZ Béla. Franklin, Budapest. /Olcsó Könyvtár 66./

[1890a?] *Andersen meséi*. Számos fametszvénnnyel és négy színes képpel. Budapest, Lampel.

[1890b] *Andersen meséi*. A Reclam-féle kiadás után szabadon átdolgozta ARNDT Pál. Fordította GYÖRY Ilona. Budapest, Lauffer.

1894 *Andersen válogatott meséi*. Fordította MÓKA bácsi. Hat színes képpel. Budapest, Athenaeum.

[1904]⁵ *Andersen összes meséi*. Számos képpel. Fordította MIKES Lajos. Budapest, Lampel.

ANDERSEN, H. C.

1838 *Eventyr, fortalte for børn*. Af H. C. Andersen. Ny Samling. Første Hefte. 4. Kjøbenhavn, Forlagt af Universitetsboghandler C. A. Reitzel.

ANDERSEN, Hans Christian

2005 *The Stories of Hans Christian Andersen. A New Translation from the Danish*. Selected and translated by Vilhelm PEDERSON and Lorenz FRÖLICH. Durham – London, Duke University Press.

ARANY László

1864 Dunamelléki eredeti Népmesék. *Koszorú*, II, 9, február 28., 209–212.

BARKÓCY Domokos

[1906] *Hamupipőke és a hét holló. Két tündérmese*. Elregéli Barkócy Domokos. Budapest, Eisler.

BASILE, Giambattista

2014 *Pentameron. A mesék meséje avagy a kicsik mulattatása*. Fordította, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta KIRÁLY Kinga Júlia. Pozsony, Kalligram.

BECHSTEIN, Ludwig

1845 *Deutsches Märchenbuch*. Leipzig, Wigand.

1847⁵ *Deutsches Märchenbuch*. Herausgegeben von Ludwig BECHSTEIN. Leipzig, Wigand.

BECHSTEIN, L.

[1892] „Egyszer volt, hol nem volt” *Mesekönyv*. BECHSTEIN L. után átdolgozta GYÖRY Ilona. Budapest, Lauffer Vilmos.

BENEDEK Elek

1894–1896 *Magyar mese- és mondavilág. Ezer év meseköltése*. Meséli Benedek Elek. I–V. Budapest, Athenaeum.

1907³ *Székely Tündérország. Székely népmesék és mondák*. Meséli Benedek Elek. Harmadik, javított kiadás. Mühlbeck Károly rajzaival. Budapest, Singer és Wolfner.

BEÖTHY László

1846 *Hableány*. Beszély Beöthy Lászlótól. (Andersen' regéből szabadon). *Honderű*, IV, 21, 402–405.; 22, 425–428.

BERZE NAGY János

1940 *Baranyai magyar néphagyományok*. Gyűjtötte, szerkesztette és jegyzetekkel ellátta BERZE NAGY János. I. Pécs, Kultúra könyvnyomdai műintézet.

1957 *Magyar népmesetípusok I–II*. Pécs, Baranya Megye Tanácsa.

BOTTIGHEIMER, Ruth B.

1990 Ludwig Bechstein's Fairy Tales: Nineteenth Century Bestsellers and Bürgerlichkeit. *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 15, 2, 55–88.

1993 The Publishing History of Grimms' Tales: Reception at the Cash Register. In: HAASE, Donald (szerk.): *The Reception of Grimms' Fairy Tales. Responses, Reactions, Revisions*. 78–101. Detroit, Wayne State University Press.

BULYOVSZKY Lilla

1874 Berlini tárca. *Fővárosi Lapok*, XI, 263, november 17. 1146–1147.

BURJÁN Mónika

2003 *A fordításról való gondolkodás története Magyarországon. 1787 és 1883 között*. PhD értekezés. Szeged, Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Irodalomtudományi Doktori Iskola (kézirat).

CSENGERY Róza

1853 A tatárka. Andersen meséiből. *Divatcsarnok*, 1, 75, 1526–1527.

DÉGH Linda

1946–47 Népmese és ponyva. *Magyar Nyelvőr*, LXX, 68–72, 143–147; LXXI, 43–45, 88–92.

1948 Adatok a magyar parasztság irodalmi életéhez. In: [PAIS Dezső szerk.]: *Magyar századok. Irodalmi műveltségünk történetéhez*. 299–315. Budapest, k. n.

1969 *Folktales and Society. Story-telling in a Hungarian Peasant Community*. Bloomington – London, Indiana University Press.

1988 What Did the Grimm Brothers Give to and Take from the Folk? In: MC GLATHERY, James (szerk.): *The Brothers Grimm and Folktale*. 66–90. Illinois, University of Illinois Press.

DÉKÁNY Ráfael

2004 *A pityke és a kökény. Dékány Ráfael válogatott népmeséi az 1800-as évek második feléből*. A kötetet szerkesztette, a képeket válogatta és az utószót írta: KRISTON VÍZI József. Budapest, Argumentum.

- 2010 *A furfangos komák történeti és más mesék. Dékány Ráfael gyűjtéséből.* A meséket válogatta KRISTON Vízi József. A szöveget gondozta BORDI Zsuzsanna. [Kecskemét], Porta Könyvek.

DOMOKOS Mariann

- 2015 *Mese és filológia. Fejezetek a magyar népmeseszövegek gyűjtésének és kiadásának 19. századi történetéből.* Budapest, Akadémiai Kiadó. /Néprajzi tanulmányok/
- 2016 Szóbeli mesék 19. századi nyomtatott forrásai. *Ethnographia*, 127, 4, 543–567.
- 2017 Olvasástörténet és folklorisztika. Közelítések a ponyvamesék 19. századi paraszti recepciójához. In: SASFI Csaba – UGRAI János (szerk.): *Iskola, művelődés, társadalom. Az oktatás, nevelés és művelődés társadalomtörténeti látószövei.* 463–478. Budapest, Hajnal István Kör Társadalomtörténeti Egyesület. /Rendi társadalom – polgári társadalom 29./
- 2018a Arany László népmeséi a 19. századi magyar olvasókönyvekben. *Ethnographia*, 129, 4, 639–653.
- 2018b Arany László népmeséi a 19. századi magyar gyermek- és ifjúsági irodalomban. In: ISPÁN Ágota Lídia – LANDGRAF Ildikó – MAGYAR Zoltán (szerk.): *EthnoLore XXXV.* 457–512. Budapest, MTA BTK Néprajztudományi Intézet.
- 2019a Gaal György mesegyűjteménye és a populáris olvasmányok. *Ethnographia*, 130, 3, 418–444.
- 2019b A magyar Grimm-mesehagyomány. A Grimm-mesék megjelenése a magyar irodalomban és folklórban. In: KESZEG Vilmos – SZAKÁL Anna (szerk.): *Kutatástörténeti, -szemléleti és -módszertani tanulmányok.* 195–224. Budapest, Kriza János Néprajzi Társaság. /Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 27./
- 2020 *Vachott Sándorné és a 19. századi gyermekirodalom. Magyar nyelvű Grimm- és Andersen-mesefordítások az 1860-as években.* (Kézirat, megjelenés alatt.)

DOMOKOS Mariann – GULYÁS Judit

- 2007–2009 Magyar nyelvű Grimm-kiadások 1963–2005 (Válogatott könyvjegyzék). In: VOIGT Vilmos: *Meseszó. Tanulmányok mesékről és mesekutatásról.* 127–135. Budapest, MTA–ELTE Folklor Szövegelemzési Kutatócsoport.

DOMOKOS Mariann – GULYÁS Judit (szerk.)

- 2018 *Az Arany család mesegyűjteménye. Az Arany család kéziratos mese- és találósgyűjteményének, valamint Arany László Eredeti népmesék című művének szinoptikus kritikai kiadása.* Budapest, Universitas Kiadó.

DEULIN, Charles

- 1875 *Histoires de petite ville. Contes et Nouvelles par Charles Deulin.* Paris, E. Dentu.

DEULIN Károly

- 1876 A hattyu-lovag. (Francziából O. Á.) *Divat-Nefelets*, II, 19, 148–149.

ERDÉLYI János

- 1846–1848 *Népdalok és mondák.* A Kisfaludy Társaság megbízásából szerkeszti és kiadja ERDÉLYI János. I–III. Pest, Beimel József, Magyar Mihály. /Magyar Népköltési Gyűjtemény/

FARAGÓ József

- 1967 Kurcsi Minya havasi mesemondó. *Ethnographia*, LXXVIII, 238–260.
1969 *Kurcsi Minya havasi mesemondó*. Bukarest, Irodalmi Könyvkiadó.

GAŠPARÍKOVÁ, Viera

- 2012 A szlovák prózai szövegfolklor a múltban és ma. In: LISZKA József (szerk.): *Acta Ethnologica Danubiana. Az Etnológiai Központ Évkönyve*. 11–25. Komárom, Somorja, Fórum Kisebbségkutató Intézet.

GRIMM

- 1861 *Gyermek s házi regék Grimm után* I–II. Fordította NAGY István. Pest, Engel és Mandello tulajdona. /Ifjúsági Könyvtár II–III./
1904a *Grimm testvérek meséi*. Magyarra átültette BENEDEK Elek. Budapest, Lampel.
1904b *Grimm testvérek válogatott meséi*. Magyarra átültette BENEDEK Elek. Budapest, Lampel.
1904c *Grimm testvérek összegyűjtött meséi*. Magyarra átültette BENEDEK Elek. Budapest, Lampel.

GRIMM testvérek

- 1878 *Gyermek-mesék*. Grimm testvérek után HALÁSZ Ignác. Budapest, Eggenberger.
1899 *Gyermek-mesék*. Grimm testvérek után HALÁSZ Ignác. Budapest, Athenaeum.

GRIMM, Jacob és Wilhelm

- 2009 *Családi mesék*. (Fordította és az utószót írta ADAMIK Lajos és MÁRTON László.) Pozsony, Kalligram Kiadó.

Brüder GRIMM

- 1812 *Kinder- und Hausmärchen* I. Gesammelt durch die Brüder GRIMM. Berlin, Realschulbuchhandlung.
1986 *Kinder- und Hausmärchen* I. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Vergrößerter Nachdruck der zweibändigen Erstausgabe von 1812 und 1815 nach dem Handexemplar des Brüder Grimm-Museums Kassel mit *sämtlich en* handschriftlichen Korrekturen und Nachträgen der Brüder Grimm sowie einem *Ergänzungsheft: Transkriptionen und Kommentare in Verbindung mit Ulrike Marquardt von Heinz RÖLLEKE*. Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht.

DEÁK Ágnes

- 2019 Pártfogói barátság védszárnyai. (Vachott Sándorné és Eötvös József.) *Irodalomismeret*, XXXI, 1, 77–92.

GULYÁS Judit

- 2019 Női műfaj volt-e a mese? Mesemondók, mesegyűjtők, meseírók. In: TÖRÖK Zsuzsa (szerk.): *Nőszerzők a 19. században: lehetőségek és korlátok*. 293–335. Budapest, Reciti.

GULYÁS Pál

- 1910 *Népkönyvtári címjegyzék. A népkönyvtárak és kisebb közkönyvtárak részére ajánlható művek magyarázatos jegyzéke*. A Múzeumok és Könyvtárak Or-

szágos Tanácsa megbízásából szerkesztette Dr. GULYÁS Pál. Függelék: Az országos Tanács mintakönyvtárainak hivatalos jegyzéke. Budapest, A Múzeumok és Könyvtárak Országos Tanácsának kiadása.

HEINRICH Gusztáv

1912 Lohengrin. *Egyetemes Philológiai Közlöny*, XXXVI, 681–706.

HENSZLMANN Imre

1847 A népmese Magyarországon. [Utolsó közlemény.] *Magyar Szépirodalmi Szemle*, I, 15, 228–236.

HERMANN Zoltán

2012 A romantikus kasztráció fogalma – Hans Christian Andersen: Az útitárs. In: Uő: *Varázs/szer/tár. Varázsmesei kánonok a régiségben és a romantikában*. 88–96. Budapest, L'Harmattan.

IPOLYI Arnold

1854 *Magyar mythologia*. Pest, Heckenast.

2006 *A tengeri kisasszony. Ipolyi Arnold kéziratos folklórgyűjteménye egész Magyarországról, 1846–1858*. Közreadja BENEDEK Katalin. Budapest, Balassi Kiadó. /Magyar Népköltészet Tára VI./

ISTVÁNFFY Gyula

1963 *Palóc népköltési gyűjtemény*. Születésének századik évfordulója alkalmából sajtó alá rendezte BODGÁL Ferenc. Miskolc, Herman Ottó Múzeum. /A Miskolci Herman Ottó Múzeum Néprajzi kiadványai II./

K[OLTAI]. V[irgil].

[1898] *Népmesék Bechstein, Grimm és Andersen után*. Az ifjúság számára átdolgozta K. V. Öt színes képpel. Budapest, Márkus Samu.

KARÁDY Ignác

1847 *Regék*. Nagyobb gyermekek számára alkalmazá KARÁDY Ignác. Pest, Heckenast.

1848 *Elemi nevelés szülők és nevelők használatára*. [Pozsony, k.n.]

KARÁDY I[gnác]

[1895] *Regék és mesék*. Grimm regéinek felhasználásával átdolgozta GAAL Mózes. 3. bővített kiadás. Budapest, Franklin.

1905 *Regék és mesék*. Grimm regéinek felhasználásával átdolgozta GAAL Mózes. Harmadik, bővített kiadás. Budapest, Franklin.

KATONA Lajos

1903a Magyar népmese-typusok. II. *Ethnographia*, XIV, 125–138.

1903b Válasz Pintér Sándor úrnak. *Ethnographia*, XIV, 200–203.

KISZLINGSTEIN Sándor

1890 *Magyar könyvészet* II. 1876–1885. Jegyzéke az 1876–1885. években megjelent, vagy ujjlag kiadott magyar könyveknek és térképeknek. A Magyar Könyvkereskedők Egylete megbízásából összeállította és tudományos szakmutatóval ellátta KISZLINGSTEIN Sándor. Budapest, „Magyar könyvkereskedők egylete”.

KOVÁCS Ágnes

- 1943 *Kalotaszegi népmesék*. Bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel kíséri KOVÁCS Ágnes. I–II. Budapest, Budapesti Kir. Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészeti Karának Magyarságtudományi Intézete és a Franklin-Társulat Magyar Irodalmi Intézet és Könyvnyomda.
- 1969 A XX. században rögzített magyar népmeseszövegek XIX. századi nyomtatott forrásai. I. Arany László magyar népmesegyűjteménye. In: DIÓSZEGI Vilmos (szerk.): *Népi Kultúra–Népi Társadalom* II–III, 177–214. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 1977 A 20. században rögzített magyar népmeseszövegek 19. századi nyomtatott forrásai. 2. Benedek Elek: Magyar mese- és mondavilág I–V. In: KÓSA László (szerk.): *Népi Kultúra–Népi Társadalom* IX, 139–188. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 1979 A hét (három, kilenc tizenkét) holló (hattyú, daru, karvaly, haramia). In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 2. 534. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 1982 Arany Juliska és Arany László meséi. In: NOVÁK László (szerk.): *Arany János tanulmányok*. 495–530. Nagykovács. /Nagykovácsi Arany János Múzeum Közleményei II./

KOZOCSA, Sándor

- 1963 Grimmsche Märchen in Ungarn. In: DENECKE, Ludwig–GREVERUS, Ina-Maria – HEILFURTH, Gerhard (szerk.): *Brüder Grimm Gedenken I. Gedenkschrift zur hundertsten Wiederkehr des Todestages von Jacob Grimm*. 559–574. Marburg, Elwert.

KÖHLER-ZÜLCH, Ines

- 2008 Slavic Tales. In: HAASE, Donald (szerk.): *The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales* III. 871–881. Westport, Connecticut – London, Greenwood Press.

KRIZA János

- 1863 *Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény*. Első kötet. Kolozsvártt: Stein János erd. muz. egyleti könyvtárúrus bizománya.
- 1961 *Az álomlátó fiú. Székely népmesék*. Budapest, Móra.
- 2013 *Vadrózsák. Erdélyi néphagyományok* II. Kriza János és gyűjtői körének szétszórta hagyatékát összegyűjtötte, szerkesztette, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közléteszi OLOSZ Katalin. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

LISZKA József

- 2016 A bátyjait kereső leány (ATU 451) meséjének közép-európai összefüggéseihöz. *Fórum Társadalomtudományi Szemle*, V, 3, 21–34.

MERÉNYI László

- 1863 *Dunamelléki eredeti népmesék*. Összegyűjtötte MERÉNYI László. I. kötet. Pest, Heckenast.

MILESZ Béla

1872 Szép Eliza. Andersen regéje. *Nefelets*, XIV, 33, 391–395.

MUNKÁSI Kálmán

1863 *Tündérvilág mesékben. Mulattató olvasmányok az ifjuság számára.* Összegyűjté MUNKÁSI Kálmán. Képes kiadás. Debreczen, Telegdi Lajos.

N. N.

1841 A' császár uj öltözete. *Regélő*, IX, 50, 390–392.

NAGY Ilona

2015 A Grimm testvérek mesegyűjteményéről. In: GULYÁS Judit (szerk.): NAGY Ilona: *A Grimm-meséktől a modern mondákig. Folklorisztikai tanulmányok.* 15–63. Budapest, L'Harmattan – MTA BTK Néprajztudományi Intézet.

NAGY Olga

1976 *Széki népmesék.* Gyűjtötte, sajtó alá rendezte és a bevezető tanulmányt írta NAGY Olga. Bukarest, Kriterion.

NAGY Zoltán

2010 *Fanyűvő Jankó. Palócföld meséi és mondái.* Nagy Zoltán gyűjtésében. S. a. r. BENEDEK Katalin. Budapest, Balassi Kiadó. /Magyar Népköltészet Tára X./

ORTUTAY Gyula

1935 *Nyíri és rétközi parasztnesék.* Bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közli ORTUTAY Gyula. Gyoma, Kner Izidor.

1963 Jacob Grimm és a magyar folklorisztika. *Ethnographia*, LXXIV, 3, 321–336. Függelék: *A Grimm mesék magyar fordításai* [Készítette: Voigt Vilmos], 336–341.

ORTUTAY Gyula (szerk.)

1960 *Magyar népmesék I.* Szerkesztette és a bevezetőt írta ORTUTAY Gyula. A meséket válogatta és jegyzetekkel ellátta DÉGH Linda és KOVÁCS Ágnes. [Budapest], Szépirodalmi Könyvkiadó.

PETRIK Géza

1885 *Magyar könyvészet 1860–1875.* Jegyzéke az 1860–1875. években megjelent magyar könyvek- és folyóiratoknak. Összeállította s tudományos szakmutatóval ellátta PETRIK Géza. Budapest, „Magyar könyvkereskedők egylete”.

PINTÉR Sándor

1891 *A népmesékről XIII eredeti palóczmesével.* [Hasonmás.] Írta és leírta PINTÉR Sándor. [Szerk. GALCSIK Zsolt.] Losonc, Kármán-társulat nyomdájában [Szécsény, Antal K. Honismeretei Alapítvány, 1999] /Szécsényi honismereti kiskönyvtár/

1903 Nyílt levél Katona Lajos úrhoz. *Ethnographia*, XIV, 197–200.

PÓSA Lajos

1893 A tizenkét fekete varju. Mese. *Pesti Napló*, XLIV, 360, december 24., 38.

RÁTH József

1972 *Adalékok H. C. Andersen bibliográfiájához.* H. C. Andersen művei magyarul. összeállította RÁTH József, Koppenhága, Királyi Könyvtár. A Nemzeti Bibliográfia Osztályának közleményei.

RIMAUSKÍ, Janko

1845 *Slovenskje povesti*. Usporjadau a vidau. V Levoči, u Jana Werthmüllera a sina.

RÓNA-SKLAREK, Elisabet

1912 Einige Grimmsche Märchen im Ungarischen Volksmunde. In: GRAGGER Róbert (szerk.): *Philologiai dolgozatok a magyar–német érintkezésről*. 3–15. Budapest, Hornyánszky.

SEBESTYÉN Ádám

1979 *Bukovinai székely népmesék I. Fábián Ágostonné meséi*. Szekszárd, Tolna megyei Tanács V. B. Könyvtára.

SHOJAEI KAWAN, Christine

1996 Mädchen sucht seine Brüder. In: BREDNICH, Rolf Wilhelm (szerk.): *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Band. 8. 1354–1366. Berlin – New York, Walter de Gruyter.

SIMON Melinda

2016 *Hoffmann Alfréd és a dualizmus könyvkereskedelme*. Budapest, Balassi Kiadó.

SIMROCK, Karl

1847 *Die Deutschen Volksbücher gesammelt und in ihrer ursprünglichen Echtheit hergestellt* von Karl Simrock. Mit Holzschnitten. Brönnner, Frankfurt.

SÓLYOM László

1985 Dapsy Gizella – a magyar szüfrazsett. *Honismeret*, XIII, 4, 48.

SOLYMOSSY Sándor

1913 Idegen mesék meghonosodása. *Ethnographia*, XXIV, 1–8.

1918 A Toldi-mondához. *Ethnographia*, XXIX, 1–23.

SONNENFELD Mór

1874 A hét vadlúd. *Magyar Nyelvőr*, III, 468–470.

Sz.-i. I-n.

1876 K. Tóth Kálmán. *Magyarország és a Nagyvilág*, XIII, 14, 209–210.

SZINNYEI József

1897 Karády Ignác. In: Uő: *Magyar írók élete és munkái* V. 1008–1010. Budapest, Hornyánszky.

1900 Könyves Tóth Kálmán. In: Uő: *Magyar írók élete és munkái* VII. 68–71. Budapest, Hornyánszky.

1902 Miliesz Béla. In: Uő: *Magyar írók élete és munkái* VIII. 1395–1397. Budapest, Hornyánszky.

TAMÁS Ildikó

2018 Nyelvrokonság, műfordítás, népköltészet az Arany János által szerkesztett Szépirodalmi Figyelő és Koszorú hasábjain. In: ISPÁN Ágota Lídia – LANDGRAF Ildikó – MAGYAR Zoltán (szerk.): *Ethno-Lore* XXXV. 43–82. Budapest, MTA BTK Néprajztudományi Intézet.

TARI Lujza

- 2016 Mátray Gábor, a népzene kutató. In: Kiss Gábor (szerk.): *Zenetudományi Dolgozatok 2013–2014. Jubileumi kötet a Zenetudományi Intézet 40 éves fennállása alkalmából.* 385–437. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Zenetudományi Intézet.

TÓTH Rezső

- 1905 *A magyar ifjúsági irodalom s a népiskolai ifjúsági könyvtárak.* Budapest, Athenaeum.

TÖRÖK Zsuzsa

- 2019 A nemzet özvegye. Vachott Sándorné írói pályája. *Irodalomismeret*, XXXI, I, 93–114.

TRENCSENYI-WALDAPFEL, Imre

- 1966 *Hans Christian Andersen in Ungarn.* (Saertsyk af Andersiana) [Andersiana, II, 6. 1. 19–68.] Odense, Andelsbogtryk.

UTHER, Hans-Jörg

- 2001 Fairy Tales as a Forerunner of European Children's Literature: Cross-border Fairy Tale Materials and Fairy Tale Motifs. *Narodna umjetnost*, 38, 1, 121–132.
- 2004 *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. I. Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales with an Introduction. II. Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales. III. Appendices.* Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia. /FFC 284–286./

VACHOTT Sándorné

- 1861a *Gyermekvilág. Elbeszélések, regék, mesék, dalok és versek. Természettani és történeti képek. Útleírások és népismertetések, gyermekjátékok rébuszok s.a.t. 8-12 éves gyermekek számára.* Írta és összegyűjtötte VACHOTT Sándorné. Pest, Heckenast.
- 1861b A hét holló. Mese. Grimm után. *Anyák Hetilapja*, I, 19, 149–150.
- 1861c A vad hattyúk. Mese Andersen után. *Anyák Hetilapja*, I, 5, 36–38; 6, 45–46; 7, 53–55.
- 1862 *Szünórák. Mulattató és tanulságos olvasmányok családi körök számára.* Képekkel ellátva. Szerkeszti VACHOTT Sándorné. Pest, Heckenast.

VÁZ DA SILVA, Fransisco

- 2015 Fairy-tale symbolism. In: TATAR, Maria (szerk.): *The Cambridge Companion to Fairy Tales.* 97–116. Cambridge, Cambridge University Press.

VERES Imre

- 1875 A tiz egy-testvér. *Magyar Nyelvőr*, IV, 517–519.

VOIGT Vilmos

- [1963] 2007–2009a[!] A Grimm mesék magyar fordításai. In: Uő: *Meseszó. Tanulmányok mesékről és mesekutatásról.* 122–125. Budapest, MTA-ELTE Folklor Szövegelemzési Kutatócsoport. /Szövegek és elemzések 2./

[1964] 2007–2009b[!] Új adatok a Grimm-mesék magyar fordításaihoz. In: Uő: *Meseszó. Tanulmányok mesékről és mesekutatósról*. 126. Budapest, MTA-ELTE Folklór Szövegelemzési Kutatócsoport. /Szövegek és elemzések 2./

WASS ALBERT

- 1972 *Válogatott magyar népmesék*. Sajtó alá rendezte Wass Albert. Petry Béla illusztrációival. Astor Park, Florida, Amerikai Magyar Szépművészek Céh.
- 2008 *A hét holló*. Borsódy Eszter illusztrációival. Pomáz, Kráter Műhely Egyesület. /Válogatott magyar népmesék sorozat 6./

MARIANN DOMOKOS

THE EMERGENCE OF *THE MAIDEN WHO SEEKS HER BROTHERS* TALE TYPE (ATU 451) IN 19TH-CENTURY HUNGARIAN POPULAR READINGS AND ORALITY

The paper examines the emergence of a fairy tale type in 19th-century Hungarian literacy and orality. The sujet and motifs characteristic of the tale type have been popularized in Hungary in numerous publications of translated fairy tales, children's books, periodicals, and pulp magazines, further bolstered by the intensification of mass production in the book market and the expansion of national children's literature. In order to learn about the Hungarian versions of the tale type, the history of the Hungarian reception and translation of the tales of Bechstein, Grimm, and Andersen must be explored. The book tale (Buchmärchen) adaptations of the tale type represent a specific form (defined jointly by collectors/writers, publishers, and readers) of the transmission of the past, which, thanks to a number of reprints and translations, have become institutional tools for the heritagization of European fairy tales. Through the presentation of the written routes of transmission of the tale type, the paper highlights how the European fairy tale tradition as a universal intellectual cultural heritage became part of Hungarian literary culture and folklore in the second half of the 19th century.

„A KÁLVINIZMUS (...) A LEGELSŐ ÉS LEGKIVÁLÓBB
FORRÁSA AZ EURÓPAI DEMOKRATIKUS
ÁTALAKULÁSOKNAK.”
A HALADÁS-ESZME VÁLTOZÁSA A MAGYAR REFORMÁTUS
IDENTITÁS TRANSZFORMÁCIÓINAK FOLYAMATAIBAN

„... a magyar kálvinizmus a hordozója, a legjellegzetesebb történelmi öntudattal, a nemzeti és faji eszmének; ellentétben a katolicizmussal, amely elsősorban nemzetközi szempontú és kapcsolati; valamint a lutheránizmussal, amely kiváltképp idegen faji képletek világnézete. A szociális megújulás eszméje is a magyar kálvinistaság lelkéhez áll a legközelebb. A kálvinizmus már általában is a legelső és legkiválóbb forrása az európai demokratikus átalakulásoknak. S közelebből – századokon át – a magyar kálvinizmus volt a szószólója a haladás elvének; a kálvinizmus volt a lelkiismereti szabadság és alkotmányosság őre: az emberi jogok kiterjesztésének lobogója.”

(SIMÁNDY, 1927, 25.)

A fenti sorok Simándy Pál Losoncon élő újságíró 1927-ben, *A magyar kálvinizmus útja* címmel megjelent vitairatából származnak. Simándy sajátos, bár nem egyedülálló figurája a korszaknak. Gombos Ferenc néven született 1891-ben. 1909 és 1913 közt Sárospatakon a Református Kollégiumban teológiát tanult, majd két éven át a Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetség utazó titkára lett. 1915–17-ben Losoncon, ezt követően a fővárosban volt hitoktató. Viszonylag korán megmutatkozott szociális érzékenysége és az egyházzal szembeni kritikai attitűdje, s ezek nyomán az 1918–1919. évi forradalmi események hatására elhagyta az egyházi pályát. Szülőfalujába, Igricibe költözött, ahol részt vett a helybeli megmozdulásokban. Emiatt később több hónapot töltött börtönben. Erre az időre esik névváltoztatása is. 1920-tól 1931-ig Losoncon élt és a helyi magyarság kulturális életének egyik központi alakja lett, mígnem 1931-ben Magyarországra költözött, ahol Bajcsy-Zsilinszky Endre lapjainak lett belső munkatársa. 1945–1949 között, nyugdíjazásáig, a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium osztályvezetőjeként elsősorban a népművelés területén dolgozott (ÖTVÖS, 1979). Simándy vitairatában a korszak „számvető” írásaihoz – például Makkai Sándorhoz (*Kálvinista demokrácia, 1931*) vagy Szekfű Gyulához (*Három nemzedék és mi utána következik 1934*) – hasonlóan a magyarság Trianon utáni útkeresésének, egy társadalmi megújulás lehetőségeinek kérdését tárgyalja, s az említett szerzőkhöz hasonlóan ezeknek a kérdéseknek a felekezeti összefüggéseit is számba veszi. Ellentétben egyrészt Szekfűvel, ki a felekezetiességet és az abban megnyilvánuló, egymással vetélkedő világszemléleteket a Nemzeti Egység létrejöttét hátráltató antinómiának látja (SZEKFI, 1989, 427–434.),

másrészt Makkaival, akinél a demokrácia kifejezés inkább metafora, érvényességi területe pedig nem terjed ki a társadalom egészére, csupán az egyház belső életére, és abban is egészen sajátos értelemben használja (MAKKAI, 1931, 181.), Simándy a kálvinizmust¹ egy olyan, egyházak feletti programnak tekinti, mely a kortárs magyar társadalom demokratikus kiteljesedésének egyetlen lehetőségét jelenti.

Simándy szövege számos reakciót váltott ki, sokan vitatták azt a kálvinista alapozású szociáldemokrata víziót, melyet felvázolt (például FÁBRY, 1929, 762–764.), azzal azonban kritikusan sem vitakoztak, hogy a kálvinizmus egyértelműen jellemezhető az általa felsorolt tulajdonságokkal. Ezeknek az attribútumoknak a kálvinizmushoz csatolása ugyanis nem Simándytól származott, hanem a 19. századra kristályosodott ki és fogalmazódott meg, s ekkor vált a magyar reformátusságnak önmagáról, illetve a társadalomnak a reformátusokról (illetve tágabban: a protestánsokról) alkotott képe egyik legfontosabb elemévé. Ez a topsz azért is nagyon fontos, mert a mai napig alapvető eleme a református azonosság tudatnak, ugyanakkor kiválóan szemlélteti azt, hogy az identitássá formált örökség, mint a múltnak a közösségi emlékezetben reflektált és „felhasznált” része, mennyire laza kapcsolatban áll a múlt tényleges hagyatékával. Azt ugyanis, hogy pontosan miben is érhető tetten ezek az attribútumok, mivel reprezentálhatók, különböző szerzők különböző történeti időszakokban az egyház történetének, szervezeti felépítésének, működésének, illetve teológiai alapelveinek különböző elemeiben jelölik meg – ráadásul az is változó, hogy egy-egy ilyen elem meddig tartja meg, ha egyáltalán megtartja huzamosabb ideig reprezentatív minőségét. Tipikusan ilyen változó minőségű elem a presbitérium, illetve az egyház presbiteri rendszere: van, hogy az egyház demokratikus karaktere egyértelmű bizonyítékának tekintik, ami a „néphatalom” egyik legelső intézményesült formája volt az európai történelemben, s amely mindennél fényesebben példázza, hogy a kálvinizmus az európaiság formálódásában mintaadó szerepet tölt be. Máskor viszont azt is félreértésnek tartják, hogy egyáltalán összefüggésbe hozzuk a református egyházat a modern demokráciával.²

¹ Tekintettel arra, hogy az érintett közösségben is általános ez a gyakorlat, tanulmányomban szinonimaként használom a „kálvinista” és a „református” kifejezéseket. Fontosnak tartom ugyanakkor megjegyezni, hogy több teológus (például TAVASZY, 1997 [1927]; SEBESTYÉN, 1997 [1925]) ezzel a gyakorlattal szemben megkülönbözteti ezeket a terminusokat, s a kálvinizmust egy szélesebb, a társadalmi lét egészét átfogó ideológiának tartja, a református megjelölés alatt pedig a kálvinizmus szűken értelmezett vallási-teológiai aspektusát érti. A szóhasználat azonban néhány szerzőtől eltekintve egyáltalán nem konzekvens.

² A nemzetközi kálvinizmus kutatásában jelentős hagyománya és irodalma van a reformáció svájci ága és a modern demokrácia közötti összefüggések vizsgálatának. Ezzel a szélesebb tudományos kontextussal a jelen szövegben azonban nem foglalkozom, s nem csupán a terjedelmi korlátok miatt, hanem egyrészt azért nem, mert kimondottan a magyar reformátusság identitáskonstrukciós folyamataira kívánok fókuszálni. Másrészt azért sem, mert a kálvinizmus „nemzetközi karaktere” magyar viszonyok között jóval kevésbé érvényesül, mint a „nemzeti karaktere”. Így bár kétségtelenül nem lenne minden haszon nélküli vállalkozás a kálvinizmus különböző nemzeti inkorporációinak és az adott körökben érvényes demokrácia-értelmezések összefüggéseit vizsgáló kutatások tanulságainak a magyar viszonyokkal való összevetése, de ez a probléma kívül esik a jelen tanulmány fókuszán és önálló feldolgozást igényel.

A következőkben a teljesség igénye nélkül és inkább vázlatosan a Simándy által középpontba állított kálvinizmus-attribútumok, ezek közt is elsősorban a demokrácia és haladás-eszme változásait fogom vizsgálni az egyház és társadalom viszonya változásainak összefüggésében. Először e toposzok létrejöttének történeti kontextusát, majd pedig használatuk néhány esetét vizsgálom meg röviden.

Protestantizmus és demokrácia – református történeti reflexiók 1945 előtt

Az 19. század második felét nem csupán a magyar, de Európa számos protestáns egyháza számára a második konfesszionalizáció folyamata határozta meg. Az Olaf Blaschke által a 19. századi német és európai társadalomtörténetre alkalmazott koncepció szerint:

„a vallási rendszer egyre kevésbé volt képes más társadalmi alrendszerekben lezajló változások irányítására elsősorban azért, mert ahogyan a vallás és vallás-gyakorlat egyre növekvő mértékben az egyén egyik szerepévé vált, úgy a felekezeti identitás koncepciói egyre kevésbé voltak képesek a különböző életszférák egyéni szerepeinek összehárására. Egyfajta lehetséges válasz e kihívásra a vallás feltöltése volt nemzeti-politikai tartalommal (és fordítva: a nemzeti eszme feltöltése vallási szimbólumokkal). A társadalomtudományokban és történetírásban uralkodó álláspont szerint ez Magyarországon is így történt” (HATOS, 2007, 60.; hasonlóan fogalmaz BRANDT, 2003, 28.).

aminek következtében az egyes felekezetek és az általuk felkínált identitás-minták a különböző társadalmi csoportok közötti konfliktusok intézményes tartalékaivá váltak. Jóllehet ez a tendencia egyértelműen kimutatható a korszak magyarországi – és tágabban a magyar – református gondolkodásának úgy teológiai, mint a közéleti tematikájában, ám nem volna szerencsés azt feltételeznünk, hogy a második konfesszionalizáció kimerült egy efféle „másodlagos konfesszionalizációban”. Ennek oka pedig a történelmi szituációban és a magyarországi református egyház sajátos helyzetében kereshető. Ez a folyamat ugyanis nem független azoktól az egyházpolitikai küzdelmeitől, melyeket a protestánsok a magára domináns vallásként tekintő római katolicizmussal – és az azt ekként támogató uralkodóval – a közélet, a kultúra különböző színterein vívtak. E küzdelem szimbolikus története például az ún. „Pátens-harc”,³ mely a hatalommal szembeni ellenállás sikeres példájának bizonyult, illetve fontos állomása a Kiegyezés után megtartott 1881-es debreceni zsinat, mely először teremti meg és szabályozza a magyar reformátusok szervezeti egységét és a korábbi egyházkerületi gyakorlatok harmonizációjával rögzíti a zsinat-presbiteri elvű egyházkormányzás elvét (Lásd BARÁTH, 2009). E törekvések mögött „a magyar református identitás alakulására az egyik legmélyebb hatást a romantikában és a szabadelvű-liberális hagyományokban gyökerező történelemértelmezés gyakorolta. Ez egyfelől a liberalizmus és a demokratikus hagyományok

³ A protestáns pátens néven ismertté vált, 1859 szeptemberében kiadott császári rendelet, mely szabályozta volna az egyházak belső életét is.

forrásvidékét kötötte a reformációhoz, másfelől a Habsburg-ellenes, valamint rendi-függetlenségi mozgalmak és a vallásszabadság összefüggéseit kiemelve, a protestantizmust a szabadságküzdelmek, a nemzeti függetlenségi harc letéteményeseként állította be” (MILLISITS-SZÁSZ, 2009, 71.).⁴

Ezzel a református önértelmezéssel lép azután párbeszédbe a huszadik század elején két reform mozgalom: a belmisszió és a történelmi kálvinizmus. Mindkét mozgalom a vallásos élet válságának, a templomok kiüresedésének okozójaként megjelölt liberális teológiai gondolkodásra és egyházi gyakorlatokra reflektált, ugyanakkor egymással is polemizáltak.

A belmisszió – vagyis a népegyházi keretek között tradicionális vallásos életet élő hívek tudatos, elkötelezett, hitüket intenzíven gyakorló egyházztaggá formálását célzó hitbuzgalmi mozgalom – mint megoldás már az 1850-es években bekerül a református közbeszédbe. A korszak meghatározó, liberális hátterű protestáns sajtóorgánuma, a Protestáns Egyházi és Iskolai Lap 1858-as évfolyama is sokat cikkezett a témában. Az eső szörványos próbálkozásokat követően a belmisszió a budapesti Skót Misszióval a háttérben az 1880-as évek végén Szabó Aladár⁵ fellépésével vett lendületet, és öltött – elsősorban nagyvárosi – mozgalom jelleget.

A Kálvinra történő hivatkozás és a kálvinizmus sajátos fejlődés eredménye a magyar református egyháztörténetben. A „kálvinista” eredetileg gúnynév volt, melyet a római katolicizmus aggatott a reformátusokra, s amit csak a 19. században kezdenek elfogadni a helvét konfesszióknak lévő protestánsok, megpróbálva azt – éppen a Kálvinra történő egyre erőteljesebb reflexión keresztül – pozitív tartalommal feltölteni (lásd RAVASZ, 1924; RÉVÉSZ, 1934, 1936). Ez akkor sem volt teljesen magától értetődő dolog, hiszen „a hazai református egyház egyházszerkezete, valamint szimbolikus irataiban kifejtett dogmatikája elsősorban nem a Kálvin által kidolgozott genfi, hanem a zürichi, illetve a német mintára formálódott ki” (HATOS, 2009, 1163.) az egyházszerkezet pedig egy nagyon sajátos, hibrid jelleget mutat, melynek például püspöki rendszere szöges ellentétben áll a kálvini elvekkel. A Kálvinra való teológiai hivatkozással nagyjából hasonló a helyzet. Jóllehet Kálvin genfi Kátéja még a szerző életében, 1563-ban Méliusz Juhász Péter fordításában megjelent magyarul⁶, művei és tanításai pedig ismertek és elismertek voltak, mégsem ő volt a magyarországi helvét irányú reformáció elsődleges hivatkozási pontja. Révész Imre, a két világháború közötti időszak meghatározó református egyháztörténésze több tanulmányában kifejtette, hogy „Kálvinra, mint a református szellemnek vala-

⁴ Tanulságos, hogy a témával érdemben elsők közt foglalkozó Révész Imre 1934-ben ezt a hagyományt úgy értelmezi, mint aminek „a másik oldalról tökéletesen megfelel a „*Regnum Marianum*« vallási eszméjének történelmi taná és történetpolitikai rendszerré kiépítése” (Lásd RÉVÉSZ, 1934, 258.; valamint 1923, 8.). Ez az összefüggés később kimarad az értelmezésekből.

⁵ Szabó Aladár (1860–1944): református lelkész. Edinburgh-i ösztöndíja után Budapesten hitoktató. 1888-tól előbb helyettes, majd bölcsész doktori fokozat megszerzését követően 1891-től rendes tanár a Budapesti Református Teológiai Akadémián.

⁶ Főműve, az *Institutio* Szenczi Molnár Albert fordításában viszont csak 1624-ben, miután azonban a Kátéval ellentétben ennek a műnek a célközönsége még ekkor is viszonylag jól tudott latinul, s mindkét mű latin változata szintén nagyon korán kimutatható Magyarországon, a fordítás későbbi dátuma Kálvin ismertségét nem igazán befolyásolhatta.

mennyi többit fölöző, s elsősorban mértékadó képviselőjére, úgy látszik, csak a XVII. század második felétől fogva kezdenek tekinteni egyes magyar teológusok” (RÉVÉSZ, 1933, 5.). Sajátos, hogy Révész hosszú időn át meghatározóként kezelt véleményének revideálását ismét egy olyan időszakban, a 2009–2014 közötti ún. Kálvin-évek idején próbálja meg elvégezni Hörcsik Richárd, melyben szintén fontossá válik a magyar református azonosság tudat „kálvini elemeinek” hangsúlyozása. A magyar helvét irányú reformáció 16. századi terjedésében és formálódásában azonban ő is inkább csak „véli felfedezni” Kálvin direkt hatását, s konklúziójában megismétli azt, amit már korábban is állított az egyháztörténet-írás: „A magyar reformátorok Kálvin tanításait sajátosan ötvözték a többi svájci teológuséval, és formálták ki sajátos »magyar« református teológiájukat” (HÖRCSIK, 2010, 21.). Ez a momentum pedig, ahogy az egész Kálvinizmusvita is a két világháború között, a Kálvinra való hivatkozás társadalmi kontextusára irányítja a figyelmet: arra, hogy a probléma tematizálása végső soron leginkább azért fontos, mert történettudományi, illetve teológiai támaszt szolgáltat a „sajátosan magyar” református teológia és vallás koncepciójához, ami egyfelől egy ideológia mentén segít összefogni a Trianon után szétszakadt református egyházat, ugyanakkor segítségével ezt, illetve ezeket az egyházakat mint annak legkeletibb tömbjét, integrálni is lehet a nemzetközi kálvinizmus nagy közösségbe. Ezzel egyszerre biztosítható a magyar reformátusságnak az egyediség és különlegesség, ugyanakkor a – többszörös kisebbségben is – egy nagy családhoz való tartozás megnyugtató érzése.

Jóllehet a magyarországi kálvinizmus az 1930-as évekre egy komplex, jelentős történetiséggel bíró ideológia képét mutatta, azonban tulajdonképpen megfogalmazása csupán a 19–20. század fordulóján, a kiegyezés, az 1881-es debreceni zsinat, illetve a tényleges vallásegyenlőség megvalósítását célzó, a 19. század utolsó éveit meghatározó egyházpolitikai küzdelmek eredményei által biztosított – többé-kevésbé – nyugalmi légkörben indult meg (lásd: RÉVÉSZ, 1934, 1936; RAVASZ, 1924; SEBESTYÉN, 1997 [1925]; TAVASZY, 1997 [1927]; átfogóan lásd BUCSAY, 1979). Legmarkánsabb iránya, a történelmi kálvinizmus 1910-után, a hollandiai ösztöndíjról hazatérő Sebestyén Jenő⁷ munkássága nyomán bontakozott ki, s lépett be a liberális teológia és a belmisszió vitájába. A liberalizmus spirituális deficitjére mindkét mozgalom elgondolása szerint a megtérés,⁸ vagyis a vallási élet gyökereihez, az Istenhez való visszafordulás a válasz. Abban azonban, hogy ez mit jelent, a két irányzat jelentősen eltérő álláspontot képviselt. A belmisszió szerint ez egy alapvetően spirituális esemény, melynek középpontjában az emberben Krisztus halála jelentésének és jelentőségének felismerése nyomán támadt bűnbánata, és bűnös életútjáról történő visszafordulása áll. A belmisszió a liberalizmushoz hasonlóan távolságtartással kezelte a dogmákat és hitvallásokat, hiszen számára a vallásosság lényege nem az azokhoz való hűség, hanem ez a felismerés és annak egzisztenciális következménye állt. A belmisszió ráadásul a liberalizmussal ellentétben szociális programját sem

⁷ Sebestyén Jenő (1884–1950): teológus, a budapesti teológiai tanár. 1907–1910 között Utrechtben ösztöndíjas, akkor ismerkedik meg a holland kálvinizmus elméletével és gyakorlatával.

⁸ Az Újszövetség görög szövegében a megtérés alapszava a *μετάνοια* [metanoia], mely mindkét itt következő értelmezést igazolja: jelent egyfelől érzületváltozást, másfelől az egzisztencia döntő, ellentétére való átváltását. Lásd VARGA, 1992, 622.

intézményi, hanem személyes jellegűnek kezelte, mert a szociális, karitatív vagy éppen oktatási tevékenység is egyetlen fő célt szolgált: az emberek megszólítását és „Krisztushoz vezetését”. A történelmi kálvinizmus számára viszont a megtérés elsősorban a tudat Istenhez fordulását jelentette. Szó szerint tulajdonképpen Sebestyén is a visszafordulás fogalmával írja le a megtérést, de az számára az élet tudatos átalakításáról szól, melynek keretét az ember és Isten szövetsége adja. Akiket Isten elhív, kiválaszt, azokat az egyház keretein belül egy lassú, de biztos „üdvevolúció” folyamatában átformálja, s ennek a folyamatnak olykor szinte észrevehetetlen része a megtérés. Sebestyén mindazáltal nem veti el a belmisszió által preferált „viharos” – vagyis látványos érzelmegnyilvánulásokkal kísért – megtérés érvényességét, elveti azonban annak kizárólagosságát (lásd SEBESTYÉN 1997 [1923]). A történelmi kálvinisták számára éppen a mozgalom gyökereit jelentő Hollandia, a Kuyper-féle⁹ politikai-közéleti kálvinizmus és annak sikerei miatt fontos a kálvinizmus valláson túlmutató jelentőségének hangsúlyozása. A belmisszió sem volt érzéketlen a nemzeti sorskérdések iránt, azonban egyrészt nem volt olyan szinten egységes mozgalom, mint a történelmi kálvinizmus, másrészt bár viszonylag gyorsan kialakult egy nemzeti elkötelezettségű „szárnya”, mégsem próbált intézményesített választ adni azokra.

A történelmi kálvinizmus programjának fontos részét képezte az egyház és demokrácia kapcsolatának tisztázása is. Sebestyén ebben lényegében Abraham Kuyper Kálvinra hivatkozó érvelését követi. Kuyper három pontban összegzi Kálvinnak a hatalomról, s ehhez kapcsolódva a demokráciáról vallott nézeteinek kiindulópontját:

„1. a népek felett rendelkezési joggal soha semmiféle teremtmény, egyedül csak Isten bírhat, mert a népeket egyedül Isten teremtette, mindenható ereje által ő tartja fenn, rendeletei által ő kormányozza; 2. a bűn politikai területen Isten közvetlen uralmát megtörte, azért Ő az emberek közé a felsőségi tekintély gyakorlását, mint mechanikai segédeszközt vezette be; 3. bármilyen formában lépjen is fel az uralkodó hatalom, sohasem bír hatalommal egyik ember a másik felett, csak akkor, ha ez a hatalom Isten felségétől szállott alá a számára” (KUYPER, 1922, 81.).

A hatalom gyakorlásában éppen ezért a visszaélések miatt annak „több személy között való elosztását, ti. a köztársaságot” tartja legjobbnak, s azt is olyan formában, ha a hatalom gyakorlóit a nép maga választhatja. Ugyanakkor megjegyzi, hogy a jog forrása, a főség itt sem a népből magából következik („népfőség”) hanem Isten kegyelméből. Kuyper az Amerikai Egyesült Államok alkotmányára hivatkozva szükségesnek tartja annak fölismerését és belátását, hogy hálásaknak kell lennünk a mindenható Isten iránt, ha hatalmat adott nekünk arra, hogy felsőségeinket magunk válasszuk (KUYPER, 1922, 82–84.). Sebestyén szerint ebből következik a kálvinista ember politikai, közéleti felelőssége. Arra kell ugyanis törekednie, hogy Isten dicsőségét a közélet minden területén – az államban, a társadalomban és az egyházban is – érvényre juttassa, ezért az ekképpen szabadságot kapott népnek vigyáznia kell arra, hogy ne tegye magát méltatlanná

⁹ Abraham Kuyper (1837–1920): holland református lelkész, politikus, publicista. Több ízben Hollandia miniszterelnöke volt.

Isten kegyelmére azzal, hogy a legfelsőbb hivatalokba Isten ellenségeit és haszontalan embereket választ.

Sebestyén a *Kálvin és demokrácia* című munkájában (1913) rámutat rá arra, hogy Kálvin sohasem vallotta azt, hogy az istentelen, csak rombolni vágyó és megátalkodott elemeknek éppen olyan joguk van Isten dicsőségére kormányozni, mint az isteni és erkölcsi világrend védőinek, a tiszta gondolkozásmódúaknak. A kálvinista demokrácia: az ideális hívő-nép összességének uralma.

„Nem a modern demokráciáért lelkesedett tehát Kálvin, hanem Isten híveinek demokráciájáért. És hogy mily nagy különbség van a kettő közt, azt az alábbiakban látjuk: a modern demokrácia ugyanis éppen úgy, mint a modern állam, végső elveiben ateista, mert szerintük a hatalom forrása nem az Isten, hanem a nép. Ezért a modern demokrácia állandó kinövésői, kísérő jelenségei: a határtalan nyeglegesség, demagógia, senkinek és semminek szolgálni nem akarás, féktelen szabadság, cinizmus és hitetlenség lesznek. A kálvinizmus a predestináció gondolatában is kifejezve látja azt az elvet, hogy Isten a világot a maga kiválasztottjai által intézi. Amennyiben tehát az Isten is a jók uralmát akarja biztosítani, ennyiben arisztokratikus. De az Isten ezeket a jókat nemcsak születési arisztokratákból választja ki, hanem a maga jó tetszése szerint. Nincs születési, vagyoni, rendi arisztokrácia, hanem egyedül csak szellemi, erkölcsi arisztokrácia és a világi kormányzásra csak ezek vannak hivatva. Kálvin ideálja az állami életben a theokrácia, azaz Isten uralma volt. Nem valami rigorózus egyházi uralom, hanem az az egyszerű követelmény, hogy Isten örökkévaló elvei, törvényei és parancsolatai, amelyeket úgy egyéni, mint társadalmi életünk számára kinyilatkoztatott, és mint örökkévaló normát megszabott, érvényesüljenek, és tiszteletben tartassanak az állami és a társadalmi életben is” (Összefoglalóan: KAMARÁS, 2005, 104–105.).

Ebből is következik, hogy bár Sebestyén nagy hangsúlyt helyez arra, hogy a kálvinizmusban minden ember egyenlő, de ez csak Istenre nézve érvényes: egyenlő a bűnösségében és abban, hogy Isten kegyelmi kiválasztásában nem nézi az ember személyét. Ebből az egyenlőségéből viszont korántsem következik az, hogy az egyházon belül például a presbitériumokban bármiféle demokráciának helye volna. A presbitérium számára maga a „hitbeli arisztokrácia”.

Sebestyén Kálvin-értelmezése jelentős hatással volt saját kora egyházi diskurzusaira. A két világháború közt lezajló „Kálvinizmus-vita”, vagyis az a nagyon élénk, és az egyház széles rétegeit megmozgató diskurzus, mely meghatározó része volt a korszak református megújulási törekvéseinek, jelentős mértékben Sebestyén munkássága nyomán bontakozott ki. Kálvin-interpretációja pedig a mai napig az egyik meghatározó irány a magyar református teológiai gondolkodásban, s ilyen minőségében két szempontból is fontos. Egyfelől Sebestyén meglehetősen szkeptikus és kritikus a polgári, vagy világi demokráciával szemben. Jóllehet nézeteinek első megfogalmazása 1913-ból való, abban, hogy a demokráciával szembeni kritikus magatartása felerősödött, s ezt az pozíciót később a meghatározó református teológusok is magukévá tették, a Trianon

utáni szellemi mozgások jelentős szerepet játszottak. Ekkor ugyanis a „társadalom széles rétegeinek szemében a liberális eszmerendszer és maga a demokrácia is egyet jelentett a vesztés háború után bekövetkezett békeszerződésekkel, az azok által beteljesített nemzeti katasztrófával. Ez pedig a modernitás elutasítását és az azt képviselő szellemi irányzatok (így a liberalizmus és a neokantiánus gondolkodás) teljes térvészését eredményezte” (TÓTH-MATOLCSI, 2005, 158.). Másrészt Sebestyén nem, vagy csak nagyon elvétve tárgyalja a kálvini ellenállási jog problémáját, vagyis azt a Kálvin által felvetett lehetőséget, hogy bár a hatalom, mint strukturális elem Istentől van, és az ember elsődleges kötelessége az engedelmesség, ám a népnek lehetősége van a nyilvánvalóan istentelen – vagyis az Istentől rendelt feladatát, a nép szolgálatát és ebben Isten dicsősége, hatalma munkálását be nem töltő – hatalomnak ellenállni. Ez, a magyar történelem több időszakában, például Bocskainál a református történelemértelmezésben¹⁰ kulcsfontosságú kérdés Sebestyén teológiájának szárba szökkenése idején – csakúgy, mint a kuyperi Hollandiában – nem „aktuális” része a kálvinizmusnak. Ennek oka valószínűleg az, hogy a kérdéses időszakban, vagyis az elvesztett háború, a forradalmak és Trianon után felálló rendszer, ahogy a megelőző sem merítette ki az „istentelenség” fogalmát a kortárs reformátusság számára.

Ez a helyzet azonban rövidesen megváltozott, s a református egyháznak immár a népi demokrácia keretei között kellett újragondolnia demokratikus hagyományait, illetve az erre való hivatkozás mikéntjét. A helyzet átfogó elemzésére ebben az esetben nincsen mód, ezért csupán egyetlen olyan diskurzust fogok bemutatni, mely egyrészt körvonalazza azt a társadalmi keretrendszert, melyben a református egyház képviselői a demokratikus hagyományok, illetve a haladás problémáját tematizálják, másrészt azt is bemutatja, hogy ennek a beszédnek a tartalma hogyan változik.

Protestantizmus és demokrácia – református történeti reflexiók 1945 után

1948 a „fordulat éve” volt a református egyház számára is. Ahogyan az ország politikai élete is az egyre nyilvánvalóbban kiépülő kommunista diktatúrába fordult, úgy érték egyre intenzívebb támadások az egyházakat, s úgy változott a református egyház helyzete, belső viszonyrendszere is. A hitoktatás fakultatívvá tétele 1947 tavaszán az egyház egyik legfontosabb szocializációs eszközét roppantotta meg, 1948-ban pedig sor került az egyházi iskolák államosítására is. Ennek az előkészítési folyamatába illeszkedett az egyház felső vezetésének, Ravasz László püspöknek és Lázár Andor¹¹ főgondnoknak

¹⁰ Bár a történészek véleménye megoszlik abban a tekintetben, hogy Bocskait a Kálvin, illetve az őt továbbgondoló Béza által kifejtett, vagy az 1222-es Aranybullában rögzített ellenállási jog motiválta-e. A kérdéshez lásd BENDA, 1971, illetve 1986.

¹¹ Lázár András (1882–1971): jogi, pénzügyi és közgazdasági tanulmányokat folytatott, majd ügyvédként tevékenykedett. Egyike a korszak tekintélyes budapesti ügyvédeknek. 1932. októberétől előbb a Gömbös-, majd a Darányi-kormány igazságügy-minisztere. A miniszteri székből 1938. március 8-án állt fel, miután nem volt hajlandó támogatni az első zsidótörvényt, majd a fajvédő ideológiával szembehelyezkedve a politikai életből is kivonult. Az egyházkerület főgondnoka 1946-ban lett. Megválasztásához Ravasz ragaszkodott, többen azonban az egyházon belül is ellenezték, éppen politikai múltja miatt.

az eltávolítása. A hatalom részéről a kezdő lökést Mihályfi Ernő¹² adta meg Szabó József Dunán inneni evangélikus püspök beiktatásán, 1948. március 18-án mondott köszöntő beszédében. Mihályfi szerint

„A protestantizmus előtt, nyitva áll a lehetőség csatlakozni a demokratikus erők nemzeti frontjához. Az egyházon belül egyetlen kérdést kell előbb rendezni, a világi vezetés kérdését. Az egyház hivatalosan sohasem politizált, de politikai színét megadták azok a világi vezetők, akik az uralkodó osztály exponált képviselőiből kerültek ki. A forradalom átalakította az egész magyar társadalom képét, csak egy helyen nem következett be őrsváltás: a protestáns egyházak világi felügyelői karában. S ez az, ami jogos bizalmatlanságot kelt az egyház iránt. Hogyan bizhatna a demokrácia abban az egyházban, amelynek egyik legfőbb világi vezetője igazságügy-miniszterséget viselt abban a rendszerben, amely Rákosi Mátyást, nem egy párt, hanem az egész magyar nemzet egyik legkiválóbb vezetőjét börtönbe zárta? S igazságügyminiszterséget viselt akkor, amikor mártírhálalba vitték azokat, akik ugyanazt akarták, mint mi ma. A sürgős őrsváltást joggal megköveteli az egyháztól a demokrácia. [...] Az állam azt sem tűrheti tovább, hogy az ellenforradalmi erők az egyház akarata vagy tudomása ellenére is az egyház mögött gyülekezzenek...” (Idézi LADÁNYI 1999, 110–111.).

A beszédet követően többen – köztük az egyaránt református gyökerű Dobi István, akkor a Kisgazdapárt elnöke és Veres Péter honvédelmi miniszter – személyesen is igyekeztek rávenni Ravaszt és Lázárt a lemondásra. Mivel törekvésük sikertelennek bizonyult, alig két héttel Mihályfi beszéde után, április 1-én, az ÁVH letartóztatta Lázárt. Miután tisztázódott, hogy Lázárnak nem volt szerepe Rákosi perében, elengedték, de ezt követően Lázár benyújtotta lemondását a főgondnoki tisztról. Közben a politikusok mellett az egyház részéről is többen – különösen az új hatalommal jó viszonyt ápoló Bereczky Albert, Tildy Zoltán, Péter János – próbálták meggyőzni Ravaszt lemondása időszerűségéről. Április 14-én került sor Ravasz és Rákosi személyes találkozójára, mely után Ravasz – az év végére tervezett lemondására vonatkozó terveit megváltoztatva – április 28-án lemondott az Egyetemes Konvent, 30-án a Zsinat lelkészi elnöki tiszteréről, majd május 11-én a Dunamelléki Egyházkerület püspöki tiszteréről is. Utódja pedig – a Rákosi bizalmát is élvező – Bereczky Albert rövid egyeztetési folyamat után már június 14–15-én elfogadtatta a Zsinattal, majd aláírta az állammal megkötött Egyezményt.¹³ A megállapodás egyrészt rögzítette az egyház megcsonkítását és alávetett helyzetét, ugyanakkor egy nagyon sajátos „eredménye” is volt, hiszen a történelmi egyházak közül először a reformátusokkal sikerült a kommunista hatalomnak ilyen megállapodást kötni. Így a református egyház,

¹² Mihályfi Ernő (1898–1972): evangélikus lelkészgyerek, újságíró, a Kisgazdapárt balszárnyáról induló politikus, akkor az országgyűlés alelnöke, aki 1952-től az evangélikus egyház egyetemes felügyelője lett.

¹³ Az Egyezmény elfogadtatásában fontos érv volt az egyházi iskolák megmaradásának garantálása, azonban a zsinati döntés másnapján, június 16-án az országgyűlés már meg is szavazta az 1948. évi XXXIII. törvénycikket a nem állami iskolák állami tulajdonba vételéről.

melynek Rákosi az egyházak betörésében a „faltörő kos” szerepét szánta, egyszerre pozitív példa, hivatkozási alap lett. (A témához bővebben: HORVÁTH, 2014; ERDŐS, 2011.)

Ezt a szituációt azután az egyház vezetése a következő években megpróbálta pozitív identitásprogrammá alakítani. A nyugati protestáns világ egyházai többnyire nem nézték jó szemmel a magyar reformátusság megalkuvását a kommunista hatalommal, és ennek az egymást követő nemzetközi találkozókon rendre hangot is adtak. Ezek a találkozók – illetve a nemzetközi szervezetek küldöttségeinek magyarországi látogatásai –, a magyar helyzettel kapcsolatosan ott megfogalmazott kérdések és azok a válaszok, melyeket a magyarok azokra adtak, nem csupán a magyar református egyház, de a magyar állam nemzetközi legitimitásának megerősítésében is fontos szerepet játszottak, hiszen ezeken keresztül fel lehetett mutatni, hogy Magyarországon minden rosszindulatú híreszteléssel szemben nincsen vallás- és egyházüldözés.¹⁴ A magyarországi helyzet iránt megnyilvánuló érdeklődést, illetve néhány nemzetközileg elismert, a magyarokkal jó kapcsolatot ápoló teológus pozitív megnyilatkozását azután az egyház vezetése a hazai egyházi sajtóban sajátos módon keretezte újra: az 1950-es évek elejére meghatározóvá vált az a narratíva, mely szerint a magyar reformátusság „látványosságává lett a világnak”¹⁵ és az, hogy a kommunista állammal először a református egyház kötött megegyezést, igazából az isteni kiválasztás jele, mert így a magyar reformátusok nehézségein, problémáin, és az azokra adott válaszokon keresztül Isten példát akar adni a többi egyháznak – éljenek akár szocialista vagy kapitalista rendszerben – arra, hogy miként kell megtalálni a keresztyénség új útját a Konstantini kor után. Péter János¹⁶, a Tiszántúli Református Egyházkerület új püspöke például 1949-ben, székfoglaló beszédében a következőképpen fogalmazza meg ezt az identitásprogramot:

„Mindaz, amit a magyar reformátusság az elmúlt négy év alatt cselekedett és az, amit most és ezután cselekszik, szerte a világon nemcsak állandó egyházi érdeklődés, hanem szinte állandó theologiai vita tárgya. A világkeresztyénség legkiválóbbjai a magyar reformátusságban keresik, benne látják és benne szeretnék látni azt az egyházat, amely a mai korszakfordító események között a helyén van s feladatát alázatosan tudakolja és vállalja. Azt az egyházat, amelyik miközben

¹⁴ Különösen plasztikus képet fest ezekről a külföldi utakról, de kivált a nemzetközi egyházi szervezetek küldöttségeinek magyarországi látogatásairól, azok propaganda célú kihasználásáról naplójában Pap László, református lelkész (1908–1983), aki több nemzetközi egyházi szervezetben is vezető tisztséget töltött be. Pap a Rákosi rendszer alatt a Budapesti Református Teológiai Akadémia dékánja volt, majd az 1956-ban Ravasz Lászlóval és Kardos Jánossal együtt ő lett a megújulási Mozgalom vezetője. A forradalom után minden tisztségétől megfosztották (PAP, 1992).

¹⁵ A kifejezés bibliai idézet Pál apostoltól: „úgy vélem, hogy az Isten minket, az apostolokat, utolsókul állított, mintegy halálra szántakul: mert látványossága lettünk a világnak, úgy angyaloknak, mint embereknek” (1Kor 4,9).

¹⁶ Péter János (1910–1999): református lelkész, 1949–1956 között a Tiszántúli, 1952-től a Tiszáninneni Református Egyházkerület önállóságának megszüntetését követően az azzal összevont Tiszavidéki Református Egyházkerület püspöke. 1953-tól országgyűlési képviselő 1990-ig. 1956-ban a forradalom alatt lemondott püspöki tisztéről és elhagyta az egyházi pályát. 1956. decembertől a Kulturális Kapcsolatok Intézete kormány megbízottja, 1957-től elnöke. 1958. február 19-én a külügyminiszter első helyettese, majd külügyminiszter 1961. szeptember 13-tól 1973. december 14-ig.

igyekszik maradéktalanul betölteni szolgálatát, elismeri, megbecsüli, sőt maga is munkálja az emberi társadalom átalakulását, s értékeli az átrendezés minden nagy és jó eredményét. Sokfelé innen várnak az egyházak olyan példaadást és tanítást, amely megoldani segít nekik saját kérdéseiket, mert kérdéseiket már azok is tudják, csak a feleletben bizonytalanok. Az érdeklődés mértéke illusztrálására hadd említsem meg, hogy közvetlenül megválasztásom után az egyik legkedvesebb és legmelegebb üdvözlő levelet Újzelandból kaptam. Jegyezzük fel magunknak megilletődötten és alázatosan: »látványosságai lettünk a világnak«” (*Református Egyház*, 1.évf. /1949/, 21. sz. /december 15./, 8.).¹⁷

Ez az identitásprogram 1948-ban, kivált az esztendő elején még legfeljebb csírájában van jelen, ugyanakkor az aktuális – negatív – helyzetek átkeretezése mint „túlélési stratégia” már ekkor is tetten érhető. Ennek az esztendőnek a során több, az országos politikában fontos személy fordul meg Sárospatakon, köztük két ízben maga Rákosi Mátyás is, a helyi szinten zajló események pedig szoros összefüggésben álltak az országos eseményekkel. Március 9-én egy félhivatalos megbeszélésre került sor Sárospatakon Kovács Máté kultuszminisztériumi államtitkár és Enyedy Andor,¹⁸ Tiszáninneni református püspök között. A találkozóra az adott ürügyet, hogy „a Magyar Kommunisták Pártja és a Nemzeti Parasztpárt Zemplén megyei titkárai részéről ismételt kifogások merültek fel a sárospataki református oktatási intézmények ellen” (LADÁNYI, 1999, 113.). A küldöttség az előző napon az intézmények tanáraival és vezetőivel is találkozott, s előttük is hangsúlyozta, hogy „a népi demokrácia és a polgári demokrácia között a harc eldőlt, s most már minden felelős tényező csak azon gondolkozhat és munkálkodhat, hogy a népi demokráciát hogyan tudjuk minél teljesebb mértékben kifejleszteni”. A küldöttség több pontban ecsevelte az iskola hibáit, elavult szemléletét, elitista törekvéseit, majd kifejtette: „a 400 éves múlt, és a múltban követett, és az akkori viszonyok között demokratikusnak számítható iskolapolitika ma már nem jár kielégítő eredménnyel. Ezért az iskola jövője érdekében elengedhetetlenül szükségesnek tartja, hogy valamennyi intézmény tervszerűen beil-

¹⁷ Egészen sajátos azonban – bár a korszak teológiai gondolkodására messzemenően jellemző –, hogy ezt a meglehetősen pozitív, predestinációs karakterű identitásprogramot olyan negatív narratívákban fogalmazzák meg, melyek inkább büntudatot, mint önbizalmat keltenek. Így például Péter János 1950-ben, egy előadásában így fogalmaz: „mivel Isten irgalmas ítélete a mi egyházunkat állította a legközvetlenebbül szembe azokkal a kérdésekkel, amelyek az egyetemes egyház mai kérdései, azért abban a kísértésben vagyunk, hogy magunkat a többi egyház fölé emelve, tanításokat adjunk a többi egyházaknak az egyház mai nemzedékének kritikus kérdéseiről és igyekezzünk megmagyarázni azoknak az egyházaknak, amelyek előtt ezek a kérdések még többé-kevésbé leplezettek, olyan dolgokat, amelyek számukra megmagyarázhatatlanok. Ettől a kísértéstől csak a bűnbánat őszintesége és komolysága őrizhet bennünket” (*Református Egyház*, 2.évf. /1950/, 18. sz. /szeptember 15./, 6.).

¹⁸ Enyedy Andor (1888–1966): teológiai tanulmányait Sárospatakon végezte, 1928-ban teológiai doktorátust szerzett. 1911-től 1922-ig sátoraljaújhelyi, 1955-ig miskolci lelképásztor, 1942–52 között a Tiszáninneni Egyházkerület püspöke. 1952-ben az egyházi iskolák államosításával és a Sárospataki Református Teológiai Akadémia megszüntetésével kapcsolatos ellenállására válaszul az egyház vezetése lemondásra kényszerítette, s lemondását követően az egyházkerület önállóságát is megszüntette.

leszkedjék a magyar népi demokrácia művelődéspolitikájába” (LADÁNYI, 1999, 113.). A küldöttség több pontban fogalmazta meg kritikáját az iskolával szemben, melyekből most témánk szempontjából három tűnik különösen fontosnak:

„2. Maradt a régi vezetőség és közszellem. Az iskola főgondnoka Farkasfalvi Farkas Géza császári és királyi kamarás, a gondnoka dr. gróf Bethlen Pál. A régi rendszer arisztokratái. A tanárok és a tanulók református létükre rokonszenveznek Mindszenty bíboros reakciós, népellenes politikájával, és kiközösítik, elszigetelik a haladó gondolkodású tanárokat.

3. Korszerűtlen a történelem és a társadalomszemlélet. A szabadságharcokról, a munkásmozgalomról, 1848-ról, Marxról, Engelsről, akár a Szovjetunióról idegenkedéssel, kényszeredetten, hivatalos hangnemben nyilatkoznak meg. A történelemben a régmúltat dicsőítik, nacionalista szelleműek, a haladással szemben a reakciót értékelik. A nyugati kapitalista államok, a polgári demokráciák iránt általános a rokonszenv. Lebecsülik a jelent, nosztalgiát éreznek a múlt iránt. Noha csak népi demokrácia létezik, ők a polgári demokráciát helyeslik. Népellenes nézet, a «Harmadik út» hívei.

4. Patak szellemi fejlődése 1944-ben megrekedt. Pedig a felszabadulás óta hatalmas politikai, társadalmi, szellemi, gazdasági fejlődés, átalakulás történt. Lelkesednek a népi írókért, főleg Veres Péterért, akinek a kiválást, a passzivitást illető írásait méltatják. Nem hajlandók viszont elismerni a szocialista írók, költők, a szovjet irodalom értékeit. A tanári kar és az ifjúság kompromisszumokra hajlamos, megalkuvó szellemű, sokszor nem vall színt. Nem áll ki bátran demokratikus meggyőződése mellett. Politikailag nem iskolázott. Nem ismerik valóságos helyzetünket és helyünket a szocialista nemzetek között. Elítélik a népi, a szociális haladást, a népi demokráciákat. És sovíniszta nézetűek a szomszéd népek iránt. Az átképzések formális jellegűek, hivatalos kényszerűségből jönnek létre. Nincs reális politikai érzéke sem a tanári karnak, sem az ifjúságnak. Szólomokat hangoztatnak meggyőződés nélkül.” (Egykori sárospataki történelemtanára, a megbeszélésen jelen lévő dr. Orbán István beszámolóját idézi FEKETE, 2006, online.)

A négy évszázados múlt ekkor már „korszerűtlen” örökségét éppen az aktuális tanévet megnyitó beszédében, 1947 szeptember 7-én Urbán Barnabás közigazgató a következőképp foglalta össze:

„... az emberi jognak volt hirdetője, oltalmazója és érvényesítője négy évszázadon át Főiskolánk is. A lelkiismereti szabadság hívta életre, alapítói a vallásszabadságnak emeltek oltárt. A nemzeti érzésből táplálkozó szabadságmozgalmak zászlóvivője volt az elnyomatás legsötétebb idején is. Hitvalló fiai a gályarabság bilincseit dacos lélekkel viselték, meggyőződésük egy pillanatig meg nem in-

gott, s hűségük mind a sírig kitartott. Tanár, diák inkább a menekülés és üldöztes keserű kenyerét ette, mintsem behódolt volna a lelkétől idegen hatalomnak, s bujdosásában szabadságszeretete még nagyobb lánggal lobogott. A 48-49-es szabadságharc legendás hírű vörössapkás pataki diákhősei, a kik itt e falak között a múlt hagyományából tanulták történelmet, ott a véres csatatereken történelmet írtak vitéz tetteikkel. Kossuth lánglelke itt hevítette az ifjúság érzéseit izzó hazaszeretetté. Mint a Nap melengető sugara a nagy természetben, úgy ömlött el szabadság tiszta levegője itt a szellemi életben. A szabadság nem forma vagy külsőség volt iskolánkban, hanem magát az életet jelentette. [...]

A szabadság adhatja meg azt a nyugodt légkört, amelyben megindulhat a fejlődés folyamata. A haladás azonban nem egy a forradalom útjával; a haladás ugyanis a lelkek békéjének, a lelki újjáépítésnek, szellemi gazdagodásnak s az általános anyagi jólétnek szolgálatát jelenti. [...] A haladás csak a szabadság lelkének érintésére indulhat meg. [...]

Főiskolánk mindig a haladás útját járta. Az idők szavát megértve a koreszmékkel folyton lépést tartott, sőt sokszor meg is előzte azokat. Nevelési rendszerével reformoknak lett előfutára. Több régi intézményének szokása és szociális szelleme ma is hatékonyan él a különböző diákszervezetekben” (URBÁN, 1948, 4–5.).

Urbán szövege azért is fontos, mert azon túl, hogy jól kivehetően visszhangozza a tanulmányom elején idézett Simándy szöveg gondolatvilágát, azt is jelzi, hogy annak fogalmai ekkor már megérték az újragondolásra, hiszen éppen ezek azok a fogalmak, melyek tágabban a református, közelebbről pedig a sárospataki identitás, a „pataki szellem” azon területeit jelölik, amelyek összefüggésében a hatalom hiányosságokról, korszerűtlenségről beszélt. Urbán nem szólt közvetlenül a demokrácia fogalmáról, de az iskola szociális programjának, diákszervezeteinek (itt nem idézett) részletes ismertetése során ezek tartalmát, lokális értelmezését is megadja.

Az események sodrában a következő epizód Ortutay Gyula március 30-i látogatása a Sárospatakkal gyakorlatilag összenőtt Végárdón, ahol egy újjáépített iskolát adott át. Ortutay beszédében kiemelte:

„A demokrácia már számtalanszor bebizonyította, hogy támogatni kívánja az egyházat. A demokrácia építette fel a templomokat, amelyeket a fasiszták leromboltak. Rá kell mutatnom arra is, és ezt mint kisgazdapárti miniszter és képviselő mondom, hogy ebben a munkában nagy részt vállaltak a kommunista falujárók. Mikor azonban a demokrácia minden téren nagy áldozatokat hozott az egyházért, elvárja, hogy az egyház is támogassa a demokráciát nagy építő munkájában.¹⁹

¹⁹ Ehhez nagyon hasonló érvelés jelenik meg Kovách Vince *Egyház a demokráciában* címmel, 1948 júliusában megjelent propagandairásában. A szerző hosszan ecseteli az államnak az egyházak iránt megnyilvánuló jóakarátát, majd a következőkkel zárja gondolatmenetét: „Dumoulin, a híres francia orvostanárt egy ízben sürgősen hívták a Párisi bíborosérsekhez, akinek torkán akadt egy csont-

Az evangéliumból ki lehet olvasni a szociális igazságokat, de ki is kell onnan olvasni. Az egyház és a demokrácia között már megindultak a tárgyalások. – Nem a demokrácián múlik, hogy még mindig vannak súrlódások és félreértések, – Én tehát most azzal a kéréssel fordulok az egyház felé, adja meg végre a magyar népek a lelki nyugalmat. Ne állítsa szembe a magyar nép demokratikus meggyőződését vallásos érzésével. Ezt várja a magyar nép egyházaitól a centenáris esztendőben” (*Kis Újság*, 2. évf., /1948/, 75. szám /április 1., csütörtök/, 1.).²⁰

Ortutay beszédére, mely a párt direktívához illeszkedve az egyház és a magára „demokrácia”-ként hivatkozó állam közti konfliktust igyekezett tematizálni, szintén a *Kis Újság* másnapi számában Enyedy Andor püspök válaszolt *Egyház és demokrácia* címmel megjelent vezércikkében. Enyedy reflektál a kiéleződő helyzetre, s úgy látja, „az állam és az egyház, a népek két hivatott és felelős gondozója [...] nem játszhatnak haragszomrád-ot egymással a nép, egymás és a saját súlyos veszteségük nélkül” s ezért szólal meg ő is. Cikkében az egyház és a demokrácia viszonyát elvi, érzelmi és gyakorlati alapon taglalja. Az első pontban a két szereplő elvi azonosságát tárgyalja, s példaként az egyház demokratikus berendezkedését, a zsinat-presbiteri elvet és a presbitériumok hosszú tradícióját hozza fel, majd kijelenti: „Egyházunk demokratikus berendezkedésénél és szelleménél fogva nem csak rokonszenvvel nézi a politikai és gazdasági demokráciát, hanem mint szellemi és lelki szülőanya, mint idősebb testvér, kész azt minden erejével támogatni, segíteni, kibontakozását és érvényrejutását előmozdítani.” A második pontban igazat ad Ortutaynak az állami támogatásokkal kapcsolatos

darab. Mire a tanár megérkezett, az érsek már fuldokolt, arca elkékült és félig eszméletlen volt. Dumoulin kivette a csontszilánkot. Mikor a főpap megkérdezte, mivel tartozik, a professor így felelt: Fizesse Eminenciád a felét annak, amit akkor adott volna, mikor még a csontdarab a torkában volt. A magyar demokrácia szerényen csak fele annyi lojalitást, hűséget, bizalmat és megértést kíván az egyháztól, mint amit akkor ajánlott volna fel az egyház, amikor a végveszedelem félelmében élt. Pedig ez a demokrácia mindennek a teljességét is megérdemli” (KOVÁCH, 1948, 56).

²⁰ Ugyanezt a beszédet a helyi média, a *Zempléni Népiújság* az alábbi formában közölte: „Az avatásnál az előbb, hallottuk a pipi áldó ígéket, s előbb énekelt a község népe egyházának szent énekeit. Mindenki láthatja, hogy a magyar népi demokrácia nem ellensége az egyháznak, hívja, kéri, örömmel hajlandó vele együtt működni. Nem kíván szembefordulni a templomokkal, nem akarja a keserű gyűlöletet. De kettőn áll a vásár! Nem csak a demokráciának, de az egyháznak is akarni kell az együttműködést. A magyar demokrácia, amikor megnyitotta és újjáépíti a templomokat, már számtalan esetben bizonyítékát adta, hogy nem ellensége, hanem támogatója az egyháznak, segít mindenütt, ahol az Istent dicsérik. Hadd mondjam meg én, a kisgazdapárti miniszter, hogy a Magyar Kommunista Párt falujáról elől jártak a templomok újjá építésiben – mondotta Ortutay Gyula. És amikor a magyar demokrácia pártjai ilyen példákat mutatnak, joggal várjuk el az egyház felől, hogy a barátság, a béke és Krisztus szellemében való tanítás szavai hangozzanak el a templomban is. Ezt kéri és ezt várja a magyar demokrácia az egyházaktól. És azt hiszem, az egész magyar közvélemény hangját szólaltatom meg, amikor azt mondom: adják meg végre a magyar nép lelki nyugalmat, érezze népünk azt, hogy a demokráciát nem akarják szembeállítani vallásosságával. Mert bűnös az, aki ezt akarja. Mi a békét akarjuk és örömmel látnánk, ha az egyház minden felelős tényezője velünk együtt dolgozna Petőfi tanításának megvalósításán: Ha majd a bőség kosarából mindenki egyaránt vehet, – mondotta nagy tapsok között Ortutay miniszter...” (*Zempléni Népiújság*, 4. évf. /1948/, 14. szám /április 4./, 2.).

kijelentése tekintetében, de rögtön hozzá is teszi, hogy nem csak ezért támogatja az egyház az állam törekvéseit, hanem azért, mert közös céljuk az, hogy „a magyar demokrácia a szabadságban, egyenlőségben, testvériségben, békében együtt dolgozó emberek államformája és életformája legyen”. Végül azonban megjegyzi, hogy e cél eléréseért az egyház és az állam különböző utakon és feladatok szerint dolgozik, ugyanakkor

„az állam és kormányzat céljai sem lehetnek ellentétesek Isten céljaival, mert ebben az esetben az állam és a kormányzat Isten ítéletét idézné és vonná magára. Egyháznak és államnak, ha más eszközökkel, más módokon és utakon is, de ugyanazt a célt kell szolgálni: a teremtett, a földön élő ember felszabadulását a bűn alól, az őt elnyomó sötét hatalmak alól, a minél tökéletesebb ember minél tökéletesebb életformáját. Ebben a célban; ennek a szolgálatában egyház és demokrácia mindig, most is találkozhat és testvéri, segítő jobbot nyújthat egymásnak” (*Kis Újság*, 2. évf. /1948/, 76. szám /április 2., péntek/, 1.).

Enyedy következetesen kerüli, hogy átvegye Ortutay narratíváját, és nem azonosítja az államot a demokráciával. Enyedy cikkét a *Szabad Nép* ugyancsak április 2-án megjelenő száma is szemlélte, azonban a püspök – az adott helyzetben távolságtartónak nevezhető – hangvételét, szóhasználatát a „demokráciával” való teljes azonosulást kifejezésre juttató narratívává formálta. Enyedy két nap múlva, április 4-én, vasárnap ismét Sárospatakon volt, és az egyház képviselőjében részt vett azon a paraszt-munkás nagygyűlésen, melyen – a híradások szerint – mintegy százötvenezer ember előtt beszélt Rákosi a demokrácia aktuális helyzetéről. A szónok az egyházakkal kapcsolatosan kifejtette:

„...most már mindenki előtt világos, hogy a magyar nép a demokrácia mellé állt. Ez a felismerés – folytatta – egyre inkább kezd utat törni még az olyan egyházi körökben is, amelyek szinte az utolsó időkig ellenségesen álltak szemben a népi demokráciával. A hívők zöme eddig is a mi táborunkban, a demokrácia táborában volt, de most már az egyházfők közül is egyre többen kezdik belátni, hogy eddigi álláspontjuk helytelen, káros és hogy nem lehet visszafordítani a történelem kerekét. Meg kell találniuk a demokráciával való békés és építő együttélés módjait” (*Szabad Nép*, 6. évf. /1948/, 79. szám /április 6., kedd/, 1.).

A gyűlést követően Rákosi meglátogatta a Református Kollégiumot is, ahol találkozott a főiskola vezetőivel és tanáraival. Az eseményről részletesen számolt be a *Magyar Értésítő* című protestáns egyházi nyomatos. A lap cikkét a *Szabad Nép* is szemlélte. Az utóbbi média kiemelése szerint

„A pataki nagy napból a mi emlékezésünkben az a tény maradt meg leginkább, – mondja a Magyar Értésítő –, hogy Rákosi Mátyás miniszterelnökhelyettes szakított rá időt, hogy főiskoláink tanári karával és lelkipásztoraival találkozhassék. Urbán Barnabás dr. közigazgató üdvözlő beszéde után [...], egy teológus ifjú a diákság nevében egy teljes Szentírást adományozott vendégünknek. Utána negyedóráiig tartó magvas beszédben – az ő megfontolt érvelésével – elmondta Rá-

kosi Mátyás egyházunkkal kapcsolatban jóindulatú kritikáját. Véleménye szerint 1867 óta a magyar kálvinizmus megszűnt progresszív tényezője lenni a magyar életnek. Református egyházunknak újra a nagy népi mozgalmak szószólójává és jóakarátú munkálójává kell válnia. Az elhangzott beszédre mindnyájunk nevében dr. Enyedy Andor püspök válaszolt, kinyilatkoztatva, hogy »szívünk és ajtónk mindenki előtt nyitva áll. Aki úgy érzi, hogy szüksége van reánk, az üljön le velünk a jóakarátú megértés jegyében tárgyalni és győzzön meg bennünket. Mi ígérjük: mindannak, ami féltőn szeretett magyar népünk igaz javát szolgálja, tevékeny munkásai leszünk a jövőben is.«²¹ (*Szabad Nép*, 6. évf. /1948/, 92. szám /április 21., szerda/, 3.).

Szintén a *Szabad Nép* tudósítása szerint az eseményen Urbán Barna

„...hangoztatta, hogy a Főiskola tanárai nemcsak tanítanak, hanem folyton tanulnak is, mert erre kötelezi őket a tökéletesedés vágya. Hangoztatta, hogy nyitott szemmel akarják nézni a körülöttük kialakult életet, hogy meglássák a nép igényeit és a jogait elismerő társadalmi fejlődés helyes irányát, a jövő útját. Majd így folytatta: Lehetetlen meg nem látni annak a gigantikus munkának csodálatos eredményeit, amelyet fizikai munkás testvéreink a nemzet újjáépítésében, a kormányzat tervszerű vezetésében elértek. Boldog örömmel látjuk, hogy romokból szinte máról holnapra egy új világ születik. Ebből a hatalmas és önfeláldozó erőfeszítésből mi is még fokozottabban ki akarjuk venni a magunk részét azon a munkaterületen, ahol hivatásunkat betöltjük. Főiskolánk készséggel meg is tette mindazokat a kezdeményező lépéseket, amelyek bizonyosságai annak, hogy népünkért együtt dolgozunk munkás testvéreinkkel. A népi demokrácia tiszta eszméinek mi nemcsak hirdetői, hanem őseink nemes hagyományainak, a legnagyobb sárospataki diáknak, Kossuth Lajosnak szellemében megvalósítói is kívánunk lenni. Dr. Urbán ezután közölte, hogy a Református Főiskola vezetői tárgyalásokat folytattak Áczél György elvtárs, országgyűlési képviselővel s e tárgyalások eredményeképpen mind határozottabban bontakoznak ki a református vezetők előtt, a magyar nép szellemi újjáépítésében, a munkaversenyben való részvételnek, a dolgozókkal való együttműködésnek szociális és kulturális feladatai.²² Főiskolánknak ehhez a legjobb szándékú törekvéseihez és munka-

²¹ Ugyanerről az eseményről egy szemtanú, Benke György – később református lelkész – a következőképpen számolt be: „Az egyházkerület és a főiskola vezetőivel is találkozott Rákosi Mátyás. A kollégium tanácstermében volt a fogadás, ahová cserkészgyenruhában én is bemehettem. Itt mondta Rákosi: Nagyon vastagok ennek az iskolának a falai, nem tud bejönni ide az új idők levegője. Meleg volt, nyitva voltak a terem ablakai. Enyedy Andor püspök rámutatott a nyitva levő ablakokra, és mondta: Láthatja, titkár úr, ezek az ablakok nyitva vannak. A Kollégium soha nem zárkózott el attól, ami újat, jobbat hozott. A szénior az ifjúság nevében egy Bibliát ajándékozott Rákosinak. Kezébe véve a Bibliát elmondta, hogy a szegedi Csillagbörtönben gyakran olvassgatta ezt a könyvet” (BENKE, 1996, 556–557.).

²² Ennek a stratégiának a része volt a Főiskola keretében megindított szőlészeti és borászati középiskola is, mely azonban az iskolák államosítása miatt mindössze egy tanévet ért meg.

készségéhez – folytatta dr. Urbán Barna – kérjük a miniszterelnökhelyettes úr támogatását” (*Szabad Nép*, 6. évf. /1948/, 80. szám /április 7., szerda/, 2.).

A diskurzushoz tartozóként kell említenünk végül még egy későbbi eseményt, illetve az erről beszámoló szövegeket is. 1948. november 6-án a Sárospataki Református Gimnázium önképzőköre névadója, Erdélyi János centenáriuma alkalmából ünnepséget rendezett, melynek előadói Ortutay Gyula, Bóka László államtitkár és Enyedy Andor. A Főiskola évkönyvének bejegyzése szerint

„Köszönetet mondunk itt is dr. Ortutay Gyula kultuszminiszternek és dr. Bóka László államtitkárnak, akik nemcsak megtiszteltek bennünket látogatásukkal és nemcsak elbeszélgettek velünk problémáinkról, hanem az Erdélyi János emlékére rendezett centenáris ünnepélyen igen értékes előadást is tartottak: hirdetve az új eszméket, tanítva, hogy mik az igazán értékes hagyományok s hogy általában mikor és mennyiben szolgálhatják a hagyományok a haladás útját” (*A Sárospataki Ref. Főiskola évkönyve /értesítője/ az 1948–49-ik iskolai évről*, 92, 27.).

Az eseményről részletes beszámolót ad ismét Urbán Barna közigazgató. Mint írja:

„Nagy megtiszteltetés volt számunkra, hogy a gimnáziumi önképzőkör névadójának: a nagy pataki diák és tanár Erdélyi Jánosnak centenáris ünnepélyén Dr. Ortutay Gyula vallás- és közoktatásügyi miniszter úr vállalta az emlékbeszéd tartását, aki még ifjú néprajztudós korából jól ismeri és értékeli főiskolánk falumunkáját, s valóban a leghivatottabb ajakkal, a kongeniális tudós szakavatottságával méltathatta Erdélyi János jelentőségét. Kiváltságos alkalom volt ez számunkra, mert a magyar népi demokrácia kultúrájának első szolgája és legfőbb őre előtt tehetünk bizonyosságot a demokratikus művelődéspolitikai nagy történelmi és társadalmi igazságtévése: a dolgozó magyar nép igazi kulturális felemelkedésének ügye mellett. Különös örömünkre szolgált, hogy ilyen ünnepélyes alkalommal köszönhetjük meg a miniszter úrnak azt is, hogy ősi református kollégiumaink történelmi szolgálatát és sajátos feladatát méltányolva, a maga részéről is lehetővé tette, hogy a pataki Alma Mater, mint *református egyházi*²³ iskola folytathatja tovább demokráciánk kulturális építését. Bizonyosak vagyunk felőle, hogy ez a nevezetes alkalom is hozzájárult az egyházi és állami nevelés helyes, egymást megértő, és egymás sajátos feladatait kölcsönösen respektáló viszonyának kialakításához” (URBÁN, 1949, 6–7.).

Az idézett szövegek egy meglehetősen komplex folyamatba engednek bepillantást, melynek egyik fontos tényezője a demokrácia fogalmának a magyarországi politikai rendszer változásával párhuzamos átalakulása. 1945 után – folyamatos változás mellett, de a koalíciós időszak végéig – a magyar politikai életben párhuzamosan több demokraciá-felfogás élt. Köztük az egyik meghatározó a Kiszgazda koncepció volt, melynek magját a polgári modellre épülve a jogosultságokra épülő társadalmi berendezkedés jelentette.

²³ Kiemelés az eredetiben!

„A szabadság, az egyének autonómiája mellett az általános jogegyenlőség, az alkotmányosság politikai kultúrája, a szabad vita intézményes joga és a hatalom ellenőrzésének lehetősége is a kiscgazda demokrácia koncepció markáns elemei voltak. A többségi elv, a jogszabályok (játékszabályok) és az intézményi struktúrák tiszteletben tartása szintén központi tényezője volt az 1945 utáni kiscgazda demokrácia koncepciónak. [...] a kiscgazda-polgári demokrácia-felfogás lényegi gondolata, hogy a szabadságjogok „mindenkit” egyaránt megilletnek” (MEDGYESI, 2017, 222.).

Ezzel szemben, jóllehet az első időkben inkább burkolt formában jelentkezett a kommunista demokrácia-koncepció, mely a szabadságjogok tekintetében radikálisan más álláspontot képviselt, s amelynek meghatározó motívuma az ellenségkép keresése volt.

„A koalíciós időkbeli kommunista demokrácia-értelmezés lényege, hogy a »demokrácia« valami egészen újat hoz az ország életében, s ez az »új jelenség« segíti a társadalmi mobilitást, a meglévő struktúrák áttörését. Az ekkoriban megfogalmazott baloldali demokrácia-értelmezés hívei nem egy jogokra épített rendszert és életformát látnak a demokráciában, hanem egy társadalom-átalakító keretet, ami évszázados megrögzöttségeket képes lebontani. E nézetrendszerrel állt szemben a »polgári« megközelítés, amely óvott attól, hogy a radikális változások érdekében az általános szabadságjogok súlyos csorbát szenvedjenek” (MEDGYESI, 2017, 221.).

A kommunista demokrácia felfogásban a szabadságjogok nem illetnek meg mindenkit, kivált az ellenséget, akivel harcolni kell – ebből következik a kommunisták harcoss demokrácia-felfogása – s ebben a harcban a polgári demokrácia klasszikus játékszabályain túl lehet lépni, éppen a kibontakozó új érdekében. Ez az új pedig nem más, mint a népi demokrácia, mely terminust 1946-tól egyre konzekvensebben használja a kommunista párt, s amely gyakorlatilag – amit ez az ellenfelek kiiktatását követően 1949-ben egyértelműen meg is fogalmazódik – a proletárdiktatúrát jelenti.

Az idézett szövegekből jól kivehető egyrészt az, hogy a kommunista szóhasználatot egy a fent bemutatott folyamat alapján érthető, ugyanakkor valószínűleg szándékolt bizonytalanság jellemzi, amennyiben folyamatosan szinonimaként használják a demokrácia és a népi demokrácia fogalmát, amivel a kommunikációs folyamatban résztvevő többi ágenst elbizonytalanítják. Másrészt az is felismerhető, hogy a demokrácia fogalmát kisajátító és kirekesztő módon használják (= „mi”), és ezzel az egyház képviselői – Enyedy végig, és kezdetben Urbán is – egyértelműen szembehelyezkednek. Enyedy – kivált a *Kis Újságban* megjelent vezércikkében – határozottan a polgári demokrácia-koncepciót fejt ki, folyamatosan egyenlő felek párbeszédéről, meggyőzésről és meggyőződésről beszél. Egyértelműen erre a koncepcióra utal az is, ahogyan a presbitériumokra és az egyházkormányzat működésére hivatkozik. Urbán megnyilatkozásaira azonban úgy tűnik, jelentős hatással van a kibontakozó diktatúra tematizációs ereje, s bár az 1948 őszi Ortutay-látogatást felidéző szövegben még egy sajátos – talán itt is szándékos – bizonytalanságot tapasztalunk a „demokrácia” és a „népi demokrácia”

kifejezések használatában, a szöveg egésze arról győz meg, hogy a beszélő az alkalmazkodó újraakerczés stratégiáját kezdi használni.

Az egész diskurzusban nagyon fontos a hagyomány fogalma. Egészen sajátos, talán szimbolikusnak is tekinthető Kossuth alakjának, a rá való hivatkozásnak a megjelenése, kivált az – a diskurzushoz kevésbé kapcsolható, de az egész szituációt jellemző – motívum, melyre a helyi sajtó, a *Zempléni Népiújság* április 4-i népgyűlésről szóló beszámolója hívja fel a figyelmet: „Nemzetiszínű és vörös zászlók erdeje, Rákosi Mátyás képének sokezer nagyított másolata, jelszavas feliratú táblák ezrei teszik felejthetetlen széppé a térséget. Egy színes falusi csoport táblája azt hirdeti: „1848-ban Kossuth Lajos, – 1948-ban Rákosi Mátyás!” (*Zempléni Népiújság*, 4. évf. /1948/ 15. sz. /április 11./, 1.). Fontos azonban az a különbség is, ami Rákosi és Urbán Kossuthra való hivatkozásaiban tetten érhető. Rákosi expressis verbis nem említi Kossuthot, viszont azzal a kijelentésével, mely szerint a református egyház 1867 – vagyis a kiegyezés, a Kossuth-i örökség „elhagyása” – után megszűnt progresszív tényezője lenni a magyar életnek, egyértelműen utal arra, hogy a reformátusokat nem tartja a Kossuth lánglelke által hevített, legendás hírű vörössapkás pataki diákhősök utódainak. Rákosi megnyilvánulása mögött valószínűleg itt is a harcos és exkluzív demokrácia-koncepció érhető tetten, ugyanakkor ezzel összefüggésben behoz a diskurzusba egy új fogalmat is, melynek jelentősége később, a novemberi Erdélyi centenáriumon elhangzó Ortutay előadásra reflektáló szövegekben mutatkozik meg, s ez a „haladó hagyomány” fogalma.

A haladó hagyomány a kommunista ideológia múlthoz való viszonyának egyik központi fogalma, melyet Marxra vezettek vissza. Marx „rámutat arra, hogy forradalmi korszakokban hányszor öltik magukra a forradalmárok a hagyomány jelmezeit, »hogy ebben a hagyománytól megszentelt álruhában s ezen a kölcsönzött nyelven játszzák meg a világtörténelem új jelenetét...« [...] a megszülető új, olykor a múlt jelmezét öltve magára, lép a történelem színére...” (BÓKA, 1953, 2–3.), ám ez nem a múlthoz való tényleges visszatérést jelent, hanem csak egy olyan kiindulási pontot, melyet a fejlődés később túlhalad és elvet.

„A hagyományhoz azért kell visszatérni, hogy az új úton tett első, bizonytalanodó lépteinknél el ne veszítsük biztonságunkat, hogy a merészen új ne formátlanul robbanjon ki, hogy megkíséreljük lefordítani arra az irodalmi anyanyelvre, melyben már otthon vagyunk. A hagyományhoz való visszatérést azonban csak az indokolja, ha a hagyományos formában a megszülető új rejlik s csak addig indokolja, amíg az annyira ki nem fejlődik, hogy meg tudja már teremteni magának a maga sajátos, merőben új formáit. A hagyományhoz azért kell visszafordulni, hogy a nagy múltbeli analógiákból az újhoz merítsünk erőt, hogy az analógia felidézésével el tudjuk képzelni a még soha nem voltat, hogy a múlt forró szavait földézve, ihletést nyerjünk új szavak új hevére” (BÓKA, 1953, 4).

Az idézett Marx-interpretáció a tárgyalt időszaknál néhány évvel később született és a haladó hagyomány fogalmának irodalomtörténeti alkalmazására vonatkozik, azonban egyértelműen megfeleltethető azzal, ahogyan a gimnáziumi beszámoló írója Ortutay előadását összegzi, és jó eséllyel tetten érhető abban is, ahogyan Urbán próbálja Kos-

suth forradalmi hevületét a Kollégium évszázados hagyományaitól idegen területekre, a népi demokrácia új világába történő átlendüléshez használni.

Ez pedig egy nagyon lényeges változást jelent majd a református identitásban. Simándy már idézett művében a kálvinizmus egyik alapvető jellemvonásának tekinti a demokratikus gondolkodás, az „izzó fajszeretet”, a vallási türelmesség és a Habsburg-ellenesség mellett a nyugati haladás szolgálatát, ami alatt nem technológiai vagy gazdasági, hanem elsősorban társadalmi minták közvetítését érti (SIMÁNDY, 1927, 3.). Egyértelmű, hogy a „haladás” kifejezésnek ezen az új területen is van értelme, ez azonban egy egészen más értelmű, más irányba való haladás lesz: a szocializmus útján haladó népi demokrácia szolgálata.

A haladó hagyomány fogalmának interiorizálása a református gondolkodásba pedig ebben az összefüggésben válik majd igazán fontossá, hiszen a koncepció tulajdonképpen egy sajátos emlékezet-munkát takar, amennyiben a valamilyen – az aktuális politikai célok által meghatározott – szempontból a szocialista kultúra előfutárának tekintett múltbeli törekvések aktualizálására, jelenbe történő átmenésére, illetve a jelen effajta legitimitációjára utal (REICHERT, 2018, 55.). Ebben az értelemben kerül be a fogalom – a kommunista terminológia sok más elemével együtt – a református egyház teológiai nyelvébe is. Egészen egyértelműen jelenik meg nem csak a terminus, de a koncepció is *Az Út* című református hetilap 1952. március 16-i számában, melyben a vezércikk írója a nemzeti ünnep közelében a hazaszeretetről értekezve az alábbiakkal zárja mondandóját:

„Ha a Szentlélek segedelme nélkül próbálunk a bibliából hazaszeretetet tanulni, semmire sem megyünk. Ha a Szentlélek segít: eligazodunk. Nyilvánvaló, hogy Bocskai István, Bethlen Gábor és egyházunk haladó hagyományainak többi nagysága éppúgy ismerte a bibliának azokat a helyeit, amelyek például az ellenség szeretésére Intenek, mint mi. És mégis: bibliás őseink számára a Szentlélek izzóvátette a biblia egy-egy igéjét, éppen azt, amely időszerű volt, magyarul: Igévé tette a bibliát. Eligazította őket a biblia erdőrengetegében és azok felé az üzenetek felé irányította áhítatos figyelmüket, amelyek a bátor helytállásra, a nép iránti hűségre, a nép külső és belső ellenségei ellen való szembefordulásra ihlette őket” (*Az Út*, 5. évf. /1952/, 11. sz. /március 16-22/, 1.).

A szöveg nagyon nehezen érthető meg a konkrét körülmények ismerete nélkül, melyek részletes bemutatásától itt el kell tekintenünk. Talán a legfontosabb utalás az, amelyik a külső és belső ellenségekre vonatkozik. 1952 a „belső ellenség”, a „reakció” felszámolásának éve a református egyházban. E kifejezések pedig mindenek fölött a régi ébredési–belmissziós mozgalom utolsó maradványának tekintett, korábban már feloszlott Bethánia Egylet maradványaira utalnak. A lap különösen sok cikket szánt a Bethániára, ismerteti történetét, elterjedését, és ezekből az adatokból megkonstruálja a belső ellenséget, a „bethánizmust”, és megadja olvasói számára a kulcsot is ahhoz, hogy hogyan, milyen külső jegyekről vagy szokásokról, szóhasználatról és viselkedésmintákról ismerhetik fel azokat, akik bethánisták. Ezekkel szemben jelenti ki azután a szöveg – a kommunista harcos – exkluzív demokrácia koncepció analógiájára –, hogy

nem részesülhetnek a minden „testvér”, sőt a krisztusi tanítás szerint az ellenség iránt is tanúsítandó szeretetben.

A sárospataki diskurzusban tehát egy, a református felekezeti azonosságtudat hosszú távú változása szempontjából kulcsfontosságú mozzanatot figyelhetünk meg: azt, ahogyan a radikálisan átalakuló körülményekre reflektáló társadalmi kommunikációs folyamat során az identitás alapvető fogalmainak jelentései is átalakulnak. Ennek a változásnak a hosszan tartó hatása pedig nem csupán abban mutatkozik meg, hogy az új jelentések beépülve az identitásmintázatokba jelentősen befolyásolják azt, ahogyan a reformátusok a diktatúrához viszonyulnak (erről bővebben NAGY, 2017.), hanem abban is, hogy miután az új jelentések nem váltják le a régieket, hanem azokkal párhuzamosan lesznek jelen, egy jelentős mértékű bizonytalanság alakul ki tulajdonképpeni jelentésükkel kapcsolatban.

Protestantizmus és demokrácia – református történeti reflexiók 1989 után

A református azonosságtudat mibenlétével, újrafogalmazásával kapcsolatos diskurzusok az 1989-es politikai rendszerváltást követően viszonylag későn, csak a kettős állampolgárságról szóló 2004-es, sikertelen népszavazást követően élénkültek meg. A megelőző években a református egyház vezetése többnyire az egyház infrastruktúrájának rendezését tekintette elsődleges feladatának, a múlttal illetve a megváltozott körülményekkel való szembenézés jobbjára elmaradt. A népszavazás sok tekintetben kijózanító volt, egyebek mellett arra is ráirányította az egyház vezetésének és a nagyon vékony véleményformáló rétegének a figyelmét, hogy az a feltételezés, miszerint a reformátusok gyakorlatilag sértetlenül őrizték meg és mentették át identitásukat a kommunizmus évtizedei alatt, nem helytálló. A népszavazást követően megindult egy, a Kárpát-medencei magyar reformátusság szervezeti összefogására irányuló törekvés, mely 2009. május 22-én ért szimbolikus céljához: ekkor mondta ki a debreceni Alkotmányozó zsinat a magyar reformátusságot összefogó Magyar Református Egyház létrejöttét. Tanulmányom utolsó részében a következőkben azt vizsgálom, hogy ezzel az eseménnyel kapcsolatban hogyan jelennek meg és milyen módosulásokat mutatnak a református azonosságtudat korábban elemzett, Simándy által kijelölt alapelemei.

A 2009. május 22-i zsinattal kapcsolatos főbb tudnivalókat az egyház vezetése egy „katekizmusban” foglalta össze. Maga a szó használata is figyelemre méltó, hiszen katekizmus alatt az egyház hittételeit, az alapvető tanításoknak kérdés–felelet formájában történő összefoglalását értjük, így ennek az elnevezésnek – és a formának – a használata azt sugallta, hogy ami történik, az nem csupán valami formai, külsőséges dolog, nem csupán arról van szó, hogy – mint egyébként az egyesülést „levezénylő” püspök, Bölskei Gusztáv fogalmazott – „...ha már ez a gyalázat bekövetkezett, legalább a magyar református egyház egyesüljön” (BÖLSKEI, 2009, 1.), hanem az eseménynek hitbeli, szakrális jelentősége van. A Katekizmusból az alábbiakban három kérdés-feleletet idézek:

„– Hogyan képviseli a Magyar Református Egyház a szétszakított magyarság érdekeit?

– A magyarság állapotát két történelmi dátum viszonyában lehet jól kifejezni. 1920-ban, Versailles-ban, a győztes hatalmak az ország kétharmadának elcsatolásával kilátástalan helyzetbe hozták Magyarországot. Trianon megkerülhetetlen kérdés a magyarok számára. Nyolcvannégy évvel ezután, a 2004-es magyarországi népszavazás nem adta meg a felhatalmazást arra, hogy a határon túli magyarok kettős állampolgársághoz jussanak. Ez az eredmény szintén sokkolta a nemzeti egységért aggódó magyarokat. A 2004-es népszavazás, ahogy Trianon is, történelmi hatással volt a Kárpát-medencei magyarság életére. Trianon igazságtalan, rövidlátó és felelőtlen döntés volt, ahogy 2004. december 5. is. Az első külső kényszer volt, a másik a magyarországi demokrácia szülte politikai akarát. Az egyesülő Magyar Református Egyház ezeket az örökségeket hordozva készül az ünnepre. Szeretnénk, hogy 2009. május 22. evangéliumi felelet, vigasz és remény legyen. Az Alkotmányozó Zsinattal egyszerre mondunk nemet a múltra és igent a jövőre, amely csak Krisztusban van. A Hálaadás ünnepén, ahogy évszázadokon át, most is kinyilvánítjuk azt a hitünket, hogy semmilyen nagyhatalmi, politikai érdek nem veheti el a kevesek hitét, szeretetét és közösségvágyát. Nincs az az összetöretettség és botránkoztatás, amit Isten Kegyelme, Jézus Krisztus szeretete és békessége ne gyógyíthatna meg!

– Hogyan valósítja meg a Magyar Református Egyház az európai gondolatot a Kárpát-medencében?

– Az egységes Magyar Református Egyház helyreállítása az európai integráció újabb lépése. Az Európai Unió megléte azt jelenti, hogy a páneurópai gondolat valósággá lett. Ez természetessé teszi, sőt kívánja az integrációs folyamatok megerősítését. A XXI. század elejének történelmi változásai következtében a Kárpát-medence magyar reformátussága – Kárpátalja, Szerbia és Horvátország kivételével – egy államszövetség, az Európai Unió területén él. A határok ellenére összetartozó népek, emberek, közösségek együttműködésének megvalósítása az egységes református egyház. Nem állami, politikai szervezet, olyan emberek alkotják, akikkel a békés hétköznapokban a Kárpát-medencei országok állampolgáraiként találkozhatunk. Az egyetemes vallás- és lelkiismereti szabadság jogára hivatkozva ezek a szlovák, ukrán, román, szerb, horvát, szlovén és magyar állampolgárok kijelentik, hogy az állampolgári identitásuk mellett és felett él bennük egy másik, történelmi hagyomány, egy aktuális igény a vallásuk alapjait hitvallásaiban képviselő Magyar Református Egyházra.

– Hogyan szolgálja mindez a soknemzetiségű Kárpát-medence nemzetiségi békéjét?

– Meggyőződésünk, hogy a közösségi igényt kielégítő szorosabb együttműködés segíteni fogja a Kárpát-medence népeinek békés és egymást megbecsülő együttélését. A történelmi múltba visszatekintve azt látjuk, a református hitvallások alapján létrejövő társadalmak, intézmények tudták a leghatékonyabban

képviselni a tolerancia, az elfogadás, a vallási és etnikai béke elveit a térségben. Az Alkotmányozó Zsinat fő üzenete is kifejezi ezt: Krisztus a jövő, együtt követjük őt! Krisztusban lehetünk csak egyek, Benne és Átala tudunk megbékélni egymással. Mi magyarok a meghasonlott lelkiismeretünkkel, és ezzel párhuzamosan, mi, a Kárpát-medence, és Közép-Európa népei egymással. Az evangélium, amit a debreceni zsinat is hirdetni kíván, a történelem legerősebb békevágya és békeüzenete” (*Katekizmus*, online).

A szöveg egyik fontos sajátossága, hogy ugyanúgy igyekszik megteremteni a közvetített identitásmodell történeti gyökereit – mintegy kijelölve a „haladó hagyományokat” –, ahogy a korábban tárgyalt modellalkotók, azonban a demokrácia-koncepció szerepe ebben a modellben jelentősen leértékelődik, sőt a 2004-es népszavazás összefüggésében negatív karaktert kap, s ahhoz a múlthoz sorolódik, melyre nemet kell mondanunk. A demokrácia helyére új elemként az „európai gondolat”, az „integráció” kerül, vagyis az aktuális politikai kontextusnak az az eleme, amelyik egyértelműen a – Simándy fogalmával élve – „nyugati haladást”, vagyis a társadalom magasabbnak, fejlettebbnek elgondolt szintjét jelentette. Ugyanezt az aktualizációs jelleget érhetjük tetten abban is, hogy a református történelmi múltra való hivatkozás a szövegben a tolerancia, az elfogadás, a vallási és etnikai béke elemeit hivatott megalapozni. Ezzel az elvvel Simándynál is találkozunk, de nála sokkal kevésbé hangsúlyos, inkább az 1568-as tordai országgyűlésre hivatkozva a demokrácia kiegészítője. Felvethető, hogy a jelen szövegben a béke, megbékélés, és kivált a békevágy és békeüzenet terminusok használatában az 1950-es és 1960-as évek vallási békekonferenciáiról szóló tudósítások fordulatai köszönnek vissza. Ennél azonban sokkal fontosabb egy, a református azonosságtudat „mélyrétegeből” újra felemelkedő elem, az „egyetemes vallás- és lelkiismereti szabadság” jogára való hivatkozás megjelenése. A vallások jogegyenlőségéért küzdő 19. századi liberális protestantizmus gyakori narratívumáról van szó, melyről Kósa László a református azonosságtudat aktuális kérdéseit felvető, ezredfordulón született írásában megjegyzi, hogy az abban megfogalmazott probléma rendeződött, mára beépült a demokrácia jogrendjébe, tehát hangoztatása legalábbis okafogyott (legalább annyira, mint a Habsburg-ellenességé) (KÓSA, 2009). Feltételezésem szerint azonban ennek a narratívának az ismételt felbukkanása nem anakronizmust jelez, hanem sokkal inkább azt erősíti meg, hogy a református egyház véleményformáló elitje csalódott a demokráciában – mely a számára annyira fontos nemzeti kérdést politikai eszközzé fokozta le a 2004-es népszavazásban – s egy olyan hivatkozási alapot keres és talál meg ebben a természetjogi érvelésben, mely a politikai csatározásoktól független.

A 2009. május 22 körül kialakuló diskurzus egyik fontos eleme volt Sólyom László köztársasági elnöknek az egységüket kimondó reformátusokhoz küldött üzenetének egy gondolata, melyet pár nappal később, napirend utáni felszólalásában Hörcsik Richárd képviselő – református lelkész és teológiai tanár – is hangsúlyozott. Hörcsik ismertette a történeteket és azok jelentőségét aláhúzva idézte fel a köztársasági elnök szavait: „Osztom a magyar reformátusok örömét. Az egység, amelyért ma a magyar reformátusság hálát ad, egyszerűs mind a magyar nemzet egységét erősíti. Ezért nemcsak a protestánsok

ügye, nem is csak a vallásos embereké, hanem mindnyájunkat, minden magyart érint, és megerősítésünkre szolgál. Fogadják ezért nagyrabecsülésemet és köszönetemet.” (HÖRCSIK, 2009) Súlyom itt azzal, hogy a reformátusok ügyének nemzeti jelentőséget tulajdonít, egy új elemet hozott be a diskurzusba, mely azután a következő években az egységről való gondolkodás és beszéd vezérmotívumává vált, és rendre előkerült annak az új ünnepnek, a Református egység napjának összefüggéseiben, melyet 2010-től a Magyar Református Egyház minden közösségében a május 22-höz legközelebb eső vasárnapon tartanak.

Ennek a vezérmotívumnak a hivatalos megfogalmazására 2010-ben került sor, amikor a választásokkal hatalomra kerülő jobboldali pártok kezdeményezésére 2010. május 31-én a trianoni békeszerződés aláírásának évfordulójára emlékezve június 4-ét az országgyűlés a Nemzeti Összetartozás Napjává nyilvánította. Erre reagálva a Magyarországi Református Egyház zsinata, illetve a Generális Konvent²⁴ a trianoni döntés 90. évfordulójának alkalmából, a Nemzeti Összetartozás Napja deklarálására és a kettős állampolgárságról szóló törvény kihirdetésére válaszként egyszerre három nyilatkozatot adott ki, melyekben finom célzások hálójába szöve alkotta meg az események új interpretációját. E nyilatkozatokban az említett testületek lényegében nem tesznek mást, csupán a Református egység napja és a Nemzeti Összetartozás Napja ünnepek deklarálásának időbeli viszonyát hangsúlyozzák. Az alábbiakban a három nyilatkozat egy-egy részletét idézem:

„A Kárpát-medencei Magyar Református Generális Konvent Nyilatkozata a trianoni döntés 90. évfordulóján:

[...] 2009. május 22-én, a magyarországi, kárpátaljai, délvidéki, erdélyi és partiumi részegyházak Debrecenben aláírták a Magyar Református Egyház Alkotmányát. Ezzel a lépéssel, közel húszévi fáradozás után, mi, magyar reformátusok évszázados közösségünket juttattuk kifejezésre. Egységünk újból kimondása hálaadó ünnep, mely egyúttal felelősség is: úgy kell szolgálnunk az egységet, hogy az mintául lehessen az egész nemzet számára. Ezért fontos, hogy kiteljesedjen a Magyar Református Egyház egysége, és erősödjön a határokon átívelő összefogásunk. Ezzel is arról a reménységről teszünk tanúságot, hogy Isten mindeneket megbékéltető kegyelme Krisztusban hatalmasabb minden ember okozta békétlenségénél és szétszakadozottságnál. A történelem Urának sebeket gyógyító kegyelmében és erejében bízunk. A ma élő református keresztyének történelmi felelőssége, hogy étellel töltsék meg a Magyar Református Egyház adta kereteket, a fájdalom, szomorúság és harag helyett gyógyulást, örömet és békességet vigyenek a trianoni határokon belülré és kívülré egyaránt. [...]

Elfogadta a Generális Konvent ülése Komáromban, 2010. május 27-én. A Magyarországi Református Egyház zsinatának nyilatkozata a Nemzeti Összetartozás Napjáról:

[...] A Magyarországi Református Egyház az egész magyarsággal egy közösségben élve magáénak tudja és ünnepli a Nemzeti Összetartozás Napját. Külön

²⁴ A Magyar Református Egyház, vagyis az egyesült Kárpát-medencei egyháztestek irányító testülete.

öröm számunkra, hogy a világi megemlékezés közel esik a tartalmában szinte azonos egyházi ünnepünkhöz, május 22-höz, a Magyar Református Egység Napjához, amikor is újra egységesült református egyházunkat ünnepelhetjük. Ezek az alkalmak jó reménységgel töltenek el minket arra, hogy Isten kegyelméből a magyarság kilencvenévi harag, szomorúság és fájdalom után a megbékélés, az öröm és a gyógyulás nemzete lesz. Ehhez kérünk Istentől erőt és reményt minden magyar ember számára. [...]

Elfogadta az MRE zsinata, 2010. június 4-én.

A Magyarországi Református Egyház zsinatának határozata az állampolgársági törvény módosítása kapcsán:

A Magyar Református Generális Konvent tagjaként egyházunk már a Konvent 2004. július 8-i megalakulásakor kimondta, amit a magyar reformátusság Trianon óta mindig képviselt, hogy az egyházunkat és nemzetünket is sújtó több évtizedes szétdarabolttságot orvosolni kell. Ezzel összhangban a Kárpát-medence magyar református közösségei hosszú utat bejárva, 2009. május 22-én aláírták a Magyar Református Egyház Alkotmányát, békésen kifejezésre juttatva a mindig is meglévő történelmi, kulturális, nyelvi és hitbeli egységüket. Ezzel is arról a reménységről tettünk tanúságot, hogy Isten mindeneket megbékéltető kegyelme Krisztusban hatalmasabb minden ember okozta békétlenségénél és szétszakadozottságnál. [...]

Elfogadta az MRE zsinata, 2010. június 4-én” (*Zsinati határozatok, nyilatkozatok a trianoni évforduló kapcsán*, online).

A nyilatkozatok kapcsán, a kutatásom során 2011-ben vele készült interjúban Tarr Zoltán zsinati tanácsos az eseményeket azzal kommentálta, hogy

„A magyarság, a magyar reformátusság Trianonra adott válaszában legsikerültebb megvalósulása a 2009. május 22-én ünnepi keretek között elfogadott alkotmánnyal létrejött Magyar Református Egyház. A Kárpát-medencei református egység megteremtése, ennek folyamata és az ünnep olyan alkalom volt, ahol az egész kérdést, megítélésem szerint a társadalom számára is példamutató módon rendeztük. Azzal, hogy egyértelművé tettük, nem irredentizmusról, területi igények felmelegítéséről van szó, hanem annak a 92 év alatt sem eltűnő lelki összetartozásnak a megéléséről, amit nem lehet elvitatni a reformátusságtól, sem a nemzettől.”

A Tarr által megfogalmazott, és a nyilatkozatokban is megjelenő példamutatás lett a következő években a reformátusok egységéhez kapcsolódó egyik legfontosabb identitásprogram. Itt nem erkölcsi példamutatásról van szó, hanem annak a régi, és szintén sok transzformáción keresztülment református identitáselemnek az újrafogalmazásáról, mely – mint láttuk – a reformátusságot a modernitás keretei közt összekapcsolja a társadalmi haladás, a progresszió gondolatával. Lényegében ezt a kapcsolatot firtatja Rákosi a református egyházzal megfogalmazott, fentebb idézett kritikájában, és erre

a kapcsolatra apellálva igyekeznek az egyházat a saját céljaira is felhasználni. A progresszió kérdése, vagyis az, hogy a református egyház képes-e a magyar társadalom kérdéseire előremutató válaszokat adni, már jóval korábban felvetődik. Egyik legfontosabb megfogalmazását Szabó Dezső adja, a magyar protestantizmus problémájáról a Nyugatban, 1913-ban közölt cikkében (SZABÓ, 1913). A progresszió gondolat gyökere azonban a református teológiában és az abból következő életvezetési gyakorlatban található meg. A református teológia álláspontja szerint az ember feladata az, hogy ezen a világon Isten dicsőségére éljen, ami azt jelenti, hogy minden tevékenységével azt kell előmozdítania, hogy a világban Isten akarata, vagyis törvényei érvényesüljenek. Ebből a gondolatból következik a Kálvint követő protestánsok világ- és társadalomformáló aktivitása, hiszen az isteni törvények érvényre juttatása például azt jelenti, hogy a természet erőit és folyamatait az isteni céljuknak megfelelően használják, illetve aktívan hozzájárulnak ahhoz, hogy ezek a célok teljesüljenek. Ez a teológiai gondolat nem csak azért fontos, mert alapot adhat a fentebb felbukkanó természetjogi érvelésnek, hanem azért is, mert segítségével „rehabilitálható” a felekezeti identitásnak a kommunista időszakban devalválódott progresszió eleme. Ebben az újrafogalmazásban ugyanis a progresszió célja nem a „nyugati haladás” vagy bármilyen politikai erő szolgálata, vagyis – szemben a 19. század ilyen irányú folyamataival – nem egy valláson kívüli cél szakralizálása, beemelése a vallási tartományba, hanem az, hogy egy társadalom, nép, nemzet meg tudja valósítani az isteni rendelés által meghatározott célját, ami jelen esetben nem más, mint a békesség és megbékélés szolgálata.²⁵ Ezért lett később, éppen a reformáció emlékére közelségben az egyház választott jelmondata Pál apostol saját küldetésének megfogalmazása: „Krisztusért járván tehát követségben, mintha Isten kérne mi általunk: Krisztusért kérünk, béküljete meg az Istennel” (2Kor 5, 20.), és szintén ezért lett a 2009 utáni években a református egyház egyik legfontosabb programja a Szeretethíd nevet viselő, társadalmi aktivitásra készítő akciók sorozata.

Így jutunk el végül a református egység tíz éves jubileumi ünnepségéhez, melynek ünnepi szónoka Gulyás Gergely, a Miniszterelnökséget vezető miniszter, a debreceni Nagytemplomban pozitív visszajelzésével gyakorlatilag megerősíti és legitimálja is ezt az új református identitásprogramot:

„Ha belegondolunk abba, hogy 10 évvel ezelőtt a református egyház volt, amely elsőként jelölte ki az utat akkor különösen büszkéek lehetünk arra, hogy a magyar állam követte ezt. Egy évvel később született meg az állampolgársági törvény módosítása, amely lehetővé tette a határainkon túl élő magyarok számára az állampolgárság megszerzését. Ezáltal az az egység, amely létrejött egy évtizeddel ezelőtt a református egyházban, közjogi értelemben az állampolgárság megszerzésével létrejöhett a magyar nemzet számára is. Utat és irányt jelölt tehát a református egyház, és az állam követte ebben az egyházat” (GULYÁS, 2019, online).

²⁵ A kérdés részletes kifejtésére itt nincsen módomban, de fontos megemlíteni, hogy ez a békéltető küldetésről szóló narratíva szoros összefüggésben áll a magyarság kultúrák közötti közvetítő és békéltető „híd” szerepével kapcsolatban Trianon után kialakult diskurzussal is.

A bemutatott példákban – reménységem szerint – jól kivehető volt az, ahogyan egy közösség identitástörténete alakul, ahogyan alapvető identitáselemeinek tartalma és értelmezése változik, s ahogyan a változás – a közösség és társadalmi környezete között folyó kommunikáció – reflexív folyamatában a közösség mégis megpróbálja kontinuitását megtartani. Összegzésként elmondható, hogy a roppant elnagyoltan felvázolt történet jól példázza Assmannak azt a Halbwachs-tól átvett gondolatát, mely szerint csak annak van relevanciája a múltból, aminek a mában van vonatkozási kerete. (ASSMANN, 1999, 37.) Ebben az esetben azonban az a különös, hogy például a demokráciára, demokratikus hagyományra való, elsősorban legitimációs célzatú hivatkozás egy olyan „üres halmazra” mutat, melynek konkrét tartalommal való feltöltése – akár a demokrácia fogalom értelmezését vizsgáljuk, akár azt, hogy a református történeti hagyatékanyagból éppen mire hivatkoznak az ágensek – attól a konkrét társadalmi környezettől, illetve aktuális diskurzustól függ, melyben a demokráciára történő hivatkozás legitimációs értéke konstituálódik. Vagyis ezek a kommunikációs színterek olyan keretek, melyek segítségével a múlt és a jelen is egyszerre keretezhető át. Mint Halbwachs írja: olyan „eszközök, amelyekre támaszkodva a kollektív emlékezet a múlt olyan képét állítja elő, amely minden korban összhangban van a társadalom uralkodó gondolataival” (HALBWACHS, 2018, 10.), s amely gondolat párhuzamát Assmann jogosan találja meg Erving Goffmannál.

Ezek az „üres halmazok” azonban más összefüggésben is fontosak lehetnek. Mint a közösségi identitás alapelemei lényegében szimbolikus természetűek. A jeltest az, ami – bár akár szinterről szintérre változó módon, de – látható, érzékelhető, s ami lényegében az identitás kontinuum jellegét biztosítja, ennek megteremtésére szolgál. Ezzel szemben azonban a jel tárgyát a szimbólumot használó közösség, illetve az erre felhatalmazott tagjai, a közösségi emlékezet anyagából merítve olyan diskurzusok folyamatában formálják meg, melyek során reflektálnak a közösség aktuális helyzetére, legitimációjára stb. Az ekként újraformált szimbólum azután a közösség tagjai számára felkészültségként szolgál a mindennapi problémák megoldása során. Így lehet, hogy a református felekezeti azonosság tudatban például rendre felbukkannak több évszázados, vagy legalábbis olyan több történelmi korszakváltást átvészelni tűnő elemek, mint a demokratikus gondolkodás, és ez kiváló bizonyítékul szolgálhat arra, hogy: lám, az egyház megőrizte identitását a történelem viharáiban. Közelebbről azonban ezek az elemek gyakorta meglehetősen kevésbé hasonlítanak korábbi vagy későbbi „önmagukra”.

Irodalom

ASSMANN, Jan

1999 *A kulturális emlékezet*. Budapest, Atlantisz.

BARÁTH Béla Levente

2009 „...e jó szándék nem volt haszontalan, a fáradság nem volt eredménytelen” Az 1881/82. évi debreceni alkotmányozó zsinat és egyházpolitikai jelentősége. *Mediárium*, 3, 1–2, 5–22.

BENDA Kálmán

- 1971 A kálvini tanok hatása a magyar rendi ellenállás ideológiájára. *Helikon*, 17, 3–4, 322–330.
- 1986 A kálvinizmus és a magyarságtudat kölcsönhatása történelmünkben. *Confessio*, 10, 2, 4–8.

BENKE György

- 1996 Ökumenikus nevelés Sárospatakon. In: BALASSA Iván – KOVÁTS Dániel – SZENTIMREI Mihály (szerk.): *Újszászy Kálmán emlékkönyv*. 554–559. Budapest – Sárospatak, Kazinczy Ferenc Társaság.

BÍRÓ Sándor – SZILÁGYI István (szerk.)

- 1949 *A Magyar Református Egyház története*. Budapest, k.n.

BÓKA László

- 1953 Marx tanítása a haladó hagyomány felhasználásáról. *Irodalomtörténet*, 41, 1–2, 1–5.

BÖLCSKEI Gusztáv

- 2009 „Szívvel és értelemmel”. In: *A Magyarországi Református Egyház éves jelentése 2009*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Hivatala, 1–2. URL: <http://evesjelentés2009.reformatus.hu/document.pdf> (letöltés ideje: 2020. január 23.)

BRANDT, Juliane

- 2003 Felekezeti és nemzeti identitás a 19. századi Magyarországon: a protestáns egyházak. *Századvég*, 29, 3, 2–38.

BUCSAY Mihály

- 1979 Kálvin jelenléte Magyarországon 1544–1944. *Theológiai Szemle*, 22, 5, 275–281.

BUZOGÁNY Dezső

- 2007 Világi tisztség és testület a 17–18. századi erdélyi református egyházban. *Confessio*, 31, 3, 40–52.

DIENES Dénes

- 1998 Az első püspökválasztás a Tiszáninneni Református Egyházkerületben. In: *Uő: Tanulmányok a Tiszáninneni Református Egyházkerület történetéből*. 1–83. Sárospatak, Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei.

ERDŐS Kristóf

- 2011 A Magyar Köztársaság és a Magyarországi Református Egyház 1948-as egyezményének vizsgálata. In: J. ÚJVÁRY Zsuzsanna (szerk.): *Ősszekötnek az évezredek*. 310–331. Budapest – Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar Történettudományi Intézet – Szent István Társulat. /Pázmány Történelmi Műhely Történelmi Tanulmányok, 3./

FÁBRY Zoltán

- 1929 Kálvinista anachronizmus. *Korunk*, 10, 762–764.

FEKETE Gyula

- 2006 Közéleti naplórészletek. *Zempléni Múzsza*, 6, 3, URL: http://zemplenimuzsa.hu/06_3/fekete.htm (letöltés ideje: 2019. december 3.)

GULYÁS Gergely

2019 *A Magyarországi Református Egyház újraegyesülésének 10. évfordulóján.*
URL: <https://gulyasgergely.hu/aktualis/post/68> (letöltés ideje: 2020. január 24.)

HALBWACHS, Maurice

2018 [1925] *Az emlékezet társadalmi keretei.* Budapest, Atlantisz.

HATOS Pál

2007 „Világ keresztényei, egyesüljetek” *Kommentár*, 2, 2, 59–70.

HOPPÁL Mihály (szerk.)

1990 *Magyar néprajz VII. Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Budapest, Akadémiai Kiadó.

HORVÁTH Erzsébet

2014 *A református iskolák államosítása Magyarországon (1945–1948).* Budapest, A Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltára.

HÖRCSIK Richárd

2009 Napirend utáni felszólalás. 214. ülésnap (2009.05.26.), 80. felszólalás. URL: http://www.mkogy.hu/internet/plsql/ogy_naplo.naplo_fadat?p_ckl=38&p_uln=214&p_felsz=80&p_szoveg=&p_felszig=80, (letöltés ideje: 2020. január 23).

2010 Kálvin 16. századi magyarországi recepciója. *Collegium Doctorum*, 6, 6–24.

KAMARÁS István

2005 Kálvinista konzervatívizmus Magyarországon az 1920-as években. In: MAJOROS István – BÉKÉS Márton (szerk.): *A hagyomány elmélete. Tanulmányok a konzervatívizmus tárgyköréből.* 97–105. Budapest, ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék.

KISS Áron (szerk.)

1875 *Egyházi kánonok, melyeket részint a magyarországi, részint az erdélyi régi kánonokból egybegyűjtött s a kor kívánatahoz képest több másokkal is bővített és kissé jobb rendbe szedett Geleji Katona István az erdélyi igazhitű egyházak püspöke 1649. A függetlenül a Szatmár-németiben 1646. évben tartott nemzeti zsinat végzései.* Kecskemét, Szatmári Református Egyházmegye kiadása.

KISS Réka

2011 *Egyház és közösség a kora újkorban – a Küküllői Református Egyházmegye 17–18. századi iratainak tükrében.* Budapest, Akadémiai Kiadó.

KÓSA László

2009 A református azonosságtudat mai kérdései. In: Uő: *Tartozni valahová. Cikkek, előadások a protestantizmusról és a református azonosságtudatról.* 172–194. Kolozsvár, Koinónia.

2011 Gyula alföldi mezőváros református presbitériuma a 19. században. In: Uő: *Művelődés, egyház, társadalom.* 67–117. *Tanulmányok.* Budapest, Akadémiai Kiadó.

KOVÁCH Vince

1948 *Egyház a demokráciában*. Budapest, Dr. Vajna és Bokor.

KUYPER, Ábrahám

1922 *A kálvinizmus lényege*. Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Résztársaság.

MAKKAI Sándor

1931 Kálvinista demokrácia. *Református Szemle*, 178–184.

LADÁNYI Sándor

1999 Vázlatos történelmi áttekintés a Magyarországi Református Egyház közéleti múltjának alakulásáról. In: BARCZA József – DIENES Dénes (szerk.): *A Magyarországi Református Egyház története, 1918–1990. Tanulmányok*. 101–139. Sárospatak, Sárospataki Református Teológiai Akadémia.

MEDGYESI Konstantin

2017 *Demokrácia-diskurzus(ok) Magyarországon az 1945 és 1949 közötti időszakban és időszakról*. Doktori (PhD) disszertáció. Szegedi Tudományegyetem, Történelemtudományi Doktori Iskola. URL: <http://doktori.bibl.u-szeged.hu/4133/19/medgyesidokt..pdf> (letöltés ideje: 2019. december 13.).

MILLISITS Máté – SZÁSZ Lajos

2009 Kálvin-emlékünnepek a Dunamelléki Református Egyházkerületben. In: FARBAKY Péter – KISS Réka: *Kálvin hagyománya. Református kulturális örökség a Duna mentén. Kiállítási katalógus*. 71–76. Budapest, Budapesti Történelmi Múzeum – Dunamelléki Református Egyházkerület.

NAGY Károly Zsolt

2017 „Amit az evangélium ígér, azt váltsa valóra a demokrácia.” A társadalmi változások teológiai reflexiói és a belső nyilvánosság nyelvének átalakulása a Magyarországi Református Egyházban 1945 és 1948 között. In: CSIKÓS Gábor – KISS Réka – Ö. KOVÁCS József (szerk.): *Váltóállítás. Diktatúrák a vidéki Magyarországon 1945-ben*. 425–476. Budapest, Nemzeti Emlékezet Bizottsága – Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont.

ÖTVÖS László

1979 Élete: a nép szolgálata: Simándy Pál pályaképe. *Napjaink*, 18, 8, 22–25.

PAP László

1992 *Tíz év és ami utána következett 1945–1963*. Bern – Budapest, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem.

RAVASZ László

1924 Kálvin és a kálvinizmus. In: Uő: *Látások könyve*. 3–28. Budapest.

REICHERT Gábor

2018 „Szétnézett a Hadikban, de nem látott senkit” Karinthy Frigyes életművének de- és rekanonizációja a Rákosi-korszakban. *2000. Irodalmi és Társadalmi havi lap*, 30, 9, 55–63.

RÉVÉSZ Imre

1923 *Mai magyar kálvinizmus*. Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Résztársaság.

- 1933 Kálvin legelső magyar támadója Draskovich György és Confutatioja. *Theológiai szemle*, 9, 1–2, 3–18.
- 1934 Szempontok a magyar kálvinizmus eredetéhez. *Századok*, 257–275.
- 1936 Református vagy kálvinista? *Igazság és Élet*, 89–93.
- SEBESTYÉN Jenő
- 1997 [1925] A kálvinista életstílus kérdése. In: NÉMETH Pál (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv. Válogatás a XX. század első felének reformátusteológiai irodalmából*. 90–94. Budapest, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója.
- SIMÁNDY Pál
- 1927 *A magyar kálvinizmus útja*. Losonc, Kultúra.
- SZABÓ Dezső
- 1913 A magyar protestantizmus problémája. *Nyugat*, 6, 14, 118–121.
- SZABÓ György
- 1986 A demokratikus egyházszerkezet kialakulásának kezdetei hazánkban (A presbiteri rendszer fejlődéstörténete a magyar református egyházban. *Confessio*, 10, 2, 27–38.
- SZEKFŰ Gyula
- 1989 Három Nemzedék és ami utána következik. Budapest, ÁKV – Maecenas.
- TAVASZY Sándor
- 1997 [1927] A kálvinista világnézet alapkérdései. In: NÉMETH Pál (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv. Válogatás a XX. század első felének reformátusteológiai irodalmából*. 60–68. Budapest, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója.
- TÓTH-MATOLCSI László
- 2005 Ravasz László és Bibó István nemzetértelmezései. *Beszélő*, 10, 6–7, 157–162.
- URBÁN Barnabás
- 1948 Évnyitó beszéd. *A Sárospataki Ref. Főiskola évkönyve (értésítője) az 1947–48-ik iskolai évről*, 92, 3–7.
- 1949 Beszámoló a sárospataki főiskola 1948–49. évi életéről. *A Sárospataki Ref. Főiskola évkönyve (értésítője) az 1948–49-ik iskolai évről*, 92, 5–9.
- VARGA Zsigmond J.
- 1992 *Görög-magyar szótár az Újszövetség irataihoz*. Budapest, Magyar Bibliatánács – Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya.

Források

- Az egyház adja meg végre a magyar népnek a lelki nyugalmat. Ortutay Gyula beszéde egy zempléni iskolaavatáson. *Kis Újság*, 2. évf. (1948), 75. szám (április 1., csütörtök), 1.
- Egyház és demokrácia. Irta: Enyedy Andor, református püspök. *Kis Újság*, 2. évf. (1948), 75. szám (április 1., csütörtök), 1.

- „Egyházunk kész minden erejével támogatni a magyar demokráciát” Enyedy Andor református püspök az egyház és a demokrácia elvi közösségéről. *Szabad Nép*, 6. évf. (1948), 76. szám (április 2., péntek), 3.
- A demokrácia azt kéri az egyháztól adja meg végre a magyar nép lelki nyugalját. Ortulay Gyula miniszter, Aczél György és Uszta Gyula az új végardói általános iskola avatásán. *Zempléni Népiújság*, 4. évf. (1948), 14. szám (április 4.), 2.
- Több mint százezer ember előtt beszélt Rákosi Mátyás a magyar demokrácia sikereiről, az államosításról, a mezőgazdasági szövetkezetekről, a kisemberek tulajdonának védelméről, az új Nemzeti Front kialakulásáról, az állam és az egyház kérdéséről és a magyar-csehszlovák viszonyról. *Szabad Nép*, 6. évf. (1948), 79. szám (április 6., kedd), 1.
- A protestáns egyház Rákosi elvtárs sárospataki gyűléséről. *Szabad Nép*, 6. évf. (1948), 92. szám (április 21., szerda), 3.
- A református vezetők nemcsak hirdetői, hanem megvalósítói akarnak lenni a népi demokrácia tiszta eszméinek – mondta a sárospataki református főiskola közigazgatója Rákosi Mátyást üdvözlő beszédében. *Szabad Nép*, 6. évf. (1948), 80. szám (április 7., szerda), 2.
- A Sárospataki Ref. Főiskola évkönyve (értésítője) az 1948–49-ik iskolai évről*, 92. évf. (1949).
- Eligazodásunk. Péter János püspök debreceni székfoglaló beszéde. *Református Egyház*, 1. évf. (1949), 21. sz. (december 15.), 3–9.
- Péter János strasbourggi előadása a magyar református egyház helyzetéről. *Református Egyház*, 2. évf. (1950), 18. sz. (szeptember 15.), 5–6.
- Százötvenezer ember előtt beszélt Rákosi Mátyás Sárospatakon. *Zempléni Népiújság*, 4. évf. (1948) 15. sz. (április 11.), 1.
- A haza szeretete. *Az Út*, 5. évf. (1952), 11. sz. (március 16–22), 1.
- Katekizmus – kérdés-felelet formájában az egységről*. URL: http://majus22.org/cikk.php?ID_cikk=25 (letöltés ideje: 2020. január 23.)
- Zsinati határozatok, nyilatkozatok a trianoni évforduló kapcsán*. URL: <http://www.reformatus.hu/mutat/zsinati-hatozatok-nyilatkozatok-trianon-kapcsan/?flavour=full> Közzététel ideje: 2010. június 5. (letöltés ideje: 2020. január 23.)

KÁROLY ZSOLT NAGY

„CALVINISM (...) IS THE FIRST AND FOREMOST SOURCE OF
DEMOCRATIC TRANSFORMATION IN EUROPE.”
HOW THE IDEA OF PROGRESS CHANGED IN THE PROCESSES OF
HUNGARIAN CALVINIST IDENTITY TRANSFORMATION

Democracy and the idea of progress became one of the most important attributes of Hungarian Reformation in the 19th century, both as its self-image and society's image

of Calvinists (and, more broadly, of Protestants). These indicators are very important because, to this day, they are essential elements of Calvinist identity, but they also illustrate well the way heritage forged into identity, the part of the past reflected and “used” in community memory, loosely relates to the actual legacy of the past. Different authors have defined in different ways which exact identity elements are representative of these attributes, and it also varies how long such an element retains its representative quality, if it retains it at all. Without being exhaustive, the study outlines the ways the specific content of these attributes changes over the 20th century: that is, in the context of changes in the relationship between church and society, in what situations and what factors these attributes are identified by individual opinion formers. The author first examines the historical context of the emergence of these topoi, and then looks at some cases of their use, with particular emphasis on the period of communist dictatorship.