

Szerkesztette  
Jakab Albert Zsolt ♦ Vajda András

# A NÉPRAJZI ÖRÖKSÉG ÚJ KONTEXTUSAI



Funkció ♦ használat ♦ értelmezés



A néprajzi örökség új kontextusai.  
Funkció, használat, értelmezés



KRIZA KÖNYVEK 43.

Sorozatszerkesztők

Ilyés Sándor  
Jakab Albert Zsolt  
Vajda András



# A NÉPRAJZI ÖRÖKSÉG ÚJ KONTEXTUSAI

Funkció, használat, értelmezés

Szerkesztette:

Jakab Albert Zsolt – Vajda András



Kriza János Néprajzi Társaság

Kolozsvár

2018

Lektorálta:

dr. habil. Kemecei Lajos, Néprajzi Múzeum, Budapest, főigazgató

dr. Mohay Tamás, ELTE BTK Néprajzi Intézet, Budapest, intézetigazgató, egyetemi tanár

Támogatta:



© Kriza János Néprajzi Társaság

Borítóterv:

Szentes Zágón

Számítógépes tördelés:

Sütő Ferenc

Készült a kolozsvári IDEA Nyomdában

Igazgató: Nagy Péter

---

### Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

**A néprajzi örökség új kontextusai : funkció, használat, értelmezés /**

szerkesztette: Jakab Albert Zsolt, Vajda András. - Cluj-Napoca : Kriza János Néprajzi Társaság, 2018

Conține bibliografie

ISBN 978-973-8439-96-2

I. Jakab, Albert Zsolt (ed.)

II. Vajda, András (ed.)

39

# Tartalom

Jakab Albert Zsolt – Vajda András	
Örökség: etnicitás, regionális identitás és territorialitás . . . . .	7
Keszeg Vilmos	
Keresztútzben a népi kultúra: interpretációs és kontextualizáló kísérletek . . .	29
Furu Árpád	
Népi építészeti inventarizáció és örökségvédelem a Székelyföldön (1989–2017) . . . . .	79
Gagyfi József	
Örökségcsíptők. Két példa . . . . .	101
Szabó Á. Töhötöm	
A népi kultúrától a kulturális örökségig: néhány általános tanulság erdélyi példákön keresztül . . . . .	119
Tánczos Vilmos	
Kie a csíksomlyói búcsú? (Örökség-fogalmak és -ideológiák) . . . . .	139
Pozsony Ferenc	
A pityókás kenyértől a nemzet kenyéréig . . . . .	161
Vincenzo M. Spera	
Az olaszországi szőlőünnep a fasizmus és a Mária-kultusz között . . . . .	191
Szócs Levente	
Egy népviseletkutatás és -kiállítás tapasztalatai tíz év távlatában . . . . .	211
Magyar Zoltán	
A Magyar Történeti Mondák Archívuma. Egy tudományos szintézis adatbázisának objektív feltételei . . . . .	217
Bakos Áron	
Enyém, tiéd, miénk? Módszertani javaslat a terepjegyzetek kezelésmódjához . . . . .	231
Szerzőink . . . . .	240



Jakab Albert Zsolt – Vajda András

## Örökség: etnicitás, regionális identitás és territorialitás

Az elmúlt néhány évben Erdélyben is megszorodtak a kulturális örökséggel kapcsolatos projektek, s ennek hatására egyre több kutató és egyre több diszciplína kezdett el az örökség (értsd: kulturális örökség) kérdésével elméleti/tudományos szinten (is) foglalkozni, ugyanakkor az örökség kérdése gyakran jelen van a médiában, a politikai diskurzusban, sőt a gazdasági/vidékfejlesztési stratégiákat kidolgozó közgazdászok és vidékfejlesztők is gyakran nyúlnak hozzá, mint a helyi fejlődés sarokpontjához.

A közelítések megszorodásának oka kettős. (1) Kelet-Európa posztoszocialista országaiban – így Romániában is – a diktatórikus rezsimek bukásával bekövetkezett változások a társadalom szintjén az elveszített múltat, a diktatúra éveit megelőző időszak társadalmi-kulturális gyakorlatait (re)aktualizálták. A 2000-es évek első felének felgyorsuló történelmi változásai azonban szükségessé tették ennek a felelevenített múltnak az újraértékelését, a múlttal és a múltból ránk maradt örökséggel való szembenézést (vö. Gagy 2004: 53). (2) Az előbbieket következményeként beindult, fellendült a turizmus, melynek hatására a lokális közösségek identitásstratégiáiban is felértékelődött az örökség szerepe/az örökséghez való viszonyulás: „a helyi közösség meg kell fogalmazza, fel kell mutassa, látvánnyá és narrációvá kell tegye (nem utolsósorban azért, hogy eladhassa) múltját, örökségét, önmagát. [...] Ha eddig nem is volt, ezután lennie kell saját múltnak, saját örökségnek.” (Gagy 2004: 50.)

A kulturális örökség ebben az értelemben alapvetően nem tudományos fogalom (vö. Sonkoly 2016: 18), hanem sokkal inkább a hagyomány, a múlt közvetítésének egy sajátos formájaként határozható meg, s mint ilyen korszakspecifikus és helyzetspecifikus megoldásként értelmezhető. A kulturális örökség egyszerre „ügy” és szakma, eszme és olyan fogalom, mely több értelmezési tartományt fed. Egyrészt vonatkozik a kulturális javak és az általuk termelt jelentések egy bizonyos típusára, ezeknek a javaknak és jelentéseknek az előállítására, az előállítást és használatot felügyelő és szabályozó intézmények rendszerére, és végül e három komponens együttesére, kölcsönhatásukból létrejövő szerkezetre/intézményre is. Magába foglalja a művészeteket, a műemlékvédelem és a kultúra adminisztrációját, kezelését és terjesztését (Sonkoly 2016: 19). Ugyanakkor szoros kapcsolatban van a történelemmel és a néprajzzal, de az időszemlélet- és használat, valamint az identitástermelés bizonyos kortárs formáival is.



## Kontextus

1. Az örökség nemzeti méretű értelmezését a francia forradalom szülte meg, amikor egyik napról a másikra a nemesektől és a klérustól hatalmas vagyon került át „a francia nép” – vagyis az állami igazgatás – kezébe. Ennek a vagyonnak a kezelése és értelmezése érdekében új szerkezetet<sup>1</sup> és új kategóriát kellett kitalálni. Ezért alkotta meg Édouard Pommier 1790 őszén a nemzeti örökség (*patrimoine national*) kifejezést. Ám a történeti emlékek szisztematikus felmérése és osztályozása is csak az 1860-as években indul meg (Sonkoly 2000: 46). Az örökség kezelése kapcsán „két új jelenség lett ismert és elfogadott: a leltár és a múzeum” (Gagy 2008: 31).

Sonkoly Gábor viszont arra hívja fel a figyelmet, hogy különbséget kell tennünk „az örökségvédelem nemzeti történetei és a kulturális örökség nemzetközi intézményesülése” között. Az előbbi – nemzetektől függően – a 18. század vége és a 19. század vége közé eső időszakra nyúlik vissza, míg az utóbbi intézményesülése a 20. század 60-as éveiben indult és a 70-es években vált meghatározóvá (Sonkoly 2016: 25) és az 1980-as évektől kezdi lassan felváltani a kultúra fogalmát (Sonkoly 2009: 199). Gagyi József pedig az örökségkezelésről szóló egyetemi jegyzetében úgy fogalmaz, hogy az örökségdiskurzusban a legátfogóbb fogalom a kulturális örökség, melynek története – Krysztof Pomian szerint – nem más, mint (1) a kulturális örökségnek nyilvánított tárgyakkal, (2) az ezekre irányuló diskurzusokkal és (3) gyakorlatokkal a története (Gagy 2008: 30).

A kulturális örökség mint „az előző generációktól átvételre érdemesített tárgyi és szellemi javak összességére” vonatkozó fogalom, a legtöbb nyelvben a jogi értelmű örökség szónak megfelelő kifejezésből alakult ki (Sonkoly 2000: 46). Ezzel is magyarázható, hogy a francia és angol nyelven intézményesült és nemzetközi fogalomká váló kulturális örökség az egyes befogadó országokban (közösségekben) „nem feltétlenül vonatkozik ugyanazokra a társadalmi realitásoknak a kijelölésére, mint azokéban, ahonnan származik” (Sonkoly 2016: 25). Ezért aztán nem meglepő, hogy a különböző országok *nemzetiörökség-törvényei* nem egységes örökségfogalommal operálnak.<sup>2</sup> Ennek egyik legékezebb példája épp a magyar Hungarikum törvény (vö. Sonkoly 2016: 18).

2. A 2001-ben, Torinóban megtartott tanácskozás nyomán, az Egyesült Nemzetek Nevelésügyi, Tudományos és Kulturális Szervezete (UNESCO) október 17-én fogalmazta meg és fogadta el azt a szellemi kulturális örökség megőrzéséről szóló egyezményt, mely kiterjesztette az örökség fogalmát a szellemi örökségre is (vö. Hulubaş 2015: 142–143).<sup>3</sup> 2014 októberéig 161 állam nyújtotta be csatlakozási szándékát az egyezményhez, s került ezáltal az egyezményben részes államok sorába.<sup>4</sup> Ez

1 1789. októberében alakul meg a Műemlékvédő Bizottság (lásd Gagyi 2008: 31).

2 A terminológiai sokszínűségről részletesebben lásd Hulubaş 2015: 143–146.

3 Ennek egyik előzménye volt az 1989-ben Párizsban megtartott UNESCO-konferencia, mely a hagyományos kultúra és a folklór védelmének szükségességét hangsúlyozta (lásd Hulubaş 2015: 142).

4 Forrás: [http://www.szellemikulturalisorokseg.hu/indexo.php?name=fi\\_szko](http://www.szellemikulturalisorokseg.hu/indexo.php?name=fi_szko) (utolsó ellenőrzés: 2018. január 23.).

újabb lendületet adott az örökség-fogalom már amúgy is nagymértékű kiterjesztésének. Nem ok nélkül való tehát, hogy a nyugati szakirodalomban egyre gyakrabban fogalmazódik meg az az észrevétel, hogy az örökség egyre inkább egy olyan ernyő-fogalommá kezd válni, mely a kultúra fogalmát kezdi leváltani/helyettesíteni. Több szerző az örökséget egyenesen metakultúraként határozza meg (Kirshenblatt-Gimblett 2004, Tauschek 2011), melyet a globalizált világ kulturális formájaként lehet felfogni.

A kulturális örökség nemzetközi szinten tapasztalható túlcsoportulásának következtében ma talán nem teljesen indokolatlan örökségrezsimekről (vö. Bendix–Eggert–Peselmann 2012), az örökség szemlélet általánossá válásáról (Gagyí 2008: 21), a „minden örökség pillanatáról” (Bakó 2011: 65) beszélni, ami egyben azt is jelenti, hogy az örökség bárhol (bármilyen formában és környezetben) megjelenhet, bárki létrehozhat örökséget. Az örökség beszippantja a különböző kultúrafogalmakat és egyetemesként mutatja fel nemcsak a nemzetit, hanem a lokálist és a partikulárist is. „Az új szemlélet szerint – írja Gagyi József – minden, ami egy légi felvételen látható, a táj természeti és épített elemei – összefüggéseiben is fontosak és érdekesek. A táj maga válik értékévé, minden elemével együtt.” (Gagyí 2008: 21.) Nemcsak a nemzetek, de minden régió, minden település, sőt minden személy elkezd összegyűjteni/megszerkeszteni és megjeleníteni a maga örökségét. Az örökségnek ez a széleskörű kiterjesztése ugyanakkor azt is jelenti, hogy bizonyos értelemben mindenki örökség-alkotóvá és örökség-szakértővé válik, s ezek a különböző szakértői elképzelések gyakran konfrontálódnak egymással.

3. Romániában az örökségkezelés intézményesülésének előtörténete a 20. század közepére tehető. Ekkor alakul meg a Népi Alkotások Háza intézményhálózata és az Örökségvédelmi Hivatal, ami elsősorban az épített örökség felügyeletét látta el.<sup>5</sup>

A nemzetközi szervezetekhez Románia a rendszerváltást követően csatlakozott, ekkor, 1990. május 16-án írta alá az UNESCO-egyezményt és a következő évben 13 javaslatot terjesztett fel az UNESCO Bizottsághoz, melyből azonban csupán egy, a Duna-delta került elfogadásra. 1993-ban három elem (a moldvai kolostorok, a horezui kolostor és az erdélyi erődtemplomos falvak), 1999-ben pedig újabb három elem (a dák erődítmények a Szászvárosi-hegységben,<sup>6</sup> Segesvár történelmi központja és a máramarosi fatemplomok) került fel a világörökség listára (Hulubaş 2015: 142). Az UNESCO Szellemi Kulturális Örökség Nemzeti Jegyzékében pedig a hét elem szerepel: a căluşul nevű rituális férfitánc (2008), a dojna (2009), a horezui fazekasság (2012), a csoportos férfikántálás<sup>7</sup> (2013), a romániai legényes (2015) a hagyományos faliszőnyeg-készítés<sup>8</sup> (2016) és a március elsejéhez kapcsolódó szokások<sup>9</sup> (2017).<sup>10</sup>

5 Az intézmény történeti előzményeihez, illetve nevének és feladatköreinek alakulásához lásd: <https://www.patrimoniu.gov.ro/istoricul-inp>.

6 Munţii Orăştiei

7 Moldovai Köztársasággal közösen

8 Moldovai Köztársasággal közösen

9 Bulgáriával, Macedóniával és Moldovai Köztársasággal közösen

10 Forrás: [https://www.ich.unesco.org/en/lists?text=&country\[\]=00182&multinational=3&display=inscriptionID#tabs](https://www.ich.unesco.org/en/lists?text=&country[]=00182&multinational=3&display=inscriptionID#tabs) (utolsó ellenőrzés: 2018. január. 19.).

Azonban – annak ellenére, hogy több mint egy negyedszázada csatlakozott a nemzetközi szervezetekhez – a rendszerváltás óta eltelt időszak mégsem hozta magával sem az örökséggel foglalkozó intézményi rendszer megszilárdulását,<sup>11</sup> presztízsének megerősödését és az intézmények hatékony működését, sem az új fogalmi rendszer és a mögötte álló gyakorlatok megnyugtató tudományos/kritikai elemzését/értékelését, sem pedig az örökség fogalma által jelölt javak, illetve az örökségesítés által leírt gyakorlatok társadalmisítását.<sup>12</sup>

Ha az eddig elért eredményeket nézzük, azt mondhatjuk, hogy a romániai társadalomban a nemzetközi szinten kidolgozott örökség-konceptciónak az adaptálása felselemelés módjára zajlott le, ami kihat egyrészt az örökséggyártás gyakorlatára, másrészt ennek tudományos megítélésére is.

## A fogalom familiarizációja és gyarmatosítása

Már a tanulmány elején leszögeztük, hogy felfogásunk szerint az örökség nem tudományos fogalom, sokkal inkább a tudományos kutatás által felszínre hozott múltbeli javakat (értékeket) és azok népszerűsítését és hasznosítását, azaz használatát szabályozó társadalmi és kulturális gyakorlatok összességét jelölő eszme, mely – akárcsak a hagyomány vagy a kultúra – a kommunikációban képződik meg és válik megtagaszthatóvá.

Nyugat-Európában az elmúlt néhány évtizedben az örökségdiskurzus és a kulturális örökség fogalmi rendszerének kiépülésének és megszilárdulásának lehettünk tanúi. Egyre meghatározóbbá válik mind a tudományos, mind a politikai diskurzusokban, ugyanakkor az örökség hasznosításának kérdése a gazdasági szférában is egyre hangsúlyosabban megjelenik. A fogalom adaptálására és tudományos reflexiók tárgyává tételére Kelet-Európában némileg megkésve került sor.<sup>13</sup> Romániában az örökség diskurzus viszonylag rövid múltra tekint vissza. Szórványos megjelenése a rendszerváltást követő évekre tehető, meghatározóbbá pedig csupán a 2000-es évek második felében vált.

A fogalomhasználat terén a kezdeti időszakot elég sok bizonytalanság jellemezte. Ez a bizonytalanság Románia esetében abban volt leginkább tetten érhető, hogy a kulturális örökség fogalmát először „*moștenire culturală*” formában kezdték hasz-

11 Az örökség felügyeletét ellátó központi intézmények működését 1990-től napjainkig a bizonytalanság, névváltoztatási és átszervezési hullámok egymásutánja jellemezte.

12 Ezt bizonyítja az a sajátos helyzet is, hogy a különböző, országos szintű örökségfelügyeleti funkciókat (is) ellátó intézmények honlapján alig találunk naprakész információkat. Példának okáért egy 2018 január 19-én végzett keresés alkalmával az épp aktuális nemzeti jegyzéket egyik intézmény honlapján sem találtuk meg. Ahogy az is, hogy Romániában az iskolai oktatás alig fordít figyelmet a kulturális örökség oktatására (lásd Hulubaș 2015: 147).

13 Magyarországon például a 2000-es évektől szaporodnak meg a kulturális örökség fogalmára vonatkozó szakmunkák. A téma válogatott irodalomjegyzékét Goda Károly állította össze (Goda 2004). A témához, a teljesség igénye nélkül, lásd még Erdősi–Sonkoly szerk. 2004, György–Kiss–Monok szerk. 2005, Sonkoly 2016.

nálni, s csak később vált általánosan elfogadottá, majd uralkodóvá a „*patrimoniul cultural*” használata.<sup>14</sup> Ugyanakkor a román szakirodalomban a kulturális örökséget időnként „*memorie culturală*”-ként (kulturális emlékezet) is emlegetik (lásd Gagyi 2008: 13).

A kulturális örökség szemantikájának és a fogalom által leírható folyamatok, jelenségek értelmezésének igénye és gyakorlata több tudományterület (történelem, régészet, néprajz) esetében megfogalmazódott, ám ezek gyakran egymást kizáró, egymásnak sok ponton ellentmondó elgondolások mentén igyekeztek a fogalmat konceptualizálni és/vagy operacionalizálni. Azt is mondhatnánk, egyfajta rejtett harc folyik az egyes (tudomány)területek között, a fogalom és az általa leírt jelentés-együttes vizsgálatának gyarmatosítása érdekében.

Az egyes tudományterületek eltérő fogalomhasználata mellett ugyanakkor, már a kezdetektől a fogalom és a mögötte meghúzódó társadalmi-kulturális gyakorlatoknak és politikáknak elhívatott követői és vehemens kritikussai egyaránt voltak/vannak. A mai romániai örökségdiskurzus pedig leginkább (legalábbis ami a tudományos diskurzus szintjét illeti) ennek a két pólusnak az erőterében képződik.

Már egy felületes számvetés során is jól látható, hogy míg egyes tudományterületek (pl. a régészet) viszonylag gyorsan és sikeresen adaptálta saját területén ezt a koncepciót, addig a más diszciplínák (pl. a néprajztudomány) felől sokáig egy viszonylag erős ellenállás/elhatárolódás volt érzékelhető. A fogalom adaptálása és a jelenség néprajzi vizsgálatával kapcsolatos ellenállás három érv mentén artikulálódott: (1) a hagyomány és az örökség fogalmi a kultúra kétfajta birtokbavételi/használati eljárásaként értelmezhetők, ahol az első az organikus, míg az utóbbi az organizált, a jogi keretek közé szorított használati módot jelöli, és ebben az érvrendszerben, ezek a fogalmak egymást felváltó, kizáró vagy legyűrő társadalmi és kulturális stratégiákként értelmezhetők, melyek közül a néprajztudomány eszköztárával (módszerek, terminológia és kutatástörténeti hagyomány) elsősorban az előbbit lehet/kell kutatni; (2) az örökség fogalma túlságosan képlékeny és mindent magába szippantó ahhoz, hogy tudományos reflexió tárgyát képezze, az örökségesítő gyakorlatok pedig elsősorban nem kultúratudományi, hanem kultúrpolitikai keretbe illeszkednek, ideológiailag sok tekintetben terheltek és elkötelezettek, a politika erős befolyása alatt állnak;<sup>15</sup> (3) mivel az örökség-paradigma elsősorban a kulturális javak menedzsmentjét jelenti, kívül reked a tudomány érdeklődési körén.

Az örökségesítő gyakorlatok ezért úgy tűnik, hogy elsősorban nem a történettudomány, vagy a néprajztudomány/antropológia, hanem sokkal inkább a kommunikációtudomány – ezen belül is a közkapcsolatok (vö. Gagyi 2008), valamint a menedzsment és a marketing területéhez kapcsolódnak.

A kulturális örökség térnyerésével azonban a tudomány státusa szükségszerűen megváltozott. „A történészre (de ugyanez érvényes a néprajzkutatóra is) – írja Sonkoly Gábor – társadalmi szempontból egyre kevésbé van kutatóként vagy tudósként

14 A terminológiai egyenlenség elemzését részletesebben lásd: Hulubaş 2015: 143–146.

15 Lásd Tánzos Vilmos tanulmányát a kötetben.

szükség. Ugyanakkor egyre gyakrabban hívják, hogy *stakeholder*ként vegyen részt a kulturális örökséghez kapcsolódó projektekben vagy szakemberként a fenntartható fejlődést célzó multidiszciplináris elemzésekben.”<sup>16</sup> (Sonkoly 2016: 29.) Egy másik helyen pedig úgy érvel, hogy a kulturális örökséget a tudománytól elválasztó határ nem átjárhatatlan, sokkal inkább olyan határsáv, ahol „ugyanaz a személy egyszerre lehet kutató és/vagy örökségyártó adott helyzettől függően” (Sonkoly 2016: 20).

## Örökség és hagyomány(ápolás)

Magyar nyelvterületen a népi kultúra felfedezésével és feltárásával egyidőben indult el azok széleskörű társadalmi hasznosítása, mely egyszerre két ellentétes irányba ható törekvés mentén zajlott: (1) egyrészt a helyi hagyományt *nemzetiként* azonosították, ami által a feltárt népi hagyományok távol kerültek az őket létrehozó és használó közösségtől, (2) másfelől a hagyomány lokalizálására egy területhez/tájhoz, egy etnikumhoz, egy közösséghez rendelése, a táji különbségek azonosítása történt meg.

A népi kultúra, felfedezése óta, számos megközelítésben került felhasználásra.<sup>17</sup> A 19. századtól kezdődően egészen a 20. század közepéig a népi kultúrára *hagyományként* tekintettek, mely a múltban gyökerezik ugyan, de a jelenben fejt ki hatását. Mikor ez a hagyomány elvesztette kapcsolatát a mindennapok megszervezésével, csak akkor kezdték olyan hagyományként látni/láttatni, melyet *ápolni, őrizni* kell. A hagyomány (intézményes) őrzése viszont kiszakította azt eredeti környezetéből. A hagyomány új környezetévé – többek között – a múzeum, az iskolai tanterem és a színpad vált. A hagyományőrzésnek ezeket a formáit a néprajzi szakirodalom a *folklorizmus* terminusával írta le.<sup>18</sup> A hagyományokhoz való viszonyulás egy másik sajátos formájának a leírására Eric Hobsbawm nyomán a *kitalált hagyomány*

16 Kiemelés az eredetiben.

17 A népi kultúra használatának változó kontextusainak számbavételét lásd Vajda 2015a, 2015b, 2016b, illetve Keszeg Vilmos tanulmányát a kötetben.

18 A fogalmat először Peter Heinz használta, a nativistikus mozgalmakat és ezek valótlan-romantikus jellegét nevezve meg általa, s ezek példájaként a régi „kényelmetlen viseletek” újrabevezetését említette. Hans Moser szokáskutató szerint folklorizmus „a népi kultúra elemeinek olyan megjelenési formája, olyan összefüggésekbe kényszerítve, melyekbe eredetileg nem tartoztak” (lásd Bausinger 1983: 435). Hermann Bausinger pedig a folklorizmus jellegzetességeit a következőképpen foglalja össze: 1. A jelenségek mesterségesen létrehozottak, nem a hagyományból származnak, hanem abból nőnek ki. 2. Az ösztönzés kívülről jön és kifelé irányul előadások, bemutatók formájában, ahol számolnak a néző elvárásaival is. 3. A jelenségek szoros összefüggésben állnak a kultúra-ipar ügynökségeivel, beleértve a szórakoztató ipart és az idegenforgalmat. 4. A folklorizmus az alkalmazott néprajz egyik formája, ahol a néprajztudomány eredményeinek visszacsatolásával van dolgunk. (Lásd Bausinger 1983: 435.) Voigt Vilmos szerint a fogalom magába foglalja a népi kultúra korai felfedezésének korát is. A szerző a folklorizmus korai megjelenési formáinál a francia forradalmat, a német romantikát és az orosz narodnikok mozgalmát említi, és megkülönbözteti a régi és új tendenciákat, bevezetve a neofolklorizmus fogalmát (Voigt 1979, 1987a, 1987b). Viktor Evgen'evich Gusev a folklorizmus társadalmi-kulturális típusait különbözteti meg: ezek a mindennapi és az ideológiai folklorizmus (Gusev 1983: 441). Erdélyben 1987-ben, a Kriterion Könyvkiadónál látott napvilágot az a tanulmánykötet (Bíró–Gagy–Péntek szerk. 1987), melynek írásai azt vizsgálták, hogy a népi kultúra elemei hogyan integrálódnak az új/megváltozott környezetbe.

(vö. Hobsbawm 1983, 1987) fogalmát<sup>19</sup> használjuk, bár a magyar folklorisztikában a *hagyományteremtés* fogalma is előfordul (lásd Hofer–Niedermüller szerk. 1987, Mohay 1997).

Európában az 1960–70-es, magyar nyelvterületen pedig a 2000-es évektől egy új paradigma kezdett kibontakozni, melynek hatására egyre több diszciplína *örökségként* kezdett a hagyományos (népi) kultúrára tekinteni, és ez a paradigma mondhatni máig reneszánszát éli. Ennek az örökségszövegnek egy sajátos oldalhajtásaként értelmezhető az a hungarikum mozgalom, mely a helyi, regionális és nemzeti értékek összegyűjtését és értéktárba rendezését hirdette meg fő célkitűzésekként (vö. Vajda 2016b: 42–45). Ennek a mozgalomnak a keretében nemcsak értékleltárak készültek, hanem néhány olyan kutatásra is sor került, melynek keretében egyetemi hallgatókból, tanárokból és civil szervezetek képviselőiből álló kutatócsoportok egy-egy szakember vezetésével igyekeztek egy-egy régió értékeit etnográfiai módszerekkel összegyűjteni és ezt kötet formájában is megjeleníteni.<sup>20</sup>

Az utóbbi években egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy a helyi (paraszi/népi) kultúra számos eleme, melyet a néprajztudomány *hagyományként* (organikus kultúra) azonosított, egy másik megközelítés felől nézve az *örökség* fogalmával írható le leginkább. Más szóval a hagyományoknak egy sajátos használati módjára Kelet-Európában – és ezen belül Romániában – is egyre inkább az *örökség* (örökségalkotás) fogalmát kezdték/kezdik használni, igaz elsősorban a kultúrpolitikai és politikai diskurzusban. A fogalom háziiasítását tehát elsősorban kultúramenedzserek végezték és nem történészek vagy néprajzkutatók. Ezzel is magyarázható, hogy a népi kultúra örökségesítése kapcsán felmerülő szakmai kérdések és azok megnyugtató tisztázása háttérbe szorult.<sup>21</sup>

Erdélyben elsőként Gagyi József elemezte a székelyföldi népi kultúra egy etnikai szimbólummá vált elemének – a székelykapunak – használatát az örökség-paradigma fogalmi rendszerének segítségével, és írta le a hagyományörzés és az örökségesítés folyamatai közötti különbségeket (vö. Gagyi 2004). A szerző szerint az első csoportban „mindig vannak olyan idősebbek, akik [...] valós tapasztalat alapján képzelik el az új helyzeteket is [...], míg a második csoportban olyanok vannak, akikhez csak közvetítéssel jut el a tapasztalat [...].” A szerző szerint mindkét viszonyulás/gyakorlat ott jön létre, ahol megszakad a jelentéstulajdonítás és a közvetítés élő lánc (Gagyi 2004: 53–54). A szerző az örökség témájával kapcsolatos nézeteit később

19 Eric Hobsbawm meghatározása szerint a kitalált hagyomány(ok) új helyzetekre adott válasz(ok), amelyek a régmúlt formákra és helyzetekre való hivatkozás formáját öltik (Hobsbawm 1983: 2), formalizációs és ritualizációs folyamatok, melyeket a múltba való utalás jellemez (Hobsbawm 1983: 4). A szerző a kitalált hagyományok három típusát különbözteti el: 1. azok, melyek a társadalmi összetartozást erősítik vagy szimbolizálják, 2. amelyek intézményeket, státusokat és hatalmi viszonyokat erősítenek vagy legitimálnak, és 3. amelyek elsődleges célja a szocializáció, valamilyen hitrendszerbe, értékrendbe és viselkedésmintába való belenevelés (Hobsbawm 1983: 9).

20 Torockón és Aranyosszéken például Keszeg Vilmos szakmai vezetésével zajlottak ilyen kutatások (lásd Keszeg–Sütő–Sütőné Gulyás szerk. 2017).

21 Ez már csak azért is elgondolkodtató, mert mind a magyarországi, mind pedig a romániai UNESCO Szellemi Kulturális Örökség Nemzeti Jegyzékében elsősorban a népi kultúra elemei találhatóak meg.

egyetemi jegyzet formájában összegezte, melyben a fogalom alakulásának bemutatása mellett kitér az örökség kultivációjának, valamint az örökségalkotás és közkapcsolati munka kölcsönhatásának kérdéseire is (Gagy 2008). Könyvében az örökséget „kulturális jelenségként, a jelen-, identitás- és csoportkonstrukciók meghatározó elemeként” értelmezi (Gagy 2008: 18–19).

Keszeg Vilmos a hagyomány kortárs használatának megvitatására *Kié a hagyomány? Mire szolgál? A hagyomány: kultúra, használók és forgalmazók között* címmel<sup>22</sup> nemzetközi konferenciát szervezett. A kolozsvári tanácskozás előadásait közétevető kötet bevezető tanulmányában a hagyomány és örökség viszonyáról a következőket írja: „a kulturális örökség terminusa jellegzetesen nyugat-európai kulturális attitűdöt nevez meg, ahol az örökségesítés során a kulturális javak újra elosztása és idegenek számára történő bemutatása történik meg” (Keszeg 2014: 12–13). Egy másik helyen pedig így vélekedik erről: „a kulturális örökség fogalma Európában az 1970-es években jelent meg, akkor tudatosodott az, hogy a kultúrának arra a részére, amit a használók valamilyen megfontolásból nem preferálnak, vigyázni kell, biztonságba kell helyezni, muzealizálni kell. Ez fordulatot jelent az európai mentalitás történetében, mert különbség van a hagyomány és az örökség fogalma között. Míg a hagyomány terminus a generációkon keresztül használt és önkéntesen közvetített értékeket jelenti, addig az örökség terminus már jogi fogalom, és azt hangsúlyozza, hogy az utókorok jogában áll hozzájutni mindahhoz, amit az elődök felhalmoztak, kidolgoztak, s ami a mindennapi használatból kikerült. Az örökségnek a megőrzését, és a hozzáférést törvénynek kell garantálnia.” (Keszeg 2015.)

## **Az örökség szerepe a politikában: örökség, etnicitás és territorialitás**

Az örökség fogalmának mindennapi használata kapcsán azt tapasztalhatjuk, hogy az számos esetben a szakmai szempontokat nélkülöző, azokat gyakran figyelmen kívül hagyó politikai csatározások eszközévé válik, elég ezzel kapcsolatban csak a kürtőskalács,<sup>23</sup> az erdélyi legényes körüli vitákra,<sup>24</sup> vagy a csíksomlyói búcsúnak az UNESCO Szellemi Kulturális Örökség Nemzeti Jegyzékébe történő felterjesztésé-

22 Kolozsvár, 2012. december 5–8. Szervezők: BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Intézete – Európa Tanács F.E.R. EURETHNO Műhelye – MTA-KAB Néprajzi és Antropológiai Szakbizottsága – Kriza János Néprajzi Társaság

23 A (székely) kürtőskalácsot magyar Földművelésügyi Minisztérium hagyományos magyar terméként, a román Mezőgazdasági Minisztérium pedig hagyományos román terméként tervezte regisztráltatni az Európai Unióban (forrás: <https://kronika.ro/erdelyi-hirek/indul-a-magyararoman-harc-a-kurtoskalacsert>). A magyar fél a terméket felvette a Hungarikumok Gyűjteményébe (2015).

24 A romániai férfitáncokat bemutató, a felterjesztéshez csatolt videón a kalotaszegi legényes felvételeit is megtalálhatók. Az ikonikus magyar férfitáncnak a román táncok közé való besorolása és a románként bemutatott zenéje az erdélyi magyar szakemberek nemtetszését váltotta ki. Forrás: [http://www.mandiner.hu/cikk/20170704\\_kulturdiplomacia\\_botrany\\_leromanozzak\\_a\\_magyar\\_nepzenet\\_\(utolsó\\_ellenőrzés:\\_2018.január\\_31.\)](http://www.mandiner.hu/cikk/20170704_kulturdiplomacia_botrany_leromanozzak_a_magyar_nepzenet_(utolsó_ellenőrzés:_2018.január_31.)).

nek és elbuk(tat)ásának esetére utalni.<sup>25</sup> Ez utóbbi eset kapcsán a Romániai Magyar Demokrata Szövetség több nyilatkozatban is mulasztással vádolta meg a Kulturális és Nemzeti Identitás Minisztériumát.<sup>26</sup> Ez az eset is jól példázza egyrészt azt, hogy az örökség és az örökségesítés gyakorlata gyakran politikai konstrukciók/játszmák eszközévé válik, másrészt hogy az örökség olyan konstrukció, „melynek rendeltetése lényegében politikai koncepció eredménye” (Husz 2014: 65). Vagy – ahogyan az örökség és a román nemzeti identitás építésének összefüggéseit vizsgáló tanulmány szerzői írják – bár „a nemzeti identitás és az örökség közötti kapcsolat magától értetődően Európa szerte összetett és problematikus [...] pillanatnyilag sehol sem hangsúlyosabb ez, mint Közép- és Kelet-Európa számos államában, ahol a kommunizmus alatt elnyomott identitások kinyilvánítása zajlik, és amelyben ismét fortyog a nacionalizmus. Kelet-Európában a nemzeti örökség fontos szerepet játszik az új politikai és gazdasági szerveződésekben.” (Light–Dumbraveanu–Andone 2004: 161–162.)

Úgy is lehetne fogalmazni, hogy Kelet-Európában az örökségesítés nemcsak a kulturális sokszínűség (felismerése és felmutatása területén, de különböző, a kulturális különbségek megőrzésén és védelmén túlmutató (akár területi) elkülönülési – elsősorban politikai és ideológiai, semmint társadalmi – kísérletek eszközeként is kisajátításra kerül.

Másképpen fogalmazva: (1) miközben az örökségesítés és a kulturális örökség megőrzése mint (kulturális és társadalmi) gyakorlat – a diskurzusok szintjén – egy nemzet, egy régió identitásának megőrzésében játszik fontos szerepet, valóján mindig egy igen szűk és jól behatárolható csoport érdekeit is szolgálja. Csoportérdekeket termel, működtet és tart fenn, illetve különböző csoportosulások tevékenységeit legitimálja. Az örökség és az örökségesítő gyakorlat tehát identitást termel és tesz hozzáférhetővé, de ezt az identitástermelő munkát ebben az esetben már nem egy lokális közösség végzi, hanem különböző állami intézmények és civil csoportosulások. (2) Míg az örökség megképzése és fogyaszthatóvá tétele egyik oldalon homogenizálja a társadalmat, a másik oldalon az egyes társadalmi csoportok és területek (régiók) elkülönülését is elősegíti, szolgálja, legitimálja. Szimbólumokat tár fel és termel a különállóság és ennek történeti gyökerének megmutatásához.

Az örökség konceptualizálásának ezek a fentebb jelzett gyakorlatai azonban a különböző médiumokban, a nyilvánosság különböző szintjein/szinterein, a társadalom különböző rétegeiben nagyon eltérő formában jelennek meg és válnak hozzáférhetővé, és az árnyalati különbségek, a különböző szintek eltérő mentalitásai, örökség-használati habitusai és gyakorlatai közötti különbségek, és az ezeket meghatározó ezeket magyarázó tágran értelmezett kontextusok feltárása és értelmezése nem készült el.

25 Lásd Tánczos Vilmos tanulmányát a kötetben: 139–140. oldalak.

26 Az RMDSZ közleményeihez lásd: <https://www1.agerpres.ro/magyar/2016/12/01/nem-lett-avil-g-r-ks-g-r-sze-a-cs-ksomly-i-b-cs--23-07-26>; [https://www.agerpres.ro/magyar/2016/12/05/pv2016-a-kultur-lis-miniszter-lemond-s-t-illetve-lev-lt-s-t-k-veteli-kelemen-hunor-cs-ksomly-miatt-14-47-51?utm\\_source=mandiner&utm\\_medium=link&utm\\_campaign=mandiner\\_201612](https://www.agerpres.ro/magyar/2016/12/05/pv2016-a-kultur-lis-miniszter-lemond-s-t-illetve-lev-lt-s-t-k-veteli-kelemen-hunor-cs-ksomly-miatt-14-47-51?utm_source=mandiner&utm_medium=link&utm_campaign=mandiner_201612) (utolsó ellenőrzés: 2018. január 31.).



Az már most érzékelhető, hogy az örökségesítési gyakorlatok intézményesülése során a hivatalos/országos szervezetek normatív előírásai és a civil/regionális/helyi gyakorlatok között több esetben mindenféle hasadások/elkülönülések figyelhetők meg. Elég itt csak a magyar többségű, vagy jelentős magyar közösségeket is tömörítő régiók örökségesítő gyakorlatára gondolni, ezekben a régiókban ugyanis a román jogszabályok által előírt/szorgalmazott örökségesítési modellek mellett egy másik, Magyarországról – elsősorban a különböző kulturális együttműködések és finanszírozások mentén – importált gyakorlat is jelen van. Ezeknek a regionális elkülönüléseknek tehát részben történeti és etnikai, részben pedig ideológiai okai vannak.

## Örökségesítés és regionális identitás

Az örökségdiskurzus egyik sajátossága, hogy bár helyi örökségről beszél, valójában nemzeti örökségre gondol, nemzeti keretbe ágyazva gondolkodik róla. Az állami felügyelet alatt álló különböző nemzeti örökséglisták is nemzeti örökségként mutatják fel a különböző helyi/regionális értékeket.<sup>27</sup> A helyi örökség létrehozásának, használatának és megjelenítésének jogi keretei kevésbé letisztultak.

Nézetünk szerint ez azért is problémát jelent, mert a történelmileg kialakult kistáj, régió (a maga területiségében) is örökség, ami megkonstruálható, és szimbólumok formájában megmutatható egész. Mivel a különböző szinteken működő (lásd lentebb) társadalmi szereplők nem ugyanazt értik örökség alatt, ahány kistáj, annyi kulturálisörökség-elképzelés van érvényben. Ezek az örökség körül kialakuló helyi/regionális diskurzusok egyesítik magukban az adott szint belső hagyományát és a szintek közötti elengedhetetlen párbeszéd feszültségét (vö. Sonkoly 2005: 19).

Az örökségtermelés és örökségdiskurzus működtetése a lokalitáshoz való kötődés kifejeződésének egy sajátos módja. Ezért külön kutatás tárgya lehetne az, hogy (1) hogyan alakul az helyi örökség kérdése a politikai játszmák keresztművében, (2) milyen szerepe van az örökségnek a nemzeti identitás és a nemzeti és/vagy etnikus tér megkonstruálásában (vagy sarkalatosabban megfogalmazva: az örökség szerepe az autonómia-törekvésekben), illetve (3) milyen eltérő örökségrepresentációk készültek/készülnek az egyes romániai régiókban?

„Az örökség – Sonkoly Gábor szerint – valójában nemcsak arra szolgál, hogy feltérképezze a bírt javakat, hanem arra is, hogy körülírja, meghatározza az örökhagyó/örökös önazonosságát, sokszor anélkül, hogy az ennek tudatában lenne.” (Sonkoly 2005: 20.) Ugyanakkor az örökség sok tekintetben az (ön)legitimizáció mellett a kisebbségi elkülönülés mint rejtett ellenállás szimbolikus eszközeként is értelmezhető. Ezzel is magyarázható – írja a szerző –, hogy az örökség anélkül is megkonstruálható, hogy háttérben ott állna a közösségi emlékezet, sőt, esetenként az emlékezet és a hagyomány pótlására alkotják meg az örökséget. „Az örökség így a hivatalos

---

27 A Magyar Értéktár honlapon is elsősorban a hungarikumok és a nemzeti értékek jegyzéke szerepel.

történelemmel nem vagy csak részben rendelkező közösségek (rurális, kisebbségi, nem a nyugati kultúrkörhöz tartozó stb.) számára is a múltban gyökerező identitás létrehozását, illetve legitimációját teszi lehetővé.” (Sonkoly 2005: 20.)

## Az örökségesítés szintjei – az örökség szerkezeti felépítése

A fentebb említett mechanizmusok megértéséhez elengedhetetlen az örökségalkotás és megőrzés működésének, és az ezt garantáló társadalmi gépezet leírása és elemzése. Ehhez szükség van a különböző szerkezetek és azok szintjeinek, az egyes szereplők/szereplőtípusoknak, illetve az általuk használt színtereknek, eszközöknek és gyakorlatoknak az azonosítására és vizsgálatára.

A következő szintekkel számolhatunk:

1. Az állam szintje. Ide sorolhatók a különböző kormánysszervek és a közvetlenül alájuk tartozó, országos felügyeleti joggal, tevékenységi körrel rendelkező intézmények: Institutul Național al Patrimoniului,<sup>28</sup> Ministerul Culturii și al Identității Naționale,<sup>29</sup> Comitetul Național Român ICOM<sup>30</sup>), illetve ezek regionális kirendeltségei.<sup>31</sup> Ezek az intézmények az örökségesítés és az örökségvédelem keretprogramjainak és normatív szabályainak megfogalmazásában és koordinálásában játszanak szerepet. Bár ezen a szinten leginkább állami intézményeket találunk, civil szervezetek szintén megtalálhatóak (Asociația pentru Protecția Patrimoniului<sup>32</sup>).

2. A regionális és/vagy megyei szint. Ide tartoznak a különböző megyei intézmények (múzeumok, kulturális és hagyományőrző központok), illetve civil szervezetek. Ezen a szinten érvényesülnek leginkább a helyspecifikus elképzelések, érdekek. Székelyföldön például ezen a szinten – ahogy azt már fentebb említettük – az állam által előírt/elvart/elképzelt örökségvédelmi és örökségesítési elképzelések és gyakorlatok mellett a magyarországi koncepciók/modellek is hatnak, melyek a helyi sajátosságokat egy nemzeti/nemzetiségi keretbe (is) behelyezik, és ezáltal egy sajátos megkülönböztetési gyakorlatot aktivizálnak. A székelyföldi örökség így egyszerre kettős kötődésű: egyrészt erősen kötődik egy territóriumhoz, s mint ilyen a román társadalmon belül ennek a területnek a különböző örökségleltárai a társadalom egészétől való elkülönülést fejezik ki, másrészt kötődik egy – az aktuális országhatárokon átívelő – nemzet elképzelt közösségéhez, s mint ilyen az örökségleltárak és örökség-használati gyakorlatok egyben a nemzethez való tartozás, a nemzet egyesítésének szimbolikus kifejeződései.

3. A helyi szint. A fentiek mellett ugyanakkor számolni kell egy hivatalos szint alatti szerkezettel is, mely a lelkes amatőrök és helyi értelmiségiek területeként értelmezhető, akik egyszerre kerülnek konfliktusba a regionális és az állami szintek-

28 Nemzeti Örökségvédelmi Intézet (<https://patrimoniul.gov.ro/>, <http://www.cimec.ro>)

29 Kulturális és Nemzeti Identitás Minisztériuma (<http://www.cultura.ro>)

30 ICOM Román Nemzeti Bizottság (<http://www.cnr-icom.ro>)

31 A román terminológia szerint *instituții deconcentrate*.

32 Az Örökség Védelméért Egyesület (<https://protectiapatrimoniului.wordpress.com>)

kel és állnak be ezek szolgálatába. Ugyanakkor ezeknek a helyi specialistáknak van a legnagyobb helyismeretük és legitimitásuk a helyi közösségekben. Ezért mind a közép-szint, mind pedig az állami szint gyakran különböző technikákkal igyekszik becsatornázni, saját törekvései mögé felsorakoztatni a lokális közösségből érkező kezdeményezéseket és a helyi „szakértőket”. Emiatt ezek gyakran válnak ünnepek kiemelt és/vagy mellékszereplőivé, nyernek el kitüntetések.<sup>33</sup> Ezen a szinten elsősorban nem állami vagy helyi finanszírozású intézmények, hanem civil szervezetek és magánszemélyek találhatók.

## Szereplők

A múlt megkonstruálásának és a korszak képének kialakításának folyamatában egyre hangsúlyosabban jelen van „egy új szereplő, az *örökség-alkotó*, aki nemcsak a múlt közelebbi szeletét formázza kedvére, hanem a múlt egészére tart igényt, és ezzel kihívást intéz a történész, illetve a múlt addigi szakavatott tulajdonosai, a művészettörténész, a régész, a muzeológus, a könyvtáros és a levéltáros felé” (Sonkoly 2005: 16–17).<sup>34</sup>

Már az előző alfejezet felsorolása is érzékelteti, hogy az örökséggel kapcsolatos gyakorlatok területén több szereplőtípussal számolhatunk: (1) az állami/hivatalos intézményekhez kötődő hivatalnokok és a kutatók. Előbbiek eszköztárában a jogalkotás, a joggyakorlás és az örökség leltárának elkészítése és felügyelete, utóbbiakéban az örökségképzés és az értelmezés fogalmi rendszerének, módszereinek kialakítása tartozik. Ők számítanak az örökségesítés technokratáinak. (2) A civil szervezetek/szerkezetek tagjai közül kikerülő, az örökség helyi/közösségi kultivációjának megszervezésében szerepet vállaló, „önkéntesek”, akik elsősorban különböző, az örökségesítést és az örökség társadalmasítását szolgáló mozgalmakat működtetnek, szolgálnak ki, de szakmai/tudományos célokat ugyanúgy követnek. Ők az igazi *örökségmunkások*, szerepük kulcsfontosságú az örökség működtetésében. (3) az örökségre épülő gazdasági szerkezetek (vendéglátó egységek, utazási irodák, manufaktúrák stb.) vezetői közül kikerülő *örökségvállalkozók*, akik az örökség gazdasági/turisztikai hasznosításán dolgoznak. A rendszer részét képezik továbbá (4) a (helyi) lakosok, ők az örökség fenntartói és/vagy termelői, valamint (5) az idegenek/turisták, akik ezt az örökséget kikapcsolódás/élményszerzés céljából, és intézményes keretek között (azaz a turizmus keretében) és bizonyos anyagi ráfordítás kíséretében meglátogatják. Ezen szereplők mindenikénél más-más célok azonosíthatók, más-más eszközöket használnak és munkájuk más-más területeken és formában válik

33 Pl. A méréfalvi Kovács Piroska tanárnőnek az örökségvédelem területén végzett tevékenységéért Europa Nostra-díjat (2012), a vargyasi Máthé Ferenc (Ilonka) fafaragó népművésznek Erdővidék Kultúrájáért-díjat (2014), a választói Kallós Zoltánnak néprajzkutatói és népzene gyűjtői munkásságáért Europa Nostra-díjat és -közönségdíjat (2017), a csernátóni Haszmann Pál múzeumszervezőnek Háromszék Kultúrájáért-díjat (2018) adományoztak.

34 Kiemelés a jelen tanulmány szerzőitől.

láthatóvá. A fent felsoroltak tevékenységének vágyainak és elképzeléseinek összehangolását és az örökség kezelését, hírnevének karbantartását pedig az *örökségmenedzserek* végzik.

## Színterek és eszközök/gyakorlatok

Itt elsősorban három színtérre gondolunk. Ezek a múzeum<sup>35</sup>, az archívum,<sup>36</sup> és a fesztivál. Az örökség-paradigma jelentős hatást gyakorolt a múzeum és az archívum megítélésére, és ez a bennük zajló jelentéstermelések demokratizálódást vonta maga után. Ma „minden archívum, minden örökség” – hangzik György Péter egyik tanulmányának már a címében is (György 2005: 4), ami egyértelműen jelzi, hogy a két fogalom szorosán összekapcsolódik a kortárs gondolkodásban és gyakorlatban. A múzeum és az archívum tehát olyan örökségalkotó vállalkozás (Gagyí 2008: 90), melyekben már nem a múlt őrzése, hanem a történelem örökségesítése folyik (Vajda 2017: 23). Ugyanakkor ezeken a színtereken nemcsak a múlt és az örökség őrzése, hanem annak domesztikációja is zajlik, nemcsak információkat tárolnak és továbbítanak, hanem azok interpretációja is itt zajlik. Ehhez hasonló a fesztivál is, mely szintén olyan színtér, ahol a helyi hagyományok „haszonelvű értelmezése”, a kulturális elemek kanonizációja és márkázása (vö. Pusztai 2007: 7–24), végsősoron örökségesítése történik meg.<sup>37</sup>

Ugyanakkor az örökségesítés, az örökség nyilvántartása, bemutatása és védelme során használt eszközök, gyakorlatok és eljárások közül még a leltárt és a listát emelnénk ki, mint olyanokat, amelyek az örökség monografikus feldolgozása vagy több szempont szerint egymás mellé rendezhető és visszakereshető adatbázisba rendezése helyett az örökségelemek egyszerű egymás mellé rendezésének technikájával élnek. Ezekhez az eljárásokhoz, a listák alkalmazásához akkor folyamodunk – Umberto Eco szerint – , amikor képtelenek vagyunk másként meghatározni a dolgokat lényegük szerint. A lista az „itt van minden” és az „és így tovább” közötti ingadozást teszi láthatóvá. Olyan eszköz, melyhez akkor folyamodunk, „amikor az ábrázolni kívánt dolognak sem határait, sem számát nem ismerjük, s ha nem is végtelen nagyok, de legalábbis csillagászati műnek képzeljük”. A dolgoknak ez a fajta meghatározása a halmazásra épít. Ezt az ábrázolásmódot nevezi Umberto Eco listának, illetve egy másik helyen az elmondhatatlanság toposzának. A listát tehát valójában a megismerés (vagy inkább a meg nem ismerés) egy sajátos formájának tekinthetjük, amelyen keresztül „átdereng egy lehetséges rend és formába öltés vágya” (vö. Eco 2011: 132–155).

35 A múzeumoknak az örökségesítési gyakorlatokban betöltött szerepéről lásd még: Vajda 2013a, 2013b, 2016c 2016d,

36 Ehhez lásd: Jakab 2017, Vajda 2017

37 A fesztiváloknak az örökségesítésben és az örökség kultivációjában betöltött szerepéről lásd még: Pusztai–Neill szerk. 2007.

Az örökséglistákat és értéktárakat – ahogy a múzeumokat, a könyvtárakat vagy az archívumokat is – a heterotópia sajátos formáinak tekinthetjük.

Külön kutatás tárgyát képezhetnék a bemutatott szinterek és eszközök/gyakorlatok közötti összefüggések elemzése. Ezek vizsgálata a következő kérdés mentén válik relevánssá: (1) milyen elérő gyakorlatok tapinthatók ki az egyes szinteken és szintereken? Ezek milyen tevékenységek révén, milyen hordozókon/médiumokban és milyen retorikai eszközök révén válnak láthatóvá? (2) a különböző szintek és szinterek esetében milyen kooperációk és milyen konfrontációk tapasztalhatók? Ezek milyen gazdasági, ideológiai, kulturális háttere és milyen (elképzelt) jövőbeli tétjei azonosíthatók?

## Közelítések

A Kriza János Néprajzi Társaság keretében több éve zajlanak olyan kutatások/tevékenységek, melyek valamilyen módon a kulturális örökség témaköréhez kapcsolódnak. Vagy úgy, hogy a kulturális javak (elsősorban a néprajzi örökség) különböző formában/felületeken történő megjelenítését vállalták, vagy úgy, hogy a fogalomhasználatra – a fogalom különböző (tudomány)területeken, szinteken és korszakokban azonosítható értelmezéseire és a mögötte álló gyakorlatok használatára – kérdeznek rá, vagy pedig úgy, hogy „a kulturális javak örökségalapú értelmezésének” (vö. Sonkoly 2016: 20) és a kulturális örökség mindennapi használatának néprajzi-antropológiai értelmezhetőségének kérdéseit boncolgatják. Magyarán a KJNT keretében zajló tevékenységek egyik része az örökséggyártásra, másik része pedig az örökség mibenlétének tudományos alapokra helyezett vizsgálatára koncentrált.

Az első csoportba tartozó tevékenységek közé sorolhatók azok a programok, melyek nyomán különböző néprajzi gyűjtemények (tájházak), a néprajzi kutatások révén létrejött kulturális javak (népballadák), a kutatások alapján született reprezentációk (fényképek) és értelmezések (szakkönyvek), online adatbázisok létrehozása történt meg.<sup>38</sup> A második csoportba pedig azok a konferenciák és kiadványok sorolhatók, melyek a kulturális örökség és a néprajz tágan értelmezhető viszonyára kérdeznek rá.<sup>39</sup>

Ezek a tevékenységek 2015-ben kaptak új lendületet, amikor a magyar Földművelésügyi Minisztérium Erdélyben a Kriza János Néprajzi Társaságot bízta meg a Hungarikum törvény<sup>40</sup> által szabályozott magyar nemzeti értékeket feltáró és értékmegőrző mozgalom beindításával, szakmai felügyeletével és az Erdélyi Értéktár

38 Részletes bemutatását lásd Jakab 2017: 194–203.

39 Ezen törekvések egyik előzményének tekinthetjük a 2013-ban Székelyudvarhelyen, a *Kulturális gyakorlat és reprezentáció* címmel megrendezett vándorkonferenciát, valamint az itt elhangzott előadások anyagából született kötetet (lásd Ilyés–Jakab szerk. 2013).

40 A magyar nemzeti értékekről és hungarikumokról szóló 2012. évi XXX. törvény, valamint az ezt módosító 2015. évi LXXX. törvény összefogott szövegét lásd az Erdélyi Értéktár oldalán ([http://www.kjnt.ro/ertektar/resources/documents/2012\\_evi\\_XXX\\_Hungarikum\\_torveny.pdf](http://www.kjnt.ro/ertektar/resources/documents/2012_evi_XXX_Hungarikum_torveny.pdf); utolsó ellenőrzés: 2018. január 13.).

létrehozásával.<sup>41</sup> A projekt keretében ugyanis nemcsak a Hungarikum törvény és a nemzeti értékeket gyűjtését célzó mozgalom népszerűsítése, illetve az értékgyűjtés módszertanának széleskörű ismertetésére került sor, hanem elkészült egy, az Erdélyi Értéktárba felterjesztett kulturális javakat bemutató online adatbázis<sup>42</sup> is. Emellett megrendezésre került két tudományos konferencia, melynek keretében – az épp induló értékgyűjtés apropóján – az előadók a néphagyományok új/idegen (vö. Bíró–Gagy–Péntek szerk. 1987), illetve „egészen új környezetben” történő felhasználásának (vö. Jakab 2017: 196), valamint a teauráció és patrimonizáció kérdéseit járták körül. A két konferencia (*Örökség és megjelenítés. Patrimonizáció, vizualizáció és mindennapi használat*,<sup>43</sup> illetve *Érték és közösség. Új utak és kihívások az erdélyi értékkutatásban*<sup>44</sup>) előadásaiból tanulmánykötet született (vö. Jakab–Vajda szerk. 2016), mely az épp kialakuló örökségállító gyakorlat<sup>45</sup> tudományos alapozását igyekezett elvégezni.

A magyarországi hungarikum mozgalomnak a magyar kisebbségi közösségekre történő kiterjesztésének következtében a hagyományos kultúra megítélése is újabb irányt vett/vesz. Az egyes megyék és települések területén különböző értékmentő, értékőrző és értékgyűjtő kezdeményezések, munkájuk nyomán pedig értéktárak születtek/születnek. Ezek az értéktárak azonban elsősorban nem tudományos, hanem mozgalmi munka eredményei. Ezzel indokolható, hogy az értékfeltáró mozgalomnak beindítása apropóján szükségesnek ítéltük a népi kultúra kutatásának és örökségesítésének az utóbbi évtizedben lezajlott folyamatainak, illetve az értékfeltáró mozgalomnak és ennek a helyi társadalomra és magára a népi kultúrára tett hatásainak a néprajztudomány és az antropológia eszköztárával és fogalmi rendszerével történő vizsgálatát.

A fenti kezdeményezésnek a folytatásaként, különböző irányú leágazásaiként tekinthetők a Társaság által a következő két évben megszervezett konferenciák is. *Az archívumok használatának változó kontextusai* című<sup>46</sup> egyrészt az archívumok használatával és természetével foglalkozott, másrészt az archívumok és az örökség viszonyára kérdezett rá; az előadások anyagából tanulmánykötet készült (vö. Jakab–Vajda szerk. 2017).

A Székelyföld-konferencia keretében a Társaság *Az örökségesítés új kontextusai. Értéktárolás és értékvédelem a Székelyföldön* címmel<sup>47</sup> önálló panelt szervezett,

41 *Erdélyi Értéktár. Érték, ami összetart. A külhoni értéktár és értékgyűjtő mozgalom megszervezése és népszerűsítése Erdélyben.* Kriza János Néprajzi Társaság, 2015. április–december. A projekt irányítói: Jakab Albert Zsolt és Vajda András; munkatársak: Ilyés Sándor, Kedves Anett és Nagy Ákos. A projekt azonosító száma: MHPK-1-2015/1-000006. A programot a Bethlen Gábor Alap támogatta. Ehhez lásd még Kedves 2015, Vajda 2016a.

42 <http://www.kjnt.ro/ertektar/>

43 Kolozsvár, 2015. augusztus 18.

44 A KJNT vándorkonferenciája, Sepsiszentgyörgy, 2015. október 9–10., társszervező: Székely Nemzeti Múzeum.

45 A Hungarikum törvényt Sonkoly Gábor is a nemzetiörökség-törvények közé sorolja. A szerző szerint ez a törvény is jól mutatja, hogy „milyen jelentős különbségek lehetnek a kulturális örökség értelmezésében és felhasználásában az identitásépítés különböző szintjein” (Sonkoly 2016: 18).

46 A KJNT vándorkonferenciája, Ottomány, 2016. október 14–15., társszervezők: MTA BTK Néprajztudományi Intézet és Ottományi Kiállítóház.

47 Marosvásárhely, 2017. április 21., társszervező: Sapientia EMTE Marosvásárhelyi Kar, Alkalmazott Társadalomtudományok Tanszék.

mely a székelyföldi értékek témaköréhez elsősorban néprajzi/antropológiai és kultúratudományi szempontból és a történeti perspektívát alkalmazva közelített. Ilyen értelemben a meghatározó kérdések között olyanok szerepeltek, mint: milyen értéktároló/értékgyűjtő/megőrző előzményekkel számolhatunk? Ezek milyen fogalmi keretben és milyen szemlélet mentén szerveződtek? Ezek a törekvések korszakonként milyen célokat szolgáltak? A múltból korszakonként mit és hogyan vettek birtokba?

Végezetül a *Színre vitt örökség. Értelmezések a néprajzi örökség mindennapi használatáról* című<sup>48</sup> konferencia a magyar népi kultúra megjelenítése és a kulturális örökség viszonyára, valamint az örökséggyártó intézményeknek (pl. múzeumok) a kulturális örökség képzésében, megőrzésében, kutatásában és megjelenítésében játszott szerepére kérdezett rá.

\*

Jelen tanulmánykötet az elmúlt évben megrendezett két konferencián elhangzott előadások anyagából született, és arra tesz kísérletet, hogy – jobbra a néprajzi örökség értékeinek kérdésénél maradva – számba vegye azokat a paradigmákat és társadalmi, kulturális, valamint mediális kontextusokat, melyek az elmúlt másfél-két évszázad során meghatározták a magyar néprajzi értékek gyűjtésének, őrzésének/tárolásának, értelmezésének és megjelenítésének, illetve használatának kereteit. Ilyen értelemben a tanulmányok az örökség témaköréhez elsősorban néprajzi/antropológiai és kultúratudományi szempontból közelítenek.

A tanulmányok az örökség-fogalom és örökség-paradigma megközelítéseit, kutatói hagyományát, illetve az örökségesítés társadalmi gyakorlatát (szerkezetek, diskurzusok, társadalmisítás) értelmezik. A hagyomány lokalizálása, etnikai közösséghez és/vagy adott tájhoz rendelése a társadalmi hasznosítás kortárs törekvései közé tartoznak, melyek nyomán a kulturális örökség kérdésköre egyszerre jelent ügyet a társadalmi szereplőknek és kihívást a kutatóknak. Keszeg Vilmos az örökségesítést Európa új eszmetörténeti korszaknyitásaként értelmezi, melyben a népi kultúra hagyományos elemei rekontextualizálódnak. A szerző a népi kultúra és a népi kultúrát ért hatások történetét tekinti át. A hagyományként azonosított népi kultúra funkcióit, kontextualizálásait (folklorizmus és patrimonizáció), a népi kultúrával kapcsolatos magatartásokat (domesztikálás, kivonulás, visszavonulás), valamint az ezeket befolyásoló intézményeket és diskurzusokat elemezte.

Több szerző az örökségképzés lokális és regionális eredményeit, az ökökségesítés mechanizmusait és szereplőit vizsgálja. Furu Árpád korábbi kutatásait folytatta, illetve egészítette ki. Az erdélyi népi inventarizáció és örökségvédelem áttekintése után (Furu 2016) a székelyföldi projekteket rendszerezte. Az 1989 utáni új politikai helyzet lehetőséget biztosított a székelyföldi népi építészeti örökség többirányú (különböző módszertanú, célú és szakmaiságú) felméréseire. A tanulmány a fontosabb Székelyföldet is érintő népi építészeti inventarizációs programokat ismerte-

48 A KJNT vándorkonferenciája, Gyergyószentmiklós, 2017. november 29–30., társszervező: Tarisznyás Márton Múzeum.

ti, bemutatva a kutatócsoportoknak a felmérés során alkalmazott módszertanát is, illetve kitér az egyes programok hasznosulásának értékelésére is. Gagy József két székelyföldi példán keresztül érzékelteti az örökségképzési folyamatokat. Két örökségesítő (a máréfalvi Kovács Piroska és a csíkfalvi Kilyén Domokos) életútjának, szocializációjának, motivációinak és hatásainak vizsgálatával példázza a lokális és regionális kulturális konstrukciók termelődését. A különböző politikai-adminisztratív kontextusok szerepét hangsúlyozva bizonyítja a szerző, hogy azok eltérő módon és eltérő eredményességgel mintázzák az örökségesítés nemzetiesítő tevékenységeit Székelyföld központi és marginalizálódó kistérségeiben. Szabó Á. Töhötöm a Kis-Küküllő menti Bonyha és környéke és a szilágysági Szilágynagyfalu kulturális örökségét és örökségesítési folyamatait kutatta, kiemelve hogy az örökség menedzselése egyrészt az etnicitás eszköze, másrészt az anyagi erőforrások elérésének eszköze is.

A kötet következő tömbje a hagyomány fesztivalizációját, az örökség és ünnep viszonyát, illetve az örökségalkotás mögött rejlő ideológiákat és szándékokat vizsgálja. Tánzos Vilmos egyrészt a csíksomlyói pünkösdszombati búcsú kulturális ökonómiájának változását mutatja be (megváltozott tér-, idő- és rítushasználat, nem vallásos ideológiai jelentések), másrészt a búcsúval kapcsolatos örökségesítési koncepciókat és diskurzusokat elemzi, összefoglalva és szembesítve egymással a búcsúval kapcsolatban ma érvényben lévő örökség-fogalmakat és örökség-ideológiákat. A szerző így világítja meg azt, hogy milyen intézmények milyen érvekkel mondják sajátjuknak ezt a jelentős közösségi eseményt. Pozsony Ferenc annak folyamatát mutatja be, hogy milyen szerepet játszik a kenyér a különböző néphagyományokban és a szakrális életben, s ez a falusi világból származó, onnan kiemelt és újraalkotott (kitalált) hagyomány hogyan változott, etnicizálódott a modern polgári nemzetépítés korától napjainkig. A kenyér etnicizálódása és a nemzet kenyérének ünnepe nem egyedi magyar jelenség, Európa számos országában is évről évre ismétlődő, nyilvános térben zajló tömeges szertartások, örökségesítési gyakorlatok, hatalmi legitimizációs stratégiák erőterében szerveződik. Vincenzo M. Spera az olaszországi szőlőünnep korai, 19. századtól adatolt hagyományhasználati gyakorlatát mutatja be. A fasizmus idején általánosan bevezetett és elfogadtatott ünnep szinte töretlenül megmaradt, a későbbi korok újraértelmezései nyomán egyes helyeken mint borászati-gasztronómiai fesztivál éledt újjá, máshol, főképpen a déli tartományokban, a védőszentek ősszel esedékes ünnepével kötötték össze. Mindkét esetben az ünnep a szőlő- és bortermelés, a helyi kulturális identitás megjelenítésére nyújt alkalmat azáltal, hogy az agrártermelést és a tipikus helyi terményeket mutatja be.

A kötetet záró tömb a kutatói perspektívát érvényesítve kérdez rá az örökség-használatra. Szócs Levente a Gyergyó-vidéki népviseletkutatásnak és a Tarisznyás Márton Múzeum 2006-os népviselet-alapkiállításának egy évtizedes tapasztalatait foglalja össze, azt, hogy a népviselet összegyűjtése és kiállítása mint örökségesítési gyakorlat, illetve a múzeum mint örökségalkotó vállalkozás, milyen szerepet tölt be egy vidék és egy kisváros identitásának megkonstruálását és bemutatását célzó gyakorlatban. A további kérdésfelvetés főként arra fókuszál, hogy melyek voltak azok a felmerülő kérdések, problémák, amelyek átgondolása egy szakmailag és technikai



szempontból is korszerűbb, újabb állandó tárlat megtervezéséhez segítséget nyújthatnak a közeljövőben. Magyar Zoltán a magyar mondakatalogizálás objektív feltételeit taglalja, melyek megléte szükséges a reprezentatív történeti monda archívum, és általa egy reprezentatív katalógus (típus- és motívumindex) összeállításához. Megállapítása szerint a magyar történelem és kultúrtörténeti örökség változatossága, és általa a magyar mondaanyag rendkívüli gazdagsága okán egy ilyen tudományos vállalkozás a magyar folklorisztikában releváns és nemzetközileg is jelentős és mintaadó lehet. Bakos Áron a néprajzi, antropológiai gyűjtések során a kutatók által előállított terepjegyzetek közösségi (kutatók általi) felhasználására, újra- és továbbhasznosítására tesz javaslatot.

## Szakirodalom

Bakó Béla

2011 Örökség és történelem közt. In: Horváthné Molnár Katalin – Sciacovelli, Antonio Donato (szerk.): *Határsávok 2009–2010*. Nyugat-magyarországi Egyetem Kiadó, Szombathely–Sopron, 65–75.

Bausinger, Hermann

1983 A folklorizmus fogalmához. *Ethnographia* XCIV. (3) 434–440.

Bendix, Regina F. – Eggert, Aditya – Peselmann, Arnika (eds.)

2012 *Heritage Regimes and the State*. (Göttingen Studies in Cultural Property, 6.) Universitätsverlag Göttingen, Göttingen.

Bíró Zoltán – Gagy József – Péntek János (szerk.)

1987 *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest.

Eco, Umberto

2011 A lista mámore. In: Uó: *Ellenséget alkotni – és más alkalmi írások*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 132–155.

Erdősi Péter – Sonkoly Gábor (szerk.)

2004 *A kulturális örökség*. (Atelier füzetek, 7.) L'Harmattan–Atelier, Budapest.

Furu Árpád

2016 Népi építészeti inventarizációs projektek Erdélyben (1989–2015). In: Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *Érték és közösség. A hagyomány és az örökség szerepe a változó lokális regiszterekben*. (Kriza Könyvek, 39.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 59–75.

Gagy József

2004 *Örökített székelykapu. Környezetek, örökség, örökségesítés egy székelyföldi faluban*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely.

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

Goda Károly

2004 A kulturális örökség fogalmának megjelenése és alkalmazása Magyarországon. In: Erdősi Péter – Sonkoly Gábor (szerk.): *A kulturális örökség*. (Atelier füzetek, 7.) L'Harmattan–Atelier, Budapest, 493–523.

Gusev, Viktor Evgen'evich

1983 A folklorizmus tipológiája. *Ethnographia* XCIV. (3) 440–442.

György Péter

2005 Minden archívum, minden örökség. *Iskolakultúra* 15. (3) 4–15.

György Péter – Kiss Barbara – Monok István (szerk.)

2005 *Kulturális örökség – társadalmi képzelet*. Országos Széchényi Könyvtár–Akadémiai Kiadó, Budapest.

Hobsbawm, Eric

1983 Introduction: Inventing Traditions. In: Eric Hobsbawm – Terence Ranger (eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney, 1–14.

1987 Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870–1914. In: Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás. Tanulmánygyűjtemény*. (Kultúraelmélet és nemzeti kultúrák, 1.) MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest, 127–197.

Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.)

1987 *Hagyomány és hagyományalkotás. Tanulmánygyűjtemény*. (Kultúraelmélet és nemzeti kultúrák, 1.) MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest.

Hulubaş Adına

2015 Direcţii de abordare a patrimoniului cultural imaterial și limitele lor. *Anuar de Lingvistică și Istorie Liteară* LV. 141–150.

Husz Mária

2014 Az örökségkonstrukciók geopolitikai kerete. *Földrajzi Közlemények* 138. (1) 64–73.

Ilyés Sándor – Jakab Albert Zsolt (szerk.)

2013 *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 21. Kulturális gyakorlat és reprezentáció*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár.

Jakab Albert Zsolt

2017 Néprajzi archívumok új környezetben. Az erdélyi és moldvai magyar kultúra kutatásának és archiválásának kihívásai. In: Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *Örökség, archívum és reprezentáció*. (Kriza Könyvek, 40.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 185–222.

Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.)

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

2017 *Örökség, archívum és reprezentáció.* (Krizsa Könyvek, 40.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara

2004 Intangible Heritage as Metacultural Production. *Museum International* 56. (1–2) 52–65.

Kedves Anett

2015 Erdélyi Értéktár – érték, ami összetart. *Művelődés* LXVIII. (9) 30–31.

Keszeg Vilmos

2014 Tradition, patrimoine, société, memoire. In: Uő (ed.): *À qui appartient la tradition? Actes du colloque À qui appartient la tradition? À quoi sert-elle? La tradition entre culture, utilisateur et entrepreneur. / The Act of the Symposium Who owns the tradition? What is its purpose? Tradition between culture, user and contractor.* Erdélyi Múzeum-Egyesület, Cluj-Napoca, 7–15.

2015 Nem írunk többet kézzel? Fordulóponthoz érkezett az írás története. (Kérdeztett: Gál László). *Transindex.* 2015. január 22. Elérhetőség: <http://eletmod.transindex.ro/?cikk=24904> (utolsó ellenőrzés: 2018. január 31.).

Keszeg Vilmos – Sütő Linda – Sütőné Gulyás Éva (szerk)

2017 *Torockó–Aranyosszék Kollégium.* Antológia Kiadó, Lakitelek.

Light, Duncan – Dumbraveanu-Andone, Daniela

2004 Örökség és nemzeti identitás kapcsolata Romániában. In: Erdősi Péter – Sonkoly Gábor (szerk.): *A kulturális örökség.* (Atelier füzetek, 7.) L’Harmattan–Atelier, Budapest 157–177.

Mohay Tamás

1997 Hagyomány és hagyományteremtés a csíksomlyói búcsún. In: S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében II.* Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, Veszprém–Debrecen, 130–148.

Pusztai Bertalan

2007 Identitás, kanonizáció és márkázás a bajai népünnepélyen. In: Pusztai Bertalan – Neill, Martin (szerk.): *Turizmus, fesztiválok és helyi identitás. Halászléfőzés Baján. / Feasts, Tourism and Local Identity. Fish Soup Cooking in Baja, Hungary.* University of Edinburgh – Szegedi Tudományegyetem Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Edinburgh–Szeged, 7–24

Pusztai Bertalan – Neill, Martin (szerk.)

2007 *Turizmus, fesztiválok és helyi identitás. Halászléfőzés Baján. / Feasts, Tourism and Local Identity. Fish Soup Cooking in Baja, Hungary.* University of Edinburgh – Szegedi Tudományegyetem Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Edinburgh–Szeged.

Sonkoly Gábor

2000 A kulturális örökség fogalmának értelmezési és alkalmazási szintjei. *Regio* 11. (4) 45–66.

- 2005 Örökség és történelem: az emlékezet technikái. *Iskolakultúra* 15. (3) 16–22.
- 2009 Léptékváltás a kulturális örökség kezelésében. *Tabula* 12. (2) 199–209.
- 2016 *Bolyhos tájaink. A kulturális örökség történeti értelmezései*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest.
- Tauschek, Markus
- 2011 Reflections on the Metacultural Nature of Intangible Cultural Heritage. *Journal of Ethnology and Folkloristics* 5. (2) 49–64.
- Vajda András
- 2013a Tájházak, falumúzeumok és néprajzi gyűjtemények Maros megyében. *Örökségünk* VII. (4) 20–23.
- 2013b A Maros megyei tájházak, falumúzeumok és néprajzi gyűjtemények jelenkori használata. In: Jakab Albert Zsolt – Ilyés Sándor (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 21. Kulturális gyakorlat és reprezentáció*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 249–282.
- 2015a A népi kultúra használatának módjai és kontextusai a világhálón. In: Jakab Albert Zsolt – Kinda István (szerk.): *Aranykapu. Tanulmányok Pozsony Ferenc tiszteletére*. Kriza János Néprajzi Társaság – Szentendrei Néprajzi Múzeum – Székely Nemzeti Múzeum, Kolozsvár, 173–188.
- 2015b Népi kultúra a világhálón. Használat, kontextus, funkció. *Replika*. (90–91/1–2) 187–211.
- 2016a Értéktár: hagyomány, használat és kontextus. *Művelődés* LXIX. (5) 28–31.
- 2016b 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*. (Kriza Könyvek, 39.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 21–58.
- 2016c A Maros megyei falumúzeumok és helytörténeti gyűjtemények jelenkori használata. In: Biró A. Zoltán – Bodó Julianna (szerk.): *Helyzetek és változások. Székelyföldi társadalomtudományi kutatások a DOMUS program támogatásával*. Státus Kiadó, Csíkszereda, 200–241.
- 2016d Vitaindító a tájházakról. *Transindex*. április 27. Elérhetőség: <http://welemeny.transindex.ro/?cikk=25920>.
- 2017 Az archívum mint a kulturális emlékezet és az örökségképzés színtere. In: Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *Örökség, archívum és reprezentáció*. (Kriza Könyvek, 40.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 11–28.
- Voigt Vilmos
- 1979 A magyarországi folklorizmus jelen szakaszának kutatási problémái. *Ethnographia* XC. (2) 219–236.
- 1987a A folklór és a folklorizmus határai In: Uő (szerk.): *Modern magyar folklorisztikai tanulmányok*. (Folklór és Etnográfia, 34.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, Debrecen, 181–186.
- 1987b A neofolklorizmus fogalmának körülhatárolása. In: Uő (szerk.): *Modern magyar folklorisztikai tanulmányok*. (Folklór és Etnográfia, 34.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, Debrecen, 187–194.

### **Patrimoniul: etnicitate, identitate regională și teritorialitate**

De la descoperirea ei cultura populară a fost utilizată în numeroase ipostaze și abordări. Din secolul al XIX-lea până la mijlocul secolului XX cultura populară a fost considerată drept *tradiție*, care într-adevăr își are rădăcinile în trecut, însă se alimentează din prezent și tot în prezent își manifestă influența. Când această tradiție și-a pierdut legătura cu organizarea vieții cotidiene, doar atunci s-a considerat a fi o tradiție care trebuie protejată și păstrată. Protejarea ei (instituțională) a deprins-o însă din mediul ei original. Noul mediu al tradiției a devenit școala și scena, deci păstrarea tradiției s-a îmbinat radical cu fenomenul folclorismului. În Europa din anii 1970, în Bazinul Carpatic doar din anii 2000 a început un proces de a privi cultura (populară) drept *patrimoniul*. Se pare că această paradigmă persistă și în zilele noastre. Pe teritoriul Bazinului Carpatic odată cu descoperirea valorilor etnografice populare a pornit și valorificarea socială pe scară largă a acestora, ceea ce s-a manifestat conform a două tendințe contradictorii: (1) pe de o parte tradiția locală fusese identificată drept *națională*, drept urmare valorile și tradițiile etnografice descoperite au fost distanțate de comunitățile care le-au creat și le-au folosit, (2) iar pe de altă parte pentru localizarea tradiției s-a efectuat atașarea acesteia la o zonă, o regiune, un grup etnic, o comunitate anume, respectiv identificarea diferențelor regionale.

### **Patrimony: Ethnicity, Regional Identity and Territoriality**

Since its discovery folk culture has been in use according to several approaches. Starting with the 19<sup>th</sup> century and up to the middle of the 20<sup>th</sup> century folk culture had been regarded as *tradition*, a tradition rooted in the past, but alimeted by the present, and also manifesting itself in the present. When this tradition lost its relation with the organization of everyday life, only then it was regarded as a tradition that has to be protected and preserved. However, the (institutional) preservation of tradition tore it out from its original environment. The new environment of tradition has become the school or the stage, thus the preservation of tradition was strictly tied to the phenomenon of folklorism. In Europe in the 1970s, in the Hungarian language area only in the 2000s started a process according to which (folk) culture was regarded as *patrimony*. It seems that this paradigm is still reigning. In the Hungarian language area with the discovery of ethnographic values started also the wide social utilization of these, manifested along two contrary tendencies: (1) on the one hand local tradition was identified as *national one*, and as a result the revealed ethnographic values and traditions were moved away from the communities who had created and had used them, (2) on the other hand the localization of tradition was made with its assigning to a certain region, area, ethnic group, community, but also with the identification of regional differences.

Keszeg Vilmos

## Keresztútban a népi kultúra: interpretációs és kontextualizáló kísérletek

A hagyományok, s ezen belül a népi kultúra történetét, mibenlétét, valamint a kutatásának történetét illető jelentősnek tekinthető alapkutatások, viták lefolytak már. S habár az 1960-1980-as években megpezsdült tudományosléleti diskurzusok új javaslatokat tettek, ezeknek nem sikerült felkelteniük a figyelmet. Miközben a népi kultúra újrahazsnosításának mértéke és társadalmi köre egyre expanzívabb, a kultúra és a kultúrahazsnálat értelmezése egyre reflektálatlanabb és a szakmákon belül is egyre népszerűtlenebb. Az 1960-as években paradigmátikusán vetődött fel az a kérdés, hogy a néprajz által vizsgált nép csupán a feudális, földműves, falusi parasztság-e, s ennek felszámolása után a néprajz kizárólagosan történeti tudománnyá válik-e? Kinek a kultúrája a népi kultúra? Csupán az esztétikai igényű gyakorlatok és objektumok tarthatnak-e igényt a vizsgálatra, vagy a népi kultúrának van egy nem esztétikai szándékú rétege is? Egységes-e a népi kultúra, és milyen viszonyban van a különböző elit- és szubkultúrákkal? Csupán az orális, a szójhagyományon alapuló kultúra a népi kultúra, vagy az alfabetizáció eltömegesedését követően kialakult írott, majd vizuális kultúra is népi kultúrának tekinthető? Az alapkutatások jelentős mértékben a hagyományos kultúra történeti rétegeit és továbbélését vizsgálták; a nem-paraszti társadalom és mentalitás, valamint a mediális, majd a multimedialis fordulat – a hagyományos kultúra elemeit gyakran integráló – kultúrájának vizsgálata más tudományterületek felségterületére tevődött át (médiatudomány, kommunikációtudomány, szociológia).

### **A népi kultúra metamorfózisa: az organikus és az organizált hagyomány**

#### ***A hagyomány***

A népi kultúra mint a hagyomány egyik történeti formája<sup>1</sup> azoknak a tárgyakkak, ismereteknek, gyakorlatoknak, mentalitásoknak és attitűdöknek az összessége, ame-

---

<sup>1</sup> A fenti megfogalmazással azonosulunk azzal a véleménnyel, hogy a népi kultúra mellett a tudomány, a művészet, az oktatás, a vallás is hagyományokat követ.

lyek az előző generációk részéről informális módon, a használói közösség keretében kerülnek át egy következő generáció gyakorlatába. A népi hagyomány organikus, a mindennapi életben funkcionális kultúra, amely a generációk közötti kommunikáció által közvetítődik. A hagyomány egyszerre jelent bizonyos (népi) tartalmakat, de ugyanakkor jelenti az áthagyás és az átvétel eseményét, valamint az átadás-átvétel során működésbe jövő és állandósuló társadalmi (közösségen belüli és generációk közötti) kapcsolatokat, viszonyokat és individuális és kollektív emlékezetet. A 20. századi népi kultúrának a következő funkcióit sikerült azonosítani.

A népi hagyomány a használat révén primér közösséget hoz létre. Ez a közösség magába foglalja mind az átadók és az átvevők, mind a használók közösségét. A hagyomány tehát eleve szükségessé teszi az egymás utáni generációk szolidáris viszonyát: egyik generáció gondoskodik a következő generáció kultúrába való szocializálásáról, szellemi és tárgyi hagyományairól, a másik generáció pedig igényli, átveszi és használja ezt a hagyományt. Ugyanakkor a hagyomány gyakorlása a használók között is szolidáris viszonyt állandósít.

A hagyomány emlékezetet termel. A népi kultúra egyik szegmense önmagában emlékezetkultúra, összetevői a történelmi, főként lokális történelmi tartalmak, az emlékezés technikái és gyakorlatai, az emlékezés specialistái. Most főként arra gondolunk, hogy a kultúra elemei (tárgyak, szövegek, tánc, motívumok, mentalitások stb.) emlékeztetnek az átadóra, az átvétel helyzetére. Egy egyén emlékezetében tartja azokat a helyzeteket, amelyekben a hagyomány elemeivel találkozott, azokat a személyeket, akiktől hagyományt vett át, akikkel együtt használta a hagyományt.<sup>2</sup>

A hagyomány biografikus funkciója. A folklórkutatás kezdetektől a folklóralkotások, a népi kultúra kollektív és anonim voltát hangsúlyozta. Ezzel máig hatóan hátrányosan befolyásolta a kutatások kérdésfelvetését, háttérbe szorította a folklór használatának és életformájának, az egyén szerepének vizsgálatát. A kolozsvári etnológiai iskolában 1990 után végzett kutatások egy-egy társadalmi csoport (népi specialisták, lelkészek, néptanítók, gyógyítók, mérnökök) kollektív életpályájának, a kollektív életpályán belül az egyének individuális pályájának kutatására irányították a figyelmet. Ezek a kutatások az életpályát olyan keretként kezelték, amelyben a hagyomány szerepet játszik az egyén életének alakításában, az életpálya folyamataiban láthatóvá és érthetővé válik a hagyomány átvétele, használata, funkciója és átadása.<sup>3</sup>

### ***Kivonulás a népi kultúrából***

A magyarok Európában való megtelepedését követő évszázadokban a magyar főnemesség és a parasztság (jobbágyosság) eltérő életformát gyakorolt, társadalmi kapcsos-

2 A hagyomány szervezett körülmények között történő átadása esetében a hagyomány az oktatási helyzetre (óvoda, iskola, tábor, média) és a hagyomány oktatóira emlékeztet. A szervezett hagyományátadás kisajátítja az emlékezés-kultúrát.

3 A hagyomány funkcióinak áttekintése: Keszeg V. 2014a. Magyarul, más kontextusban: Keszeg V. 2016.

lattartása eltérő volt, és különbözött az ország életében való részvétele is. A magyar társadalom népi és elitkultúrájának különválása a 16–17. század során történt meg, ami a kis- és a nagyhagyomány eltávolodását eredményezte.<sup>4</sup> Ettől kezdve a társadalom elit rétege egyre nagyobb mértékben követ egy olyan kulturális modellt, amelyet az oktatás közvetít, s amely az európai kulturális és tudós életbe való bejárást és beilleszkedést megkönnyítette. A népi kultúrából való kivonulás több szinten történt meg. Az első szint, természetesen, az iskolai oktatásban való részesezés, s ezáltal egy, a világról kialakított másfajta tudás megszerzése. A Gutenberg galaxisba való integrálódás a szabadidő eltöltésének és a tudásszerzés másik alapvető formájává vált. Ugyanebben a korban a vallás a mágia ellen fordul. A hosszú időn át a figyelem középpontjában álló boszorkányüldözés olyan társadalmi gyakorlatokat kompromittált, mint a jóslás, a szerencse- és egészségvarázslás, az agrármágia; intézményes keretek között újrászerveződött a gyógyítás, a törvénykezés és a társadalmi együttélés. Az elit által nemkívánatosnak minősített hagyományok gyakorlását állami törvények tiltották meg. Az életpálya alakítása ettől kezdve a hivatalos társadalmi státusokhoz és szerepekhez igazodott hozzá.<sup>5</sup>

Az európai társadalom kultúratipológiájában ebben a folyamatban született meg – a nagy- és a kishagyomány kettőssége mellett – a népi és a populáris kultúra dichotómiája. A kelet- és a nyugat-európai kulturális modell alapvetően különbözött. Azokban az államokban, ahol a nemzeti elit a királyi udvarhoz csatlakozott, maga is nemzeti jellegű kultúrát éltetett (Anglia, Franciaország); ez a népi kultúrától csupán tartalmában különbözött, szellemiségében azonban nem. Ezekben az országokban mind a társadalom elitje, mind a társadalom népes közép- és alsó rétege nemzeti szellemiségű kultúrával rendelkezett. Itt tehát a nemzeti kulturális regiszter a következőképpen tagolódott: a kevesek és a sokak nemzeti kultúrája vált el egymástól. Ott viszont, ahol az arisztokrácia és az értelmiségi réteg a nyugati kultúrához igazodott (nyelvhasználatban, kulturális szokásokban), az elitkultúra kozmopolita (európai) jelleget öltött, s a nemzeti szellemiség mindössze a népi (paraszti, folk) kultúrában érvényesült.<sup>6</sup> Ahol a kishagyományt nem a populáris kultúra, hanem a népi kultúra (volkskultur) terminussal nevezik meg, a szóhasználat nem csupán eltérő szinonimahasználatból következik.

A hagyományból való kilépés utolsó nagy fordulópontja a hagyományos életformát és az ezzel együtt járó hagyományozási gyakorlatot, a mentalitást és az életvitelt radikálisan átalakító államosítás és kollektivizálás. Ebben a helyzetben maga a nép kényszerül kilépni a magyar kishagyományából. Ettől kezdve megváltozik a hagyományhoz való viszonyulás (nosztalgia, teljes elutasítás), a hagyomány gyakorlásának

4 Az európai folyamatot Peter Burke és Mihail Bahtyin írta le: a nagy- és a kishagyomány szétválása: Burke 1991 (1978): 39–45; a nevetéskultúra megoszlása: Bahtyin 1982 (1941): 9–70, különösen 43–69; a mágia gyakorlásának kriminalizálása: Muchembled red. 1997 (1994): 15–244; a mágia és a tudomány szembefordulása: Culianu 1994: 303–306.

5 A hagyományból való kivonulás említett folyamatai közül a magyar etnológia a boszorkányüldözést dokumentálta.

6 A dichotómiát ismerteti Hofer 2009.



kontextusa és motivációja, felerősödik a hagyományos kultúra egészéből való szelekció. A hagyományos népi kultúra ettől kezdve a *survival* és a *revival* formában él tovább.<sup>7</sup>

### **A népi kultúra tárgyiasítása: a társadalom és a kultúra felfedezése, kutatása**

A nagy földrajzi felfedezéseket követően jelentősen megnőtt a társadalom iránti érdeklődés. Amikor a világ felfedezése befejeződött, ez az érdeklődés válságba sodródott. Ekkor került sor a „mi primitívjeink” felfedezésére. Az etnológiai kutatások Európa-szerte – szörványos előzmények után – a 19. században kezdődtek meg. Az európai parasztság és kultúrája felfedezése különböző – politikai, esztétikai, szociológiai – okokra vezethető vissza. A kutatásokat alapvetően két cél motiválta: a társadalom egységének megteremtése, valamint a nemzeti kultúra különböző regisztereinek láthatóvá tétele, egy tágabb struktúrába való integrálása (Burke 1991 [1978]: 17–38).

Ebben a folyamatban két szándék válik külön egymástól: egyik oldalon kialakul az érdeklődés a nép, az egyén iránt, s lassan megszületik a társadalom kutatásának a módszertana; másik oldalon megszületik a néptől való távolság új formája, a nép szemlélésének külső nézőpontja, tudatossá válik a kulturális különbözőségek megléte. A kutatás tehát két gesztust integrál magába: egyidőben a népi kultúrától való elhatárolódás, valamint a nép és kutatója együttlétének új helyzete, közös aktivitása. A kutatás a 19. századtól megjelent amatőr, autodidakta mozgalomban is feltűnt. Ugyanakkor a népi kultúra elkezdett együtt élni a róla készült tudományos reprezentációkkal, a lokális közösségek maguk is használni kezdték a róluk szóló tudományos leírásokat.<sup>8</sup> Az értelmiségi réteg etnikus kultúrával való foglalatosságára, valamint a néprajzi kutatások kritikai élű értelmezése élénk érdeklődést, vehemens vitákat váltott ki. A néprajzkutatásokkal szemben a következő kifogások merültek fel: a kutatások szelektív szempontokat követtek, előnyben részesítették a nemzeti, az esztétikus és archaikus kulturális elemeket, az archiválás véletlenszerűen/tendenciózusan történt (Burke 1991 [1978]: 32–38, magyar vonatkozásban: Niedermüller 1990, 1994). Minthogy az első gyűjtők humánértelmiségiiek voltak (filológusok, esztéták, szépirok, papok), elsősorban az esztétikailag legkiérleltebb szövegeket és tárgyakat tartották figyelemre méltónak. A kutatás kidolgozta a szövegeknek és tárgyaknak azt a tipológiáját és rendszerét, amelyet beemelt a nemzeti kultúra regiszterébe és kánonjába.<sup>9</sup>

7 A *survival* etnológiai csökevény, kontextusát túlélő, a *revival* pedig az új kontextusban újraéledő kultúraelem. Az etnológiai terminusokat magyar nyelven Marót Károly mutatta be (Marót 1945).

8 A kutatók és a kutatottak, a népi kultúra és a róla szóló reprezentáció viszonyának vizsgálata: Keszeg V. 2005.

9 A magyar etnológiai kutatások történetének összefoglalása: Kósa 2001, Paládi-Kovács 2011, Gulyás–Landgraf–Benedek–Tátrai–Magyar 2011.

A társadalomtudományi szemlélet hiánya miatt a nép (a parasztság) szociális felfedezése rendre, a 20. század első harmadában történt meg; az irodalmi szociográfia (Illyés Gyula, Darvas József, Féja Géza, Bözödi György, Balázs Ferenc) árnyalt társadalomképet nyújtott a falu életéről. Ugyanekkor született meg a néprajz harmadik ága, a társadalomnéprajz.

A kommunizmus kora jelentősen visszafogta a magyar népi kultúra kutatását, megismerését. A továbblépés – kis lépésekben – történt. Kelet-Európában a népi (paraszti) kultúra története sajátosan alakult. Miközben a kommunista propaganda a román népi hagyományokat a szocialista nemzeti egység megteremtésére használta fel, új kontextusban, addig a magyar kisebbség népi hagyományait, valamint ezek táborkban, táncházban való revitalizálását ellenszenvvel figyelte.<sup>10</sup>

Kezdetektől fogva a magyar etnológia a feudális paraszti (földműves), valamint a polgárosodó kisiparos társadalom hagyományait vizsgálta. A 20. század második felében kísérlet történt más társadalmi rétegek és csoportok kultúrájának felfedezésére. Míg a paraszti kultúra kutatása az esztétikai és más értékszempontok érvényesítésével, a tradicionalitás és az etnikus jelleg hangsúlyozásával zajlott, az ipari és városi munkáskultúra kutatása ideológiatörténeti és életviteli szempontokat követett (Nagy D. 1987, Nagy J. 2010, Ilyés 2013). Az 1989-es változás tette lehetővé az erdélyi nemesség és arisztokrácia kutatását; ezek a kutatások főként család- és rendiség-történeti és politikai és diplomáciai hatástörténeti szempontokat követtek. A magyar etnológia későn tűzte napirendre az ifjúsági csoportok szubkultúráinak vizsgálatát (Rácz 1998, Szapu 2002, Jakab–Keszeg szerk. 2007).

### ***A népi (paraszti) kultúra revitalizációja: a folklorizmus és az örökségesítés mint kulturális rendszerek***

1. A 20. század közepén – a hagyományos életformának és kultúrájának a munkaerő-migráció, a két világháború, az államosítás és a kollektivizálás, a média és a kommunikáció forradalma következtében történt felbomlásának tudatosodását követően – a magyar társadalomban jelentős ellenállási mozgalom bontakozott ki az ideológiai átnevelés ellen. A passzív rezisztencia a fiatalok részéről a néptánchoz és a népzenehez való visszafordulással társult. A mozgalom tulajdonképpen előzményekkel is rendelkezett, hiszen a 20. század során a népi (paraszti) kultúrájának a művészetekben, az építészetben, a lakberendezésben, az öltözködésben való hasznosítása újra és újra napirendre került. A *folklorizmus* fogalmával megnevezett posztfeudális mozgalom a népi (paraszti) hagyományt egy számára új, idegen környezetbe juttatta el, az eredetitől eltérő jelentéshez és funkcióhoz juttatta.<sup>11</sup> Szelektív módon a feudális paraszti társadalom kultúráját rekontextualizálta, ipari, városi, értelmiségi közegbe emelte át. Tanulmányában Hermann Bausinger a folklorizmust a hagyományokból

<sup>10</sup> A kérdés felvetése: Volt-e szocialista-kommunista populáris kultúra? Keszeg V. 2016: 75–82.

<sup>11</sup> Találónak, szerencsésnek érezzük a fogalom következő, érzékletes meghatározását: néphagyományok új környezetben.

való kiszakadást követő identitásválsággal magyarázta, amely helyzetben sor kerül az elveszett hagyományok tudatos keresésére (Bausinger 1983). A magyar nyelvű szakirodalom a folklorizmus négy típusát különítette el: a tudományos, a művészi, a reprezentációs és a mindennapi folklorizmust (Bíró 1987). 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 élményközösséget 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. Az új környezetben a kultúra elemei más kultúrák elemeivel kerülnek kapcsolatba, együttes felhasználásra.

A népi hagyományoknak az 1890–1940 közötti időszakban az elitkultúrában (építészet, öltözködés, zene, irodalom) való felhasználását pozitív recepció, az ideológiai-politikai szándékkal való felhasználását viszont vehemens elhatárolódás követte.

Magyarországon 1931–1944 között bontakozott ki a *Gyöngyösbokréta* mozgalom, 100 helyi szervezettel, 4000 taggal. A mozgalom célja volt a néptánc, a népdal, a népzene és a népi játék, a népviselet felújítása, újratanítása.

A táncházmozgalom mind Erdélyben, mind Budapesten ifjúsági, értelmiségi kezdeményezés. Mindkét országban ugyanabban az időben, az 1970-es évek elején indult. A mozgalom jelentős következménye volt a kollektivizálás által akkulturációra (culture change) kényszerített falu hagyományainak újrafelfedezése. A néptánc, a népdal és a népzene kutatása, tanulása és gyakorlása a középiskolás és az egyetemi ifjúság új szabadidős foglalkozásává vált. A táncháznak nevezett kultúrházakban és a táborkban gyakorolt mozgás- és énekkultúra jelentős társadalmi elterjedtségre tett szert, népdalénekesek tűntek fel, folkegyüttesek, zenészbandák alakultak, táncházlemezek jelentek meg. A magyarországi táncházlemezek *Élő népzene* (Living Hungarian Folk Music), *Táncház* (Folk Dancing Rooms) sorozattal jelentek meg. A generáció emblemikus alakja volt és maradt Sebestyén Márta énekes, a Sebő és a Mákvirág együttes. Romániában az Electrecord lemezkiadó gondozta a vokális és hangszeres népzene lemezeket. Az erdélyi városokban folkegyüttesek alakultak (Barozda, Venyige, Regösök, Ördögszekér, Szarkaláb), ők szolgáltatták az élőzenét a néptáncokhoz. Gyakran hívtak meg parasztembereket, akik a tánclépéseket tanították. A mozgalom gondoskodott az utánpótlásról, az „öregek táncháza” mellett megszerverték az „aprók táncházát”. A táncházak évente országos találkozót szerveztek, Káláka névvel. A magát előszeretettel „nomád nemzedéknek” nevező mozgalom tagjai falvakat látogattak, a paraszti kultúrát még hagyományból ismerő idős személyekkel beszélgettek; népdalokat, népmeséket, népi hangszerek készítését és megszólaltatását, tánclépéseket tanultak tőlük. Ugyanilyen figyelemmel fordultak a kézműves foglalkozások felé (szövés, fafaragás).

Magyarországon a néptánc, valamint a népzene, a népdal és a népviselet felújítása céljával szerveződött a *Röpülj, páva* mozgalom 1969–1981 között. A Magyar

Televízió rendszeresen közvetítette a felvételeket. 2012-ben a mozgalom *Fölszállott a páva* névvel született újjá. A Médiaszolgáltatás-Támogató és Vagyonkezelő Alap kezdeményezte, szervezésében szerepet vállalt a Hagyományok Háza, népszerűsítésében pedig a Duna Televízió. A mozgalom évről évre nagyobb méreteket ölt. Ösztönzi a tánc csoportok felkészülését és tapasztalatcseréjét.

Magyarországon Budapest, Romániában Kolozsvár volt a táncmozgalom központja. Az első generációnak az ezekben a városokban egyetemet végzett tagjai az országban szétszóródtak, s így több nagyvárosban megnyíltak a táncházak. Az 1980-as években mindkét országban a kommunista hatalom felügyelte a művelődési életet. A táncmozgalom, a folkkultúra a fiatalok új orientációja volt, ellenkultúra funkcióját töltötte be. A táncházaknak azonban sikerült a hatalom toleranciáját megnyerniük, anélkül, hogy a fiataloknak kötelező lett volna az ideológiához való felzárkózása.<sup>12</sup>

A táncmozgalom mind Magyarországon, mind Erdélyben új lendületet kapott 1989 után. A táborok a nyár teljes szakaszában maximális kapacitással működnek. A néptánc, a népzene és a népdal felelevenítése mellett a hagyományos paraszti kultúra egyéb területei is a figyelem középpontjába kerültek. 2015-ben Erdélyben a következő tábori programok zajlottak: ballada- és mesetábor, karácsonyi népszokások felelevenítése, tánc- és hujjogató találkozó, hangszeres zeneoktatás Bákóban, ballada- és mesemondó tábor Szamosardón, népdal-, népmese- és néptáncoktatás Malomfalván, Székelyszentmihályon, mesetábor Gyergyóremetén, Gyergyóújfaluban, Máréfalván, mesemondó verseny Kolozsváron, betlehemes találkozó Szatmárnémetiben, népzenei tábor Szentegyházán és Székelyudvarhelyen, Nagykárolyban, népdaloktatás Nagyváradon, népdalvetélkedő Oklándon, Etéden, Csíkszentdomokoson, népdal- és néptánc-tábor Székelyudvarhelyen, Székelykeresztúron, Gyergyóremetén, Resicabányán, Széken, Bözödön, Holtmaroson, citeratábor Marosvásárhelyen, Szatmárnémetiben, néptánc- és színjátszó tábor Zsibón, kézműves- és néptánc-tábor Marosvásárhelyen, Szatmárnémetiben, néptánc, tánc ház és tánc ház találkozó Brassóban, Nagyenyeden, Csíkszeredában, Székelyudvarhelyen, Székelykeresztúron, Gyergyószentmiklóson, Gyergyóújfaluban, Balánbányán, Csíkszentkirályon, Oroszhegyen, Bibarcfalván, Micskén, Marosvásárhelyen, Felsősófalván, Désen, Kalotaszentkirályon, Kolozsváron, Válaszúton, Szamosújváron, Sepsiszentgyörgyön, Csernátonban, Marosfelfaluban, Marosvásárhelyen, Körtvélyfáján, Szatmárnémetiben, Nagykárolyban, Medgyesen, Szilágyzóvány-Ippen, Krasznán, Sarmaságon, Zsobokon, népviseletvarrás Brassóban, Csíkborszován, Csíkkarcfalván, kézműves tábor Biharfélegyházán, Csekefalván, Csíkszeredában, Székelyudvarhelyen, Sepsiszentgyörgyön, Szatmárnémetiben, Mezőtelegden, Csernátonban, Temesváron, szövőtábor Szatmárnémetiben, bútorfestés Szentegyházán, Székelyszenterzsébeten, Szombatfalván, Mákófalván, fafaragás Zsobokon, népművészeti tábor Kézdiálmáson,

12 A „nomád nemzedék” manifesztuma: Bodor szerk. 1981. Az erdélyi táncmozgalom történetét, szándékait érzékeltető írások gyűjteménye: Kőnczei–Kőnczei 2004. A folklórizmus formáinak és funkcióinak áttekintése: Bíró–Gagy–Péntek szerk. 1987. A magyarországi tánc ház történetéről: Sándor szerk. 2006.

Csittszentivánban, hagyományörzés Bácsfaluban, Csíkszeredában, Kányádon, Kászonalitzban, Székelyudvarhelyen, Vasárcsiban, Kolozsvárt, Szinérváralján, Nagybányán, Nyárádszeredában, Szatmárnémetiben, Zilahon, Zsobokon, Temesváron.<sup>13</sup>

A folklorizmus előbbi területei mellett említeni kell a díszített textília és a fafaragás templomokban való meghonosítását. Ugyanilyen látványosan újult meg a széky kapu és a kopjafa készítése. Eredeti funkciójuktól eltérően köztereken jutottak új, szimbolikus funkcióhoz.

2. Az 1960-as években új terminus tűnt fel: a *patrimónium*, az *örökség*. Az 1960-as években előbb az építészeti örökség, a természeti örökség, az 1970-es években a kulturális örökség fogalma terjedt el. 1985-ben Granadában az Európa Tanács meghatározta az örökség fogalmát, 1994-ben az Európai Helyi és Regionális Tevékenységek kongresszusán újabb döntés született a helyi és regionális kulturális örökség meghatározásáról és védelméről. Az 1970-es években az európai országok minisztériumaiban létrejött az örökségi igazgatóság, az 1980-as évet az örökség évének nyilvánították, Franciaországban 1983-tól évente örökségi napokra kerül sor. Ma az örökség fogalmába beletartoznak a természeti környezet, a kulturális hagyományok, a települések és az épületek, az ipari, technikai objektumok, az artefaktumok, a mezőgazdasági környezet. Az ipari örökség kutatásának tudománya az ipari archeológia. Az örökség tanulmányok (Heritage Studies) új akadémiai kutatásterületet alapoztak meg.

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 multimediális 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. Amennyiben a patrimonizációhoz tudományos, kutatói szándékok is kapcsolódnak, ezek nem leíró, nem tipológiai természetűek. Intenzívebben fordulnak a legitimáció és legalizáció, az identitás-, lokalitásképzés, az intra- és interkulturális kommunikáció, a megőrzés és a népszerűsítés, értékesítés, integrálhatóság technikai és stratégiai irányába.

A terminológiával kapcsolatos viták során hangzott el az a feltételezés, hogy aszimilálhatja, elhomályosíthatja a *kultúra* fogalmát. A kulturális örökség nem csupán a kultúrát nevezi meg, hanem a kultúrához való tudatos viszonyulást is (Sunkoly 2009). További értelmezés szerint az örökségszemlélet elterjedése radikálisan megváltoztatja a környezethez való viszonyulást: az élettér, a mindennapi élet teljes

13 Az adatok összegyűjtéséhez egy civil alapítvány támogatási programjának adatbázisát használtuk.

egésze muzealizálódik.<sup>14</sup> A kultúra örökséggé való átértékelése azzal a nyilvánvaló előnnyel jár, hogy a kultúrát hozzáférhetővé teszi, valamint garantálja a megmaradását. Meggyőződésünk szerint a kulturális örökség szintagma jogi és adminisztratív természetű. Mint örökségnek a megőrzése, átadása és átvétele garantálttá és kötelezővé válik. Az ifjú generációnak jogában van megörökölni a hagyományt, a felnőtt generációnak pedig kötelessége azt megőrizni és hozzáférhetővé tenni a következő generáció számára. Új besorolása radikálisan változtatja meg a kultúra, s ezen belül a népi kultúra státusát és használati módját. Egyrészt, a kultúrát az örökség egyéb területeivel együtt egy (új) boltozat alá vonja, s a megőrzés tárgyává teszi (természeti örökség, ipari örökség). Továbbá, a kulturális örökség fedőnév alá kerül a kultúra minden területe, amelyek között ugyan evidens az összefüggés, ám a mindennapi használatban a közöttük lévő kapcsolatnak nem volt kialakult rutinja. A kultúra területeinek új adminisztratív felügyelete és használata a területek között új kapcsolatokat állandósít. A kulturális örökség ernyője alá vont területek közül a besorolás a népi kultúra státusát és használati módját érinti a legérzékenyebben. A népi kultúra sorsáról (át- vagy elhagyásáról, variálásáról/aktualizálásáról) mindeddig a használó közösség, a „nép” döntött. A népi kultúra megléte, szerepe, funkciója csupán a használók számára volt nyilvánvaló. Az örökségesítés erőszakkal kiragadja a használók kezéből, kimerevíti (megszünteti variálódását, aktualizálódását), számára idegen környezetben honosítja meg, ismeretét és őrzését kötelezővé, azaz a tömegkultúra, a populáris kultúra részévé teszi. A népi kultúra új használati formája lett a színpadon, múzeumban való megjelenítés, valamint a szórakoztató, játékos formában való népszerűsítés, a hagyományőrző specialisták általi tanítása.<sup>15</sup>

Romániában a patrimonizáció több formában járul hozzá a hagyományok továbbéléséhez. A patrimonizáció egyik formája az értékjegyzékekbe, -tárakba való besorolás. A javaslat és az indoklás – mi hagyomány, miért, milyen formában – egy szervezet hivatalnokai részéről történik meg (kulturakutatók, referensek, művelődésszervezők), s a kultúra egy eleme egy kuratórium döntése alapján jut örökség-státushoz. A népi kultúráról való tudás letéteményesei, az etnológusok ebben a folyamatban jelentős mértékben háttérbe szorulnak. A javaslattevés és a döntés jelentős mértékben a szaktudáson kívüli érveket, szándékokat (is) érvényesít. Az egyes örökség-elemek leírása és népszerűsítése nélkülözi a kulturakutatás összetett szemléletét (variálódás, invariánsná válás, affinitás, térbeli terjedés, kultúraközi kommunikáció, eltérő attitűdök és bevonódások). A patrimonizáció – akárcsak a folklorizmus – esetében a hagyományok újraértékesítése történik meg, a korábbinál nagyobb mérték-

14 Az örökségesítés története és értelmezése: Poulot 1993, Babelon–Chastel 1994, Poirrier–Vadelorg dir. 2003, Smith 2006.

15 Az erről a témáról Kolozsváron szervezett konferencia előadásai: Keszeg V. red. 2014. Ebben a kötetben foglalmaztuk meg azt a gondolatot, hogy az örökségesítés vajon nem csupán Nyugat-Európában indokolt kezdeményezés, ahol a populáris kultúra valóban társadalmi megalapozottság nélkül maradt, elfelejtődött; revitalizálására az örökségesítés az egyetlen lehetséges eljárás. Kelet-Európában a népi kultúra közösségi használatban őrződött meg; az örökségesítés ezt a kultúrát mesterségesen ragadja ki elsődleges kontextusából, popularizálja, globalizálja, új használati szabályokat és jelentéseket kapcsol hozzá. (Keszeg V. 2014a.)

ben: gasztro-, tánc-, terményfesztiválokon, a településünnepken, a turizmusban. Miközben azonban a folklorizmus 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.

## **Populáris kultúra: médiumok háziasítása a mindennapi életben**

A 20. század első felében fogalmazódott meg az a gondolat, hogy a művelődési, kulturális javak a magaskultúrában (elitkultúrában) születnek, s onnan „ereszkednek” alá, „süllyednek le” a tömegek szintjére. Eszerint a népi (populáris) kultúrában ott vannak a lent megszületett értékek, valamint az elitkultúrából alászállt értékek. A frankfurti iskola tovább sarkította a véleményét: ebben a folyamatban az elitkultúra értékei megsemmisülnek, elhasználódnak, a nép „széténeklí” (zersingen) a magaskultúra értékeit (Naumann 1922).<sup>16</sup> Az elmélet valójában az etnológiai gondolkodás merevségét, a kutatások szelektív jellegét támasztotta alá, legitímálta.

Ezen a helyen azt a populáris kultúrát kívánjuk összefoglalni, amely az új médiumok elterjedése, háziasítása által született meg. Miközben az új médiumok az elitkultúrában (magaskultúrában) születtek meg, a populáris kultúrában is elterjedtek, s olyan kultúrát eredményeztek, amely meghonosodott a mindennapi életben, a privát, a lokális, a globális és a globális kultúrában. S habár a médium használata, elérése szervezetten, intézményesítetten történik, maga a kultúra távol áll a hivatalos kultúrától, mind a hivatásszerűen gyakorolt elitkultúrától, státuskultúrától, mind pedig a kreativitás nélkül átvett és felhasznált, fogyasztói magatartást elterjesztett, az egyént és a közvéleményt manipuláló tömegkultúrától. Az etnológiai irodalom mindeddig csupán azt vizsgálta, hogy a folklór, a népi kultúra hogyan jelent meg a médiában mint másodlagos kontextusban, a média hogyan fedezte fel zsurnalisztikai célokra. Az írás, majd a fotó, a film és multimédia (internet) elterjedése valóban lehetővé tette a népi kultúrának az új médiumban, új közegben való megjelenését. Mi viszont arra keresünk választ, hogy az új médiumok elterjedése milyen új médiumfolklórt, milyen új, csupán az illető médiumban létező népi (populáris) kultúrát hozott létre.

---

16 Az elméletet összefoglalja Wolfgang Kaschuba is (Kaschuba 2004: 55–58).

1. Az írás megjelenése majd elterjedése az emberiség kultúrájának egyik legnagyobb forradalma volt. Jelentősen befolyásolta a mentalitást, a kommunikációt, az életet és az ember életterét. Az írást az állam és az egyház rendre a maga struktúrájába illesztette. A két intézmény az írás által ideológiákat, eszméket és normákat szerkesztett meg, rögzített és terjesztett. Az írás az intézmények legitimálásának eszközévé vált. A harmadik intézmény, az iskola általában a hatalom (fejedelem, állam, egyház, törvények) iránti lojalitást kultiválta. A hatalomnak elkötelezett írástudót a szakirodalom az organikus értelmiségi terminussal nevezi meg (Antonio Gramsci, Jacques Le Goff, Mannheim Károly). Az íráshoz való hozzáférést az intézmények szabályozták. Elterjedése különböző egyéb tényezőktől is függött.

Az íráshasználattal eltömegesedése az írás történetében fordulópontot eredményezett. A folyamat következtében az írás státusa és funkciói gyökeresen megváltoztak. Az iskolai oktatás demokratizálódása az írást az elitkultúrából a tömegkultúrába juttatta el, az írás formái, műfajai, nyelve leegyszerűsödtek, formalizálódtak.<sup>17</sup>

Milyen változásokat hozott magával az írás elterjedése?

A tudás új architektúrája<sup>18</sup> jelent meg. Az írott (és nyomtatott) szöveg az eszmék és az ismeretek állandóságát garantálja. A gondolatok az írott szöveg szerkezetében megtalálják a maguk végleges helyét, nyelvi kidolgozottságát, s így könnyebben visszakereshetők és terjeszthetők lesznek, kiszakadnak a beszélés kontextusából (elsődleges írásbeliség, másodlagos szóbeliség). Az írott szöveg egyedi formájú, hordozni tudja a szerző intencióit, ízlését. Ugyanakkor, az írott szöveg sokszorosíthatóvá, a fogyasztó tulajdonává válik.

Az írás által a gondolatok kidolgozottak, formába öntöttek. Szemantikai tartalmuk explicit, az üzenet egyik része esztétikai természetű. Az akusztikus kód (dallam, hangerő, tónus) helyett az írás a vizuális kódokat veszi igénybe (szín, betűkarakter, tördelés).

Az írás megkönnyíti az emlékezést, a kulturális emlékezet alapvető formájává válik. A gondolatokhoz, eszményekhez való hozzáférés könnyebb és demokratikusabb. A múlt elérhető és világos; az írás jelentősen hozzájárul a történelmi érzékenység kialakulásához.

Az írás lehetővé tette a kommunikáció történetében a földrajzi és az időbeli távolságok túlszárnyalását.

Az elitkultúra, a hivatalos kultúra mellett az írás elterjedt a privát, személyes kultúrában is.

A kolozsvári etnológiai iskola hosszú ideje bevonta kutatási körébe a populáris írást.<sup>19</sup>

Az írás több évszázad során domesztikálódott, épült be a mindennapi életbe, különböző funkciókban. Ugyanez a folyamat zajlott a képpel és a filmmel. Az új mé-

17 A gondolatot Theodor W. Adorno fogalmazta meg: a kultúripar, a tömegkultúra fogyaszthatóság szintjére kényszeríti a szellemi termékeket. A kultúripar „bevallottan azoknak a kultúrája, akiket a kultúra kítaszított”. (Adorno 2003 [1972]: 102, 106.)

18 A terminust Pléh Csaba alkalmazza (Pléh 2001: 68).

19 Összefoglaló munkák: Keszeg V. 2008a, Vajda 2013.



diumok jellegét és használhatóságát gazdag irodalom írta le. A kolozsvári etnológiai doktori iskolában készültek el azok az úttörő jellegű alapkutatások, empirikus adatgyűjtések és forrásértelmezések, amelyek a fénykép és a film privát használatba vételét tették láthatóvá.

2. Szalma Anna-Mária arra vállalkozott, hogy három családi fényképparchívum segítségével végigkövesse a fotónak a mindennapi életbe való beépülését. A mintegy kétezer fotó az utóbbi egy évszázadot, két-három generáció életidejét, egy falu, egy kis- és egy nagyváros világát jeleníti meg. Kezdetben a készülék lencséje és a fotográfus tekintélyt parancsoló hatalom képviselőjeként vett részt az (ünnepi) élet szervezésében, majd egyre inkább a mindennapok kontextusába épült be. A fénykép mint médium és mint tárgy, a fényképezés mint cselekvés segítségével az egyén kapcsolatot tart elődeivel, megjeleníti saját életútját, üzenetet fo(r)galmaz magáról, környezetéről, életvilágáról, társadalmi kapcsolatairól, időben és térben távoli életvilágokról szerez tudomást. A szerző módszeres és következetes antropológiai megközelítéssel beszél a fényképezőgéppel és a fényképpel kapcsolatos kulturális és individuális gesztusokról és attitűdökről, a fényképek történetéről és a rajtuk visszatükröződő világról (Szalma 2014).

3. A fényképezés feltalálása után megjelent a mozgókép, amely a megörökítés, a közlés, az önkifejezés, a reprezentálás történetében új médiumot és szövegfórmát képviselt. Bloss-Jáni Melinda a kamera, a filmezés, a film családi körben történő meghonosodását követte nyomon. Három eset- és korpuszelemzés az erdélyi filmezés történetének három korszakát különítette el, s leírta az egyes korszakok sajátos filmezési és filmhasználati habitusát (Bloss-Jáni 2014, 2015).

## **Média és népi kultúra**

A tömegmédia (mind a kereskedelmi, mind a közszolgálati média) korán megnyitotta a maga terét a használók előtt. Az elmúlt két és fél évszázadban a média diadalmas előretörésének és hatásának lettünk tanúi és hasznélvezői. A média megjelenése és elterjedése összetett folyamat: összefonódik a technika, a társadalom, a kommunikáció, újabban a mentalitás és az életforma történetével.

Mi indokolja a médiának a kultúrakutatás szempontjából való kutatását?

A média megjelenése és elterjedése érintette a mindennapi élet keretét, szerkezetét és tartalmát. A médiának a napi rendszerességgel történő igénybevétele kitérítette az egyén életvilágát (akcióterét és a reflektált világot, benépesítette médiahősökkel és -narratívumokkal), a napi aktivitásai közé beépült a média fogyasztása és a róla való gondolkodás és beszéd, mentalitásában, döntéseiben és mindennapi rutinjaiban megjelentek a médiából származó sematizmusok.

A média elterjedése új nyilvánosságot teremtett: a társadalmi kommunikációban meghonosította, s fokozatosan uralkodóvá tette a tömegkommunikációt, megterem-

tette a diskurzus közegét és szabályait. A kultivációs felfogás szerint a kommunikáció nem csupán közlés, nem csupán interakció, hanem meghatározza, hogy mit tekintünk létezőnek, mit fontosnak, mit helyesnek, helytelennek, mit mivel összefüggésben lévőnek (Gerbner 1969, magyarul 2002).

Professzionizációját követően a média a közigazgatás, a végrehajtás és a törvénykezés mellett a negyedik hatalommá vált. A polgári értékeket érvényesítve reflektált az intézmények tevékenységére, feltárt, leleplezett, számonkért. Az újságíró rendre az újság érdekeivel azonosult: megjelent, következetesen érvényesült az a nézőpont, amely az újságot napról napra vonzóvá tette, s ezáltal kialakította a tőle való függést (Champagne 1993).

Érintette a társadalmi mezőt: új egyenlőségeket és egyenlőtlenségeket teremtett. Új közösséget és közönséget hoz létre; az ebben való részvétel különböző, anyagi és technikai feltételek függvénye. A média által megkonstruált világban valakik előnyös, mások hátrányos helyzet foglalnak el.

A média jelentősen megváltoztatta a tudás és az eszmék rendszerét és szerkezetét. Az eszméket újrafogalmazta, leegyszerűsítette, a tömeg szintjére szállította le. Az eszmék népszerűsítésében újságírói szempontokat érvényesített: kihasználta az évfordulókat, nehezményezte az eszmék indokolatlan elfelejtését, az eszméket konfrontálta egymással, s ugyanakkor folyamatosan – mondhatni napról napra – lecserélte az érvényes tudást. Hermann Bausinger az akcelerációt, „az élmény ritmusának felgyorsulását” a nagyvárosi környezethez köti, míg a folyamatgyensúly a népi világot jellemzi (Bausinger 1995 [1986]: 89–96).

A média különböző speciális médiumokon letétbe helyezi, tárolja a diskurzus szövegeit. Archívumként működik, visszakereshetővé teszi lezajlott kommunikációs aktusok szövegbázisait (Barbier–Lavenir 2004 [1996]. 13.)

### **A média mint archívum**

Szimbolikusnak tekinthető az a sajtótörténeti tény, hogy az első magyar nyelvű hírlap, a *Magyar Hírmondó* kevéssel megjelenése (1780. január 1.) után, 1782 januárjában a figyelmet a hagyományait szorgosan gyűjtögető európai népekre tereli: *Tudva vagyon, minémű nagy szorgalmatossággal gyűjtögetik az Anglusok és a Francziák, nem tsak az önnön magok eleiknek régi verseiket s énekjeiket, hanem a távol lakozó népekéit is.* A felhívás szerzője a nyelvtudós Révai Miklós, aki Bécsben tartózkodva volt szemtanúja a népköltészet felfedezésének.<sup>20</sup> Ettől a pillanattól kezdve a sajtó a folklór- és néprajzi gyűjtés egyik következetes szorgalmazója volt (*Hazai s Külföldi Tudósítások*, 1811, *Hasznos Mulatságok*, 1817, 1818, *Erdélyi Híradó*, 1844, *Nemzeti Újság*, 1844, *Csokonai Lapok*, 1850, *Pesti Napló*, 1851). Teret adott a felhívásoknak, s oldalait szívesen engedte át a népi szövegeknek, etnológiai és antropológiai jegyzeteknek (*Regélő*, *Életképek*, *Athenaeum*, *Emlény*, *Nemzeti*

20 A lap bemutatása: Dersi–Szántó 1973: 13, Buzinkay 2016: 45–48.

*Társalkodó, Hölgyfutár, Délibáb, Vasárnapi Újság*).<sup>21</sup> Tulajdonképpen nem csupán önzetlen segítségnyújtás volt ez: a népi kultúra, a népi mentalitás az a másik, ismeretlen világ volt, amely különiségével számot tarthatott mind az újságírók, mind az olvasók kíváncsiságára. Ezzel magyarázható, hogy a lapok szívesen tettek közzé népdalokat, népballadákat, népregéket. Feltételezzük, hogy egy-egy lelkes gyűjtő által a terra incognita-nak számító paraszti világból kuriózumként hozott szövegek az olvasók figyelmét is megragadták, alakították a népköltészet iránti érzékenységet.

A 19. századi sajtó az archívumok előtti időszakban a folklóralkotások letétbe helyezésének egyik fóruma volt. A gyakorlatot csupán az Olosz Katalin által feltárt példával szemléltetjük. Kriza János és köre 1875-ig a székelyföldi gyűjtésből darabokat közölt az *Erdély*, a *Figyelő*, a *Fővárosi Lapok*, a *Hazánk s a Külföld*, a *Jónás Lapja*, a *Kolozsvári Nagy Naptár*, a *Korunk*, a *Koszorú*, a *Magyar Nyelvőr*, a *Magyar Polgár Nagy Naptára*, a *Növendékek Lapja*, az *Ország Tükre* hasábjain (Kriza 2013: 696–702).

Torda és a vidék hosszú életű lapja, az *Aranyosvidék* 1891–1940 között jelent meg, heti rendszerességgel. Borbély György főszerkesztői ténykedése alatt, 1892. december 25-én, az *Aranyosvidék* II. évfolyamának 52. számában látott napvilágot a szerkesztőség felhívása. A pályázatra 6 pályamunka érkezett. Az első díjat Borbély Sándor nyerte, *Karácsonyi versmondás Aranyosszéken* című pályamunkájával, amit a lap már korábban közölt, 1893. január 29-ei számában. A zsűri egy további, második díjat osztott ki. A pályamű névtelenül futott be, címe: *Néprajzi feljegyzések Tordáról s a volt Aranyosszék egy pár falujából*. Minthogy azonban a pályázó csak később tárta fel kilétét, a második díj a harmadik helyezett birtokába került. A névtelen pályamunkát a lap a III. évfolyam 27. száma kezdi közölni, *Néprajzi feljegyzések Tordáról s a volt Aranyosszék egy pár falujából* címmel, a frissen nyitott *Néprajzi rovatban*. A terjedelmes gyűjtés 14 tematikus fejezetbe osztva a lap 14 számában jelent meg. A gyűjtő kilétére a sorozat közlésének végén derült fény: az első díjat elvitt Borbély Sándor volt, aki Aranyosrákoson született 1866-ban, Tordán, Zilahon és Budapesten tanult, 1889–1890-ben a tordai unitárius gimnáziumban tanított, majd eltávozott szülőföldjéről, hogy a siketnémák oktatásának meghatározó és vezető egyéniségévé váljon Vácott.

Borbély Sándor aranyosszéki feljegyzéseinek kéziratos változatára nem sikerült rábukkanni. Így az aranyosszéki népköltészet egyik első jelentős gyűjteménye a regionális sajtóban őrződött meg.<sup>22</sup>

A romániai magyar lapok a továbbiakban is hirdettek gyűjtőpályázatokat. A második világháborút, valamint a kollektivizálást követően a gyűjtőpályázat kiírásában és levezetésében burkoltan mind kisebbségi, mind ellenkulturális értékörző stratégia érvényesült. Egyelőre nem rendelkezünk a romániai magyar lapok által vezetett gyűjtőakciók összefoglalásával. A már rendelkezésünkre álló adatok azonban meggyőzően bizonyítják a sajtónak a népi hagyományok iránti folytonos érdeklődését.

21 Az első felhívások és forrásközlések összefoglalása: Ujváry 2007.

22 Az *Aranyosvidék* pályázatáról, Borbély Sándor gyűjtéséről részletesebben: Keszeg V. 2012.

A jelenséget ma már tágabb perspektívából is értékelni tudjuk. A gyűjtőmozgalmak médiarítusokká, médiaeseményekké váltak.<sup>23</sup> A gyűjtési felhívás megkonstruálta a mozgalom keretét: motiválta a felhívás célját, történeti, kulturális és szociális kontextusba ágyazta a gyűjtést; szakembert állított a mozgalom élére; gyűjtésmódszertani tájékoztatót, kérdőívet szerkesztett, mintaszövegeket közölt. Ezt követően ismételt felhívásokkal, nyilatkozatokkal a gyűjtésben való részvétellel lelkesített. Be gyűjtötte, kiértékelte a pályamunkákat, népszerűsítette a kiemelkedő teljesítményeket, lehetővé helyezte az összegyűjtött anyagot. Az eseményben a sajtó, az újságolvasó közönség és az akadémiai szféra együttműködése jött létre. Az esemény diskurzusa a hagyomány, a népi kultúra, a szülőföld iránti felelősséget hangsúlyozta; ugyanakkor az újságolvasók számára transzparenssé és követhetővé tette az etnológusok munkáját. A gyűjtőpályázat olyan interaktív médiaesemény volt, amelyben a médiafogyasztás az olvasókat a maguk kulturális és szociális környezete felé irányította, s mindennapi életükben új cselekvésformát honosított meg: a gyűjtés, a lejegyzés, a kutatás populáris gesztusait.

1958-ban az *Utunk* című irodalmi folyóiratban Faragó József proverbiumok gyűjtésére tett közzé felhívást. A felhívást a *Pionír*, a *Napsugár*, a *Dolgozó Nő* vette át, s széleskörű akcióvá alakította át (Szabó Zs. 1976: 73–74). 1957-ben a Faragó József a *Pionír* című lapban népmesegyűjtést kezdeményezett. (Szabó Zs. 1976: 74). 1967-ben Faragó József a *Napsugár* című lapban kiszámoló gyermekmondókák gyűjtését kezdeményezte (Szabó Zs. 1976: 74–75, Faragó–Fábián 1982: 6–7).

1970-ben a *Jóbarát* című gyermeklap népviseletvárró versenyt hirdetett meg, amely eredményeként közel 180 település népviseletének miniatűr változata készült el (Szabó Zs. 1976: 77–78). 1971-ben a *Jóbarát* a játékkultúra leírására, a játéktárgyak elkészítésére ösztönözte olvasóit (Szabó Zs. 1976: 78–79). 1971-ben a *Dolgozó Nő* bölcsődalok összeírására, csecsemő- és kisgyerek-ruhák elkészítésére ösztönözte olvasóit (Szabó Zs. 1976: 79–80, Faragó–Fábián 1982: 7). 1972-ben a *Jóbarát* etnobotanikai kutatást írt ki olvasói számára. (Szabó Zs. 1976: 80). 1975-ben az etnobotanikai gyűjtés új témája a Csodabab volt (Szabó Zs. 2016: 277). 1973-ban a *Jóbarát* Többcsincs királyfi címmel folklórszövegek és dűlőnevek, 1976-ban közmondások összegyűjtését ösztönözte (Szabó Zs. 2016: 277). A nagyváradi *Fáklya* 1972-ben bihari népballadák,<sup>24</sup> 1973-ban népmesék, 1974-ben proverbiumok, 1976-ban gyermekmondókák, 1977-ben a lakodalom költészete, 1980-ban népmondák gyűjtését kezdeményezte. (Faragó–Fábián 1982: 8–9).

23 A médiarítust Császi Lajos két forrás alapján írja le. James Carey 1975-ben megjelent tanulmánya a médiaeseményeket két modell szerint értelmezte: az információkat közvetítő transzmissziós, és a részvételen és társuláson alapuló rituális modell alapján. Dayan és Katz 1992-ben megjelent könyvének alapterminusa, a médiaesemény olyan, a média által közvetített esemény, amely a társadalmat egybehangolja, hosszú távon egységesíti. (Császi 2002: 86–91.) A terminus itt alkalmazott jelentése James Carey terminusához áll közelebb. Olyan médiagyakorlatot értek alatta, amely a sajtószakember és a médiafogyasztó közös akciója. A terminus ebben az esetben közelebb áll. Eric Hobsbawm kitalált hagyomány fogalmához (Hobsbawm–Ranger eds. 1983).

24 Bemutatása: Faragó 1977.

A lapoknak a folklórszövegek archiválásában vállalt szerepét a rádió is magára vállalta. Addig is, amíg e területen is világosabban fogunk látni, egy példát említnünk meg. Demény Piroska (1917–1994) zenepedagógus az 1950-es években került kapcsolatba a bukaresti Folklór Intézet kolozsvári fiókjának munkatársaival, s részt vett a munkacsoport kiszállásain. 1970-től médiaszereplést vállalt. A kolozsvári rádió népzene rovatában *Vettem violát* cím alatt hétről hétre újabb és újabb gyűjtő-útjainak népdalfelvételeit szóltattatta meg. A bukaresti rádió 1975–1977 között *Szivárvány havasán*, a marosvásárhelyi rádió pedig 1978-tól *Felsütött a nap sugára* rovatcímmel közvetítette a friss felvételeket.<sup>25</sup>

A kibertér az archiválás lehetőségeit radikálisan megváltoztatta (Mester 2014).

### **Zsurnalisztikai nézőpontok a népi kultúráról szóló diskurzusban**

A korábban említett *Aranyosvidék* című újság rendszerességével, következetességével állandósította a hagyományok és a múlt mint nemzeti-népi-paraszti és mint regionális értékek iránti kíváncsiságot és felelősséget. A hagyományok mint sajtótema az *Aranyosvidék*ben a következő motívumokban jelennek meg: levéltári kuriózumok, a vidék neves szülöttei, a néprajzi irodalom új termékei, néprajzi „rajz”, hangulatos szociográfiai leírás, népmonda, hagyományok gyűjtése, múzeumalapítás szükségessége.

Az 1989 utáni analóg média a hírek között folyamatosan szerepelteti a népi kalendárium eseményeit. Szilveszter táján hosszasan időz el a paraszti gasztronómia mágikus megoldásainál, a lencse-, a hal-, a disznóhús fogyasztás benefikus hatásánál és majorságfogyasztás tilalmánál. Húsvétkor egy pirostojás családtagok közötti elosztását és elfogyasztását emlegeti fel. A román televízió riportban rendszeresen tudósít a templomi búcsúk, a szent helyek látogatásának, a szentek ereklyéi megérintésének jótékony következményeiről. Ilyenkor megszólalnak a zarándoklat résztvevői, akik a kamera előtt is megfogalmazzák a szentséghez intézett kéréseiket, reményeiket. A média minden búcsújárást tabloiddá alakít: elámul a hívőknek az utazással meghozott áldozatán, a többórás várakozás során tanúsított türelmén, az ereklyék megérintéséhez fűzött reményén, a szentelt vízhez jutásáért megvívott közelharcán.

*Hagyományok a napihírek kontextusában.* 2017. január elsején a reggeli hírek az európai nagyvárosok és a romániai városok újévváró szilveszteri mulatságait vetették számba. Az áttekintés a 2016-os évet domináló migránsválság kontextusába illeszkedett. Isztambulban az éjszaka folyamán egy bárban egy merénylő tüzet nyitott az ünneplő fiatalokra, támadása közel félszáz halálos áldozatot és közel ugyanennyi sebesültet eredményezett. A kölni szilveszterezőket több alkalommal molesztálták, a rendőrség mintegy ezer személyt tartóztatott le. A Realitatea TV ilyen kontextusban említett néhány szilveszteri jósló eljárást. Egy etnográfus számolt be a hagymakalendárium készítéséről. A bemondó általános szokásként említette meg, hogy éjfélkor az

25 Demény Piroska életpályája és életműve feldolgozatlan. Aranyosszéki gyűjtéséből gazdag válogatás látott napvilágot: Demény 1999.

ajtót ki kell nyitni, hogy az eltelt év távozhassék a házból, a bőség végett pénztl kell tartani az asztalon. Hosszasan időzött el a télközépi ünnepek táján Moldvában még élénken gyakorolt állatalakoskodó szokásoknál, a télűző medve- és a kecskejátékok bemutatásánál; a megszólaltatott játékosok a szokás ősi és a maszkok több generációt kiszolgált voltát hangsúlyozták. Friss helyszíni közvetítés készült a Jászvásár központú megyében gyakorolt szilveszteri férfijátékról, a legények küzdelméről. Ruginoa község legényei állatbórból készült hatalmas fejedővel takarták el a fejüket, botokkal fegyverkeztek fel, s Vălenii és Delenii csoportnevek alá csoportosulva egymással kemény harcot vívtak. Küzdelmük az ó- és az újév vetekedését jelképezte. A verekedés gyakran eredményezett súlyos sérülést, sőt halálesetet is. Emiatt a hatóságok 2011 óta szigorúan követik a fiatalok újévköszöntését, megelőzve az agressziót. 2016–2017 fordulóján a beöltözött legények rendőri kísérettel látogatták meg a falu polgármesterét, hangoskodva bejárták a falvak utcáit. A riportban megszólaltatott rendőrök hangsúlyozták, hogy az 1991/60-as törvény szellemében civilizáltan kell ünnepelni. Ugyanezen a reggelen az M1 magyar televíziós híradó Erdélyből tudósított arról, hogy az új év első látogatójának férfinak kell lennie. A szentendrei múzeum etnográfusa a szokás új körülmények közötti továbbéléséről beszélt: az első sms-nek, telefonhívásnak is férfi részéről kell érkeznie. S egyúttal az újévköszöntés következtében előállt 90 alkoholmérgezésről és több, pirotechnikai eszközök okozta 19 tüzesetről számolt be.<sup>26</sup>

*A halottak nyugalma és a temetők szennyezése.* A román nyelvű tévé- és rádióadó, újságok minden évben képes riportban számolnak be az erdélyi katolikusok és protestánsok november 1-jei, az ortodox felekezetűek virágvasárnapi temetőlátogatásáról. A média évről évre élénk figyelemmel követi a dél-romániai romák húsvét utáni rítusát. A Pastele Blajinilor, Kishúsvét, a halottak húsvétja nevet viselő ünnep feltámadás utáni második hét hétfőjén kerül sorra. Luxuskocsikkal, lószekérral érkeznek, a temetőben, a sírok között asztalt terítenek, tűzhelyet rögtönöznek, húst sütnek, piros tojást törnek, kalácsot, süteményeket, italt fogyasztanak. A nagy mennyiségű és változatos élelmiszereket és az italokat hosszú asztalokra, valamint a betonból készült sírokra tálalják.

2015-ben a PRO TV esti híradója a következő mondattal indult: „Jókedv, füst és sült miccs a sírok között, hétfőn, a halottak húsvétján, azon a napon, amikor hagyományosan adományt (pomană) adnak a halottak nyugalmaért.” Majd beszámolt a Buzău, Ploiești és Galați városok temetőiben rendezett népiünnepélyről, megszólaltatva a hangoskodás és a szemetelés miatt méltatlankodó román lakosságot is.<sup>27</sup> Egy évvel korábban ugyanaz a tévéadó a fenti három település mellett Brăilára szállt ki. A beszámoló szerint a cigányok a kocsikkal behajtottak a temető sétányaira, az ételeket a sírokra sorakoztatták fel, a disznó- és a bányásültet a temetőben készítették

26 Forrás: <http://www.szeretlekmagyarorszag.hu/szilveszter-alkoholmergezes-tuz-balesetek> (letöltve: 2017. január 1.).

27 A 2015. április 20-i esti híradó forrása: <http://stirileprotv.ro/stiri/social/chef-cu-gratare-si-miros-de-mici-printre-morminte-tigani-au-intins-mesele-prin-cimitire-de-pastele-blajinilor.html> (letöltve: 2016. december 31.).

el. Egyik megszólaló szerint a füst nélkül a halottak nem tudnak részesülni a nekik hozott áldozatból. Egy második riportalany szerint családja ezer tölteléket hozott a temetőre. Galati (Galac) temetőjéből a mentők 13 személyt szállítottak kórházba, alkoholkómában.<sup>28</sup>

Az *Adevărul Moldova* online lap riportere 2014-ben reprodukálta a cigány családok mentalitását. Ezen a napon a sírok megnyílnak, a halottak szelleme előjön a sírból és fogyaszt a feltálat ételekből és italokból. A megszólaltatott riportalanyok szerint megnyugtató érzés a halottak közelében lenni és étkezni, felkínálni nekik kedvenc ételeiket. Egyik cigányasszony idős halottjának kedvenc ételét, a gombából készült finom falatait hozta el. Egy család egy egész berbécsot süített meg és osztott szét a temetőben. A legszegényebb családok is igyekeznek bőséges asztalt teríteni.<sup>29</sup>

Az egyház szemel huny a temetőbeli étkezés felett. A papok a sírokat meghintik szentelt vízzel, de az étkezésen nem vesznek részt. A média viszont a rítust a kegyeletsértés, a csendháborítás és a köztéren való szemelelés vádjával illette, s az 1991/60-as törvény hatáskörébe utalta. A felvételeken szívesen szerepeltette a köznyugalomra felügyelő rendfenntartókat. Az online felületen követhető riportokhoz fűzött kommentek megoszlanak. Van, aki a sajátos hagyományok mellett áll ki, mondván, hogy a vallástól és a halottak emléktől való eltávolodás sokkal ártalmasabb. Mások az egyház, a temetőgondnokság, a hatóságok beavatkozását sürgetik, s a médiát elítélik, amiért pogánykori rítusokat népszerűsít.

*Disznóölés vagy disznólovés?* Hagyományosan Disznóölő Szent András napjától, a román kalendárium szerint Ignác napján (december 20.) kezdődik a karácsony előtti disznóvágás. Románia 2007-ben vált az Európai Unió tagjává. S ezzel együtt az országban érvényessé váltak az európai rendelkezések. Ezek közül az egyik elrendelte az állat szenvedését megelőző disznóölés módját: a rögtönlő fegyverrel, elektromos árammal vagy széndioxidral történő kivégzését. Eszerint a disznóölés eszközkészletében szerepelnie kellett a pisztolynak, s a böllérnek, a mészárosnak rendelkeznie kellett a fegyverhasználati engedéllyel (a törvény első változata 1974-ből származik, 74/577/CE számmal, majd végső változata a 93/119/EEC számú rendelkezés, romániai érvényesítése: MAAP nr. 425/ 19.09.2002, A.N.S.V.S.A 180/2006).<sup>30</sup> A média lelkesen támogatta a rendelkezést; a képriportok szívesen időztek el a hagyományos disznóvágás „barbár” jeleneteinél. 2008. december 15-én megjelent az első újsághír a disznó „nem európai módon” történt feláldozása okán kiosztott büntetésekről. Az Állategészségügyi és Élelmiszerbiztonsági Igazgatóság (DSVSA) Arad megyei vezető munkatársa a következőképpen indokolta a döntésüket: „A disznókat brutális módon végezték ki, kalapáccsal vágták fejbe leszúrás előtt. Az érvényben lévő rendelkezések

28 Forrás: <http://stirileprotv.ro/stiri/actualitate/ziua-gratarelor-din-cimitire-de-pastele-blajinilor-tiganii-din-toata-tara-au-afumat-mormintele-cum-cere-traditia.html> (letöltve: 2016. december 31.).

29 Forrás: [http://adevarul.ro/locale/buzau/video-gratare-printre-morminte-obicei-tiganilor-pastele-blajinilor-1\\_535e353a0d133766a829e9a9/index.html](http://adevarul.ro/locale/buzau/video-gratare-printre-morminte-obicei-tiganilor-pastele-blajinilor-1_535e353a0d133766a829e9a9/index.html) (letöltve: 2016. december 31.).

30 Forrás: <http://www.revista-ferma.ro/articole/agro-legislatie/de-ce-nu-se-mai-pot-sacrifica-animalele-ca-pana-acum>. 2010. november 9. (letöltve: 2017. január 7.).

szerint speciális pisztollyal vagy elektrosokkal kell eljárni”.<sup>31</sup> A *Gândul* című újság *Kés versus pisztoly – dilemmák a disznó koporsójánál* című riportja egy berecki kiszállás keretében sorakoztatja fel az új eljárással kapcsolatos érveket. A 80 éves gazdasszony a következőképpen támad az udvarán pisztollyal megjelenő böllérre: „Úgy csinálsz, mint Hitler, lelőni akarod? Én megszenvedtem a háborút, s te most a disznót fegyverrel akarod megölni?” „Mama, a disznó nem sír, ha pisztollyal lövöm le” – érvel a böllér. Családja úgy tartja számon, hogy őt a sors szemelte ki erre a foglalkozásra: édesanyja a disznóölés napján edénybe fogta fel a disznó véré, ennek hatására rosszul lett, beindult a szülés és megszülte őt. 20 éves korában Németországban sajátította el az új technológiát. Egy lemhényi mészárszék alkalmazottjaként Kézdivásárhely környékén teljesít szolgálatot. „A hetven éves öregek lehurrognak, nem tudom meggyőzni őket. A fiatal gazdák azonban kíváncsian követik a pisztoly működését.”<sup>32</sup> Időközben Romániának sikerült meggyőznie az unió törvényhozó szerveit a nemzeti hagyományok megőrzésének szükségességéről, s ennek következtében csupán a higiéniai előírások tiszteletben tartása maradt érvényben.<sup>33</sup> A falurizmus kiépülése a vendégfogadás programjába illesztette a disznóvágást, a szertartás minden mozzanatán való részvételt, az ingyenc italok és falatok fogyasztását. A disznóvágás mediareprezentációja stratégiát váltott. Az új technológiával való disznóölés szorgalmazása lekerült a napirendről, az állat leszúrásának mozzanata kiiktatódott a riportokból.

*A vámpírok éjszakája.* Halloween október 31-e, az angolszász kultúrában gonoszjáró nap, a kísértetek és a boszorkányok ünnepe. Szimbóluma a gyertyával megvilágított töklámpás. A televízió az 1990-es évek végén ártatlanul kezdte közölni az amerikai klubok programját, majd hazai úttörő kezdeményezéseket népszerűsített. A kezdeményezők között élen jártak az angoltanárok, akik az iskolában ezt a napot szakrendezvényekre foglalták le. A gyerekek boszorkánynak, vámpírnak öltöznek, műsort mutatnak be. Ezen a napon Kolozsvárt nem szokatlan dolog kis boszorkányokkal találkozni a városok utcáin. Napjainkban a falusi iskolák is együtt ünnepelnek amerikai társaikkal. Az iskolásgyerekek mellett az egyetemisták hangolódtak rá a média kínálatára. Ezen az éjszakán álarcos-jelmezes szórakozásra kerül sor a bárokban, egyre változatosabb, látványosabb és hátborzongatóbb programokkal. Kolozsvárt 2014-től ez az éjszaka a Mystery Cluj Day program kiemelkedő időpontja. A jelentkezők éjszaka a bácsi erdőbe, az erdélyi Bermuda-háromszögbe kirándulnak, ahol mulatozásra kerül sor.<sup>34</sup> 2015-ben gyermekjátékok, jelmezverseny és horrorfilm nézés szerepelt a programban. A rendezvény 400 érdeklődőt vonzott.<sup>35</sup>

31 Forrás: <http://stirileprotv.ro/stiri/social/primele-amenzi-pentru-taierea-zneuropeana-a-porcului.html> (letöltve: 2017. január 6.).

32 Forrás: <http://www.gandul.info/reportaj/cutit-versus-pistol-dilema-de-la-capataiul-porcului-3669821>. 2008. december 18. (letöltve: 2017. január 6.).

33 Forrás: <http://agrointel.ro/43979/taierea-porcului-de-craciun-reguli-ce-trebuie-respectate-la-sacrificarea-in-gospodarie> (letöltve 2017. január 7.).

34 Forrás: <http://clujcapitala.ro/2014/10/cluj-provocare-de-halloween-evadeaza-din-hoia-baciu-ceamai-bantuita-padure-din-romania>. 2014. október 30. (letöltve 2017. január 7.).

35 Forrás: <https://cluj.com/evenimente/petrecere-de-halloween-in-padurea-hoia-baciu>. 2015. október 31. (letöltés: 2017. január 7.).



Az RTV nemzeti tévéadó 2016-ban halloweeni programok helyszínére irányította Bukarest lakóit (This is Halloween Party 2016, Halloween Moments Party, Noaptea Vrăjitoarelor – Petrecere & Târg de Halloween, Social Movement Halloween, Stars Halloween 2016).<sup>36</sup>

A Halloween napi programok Erdélyben összekapcsolódtak a román mitikus hagyományokkal. A román média lelkesen építette bele, narrativizálta a Drakula-mítosz vámpirizmus-elemeit (Drakula-maszk, kosztüm, a vért imitáló vörösbor fogyasztás, Drakula koporsójában tölthető éjszaka). 2001-ben minisztériumi terv próbálkozott a román hagyomány intézményesítésével. A Segesvár mellett felépítendő Dracula Park a világ első vámpirologiai központja lett volna, kutatóbázissal, múzeummal és szórakozó-, sportkomplexumokkal, 500 hektáron. A terv lekerült a napirendről, elemei azonban beépültek különböző programokba.<sup>37</sup> A média reflektálatlanul hagyta a halottak napja, a halottak napi temetővilágítás és a hirtelenül és intenzíven elterjedt Halloween különbségét.

### **Médiafolklor**

Nem sokkal a megjelenése után a tömegsajtó megnyitotta a hasábjait olyan olvasói igények előtt, amelyek privát tartalmakat honosítottak meg az újságban. A médiában megjelenő, a média felületét és kifejezőeszközeit felhasználó, a professzionális média kontextusába ágyazódó, szándékával enyhén érintkező, valójában azonban nem intézményes individuális és közösségi életformába ágyazódó kifejezésformát a *médiafolklor* szóval nevezzük meg. A média és a folklor találkozását a média közege és kontextusa, a folklor szemlélete és szándéka határozza meg.

*A halálhír, a megemlékezés és a köszönetnyilvánítás.* A gyász hír, a halálhír kézzel írott előzménye (convocatio) a 17. századtól ismeretes. A 18. század második felében a szöveg egyszerűsödik, frazeológiája állandósul, kialakul a szomorújelentés előzménye. A klasszicizmus korában plakátformát és allegorikus képi elemeket kap (Szabó P. 1981: 29–31). Nyomatása 19. század első felében kezdődött. Az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsa Levéltárának nyilvántartásában a legkorábbi gyászjelentő 1822-ből maradt meg.<sup>38</sup> Az Aranyosszéken előkerült legkorábbi gyászjelentő 1835-ből, családi gyűjteményben 1869-ből származik (Keszeg V. 1999: 97). A vargyasi Daniel család gyűjteményében szereplő legkorábbi gyászjelentő 1858-ban készült.<sup>39</sup> A Csernátoni Falumúzeum tulajdonában meglévő legkorábbi

36 Forrás: [http://www.romaniatv.net/halloween-2016-ce-evenimente-si-petreceri-sunt-organizate-in-bucuresti\\_322234.htm](http://www.romaniatv.net/halloween-2016-ce-evenimente-si-petreceri-sunt-organizate-in-bucuresti_322234.htm). 2016. október 29. (letöltve: 2017. január 7.).

37 Forrás: <http://www.actionari-dracula-park.ro/Parcul-in-moarte-clinica.html>. 2005. augusztus 1. (letöltés: 2017. január 7.).

38 Dr. Sipos Gábor igazgató szóbeli közlése.

39 A vargyasi Daniel család gyászjelentő gyűjteményében 590 gyászjelentő szerepel, az 1858–1910 közötti időszakból. 1822-ből származik Toldalagi Mihály halálhírét közlő kétlapos, fekete keretes gyászjelentő levél, amelyben az elhunyt özvegye a temetés után egy héttel adta hírül a szomorú eseményt. A Daniel család gyászjelentő gyűjteményét Olasztelken Bardócz József rendezte három kötetbe, 1910-ben. (Luka 2010: 7–8.)

gyászjelentő 1842-ből származik Kolozsvárról, majd 1887-től a környéken is feltűnik (Deák 1999: 168). A Vajdaságban azonosított legkorábbi gyászjelentőt 1872-ben nyomtatták (Tripolszky 1985: 393). A kolozsvári Lucian Blaga Egyetemi Könyvtár kéziratárának gyászjelentő gyűjteményében az első nekrológ 1873-ból származik.<sup>40</sup> A Vas Megyei Levéltár gyűjteményének legkorábbi darabját 1805-ben nyomtatták.<sup>41</sup> Német gyászjelentő készült 1780-ban.<sup>42</sup> Az amerikai adventista egyház archívuma 1850-től őrzi gyászjelentőket.<sup>43</sup>

A gyászírás híradásának való közlése a 19. század közepétől ismeretes. A téma, az esemény és a közlés nyelve egyaránt beleillett az újságírás horizontjába. A Kolozsvárott 1848-ban kiadott *Erdélyi Híradó* című lap váltakozva *Necrolog*, *Gyászírás*, *Halálozás* cím alatt adott hírt neves személyiségek haláláról. A minden esetben 2-3 soros szöveg a szerkesztőség álláspontját képviselte. Ugyancsak nehezen állapodott meg a rovatcím a *Kolozsvári Közlöny* című lapban. 1858–1860 között a lap a *Kolozsvári napló*, *Különbfélek*, *Apró hírek*, *Újdonságok* rovatban közölt *Necrolog*, *Gyászírás*, *Gyászjelentés*, *Szomorújelentés* címmel halálhírt. A nyilvánosság előtt elbúcsúztatott személyek kezdetben neves személyiségek (Bolyai János tudós, Herepei Gergely író), arisztokraták (Losonczy báró és gróf Bánffy József, bethleni ifj. gr. Bethlen Pál, zabolai gróf Mikes Erzsébet), közéleti figurák (ügvedek, orvosok) voltak. A 19. század második felében az újságok fokozatosan lemondtak a család által nyomtatott gyászjelentők átszerkesztéséről. Átmenetileg a gyászjelentést teljes terjedelemben a hírrovatba illesztették, majd külön rovatot nyitottak számára a laptestben, enyhén elhatárolódva a családi vállalkozás tartalmi és nyelvi-frazeológiai megvalósításától. Ahogyan a szerkesztőség visszavonult a gyászírás integrálásától, a szöveg egyre inkább teret engedett az esemény családi perspektívából való láttatásának. Az újságban közölt gyászjelentő a műfaj szöveghagyományait érvényesítette, s ugyanakkor enyhén gazdagodott az újságírás retorikájával.

A 19–20. század fordulóján a sajtóban feltűnik és állandósul a részvét-, a köszönetnyilvánítás és a megemlékezés is. A lapok ugyanígy nyitottak az egyéb családi események felé. Az *Aranyosvidék Eljegyzés*, *Esküvő*, *Hymen* cím alatt 1891-től tudósít a családalapítási eseményekről.

*A reklám mint önreprezentáció.* A gazdasági–kereskedelmi szándékú reklám, hirdetés az iparosítás és az áruforgalom 19. századi előretörésével van kapcsolatban. Megszületésekor prospektus és plakát formája volt. A hírlapirodalom, a rádió, a tévé tömeges igénybevételét követően a reklám a médiába költözött. Akárcsak az újságban közzétett gyászjelentő, a reklám sem újságírói szándékkal szólítja meg az olvasókat, a hallgatókat és a nézőket. Egy társadalmi rétegnek a születő média általi újfajta önaffirmációja a média által teremtett nyilvános térben. A reklámszövegekben a lokális társadalomban jelen lévő polgári réteg, zömében iparosok és kereskedők kértek figyelmet. A

40 Kolumbán Judit szóbeli közlése.

41 Forrás: [http://www.vaml.hu/upload/2010\\_03/02/126751090718574934/gyaszjelentések.pdf](http://www.vaml.hu/upload/2010_03/02/126751090718574934/gyaszjelentések.pdf) (letöltés: 2013.08.17.). Az adatot Bartos Róbert levéltárosnak köszönöm.

42 Forrás: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hoen1780.JPG?uselang=fr> (letöltés: 2013. 09. 24.).

43 Forrás: <http://archivesadventistes.typepad.fr/blog/necrologies.html> (letöltés: 2013. 09. 28.).

reklám – a maitól kissé eltérően – autobiografikus beszéd volt, amelyben a feladó (iparos, termelő, kereskedő) a maga és áruja legpozitívabb képét konstruálja meg, s helyezi forgalomba. A korszak több szempontból is feltételezte a reklámok „autobiografikus gesztusát”. Az a korszak volt, amelyben az elődöktől (szülők, nagyszülők) örökölt, valamint a házi készítésű tárgyak helyett használatba kerültek az új formájú, sajátos használati szabályok alapján működő tárgyak, az új, ismeretlen gasztronómiai anyagok. A reklámok feladói ezt az ismeretlen tárgyi világot humanizálták és perszifikálták. Azt mondták el, hogyan jutottak ezeknek az új értékeknek a tulajdonába, hogyan váltak ismerőivé, tulajdonosaivá, forgalmazóivá, valamint azt, hogy ezeket a nélkülözhetetlen újdonságokat az olvasó hol szerezheti be, hogyan használja (Keszeg V. 2013).

A harmadlagos vagy analóg médiában (rádió, tv) felvirágozott médiafolklor marékans példája a kívánságműsor. A legnépszerűbbé vált kívánságműsört a Duna Televízió sugározta. A műholdas televízióadó 1992-ben kezdte meg működését, egyszerre vállalta fel Magyarország állampolgárainak, valamint a Magyarország határain kívül és az emigrációban élő magyar polgárok kiszolgálását (2012-től Duna World). A *Kívánságkosár* című műsor minden kontinensen népszerű élőadás volt, déli időpontban 2 órán át fogadta a tévénézők üzeneteit, telefonon, levélben, mailben. Az individuálisan és kollektíven megfogalmazott üzenetek családtagokat, barátokat, ismerősöket köszöntöttek születés-, név- és ünnepnap alkalmával. Az üzenetekhez a műsorvezető magyar népdalokat, nótákat és könnyűzenesámokat, ritkábban nemzetközi slágereket társított. Egy-egy adásban 10–20 kívánság teljesítésére nyílt lehetőség. Az utolsó adás 2015. december 31-én hangzott el. Az ekkori számvetés szerint a műsor 2800 napon, mintegy 5500 alkalommal került adásba.

Az analóg (digitális) média közegében megjelent folklor az e-folklor, a kiberfolklor, kutatása pedig a netnográfia nevet kapta.

Az sms a kommunikáció új, elektronikus formája a kapcsolattartás operatív és gyakorlatias formájának bizonyult. Emiatt jelentős mértékben kisajátította a levélírás hagyományos (karácsonyi, húsvéti, újévi, születésnap-i köszöntés) formáját (Domokos 2005, Balázs 2006–2007, 2011).

Robert V. Kozinets a hálózati közösségek hálózati kultúrájának egyik részét az etnográfia résztvevő megfigyelő módszerével vizsgálta. Az új kultúra sajátosságai: a szemtől szembe helyzet hiánya, az anonimitás bizonyos foka és formája, a közösségi oldalak elérhetősége (Kozinets 2010; előzmények: Hine 2000, Miller–Slater 2000). A lengyel kutatók értelmezésében a hálózati kommunikáció lehetővé tette a klasszikus és a kortárs orális folklor online megújulását. A web mindössze a megjelenés új (másodlagos) közege. A weben kiépülő folklorformák a blogokon terjesztett urbánus legendák, mesék. A kiberfolklor (e-folklor) a kibertérben (web és internet) megjelenő új folklor, amely a face to face helyzetben nem létezik, mindössze az interneten (hálózatok, YouTube). Az online kommunikáció lehetővé teszi az oralitás érvényesülését; az oralitás azonban nem kizárólagos, illetve nem jellemző formája. Az e-folklor médiumainak és kifejezőeszközeinek egyik része hagyományos, másik része az internet-kultúra elterjedése óta született meg, a legkülönbözőbb helyzetekben (Burszta–Pomicinski 2012, Zdrodowska 2012).

A fentiekben az – ugyanabban az időszakban születő, párhuzamos utakon járó – etnológia (folklorisztika) és zszurnalisztika találkozásának, érintkezésének és összefonódásának három modelljét neveztük meg. A három modell közös tanulsága az, hogy a média elterjedése megváltoztatta a hagyomány státusát. Az egyedi hagyományelemet elterjesztette, megosztotta a lokális, a regionális, a nemzeti, és a globális közegben. Szerepet játszott a népi hagyomány kanonizálásában, tömegszinten tudatosította, értelmezte, mi hagyomány, mi érték. Ugyanakkor a használatból kiemelte, fogyasztói habitusba illesztette a hagyományt (olvasni, hallgatni, nézni).

## Vallás és népi kultúra

Az évszázadok során az egyház folyamatosan figyelemmel követte a népi kultúrát, a kultúra alakulását. A vallás mint nagy-, a népi kultúra mint kishagyomány közötti kapcsolódások és kölcsönhatások, s különösen a két kultúra között mediáló alsópapság szerepe jelentős mértékben feltáratlan.<sup>44</sup>

Néhány esetben az egyház radikális változást indított el a kultúra történetében. A vallásos irodalomhoz való hozzáférés céljával a reformáció korában az egyház kezdeményezte az alfabetizáció kiterjesztését, s az évszázadok során folyamatosan támogatta ezt a mozgalmat. Az alfabetizált híveknek pedig folyamatosan kínált vallásos olvasmányt. A biblia ezt követően olyan mértékben beépült a családi tárgyeegyüttesbe, hogy a genealógiai emlékezet tárolásának médiumává változott. Az emberélet fordulójának rítusaiban mind a templomlátogatás, mind az egyházi szertartás, mind a papi jelenlét fontos szokás-elem.<sup>45</sup> A sátoros ünnepek – az átmeneti rítusoktól eltérően, ahol a vallásos elem világi keretbe illeszkedik – a népi kultúra gazdag tárháza számára teremtett adekvát, évszázadokon keresztül állandó keretet. A 20. század során az egyház élen járt a díszítőművészet (faragás, bútorfestés, textília) támogatásában, integrálásában, népszerűsítésében. Több régióban a templombajárás a népviselet használatának egyetlen alkalmá maradt. És azt is fontos megemlíteni, hogy a trianoni döntést követően kibontakozó, az erdélyi református egyház által az 1930-as években kezdeményezett szórványmozgalom figyelme a népi kultúra használatának ösztönzésére is kiterjedt. A lelkészek, a szórványtáborok vezetői mind a felnőtteket, mind a gyerekeket a népi játékok, a népdal, a népzene, a tánc, a viselet, a szokások, a díszítőművészet gyakorlására ösztönözték. (Keszeg–Becze 2001, Keszeg V. 2015.)<sup>46</sup>

Több alkalommal kezdeményezett purifikációs, akkulturációs mozgalmat a népi kultúra ellen. Ezek a mozgalmak szervesen kontextualizálódtak az egyházi intézményrendszer és a teológia, valamint a felekezetek szerinti pasztoráció és a hitgya-

44 Az alsópapság szerepének vizsgálatát kezdeményező Bárh Dániel megállapítása (Bárh 2013: 9, 27–28).

45 Az átmeneti rítusok egyház által biztosított szokás-elemeit, ezek történeti alakulását Bárh Dániel tárta fel (Bárh 2005).

46 Bárh Dániel teszi szavá, hogy Magyarországon a papságnak a népi kultúrához való viszonya feltáratlan maradt (Bárh 2013: 27–28).

korlás, az eszmék, az életmód és a társadalom történeti korszakaiba. Ennek árnyalt követéséről azonban itt le kell mondanunk

Az egyház újra és újra elhatárolódott a naiv fordulatokat tartalmazó érzékletes legendáktól.<sup>47</sup> A történeteket, az olvasmányokat, az énekeket zsinatok hagyták jóvá vagy utasították el (Kríza 1982: 26). Az egyház a keresztény hitelvek, mentalitás feltétlen tiszteletét, gyakorlását várta el a néptől. 1789-ben Erdélyben háromszáz lelkész írta össze azokat a hiedelmeket, amelyeket az egyház elmarasztalt (Miskolci szerk. 2016). A szószékről a papok gyakran intéztek támadást a „köznép babonái” ellen. Ilyen volt Bornemisza Péter, és az a Budai Pál (1769–1854), akinek 41 fennmaradt prédikációja a babonák ellen fordul. Rendre kikel a varázslás, a szülés, a gyógyítás, az állattenyésztés és a növénytermesztés mágiája, a ráolvasás, a jövendölés, a sorsvetés, az álmofejtés ellen.<sup>48</sup> A katolikus felvilágosodás kiiktatta, visszafogta a vallásos események teatrális mozzanatait (processzió, búcsújárás, határjárás, vihar elhárításáért szervezett körmenet, házszen telés, fogadalmi ünnepek, szentisztelet, ereklyekultusz, csodák).<sup>49</sup>

A debreceni zsinat 1567-ben rendelte el, hogy a halottakat a templomtól távol kell temetni. (Dömötör 1981: 52). Több református zsinat rendeli el azt, hogy a lakodalom ne eshessék a vallásos ünnepekre, sem az ünnepeket megelőző napra (pl. szombat), hogy a hívek tiszta fejjel vehessenek részt az ünnepi istentiszteleten (Dömötör 1981: 52–53). Több településen az éjszaka folyamán ünnepet, névnapot köszöntő fiataloknak az ünnepi istentiszteleten részt kellett venniük; ez a rendelkezés jelentősen korlátozta az italfogyasztást.<sup>50</sup> A gyulafehérvári egyházmegyében 1783-ban püspöki körrendelet tiltotta be a húsvéti határjárását, mint amely agressziókra nyújt lehetőséget.<sup>51</sup>

A halottnak halottbúcsúztató versben történő búcsúztatásának tiltása tulajdonképpen hosszú ideje, a 17. századtól érvényben van. A lelkészek által gyakorolt halottbúcsúztatásért az egyház a lelkész felfüggesztését helyezte kilátásba. Emiatt az idők folyamán a gyakorlat a kántorok és parasztkántorok kezébe került át (Bartha 1995: 8). Illetve a tiltás nyomán megszületett kompromisszum értelmében a tulaj-

47 Idézzük Kríza Ildikó egyik következtetését, a lábjegyzetek elhagyásával: „A licenciátus működését a XVII. század közepétől kezdve folytonos tilalmak korlátozták. Előbb a protestáns hangvételi versek, dallamok miatt vádolták őket, később az általuk terjesztett énekkészlet egy része is kifogás tárgya lett. Mindez azt bizonyítja, hogy a hivatalos egyház megerősödésével egyre kevésbé tűrték meg a népies vallásosság megnyilvánulásait. Így pl. a különböző énekek, imák, történetek terjesztését. A XIX. századra már olyan élessé vált a kettő közti különbség, hogy a népies alkotások csak folklórként élhettek. Az első énekeskönyvek megjelenése megteremtette annak a kezdeti lehetőségét, hogy a laikus mozgalmakat, népies vallásosságot a tételes vallások színhelyéről, a templomokból és a hivatalos liturgiából kihagyják, majd pedig az alsópapság számára is ismeretlen rétegbe, a folklórhagyományba szorítsák. Ez a folyamat azonban hosszadalmas és változó intenzitású volt.” (Kríza 1982: 31).

48 Babonaellenes prédikációk gyűjteménye: Budai 2005.

49 A példákat felsorolja Bárh Dániel: Katolikus felvilágosodás és népi kultúra (lásd Bárh 2016: 258–262).

50 A rituális italfogyasztásról, a hangoskodásról és annak megítéléséről: Keszeg V. 2007: 159–173. Több példa az egyház ellenőrző szerepét is bizonyítja.

51 A példát említi Bárh 2016: 260.

donképpen egyházi temetési szertartás keretéből kiszorult, az áldás utánra tevődött át (Nagy Ö. 1992: 57). Az erdélyi egyházkerületben a 2000. évre nyomtatott református falinaptár a tiltást ily módon fogalmazza meg: „Helytelen és tiltott szokás az olyan búcsúztatás, amelyben a halott atyjafiaitól és ismerőseitől név szerint búcsúzik.” *Az Erdélyi Református Falinaptár a 2000. szökőévre* (Kolozsvár, 1999) *Rend a lelke mindennek!* cím alatt a nagyhéten tartott esküvőt, eljegyzést, keresztelést, az öngyilkosnak való harangozást, az öngyilkos halott templomból való temetését, a virrasztóbeli kártyázást és italozást, a konfirmációt és keresztelést követő másnap reggelig tartó zenés, italos mulatozást, a reggelig vagy két napig tartó lakodalmazást, a a templomba tartó nászmenet csujjogtatását, zenés és italos felvonulását, a templom előtti lakodalmi táncot nehezményezi.

Az *Unitárius Közlöny* 1925-ös évfolyamában Homoródszentpál lelkésze elégtellel számolt be arról, hogy püspöki sugallatra a torozást mint „csúf és a halottak emlékét, kegyeletét sértő pogány szokást” presbitériumi döntés alapján megszüntette. „Követésre méltó, szép példa” – fűzte hozzá a lap.<sup>52</sup>

Az egyházi rendelkezések igyekeztek leegyszerűsíteni a vallásos ünnepek látványos szerkezetét, elejét venni az ünneplés részét képező alkoholfogyasztásnak, szerencsejátékoknak, virtuskodásoknak, szabályozni igyekeztek a vallásos fantáziát (csodák), a vallásos életet a személyes átélés irányába próbálták tolni. Kísérletet tettek a vallásos folklórszövegek kánonon belüli ellenőrzésére, a vallásos fogalmak szitokban, káromlásban való használatának kiiktatására. Hatásuk mindenképpen tapasztalható volt, azonban nem mindig volt tudatos. Dömötör Tekla ezt a megállapítását a következőképpen fogalmazta meg: „a magyar falu gyakorlatában ezek a valaha egyházi rendelkezések a második világháborúig tovább éltek, anélkül, hogy a falu tudatában lett volna annak, hogy egyházi rendelkezések nyomán alakultak ki a lakodalom preferált időszakai stb.” (Dömötör 1981: 53).

## Oktatás (iskola) és népi kultúra

A Comenius által kidolgozott iskolarendszer nevelési alapelvei: az iskolai oktatás célja az egyetemes műveltség átadása; ez közös, mindenki számára hozzáférhető, szervezett oktatás; a nevelés összhangban van az ember természetes hajlamaival, pedagógiai módszerek alapján zajlik. Az általa kidolgozott iskolarendszer szerkezete: a családban történő nevelés tölti ki a gyerek első hat életévét; ezt követi a népiskola a 6–12 életév között, a latin iskola a 18 éves korig, az academia 24 éves korig. Az oktatás az ő javaslatára tanítási órák formájában, tanítási év keretében, iskolai osztályokban, osztálymunka formájában, tankönyv használata alapján szerveződik.

Az első átfogó országos oktatásügyi rendelkezés, a *Ratio educationis* (1777) településtípusoknak megfelelő iskolatípust írt elő. A falusi iskolákban írást, olvasást, számolást tanítottak, valamint olyan „ismereteket, melyek segítségével a parasztem-

52 A torozás. *Unitárius Közlöny* XXXV. (1925) 4. 63.

berek becsületességre és vagyonuk figyelmes gondozására nevelendők”. A városi iskolák az alapismeretek mellett háztartásvezetést, valamint „az erényes és becsületes polgári életmód folytatásához hozzátartozó ismereteket” oktatott.

Évszázadokon keresztül – a 20. század közepéig – az oktatás az elitképzésben és a szociális privilégiumok reprodukálásában játszott szerepet. Az iskolai rendszerbe iskolai hagyományok nélküli szociális közegből bekerülő fiatalokban az iskola hátrányos helyzetüket tudatosította és visszairányította őket a hátrányos környezetükbe.<sup>53</sup> Ilyen körülmények között a család és a tágabb szociális környezet felvállalta a gyerekek és a fiatalok felkészítését és kenyérkereső modellel való ellátását. A kulturális és a materiális örökség, a hagyomány (tudás, munkavégzési és háztartásvezetési modellek és rutinok, munkaeszközök, föld, ház) ebben a közegben a fiatalokat megfosztotta a kitörés, a választás lehetőségétől, viszont egzisztenciális fontosságú volt. Az előző generációt tapasztalati és anyagi tőkéje az egyedüli elérhető és követhető tőke volt.<sup>54</sup>

Az iskolától való kényszerű távolmaradás, valamint a szocializációs hátrányok következtében termelődött idegenkedés, az iskola jelentette világba való bekívánczolás, azaz az iskolához való ambivalens viszonyulás különböző források alapján azonosítható. A – földműves-állattenyésztő munkákba való bevonódás miatti – iskolakerülés, a haszontalannak tűnő tananyag, a szigorú fenytetés-gyakorlat visszatérő téma az iskolareprezentációkban. Móra Ferenc *Három Matyi* című novellájában a tanyai iskolába érkező apátlan-anyátlan, a helyi ágrólszakadt pék által befogadott gyerek az osztály éltanulója; gyámjának betegeskedése miatt azonban átveszi a pékműhely működtetését, s heteken keresztül kialvatlanul megy az iskolába. A néptanító így fordul az osztályhoz: „Fiúk, álljatok fel! Tiszteljétek meg velem ezt a kis pajtástokat, aki különb hős, mint Kinizsi Pál volt. Kinizsi Pál erős férfi volt, a hadakozás neki játék. Hátróm Matyi gyöngye, mint a harmat, s ez a gyöngye négy hét óta alig fogta le a szemét éjjeltől reggelig. Négy hét óta beteg az öreg Bános pék, s azóta Három Matyi süti helyette a kenyeret. Fiaim, becsüljétek meg ezt a kis hőst!”

A magyar középiskolai elitképzés 1849-ben kezdődött és a 20. század elején zárult. A rendszer „lefelé” és „oldalra” zárt volt. A négy elemi osztály elvégzése után mindössze szelekció, más, párhuzamos képzésből pedig különbözőzeti vizsga alapján lehetett középiskolába kerülni. Aki viszont a rendszerbe került, annak megnyíltak a felfele emelkedés lehetőségei. A klasszikus középiskola (*gimnázium* vagy *reáliskola*) diákjai érettségi után egyetemi oklevelet szerezhettek. A 12 évig tartó *elemi ismétlő*, továbbá a *polgári iskola*, az ezután választható *kereskedelmi iskola* és a tanítóképző nem tette lehetővé a továbbtanulást. Az oktatásnak ezt a szerepét a II. világháborút követő változások szüntették meg (Karády 2001).

53 A 20. századi szociológiában az iskolának ez a szerepe visszatérő gondolat (Basil Bernstein, Paul Willis, François Bourricault).

54 Ezt a gondolatot Pierre Bourdieu fogalmazta meg, a következő formában: a hely meghatározza, stigmatizálja, magához hasonítja az egyént (1993a: 252.), az örökség kényszerű átvétele és feltétlen tisztelete az korlátozza az egyén választási lehetőségét, ugyanakkor az egyén öröksége „kikövetelésére” kényszerül (1993b).

Kezdetben az értelmiségi pálya csupán az értelmiségi családokban volt választható. A második világháborút követően, a népi hatalom éveiben az osztály- és pártideológia diszkriminálta az arisztokrata, a polgári és a földbirtokos osztályt, fiataljait vagy kizárta az oktatásból, vagy csupán hátrányos körülmények között (tandíj), bizonyos szintig (érettségi, szakiskola) tűrte meg őket. Ezzel szemben tüntetően felkarolta és támogatta a népi – proletár, munkás, földműves – rétegek gyermekeinek tanulását.<sup>55</sup> Az új rendszer az oklevelek számát a társadalom minőségi mutatójának tekintette. Ezért megkönnyítette az iskolába való bejutást, az iskola elvégzését, valamint a munkába való belépést a tanulmányoktól tette függővé. Munkásegyletem, esti, hétfévi, összevont, látogatás nélküli oktatás indult. Az iskola nem csupán a magasszintű ismeretek terjesztését vállalta fel, hanem rendre az ipari és a földműves ismereteket is iskolában kezdték oktatni. A szocialista oktatás és nevelés kimondottan a hazai munkaerőpiacot akarta kiszolgálni. Ezért részesítette előnyben az ideológiai nevelést.

1948. augusztus 3-án Romániában megszavazták az oktatás reformtörvényét. Ennek értelmében felszámolódtak a magán- és a felekezeti iskolák, az oktatás demokratizálódott, származástól, felekezettől és nemzetiségtől függetlenül bárki számára hozzáférhetővé vált. Az oktatás szellemiségét a tudományos és történelmi materializmus képezte, az oktatás minden szintjén.

A Nagy Nemzetgyűlés 1953-ban megszavazta az 1-2-3 éves, nappali, esti és látogatás nélküli képzési formával rendelkező munkásegyletemek működését. Egy 1959-ben kelt határozat intézményesítette egyetemi szinten is az esti és a látogatás nélküli képzést, s ezáltal a már munkahellyel rendelkező felnőtteknek lehetővé vált a továbbtanulás. 1962-ben újabb rendelet hivatott javítani az esti és a látogatás nélküli oktatást. Ugyanakkor, amikor a szakszerűtlen irányítás, a mennyiségi normakötelezettség teljesítése miatt az iskolai fegyelem megingott, az iskola otthonossá vált, képes volt a gyerekek és fiatalok tömegeit magához vonzani.<sup>56</sup>

Egy 1955 decemberében kelt határozat átszervezte a szak- és a műszaki oktatást. A szakoktatás formái és szintjei a 2-3-4 éves inasképzés, a műszaki személyzetet képező műszaki iskola és a felsőbb szintű mesterképzés. Az 1959–1960-as tanévtől a városi iskolák VI–VII. osztályában kötelező tanegységgé vált az ipari termelés alapismeretei tantárgy és a műhelygyakorlat, a VIII–IX. osztályban pedig a gépészeti ismeretek tantárgy. Egy 1966. július 1-jén kelt törvény előírta a szakliceumok létrehozását. Az 1970–1971-es tanévtől az általános és középiskolák tananyagában új tantárgy jelent meg, a műszaki-termelési ismeretek.

55 A szegények körében végzett tehetségkutatást Sütő András *Bogár Zsuzsika búcsúzik* című elbeszélése (1952) dolgozza fel.

56 Egy közelmúltban végzett terepkutatás következtetése az, hogy egy, a tanulmányait 1949-ben végzett szilágysági lány életét az iskola egyáltalán nem befolyásolta. Édesanyja analfabéta volt, édesapja iskolába járt. Maga négy osztályt végzett el szülőfalujában, ezt követően szolgálni ment, majd a kollektív gazdaságban dolgozott. Az alapvető készségeken túl (olvasás, számítás) tanulmányaiból mást nem hasznosított az élete folyamán. (Kui 2017.)



Az iskolák oktattak, neveltek. A tudás- és élményszerzésben családon kívüli személy, a pedagógus alá rendelte a gyermekeket. A tanító példaképpé vagy a hatalom gyakorlásának figurájává vált.<sup>57</sup> Továbbá, az iskolába járás a zsenge életkorban a napi és az éves programba illesztett elfoglaltság volt. Enyhén visszaszorította a gyermekmunkát, valamint jelentősen korlátozta és befolyásolta a szabad időt. Emellett, az iskola a kortársak közötti szociális kapcsolatokat is jelentősen alakította: egybehangolta a mentális és emocionális életüket, azonos vagy hasonló viselkedési, interpretációs normákat, érvelési bázist alapozott meg, azonos rendezvényekbe vonta be őket, szolidáris és rivális viszonyokat állandósított közöttük, szabályozta, láthatóvá tette az iskolai generációváltást. Ráirányította a figyelmet a múltra (történelem), a kultúrára (irodalom), a természetre, a társadalomra.

Az iskolai oktatás fokozódó mértékben átvette és leépítette a család és a szülők szerepét a tudás szervezésében és átadásában, a kulturális-, sportéletbe való bevonásában, az életvezetési modell átadásában. Az érvényesülés új, a szülőktől és a családtól független modelljeit terjesztette el.

Az iskola nem várt hatását tükrözi az írásnak saját kezdeményezésből a populáris kultúrába való beépítése. A kéziratos füzetek egyaránt az emlékezet táraivá váltak (gazdafeljegyzések, receptgyűjtemények, dalos füzetek, idézetgyűjtemények stb.), a rítusok számára szövegrepertoárt halmoztak fel (vőfély- és búcsúztatóvers, emlékvors), az írás szerepet kapott a privát kapcsolattartásban (levelezés), valamint az amatőr-autodidakta foglalkozásokban (amatőr verselés, memoárirás, naiv tudományművelés, pl. helytörténet írás).<sup>58</sup>

## Tudomány a mindennapi életben

Az oktatás, az alfabetizáció és a nyomtatás jelentősen megváltoztatta az ismeretrendszer szerkezetét, az ismeretek tárolásának és átadásának módját, fokozatosan háttérbe szorította a szójhagyományt, koronként új és aktuális tudást forgalmazott. A tudás rendszerezésére és népszerűsítésére az újkortól, a 17. századtól kezdve a lexikonok, enciklopédiák vállalkoztak. A tudomány populáris regiszterét, valamint a tudomány popularizálását 2001-től a Wikipédia szabad enciklopédia teremtette meg és hajtotta végre. Magába építette és helyettesíti a könyvtárat, a lexikonokat és a sajtót, a tudományt különböző mindennapi élethelyzetekben teszi alkalmazhatóvá (kértészkedés, öndiagnózis, individuális és kollektív pánikhelyzetek stb.).

Apponyi Albert gróf, vallás- és közoktatási miniszter 1906-ban körrendeletben írta elő: a törvényhatóságok és a tankerületek kezdeményezzenek ismeretterjesztő előadásokat „a nagyobb vidéki kulturális központokon a társadalom alsóbb osztályainak műveltségét” emelendő. Torda hetisajtója örömmel köszöntötte a rendelkezést.

57 A néptanítók szerepköre, a tanítói pálya néprajzi-antropológiai elemzése: Keszeg V. 2008b; Ozsváth szerk. 2008, 2009.

58 Néhány amatőr-autodidakta író életművének szerkezetét és funkcióit feltáró kolozsvári kutatás: Ambrus 2008, Vajda 2008, Bajkó 2010, Ozsváth 2012

A városban hamarosan be is indult a folyamat. A város tanárai és orvosai jártak élen a tudomány népszerűsítésében. A lap 1909-es évfolyamában a következő „szabad liceumi” előadásokról esik szó: Jánky László: *A törekvések lélektanáról* (jan. 10.), Sebők Samu: *A víz meteorológiai szempontból* (jan. 17.), Sebők Samu: *A víz geológiai szempontból* (jan. 24.), Kemény Gábor: *Deanira c. görög színmű ismertetése* (jan. 31.), Pap Domokos: *Erdélyi régi szokások* (febr.7.), Kratofil Dezső: *Schopenhauer* (febr. 14.), Domány Sándor: *Erdély történeti jelentősége a XVI. században* (febr. 21.), Pallos István: *Balassi Bálint* (márc. 7.), Fogarasi Géza: *Képek a rómaiak életéből* (márc. 14.), Fried Farkas: *A jog a mindennapi életben* (márc. 21.). A lokális közegben zajló tudománynépszerűsítés újfajta szociális eseménnyé változott. Az előadást egyéb vonzó programok követték (filmvetítés, szavalt, zongorajáték, dal). A mozgalom népszerűségére enged következtetni a szervezők azon felhívása, hogy a helyek korlátozott számára való tekintettel az ingyenes belépőjegyet a közönség előzetesen igényelje. Ugyanennek a jelenségnek egy kontrolldokumentuma is előkerült. Egy tordai hajadon az 1920–30-as években füzetébe jegyezte élete emlékezetes eseményeit, közöttük a cirkusz-, színházlátogatás, a mozinézés, tudománynépszerűsítő rendezvényen való részvétel alkalmait. A napló arról győz meg, hogy a tudománynépszerűsítés, s az ezekről a kérdésekről való beszélgetés általánosabban elterjedt, a tudományt mindennapi beszédtemává tette.

A tudományos mentalitás és a tudományos-technikai forradalom (gépesítés, vilamosítás, automatizálás, robotizálás, informatizálás, digitalizálás) egyidőben indította el a gondolkodás, a beszéd és az életforma horizontváltását. A gondolkodás forradalmát Jürgen Habermas a metafizika utáni gondolkodás megjelenésében ragadta meg. Ennek motívumai a mítoszok narratívumainak hanyatlása, s ezzel együtt a nominalizmus, azaz a fogalmi nyelv megjelenése, a vallásos-metafizikai világ- és létértelmezés után az elméleti megismerés, az eljárási racionalitás és az ész szituálizálása, az elmélet gyakorlatba ültetése (Habermas 1993). A tudomány, az elmélet láthatóvá vált a mindennapi életben, az életvilágban, beépült a munkavégzés folyamatába és az emberi környezetbe. Az európai tudományok történetét áttekintő Edmund Husserl a fordulópontot a „rejtett ész” metaforával nevezi meg. A világszemléletbe beépülő tudomány következtében az ember a környezetéből többet fog fel, mint amennyit belőle a szemével meg tud tapasztalni (Husserl 1998: 76). A „rejtett ész” érvényesülése következtében gyökeresen megváltozik az embernek a természeti és társadalmi világgal szembeni viszonya: az ember a tárgyi és emberi környezetét dologi mivoltában szemléli és közelíti meg. A környezet szemlélése, érzékelése, a mindennapi életvilág megélése analitikus szempontokat követ.

A tudomány minden korban igyekezett a gyakorlatba illeszkedni, kontextualizálódni (a 20–21. században a kvantummechanika gyógyszertervezésben, a röntgenológia diagnosztizálásban, a kémia és a biológia transzplantációban való alkalmazása<sup>59</sup>). A tudomány az elitkultúrából átkerült a népszerű (tömeg)kultúrába, az intézményes szférából a privát szférába, a kivételes, a különleges cselekvések közül a

59 A példák eredete: Berényi 2008.

mindennapi életbe. A tudomány és a technika a mindennapi élet részévé vált. Olyan kontextusokat alakított ki, amelyekben a tudomány nem akadémiai környezetben és nem a tudományművelés szándékával, hanem önkéntesen, mindennapi igényből kerül használatra. A legfontosabb kontextusok a jövedelemtermelő tevékenységek, a relaxációs és élményszerző tevékenységek, a mindennapi kommunikációs, biológiai és testápolási, szociális igények kielégítése. Ezekben a kontextusokban a tudomány a cselekvések és az ítéletek, az aktivitások és a kapcsolatok – explicit vagy implicit, tudatosan vagy ösztönösen betartott – keretét képezi.

A tudománynak a mindennapi életben való meghonosodása a korábban kivívott tekintélyét is érintette. A tudománynak és a technikai eszközöknek a magán- és a mindennapi életbe való beépülése individuális és csoportos tudományhasználati habitusokat állandósított. Ilyenek a tévé tudománynépszerűsítő csatornáinak és adásainak (Discovery, Animal Planet, Viasat History, Viasat Nature, National Geographic, Doq, Mítoszvadászok) a foteleből való követése, érdeklődési csoportok és kapcsolatok (hobbicsoport, szakkör) szerveződése és működése, a tudományos portálokon való navigálás, a tudományos eredmények szenzációként való lereagálása, a tudományos eredmények (génsebészet, mesterséges megtermékenyítés, klónozás, szervátültetés, atomenergia alkalmazása) következményeitől való idegenkedés, a tömegkommunikációs eszközök (tévé, számítógép), a könyvek vagy háztartási elektrotechnikai cikkek lakásdíszként, presztízsztárgyként való exponálása, alkalmazása, az amatőr, naív, autodidakta tudományművelés, a tudomány és technika termékeinek működésük logikájának ismerete nélküli használata.<sup>60</sup>

## Törvények és népi kultúra

A népi kultúra az európai etnológiában általánosan és hallgatólagosan elterjedt definíció szerint törvényen kívüli, a hivatalos intézményektől (iskola, egyház, közigazgatás) függetlenül él. Valójában azonban a népi kultúra két vonatkozásban is szoros kapcsolatban állt a törvényekkel.

A népi kultúra stabilitását, folytonosságát részben a kultúrát éltető társadalom által megfogalmazott szabályok, döntések, törvények garantálták. A hagyományok mellett a közösségek írásban lefektetett törvényekben szabályozták a gazdasági, a munkaviszonyokat, az élettér használatát, az együttélést. A saját törvények meghozásában a céhek jártak elől. 1467-ből Kolozsvárról ismert az első kovács céhszabályzat (Szádeczky Lajost idézi Timaffy 1991a: 256). A kovácsműhelyek helyét a 18–19. században megyei és községi utasítások írták elő (Timaffy 1991a: 257). A szíjgyártók céhszabályzatai a 14. századból származnak (Timaffy 1991b: 309). A tobakosok (tímárok) első céhlevele az 1692-es évben készült (Gáborján 1991: 290), a csizmadiaké 1608-ban (Gáborján 1991: 294). A 17–19. század között ismételtlen készültek szőlőhegyi szabályzatok és hegyközségi törvények (Égető 1985, Mód–Simon 2002)

60 A kérdés részletesebb kifejtése: Keszeg V. 2014b.

Szerződéses szabályozták a halászok jogait és kötelességeit (Szilágyi 1989, Kolossváry 1975). A juhtartó gazdatársaságok a legelőhasználat rendjét, a gazdák és a juhász részesedését és kötelességét írták elő (Paládi-Kovács 1993, Szabó Á. T. 2002: 55–64). Imreh István gyűjtötte össze a székely falvak 16–19. században írt törvényeit, amelyek az együttélést (higiénia, rend, tűzbiztonság, erkölcsösség, ünneprontás, tolvajlás, paráznság), a határhasználatot (legeltetés, erdő- és szőlőhasználat, határvédelem), a helyi tisztviselők kötelezettségeit szabályozták (Imreh 1994). A saját kezdeményezésű törvények nem korlátozták a szabadságot, hanem épp ellenkezőleg, garantálták az egyének és a családok szabadságát.

Tárkány Szücs Ernő tudósi pályája során többször is visszatért a népi társadalom életének jogi szokásaihoz. Összefoglaló munkája 1981-ben jelent meg *Magyar jogi népszokások* címmel. Úttörő kezdeményezése élén a következő kérdést fogalmazza meg: „Amikor megismerni törekszünk a magyar népművészet különböző megnyilvánulási formáit és fennmaradt emlékeit, szükségszerűen ébred fel bennünk a kíváncsiság, hogy az a társadalom, amely ilyen művészi teremtő, újraalkotó és fenntartó képességgel bírt, vajon milyen társadalmi és jogi szabályok szerint élt, a társadalmi folyamatokra, az életviszonyaira, az életmódjára, az emberközi kapcsolataira, az életmódjára, az emberi kapcsolataira nem alkotott-e magának sajátos szabályrendszert is. Olyan szabályokra és az ezeken alapuló rendszerre gondolunk, amelyeket a lakosság túlnyomó többsége magatartásának kötelező normájaként – esetleg táji változatokkal – magáénak vallott, alkalmazott, és a közösség rendjének megfelelő érvényesülésüket kielégítő módon ki is kényszerítette. Látnivaló, hogy a nép körében ténylegesen létező, élő, aktívan ható, az emberek tudatában meglévő szabályokra lennének kíváncsiak, amelyeket a lakosság nemzedékről nemzedékre, a gazdasági és társadalmi viszonyokból folyó személyi, családi vagy vagyoni érdekeknek az alátámasztására, céljainak a megvalósítása érdekében több-kevesebb változtatással fenntartott, átörökített, és így, éppúgy kultúrája részévé tett, mint a népdalt, a népmesét.” (Tárkány Szücs 1981: 7–8.) Később a gondolatot a szerző még egyszer újrafogalmazta: „Népünk nemcsak önálló népművészettel, folklórral és anyagi kultúrával rendelkezett, hanem önmaga részére olyan szabályokat is alkotott, amelyek az emberek egymás közti viszonyaiban személyi és vagyoni kihatással bírtak. Ne szerénykedjünk: érték ezek is annyit, mint a szép kalotaszegi varrottasok, a sárközi hímzések, sőt, még velük azonos tőről is fakadtak.” (Tárkány Szücs 1981: 818–819.) A jogszokások kettős eredetével kapcsolatosan Erdei Ferencet idézi, aki szerint „a nép értetlenül és bizalmatlanul állt szemben a tételes joggal”, viszont „a törvénytudatlan falusi nép közt autonóm szokásjog” élt, „akár úgy, mint önálló jogi jellegű szabály, akár úgy, mint törvénytárgyozó és kiegészítő szabály, akár úgy, mint törvénytárgyozó megállapodás.” (Erdei F. [1940]: 169, idézi Tárkány Szücs 1981: 8–9.) A „fent és a lent” dichotómiát később szintén újrafogalmazza: „Fent tehát a törvények, lent pedig az állam által el nem ismert szabálycsoport, a jogi népszokások uralkodtak.” (Tárkány Szücs 1981: 819.) A népi jogmonográfia előzményként sorolta fel Csaplovics János, Tagányi Károly, Szendrey Ákos, Fél Edit, Morvay Judit, Papp László, Balogh István, Csermák Géza, Hegyi Imre, Imreh István, Szabó László, Szilágyi Miklós, Bodrogi

Tibor kutatásait. A munka a „magyar nép életviszonyai jogi összefüggéseit” összegzi, az 1700–1945 közötti időszakból. Egy fejezet az egyén közösségbe tartozásának jogi vonatkozásait, a személyi jogokat, a szocializálás és az életből való távozás (halál) jogi szabályait foglalja össze. A következő fejezet a párválasztás, a házasságkötés törvényszerű szokásait tekinti át. A harmadik fejezet a családi és rokonsági viszonyok szabályaira tér ki. Külön fejezet összegzi a tulajdonformákat, a tulajdonszerzés, az árucseré, az öröklés formáit, majd az ellenőrzés, a büntetés, a kényszerítés formáit. Nagy Janka Teodóra különböző források alkalmazásával különböző típusú és különböző jogállású települések (szabad királyi város, mezőváros, kiváltságos település) joggyakorlatát (vármegyei, városi törvényszék, úriszék) elemezte. Egyik kötet két gömöri falu jogi néphagyományait összegezte (Nagy J. T. 1998). 1781–1821 között Makón a bíraskodást kiváltó ismétlődő helyzetek az istenkáromlás, a lopás, a csavargás, a szóbeli sértés, a testi sértés, a károkozás (Nagy J. T. 2012).

Az erdélyi falvakban tettenérhető eltérő kulturális-erkölcsi értékrendeket Nagy Olga „falumodelleknek” nevezte és *A törvény szorításában* címmel foglalta össze (Nagy O. 1989). Áttekinti a szocializálás intézményeit (család, ifjúsági szervezetek), az életfordulók és a jeles napok ülésének forgatókönyvét, a paraszti erkölcs és a népi teológia szabályrendszerét. A „törvény és törvényszegés” fejezetben a szerelmi és a családi élet normáit, valamint a tolvajlás megtorlását mutatja be. Az általa irányított havadi társadalomnéprajzi kutatás során a joghagyományok összeírását Nagy Ödön végezte el, két fejezetben. A családi élet jogszokásai között az öröklést, a hozományt, az örökbefogadást, a cserét, a ledolgoztatás, a cimborálás és a kalákázás szokásait nevezi meg. A közösségi élet jogszabályai közé pedig a faluképviselőt, a közmunkát, a pásztorfogadást és az adásvételt sorolja (Nagy Ö. 2000). Ugyanitt Nagy Olga és Nagy Ödön ír összefoglalót Havad erkölcsi életéről, érintve benne az egyház fegyelmező szerepét, a közvélemény szerepét, az együttélés szabályait, a hazugság, a lopás és a nemi erkölcs megítélését (Nagy–Nagy 2000).

Most azonban inkább arra szeretnék utalni, hogy a népi kultúra olykor a hivatalos törvénykezésnek is célpontjává vált; pontosabban, a hivatalos törvénykezés teremtette meg, írta elő azokat a kereteket, amelyek között a népi kultúra kibontakozhatott. A feudalizmus évszázadainak törvényei egybehangolták a rendek és rétegek viszonyait és életvitelét, előírták az állami intézmények szerep- és hatáskörét, mentalitásokat és létfeltételeket (biztonságot és kiszolgáltatottságot) állandósítottak. Szent István dekrétumai előírták a vasárnapi munkatiltalmat és templomlátogatást, a kántornapi bűjtöt, a pénteki húsfogyasztási tilalmat, a „gyónatlan meghaltak” egyházi szertartás nélküli elhantolását, az istentisztelet idején kötelező fegyelmet, a hitszegés büntetését, a leányrablás, a lopás, a gyűjtogatás büntetését, tiltották a boszorkánykodást, a bűbáj, az ördöngös tudomány, a jövendőmondás használatát. Szent László megerősítette a vasárnapi és ünnepnap templomlátogatás és munkatiltalom, a „húshagyat”, a bűjt kötelező jellegét, megtiltotta a pogány módra való áldozást, előírta a víz- és a vaspróba szabályait, a paráznák és a boszorkányok, az erőszaktevők, a tolvajlók büntetését. Könyves Kálmán további előírást tett a víz- és vaspróbával, a tolvajlással és emberöléssel, a bűbájjal, a kántornapokkal, a hamista-

núskodással, az ünneprontással kapcsolatban, szabályozta a tanúskodást, az eljegyzés és a házasságkötés körülményeit. Első könyvének 57. fejezete mondta ki, hogy „A boszorkányokról pedig, mivelhogy nincsenek, semmi emlékezet ne legyen”. II. András elrendelte Szent István király ünnepének megtartását. Mátyás király uralkodási ideje a törvényhozásban is termékeny időszak volt. 1464-ben megtiltotta a vasárnapi és ünnepnapon vásártartást. II. Ulászló a parasztokat eltiltotta a vadászat és madarászás gyakorlásától, szabályozta a vásárbamenést, a parasztok és a jobbágyok adófizetését (liba- és disznójövedelem). I. Ferdinánd a jobbágyokat egynapos szolgálatra, szántás idején egy ekével végzett egésznapos szántásra, vetés idején egynapos vetésre, szőlőmunka, kaszálás és aratás idején pedig heti kétnapos munkára kényszerítette a földesúr földjén, évente összesen 52 napon át (1548/XXXV–XXXVII), engedélyezte a Szent Mihály napjától kezdődő koresmárlást (1550/XXXVI), szabályozta a jobbágyok bormérését (1553/XII), első alkalommal büntette az istenkáromlást és az átkozódást (1563/XLII). I. Miksa rendelkezett a molnárok, a favágók és a szénégetők adózásáról (1569/VIII–IX), a jobbágyok bortartásáról (1574/XXI), I. Rudolf 1588-ban törvénybe iktatta a Gergely-naptár szerinti időszámítást, 1599-ben az XLV. számú törvény pedig büntetés terhe alatt megtiltotta a régi időszámítás használatát. II. Mátyás rendelkezett az „apáról való testvérek” osztozkodásáról (1618/LXIX), II. Ferdinánd a rablók és a gonosztevők (1622/LXIV), az anya-, gyermek-, feleséggyilkosok, a több feleséget tartók megbüntetéséről (1625/VI), III. Ferdinánd a végrendeleti ügyek világi bíróság előtti intézéséről (1647/XV). I. Lipót törvényt hozott az elhunyt anya utáni öröklésről (1659/XXXVI), az utódok és végrendelet nélkül elhunyt javainak örökléséről (1687/XI), az erdőirtás használatáról (1662/XLIV). Megerősítette az istenkáromlás büntetését (1659/XLII), 1681-ben a szabad vallásgyakorlást (XXV). 1715-ben III. Károly újrafogalmazta a végrendelezés, az egyes esetekben szükséges tanúk számának, az írástudatlanok végrendelezésének szabályait (1715/XXVII), rendelkezett az árvák fölötti gyámkodásról (1715/LXVIII), az elnéptelenedett puszták benépesítéséről (1723/XVIII), a törvénykezésben betartandó ünnepkörök (karácsony, húsvét és pünkösd, valamint aratás és szüret) tartamáról és az ünnepnapokról (vasárnap, keresztjárás) (1723/XXIX), a káromkodás tiltását megerősítette és kiterjesztette Szűz Mária és a szentek emlegetésére is (1723/CX), szabályozta a tékozlók (1723/XLVIII) és az elsőszülöttek helyzetét (1723/L). 1723-ban elrendelte a magánleveleket elfogók, feltartóztatók, elsikkasztók és megsértők büntetését (1723/LIX), a postajáratok biztosítását (1723/CXIV). Gondoskodott a tűzvész megelőzéséről (1723/CIX), a borhamisítás megelőzéséről (1723/CXVIII); 1729-ben szabályozta a vadászatot és a madarászatot (1729/XXII). Mária Terézia rendelkezett a postai levelezésről (1741/XXXI), II. Lipót az ifjúság nevelése és a cenzúra elvei kidolgozására szaktanárságot állított fel (1790–1791/XV). Az 1790–1791/XXVI. sz. törvény a szabad vallásgyakorlást garantálja: ehhez kapcsolódva engedélyezni a szabad iskola-, temetőhasználatot, tiltja a más felekezettel való gúnyolódást, a más felekezet vallásos szertartásain való részvételre kényszerítést, az evangélikusokat az eskütétel végén felmenti a Máriára és a más szentekre való hivatkozás alól, szabályozza a egyes házasságból származó gyermekek vallásválasztását. A XXXI.

törvényben betiltja a szerencsejátékok gyakorlását. I. Ferenc 1792-ben rendelte el, hogy a magyar nyelv „rendes tantárgy legyen” (VII), 1802-ben pedig azt, hogy a „nem nemes népet” összeírják (II), 1807-ben azt, hogy az (úr) „mértékeket egyenlősítsék” (XXII). 1802-ben megerősítette a vadászatra és a madarászásra vonatkozó előírásokat (XXIV). 1827-ben kezdeményezte, hogy az anyakönyvek két példányban készüljenek, s az egyik példány a törvényhatóságok levéltárába kerüljön, de csupán a parókiaián lévő példány meghibásodása után legyen használható (XXIII).

A polgári kor törvényei jelentősen újraszervezték a társadalmi viszonyokat, az életvitelt, a pályamodelleket és a mentalitásokat. Ezekben részben a nemzeti, részben az európai szellemiség érvényesült. Központi helyre került a csatorna- és vasútépítéssel, a polgári adókkal, az államközi kapcsolatokkal, a bankintézményekkel kapcsolatos törvényhozás. V. Ferdinánd idejében hozott törvény előírja, hogy a törvénykezésben, a könyvelésben, az egyházi gyakorlatban, az anyakönyvvezetésben a magyar nyelvet használják (1836/III), 1840-ben a mezei rendőrség (IX), a fuvarosok munkáját (XX), 1844-ben a közmunkát (IX) szabályozza. Fontosságában kiemelkedő az 1868-as, XXXVIII. számú népoktatási törvény. Ez elvben előírja az iskolaállítás szükségességét, a felekezeti iskolaállítás lehetőségeit, minden 6 és 12/15 év közötti gyerek nyilvános (nép- vagy polgári) iskolába járási kötelezettségét, ahol meghatározott idő- és tanosztályi keretben előírt tantárgyakkal kell megismerkednie; a tandíjfizetést és a -mentességet. A tananyagban szerepelt az olvasás, az írás, a számolás és a mértékek használatának elsajátítása, szerepeltek továbbá hit-, erkölcs-, nyelv-, természet-, földrajz- és konkrét környezet-, mezőgazdaságtani, történelmi ismeretek, a polgári jogok és kötelezettségek alapismerete, az éneklés és a test gyakorlása. Ezt egészítette ki a középiskolákra (1883/XXX), majd a kisdedővókra (1891/XV) vonatkozó törvény. Az 1908/XLVI. számú törvény kimondta az elemi népoktatás ingyenes voltát.

Szintén 1868-ban az LIII. számú törvény a „törvényesen bevett keresztyén vallásfelekezetek viszonzásáról” rendelkezett: a vallásfelekezetek egyenjogúságáról, a vegyesházasság megkötéséről, az áttérés körülményeiről, a felekezeti vegyesházasságokból vagy az áttért szülőktől származó utódok, valamint a törvénytelenül született és a lelenc gyerekek valláskövetéséről, a különleges helyzetekben (kaszárnya, kórház) való vallásgyakorlásról, a temetőhasználati jogról.

1872-ben újabb törvény született a vadászati jogról és tilalomról, a vadak által okozott kár térítéséről (VI, 1883/XX). 1874-ben a VIII. számú törvény rendelkezett a hossz-, úr-, súly-, és erőmértékegységek egységesítéséről, a XVIII. pedig a vasúti balesetek felelősségéről (később: 1907/V), a XXIII. a nők nagykorúságáról (24. életév).

Az általános postaegyesület Bernben alakult meg 1874-ben. A különböző kontinenseket képviselő országok postaképviselője 1878-ban Párizsban írta alá azt az egyezséget, amely a postai küldemények nemzetközi forgalmazását garantálta (1879/XIV, később: 1908/XLV).

Az 1894/V. számú telepítési törvény a lakosság belső migrációját, új települések alapítását, egyes régiók fölös munkaerejének kanalizálását, földjeinek rehabilitálását tette lehetővé. Ugyanebben az időben követték azok a törvények, amelyek a

házasságkötés körülményeit (1894/XXXI), a gyermekek vallását (1894/XXXII), az állami anyakönyvvezetést (1894/XXXIII, 1904/XXXVI), a vallás szabad gyakorlását (1895/XLIII), az állatorvosi szolgáltatás állami keretbe helyezését (1900/XVII), a kivándorlás (1903/IV, 1909/II) szabályozták.

Azt látjuk tehát, hogy a mesteremberek, az iparosok, a kereskedők kötelezettségeit törvények egységesítették. Ugyanígy törvények rendelkeztek a földesúrral, a várossal, az állammal szembeni adófizetési és ingyenmunka kötelezettségről. Gyakorlatok voltak azok a törvények, amelyek a családi kapcsolatokat (szülő–gyermek, házastárs közötti örökösödés) szabályozták. Az oktatási törvény mindenki számára hozzáférhetővé majd kötelezővé tette azt az intézményt, amely a tudás, a gondolkodás, a viselkedés alapelveit újrafogalmazta. A magyar joggyakorlat egyik látványos változása a finnugor korból származó, a bíraskodáshoz és a beiktatáshoz kapcsolódó eskümondás visszaszorulásában érzékelhető. „Az elemek, állatok kultikus tiszteletét tükrözik a különféle *eskü*-k, amelyeknek pogány kori szerződés-kötések, vitás kérdések eldöntése alkalmával rendkívül fontos szerepe volt, és nagyszabású vallásos szertartások keretében mentek végbe” (Kovács 1964: 95). Az eskütétel a Hunyadi korig általánosan érvényben volt (Kovács 1964: 119–120). Az ezután, s különösen a városi joggyakorlat az esküből eliminálta a természeti elemekre (föld, tűz) való hivatkozást, az önátok motívumát, s az evangéliumra, az istenre és a szentekre való hivatkozás mellett a királyra, a szent koronára esket (Kovács 1964: 125–126).

A 20. század radikális változásokat hozott, amelyek a népi kultúra kontextusát formálták át. Ilyen, a kisebbségi státust megalapozó törvények a magyar 1921/XXXIII. (a trianoni szerződés becikkelyezése), az 1923. március 29-i és 1938. február 27-i román alkotmány, az 1921-es földreform, az 1928. február 25-i román anyakönyvvezetési törvény (román keresztnévadás), az 1936. március 27-én keltezett közigazgatási törvény (az állami nyelv kötelező használata a postai küldeményekben, a kereskedelemben), az 1945-ös 261. számú és a 91., 187. számú törvények a szülőföldjüket ideiglenesen elhagyók állampolgárságának visszavonásával kapcsolatban, vagyonának és ezen belül földjének elkobzásával kapcsolatban, az 1948-as államosítási rendelkezés (1948/119-es törvény), az 1962-es kollektivizálás. A 20. század törvényei részben az életkörülmények alapjául szolgáló magántulajdont, valamint a kommunikáció körülményeit (nyelvhasználat, cenzúra, vendégfogadás) szabályozták. A magántulajdon megszüntetése miatt megnőtt a pályaválasztás érdekében történő iskolabajjárás, az állami vállalatokban való elhelyezkedés, s ilyen körülmények között az egyéni életpálya alakítása, a kapcsolattartás, az életkörülmények az érvényes törvények által szabályozott jogi keretbe kényszerültek. (Az 1988/770. számú, „abortusztörvényként” ismert kormányrendelet, az 1982/2-es, az állattenyésztést és az állatoknak a lakosság táplálására való felhasználását szabályozó törvény, az 1983/94-es rendelet az állatvágásról, a Nagy Nemzetgyűlés 1984. július 2/2. számú határozata a lakosság „tudományos” racionális táplálkozásáról, az 1974/58-as törvény a területek és a települések szisztematizálásáról, 1983/98-as számú kormányrendelet a sokszorosításról és az írógéphasználatról, az 1976/68-as kormányrendelet a lakhelyváltoztatás korlátozásáról, az 1981/22-es törvény a közal-



kalmazottak röghözkötéséről, az ötéves tervezési ritmusokat szabályozó 1971/10-es törvény, 1977/29-es törvény az „elvtárs” megszólítás használatáról).

Az állami törvények mellett ki kell térnünk a különböző helyi hatósági törvényekre is.

1523–1797 között közel másfélszáz statútum lépett fel a vallásos tartalmú nyelvi agresszió (istenkároklás, átkozódás, esküdözés, szitkozódás) ellen.<sup>61</sup>

A megyei és helyi hatáskörbe tartozó intézményeket az 1894. évi XII. törvény-cikk újította fel (Csoma 1993: 192). 1769-ben megjelent az erdőrendtartás, 1791-ben az első magyar erdőtörvény (Petercsák 2001: 213–214). A rendelkezést futótűzként követték a helyi rendelkezések (Tagányi 1896–1908). Az 1888. évi XIX. számú törvénycikkely, a halászati törvény előírásai „évszázados távlatra megsabták [...] a halászkodás legális és illegális formájának elkülönülését” (Szilágyi 2001: 134). A halászcéhek iratai a központi intézkedéseket érvényesítették a tagok jogainak és kötelezettségeinek előírásaiban (Szilágyi 2001: 130–133).

A székely falutörvények ismeretében Imreh István teszi szóvá azt, hogy az éjszakai pihenés, nyugalom biztosítása a törvénykezés visszatérő témája (Imreh 1983: 91–93). Dömötör Tekla figyelmeztet arra, hogy az éjszakai csendháborítás miatt a hatóságoknak is döntést kellett hozniuk. Kézdivásárhelyről, 1753-ból származik a következő rendelkezés: „Sok inconvenienciák esvén ennek előtte a Filep Jakab napra viradolog felvonni szokott zöld ág miatt, annak eltávoztatásáért concludáltatott még in Anno 1753, hogy városunkban zöld ággal felverettetése senkinek meg nem engedetik.” (Kolosvári–Óvári 1885: 117.)

Az éjszakai dorbézolás tiltása további éjszakákra is kiterjedt. Kolozsváron 1578-ban az éjszakai lakodalomtartást, a céhes mulatozásokat, a szánkózást és minden egyéb „mód nélkül való járást” a pénzbüntetés terhe alá helyezik. Ugyanitt 1589-ben az éjjeli farsangolást és a szánkózást tiltják be: „Az my az Eyely farsangolast es Zankazast Nezy Niölcz ora vtan tilalmas legien”. Csíkközváson az 1600-as években hozták az alábbi rendeletet: „Szent János estin való virrasztáson (való táncolás) semmiképpen meg nem engedtetik (sub poena flor. 1) (:éppen éjfélig, annál inkább hajnalig vagy virradatig, hanem késő vacsora ideig, mikor ember le szokott nyugonni ágyába, az is tisztességesen; egyébaránt a büntetése flor. 1.)” (Imreh 1983: 289).

Hosszú időszak után bukkanunk hasonló tiltásra. Vaslui (Vászló) város 2013-ban a lakodalmi szertartás tréfás epizódját tiltotta be, a menyasszonylopást. A 1991/61-es törvényre hivatkozva 1000 lejés büntetést helyezett kilátásba, amennyiben az ellopott menyasszony a szöktetőivel a tömbházak között hangoskodik.<sup>62</sup>

Az EU-s normák szintén több hagyományt felszámoltak. Az otthoni ravatalozás egyelőre nem tiltott; de a speciális – hőmérsékletszabályozással és vízvezetékkel ellátott – ravatalozóhely használata már ajánlott. Emellett kötelező lesz a rész-, szivárgásmentes anyagból készült koporsó, a nedvszívó matrac, a lebomboló öltözék (102/2014).

61 Az adatokat közléteszi Czigány 1992.

62 Forrás: <http://eletmod.transindex.ro/?hir=18275> (letöltés: 2013. február 28.).

L. Juhász Ilona tanulmányban foglalta össze azt a hajdúböszörményi önkormányzati rendelkezést, amely 147/1994./VIII.25./Önk. szám alatt előírta a helyi temető egy, hagyományos – csónakos – fejfákat tartalmazó parcellájának védelmét. Ezt követően 1998-ban készült el az a szabályzat, amely a szóban forgó temetőrészbe történő temetkezést szabványosította, előírva a sírgödör, a sírhant méreteit, a sírjel méreteit, anyagát, színét, díszítményeit (Szekeres 1998: 31, idézi Juhász 2011). A rendelkezés megtiltja az előírtól eltérő formájú, méretű és színű sírjelek állítását, a sírjel kiegészítőkkal (esővető, tábla, fénykép, kerítés, koszorú, ülőalkalmatosság) való ellátását. A temetőben tapasztalt „törvénytértést” látva a szerző felteszi a kérdést: lehet-e rendeletekkel szabályozni a temetkezést?

Hasonló helyzet állt elő a máramarosi Szaplonca (Săpânța) 1935-től datált „vidám temetőjében”. A tréfás sírfeliratok miatt egyedülálló temető a romániai műemlékjegyzékben, valamint az UNESCO örökséglistáján szerepel. 2013-ban – feljelentéseket követően – bizottság szállt ki a helyszínre, elmarasztalva a helyi tanácsot, az egyházat és a lakosságot, amiért sírfeliratokat újítanak fel és restaurálnak. A javaslat két pontja: a felújítást csupán szakavatott személyek végezhetik, valamint a temetőt le kell zárni, s a további szükségletre új temetőt kell nyitni. A falu fellázadt a kegyelshely lezárása, muzealizálása miatt; követelve, hogy a családok helyi mesterekkel végeztethessék a sírjelek felújítását, aktualizálását, valamint azt, hogy az elhunyt családtagokat a család korábbi halottjai mellé temethessék. A falu véleményét osztotta a polgármester és a lelkész is.<sup>63</sup>

A törvények rendre áthatották az egyén életpályáját. Születésétől kezdve haláláig szabályozták a családon és közvetlen szociális környezetén belüli státusát, kapcsolatait, valamint a felnőtt személy munkavégzését és véleménynyilvánítását, halála után pedig az utóéletét. A törvények különösen az átmeneti rítusok keretében fejtették ki hatásukat. A jogszabályok normatív jellege egy állam polgárai, a társadalom egy rétegére, egy régió lakossága számára volt érvényes. A jogszabályok (törvények) gyakran megváltoztak (módosultak, visszavonták őket), s ilyenképpen élete során egy egyénnek egy bizonyos helyzetben eltérő módon kellett viselkednie. A jogszabályok mellett az egyén életét a közösségében érvényben lévő szokásjog irányította.

A törvények rendre beleépültek a mindennapi életbe, mind az individuum, mind a társadalom életvilágát és mentalitását szabályozták. Folyamatosan napirenden tartották a korhoz kötött igazságosság, a törvény- és a jogszerűség elvét. Ezek az előírt értékek jelentősen korlátozták a hagyományok érvényesíthetőségét. A törvények mindenki számára kötelezővé tették normákat, viszonyulás- és cselekvésformákat, azaz a törvények a populáris kultúra részévé váltak.

63 Forrás: <http://ro.stiri.yahoo.com/cimitirul-vesel-%C3%AEn-pericol-crucile-dispar-din-cimitir-112030134.html>. 2013.szeptember 4 (letöltés: .2013. szeptember 9.); <http://www.ifz.ro/sapanteni-cer-autoritatilor-respect-pentru-cimitirul-vesel/html>. 2013. szeptember 16. (letöltés: 2017. szeptember 1.).

## Következtetések

A konferencia a patrimonizációnak az elmúlt években kibontakozó és pontosan nem prognosztizálható következményeket hozó folyamatára való reflektálásra ösztönzött. Erre az ösztönzésre tekintettük át azokat a hatásokat, amelyek különböző intézmények részéről érték a népi kultúrát. Ez – az inkább szempontokat kínáló, az alap kutatások elvégzésének szükségességét jelző – áttekintés azt bizonyította, hogy a népi kultúra évszázadokon keresztül, folyamatosan bele volt ágyazva a magyar kultúra és társadalom kontextusába. Ezért a társadalom egészét érintő törvénykezés, az iskola, az egyház reformjai, a média minden formája természetes módon érintette a népi kultúrát is. E hatások eredményeképpen a népi kultúra (s ezen belül a kultúra reprezentálása, gyakorlása, megítélése) folyamatosan változott: egy-egy elemét elhagyta, vagy épp ellenkezőleg, átmentette, s ugyanilyen folyamatosan integrálni próbálta az új hatásokat, akár beépítve azokat a hagyományok közé, akár azok mellé. Ez az átvétel megsokszorozta a párhuzamos különidejűségek számát, eseteit.

A konferencia kérdésfelvetése szempontjából további alapvető kérdés az, hogy az évszázadok során hogyan alakult a külső hatások által megérintett, olykor erőszakosan reformált népi kultúra, miért és hogyan alakultak a népi kultúra elemeit integráló vagy kizáró kultúrák, az integráló-rehabilitáló és marginalizáló stratégiák és mentalitások, és hogyan alakult a népi kultúrára reflektáló diskurzus, a népi kultúra reprezentációjának története. A népi (populáris) kultúra hol mint nemzeti, réteg-, csoportkultúra, hol mint ellenkultúra szívósan továbbélt, újratermelődött. Minthogy minden intézmény (törvény, adminisztráció, orvoslás-, életmód-, oktatás- és neveléstudomány, egyház, média) kénytelen (volt) számolni vele, rendre vagy párhuzamosan ugyanaz a kultúra hol pozitív, hol negatív előítéletek áldozatául esett.<sup>64</sup>

Az intézményesített, hivatalos kultúrák a maguk részéről folyamatosan, megújuló hullámokban figyeltek a népi kultúrára. Ez az érdeklődés általában szelektívnek bizonyult, s hol a népi kultúra egyes területeinek támogatásában, hol türelmes vagy türelmetlen reformáló, akkulturációs kísérletekben nyilvánult meg. A törvénykezés a közelmúltig, a patrimonizációs mozgalmat szabályozó intézkedésekig alig számolt a népi kultúra sajátosságával. A népköltészet értékeinek felfedezése óta az oktatás népszerűsíti a népi kultúra értékeit. Ugyanakkor azonban az elmúlt száz évben újabb és újabb akkulturációs programokat hirdetett meg (tudományos, materialista gondolkodás, a műszaki-orvosi ismeretek népszerűsítése, a szájhagyomány, a hagyományos mentalitás elmarasztalása, egy globálisan érvényes tudáskészlet népszerűsítése a lokális tudással szemben). Miközben a díszítőművészetet bevonzotta a templomokba, az egyház ellenszenvvel viszonyult a hagyományos mentalitáshoz, egyes szokáselemekhez, hivatásának érezte ezek felszámolását. A média a maga rendjén szintén ambivalensen nyilatkozott a hagyományokról. Olyan további intézményes gyakorlatok, mint a humán- és állatgyógyítás, az adminisztráció, tágabban

64 A népi kultúrájáról híressé vált Torockó reprezentációjának mint a társadalmi imaginárius történetek elemzése: Keszeg A. 2015.

az ügyintézés (magántulajdon gondozása, nyilvántartása, az anyakönyvezés), a társadalomszervezés, a közlekedés stb. nem számolt a népi hagyományok meglétével. A népi kultúrát ért legintenzívebb akkulturációs hatást a reformáció, a boszorkányüldözés, az államosítás, a kollektivizálás, a munkaerőmigráció fejtette ki. A hagyományokkal kapcsolatosan egyedül az etnológiának sikerült előítélet-, szelekciómentes érdeklődést és beszédmódot kidolgoznia. Sajnálatos viszont az, hogy az etnológia szemléletét az említett intézmények egyike sem vette át. S különösen szembetűnő az, ahogyan a napjainkban kibontakozó revitalizációs mozgalom figyelmen kívül hagyja a szaktudomány megállapításait.

A bevezetőben kitértünk az európai etnológia megállapítására, miszerint a középkor végén a társadalmi elit kivonult a népi kultúrából. Úgy tűnik, a patrimonizáció szemléletének és gyakorlatának kiépülése óta beszélünk kell a fordított folyamatról: az elit – de általában minden olyan társadalmi réteg és csoport, amely ettől a hagyományos világtól távol élt – elkezdett visszavonulni a felszámolódott népi kultúrába. Vagy úgy, hogy a kultúra elemeit beépíti a maga mindennapi életébe, környezetébe, vagy úgy, hogy alkalmilag látogatja a népi világot vagy annak organizált megjelenítését (múzeum, fesztivál, médiarítus), vagy pedig úgy, hogy folyamatosan, közletről követi azt, ahogyan mások újrahaznosítják a népi kultúra elemeit.

## Szakirodalom

Adorno, Theodor W.

2003 A félműveltség elmélete. In: Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Osiris Kiadó, Budapest, 96–113. (Eredeti kiadás: 1972)

Ambrus Judit (s.a.r.)

2008 András Erzszi Erdei: *Kedvemre való, hogy meséljek*. (Emberek és kontextusok, 1.) Mentor Könyvkiadó, Marosvásárhely.

Babelon, Jean-Pierre – Chastel, André

1994 *La notion de patrimoine*. Liana Levi, Paris.

Bahtyin, Mihail Mihajlovics

1982 *Francois Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Európa, Budapest. (Eredeti kiadás: 1941.)

Bajkó Árpád (s.a.r.)

2010 Kiss Dániel: *Minden gyümölcse életemnek...* (Emberek és kontextusok, 5.) Mentor Könyvkiadó, Marosvásárhely.

Balázs Géza

2006–2007 Az sms-folklór – a minimálfolklór nyelvi képe I–II. *Magyar Nyelvőr* 130. (4) 439–456; 131. (1) 48–63.

2011 *Sms-nyelv és -folklór*. Magyar Szemiotikai Társaság, Budapest.

Barbier, Frédéric – Lavenir, Catherine Bertho

2004 *A média története*. Osiris Kiadó, Budapest. (Eredeti kiadás: 1996.)

Bartha Elek

1995 *Halotti búcsúztatók a dél-gömöri falvak folklórájában*. I. Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, Debrecen.

Bárth Dániel

2005 *Esküvő, keresztelő, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon*. MTA-ELTE Folklór Szövegelemzési Kutatócsoportja, Budapest.

2013 Alsópapság és népi kultúra. Kutatási irányok, modellek és megközelítési lehetőségek. In: Uő (szerk.): *Alsópapság, lokális társadalom és népi kultúra*. ELTE BTK Folklore Tanszék, Budapest, 9–42.

2016 *A zombori ördögűző. Egy 18. századi ferences mentalitása*. Balassi Kiadó, Budapest.

Bausinger, Hermann

1983 A folklorizmus fogalmához. *Ethnographia* 94. (3) 434–440.

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

Berényi Dénes

2008 Tudomány az emberiség szolgálatában. *Debreceni Szemle* XVI. (2) 147–161

Bíró Zoltán

1987 Egy új szempont esélyei. In: Bíró Zoltán – Gagy József – Péntek János (szerk.): *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 26–48.

Bíró Zoltán – Gagy József – Péntek János (szerk.)

1987 *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. Kriterion, Könyvkiadó, Bukarest.

Blos-Jáni Melinda

2014 Home Movies as Everyday Media- and Family Histories. From Amateur Photography to Filmmaking – from Celluloid to Video. In: Keszeg Vilmos (red.): *À qui appartient la tradition? / Who owns the Tradition? Actes du colloque / The Acts of the Symposium À qui appartient la tradition? À quoi sert-elle? La tradition entre culture, utilisateur et entrepreneur / Who owns the tradition? What is its purpose? Tradition between culture, user and contractor*. Erdélyi Múzeum-Egyesület, Cluj-Napoca, 136–145.

2015 *A családi filmezés genealógiája. Erdélyi amatőr médiagyakorlatok a fotózástól az új mozgóképfajtákig*. (Emberek és kontextusok, 13.) Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár.

Bodor Ferenc (szerk.)

1981 *Nomád nemzedék. Ifjúság és népművészet Magyarországon 1970–1980. Nomadic Generation. Youth and folk art in Hungary 1970–1980.* Népművelési Intézet, Budapest.

Bourdieu, Pierre

1993a Effets de lieu. In: Uó (dir.): *La Misère du monde.* Edition du Seuil, Paris, 249–262.

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

Budai Pál

2005 *A' Köznép babonái és Balvélekedései ellen való Prédikáziók. Nagybajom 1811–1824.* Sajtó alá rendezte Szacsvey Éva és Szalánszki Edit. L'Harmattan – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest.

Burke, Peter

1991 *Népi kultúra a kora újkori Európában.* Századvég–Hajnal István Kör, Budapest. (Eredeti kiadás: 1978.)

Burszta, Wojciech – Pomiecinski, Adam

2012 E-folklor. *Kultura popularna* 33. (3) 4–6.

Buzinkay Géza

2016 *A magyar sajtó és újságírás története a kezdetektől a rendszerváltásig.* Wolters Kluwer, Budapest.

Champagne, Patrick

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

Culianu, Ioan Petru

1994 *Eros și magie în Renașterea 1484.* Nemira, București. (Eredeti kiadás: 1984.)

Császi Lajos

2002 *A média rítusai. A kommunikáció neodurkheimi elmélete.* Osiris – MTA-ELTE Kommunikációelméleti Kutatócsoport, Budapest.

Csoma Zsigmond

1993 A székykeresztúri (Cristuru Secuiesc) hegyközség társadalma és élete a XX. század elején (1905–1921). *Néprajzi Látóhatár* II. (3) 189–202.

Czigány László

1992 *Káromkodások a XVIII–XIX. századi Zala megyében.* ELTE Magyar Nyelvtörténeti és Nyelvjárási Tanszéke – MTA Nyelvtudományi Intézete, Budapest.

Deák Ferenc

1999 „Bármit mondanak... mutasson a látszat.” Egy deviáns gyászjelentő és egy deviáns élet Felsőcernátonban. In: Borbély Éva – Czégényi Dóra (szerk.): *Változó társadalom*. (Kriza Könyvek, 1.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 176–180.

Demény Piroska

1999 *Aranyosszék népzeneje*. Néprajzi Múzeum, Budapest.

Dersi Tamás – Szántó Tibor

1973 *A magyar sajtó képeskönyve*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.

Domokos Mariann

2005 Népi írásbeliség a technika korszakában, avagy az sms mint folklórszöveg. In: Gulyás Judit – Tóth Arnold (szerk.): *Mindenes Gyűjtemény II. Tanulmányok Küllős Imola 60. születésnapjára*. (Artes Populares, 22.) ELTE Folklore Tan-  
szék, Budapest, 289–312.

Dömötör Tekla

1981 *A magyar nép hiedelemvilága*. Corvina Kiadó, Budapest.

Erdei Ferenc

[1940] *Magyar falu*. Athenaeum, Budapest.

Égető Melinda (összeáll., bev.)

1985 *Szőlőhegyi szabályzatok és hegyközségi törvények a 17–19. századból*.  
L'Harmattan Kiadó, Budapest.

Faragó József

1977 A bihari balladagyűjtő pályázat. In: Uő: *Balladák földjén. Válogatott tanulmányok, cikkek*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 121–124.

Faragó József – Fábíán Imre (közzéteszi)

1982 *Bihari gyermekmondókák*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest.

Gáborján Alice

1991 Magyar bőr- és lábbelikészítés. In: Domonkos Ottó (főszerk.): *Magyar Néprajz. III. Kézművesség*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 282–308.

Gerbner, George

2002 *A média rejtett üzenete. Válogatott tanulmányok*. Osiris Kiadó – MTA – ELTE, Budapest. (Eredeti kiadás 1969.)

Gulyás Judit – Landgraf Ildikó – Benedek Katalin – Tátrai Zsuzsanna – Magyar Zoltán

2011 A magyar folklorisztika tudománytörténete. In: Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Magyar Néprajz I. 1. Táj, nép, történelem*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 127–212.

Habermas, Jürgen

1993 A metafizika utáni gondolkodás motívumai. In: Habermas, Jürgen – Lyotard, Jean-François – Rorty, Richard: *A posztmodern állapot*. Századvég, Budapest, 179–212.

Hine, Christine

2000 *Virtual ethnography*. Sage Publications, London.

Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.)

1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge–New York–New Rochelle.

Hofer Tamás

2009 Népi kultúra, populáris kultúra. Fogalomtörténeti megjegyzések In: Uó: *Antropológia és/vagy néprajz. Tanulmányok két kutatási terület vitatott határvidékéről*. MTA Néprajzi Kutatóintézete – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék – L’Harmattan, Budapest–Pécs, 207–222.

Husserl, Edmund

1998 *Az európai tudományok válsága I*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.

Ilyés Sándor

2013 *Kolozsvári munkásklubok az 1950–1960-as években*. Kriza János Néprajzi Társaság – Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár

Imreh István

1983 *A törvényhozó székely falu*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest.

Jakab Albert Zsolt – Keszeg Vilmos (szerk)

2007 *Csoportok és kultúrák. Tanulmányok szubkultúrákról*. (Kriza Könyvek, 29.) BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék–Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár.

Juhász Ilona, L.

2011 „Kopjafa” versus hagyományos fejfa. In: Uó: *Rítusok, jelek, szimbólumok. Tanulmányok az összehasonlító folklorisztika köréből*. Fórum Kisebbségkutató Intézet, Somorja–Komárom, 189–214. (Első közlés: 2007.)

Karády Viktor

2001 Elitképzés, elitkiválasztás, elitlegitimáció. (A középiskola társadalmi funkcióinak alakulása Magyarországon 1948 előtt.) In: Sasfi Csaba (szerk.): *Írástörténet – szakszerűsödés. A Hajnal István Kör velemi konferenciája. 1992. szeptember 10–12. Szombathely, 105–120*. (A Hajnal István Kör és a vas Megyei Levéltár kiadványa. Rendi Társadalom – Polgári Társadalom, 6.) Hajnal István Kör – Vas Megyei Levéltár, Szombathely, 105–118.



Kaschuba, Wolfgang

2004 *Bevezetés az európai etnológiába*. Csokonai Kiadó, Debrecen. (Eredeti kiadás: 1994.)

Keszeg Anna

2015 *A holdbéli völgy képzelete*. (Letöltés, 2.) Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár.

Keszeg Vilmos

1999 Századeleji gyászjelentő lapok. In: Uő (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7. Írás, írott kultúra, folklór*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 95–110.

2005 Az etnográfiai leírás mint olvasmány a helyi társadalomban. In: Szemerkenyi Ágnes (szerk.): *Folklór és irodalom*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 315–340.

2007 A zöldág-állítás egy funkciója: belépni az emlékezetbe. In: Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben*. (Tanulmányok a transzcendensről, V.) Balassi Kiadó, Budapest, 153–187.

2008a *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség. Egyetemi jegyzet*. (Néprajzi Egyetemi Jegyzetek, 3.) KJNT–BBTE, Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár.

2008b XX. századi néptanítók élettörténete. In: Ozsváth Imola (szerk.): *Néptanítók. Életpályák és élettörténetek*. Scientia Kiadó, Kolozsvár, 11–34.

2012 Borbély Sándor aranyosszéki folklórgyűjtése a 19. század végén. In: György V. Imola – Keszeg Vilmos – Tekei Erika (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 20. A néprajztudomány története. Intézmények, kutatók, kutatások*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 205–228.

2013 „Nyílttér” a 19. századi tordai hírlapirodalomban. A hírlapok reklámszövegeinek autobiografikus funkciói. In: Tőkés Gyöngyvér – Sántha Ágnes (szerk.): *Új média, médiakonvergencia, kulturális változások*. Scientia Kiadó, Kolozsvár, 15–44.

2014a Tradition, patrimoine, société, mémoire. In: Uő: (red.): *À qui appartient la tradition? / Who owns the Tradition? Actes du colloque / The Acts of the Symposium À qui appartient la tradition? À quoi sert-elle? La tradition entre culture, utilisateur et entrepreneur / Who owns the tradition? What is its purpose? Tradition between culture, user and contractor*. Erdélyi Múzeum-Egyesület, Cluj-Napoca, 7–15.

2014b A mindennapi élet mint a tudomány kontextusa. In: Bódi Jenő – Maksa Gyula – Szijártó Zsolt (szerk.): *A mindennapi élet mint téma & mint keret*. Gondolat Kiadó – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest–Pécs, 61–74.

2015 Ajánló sorok. In: Uő: (szerk.): *Nagy Ödön szórványlelkész és néprajzkutató*. Exit Kiadó, Kolozsvár, 7–11.

2016 Populáris kultúrák a 19–20. században. In: Kálai Sándor (szerk.): *Médiakultúra Közép-Kelet-Európában*. (Letöltés, 4.) Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár, 53–90.

Keszeg Vilmos (red.)

2014 *À qui appartient la tradition? / Who owns the Tradition? Actes du colloque/ The Acts of the Symposium À qui appartient la tradition? À quoi sert-elle? La tradition entre culture, utilisateur et entrepreneur / Who owns the tradition? What is its purpose? Tradition between culture, user and contractor.* Erdélyi Múzeum-Egyesület, Cluj-Napoca.

Keszeg Vilmos – Becze Márta

2001 Előszó. In: Nagy Ödön – Hermán János – Nyitrai Mózes: *Palástban. Lelkészek szórványban.* Kiadásra előkészítette Keszeg Vilmos. Mentor Könyvkiadó, Marosvásárhely, 5–26.

Kolosvári Sándor – Óvári Kelemen

1885 *A magyar törvényhatóságok jogszabályainak gyűjteménye I. Az erdélyi törvényhatóságok szabályai.* Magyar Tudományos Akadémia, Budapest.

Kolossváry Szabolcsné

1975 *A magyar erdőgazdálkodás történelmi fejlődése.* In: Uő (szerk.): *Az erdőgazdálkodás története Magyarországon.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 15–79.

Kósa László

2001 *A magyar néprajz tudománytörténete.* Osiris, Budapest.

Kovács Ferenc

1964 *A magyar jogi terminológia kialakulása.* Akadémiai Kiadó, Budapest.

Kozinets, Robert V.

2010 *Netnography. Doing Ethnographic Research Online.* Sage Publications, Los Angeles.

Könczei Ádám – Könczei Csongor

2004 *Táncház. Írások az erdélyi táncház vonzasköréből.* (Kriza Könyvek, 24.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár.

Kriza János

2013 *Vadrózsák. Erdélyi néphagyományok. Második kötet.* Kriza János és gyűjtői körének szétszórt hagyatékát összegyűjtötte, szerkesztette, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közzéteszi Olosz Katalin. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár.

Kríza Ildikó

1982 *A legendaballada. Epikai-lírai alkotások az irodalom és a folklór határán.* Akadémiai Kiadó, Budapest.

Kui Nóra-Melinda

2017 *A 20. század egy szilágypaniti asszony autobiografikus történeteiben.* Szakdolgozat. BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár.

Luka Zsuzsánna

2010 *A vargyasi Daniel család gyászjelentő-gyűjteményének vizsgálata.* Mesteri szakdolgozat. BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár.

Marót Károly

1945 Survival és Revival. *Ethnographia* LVI. (1–4) 1–9.

Mester Tibor

2014 Az archiválás újfajta lehetőségei. A közösségi archívumok szerepe a kultúrákutatásban. In: Bódi Jenő – Maksza Gyula – Szijártó Zsolt (szerk.): *Újratöltve. Médiakutatásd és mindennapi élet*. Gondolat – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest–Pécs, 185–199.

Miller, Daniel – Slater, Don

2000 *The Internet. An ethnographic approach*. Berg, Oxford.

Miskolczi Ambrus (szerk.)

2016 *Felvilágosodás és babonáság. Erdélyi néphiedelem-gyűjtés 1789–90-ben*. L'Harmattan – Könyvpont – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest.

Mód László – Simon András

2002 *A hajtástól az újborig. A szőlő és bor ünnepei Lendva-vidéken*. Magyar Nemzetiségi Művelődési Intézet, Lendva.

Muchembled, Robert (red.)

1997 *Magia și vrăjitoria în Europa din Evul Mediu pînă astăzi*. Humanitas, București (Eredeti kiadás: 1994.)

Nagy Dezső

1987 *Magyar munkásfolklor*. Gondolat, Budapest.

Nagy Janka Teodóra

1998 *Jogi néphagyományok két gömöri faluban*. KLTE, Debrecen.

2012 *Népi jogélet a Dél-Alföldön egy jogtörténeti és történeti forrás tükrében (1781–1821)*. PTE IGYK, Szekszárd.

Nagy József, R

2010 *Boldog téglafalak között*. Miskolci Galéria, Miskolc.

Nagy Olga

1989 *A törvény szorításában. Paraszti értékrend és magatartásformák*. Gondolat, Budapest.

Nagy Olga – Nagy Ödön

2000 Havad erkölcsi élete. In: Nagy Olga (szerk.): *Változó népi kultúra. Társadalomnéprajzi vizsgálat Havadon*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest–Kolozsvár, 387–410.

Nagy Ödön

1992 Temetési szokások a Maros megyei református gyülekezetekben. *Néprajzi Látóhatár* I. (3–4) 53–63.

2000 Népi joghagyományok. In: Nagy Olga (szerk.): *Változó népi kultúra. Társadalomnéprajzi vizsgálat Havadon*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest–Kolozsvár, 343–386.

Naumann, Hans

1922 *Grundzüge der deutschen Volkskunde*. Verlag von Quelle & Meyer, Leipzig.

Niedermüller Péter

1990 Adatok a magyar folklór szövegbázisának megkonstruálásához a XIX. században. *Ethnographia* CI. (1) 96–104.

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

Ozsváth Imola (s.a.r.)

2012 Nagy Julianna: *Miért nem lehettem költő? Egy mezőségi parasztasszony narratívumai*. (Emberek és kontextusok, 7.) Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár.

Ozsváth Imola (szerk.)

2008 *Néptanítók. Életpályák és élettörténetek*. Scientia Kiadó, Kolozsvár.

2009 *Lámpások voltunk. Udvarhelyi pedagógusok élettörténete*. (Emberek és kontextusok, 3.) Mentor Könyvkiadó, Marosvásárhely.

Paládi-Kovács Attila

1993 *A magyarországi állattartó kultúra korszakai*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest.

2011 A magyar etnográfia tudománytörténete. In: Uő (főszerk.): *Magyar Néprajz I. 1. Táj, nép, történelem*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 39–126.

Petercsák Tivadar

2001 Erdőgazdálkodás. In: Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz II. Gazdálkodás*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 208–239.

Pléh Csaba

2001 A kognitív architektúra módosulásai és a mai informáciotechnológia. In: Nyíri Kristóf (szerk.): *Mobil információs társadalom. Tanulmányok*. MTA Filozófiai Intézete, Budapest, 63–74.

Poirrier, Philippe – Vadelorg, Loïc (dir.)

2003 *Pour une histoire des politiques du patrimoine*. (Travaux et documents, 16.) Comité d'histoire du ministère de la culture – Fondation Maison des sciences de l'homme, Paris, 253–268.

Poulot, Dominique

1993 Le sens du patrimoine: hier et aujourd'hui (note critique). *Annales* 48. (6) 1601–1613.

Rác József

1998 *Iffúsági (szub)kultúrák, intézmények, devianciák*. Scientia Humana, Budapest, 1998.

Sándor Ildikó (szerk.)

2006 *A betonon is kinő a fű. Tanulmányok a táncházmozgalomról*. Hagyományok Háza, Budapest.

Smith, Laurajane

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

Sonkoly Gábor

2009 Léptékváltás a kulturális örökség kezelésében. *Tabula* 12. (2) 199–209.

Szabó Á. Töhötöm

2002 *Közösség és intézmény. Stratégiák a lónai hagyományos gazdálkodásban*. (Kriza Könyvek, 11.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár.

Szabó Péter

1981 „Szomorodott szívvel tudatjuk...” Gyászjelentések a múlt században és a század elején. *Jel-Kép* II. (1) 29–36.

Szabó Zsolt

1976 Irányított néprajzi gyűjtő-versenyek általános iskolás tanulókkal. In: Kós Károly (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1976*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 73–84.

2016 *A Jóbarát néprajzi gyűjtései 1968–1980 között*. In: Keszeg Vilmos – Virgíniás-Tar Emese (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 24. Hagyomány és örökség a romániai magyar néprajzkutatásban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 271–282.

Szalma Anna Mária

2014 *A fénykép a mindennapi életben. Fényképkorpuszok antropológiai elemzése*. (Emberek és kontextusok, 10.) Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár.

Szapu Magda

2002 *A zúrkorszak gyermekei. Mai magyar csoportkultúrák*. Századvég, Budapest.

Szekeres Gyula

1998 *A hajdúböszörményi hagyományos csónak alakú fejfás védett temetőrész*. Hajdúböszörmény.

Szilágyi Miklós

1989 Mezőberényi és gyomai halászati szerződéses a 19. század első feléből. In: Égező Melinda – Filep Antal (szerk.): *Documentatio Ethnographica 13. Történeti-néprajzi források a XVIII–XIX. századból*. MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest, 207–228.

2001 Halászat. In: Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz II. Gazdálkodás*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 104–192.

Tagányi Károly

1896–1908 *Magyar erdészeti oklevéltár*. I–III. Országos Erdészeti Egyesület, Budapest.

Tárkány Szücs Ernő

1981 *Magyar jogi népszokások*. Gondolat, Budapest.

Timaffy László

1991a Fémművesség. In: Domonkos Ottó (főszerk.): *Magyar Néprajz. III. Kézművesség*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 245–281.

1991b Szíjgyártók, nyerges mesterek. In: Domonkos Ottó (főszerk.): *Magyar Néprajz. III. Kézművesség*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 309–317.

Tripolszky Géza

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

Ujváry Zoltán

2007 A magyar folklór kutatás kezdetei. Gyűjtési felhívások. In: Uő: *Magyar folklórtörténet I*. Debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke, Debrecen, 7–20.

Vajda András

2013 *Az írás és az írott szó hatalma. Az írás a mindennapokban egy Maros megyei településen*. (Emberek és kontextusok, 9.) Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár.

Vajda András (s.a.r.)

2008 Berekméri István Andrásé: *Minden poklokon keresztül*. (Emberek és kontextusok 2.) Mentor Könyvkiadó, Marosvásárhely.

Zdrodowska, Magdalena

2012 E-, cyber-folklor. *Kultura popularna* 33. (3) 20–31.

### **Cultura populară la răscruce: încercări interpretative și de contextualizare**

Patrimonizarea deschide o nouă epocă concepțională în Europa, în care elementele tradiționale ale culturii populare se recontextualizează. La începutul acestei noi epoci autorul consideră că este important să treacă în revistă istoria influențelor ce au abătut asupra culturii populare. Structura studiului de față ar fi următoarea: cultura populară ca tradiție, funcțiile tradițiilor, tradiția organică și organizată, folclorism și patrimonizare, domesticirea mediilor în cultura populară, retragerea din cultura populară, relația dintre cultura populară și media, religie, educație, popularizare științifică, justiție, retragerea în cultura populară.

### **Folk Culture in Crossfire: Attempts of Interpretation and Contextualization**

Patrimonization has opened a new conceptual era in Europe, in which the traditional elements of folk culture are being re-contextualized. At the beginning of this new era the author feels the need to sum up the history of the influences on folk culture itself. The structure of the study is the following: folk culture as tradition, functions of tradition, organic and organized tradition, folklorism and patrimonization, domestication of media in popular culture, withdrawal from folk culture, the relation between folk culture and media, religion, education, scientific popularization, justice, withdrawal into folk culture.



Furu Árpád

## Népi építészeti inventarizáció és örökségvédelem a Székelyföldön (1989–2017)

A népi építészet kutatása a 19. század végére tehető első közlésektől napjainkig változó szempontrendszer szerint más-más szakterület kutatói által valósult meg. E szakmai sokszínűség már a kezdeti korszakok viszonyulását is jellemezte, az éppen formálódó néprajzi szakterület különböző tudományok (nyelvészet, földrajz, régészet, irodalom), vagy művészeti ágak (képzőművészet, építészet) művelőit is lázba hozta (Balassa 1999, Kós 1978–1979). Kétségtelen viszont, hogy a kutatás célja ekkor még elsődlegesen a megismerés és megismertetés, és kisebb léptékben csupán a múzeumi örökségmentés. Fokozatosan bővült a kutatás módszertana és érdeklődési területe is. A lakásbelső és ennek ornamentikája nem volt kutatható a lakóház szerkezeti és formai megismerése nélkül, a lakóház kutatása nem volt teljes az udvar, a kapu és az udvaron levő gazdasági épületek leírása nélkül. Érdekessé váltak az építési anyagok mellett a technikák is, majd magának az építésnek a folyamata, az ehhez kapcsolódó szokások, a kaláka vagy az építőáldozat.

Kétségtelen, hogy néprajzkutató bölcsészek mellett e tematika iránt a legelénkebb érdeklődést már a 19. század kezdetétől az építészek mutatták. A szecesszió jegyében Lechner Ödön, Kós Károly, Thoroczkay Wigand Ede és mások a népművészetben, illetve a népi építészet szerkezeti és formai letisztultságában ihletet kerestek. A felmérés, gyűjtés célja ekkor a minta keresése, tanulása, az ihlet, az inspiráció serkentése volt, és ez a viszonyulás napjainkig kíséri az organikus építészet művelőinek viszonyulását.

A 20. század első évtizedeitől a Kárpát-medencében, és ezen belül az elszakított Erdélyben a román kutatás által is szorgalmazott szabadtéri néprajzi múzeumok létesítése újból előtérbe a népi építészeti inventarizációt. Ekkor már egyértelműbb az örökség védelme, azaz néhány reprezentatív építmény múzeumba történő áthelyezése volt a cél. A szabadtéri múzeumok fejlesztése, időről időre nagyobb lendületet kapott és kap, bár hozzá kell tennünk, a székelyföldi eredményeket összességében kevésbé befolyásolta.

A 20. század második felében a népi építészet iránti érdeklődés egyik legaktívabb műhelye – elsősorban Magyarországon – a műemlékvédelem volt. A népi építészeti



emlékek „in situ”, azaz helyszínen történő védelmének eszközei az önkormányzati tulajdonba áthelyezett, majd múzeumként működtetett tájházak lettek. Romániában, ezzel szemben kizárólag híres személyiségek szülőházai, lakóházai nyertek védelmet, reprezentatív falusi lakóépület, önnön építészeti értékükért nem került megőrzésre, ugyanakkor a kommunista terv-gépezet olajozta már a lánctalpakat a hagyományos falvak teljes eltüntetése érdekében.

A 20. század utolsó harmadában Magyarországon – igaz a magyar falvak szinte teljes modernizációját és átépítését követően – felmerült egyes települések hagyományos együtteseinek helyszíni védelme is. Az 1970-es, 1980-as években időszakosan és váltakozó határfokkal egyes hagyományosnak tekintett, és műemléki szempontból védett ingatlanok tulajdonosai anyagi támogatást is kaptak, amennyiben megfelelően karbantartották épületeiket. Ugyanebben a korszakban valósult meg, a folyamat megkoronázásaként Hollókő-ófalú teljes műemléki levédése, rehabilitációja, majd világörökséggé nyilvánítása.

Romániában és ezen belül a Székelyföldön a 20. század második felében a népi építészet iránti intézményes érdeklődés néhány épület múzeumba való átszállítását és bemutatását eredményezte. A Székely Nemzeti Múzeum udvarán egy menasági porta került bemutatásra, a Csíki Nemzeti Múzeum mögötti telekre pedig teljes alsíki, felcsíki és udvarhelyszéki épületeket helyeztek át. A falurombolási tervek meghirdetésének hatására különböző építész csoportosulások, elsősorban baráti körök kezdték el a módszeres inventarizációt.

Az 1989 után megvalósult nyitás, az új politikai helyzet által biztosított szabadabb lehetőségek a népi építészeti inventarizációs projekteknek Erdélyben is újra lendületet adtak. Számos, különböző módszertanú és különböző célú, és tegyük hozzá különböző szakmaiságú csoport kezdett népi építészeti felmérésbe. A részben átfedésekkel és párhuzamosságokkal terhelt programok motivációi és a céljai az alábbiak szerint összegezhetők:

1. Erdély népi építésze ismeretlen tájegységeinek feltárása, majd teljes megismerése, a tudományos kutatás fehér foltjainak megszüntetése, majd a begyűjtött anyag tudományos feldolgozása;
2. A fennmaradt értékek, hagyományos házak, porták megismerése, a legértékesebb népi építészeti objektumok jegyzékbe vétele, majd ezeknek lehetőség szerinti védelme, tájházak létrehozása;
3. Az erdélyi hagyományos falukép védelme.

Tekintsük most át röviden a fontosabb Székelyföldet is érintő népi építészeti inventarizációs programokat. Az alábbiakban közzétett anyag részben elhangzott és közlésre került a Kriza János Néprajzi Társaság által szervezett korábbi konferencián.<sup>1</sup> A már közölt leírásokat az inventarizáció módszertani részleteivel és az egyes prog-

<sup>1</sup> A KJNT 2015. augusztus 18-án szervezett konferenciát Kolozsváron: *Örökség és megjelenítés. Patrimonizáció, vizualizáció és mindennapi használat* címmel, melynek előadásait kötetben is megjelentette (Jakab–Vajda szerk. 2016).

ramok hasznosulásának értékelésével egészítettem ki, előnyben részesítve azokat a kezdeményezéseket, melyekben személyesen részt vettem (Furu 2014, 2016).

### **Székelyföldi népi építészeti inventarizáció – a Zakariás Attila – Benczédi Sándor – Máthé László – Kovács Árpád által végzett terepkutatás – 1980-as évek**

A megnevezett sepsiszentgyörgyi építészek és a hozzájuk csatlakozó szakmabeliek a falurombolás meghirdetésének egyik következményeként, önkéntes tevékenységként Székelyföldön az 1980-as években népi építészeti felmérést kezdeményeztek. Néhány év alatt eljutottak Háromszék, Erdővidék, és részben Marosszék, Sóvidék, Csík, Gyimes és a dél-erdélyi szórvány számos falujába (Zakariás 1991, Hoinărescu 1989, Miklósi Sikes 1999).

### **EME Építő-szerelő csoport – Országos Műemlékvédelmi Hivatal, Népi Csoport – 1993–1995 – (Szabó Bálint és Sisa Béla koordinálásával)**

1994 és 1996 között, néhány évig takaréklángon működött, egy a Szabó Bálint körül szerveződő alkotóműhely kezdő mérnökei által folytatott népi lakóház inventarizáció, melyet a budapesti Országos Műemlékvédelmi Hivatal rendelt meg.

### **Torockó és Énlaka Értékvédő Programok 1996–2015 – Transylvania Trust Alapítvány –, majd 1998-tól Énlakára vonatkozóan a Csíki Műemlékvédelmi Egyesület**

Az 1990-es évek derekán, ezúttal műemlékvédelmi indítatásból kezdődött el újra Torockó népi építészetének kutatása (Pozsony 2000). Dr. Román András neves magyar műemlékvédő kezdeményezésére Budapest V. Kerületének támogatásával indult be 1996-ban a még ma is működő Torockó Értékvédő Program, valamint az ezzel párhuzamos Énlaka Értékvédő Program. A program anyagi alapját egy testvértelepülési kapcsolatrendszer keretében a már említett Budapesti V. kerület (Belváros Lipótváros Önkormányzata) biztosította, a szakmai munka elvégzését az akkor alapított Transylvania Trust Alapítványra bízta. A későbbi Europa Nostra-Díjas torockói értékvédelem elindítását az építészeti örökség teljes felleltározása előzte meg. Minden házról átfogó építészeti leírás készült, mely tartalmazta az értékes építészeti és utcaképi elemek teljes jegyzékét, az ingatlan és a telek vázlatrajzait és az 1996-os állapot fényképes rögzítését. (E jegyzék képezte alapját azoknak az ingatlanra szabott szerződéseknak, melyek az egyéni műemlékvédelmi támogatások feltételrendszerét megszabták.) Az ingatlanok egy részéről léptékponthoz építészeti felmérés is

készült. Az épületek állapotának alakulását, az elvégzett helyreállítási munkálatok eredményeit azóta is, többek között fényképes formában folyamatosan rögzítik. A gyűjtött adatokat a Transylvania Trust Alapítvány őrzi. A 2016-ban 20 éves program műemlékvédelmi eredményei szélesebb körben ismertek. Mindenekelőtt, a falu hozzáállása saját, műemlék jellegű épületeihez megváltozott, a lakosság jelentős része szükségesnek érzi a régi épületek ápolását és fenntartását. A támogatott, mintegy 120-140 ingatlan tulajdonosa 1996 és 2016 között, esetenként több alkalommal valamilyen javítási, restaurálási vagy karbantartási munkálatot végzett el. Ezek a munkálatok elsősorban homlokzat-helyreállítási vagy héjazatjavítási munkálatok voltak, de kiemelendő több ingatlan modern fürdőszobával való felszerelése. A munkálatok túlnyomó többségének költségvetése 100-250%-kal meghaladta az átadott támogatást, ezt a részt a tulajdonosok állták. A támogatott épületek javarésze megőrizte eredeti értékeit, a támogatási rendszer elsődleges céljának megfelelően.

A torockói hagyományos épületekre vonatkozó anyagot 1994–1998 között Furu Árpád dolgozta fel. Legteljesebb publikálására, néhány rövidebb közlés mellett (Furu 1994, 1999, 2005, 2006, 2011b), a Kriterion Könyvkiadó ötödik, megkésett népművészeti kötetében került sor, melyet az 1970-es években részben a cenzúra, részben pont az építészeti fejezet hiánya miatt nem sikerült kiadni (Furu 2002, 2010; Kós–Szentimrei–Nagy–Halay–Furu 2002, 2010).<sup>2</sup> (Igaz, hogy Debreceni László és Star Müller Géza az 1950-es, 1960-as években dr. Kós Károly, Szentimrei Judit és Nagy Jenő társaságában a torockói építészet gyűjtését is megkezdték, az anyag feldolgozása nem készült el, és igen sajnálatosan hozzáférhetősége máig nem biztosított.)

A torockói értékvédelemmel párhuzamosan, szinte azonos szerkezettel működő Énlaka Program Albert Hommonai Márton és Szikszai László jóvoltából szintén gazdag kutatási háttéranyaggal rendelkezik, ám mindeddig erről csak kiállítások és rövid, vázlatos összefoglalók jelentek meg.<sup>3</sup> Az Énlakára vonatkozó felmérések, adatlapok a csíkszeredai Kontúr Kft. könyvtárában található.

## **A Nemzeti Kulturális Örökség hivatala által támogatott programok – 1999–2005**

Az alábbi két program, jóllehet két teljesen elválasztható tevékenységet jelöl, számos párhuzamos, sőt közös elemmel rendelkezik, ezért jelen cikkben magunk is párhuzamosan írunk róluk. A felmérések létrejötté annak az egységes szempontrendszernek köszönhető, mely a népi építészet kutatásának vonatkozásában az 1990-es évek végére kezdett körvonalazódni (Pozsony 2007: 553). A két program szükségességéről, az esetleges egységes szervezésről, majd a különböző szempontrendszerek ütköztetéséről és ezek szétválasztásáról a Kriza János Néprajzi Társaság által Zabolán

2 A kötet második bővített kiadása 2010-ben jelent meg.

3 A 2009-ben Albert Hommonai Márton által írt kötet tartalmaz Énlakára vonatkozó kutatási eredményeket, de az írás építészeti és műemlékvédelmi tematikája miatt nem tekinthető a helyszíni felmérés átfogó publikálásának (Albert Hommonai 2009).

1999-ben szervezett, tájházaknak szentelt konferencián tárgyalt és döntött, többek között Sebestyén József, Balassa M. Iván, Szabó Bálint, Benczédi Sándor és a házigazda Pozsony Ferenc, valamint a fiatalabb generáció képviselőiben Szabó Sámuel és Furu Árpád.

Előzményként és katalizátorként tekinthetünk az 1990-es évek elején indított, erdélyi szász örökség felmérését célzó programra, mely leltározás szomorú aktualitását a szász lakosság kivándorlása, és a kiürült települések építészetének gyors átalakulása adta. A német kormány támogatásával és megrendelésére német, román és romániai magyar szakemberek állami és magán intézmények, egyetemek, alapítványok képviselőiben a több évig tartó munkában a teljes Szászföld építészeti örökségét próbálták dokumentálni. A programról, az alkalmazott módszerről, szervezéséről az 1990-es évek végén több konferencián, publikációban hírt adtak. A nagy mennyiségű nyersanyag feldolgozása azonban még mindig folyamatban van, és csak reménykedhetünk, hogy be is fejeződik. Az anyag repertórium-szerű megjelentetése is megkezdődött, ám a teljességre még bizonyára sokat kell várni (*Denkmaltopographie Siebenbürgen*). Eddig néhány, a népi építészet szempontjából is értékes információkat hordozó kötet jelent meg (Kőhalomszék, Segesvár, Szeben, és a Barcaság egyes részei kerültek publikálásra – Machat főszerk. 1995, 1999, 2002).

### **Erdélyi Magyar Örökség Inventarizációja – Teleki László Alapítvány – Entz Géza Alapítvány**

A szász felmérő program hatására a magyarországi Forster Gyula Örökségvédelmi és Vagyongazdálkodási Hivatal jogelődje, az Országos Műemlékvédelmi Hivatal (OMVH) társadalmi kapcsolatokért felelős osztálya valamint a Nemzeti Kulturális Örökségvédelmi Minisztérium (NKÖM) a Teleki László Alapítvány keretei között Nyárad-mentén és Erdővidéken magyar örökségi inventarizációt indított (Kovács-Sebestyén 2013). Ennek népi építészeti adatokat is tartalmazó nyersanyaga később a kolozsvári Entz Géza Alapítvány archívumában került elhelyezésre. A felmérés megfogalmazott célkitűzései szerint a teljes, azaz nemcsak a népi építészeti örökség inventarizációjára törekedett, ami a szűk anyagi és emberi erőforrások miatt eleve lehetetlen feladat volt. A munkacsoportok ezért beérték néhány reprezentatív, vagy annak minősített épület felmérésével. Az erdővidéki anyag integrálta a Zakariás Attila és Benczédi Sándor által vezetett csapat újrarajzolt házfelméréseit is.<sup>4</sup> Mindkét területen építészeti felmérést készítettek templomokról, és egy-két nemesi lakóépületről is. A népi építészeti örökség inventarizációja falvanként csupán néhány épület műszaki felmérését jelentette, mely utcaképi felvételeket tartalmazó fotódokumentációval és digitális urbanisztikai térképekkel egészült ki.

4 Sajnálatos körülmény, hogy a digitális formában történő újrarajzolás által sokat romlott az eredeti rajzanyag minősége és művészi értéke.

## Erdélyi Népi Építészeti Inventarizáció – Transylvania Trust – Szabadtéri Néprajzi Múzeum Szentendre

A második program a Transylvania Trust Alapítvány és szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum együttműködésével erdélyi kezdeményezésre, azonban szintén NKÖM támogatással és szintén 1999-ben indult (Furu 2013). A kizárólag népi építészeti örökségre koncentrált adatfelvétel ambíciós célja Erdély mintegy 1000, a 19–20. század fordulóján legalább 33% magyar lakossággal rendelkező településének teljes népi építészetének gyors, adatlapos és fényképes inventarizációja volt.

Az adatlapok szerkezetét, tartalmát Balassa M. Iván, Furu Árpád és Szabó Sámuel dolgozta ki. Külön adatlap készült a településről (*1. melléklet*), melynek bejárása során minden hagyományos értéket képviselő népi építészeti objektumról egy azonosítást lehetővé tevő, alapvető inventarizációs adatokat és vázlatos, kézi alaprajzot tartalmazó adatlap készült. (*2. melléklet*) A szakmai szempontból fontosabbnak ítélt ingatlanoknál, ahol a bejárás is lehetséges volt (fogadták a kutatókat, és megtekinthetővé vált az ingatlan minden része) külön adatlap készült a telekről (*3. melléklet*), a főépületről és az egyes melléképületekről (*4. melléklet*). Az adatlapok a telekről és az egyes épületekről alaprajzi vázlatokat tartalmaztak. Mindezt fényképanyag egészített ki, ami színes negatívra készült.<sup>5</sup> A terepbejárást, a fentebb felsorolt kollégákon kívül, a Transylvania Trust alkalmazottai és önkéntesei végezték, köztük építész hallgatók, de érdemes megemlíteni, hogy egy Angliából érkezett, magiszteri dolgozatát Erdély népi építészetéből író hallgató (Becky Waddington) is volt közöttük. Az adatgyűjtés hiányosságának tekinthető, hogy a nem ritkán nem megfelelő körülmények között készült kézi vázlatrajzok tervezett átrajzolása szintén nem valósult meg.

A módszertan kidolgozása, azaz a meglehetősen részletes inventarizációs adatlap kidolgozása egy érdekes szakmai kihívást vetett fel. Rögzíteni kellett a népi építészet jelenségeit pontosan leíró terminológiát, ami természetesen figyelembe véve az egyes elnevezések tudományos létjogosultsággal is bíró táji variánsait nem volt egyszerű feladat. A még pontosabb szakmai megközelítés érdekében felvetődött egy rajzolt anyagot is tartalmazó, magyarázó jellegű, értelemző népi építészeti szakszótár megszerkesztése és megjelentetése is, ami szintén csupán terv maradt. A kutatók nekiláttak az egyes inventarizációs adatlapok román nyelvű lefordításához is. A feladatot teljes sikerrel nem lehetett teljesíteni, ugyanis ellentétben a magyar népi építészeti szaknyelvvél, a román szakterminológia még nem egységes, a táji elnevezésekből fakadó átfedések és ellentmondások feloldása elsősorban a román kollégák feladata lenne.

E program létjogosultságát az indokolta, hogy a népi építészet átalakulása sokkal gyorsabb ütemben zajlott, mint a többi műemlékké, ezért ezen örökség inventarizációja sürgősebb feladatként fogalmazódott meg. Sajnos az anyagiak hiányában ez a terv sem valósulhatott meg, néhány év alatt csupán Kalotaszeg és Udvarhelyszék,

5 A több szakmai konferencián is ismertetett program szakmai vezetője dr. Balassa M. Iván volt, a terepmunka koordinálását Furu Árpád és részben Szabó Sámuel végezte. (<http://www.transylvaniatruster.ro/index.php/hu/programok/az-erdelyi-nepi-epiteszeti-orokseg-kutatasa-es-vedelme>).

illetve kis mértékben a Mezőség településein, mintegy 80 faluban készülhetett el az adatfelvétel.

A program koncepciójának második lépcsőjét a fontosabb népi építészeti objektumok felmérése jelentette volna. Így elkészíthető lett volna annak a legfontosabb mintegy 100-150 parasztgazdaságnak a teljes felmérése, mely az erdélyi népi építészeti örökség „aranytartalékát” jelenthette volna. Sajnos a program ezen igen fontos szakasza szintén az anyagiak hiánya miatt már nem valósulhatott meg.

A felgyűjtött adatok feldolgozását Kalotaszeg és Udvarhelyszék esetében, a Nemzeti Kulturális Alap (NKA) támogatásával Furu Árpád végezte el: a *Kalotaszeg népi építészete* című összegzés 2007-ben (Furu 2007), az *Udvarhelyszék népi építészete* kötet 2011-ben (Furu 2011a) jelent meg.<sup>6</sup>

Az NKÖM által támogatott két felmérés szempontrendszere különbözött egymástól. Bár fontosságát és célszerűségét felismerték, sajnálatos módon a két megközelítést képviselő kutatóknak a metodológiákat nem sikerült közös nevezőre hozni. A Teleki László Alapítvány és Entz Géza Alapítvány neve által fémjelzett kutatás erőssége az építészeti felmérések elkészíttetésében rejlik, valamint abban, hogy néhány templom, kúria, kolostor és középület felmérésére is sor került. Hiányosságként felrögható, hogy a nagyrészt építészeti és művészettörténészek által végzett munka elsiklott bizonyos néprajzi jelenségek felismerése felett, ezért egyes esetekben az elkészült anyagok reprezentativitása megkérdőjelezhető.

A Transylvania Trust Alapítvány és a Szabadtéri Néprajzi Múzeum által készített inventarizációban a meglátogatott településeken a népi építészeti örökség teljes adatlapos és fényképes inventarizációja megtörtént. Minden hagyományosnak ítélt ingatlanról egyszerűbb formájú, de telekraji és lakóház-alaprajzi vázlatot egyaránt tartalmazó adatlap és fénykép, a fontosabb örökségértékkel rendelkező ingatlanokról minden építészeti adatra kiterjedő, szintén részletes vázlatokat tartalmazó adatlapok készültek. Az anyagból falvanként gazdag, színes fényképanyagot is tartalmazó nyomtatott összefoglaló is készült, mely a Szabadtéri Néprajzi Múzeumban került elhelyezésre.

A negatívra készült fényképeket később digitalizálták, és az adatlapok adataival együtt különböző adatbázisokba rendezték, ám ezek a számítástechnika gyors fejlődése miatt sajnos mára már elavultak. Kutatási célra ezért még mindig az eredeti helyszíni, kézzel kitöltött adatfelvételi lapok a legalkalmasabbak.

A tájegységi néprajzi és népi építészeti kutatás követelményeinek ez utóbbi (TTA–SZNM) felmérés, az egyes egyedi épületek jobb megismerése és esetleges helyreállításának előkészítése szempontjából az előbbi (TLA–EGA) viszonyulás volt célravezetőbb. Egy évtized távlatából szemlélve a két metodológia egymást sikeresen kiegészíthette volna, ezért nagy kár, hogy a csapatok nem összefogva, ugyanazon tájegységekben dolgoztak.

6 Mindkét kötetet 2012-ben másodszor is kiadta az Exit Kiadó. A *Kalotaszeg népi építészete* bővített kiadás. (Furu 2012a, 2012b.)

A Transylvania Trust Alapítvány keretében az adatfelvétel évenkénti kutatóutak formájában, csekély anyagi háttérrel és megváltozott metodológiával folytatódott Háromszéken, Partiumban, a moldvai csángó településeken, és Dél-Erdély néhány településén is, elsősorban Balassa M. Iván, Furu Árpád és részben Szabó Sámuel részvételével. Az NKA által biztosított alkotói ösztöndíjai, valamint a Communitas Alapítvány támogatásai lehetővé tették az éves kutatóutak megszervezését Csíkbán, Erdővidéken, Kászonban, Hétfaluban, Nyárádmentén, Mezőségen, Aranyosszéken (Furu 2015c), Felső Maros mentén és a Görgény völgyében, sőt összehasonlító tanulmány jelleggel sikerült kutatni román, székely és csángó építészetet Bukovinában, Szeben mellékén, Fogarasföldön, és Havaselvén, (Argeş, Vâlcea és Gorj megyékben).

Az erdélyi kutatóutak anyagaira támaszkodva egy vázlatosabb és egy bővebb, archív anyagokkal is gazdagon illusztrált kiadvány formájában Balassa M. Iván feldolgozta a székely kapu sokat vitatott kérdéskörét, ezek 2011-ben, illetve 2016-ban láttak napvilágot (Balassa 2011, 2016). Szintén a másfél évtizedes adatgyűjtés biztosította az alapot Furu Árpád elméleti kutatásaihoz, melynek egyik állomása a *Táji tagolódás Erdély népi építészetében* című doktori disszertáció megvédése (Furu 2015a), majd kötetben történő megjelentetése (a kötet nyomdai előkészítés alatt van).

### **Háromszéki népi építészeti felmérés – Transylvania Trust Alapítvány – Székely Nemzeti Múzeum – Keöpeczi Sebestyén József Műemlékvédelmi Társaság – Kovászna Megyei Művelődési Igazgatóság – 2008–2010**

A Transylvania Trust Alapítvány kezdeményezésére Norvég Alapos pályázatot sikerült beadni és megnyerni, melynek célja többek között Kovászna megyei falvak népi építészeti örökségének inventarizációja és népszerűsítése volt. A program helyi beágyazottságot biztosító partnerei a Székely Nemzeti Múzeum, a Keöpeczi Sebestyén József Műemlékvédelmi Társaság, és a Kovászna Megyei Művelődési Igazgatóság voltak. Háromszék 36 falujában összehasonlító jellegű, jórészt fényképes adatfelvételen és faluképvédelmi elemzésen alapuló kutatás valósult meg. Azonosításra kerültek a műemléki védelemre javasolt porták, épületek.

Ezen kívül öt településen, Felsőrákoson, Csernátonban, Futásfalván, Kisbaconban és Vargyason faluképvédelmi tanulmányok, általános rendezési tervekbe illeszthető védelmi szabályzatok születtek.

A kutatók a Google honlapjain elérhető térképek alapján járták be a településeket, ezekre vezették fel a hagyományosnak, vagy értékesnek ítélt ingatlanokat. Az öt kiemelt település esetében kataszteri térképeket is használtak erre a célra. A portákról, épületekről kapukról digitális fényképek készültek, tegyük hozzá jóval nagyobb számban, mint a korábbi inventarizációs programok során lehetséges volt. A felmérés eredménye és a politikai fogadókészség alapján lehetett dönteni az öt kiemelt településéről. Ezek esetén többszöri terepfelmérés során egészült ki az adatgyűjtés, melynek szempontrendszerét a faluképvédelmi tanulmány elkészítése befolyásolta. A falukép-

védelmi tanulmány és az inventarizáció polgármesteri hivatalokban leadott anyagjai román nyelven készültek. A faluképvédelmi tanulmány tartalma egyeztetésre került a helyi településvédelemben már eredményeket elért szakértőkkel, és megegyezés született Fekete Márta, Bikfalva faluképvédelmét kidolgozó építésszel, hogy azonos szempontrendszer és struktúrában készül el a munka, annak érdekében egy alapul szolgálhasson egy Erdély-szerte alkalmazható szakmai keret kidolgozásához.

A faluképvédelmi tanulmány első nagy fejezete a történeti értékeket leíró részekből tevődött össze. Leírták a település morfológiáját, az utcabeépítés jellegét, meghatározták az utcakép ismétlődő, hangsúlyos elemeit, leírták a tipikus telekelrendezési formákat, majd a fellelhető épületípusokat, beleértve a gazdasági épületeket, kapukat. Ezt követően számba vették a hivatalos műemlék listán szereplő épületeket, majd a hivatalos listán nem szereplő, ám műemléki értékkel bíró ingatlanokat. Elemzés készült a település építészeti örökségének térbeli konfigurációjáról, majd következtetésképpen meghatározták a település építészeti és műemléki értékeit. Javaslatot tettek műemléki listára való felvételre érdemesnek bizonyuló épületekről is. Ezt követte dokumentáció második nagy fejezete a faluképvédelmi szabályzat, amely a kataszteri térkép alapján a települést zónákra osztotta, majd minden övezet számára, ezek építészeti jellegének leírását követően építészeti szabályzatot javasolt, azaz meghatározta a megengedhető és a tiltott funkciókat, szabályozta a telekbeépítés és utcabeépítés rendszerét, meghatározta az építendő épületek tömegére, magasságára és felületképzésére vonatkozó előírásokat. A tanulmány vonatkozott a melléképületek és a kapuk kialakítására is, sőt meglévő épületek helyreállítási technikáira is tett javaslatot.

Az eredményeket az egyes önkormányzatokban megszervezett találkozókra ismertették, Sepsiszentgyörgyön pedig kiállítások és szakmai tanácskozások kerültek megrendezésre. Az elkészült anyagokat az egyes önkormányzatoknál, a Kovászna Megyei Művelődési Igazgatóságnál és a Transylvania Trust Alapítvány archívumában helyezték el.

A program fontos eredménye a tájegység falvaiban a népi építészeti örökség állapotának fényképes rögzítése volt, mely összehasonlítva az 1980-as évek anyagával jól illusztrálja a népi építészeti örökség változását.

## **„Kincset ér, őrizd meg” – Faluképvédelmi program a Nyárád-mentén – Nyárárdmente Kistérségi Társulás – Hodos-Venerque Baráti Társaságnak – Transylvania Trust – 2012**

Szintén faluképvédelmi tanulmányok elkészítését segítette elő az alapkutató, mely a Nyárárdmente falvaiban, a Nyárárdmenti Kistérség és Leader Egyesülete valamint a Székelyhodos Venerque Baráti Társaság kezdeményezésére 2012-ben jöhetett létre, (főtámogatója az AFCN volt).

A korábbi, háromszéki kezdeményezéshez hasonlóan itt is egy szinte teljes Nyárárdmente átfésülését jelentő, és a népi építészet fényképes regisztrációját lehetővé tevő összehasonlító tanulmány eredményeként öt falu: Székelyhodos, Jobbágytelke, Mája,



Márkod és Köszvényes számára készítettek el faluképvédelmi tanulmányokat. Térképek készültek, melyekre sikerült digitálisan felvezetni a védendő népi építészeti emlékeket, valamint a javasolt védett övezeteket. A tanulmányok építési szabályzatokat is tartalmaztak, melyek részét képezhetnék, hivatalos elfogadásuk esetén a törvényerejű Általános Rendezési Terveknek. Az elkészült anyagok a Nyárádmonti Kistérség irodájában valamint a Transylvania Trust Alapítvány archívumában kerültek elhelyezésre.

Az előző programra vonatkozó tartalmi ismertetés minden eleme a nyárádmonti értékvédelem során is alkalmazást nyert, sőt új szempontokkal egészült ki. Ezek közül fontos megemlíteni, hogy az egyes falvakra vonatkozó tanulmányok fényképes jegyzéket tartalmaztak a történeti és faluképi értéket képviselő ún. referencia épületekről, amelyek mérete, tömegarányai és felületképzése meghatározza majd az illeszkedő kortárs építészeti megoldásokat, és jegyzék készült az olyan új építési ingatlanokról is, melyek megoldásai, arányai idegenek a történeti értékektől, és a hagyományos faluképre nézve veszélyt jelentenek.

Jelentős számú lakóház és melléképület regisztrálásán kívül fontos eredménye a programnak Nyárádmonte kapuörökségének részletes feltárása, ezen belül a sajátos értékkel bíró, ugyanakkor nagyon változatos nyárádköszvényesi kapuk jegyzékbe vétele. Nyárádmonte kapuörökségét Furu Árpád 2015-ben tanulmányban dolgozta fel (Furu 2015b). A program részét képező szakmai tanácskozásra készült el a *Kincset ér, Őrizd meg! Faluképvédelmi tanácsok* kiadvány (román nyelvű változata *E comoară să o păstrăm! Sfaturi practice*) (Balássy–Balassa–Furu 2012). A 12 oldalas ingyenes füzet a térség lakóinak szóló építési, karbantartási és helyreállítási tanácsokat tartalmaz. A szerzők – Balássy András, Balassa M. Iván, Furu Árpád – a faluképvédelem rövid, közérthető összefoglalására törekedtek, és konkrét példákon keresztül világítják meg a tennivalókat illetve a kerülendő mintákat.

Fontos megjegyeznünk, hogy a program tervezője a minél szélesebb társadalmi támogatottság elérése érdekében az adatgyűjtésbe líceumi diákokat is bekapcsolt, a diákok számára fényképpályázatot írt ki, melynek anyagából kiállítás készült. Ily módon olyan családok is érintkeztek a hagyományörzés eszmevilágával, akiket másként nehezen lehetett volna elérni.

Sajnos a jegyzékbe vett értékek törvényes védelmének folyamatát sem a program szervezői, sem az érintett önkormányzatok mindmáig nem vitték tovább, annak ellenére, hogy ennek szükségessége időről időre különböző fórumokon felmerül.

## **Máréfalva és Udvarhelyszék székely kapuinak inventarizációja – Kovács Piroska – az 1990-es évektől folyamatosan**

Kovács Piroska, nemrég elhunyt, nyugalmazott tanár nevéhez fűződik Máréfalva székely kapuinak védelme. Az önkéntes értékmentő tevékenység mozgalommá fejlődött, majd az erőfeszítések gyümölcse is megmutatkozott: Máréfalván hagyományos tájház, és több tucat megmentett, helyreállított székely kapu áll. (Kovács 2000, 2007.)

Ennek a munkának volt előkészítő állomása Máréfalva, majd a teljes Udvarhelyszék székelykapuinak jegyzékbe vétele. Kovács Piroskát tevékenységért 2013-ban Europa Nostra-nagydíjjal tüntettek ki.

## Hargita megyei faluképvédelmi programok 2009–2015

A Hargita megyében élő és dolgozó építészek egy csoportja önkéntes kezdeményezéseit és munkáját követően 2009-től szervezettebb formában, Hargita Megye Tanácsa támogatásával módszeres településképi és értékfelmérési program indult.<sup>7</sup> A többek között Csikban, Gyimesben, Gyergyóban és Homoródméntén végzett munka olyan településeket vett célba, ahol egyfelől számítani lehetett számottevő építészeti értékre, illetve ahol erre az önkormányzatok részéről a településrendezési célzatú előtanulmányokra igény volt. Ezek egyik eredménye néhány olyan publikáció, mely a népi műemlékek felújítását, illetve a műemléki környezetbe való illeszkedést segíti elő (Esztány–Radev–András–Furu–Rodics 2015, Tövissi–Bíró–Bogos–Faragó 2015).

## Egyetemi szervezésű, oktatási céllal készülő diák felmérések

Az elmúlt húsz évben az erdélyi népi építészeti, elsősorban didaktikai célokat szolgáló, felmérések tárgyát is képezte. Az Ybl Miklós Főiskola, Szabó László által vezetett tudományos diákköri mozgalma Kászon falvaiban, a Budapesti Műszaki Egyetem diákjai Siklódon és a Székely Partium falvaiban mértek. A Kolozsvári Műszaki Egyetem hallgatói részben szervezett, részben önkéntes munkában Csíkszentdomokoson és Homoródméntén dolgoztak. Közös vonása ezen akcióknak, hogy az anyagok különböző szempontrendszer szerint készültek, és elérhetőségük csupán korlátozottan biztosított, teljes publikálásukat pedig feltehetőleg nem is tervezik.<sup>8</sup>

## Következtetések

A népi építészeti tárgykörében, mint láthatjuk számos szakember és intézmény különböző módszertannal leltározott, kutatott. A szándék megannyi munkában részben közös: jegyzékbe venni, felleltározni a veszélyeztetett és gyorsan átalakuló falusi építészeti örökséget. Esetenként csupán elméleti szinten, a tudományos kutatás céljából készült az adatfelvétel, azonban a kezdeményezések jelentős részénél az érté-

---

7 Forrás: <http://www.epitettorokseg.ro/falukepvedelem>.

8 A Szabó László által vezetett, a budapesti Ybl Miklós Főiskola hallgatói által végzett felmérésekről, köztük az erdélyiekről is, élménybeszámoló szinten, mutatós felmérési rajzokkal és részletekkel jelent meg egy kötet (Szabó 2003), mely tartalmazza Zselyken 1993-ban, Gyergyószentmiklós és környékén 1994-ben és Kászonaltizen 1995-ben készített felmérések részleteit. A felmérési, nyersanyagok és feldolgozások a Szabadtéri Néprajzi Múzeum Népi Építészeti Archívumában található.

kek védelmének gondolata is felmerült, vagy gyakorlati tevékenységek egész sora, támogatási mechanizmusok, műemléki helyreállítás tette gyakorlati, szükséges tényezővé a felleltározást.

Felmerül a kérdés, mennyire érték el ezen programok céljait, mennyire feleltek meg a tudományos elvárásoknak, mennyire biztosították a megfogalmazott célok elérését.

1. Kétségtelen eredmény, hogy ma már Erdély népi építészetéről sokkal többet tudunk, mint 1989-ben. Annak ellenére, hogy a felgyűjtött anyagok nem egyenletes minőségűek, és nem ugyanazokat az információkat tartalmazzák, lehetővé teszik, hogy Erdély népi építészetének fejlődéséről immár egy viszonylagosan tiszta képet alkothassunk. *Táji tagolódás Erdély népi építészetében* című doktori dolgozatomban számos kérdést, többek között a népi építészeti kistájak behatárolását sikeresen lehetett tisztázni.

2. Az 1999-ben meghirdetett átfogó felmérési programok megfogalmazott távlati célját egyik program sem érte le teljesen, és feltehetően a lendületes kezdet után a folytatásra sincs túl sok esély.

3. A védelmi célt kitűző programok közül legsikeresebben a Torockó és Énlaka értékvédő programok teljesítettek. Legfontosabb eredmény, hogy biztosították a hagyományos épületek bontásának megállítását és elősegítették a létező hagyományos házak megmentését és megbecsülését. Mindkét faluban az örökségtérkére alapozó turizmus fejlődött ki, Torockón ebből jövedelmező iparág, Énlakán egy kisebb léptékű, ám távolról sem elhanyagolható munkát és bevételt biztosító tevékenység lett. Fontos hozzátennünk, hogy a sikert elsősorban az örökségvédelemre fordított, a tulajdonosok által közvetlenül felhasznált anyagi támogatás biztosította, úgymond a műemlékbarát hozzáállást anyagi támogatással lehetett megvásárolni, és a hosszabb távú egyéni gondolkodás részévé tenni.

4. A székelyföldi (háromszéki, csíki, nyárádmenti) faluképvédelmi programok, a hozzá kapcsolódó konferenciák és kiadványok tényleges céljukat nem érték el. Jóllehet, valamennyire az örökség védelmét szorgalmazó üzenet nyitott fülekre talált, az Általános Rendezési Tervek faluképvédelmet biztosító fejezeteit az egyes önkormányzatok nem fogadták el, vagy nem alkalmazták azokat. Kétségtelenül az önkormányzati elzárkózás fő oka a szavazatok elvesztése miatti félelem, ha az önkormányzati választott vezető, esetleg magáévá is tette az örökségvédelem kulturális fontosságát, ennek gazdasági, anyagi haszonra való lefordításában általában nem bízott, az esetleges helyi szintről kötelezővé tett építkezési szabályok életbeléptetése pedig számára kockázatos, nemkívánt, népszerűtlen cselekvésnek minősült. Az esetleges hatékony kommunikáció mint lehetőség fel sem merült. Az elkészült stúdiumok az adatszerzés, és tudományos kutatás céljainak megfelelnek, de a lakosok örökséghez való hozzáállásán, és az új épületek kinézetén ez mit sem változtatott, azaz tovább pusztulnak a hagyományos házak és ezzel együtt székely falukép is. Az örökség iránt érzékeny megrendelők, a faluképert aggódók száma továbbra is csekély, és nem éri el azt a kritikus tömeget, ami a tényleges örökségvédelemhez szükséges lenne.

Zárszóként végül néhány gondolat az örökségvédelem és inventarizáció közeljövőt illető prognózisokról.

1. Feltehetően záros határidőn belül még mindig nem számolhatunk egységes erdélyi népi építészeti adatbázis létrejöttével. Bizonyára még egy ideig növekedni fog a begyűjtött anyag, és ezek tárolása, egységesítése, digitalizálása is jelentős eredményeket fog hozni, számítani lehet majd az egyes érintett székelyföldi múzeumok, valamint az olyan civil szervezetek, mint a Kriza János Néprajzi Társaság és az Entz Géza Alapítvány adattárának növekedésére.

2. A népi építészeti örökség pusztulásával fordított arányban fog növekedni ennek megbecsülése.

3. Számítani lehet újabb helyi kezdeményezésű örökségvédelmi programok indítására. Bizonyára lassú javulás várható az egyes faluképvédelmi rendelkezések helyi elfogadásában is.

4. A mind kevesebb hagyományos építészet mellett növekedni fog a megmaradt és megvédett együttesek turisztikai forgalma, hasznot biztosítva, ezek fenntartói számára. Ebből következni fog az egyes hitelesen megőrzött együttesek erodálása, állandó modernizációja, ami viszont a jövőben a hiteles értékek háttérbe szorulásához, és részben a kitalált, újonnan épített, hagyományost utánozó új építészeti környezet megjelenéséhez vezet.

## Szakirodalom

Albert Hommonai Márton

2009 *Épített örökség és modernizáció. Székelyföldi példák a népi építészeti örökség integrált védelmére.* Pallas-Akadémia Kiadó, Csíkszereda.

Balassa M. Iván

1999 Erdély népi építészete (tudománytörténeti bevezető). In: Balassa M. Iván – Cseri Miklós (szerk.): *Népi építészet Erdélyben.* Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, 5–32.

2011 *A székelykapu.* Terc Kiadó, Budapest.

2016 *Székelykapuk régen és ma.* Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy.

Balássy András – Balassa M. Iván – Furu Árpád

2012 *Kincset ér, őrizd meg! Faluképvédelmi tanácsok.* Nyárádmunte Kistérség Társulás – Hodos-Venerque Baráti Társaság – Transylvania Trust, Nyárádszereda.

Esztány Győző – Radev Gergő – András Szilárd – Furu Árpád – Rodics Gergely

2015 *Csűrjeink újrahaznosítása – Revitalizarea șurelor – Barn Conversion in Transylvania.* Csík-Gyimes Naturpark Egyesület, Csíkszereda.

Furu Árpád

1994 *Torockó. Torockó népi építészete.* (Erdélyi műemlékek, 5.) Castrum Kiadó, Sepsiszentgyörgy.

- 1999 Torockó népi építészeti öröksége. A Torockó értékvédő program. In: Makay Dorottya (szerk.): *Tusnád 1999. Népi építészeti örökség*. Utilitas Kiadó, Kolozsvár, 220–226.
- 2002 Népi építészet. In: Kós Károly – Szentimrei Judit – Nagy Jenő – Halay Hajnal – Furu Árpád: *Torockó népművészete*. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár, 355–409.
- 2005 *Torockó népi építészete*. (Erdélyi műemlékek, 5.) II., javított kiadás. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár.
- 2006 *Műemlékvédelem Torockón*. Utilitas Kiadó, Kolozsvár.
- 2007 *Kalotaszeg népi építészete*. Gloria Kiadó, Kolozsvár.
- 2010 Népi építészet. In: Kós Károly – Szentimrei Judit – Nagy Jenő – Halay Hajnal – Furu Árpád: *Torockó népművészete*. II., bővített kiadás. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár, 352–422.
- 2011a *Udvarhelyszék népi építészete*. Gloria Kiadó, Kolozsvár.
- 2011b „A szent vallás és az virtus virágozzék, áldás és békesség e fal közt lakozzék” – évszámok házfeliratok Torockón. In: *Acta Siculica 2011. Székely Nemzeti Múzeum Évkönyve*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 699–708.
- 2012a *Kalotaszeg népi építészete*. II., bővített kiadás. Exit Kiadó, Kolozsvár.
- 2012b *Udvarhelyszék népi építészete*. II. kiadás. Exit Kiadó, Kolozsvár.
- 2013 A népi építészeti örökség kutatása (1999–2010). In S. Sebestyén József (szerk.): *Közös tér, közös örökség*. Crew Kft, Budapest, 52–53.
- 2014 Népi építészeti kutatások Erdélyben 1989-től napjainkig. *Transsylvania Nost-ra XVIII*. (30) 18–31.
- 2015a *Táji tagolódás Erdély népi építészetében*. Doktori dolgozat. BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár.
- 2015b Hagyományos kapuk a Nyáradmentén. In: Jakab Albert Zsolt – Kinda István (szerk.): *Aranykapu. Tanulmányok Pozsony Ferenc tiszteletére*. Kriza János Néprajzi Társaság – Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Székely Nemzeti Múzeum, Kolozsvár, 241–260.
- 2015c Adalékok Aranyosszék népi építészetének kutatásához. *Művelődés melléklete*. (2) *Aranyos-mente*. 22–25.
- 2016 Népi építészeti inventarizációs projektek Erdélyben (1989–2015). In: Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *Érték és közösség. A hagyomány és az örökség szerepe a változó lokális regiszterekben*. (Kriza Könyvek, 39.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 59–75.

Hoinărescu, Călin

1989 *Locuința sătească din România*. Institutul de Cercetare Proiectare și Directivare în Construcții, București.

Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.)

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

Kós Károly, dr.

1978–1979 Eredmények és feladatok a romániai magyar népi építkezés kutatásában.  
*Aluta X–XI.* 193–215.

Kovács Piroska

2000 *Székelykapuk Máréfalván.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely.

2007 *Elődeink hagyatéka. Udvarhelyszéki öreg székelykapuk katasztere 2001–2002.* CD. Hargita Megyei Kulturális Központ, Csíkszereda.

Kovács Zsolt – Sebestyén József

2013 Magyarok lakta települések épített örökségének dokumentálása. In: S. Sebestyén József (szerk.): *Közös tér, közös örökség.* Crew Kft, Budapest, 56–58.

Machat, Christoph (főszerk.)

1995 *Denkmahltopographie Siebenbürgen Kreis Kronstadt 3.3.* Wort und Welt, Köln

1999 *Denkmahltopographie Siebenbürgen Stadt Hermmannstast 5.1.1.* Rheinland Verlag, Köln.

2002 *Denkmahltopographie Siebenbürgen Stadt Schaesburg 4.1.* Rheinland Verlag, Köln.

Miklósi Sikes Csaba

1999 A kalotaszegi falvak népi építészetről. In: Balassa M. Iván – Cseri Miklós (szerk.): *Népi Építészet Erdélyben.* Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, 57–118.

Pozsony Ferenc

2000 Magyar tudományos műhelyek Erdélyben. *Info-Társadalomtudomány.* (51) 31–42.

2007 Tájházak Erdélyben In: *Acta Siculica 2007. Székely Nemzeti Múzeum Évkönyve.* Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 551–556.

Szabó László

2003 *Népi építészeti gyökerek felmérése, kutatása diákjaimmal 1976–2001.* Építésügyi Tájékoztatói Központ Kft., Budapest.

Tövissi Zsolt – Bíró Z. Zoltán – Bogos Ernő – Faragó Melinda

2015 *Modernizarea casei țărănești – A falusi ház bővítése.* Plan T Studio, Csíkszereda.

Zakariás Attila

1991 A műemléki csoport Háromszéken. *Pavilon 5.* 78–86.

## Mellékletek

## 1. A település adatlapja

Transylvania Trust Alapítvány – Utilitas Műemlék-helyreállító és Kutató Központ – Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre Erdély népi építészetének kutatása és védelme – Népi építészeti kataszter			
F adatlap			
Kitöltő neve:	Aláírás:	Keltezés:	Adatlap kódszáma:

## 1. Közigazgatási azonosítás

1.1. Település:	1.2. Közigazgatási központ:
1.3. Megye:	3.2. Fényképek azonosító számai:

## 2. Felmérők adatai

2.3. A felmérést végző csoport tagjai (a vezető kiemelésével):	
1. _____ (vezető);	5. _____ ;
2. _____ ;	6. _____ ;
3. _____ ;	7. _____ ;
4. _____ ;	8. _____ ;

## 3. Egyéb adatok

3.1 Településszerkezet:	
3.1.1. Típus: <input type="checkbox"/> sokutcás; <input type="checkbox"/> völgyi; <input type="checkbox"/> útmenti; <input type="checkbox"/> telepített; <input type="checkbox"/> egyéb: _____; 3.1.2. Domináns telekforma: <input type="checkbox"/> szalag; <input type="checkbox"/> téglá; <input type="checkbox"/> tábla; <input type="checkbox"/> szabálytalan. 3.1.3. Domináns utcabéépítés: <input type="checkbox"/> fésűs; <input type="checkbox"/> laza sorházas; <input type="checkbox"/> zártosú; <input type="checkbox"/> fűrészfogas; <input type="checkbox"/> szabálytalan.	
3.1.4. Környezet és falu viszonya, földrajzi elemek (patak, folyó, tó, jellegzetes hegycsúcs, szikla, stb.), rálátási lehetőségek (leírás):	
Térkép (van, nincs, forrása, kézi vázlat): _____	
3.2 Építészeti örökség:	
3.2.1. Hagyományos/értékes lakóépületek száma/aránya: _____/_____ %; Állaga, értéke: <input type="checkbox"/> kiváló; <input type="checkbox"/> átlagos; <input type="checkbox"/> gyenge.	
3.2.2. Hagyományos melléképületek száma/aránya: _____/_____ %; Állaga, értéke: <input type="checkbox"/> kiváló; <input type="checkbox"/> átlagos; <input type="checkbox"/> gyenge.	
3.2.3. Általános leírás, faluképet meghatározó elemek, fontosabb középületek, terek, hagyományos utcatorok, ezek jellege, hagyományos szerkezetek, berendezések (malom, közkút, kápolna, kőkereszt, harangláb stb.) (leírás):	

## 4. Lakossági adatok

4.1 Porták száma: _____	4.2. Lakosok száma: _____	4.2. Nemzetiségi összetétel
4.3. Felekezeti összetétel		– románok _____ % – cigányok _____ %
– ortodox _____ % – evangélikus _____ % – református _____ % – katolikus _____ %		– magyarok _____ % – egyéb _____ %
– unitárius _____ % – görög-katolikus _____ % – egyéb _____ %		– németek _____ %
4.3. Adatok forrása: <input type="checkbox"/> lelkész; <input type="checkbox"/> helyi önkormányzat; <input type="checkbox"/> hivatalos statisztikák; <input type="checkbox"/> becslés; <input type="checkbox"/> egyéb.		
5. Megjegyzések, további észrevételek:		

## 2. A hagyományos értéket képviselő népi építészeti objektum adatlapja

Transylvania Trust Alapítvány – Utilitás Műemlék-helyreállító és Kutató Központ – Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre Erdély népi építészeteinek kutatása és védelme – Népi építészeti kataszter A adatlap			
Kitöltő neve:	Alírási:	Keltezés:	Adatlap kódszáma:
<i>1. Közigazgatási azonosítás</i>			
1.1. Település:	1.2. Közigazgatási központ:	1.3. Megye:	
1.4. Utca, házszám (ennek hiányában más pontos azonosítási adat):		3.6. Fényképek azonosító számai:	
<i>2. Tulajdonjogi adatok</i>			
2.1. Tulajdonos neve:		2.2. Tulajdonos címe, elérhetősége:	
2.3 Megjegyzés (örökös, eladási szándék, egyéb tulajdonossal kapcsolatos megjegyzések):			
<i>3. Egyéb adatok</i>			
3.1. Az objektum jelenlegi funkciója: <input type="checkbox"/> lakóház <input type="checkbox"/> sütő <input type="checkbox"/> nyárikonyha <input type="checkbox"/> különálló kamra <input type="checkbox"/> csűr <input type="checkbox"/> istálló <input type="checkbox"/> üzlet <input type="checkbox"/> kötött kapu <input type="checkbox"/> malom <input type="checkbox"/> gabonás <input type="checkbox"/> kas (gőré) <input type="checkbox"/> (pásztor)szállás <input type="checkbox"/> pince <input type="checkbox"/> kút <input type="checkbox"/> hétvégi ház <input type="checkbox"/> nem megállapítható <input type="checkbox"/> egyéb: _____ <input type="checkbox"/> állandóan lakott <input type="checkbox"/> szezonálisan lakott		3.2. Az objektum eredeti funkciója: <input type="checkbox"/> lakóház <input type="checkbox"/> sütő <input type="checkbox"/> nyárikonyha <input type="checkbox"/> különálló kamra <input type="checkbox"/> csűr <input type="checkbox"/> istálló <input type="checkbox"/> üzlet <input type="checkbox"/> kötött kapu <input type="checkbox"/> malom <input type="checkbox"/> gabonás <input type="checkbox"/> kas (gőré) <input type="checkbox"/> (pásztor)szállás <input type="checkbox"/> pince <input type="checkbox"/> kút <input type="checkbox"/> nem megállapítható <input type="checkbox"/> egyéb: _____ <input type="checkbox"/> állandóan lakott <input type="checkbox"/> szezonálisan lakott	
3.1.1. A jelenlegi funkció helyi megnevezése:		3.2.1. Az eredeti funkció helyi megnevezése:	
3.3. Az objektum műszaki állapota: <input type="checkbox"/> kiváló; <input type="checkbox"/> jó; <input type="checkbox"/> közepes; <input type="checkbox"/> rossz; <input type="checkbox"/> romos.		3.4. Veszélyeztető tényezők: <input type="checkbox"/> használat hiánya; <input type="checkbox"/> karbantartás hiánya; <input type="checkbox"/> átalakítási szándék; <input type="checkbox"/> lebontási szándék <input type="checkbox"/> egyéb _____	
3.5.1. Pontos építési idő:	3.5.2. Forrása: <input type="checkbox"/> felirat a mestergereandán; <input type="checkbox"/> felirat az oromfalon; <input type="checkbox"/> felirat a kéményen <input type="checkbox"/> egyéb _____	3.5.3. Hozzávetőleges építési idő:	3.5.4. Forrása: <input type="checkbox"/> tulajdonos (falubeliek) szóbeli közlése; <input type="checkbox"/> felmérő becslése; <input type="checkbox"/> kikövetkeztetett; <input type="checkbox"/> egyéb _____
3.7.1. Vázlatos alaprajz:			
3.7.2. Alapméretek: hosszúság _____ ( <input type="checkbox"/> mért, <input type="checkbox"/> becsült); szélesség _____ ( <input type="checkbox"/> mért, <input type="checkbox"/> becsült).			
3.8.1. Megjegyzés (az épülettel kapcsolatos észrevételek):			3.8.2. Minősítés: <input type="checkbox"/> B adatlap kitöltése javasolt; <input type="checkbox"/> felmérése javasolt.
			3.8.3. Az épületbe: <input type="checkbox"/> be lehetett menni; <input type="checkbox"/> nem lehetett bemenni.



## 3. A telek adatlapja

Transylvania Trust Alapítvány – Utilitas Műemlék-helyreállító és Kutató Központ – Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre Erdély népi építészetének kutatása és védelme – Népi építészeti kataszter			
Kitöltő neve:	Aláírás:	Keltezés:	Adatlap kódszáma:
<b>1. Közigazgatási azonosítás</b>			
1.1. Település:	1.2. Közigazgatási központ:	1.3. Megye:	
1.4. Utca, házszám (ennek hiányában más pontos azonosítási adat):		3.6. Fényképek azonosító számai:	
<b>2. Tulajdonjogi adatok</b>			
2.1. Tulajdonos neve:		2.2. Tulajdonos címe, elérhetősége:	
2.3 Megjegyzés (örökös, eladási szándék, egyéb tulajdonossal kapcsolatos megjegyzések):			
<b>3. Egyéb adatok</b>			
3.1. Utca beépítése: <input type="checkbox"/> fésűs; <input type="checkbox"/> laza sorházas; <input type="checkbox"/> zártsorú; <input type="checkbox"/> fűrészfogas; <input type="checkbox"/> szabálytalan. 3.2. Telekforma: <input type="checkbox"/> szalag; <input type="checkbox"/> téglá; <input type="checkbox"/> tábla; <input type="checkbox"/> szabálytalan.			
3.3. Udvar elrendezése: <input type="checkbox"/> soros; <input type="checkbox"/> kettős; <input type="checkbox"/> keresztcsűrös; <input type="checkbox"/> kerített ház; <input type="checkbox"/> zárt; <input type="checkbox"/> szabálytalan; <input type="checkbox"/> társas; <input type="checkbox"/> közös udvar; <input type="checkbox"/> szabadon álló épület.			
3.4. Lakóház helyzete: <input type="checkbox"/> előkeretes; <input type="checkbox"/> utcavonalon; <input type="checkbox"/> a telek belsejében. 3.5. Gerinc: <input type="checkbox"/> utcára merőleges; <input type="checkbox"/> utcával párhuzamos; <input type="checkbox"/> L alakú; <input type="checkbox"/> szabálytalan.			
4. Vázlatok alaprajz:			
5.1. Nagykapu: <input type="checkbox"/> nincs; <input type="checkbox"/> hagyományos; <input type="checkbox"/> egy szárnyú; <input type="checkbox"/> két szárnyú; <input type="checkbox"/> keretes; <input type="checkbox"/> kötött kapu; <input type="checkbox"/> homlokzatba foglalt; <input type="checkbox"/> alkalmi megoldás; <input type="checkbox"/> nem hagyományos.		6.1. Kerítés: <input type="checkbox"/> nincs; <input type="checkbox"/> hagyományos; <input type="checkbox"/> alkalmi megoldás <input type="checkbox"/> nem hagyományos.	
5.1.1. Nagykapu forgószervezete: <input type="checkbox"/> pipaszeg; <input type="checkbox"/> fatengely; <input type="checkbox"/> egyéb.		6.2. Kerítés anyaga: <input type="checkbox"/> léc; <input type="checkbox"/> álló deszka; <input type="checkbox"/> fekvő deszka; <input type="checkbox"/> borított deszka; <input type="checkbox"/> kő; <input type="checkbox"/> sövény; <input type="checkbox"/> háló; <input type="checkbox"/> beton; <input type="checkbox"/> áttört mintás beton; <input type="checkbox"/> kovácsolt vas; <input type="checkbox"/> öntöttvas; <input type="checkbox"/> fém; <input type="checkbox"/> egyéb: _____	
5.2. Kiskapu: <input type="checkbox"/> nincs; <input type="checkbox"/> különálló; <input type="checkbox"/> nagykapuszárnyba foglalt; <input type="checkbox"/> alkalmi megoldás.		6.3. Megmunkálása: <input type="checkbox"/> faragott; <input type="checkbox"/> vakolt; <input type="checkbox"/> vakolatlan.	
5.2.1. Kiskapu forgószervezete: <input type="checkbox"/> pipaszeg; <input type="checkbox"/> fatengely; <input type="checkbox"/> egyéb.		7.1. Kút: <input type="checkbox"/> nincs; <input type="checkbox"/> gémes; <input type="checkbox"/> kerekes; <input type="checkbox"/> horgas; <input type="checkbox"/> nyomó; <input type="checkbox"/> csigás-ellenúlyos; <input type="checkbox"/> mechanikus; <input type="checkbox"/> alkalmi megoldás; <input type="checkbox"/> nyitott felépítésű; <input type="checkbox"/> zárt felépítésű.	
5.3. Fedél: <input type="checkbox"/> nincs; <input type="checkbox"/> galambdúcos; <input type="checkbox"/> hódfarkú cserép; <input type="checkbox"/> pikkelycserép; <input type="checkbox"/> cserép; <input type="checkbox"/> mázas cserép; <input type="checkbox"/> zsindeley; <input type="checkbox"/> tempopala; <input type="checkbox"/> hullámpala (eternit); <input type="checkbox"/> természetes pala; <input type="checkbox"/> fémlemez (bádóg); <input type="checkbox"/> szigetelő papír; <input type="checkbox"/> egyéb: _____		7.2. Káva alakja: <input type="checkbox"/> nincs; <input type="checkbox"/> gyűrű; <input type="checkbox"/> négyzetes; <input type="checkbox"/> hatszögű; <input type="checkbox"/> egyéb: _____	
5.4. Szárnyak anyaga: <input type="checkbox"/> palló; <input type="checkbox"/> deszka; <input type="checkbox"/> borított deszka; <input type="checkbox"/> lécrács; <input type="checkbox"/> betétes; <input type="checkbox"/> sövény; <input type="checkbox"/> háló; <input type="checkbox"/> kovácsolt vas; <input type="checkbox"/> fém; egyéb: _____		7.3. Káva anyaga: <input type="checkbox"/> fa; <input type="checkbox"/> kő; <input type="checkbox"/> beton; <input type="checkbox"/> egyéb: _____	
5.5.1. Kapuszlopp anyaga: <input type="checkbox"/> fa; <input type="checkbox"/> téglá; <input type="checkbox"/> kő; <input type="checkbox"/> fém.		7.4. Kút fedele és anyaga: <input type="checkbox"/> nincs; <input type="checkbox"/> fa; <input type="checkbox"/> egyéb: _____	
5.5.2. Kapuszlopp megmunkálása: <input type="checkbox"/> faragott; <input type="checkbox"/> vakolt; <input type="checkbox"/> vakolatlan; <input type="checkbox"/> látszik; <input type="checkbox"/> nem látszik.		7.5. Kút teteje és anyaga: <input type="checkbox"/> nincs; <input type="checkbox"/> hódfarkú cserép; <input type="checkbox"/> pikkelycserép; <input type="checkbox"/> cserép; <input type="checkbox"/> mázas cserép; <input type="checkbox"/> zsindeley; <input type="checkbox"/> tempopala; <input type="checkbox"/> hullámpala (eternit); <input type="checkbox"/> természetes pala; <input type="checkbox"/> fémlemez (bádóg); <input type="checkbox"/> szigetelő papír; <input type="checkbox"/> egyéb: _____	
5.6. Hagományos (kovácsolt) vasalatok: <input type="checkbox"/> zár; <input type="checkbox"/> kilincs; <input type="checkbox"/> gomb; <input type="checkbox"/> támkúp; <input type="checkbox"/> hevederpánt; <input type="checkbox"/> retszeg; <input type="checkbox"/> szegek.		8. Közmu: <input type="checkbox"/> nincs; <input type="checkbox"/> villany; <input type="checkbox"/> víz az udvaron; <input type="checkbox"/> víz a házban; <input type="checkbox"/> csatorna; <input type="checkbox"/> gáz; <input type="checkbox"/> telefon; <input type="checkbox"/> egyéb: _____	
5.7. Csomópontok: <input type="checkbox"/> ácskötések; <input type="checkbox"/> fémkapcsok; <input type="checkbox"/> szegezés.		9. Faragott elemek, díszítések, feliratok, az objektummal kapcsolatos megjegyzések:	

4. A főépület és melléképületek adatlapja

Transylvania Trust Alapítvány – Utilitás Műemlék-helyreállító és Kutató Központ – Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre Erdély népi építészetének kutatása és védelme – Népi építészeti kataszter											
Kítöltő neve:			Aláírás:			Keltetés:			Adatlap kódszáma:		
Település:				Házzszám:		Épületszám:		Fényképek azonosító számai:			
<b>3.2. Az objektum eredeti funkciója:</b> <input type="checkbox"/> lakóház <input type="checkbox"/> sütő <input type="checkbox"/> nyárikonyha <input type="checkbox"/> különálló kamra <input type="checkbox"/> csűr <input type="checkbox"/> istálló <input type="checkbox"/> tüzelő <input type="checkbox"/> kötött kapu <input type="checkbox"/> malom <input type="checkbox"/> gabonás <input type="checkbox"/> kas (góré) <input type="checkbox"/> (pásztor)szállás <input type="checkbox"/> pince <input type="checkbox"/> kút <input type="checkbox"/> nem megállapítható egyéb: _____ <input type="checkbox"/> állandóan lakott <input type="checkbox"/> szezonálisan lakott						<b>3.2. Az objektum eredeti funkciója:</b> <input type="checkbox"/> lakóház <input type="checkbox"/> sütő <input type="checkbox"/> nyárikonyha <input type="checkbox"/> különálló kamra <input type="checkbox"/> csűr <input type="checkbox"/> istálló <input type="checkbox"/> tüzelő <input type="checkbox"/> kötött kapu <input type="checkbox"/> malom <input type="checkbox"/> gabonás <input type="checkbox"/> kas (góré) <input type="checkbox"/> (pásztor)szállás <input type="checkbox"/> pince <input type="checkbox"/> kút <input type="checkbox"/> nem megállapítható egyéb: _____ <input type="checkbox"/> állandóan lakott <input type="checkbox"/> szezonálisan lakott					
3.1.1. A jelenlegi funkció helyi megnevezése:						3.2.1. Az eredeti funkció helyi megnevezése:					
3.5.1. Pontos építési idő:		3.5.2. Forrása: <input type="checkbox"/> felirat a mestergereánd; <input type="checkbox"/> felirat az oromfalon; <input type="checkbox"/> felirat a kéményen			3.5.3. Hozzávetőleges építési idő:		3.5.4. Forrása: <input type="checkbox"/> tulajdonos (falubeliek) szóbeli közlése; <input type="checkbox"/> felmérő becslése; <input type="checkbox"/> kikövetkeztetett; <input type="checkbox"/> egyéb _____				
3.7.1. Vázlatos alaprajz:											
3.7.2. Alapméretek: hosszúság _____ ( <input type="checkbox"/> mért, <input type="checkbox"/> becsült); szélesség _____ ( <input type="checkbox"/> mért, <input type="checkbox"/> becsült).											
Helyiség száma	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Funkció/Eredeti funkció											
Padlóburkolat/Eredeti p.											
Födém/Eredeti födém											
Falazat/Eredeti falazat											
Tüzelő/Eredeti tüzelő											
Alapozás, lábazat											
Eredeti adatok forrása: <input type="checkbox"/> tulajdonos (lakó) szerint; <input type="checkbox"/> felmérő véleménye. Falazat/födém: <input type="checkbox"/> látszik; <input type="checkbox"/> nem látszik; <input type="checkbox"/> tulajdonos (lakó) szerint.											
4.1. Funkció	- AmyékSZek	- LInóleum	- NádFödém	- ZSilipelt BOronafal	- Talpas KeretVázás	- GúlaKemence					
- TisztaSZoba	- SZÉru	4.3. Födém	- DorongFödém	- Palló	- BÉlon	- KUPos-Kemence					
- SZoba	- PInce	- GerendaFödém	- DongaBoltozat	- KÖ	4.5. Tüzelő	- BoglyaKemence					
- KOnyha	- EResz (ereszalja)	- Boruló	(fiókos)	- TÉgla	- Mobil	- LépcsosKemence					
- KAmra	- MÜhely	DeszkaFödém	- KeresztBoltozat	- Vegyes Fal	- Beépített	- CSempés-Kemence					
- PTVar	4.2. Padlóburkolat	- Mestergereándás	- CSeshüveg Boltozat	- Rakott Fal	- ÚJ	- BÉlülfutott					
- TOrnác	- Dongölt Föld	DeszkaFödém	- PoroszSüveg	- Vert Fal	- CSikó	- KIVülfutott					
- ElőSZoba	- HajóPadló	- PallóFödém	- BÉlon	- CSÖmpilyeg	- TuKarek	- Öszettett					
- FűrésSZoba	- Parketta	- PÓtvásFödém	4.4. Falazat	- VályogTÉgla	- CSERepkályha	- Fűsfogós					
- SÜtő	- TÉgla	- BORított	- Rönk	- AllóSövény	- CSempés KAndalló						
- Istálló	- PadlóCSempe	deszkaFödém	- FARagott	- FekvőSövény	- KUPolásKemence						
- Gabonás	- CEment	- Sárleces Födém	- Keresztvéges	- NádFal	- NYeregKemence						
- ÓL	- MOzaik	- VesszőFödém	- CSapolt	- CÖlopVázás	- HasábKemence						

<b>5.1. Tetőidom</b> <input type="checkbox"/> – fél-nyereg <input type="checkbox"/> – nyereg <input type="checkbox"/> – kontyolt <input type="checkbox"/> – kis-csonkakontyolt <input type="checkbox"/> – nagy-csonkakontyolt <input type="checkbox"/> – keskeny vízvetés <input type="checkbox"/> – széles vízvetés <input type="checkbox"/> – csonkakontyolt vízvetés <input type="checkbox"/> – füstlyukas <input type="checkbox"/> – sátor <b>5.2. Tetőszerkezet</b> <input type="checkbox"/> – íres <input type="checkbox"/> – kakasülős <input type="checkbox"/> – kö <input type="checkbox"/> – ollóágas <input type="checkbox"/> – ágasfás <input type="checkbox"/> – állószékes <input type="checkbox"/> – jármos <input type="checkbox"/> – oromfal- (harántfal)-szelemenes <b>5.3. Kötőgerenda</b> <input type="checkbox"/> – a födémrel egybeépítve <input type="checkbox"/> – a födémről különépitve <input type="checkbox"/> – nincs <b>5.4. Szarufa</b> <input type="checkbox"/> – támasztott <input type="checkbox"/> – csíngő <b>5.5. Héjazat</b> <input type="checkbox"/> – hődfarkú cserép <input type="checkbox"/> – pikelycserép <input type="checkbox"/> – cserép (fáncos) <input type="checkbox"/> – mázas cserép <input type="checkbox"/> – nád <input type="checkbox"/> – zsup <input type="checkbox"/> – zsindey <input type="checkbox"/> – dránica <input type="checkbox"/> – termopala <input type="checkbox"/> – hullámpala (etermit) <input type="checkbox"/> – természetes pala <input type="checkbox"/> – fémlemez (bádóg) <input type="checkbox"/> – szigetelő papír <input type="checkbox"/> – egyéb	<b>Település:</b> <b>6.1. Füstelvezetés</b> <input type="checkbox"/> – szabadkémény <input type="checkbox"/> – a födémén át <input type="checkbox"/> – füstfogó a padláson <input type="checkbox"/> – kémény <input type="checkbox"/> – mászókérmény <input type="checkbox"/> – gyújtókémény <input type="checkbox"/> – fűstházas kémény <b>6.2. Kémény anyaga</b> <input type="checkbox"/> – tégl <input type="checkbox"/> – kö <input type="checkbox"/> – fa <input type="checkbox"/> – fonott <b>6.3. Kémény felülete</b> <input type="checkbox"/> – vakolatlan <input type="checkbox"/> – tapasztott <input type="checkbox"/> – vakolt <b>6.4. Kémény füstlyuka</b> <input type="checkbox"/> – felső <input type="checkbox"/> – oldalsó <input type="checkbox"/> – boltozott <input type="checkbox"/> – kör alakú <input type="checkbox"/> – kereszt alakú <input type="checkbox"/> – téglalap alakú <b>6.5. Kéményfej záródása</b> <input type="checkbox"/> – sima <input type="checkbox"/> – fedköves <input type="checkbox"/> – galléros <input type="checkbox"/> – téglá perem <input type="checkbox"/> – boltozott <input type="checkbox"/> – lépcsős <input type="checkbox"/> – fatető <input type="checkbox"/> – cseropes nyereg <b>7. Vízelveztés</b> <input type="checkbox"/> – árkolás <input type="checkbox"/> – ellejtés <input type="checkbox"/> – fa ereszcsonna <input type="checkbox"/> – bádóg ereszcsonna	<b>8.1. Tornác</b> <input type="checkbox"/> – nincs <input type="checkbox"/> – oszlopos <input type="checkbox"/> – ereszalja <b>8.2. Tornácoszlop anyaga és megmunkálása</b> <input type="checkbox"/> – nincs <input type="checkbox"/> – fa <input type="checkbox"/> – tégl <input type="checkbox"/> – kö <input type="checkbox"/> – vályog <input type="checkbox"/> – öntöttvas <input type="checkbox"/> – nem látszik <input type="checkbox"/> – tapasztott <b>8.3. Tornác mellvédje és megmunkálása</b> <input type="checkbox"/> – nincs <input type="checkbox"/> – fa <input type="checkbox"/> – tégl <input type="checkbox"/> – vályog <input type="checkbox"/> – kö <input type="checkbox"/> – nem látszik <input type="checkbox"/> – tapasztott <b>8.4. Záródása</b> <input type="checkbox"/> – egyenes <input type="checkbox"/> – nyeregfás <input type="checkbox"/> – könyökfás <input type="checkbox"/> – fűrészelt díszítési <input type="checkbox"/> – lécrács díszítési <input type="checkbox"/> – íves <input type="checkbox"/> – félkörös <input type="checkbox"/> – kosárvíves <input type="checkbox"/> – szegmensíves	<b>9.1. Homlokzatképzés</b> <input type="checkbox"/> – vakolatlan <input type="checkbox"/> – tapasztott <input type="checkbox"/> – mészvakolatos <input type="checkbox"/> – cement-vakolatos <input type="checkbox"/> – köporos <b>9.2. Festés</b> <input type="checkbox"/> – meszelt <input type="checkbox"/> – festett <input type="checkbox"/> – egyéb <b>9.3. Színe</b> <input type="checkbox"/> – fehér <input type="checkbox"/> – színes <b>9.4. Díszítések</b> <input type="checkbox"/> – ereszpárkány <input type="checkbox"/> – gvpárkány <input type="checkbox"/> – keret <input type="checkbox"/> – pilaszter <input type="checkbox"/> – fél-oszlop <b>10.1. Oromfalak anyaga</b> <input type="checkbox"/> – állóhézagos deszka <input type="checkbox"/> – sugaras deszka <input type="checkbox"/> – fekvő deszka <input type="checkbox"/> – kazettás <input type="checkbox"/> – fonott <input type="checkbox"/> – tégl <input type="checkbox"/> – kö <input type="checkbox"/> – egyéb <b>10.2. Oromfal képzése</b> <input type="checkbox"/> – vakolatlan <input type="checkbox"/> – tapasztott <input type="checkbox"/> – mészvakolatos <input type="checkbox"/> – cement-vakolatos <input type="checkbox"/> – köporos <b>10.3. Oromfal díszítése</b> <input type="checkbox"/> – fűrészelt	<input type="checkbox"/> – kváderezés <input type="checkbox"/> – fejezetek <input type="checkbox"/> – tükrök <input type="checkbox"/> – ablak feletti mező <input type="checkbox"/> – áblakok <b>9.5. Lábazat anyaga</b> <input type="checkbox"/> – kö <input type="checkbox"/> – tégl <input type="checkbox"/> – beton <input type="checkbox"/> – nem látszik <b>9.6. Felületképzése</b> <input type="checkbox"/> – vakolatlan <input type="checkbox"/> – tapasztott <input type="checkbox"/> – mészvakolatos <input type="checkbox"/> – cement-vakolatos <input type="checkbox"/> – köporos <b>9.7. Színe</b> <input type="checkbox"/> – natúr <input type="checkbox"/> – színes <input type="checkbox"/> – lécrács <input type="checkbox"/> – kötény <input type="checkbox"/> – vakablak <input type="checkbox"/> – felíratos tábla <b>10.4. Füstlyuk</b> <input type="checkbox"/> – nincs <input type="checkbox"/> – van, szármuk <b>10.5. Füstlyuk alakja</b> <input type="checkbox"/> – kerek <input type="checkbox"/> – négyyszög <input type="checkbox"/> – kereszt <input type="checkbox"/> – kehely <input type="checkbox"/> – egyéb <b>10.6. Csücsdész</b> <input type="checkbox"/> – kereszt <input type="checkbox"/> – csillag <input type="checkbox"/> – egyéb
---	---	--	---	---

<b>11.1. Ablakok szerkezete:</b> - íres nyílás - egy rétegű - két rétegű	1	2	3	4	5	Ablakok szerkezete: - ÚJ - ÚJ a falon - ÁcsTok - PallóTok - GerébTok - Borított Tok - Leemelhető Fatábla - Alkalmi Megoldás Vaszatok	- ÚJ - SarokPánt - SZeg - Horog - Záró-berendezés Kiegészítők - LÉCrács - VASRács - Kovácsolt Vasrács - ZSAlugáter	- FEMtábla - FATábla - FAKERet - Párkány - Könyökű Ablakszárny szerkezete - EGYszárnyú - KETSzárnyú - HARMszablak
<b>11.2. Ablakszárny szerkezete:</b> <b>11.2. Osztatok száma:</b> <b>11.3. Vaszatok</b> <b>11.4. Kiegészítők</b>	1	2	3	4	5	Ajtótok szerkezete - ÚJ - ÁcsTok - PallóTok - GerébTok - Borított Tok - Alkalmi Megoldás Ajtószárny szerkezete - EGYszárnyú - KETSzárnyú - FELajtó	- Palló - Deszka - Borított Deszka - BETétes - ÚVezezett BETétes - ZSaluLeveles - Borított BÉlletes	- Kovácsolt Heveder-Pánt - Kovácsolt Zár - FA Záró-berendezés - REtesz - KERetesés Forgószekert - FATengely - SZeg
<b>12.1. Ajtótok szerkezete</b> <b>12.2. Ajtószárny szerkezete</b> - szimpla - dupla <b>12.3. Tartozékok</b> <b>12.4. Forgószekert</b>								

<b>13. Beépített berendezés</b>	<b>14. Értékes berendezés (berendezési tárgyak)</b>	<b>16.2. Mueumléki jelleg károsodásai</b> <input type="checkbox"/> nem odailló funkcionális kiegészítés <input type="checkbox"/> helytelen technológiájú helyreállítás vagy anyaghasználat <input type="checkbox"/> egyéb
<b>3.3. Az objektum műszaki állapota:</b> <input type="checkbox"/> kiváló; <input type="checkbox"/> jó; <input type="checkbox"/> közepes; <input type="checkbox"/> rossz; <input type="checkbox"/> romos.	<b>3.4. Veszélyeztő tényezők:</b> <input type="checkbox"/> használat hiánya; <input type="checkbox"/> karbantartás hiánya; <input type="checkbox"/> átalakítási szándék; <input type="checkbox"/> lebontási szándék <input type="checkbox"/> egyéb _____	<b>16.1. Szerkezeti károsodások</b> <b>16.1.1. Repedések</b> <input type="checkbox"/> a lábazaton <input type="checkbox"/> a falakon <input type="checkbox"/> a vakolatlan <b>16.1.2. Héjazati hibák</b> <input type="checkbox"/> kis mértékű <input type="checkbox"/> nagy mértékű <b>16.1.3. Nedvesedés</b> <input type="checkbox"/> kis mértékű <input type="checkbox"/> nagy mértékű <b>16.1.4. Egyéb</b>
<b>3.8.1. Megjegyzés (az építélet kapcsolatos észrevételek):</b>		

### **Inventarierea arhitecturii populare și protejarea patrimoniului în Ținutul Secuiesc (1989–2017)**

După evenimentele din 1989 noua situație politică a adus cu sine noi posibilități și libertăți, ceea ce a relansat și proiectele de inventariere a arhitecturii populare din Transilvania. Au fost numeroase grupări, cu diverse metodologii și obiective, totodată aflându-se pe diverse nivele ale profesionalismului, care au început lucrările de inventariere. Studiul de față oferă o scurtă prezentare ale acelor programe de inventariere, care s-au desfășurat și pe teritoriul Ținutului Secuiesc, referindu-se și la metodologia aplicată, respectiv la evaluarea valorificării unor proiecte anume.

### **Inventory of Traditional Architecture and Patrimony Protection in Szeklerland (1989–2017)**

After the system change from 1989, the new political situation brought new possibilities, which led to the rebirth of the inventory projects in Transylvania too. Several groups, with different methodology and objectives, also with different states of professionalism have started the inventory of traditional architecture. The present study offers a brief summary of the inventory projects regarding the traditional architecture of Szeklerland, discussing also the methodology in use, but offering an evaluation of the utility of certain projects as well.



Gagy József

## Örökségesítők. Két példa

Az örökség sokféle meghatározása létezhet, létezik, hiszen a „minden örökség” korszakában a kultúrakutatás egyik fő vonulata a korszakot meghatározó emlékezési alakzatoknak, azaz az örökségképzési folyamatoknak, mechanizmusoknak, meg a cselekedetek aktorainak, az örökségesítőknek (életútjuknak, szocializációjuknak, motivációiknak, hatásainak) a vizsgálata. Jan Assmann emlékezetelméletéből kiindulva úgy gondolom, hogy az örökségesítők olyan kommunikátorok, akik, adott közösségekben, a múlthoz való viszony, vagyis a múlt jelenbeni alakításának, a jelen kontextusában való megjelenítésének a specialistái. Mindezen tevékenységeknek természetesen meghatározott teleológiájuk van, a múlt a jelenben a megcélzott, kijelölt jövő építését szolgálja. Így beszélhetünk arról, hogy romániai magyar közösségekben az örökségesítés a népszolgálat értelmiségi gondolkörébe integrálódik. Az általam vizsgált örökségesítők a múlt század hatvanas-hetvenes éveiben kezdtek, majd a rendszerváltás előtti és utáni évtizedekben folytatták tevékenységüket, integrálódva „az erdélyi magyar értelmiségi nagy közös projektjébe”, amely Stefano Bottoni szerint „nem más, mint a mindennapi valóság örökségesítése”, és ebben a folyamatban „a sorra megjelenő visszaemlékező alkotás (regény, tanulmány, dokumentumfilm, szobor, népművészeti tárgy) nem pusztán a múltba való menekülést jelenti. Inkább arra emlékezteti a célközönséget, az erdélyi magyar kultúrafogyasztót, hogy ennek a közösségnek akkor lesz *jövője*, ha múltjára is büszke lehet. Ezzel határokat termel (vagy újratermel), azaz nemzetesíti az etnikai közösséget.” (Bottoni 2015: 225, kiemelés az eredetiben – G.J.). A népszolgálat eszmekörébe való behelyezkedést, az elvek szerint való cselekvést, valamint a nemzetesítési folyamatokban való részvételt tekintem a vizsgálandó két életpálya legfontosabb, az értelmezést meghatározó kontextusainak.

1. Kik is azok az örökségesítők? A két példa részletesebb bemutatása előtt néhány általános vonást említek. Jan Assmann szerint „a múltat az emlékezés rekonstruálja [...] a múlt azáltal keletkezik, hogy az ember viszonyba lép vele...” (Assmann 1999: 32). Ahhoz, hogy „az ember viszonyba léphessen a Múlttal, az utóbbinak ilyenként kell tudatosulnia. Ennek két feltétele van. Először is, a Múlt nem tűnhet el nyomtalanul, léteznie kell rá vonatkozó bizonyítékoknak. Másodszor a bizonyítékoknak jellegzetes *különbséget* kell felmutatniuk a Mához képest.” (Assmann 1999: 32, kiemelés az eredetiben – G.J.). Az örökségesítők azok, akiknek az aktivitása erre a két mozzanatra koncentrálnak: összegyűjtik a múltba vonatkozó bizonyítékokat (vagyis:

értékelnek, szelektálnak, rekonstruálnak, archiválnak) és mindeközben felmutatják a különbségeket – vagy azért, hogy ezzel a(z értékőrző vagy értékpusztító) jelenre, vagy azért, hogy a (megőrzendő vagy elvetendő) múltra fordítsák a jövőt építő közösség figyelmét.

Ugyanakkor az örökségesítők azok a társadalmi aktorok, akik több-kevesebb sikerrel a múlttal kapcsolatba lépve, értékteremtő szándékaikat megjelenítő, megerősítő intézményeket hoznak létre, vagy a már létező intézményeket új célokat kijelölve működtetnek. Az esetleges aktuális rendezvényeken, kiállításokon túl falusi múzeumok, tájházak, vagy magánházakban, iskolák üres termeiben berendezett „gyűjtemények”, a lokális múlt „emlékhelyei” jönnek létre munkájuk nyomán. Valóban, amit felhalmoznak, az olyan, helyben összegyűjtött tárgyak sokasága, amelyeket ők megőrzésre alkalmasnak nyilvánítanak. Ezeknek a tárgyaknak az ő értékelésüktől igen eltérő helyi megítélésével kell konfrontálódniuk – „harcolniuk” kell ezek „megmentéséért”. John Carman szerint „a múzeumi darab kifejezés két jelentést hordoz. A kézenfekvő elsődleges jelentése szerint olyan tárgy, amely megőrzésre és bemutatásra érdemes a közönség szórakoztatására és nevelésére. A második jelentése ironikus: haszontalan, elavult, funkciótlan, eldobandó tárgy. A kifejezésben az az érdekes, hogy mindkét esetben [...] a tárgy használhatatlanságán van a hangsúly: az elsődleges jelentés szerint egy intézmény feladata, hogy a mindennapi környezetből kivont, gondjaira bízott tárgyat megőrizze az utókornak; az ironikus jelentés szerint pedig a tárgy szemétként dobható.” (Carman 2012: 202.) Nemcsak szemétként dobható, hanem már eldobott, vagy ekként kezelt – a használatból kivont és a raktározó területek (padlás, pince, csűr) sötét mélyén heverő tárgyakról van szó, melyekhez már ironikus jelentések se társulnak, amelyekről tulajdonosaik megfeledkeztek.

Miképpen gondolkoznak mindazok, akik régióinkban örökségesítésre vállalkoznak? *A Népszolgálat. A közösségi elkötelezettség alakváltozatai a magyar kisebbség történetében* című kötet szerzői (a fentebb említett Stefano Bottoni, meg Bárdi Nándor, Horváth Ágnes, D. Lőrincz József) több választ is fogalmaznak ezekre a kérdésekre. Az ugyanis nem képezi vita kérdését, hogy közösségi elkötelezettség jellemzi őket. A kötet előszavában a szerkesztők (Bárdi Nándor, Filep Tamás Gusztáv, D. Lőrincz József) Mikó Imre generációs „jövőképelvárását”, a Vásárhelyi Találkozó záróhatározatában megjelenő értékorientációs elveket említik, de azt a szöveget is, amely számomra a hetvenes évek nemzetiségpolitikai elveit (és az ebben a korszakban tevékenykedő örökségesítők gondolkodásmódját) legjobban exponálja. Gáll Ernő fogalmazta meg ugyanis, hogy egy korszakokon átívelőnek és generációkat egybefogónak értelmezett, a szocializmus eszméihez is illeszkedő és a nemzetiségi léthelyzetbe gyökerező elvről és parancsról van szó: „A népszolgálat gyűjtőfogalma a mind a gazdasági, mind a kulturális felemelkedést elősegítő, a jobbító tevékenységet jelenti. Lényegénél fogva felvilágosító jellegű, morális szempontból pedig – a már említett hivatástudaton és elkötelezettségtudaton túl – hűség és felelősség jellemzi, aki a népet szolgálja, a dolgozók érdekeit képviseli. Ez pedig nem ritkán kockázattal, sőt áldozattal jár [...]. A népszolgálat elválaszthatatlan felelőssége (sic!)

nem engedi meg a tőle való menekülést, az általa diktált hűség viszont személyiségünk kiteljesedését, azonosságunk megőrzését szavatolja.” (*Népszolgálat* 2015: 8.) Egy szövegbe gyűlnek-illeszkednek a hívószavak: az elhivatott elit életének célt és értelmet az ad, ha kitartóan, és hűségét bizonyítva, a kockázatokat vállalva a nép/dolgozók (értsd: magyar nemzetiség) szolgálatára (felvilágosítására) törekszik – ez közösségében tevékenységének hitelt ad, személyiségének kiteljesedését eredményezi. A törekvés, a munka sokféle lehet, de kiemelkedik mindezek közül az alkotás: művészi meg tudományos művek létrehozása, szervezés, intézményteremtés.

A népszolgálatnak a múlt század hetvenes évekbeli aktualizálása és sematizálása Balogh Edgár elképzeléseiben körvonalazódik a legvilágosabban. Bárdi Nándor a fent említett kötetben közölt tanulmányában külön fejezetben foglalja össze Balogh Edgárnak a témában kifejtett munkásságát, a fejezetcím is az aktualizálásra-sematizálásra utal: „A szocialista népszolgálat” (Bárdi 2015). Bárdi megállapítja: „A háború után Balogh tevékenysége alapvetően a népnevelésre és az örökségesítésre irányul” (Bárdi 2015: 36) – de természetesen és elkerülhetetlenül nemzetiesítést is végez, teszem én hozzá. A kezdetektől (vagyis az 1948-as kultúrpolitikai fordulat első pillanatától) mindvégig a hagyományörzés és a közösségi értékek védelme, újraértelmezése foglalkoztatta, az épített örökség védelmének szervezésétől a háború előtti eszmék újrafogalmazásán, az eszmetörténeti folytonosság megteremtésén keresztül a népi kultúra tömegmozgósításra, szabadidő-szervezésre (fesztivál-szervezésre) való felhasználásáig. 1948-ban, a *Művelődési Útmutató* (a *Művelődés* elődje, a falusi „kultúrunka”, vagyis szocialista kulturális propaganda útmutatója-animátora) indulásakor megfogalmazott elveit fogalmazza újra a hetvenes évek végén, az akkor induló újabb propaganda-fesztivál (Megéneklünk Románia) kapcsán: „Az alapelv új benyomásokat befogadó tömegek cselekvővé tétele, a személy szerint nyelvét, mozgását, testi épségét, szokásait, magatartását alkotóképessé tevő új közösségi lény megteremtése. [...] Csak lenne minél több hősünk! Tanító és tanár, ifjúsági vezető, művelődési igazgató, zenész és táncos, színi rendező, a közösségért élő népművelő és előadó, aki a korszerű feladatokat a kiszélesült terepen és minőségileg előrehaladott követelmények szerint vállalja.” (Bárdi 2015: 44–45.) Igen találóan ez lenne a felsorolás, amely akkor felsorakoztatja az örökségesítők lehetséges kategóriáit. Azóta, 1989 után papokkal, polgármesterekkel, civil szervezetek vezetőivel bővült a felsorolás. Igen elgondolkoztató kérdés, mindenesetre jó kiindulópont a két portré bemutatásához: hogyan viszonyultak ehhez a felvetéshez akkor, munkájukat végezve és időnként összegezve, életük egy-egy fordulópontján mennyire érezték, gondolták harcnak tevékenységüket, áldozatnak vagy hősnek magukat?

A két életút rekonstruálásakor, értelmezések konstruálásakor két igen eltérő helyzetből kell kiindulni. Mind a ketten a saját közösségük elismert vezetői voltak, vezető funkciókban, formálisan is, meg informálisan, közösségi vezetőként (leader) is. Hallgattak rájuk, egyetértettek velük, követték őket, vagy legalábbis nyílt konfliktusaik a helyi közösségek tagjaival nem voltak. Ha a település lakóitól róluk érdeklődünk, akkor történetek sokaságát lehet hallani, rögzíteni, lejegyezni. Nagyon kü-



lönbözött azonban a regionális térben kialakult ismertségük, formális és informális szerepük. Kovács Piroska a székelyföldi, erdélyi, de mondhatni a magyarországi médiák ismert szereplője volt, tévéfilmek készültek vele, róla; a székelykapukkal kapcsolatos „hagyományápolás” és „örökségalkotás” programjainak kezdeményezője, rendezvényeinek elismert szereplője, szervezője, számos díj és elismerés birtokosa. Erdély katolikus érsekével, Magyarország köztársasági elnökével levelezett, a Hargita Megyei Tanács jelöltjeként az Európai Bizottság Európa Nostra-díját vehette át 2012-ben Lisszabonban. Mindezek következtében igen egyenlőtlen mennyiségű a forrás, amelyből az életutakat rekonstruálni lehet. 2009-ben *Lámpások voltunk...* címmel három udvarhelyszéki pedagógus élettörténetét adta közre Ozsváth Imola, közülük az egyik Kovács Piroska. A kötetben saját élettörténetét maga meséli el, jelentősebb elismeréseit, kitüntetéseit, nyomtatott munkáit Ozsváth Imola rendszerezi (Ozsváth s.a.r. 2009). Kilyén Domokosról tudtommal egyetlen életút-beszélgetés készült, az is kéziratban maradt (Gagy–Oláh 2005). A jobbágyfalvi Balogh Pállal, valamint Sztrátya Domokossal készített beszélgetésekben esik szó többször is részletesebben Kilyén Domokosról, a polgármesterről, meg a különböző alkalmi beszélgetésekben helyi vezetők, papok méltatták kapuállító tevékenységét, identitásalkotó, közösséget szolgáló törekvéseit. Életútjának egyfajta összefoglalására leginkább a szóbeli információk alapján először én vállalkoztam (Gagy 2015).

## **Kovács Piroska (1932–2016)**

Máréfalván a legnagyobb földbirtokkal 1948 előtt a Lukács család rendelkezett, és nekik volt a faluban egyetlen olyan kőből épült házuk, amely előtt 1896 óta különleges székelykapu állt: „a Lukács család társadalmi rangjához és módjához méltónak úgy tartja, hogy olyan kapuja legyen, ami még nincs a faluban. Ez az oszlopos kapu.” (Kovács 2000: 21.) Ennek a családnak a leszármazottja az 1932-ben született Lukács Piroska, aki a tanítóképző elvégzése 1952-ben a szintén máréfalvi, a Bolyai Tudományegyetemen magyar irodalom szakos tanári diplomát szerző Kovács Mihály felesége lesz. Kovács Dénes, Kovács Mihály édesapja a falu megbecsült, közepes birtokkal rendelkező gazdálkodója, de ami ennél fontosabb: ácsmestere, aki kőfaragó iskolát végez Székelyudvarhelyen, majd az első világháborúban orosz hadifogságba kerül, és négy Szibériában eltöltött év után kerül csak haza. Idősebb korában két füzetben megírja szibériai emlékeit, meg a szüleiről, a gyerekkori falujáról is egy külön füzetnyi történetet ír, a három füzetnyi kézirat ma is a Kovács család féltve őrzött kincse. Kovács Mihálynak 11 testvére van, ezek közül ő az első, aki egyetemet, a Bolyai Tudományegyetemen magyar irodalom szakot végez, de még három testvére követi őt: matematikatanár, geológus, jogász kerül ki abból a Kovács családból, amelynek az értelmiségi pályára álló utódok száma, aránya szempontjából nincs elődje, párja a faluban. A Kovács házaspár előbb Szentegyházásfaluban–Szentkeresztbányán, a később Vlahicának elkeresztelt kohászati városkában tanít, Kovács Mihály az alapítója és első igazgatója az 1958-ban létrehozott középiskolának. Karrierjük

megszakad, amikor Mihály tanár testvérét az 1956-ot követő megtorlások során elítélik, börtönbe zárják. Előbb a fenyédi általános iskolában tanítanak mindketten, majd Mihály Székelyudvarhelyen, Piroska Máréfalván, otthon kap tanári állást. 1963 a hazaköltözés éve: Kovács Dénes házhelyet ad nekik, és segíti őket a házépítésben, otthoneremtésben. A főút mellett, az iskolától nem messze levő házuk igazi értelmiségi otthon: a nappali faragott bútorttal van berendezve, képzőművészeti alkotások a falakon, jelentős állományú könyvtárunknak nincs párja a faluban, a kényelmet központi fűtés biztosítja, és székelyudvarhelyi, vagy távolabbi, meg magyarországi barátai, ismerősei igen gyakran vendégeskednek náluk. Kovács Mihály 1968 után Hargita megyei tanfelügyelő, majd a legnépesebb székelyudvarhelyi elemi iskola igazgatója, Kovács Piroska pedig az 1972–1984 közötti években a máréfalvi iskolát igazgatja, máréfalvi generációk tanára, nevelője. A nyolcvanas évek elején a felnöttek és az iskolások közösen mutatják be széles körű ismertséget és megbecsülést szerezve, Kodály János *Háry János és Székelyfonó* című daljátékait, a zenetanár Szép Gyula betanításában, Kovács Piroska kezdeményezésére.

Kovács Piroska úgy emlékezett, hogy 1972-ben történt az első „kapumentő” akció: egy frissen lebontott székelykapu árokparton heverő darabjait vitte haza. Ezután már figyelte a faluban zajló építkezéseket, átalakításokat, és a teljes, lebontásra ítélt kaput elkérte, hazavitte, raktározta. Amikor elkezdődött Szejkéfürdőn, az Orbán Balázs sírja előtt a kapusor építése, akkor már fel tudott ajánlani egy bontott kaput, hogy a sorban másodiknak oda elhelyezzék. 1976-ban adták át az újonnan épített, nagyméretű kultúrházat a falu központjában, a papilakkal szemben, az óvodaépület mellett: ennek oldalára már az elbontott, raktározott kapu-elemekből tervezett egy homlokzat-díszítést az ismerős műépítész. Ez volt az első olyan nyilvános építmény a faluban, ahol a székelykapu (nem egészében, hanem elemeiben) mint közösségi identitás-elem jelent meg.

1987-ben, ötvenöt éves korában Kovács Piroska nyugdíjba ment, ettől kezdve már több ideje volt a kapukat jellemző mintakincs gyűjtésére, de igazából 1989 után vett új lendületet a székelykaput tanulmányozó, a kapukat védő és mentő munkája. Lassan összeállt egy könyvnyi anyag, és a Kriza János Néprajzi Társaság 1998-as gyűjtőpályázatán a kéziratot első díjjal jutalmazták. A *Székelykapuk Máréfalván* 2000-ben jelent meg, az előszóban Gazda Klára értékeli Kovács Piroska teljesítményét: „Kovács Piroska olyan szimbolikus tárgycsoport bemutatására, megszólaltatására vállalkozott, amely egyszerre része a máréfalvi ember múltjának és jelenének. [...] Fel kellett ismernie, a rendszeren belül élve, a rendszer természetes tartozékainak jelentőségét, de ugyanakkor képesnek kellett lennie a változó jelentések feltárására is. Ehhez rekonstruálnia kellett az elődök gazdasági-társadalmi helyzetét, mentalitását. Vállalkozását sikerrel teljesítette. Szakértelemmel, finom intuícióval megírt könyvével nemcsak Máréfalva kapuit, hanem Máréfalva nemzedékeit is személyes ismerőseinkké avatja.” (Kovács 2000: 6.) Hamarabb és mélyebben ismerte Máréfalva embereit Kovács Piroska, még mielőtt érdeklődése egyik, igaz, meghatározó jelentőségű tárgyuk: a kapujuk fele fordult volna. Az emberek felől közelítve kereste a kapukból kiolvasható jelentéseket – személy szerint én mindig arra biztattam, hogy a kaput faragó és kaput használó

emberekről, családokról készítsen bemutatókat, elemzéseket, és írja meg a családok és kapuk közös sorsát feltáró könyvét. Erre csakis ő lett volna képes.

A könyv megjelenése (és könyvritkasággá válása) után kiteljesedik munkássága. Az évtizedek alatt összegyűjtött és a kultúrházban tárolt tárgyakból, egy régi ház és telek megvásárlása után, falumúzeumot és faragó-festő központot szervez. Nyaranta gyerekek, fiatalok számára oktatnak itt faragást, festést. 1999-ben-ban először, majd évente megszervezik a Székelykapuk Napját, néprajzkutatók, múzeumi szakértők, faragók találkoznak és beszélgetnek a székelykapu-örökségről, meg évente újabb és újabb kapukra szegeznek fel ünnepélyesen a „műemlék” táblát – a tulajdonosok beleegyezésével. Ezeket a kapukat a nyaranta megszervezett festőtáborok idején újrafestik. 2001 és 2006 között Székelyudvarhely vidékét járja, felméri a még álló „öreg székelykapukat”, és *Elődeink hagyatéka* címmel jelenteti meg az összegyűjtött anyagot Hargita Megye Tanácsa és a Hargita Megyei Kulturális Központ támogatásával (Kovács szerk. 2007). Már a Székelykapuk Napjával, de főleg ezzel a kataszterrel Kovács Piroska munkája más kontextusba emelkedik, kilép az örökségesítő tevékenység a lokalitás kereteiből. A folytatás, újabb és logikus következmény: 2009-ben a Hargita Megyei Tanács szellemi és anyagi támogatásával regionális kapu-örökségesítő mozgalom indul, azokra a feltárásokra meg módszertanra alapozva, amelyeket Kovács Piroska végzett el, dolgozott ki. Évente mintegy tíz régi kaput restaurálnak a Kőlik Kulturális Egyesület égisze alatt Székelyudvarhely és Csíkszereda környékén, kiadványok sorát jelentetik meg. Kovács Piroska a székelykapuk tanulmányozásának néprajzi szakértője, védelmének, örökségesítésének nagy tekintélyű szószólója, a székelyföldi örökségdiskurzus reprezentánsa, médiaszereplője lesz. Mindig is hangsúlyozta a tudományos feltárás fontosságát, ugyanakkor törekedett identitás-politikai szempontok érvényesítésére: „A faragott kapuk a közösség élni akarásáról beszélnek, nemzeti önazonosságunk üzenethordozói. [...] Máréfalván a 25 műemlékkapuért felelősséggel tartozunk. Bár egyéni tulajdonban vannak, közösségi értéket képviselnek. Megőrzésük csak úgy lehetséges, ha a kapuvédelmet közösségi érdeké tesszük.” Ez sikerült is neki, meg munkatársainak.

A *Székelykapuk Máréfalván* utolsó fejezetének *Kapuvédelem Máréfalván* a címe. Ez inkább programszerű kijelentéseket, megállapításokat tartalmaz, és szó szerint tetten érhető a kapcsolódása a népszolgálat eszméjéhez, ennek is a 20. század végi erdélyi alakzataihoz: „A faragott kapuk az életbe, a jelen felé irányítanak bennünket, székelyföldi városokba és falvakba, ősi jelekkel és feliratokkal múlt, jelen és jövőhármasság dimenziójában beszélnek egy emberi közösség élni akarásáról. Élni – és nem akárhogyan! Hanem – a sajátosság méltósága szerint – önmagunk megtartó hagyományában.” (Kovács 2000: 80.)

### **„Kovács Piroska lépjen fel!”**

Ozsváth Imola a Kovács Piroskával készített interjúbán az 1989 utáni eseményeket felidéző beszélgetésrésznek *A közéletiség forgatagában: „Szolgálom azt a közösséget, amelyikben élek”* alcímet adja. Kovács Piroska felidézi az 1989. december 22-e

utáni napok eseményeit: a néptanács titkárnője ellen, és Kovács Piroska mellett szólnak meg a nagygyűlésen, és elhangzik: „A titkárné szálljon le... Kovács Piroska lépjen fel!” Ez nagy elégtétel számára: „nyugdíjasként újra közszolgálatba álltam. Nahát ez nem volt szakmai, pedagógiai munka, viszont próbáltam megfelelni, eleget tenni, jó irányba alakítani a falu közhangulatát... maga a tény egy életre igazolt. Érdemes úgy dolgozni, hogy becsületedet, a tisztességet a falu népe előtt megőrizd.” (Ozsváth s.a.r. 2009: 247) Kovács Piroska tehát fellépett, és 2016-ban bekövetkezett haláláig munkahelyi kötöttségektől és más adminisztratív meggondolásoktól mentesen a népszolgálat eszmeisége szerint élt, azt vállalva tevékenykedett: „meggyőződéssel vallom, hogy bizonyos embereknek, bizonyos területeken a közösség élére kell állni. Legyen az gazdasági vonatkozás, legyen az kultúra, legyen bármi, ha befolyásolni akarod, hogyha egészséges irányba akarod terelni a figyelmet, akkor vállalni kell, vállalni kell a felelősséget.” Amit végez: „közösségszolgálat, faluszolgálat”, ami azt jelenti, hogy „én nem teszek nagy dolgokat. Itt élek a faluban szomszédaim, rokonaim, volt tanítványaim között. A mindennapi élet, akár az egyházi év, akár politikai események, akármi [...] hozza, felkínálja a tennivalókat, és én úgy, mint máréfalvi, talán ezekben ott vagyok, jelen vagyok, részese vagyok.” (Ozsváth s.a.r. 2009: 249.)

Négy olyan területet tudok elkülöníteni, amelyeken Kovács Piroska a „felkínált tennivalók” végzése során alapvető hatást gyakorolt a helyi társadalomra. A legkevésbé nyilvánvaló, mert csak beszélgetésekből, a falusiak emlékezetéből rekonstruálható: a helyi politikai-adminisztratív hatalom kiépítésében, megváltoztatásában játszott szerepe. 1989 végén a helyi Nemzeti Megmentési Front, vagyis éppen kiépülő hatalmi szerv elnökének választják. Ez lesz azonban az egyetlen politikai vezető funkciója, és ez is csak addig tart, amíg az első választásokon át nem adja helyét olyan fiataloknak, akiket ennek a munkának végzésére magánál alkalmasabbnak tart. De ekkor is, ezután is egyik fő gondja marad, hogy nevelje, motiválja, az általa kigondolt és megszervezett akciók támogatására megnyerje a kiválasztottakat/megválasztottakat, a formális intézmények vezetőit. Mert informálisan 1989 után ő a közösség vezetője, hangadója, legnagyobb tekintélyű személyisége. Már csak azért is, mert ő szervezi, vezeti a falu három legfontosabb közösségi-civil szervezetét. Annak, hogy Máréfalva 2004-ben kiválik Fenyéd községből, és önálló adminisztratív egység lesz, szintén ő volt az egyik kezdeményezője.

A faluban nem alakult kollektív gazdaság, a földek végig magánkézben maradtak, 1989 után csak az államosított erdővagyonot kérték vissza a máréfalviak. Az erdők visszaszolgáltatása után „segítettem a nyilvántartások elkészítésében, a családfák tisztázásában, a közbirtokosság alakításának részese, majd indulástól ügyvezető titkára voltam...” (Ozsváth s.a.r. 2009: 249). Jelen voltam egy olyan közbirtokossági gyűlésen, amelyet 10 órára hirdettek, 12 órakor kezdődött, és délután 18 óráig tartott, szünet nélkül, és amelyet újra és újra fellángoló viták, indulatok, régi haragosok és ellenségek egymásnak-feszülései jellemeztek, és ahol a gyűlésvezető Kovács Piroska (az egyetlen női résztvevő) hol érvelő, hol erélyes és hangos megszólalásai nélkül ki tudja milyen kocsmái indulatok szabadultak volna el. Világos volt számomra: ebben a helyzetben ő volt az egyetlen, akinek tekintélye és erélyessége fenn tudta

tartan a rendet (meg tudta szervezni, össze tudta tartani a benne bízó többséget), és biztosította a kitűzött célok teljesülését. Amikor azonban mindazok, akik vele nem értettek egyet, egy másik közbirtokosságot alakítottak, akkor a két csoport vetélkedésében már nem kívánt részt venni, és visszalépett erről a területről.

Volt közben más is, amivel foglalkozzon: „Már megindult a falusi turizmus, a kapuk előtt megálltak a... [turisták] fotóztak, meg odaállították a tulajdonost, elkezdődött a ráfigyelés a falura”, meg a falu egyre szélesebb körben ismert értékeire, a székelykapukra. Az őt támogató asszonyokkal együtt, Életfa néven megalakította a falusi vendégfogadók egyesületét, öt évig volt az egyesület elnöke, ő tartotta a kapcsolatot az utazások szervezőivel, turisztikai cégekkel, az érkező csoportok elszállásolását, étkeztetését is ő szervezte meg. Állandó elfoglaltságot jelentett számára a szállásadó asszonyok nevelése, mert „ma már magasabb igényeket szab és olyan szintet ér el a vendéglátás, a hagyományos székely vendéglátás már nem elég...” (Ozsváth s.a.r. 2009: 250.)

A negyedik terület a tulajdonképpeni örökségalkotásé: 1993-ban megalakítja a Kőlik Hagyományörző Egyesületet, amelynek előbb ügyvezetője, majd elnöke, és minden olyan tevékenységet, amely a székelykapuk népszerűsítéséhez, megőrzéséhez, a „kapuvédelemhez” sorolható, és amelyről a fentebb már írtam, ez az Egyesület kezdeményez, koordinál, finanszíroz. „Ennek a munkának a fő célkitűzése a lokális hagyományok ápolása [...] természetesen az egyetemes nemzeti kultúra jegyében. És ha Máréfalva, akkor ugye a néprajzi nevezetessége a székelykapu. Na, és úgy érzem, hogy a székelykapuk falujának, Máréfalvának a nevét sikerült, hogy úgy mondjam, világgá röpiteni.” (Ozsváth s.a.r. 2009: 249.) Kapumentés: a kultúrház melletti parkban lebontott, renovált kaput állítanak, meg évente több kaput újítanak fel. Kapuállítás: a régi iskola, az új iskola, az óvoda épületei elé állítanak kapukat. Székelykapu és hírnév: a máréfalvi (és nem a fenyédi, zetelaki) székelykapu lesz a regionális és nemzeti kulturális örökség legismertebb eleme, a régió emblematikus néprajzi tárgya. Bizonyítéka ennek nemzeti és nemzetközi szinten egyaránt van. Az egyikre Mádl Ferenc hivatalos látogatása 2003 októberében (konkrétan: a fenykép, melyen Kovács Piroska az óvoda új kapuja mellett Mádl Ferenc és Mádl Dalma között áll), a másik a (Megyei Tanács közbenjárásával történt jelölés eredményeként megkapott) Európa Tanács-i Europa Nostra-díj (és a mindezzel járó anyagi jutalom meg a mindaddig egyetlen erdélyi magyar nyertesnek jutó hírnév, médiafigyelem).

Kovács Piroska alkotó, örökségesítő munkája tragikus módon, egyik percről a másikra szakadt meg. Egyik utolsó cselekedete kéziratának rendezése volt: ezek ma készen állnak az utólagos feldolgozásra. Az aktuálissá váló kérdés ma már az, hogy a halál után elkerülhetetlenül beindul a felejtés folyamata. Mint aki 1993 óta haláláig közről ismertem, és sokat köszönhettem neki és férjének, Kovács Mihálynak, meg nagyra becsültem, követtem Kovács Piroska tevékenységét, ma kíváncsi vagyok és szorongva figyelem, hogy mit is kezdenek Máréfalva és a régió örökségalkotó intézményei, örökséggondozó programjai és az örökíthető múltakban válogató, az örökséggel/örökségeikkel önmagát megfogalmazó mai közösségei Kovács Piroska örökségével.

## Kilyén Domokos (sz. 1940)

Kilyén Domokos Petrozsényban született 1940-ben, ugyanis szülei a Nyárád-menti Búzaházáról költöztek az 1930-as években a Zsil völgyébe, majd a bécsi döntés után költöztek haza. Nagypapja, Kilyén Mózes Búzaháza bírója volt a szocialista korszak hajnalán(1944–1948), apja, Kilyén Lajos, aki gazdálkodó majd a Zsil völgyében bányász majd újra gazdálkodó, 1962–1973 között a Csíkfalvi községi Néptanács elnöke. Kilyén Domokos Marosvásárhelyen, a Bolyai Farkas középiskolában érettségizik, érdeklődése korán a kézművesség fele fordul, kerámia-ipari technikumot végez, majd a jobbágyfalvi téglagyárban dolgozik. 33 éves, amikor apja nyugdíjba megy, és ő átveszi a helyét: kinevezik a Néptanács elnökének. Így emlékszik ma életének erre a fontos fordulatra: „gondoltam, hogy egy-két évet, egye meg a fene, egy fordulatot, és aztán úgy befordultam, hogy 2000-ben jöttem el onnan nyugdíjba.”

Fiatalkorában már saját hegedűt, saját citerát készített, ez utóbbival egész életében foglalkozott, ma is foglalkozik, szervezett citerazenekart is a faluban az általa gyártott hangszerekkel és betanított emberekkel. 1972-ben volt az első kiállítás, ahol bemutatta citeráit, a műsorfüzetben olvashatók értékrendjét jellemző szavai: „K. D. citerái üzenik: küldjeteq népdalt a csecsemők ajkára a gépzene helyett.” Ekkoriban ismerkedik meg Bandi Dezsővel,<sup>1</sup> akinek elvei, támogatása meghatározó volt egy sor

1 Ha van valaki, akinek örökségesítő-nemzetiesítő tevékenysége igen alaposan dokumentált bemutatást érdemelne, az ő. Nem volt elméleti szakember, nem volt író, de a naiv népművészekért, vagyis a „népművészeti értékek” örökségként való felmutatásáért, gyakoroltatásáért, és egyben piacosításáért kevesen tettek többet a Székelyföldön, mint ő. Ami azt jelenti, hogy olyan elveket megadó, magatartásformáló hatása volt, ami részletes elemzésre érdemes. A Romániai Magyar Irodalmi Lexikonban *Bandi Dezső* címszó alatt a következő olvasható: „Bandi Dezső (Magyarsáros, 1919. okt. 7.) – képzőművész, művészeti író, népművelő. A budapesti Képzőművészeti Főiskolán Sidló Ferencnél tanult szobrászatot. Első jelentősebb művei a helybeli ácsokkal közösen faragott és felállított abásfalvi és ravai háborús emlékművek (1943–44). A felszabadulás után Marosvásárhelyen rajztanár, majd a MNSZ művelődési aktivistája, 1957-től több mint egy évtizeden át a Népi Alkotások Háza, majd a kisipari szervezetek Maros tartományi, ill. megyei népművészeti szakirányítója. Művészi kerámiával foglalkozik, s a hagyományos háziipari mesterségek és a falusi ember művészi készségeinek serkentésével – tanfolyamok, kiállítások és metodikai levelezés útján – új alapokra helyezte hatáskörében az öntevékeny műkedvelő mozgalmakat. A jelenlegi Maros, Hargita és Kovászna megyékben 1963-ban már 170 népi alkotási kört irányított több mint ezer taggal. Művészeti tömegmozgalmának célja a korszerű otthonkép kialakítása és az ember művészi alkotókészségeinek ápolása a mai feltételek közt. Ezért falun a még ma is eleven szövés-, fonás-, kötés- és varrástechnikákat igyekezett új funkcióval és tartalommal telíteni, majd a fazekas- és faragóközpontok mestereinek munkáiban jelentkező giccses ízléssel szállt harcba; a városban ugyanekkor a különböző képzőművészeti műfajokkal foglalkozó műkedvelést igyekeztek utánzó dilettantizmus helyett eredeti alkotással fejleszteni. Legutóbb a naiv művészeti ágak – festészet, szobrászat – és a szellemi néprajz hagyományainak felkarolására és felfrissítésére vállalkozott. Tevékenységének elméleti indoklását egy cikksorozatban is kifejtette (Vörös Zászló 1969. jan. 3. – szept. 5.), 1970-től kezdve pedig a Maros Megyei Művelődési Bizottság füzetekben (*A falu nótája*, *Tiszta búzából*) egy-egy község népi kultúrájának teljes bemutatásával kísérletezik, szerves keretbe foglalva a vidék művészetének tárgyi és szellemi megnyilvánulásait. Cikkeit A Hét, az Utunk, az Előre és a Művelődés közli. Banner Zoltán: *Modern népi iparművészet*. Korunk 1965/3; uő: *B. D. iskolája*. Kritika, Bp. 1971/4; uő: *Csillagfaragók*. 1972. 51–94. – Bene József: *Csíkszeredai levél*. Utunk 1967/19. – Bölöni Sándor: *A romantikán túl*. Interjú B. D. népnevelővel. Bihari Napló 1973. okt. – Tótfalvi Zoltán: „*Valami nagy-nagy tüzet kéne rakni*.” Látogatás B. D.-nél, A Hét Évkönyve 1978.”

„naiv népművész” számára. Kilyén Domokost is biztatja, szakmai tanácsokat ad, nagy hatással van rá. Arra a kérdésre, hogy miképpen szocializálódott, miképpen sajátította el a népszolgálat eszméit, nincsenek adataim. Akárcsak kortársai esetében, az 1965-től kezdődő és mintegy tíz évig tartó viszonylagos szellemi liberalizáció és a nemzetiesítő szándékok hangsúlyosabb jelenléte, a „népművészet” újrafelfedezésével együtt az örökségalkotó tendenciák megerősödése (táncházmozgalom), meg sajátos esetként és forrásként a romániai magyar intézményesedés új hulláma (Román Televízió Magyar Adása, A Hét) adhatott ehhez mintát és lendületet. A helyi társadalmi beágyazottság is fontos lehetett: a szociális kapcsolatok tanárokkal-tanítókkal, feleségének kollegáival, meg a települések papjaival, akikkel mindig jó kapcsolatot ápolt, és akik számára szintén adott volt ez a gondolkodásukat meghatározó és gyakorlatukat szervező ideológia.

1973–1982 és 1987–1989 között volt Kilyén Domokos Csíkfalva község néptanácselnöke, egyben párttitkára, közben öt évig a körzeti Agráripari Tanács aktivistája. 1989. december 22-én senki sem akarja leváltani, elüldözni, 1992-ben és 1996-ban újra polgármesterré választják, még tíz évig az új körülmények között is Csíkfalva adminisztratív vezetője, majd nyugdíjas, vagyis ebben az időszakba egyre inkább: elismert kapufaragó, citerakészítő „naiv népművész” (saját meghatározása szerint).

Az első székelykaput saját magának faragja, 1980-ben állítja fel új családi háza elé. (3. kép) A tervezés és a faragás, éppen mert első, kísérleti alkotása volt, egy évet vet igénybe. A tett, hogy a község párttitkárként-néptanácselnökként saját kezével tervez, farag és állít székelykaput, egyértelmű megbecsülést szerzett számára. Kilyén Domokos és felesége ezzel a lokális nyilvánosságban egyértelműen a székely népművészet ápolóiként, a székely népi örökség híveiként pozícionálták magukat. Az otthonukat látogatók számára ez eddig is nyilvánvaló volt: a szobákat a feleség által varrt háromszéki (a feleség származási helye) varrottasok díszítették, a falon ott voltak a Kilyén Domokos által faradott hegedűk és citerák, a nagyszoba kályhájának csempéit népi motívumok felhasználásával ő tervezte és kivitelezte. (2. kép) De az utcán elhaladók által megcsodálható székely kapu mindezeknél erősebben, az idegenek számára is jelezte a vallott elveket és az ezekből következő gyakorlatot. 1989 után, a nemzetiesítési folyamatok megerősödésével, ténszerűen pedig a székely-magyar identitást szimbolizáló kapuk állításának gyakoribbá válásával egyre több alkalma van az elvek gyakorlatba ültetésére. Rendszeresebben farag megrendelésre, de ami őt egyértelműen örökségesítővé teszi, az az a saját elképzelés, és az a gyakorlat, hogy minden, a községben jelentősebb térrészt általa faragott székelykapuval jelöljön meg. Ebben a szándékában egyezik a tervező, szervező Kovács Piroskával – de a különbség az, hogy Kilyén Domokos meg is faragja a megálmodott kapukat. Ma a nyárádszentmártoni és jobbágyfalvi unitárius, a csíkfalvi református papilakok előtt, a csíkfalvi közpark bejáratánál, a csíkfalvi általános iskola előtt, meg a nyárádszentmártoni harangozói lak előtt áll egy-egy, általa faragott székelykapu. De faragott már közösségi terek elé kapukat más településekre is (Székelybő, vagy magyarországi testvértelepülések).

Ideológia és elképzelés: egy világméretű, és ezzel egy identitás-modellt szándékosan átadni a faragott munkáival mindazoknak, akik az ő „népe”: a község emberei, fiataljai, gyerekei. A nyárádszentmártoni papilak előtt álló székelykapu egyik oldalán a szokásos felirat és mintázat látható (4. kép), a másikon viszont egy térkép: annak a világnak az időt-teret-történelmet sűrítő képe, amelyben a helyiek közössége él, amely az ő szűkebb értelemben vett „szülőföldje”. Ez nem más, mint egy lokális használatra született, mitikus környezetet konstruáló „örökségtérkép” (5. kép).

Ez pedig a Nyárád-mente, amely folyó, mint az faragva látható, 75 km hosszú. Felette ott a településeket összekötő, történelmileg jelzett, majd új és új nevekkel megnevezett út: UlpiusTraján hadi út (a pontos évszám is ott van: K.u. 105), Tündér Ilona útja, Só út, Rapsonné vár út, ezek felett a Bekecs 1080 m. Ott vannak a mitikus magyar őszvevő, Szilamér és Kada tanyái, meg a tatárjárásban elpusztult helyek: Körtevényes és Keveháza. És végül: ott van a legfontosabb épített örökség, a nyárádszentmártoni, 1270-ben felépült, majd a törökök által 1661-ben felégetett, majd helyreállított templom.

Kilyén Domokos faragásainak átadásakor szövegeket is ír, mond, ezekben fogalmazza meg tételszerűen üzeneteit. Ő a mesterségét nem tanulta, hanem örökölte: „A faragás öregebb, mint én. Én azt hiszem, hogy a korombeli, az apáink, s nagyapáink, mindenki tudott egy annyit, amennyit én. Szerintem ez nem tudás, ez benne van a vérünkbe, tudja a fene, magától jön, én sem tudom, hogy hogy...” Községe „fogja a kezét”, megrendeli, mit és hogyan képzeljen el: „T. Imola kislányunokám azt kérte, legyen rajta madár és virág, T. Béluska és a P. fiúcskák, kicsi barátaim, azt kérték, legyen rajta ló és szarvas...” A község: ott van a múltban, a tájban és a mitikus állatok, ősi helyszínek mának üzenő megjelenésében: „Valahol a Bögözerdejében, a Gyűrűsben, a Völgyesben vagy a Hegyesben nőtt itt a szemünk láttán, apáink-nagyapáink szeme láttán. Ez a fa hallotta a reménység madarának napkeleti énekét, hallotta a csodaszarvas énekét a dagadó-holdas, leheletpárás éjszakában, ahol csoportosan belebögik az éjszakába: ez az erdő a miénk is, ERDÉLY a miénk is. És minden évben megjelennek a csillagok ösvényén, éneklük és bögik reménységeinket, és továbbállnak.” Az alkotás folyamata pedig, meg az alkotott tárgy, amelynek ő a kivitelezője, időt és alkotást egybeölel: „...a nap és a hold, a hétágú csillagok, a szőlőgerezd és a búzakéve jöttek maguktól, valahonnan messziről, évszázadok messzeségéből, nem tudom honnan, de jöttek. Kész volt a szellemkép, amiből rajz lett, majd faragás.” (Kézirat, saját tulajdonban.)

Egy nagy álma van Kilyén Domokosnak, amelyről beszél, de megvalósításához még nem kezdett hozzá: a falvaknak külön van háborús emlékművük, ott külön-külön emlékeznek, pedig kellene egy közös emlékmű, lehetőleg olyan, amelyik az 1848-as forradalomnak és szabadságharcnak, meg az abban résztvevő, név szerint is ismert helyieknek állít emléket. A község megmutatása: az így kialakuló szimbolikus tér közvetlen kapcsolatot hozna létre a nemzet más, erre a dicsőséges történelmi pillanatra emlékező helyekkel, terekkel, és a település így kapcsolódhatna, ünnepeiben, ünnepekkor mindenképpen, a magyar nemzet terébe. Az emlékezet feladata az, hogy formálja a jelent: a múlt eseményei nem történelmi értelemben, hanem az emlékezés által felidézett valóságukban kell hogy éljenek a közösségben.



Kilyén Domokos 1989 után is politikai-adminisztratív vezetője a közösségnek: nem „fellép”, hanem folytatja. De az új gazdasági-társadalmi helyzet nem kedvez neki és a lokalitás társadalmának. A község 1989 után gazdaságilag hanyatlik, a földek visszakerülnek ugyan magánhasználatba, de egyre kevésbé tudnak a magángazdaságok versenyképesen termelni, meg a lakosság előregedése egyre hangsúlyosabb, fokozatosan felhagynak az 1989 utáni évtizedben restaurálódó autark gazdálkodással, ipari munkahelyek nem létesülnek, Marosvásárhelyre és környékére ingáznak, meg külföldön vállalnak munkát mindazok az munkaképes lakosok, akik nem tudnak valamilyen speciális mezőgazdasági termelésre (zöldségtermelés, tejtermelés) berendezkedni. Nincs turisztikailag hasznosítható erőforrás, nem alakulnak hosszabb távú, fenntartható tevékenységeket folytató civil szervezetek. Tulajdonképpen alig vannak örökségesíthető erőforrások, területek, és az EU csatlakozás után a megnyert pályázati pénzek az infrastruktúra korszerűsítését szolgálják. Kilyén Domokos munkássága nem volt elegendő arra, hogy Csíkfalva felkerüljön a székelyföldi örökségesítési folyamatok régiós térképére.

## Találkozás, hierarchia

Tudtommal a két örökségesítő, akiknek életútját, tevékenységét röviden bemutatom, egyetlen alkalommal találkoztam: 2013 júliusában, az általam szervezett VII. Csíkfalvi Csűrszemináriumok egyik napján, amikor Kovács Piroska meghívottként tartott előadást a székelykapuk védelmének máréfalvi, udvarhelyszéki akciójáról, példájáról. Munkássága ekkor már jelentős elismerésekben részesült, a máréfalvi székelykapukról írt könyve több kiadást ért meg, több tévéfilm készült róla és a máréfalvi székelykapukról, 2011-ben Orbán Balázs-díjas lett, majd 2012-ben Lisszabonban *székely kapuk megmentéséért végzett munkájáért az Európai Bizottság Europa Nostra-nagydíjjal tüntette ki*. Kilyén Domokos nyugdíjas polgármesterként, kapufaragóként ugyanabban a körben mozgott, dolgozott, ugyanott volt ismert, mint évtizedekkel azelőtt: Csíkfalván és környékén. A találkozás ez utóbbi számára alkalmat adott arra, hogy kifejezze: ismeri, becsüli-értékeli Kovács Piroskát, tanult tőle, példáját követendőnek tartja. Külön találkozót szervezett az általa összehívott környékbeli kapufaragók számára, ahol Kovács Piroskával szűkebb körben a Nyárad menti falvakban már álló székelykapuk megőrzéséről, jelenkori kapuállítási feladatokról (különösképpen a közösségek identitását szimbolizáló, közösségi intézmények előtt felállítandó kapukról), az utánpótlás kérdéseiről (fiatal faragók betanítása, táboroztatása), egyszerűen a székelykapu örökségesítéséről beszélgettek.

A két örökségesítő találkozásának eseménye alkalmas arra, hogy számba vegyem a megmutatkozó hasonlóságokat és különbségeket. Mindketten egy lokális közösségben dolgoztak, egy lokális közösség sajátos népművészeti értékeit ismerték meg és használták örökségalkotó munkájukban. Politikusként meg tanárként mindketten helyi vezetők lettek a múlt század hetvenes-nyolevanes éveiben: Kilyén Domokos polgármester, Kovács Piroska iskolaigazgató. Mindketten úgy érték meg a változás

pillanatát, hogy az őket addigi örökségesítő pozíciójukban megerősítette. Kilyén Domokos még tíz évig volt polgármester, majd utána is faragóként meg helytörténész-ként közéleti események szereplője. Nincsenek azonban írott, nyomtatott művei. A már nyugdíjas Kovács Piroska pedig néprajzusként, helytörténész-ként jelentős írásokat tett le az asztalra,<sup>2</sup> egyik napról a másikra a közösség legnagyobb legitimitással rendelkező személyeként vezető lett (néhány hónapig a Nemzeti Megmentési Front helyi elnöke), majd minden jelentős helyi civil szervezet (Kölik Kulturális Egyesület, Nagyvész Magán Erdőbirtokosság, Margaréta Vendégfogadók Egyesülete) kezdeményezője, alapítója.

A különbségek közül a két legfontosabb: kettőjük eltérő szellemi horizontja, felkészültsége, érdeklődése, valamint a regionális politikai-adminisztratív vezetés, elit viszonya mindahhoz, amit ők kezdeményeztek és végeztek – azaz a lokális értékek feltárását és nemzetiesítését végző örökségesítéshez. Az első világos: Kovács Piroska származása, családi háttere, végzettsége, kulturális beágyazódása, érdeklődése szélesebb szellemi horizontot, tudományos alkotómunkát tett lehetővé. Kilyén Domokos helyi beágyazottságú („a közösség tagja és szolgálja”) politikus, de mindig is művész volt „másodállásban”, nyugdíjas korában pedig ez lett a főfoglalkozása. Mindaz azonban, amit megvalósított, megmaradt a lokalitás keretei között, nem vált tágabb környezetben ismertté, nem kapott médiafigyelmet. A második szerepe nem kevésbé jelentős: a Székelyföld közepén Székelyudvarhely magyar elitje, Hargita megye kulturális intézményei, magyar vezetése inkább figyelte és inkább jutalmazta az örökségesítés nemzetiesítő-nemzetépítő tevékenységeket, ezek eredményeit. Saját regionális-nemzeti identitásának konstruálásához volt minderre szüksége. Maros megyében, jellegzetesen és jellemzően egy körvonalait vesztő, virtualizálódóan/éleleiben székelyföldi kistrégióban erre kevésbé lehetett számítani. Az egyéni sorsot jelentősen befolyásolja, és az örökségesítési kezdeményezés pályáját is meghatározta tehát ez a politikai-adminisztratív kontextus.

2 A *Székelykapuk Máréfalván*(2000) mellett fontos még megemlíteni: *A máréfalvi iskola 210 éve (1786–1996)*. Székelyudvarhely, Infopress Nyomda,1996; Máréfalva (esettanulmány). In: Hermann Gusztáv Mihály (szerk.): *A többség kisebbsége. Tanulmányok a székelyföldi románok történetéről*. Pro Print Könyvkiadó – Haáz Rezső Múzeum, Csíkszereda, 1999, 212–255; *Örökségünk – a székelykapu*. Erdélyi Gondolat Könyvkiadó, Székelyudvarhely, 2003; „*Orczád verítékével...*” *Máréfalva a történelem sodrában*. Hargita Megyei Hagyományőrzési Forrásközpont – Udvarhelyszék Kulturális Egyesület, Székelyudvarhely, 2008. Az Oszváth Imola könyvében a publikációs lista 13 tételt tartalmaz.

## Szakirodalom

Assmann, Jan

1999 *Kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.

Bárdi Nándor

2015 A népszolgálat genezise és tartalomváltozása. In: Bárdi Nándor – Filep Tamás Gusztáv – D. Lőrincz József (szerk.): *Népszolgálat. A közösségi elkötelezettség alakváltozatai a romániai Magyar kisebbség történetében*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 11–47.

Bottoni, Stefano

2015 Népszolgálat mint politikai játszma. Mikó Imre és a román állambiztonság, 1948–1971. In: Bárdi Nándor – Filep Tamás Gusztáv – D. Lőrincz József (szerk.): *Népszolgálat. A közösségi elkötelezettség alakváltozatai a romániai Magyar kisebbség történetében*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 187–231.

Carman, John

2012 Bebocsáttatás a kulturális örökségbe, avagy: hogy lesz valamiből múzeumi tárgy. In: Palkó Gábor (szerk.): *Múzeumelmélet. A képzeletbeli múzeumtól a hálózati múzeumig*. Petőfi Irodalmi Múzeum – Ráció Kiadó, Budapest, 202–218.

Gagy József

2015 Polgármester és naiv fafaragó. In: Bárdi Nándor – Filep Tamás Gusztáv – D. Lőrincz József (szerk.): *Népszolgálat. A közösségi elkötelezettség alakváltozatai a romániai Magyar kisebbség történetében*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 249–266.

Gagy József – Oláh Sándor

2005 *Az átalakuló Csíkfalva 1945–1989*. Kézirat.

Kovács Piroska

2000 *Székykapuk Máréfalván*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely.

Kovács Piroska (szerk.)

2007 *Elődeink hagyatéka – CD. Udvarhelyszéki öreg székykapuk katasztere 2001–2006*.

Lőrincz József, D.

2015 A népszolgálat. In: Bárdi Nándor – Filep Tamás Gusztáv – D. Lőrincz József (szerk.): *Népszolgálat. A közösségi elkötelezettség alakváltozatai a romániai Magyar kisebbség történetében*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 288–322.

Ozsváth Imola (s.a.r.)

2009 *Lámpások voltunk. Udvarhelyi pedagógusok élettörténete*. (Emberek és kontextusok, 3.) Sajtó alá rendezte és a kíséző tanulmányt írta Ozsváth Imola. Mentor Kiadó, Marosvásárhely.

**Actorii patrimonizării. Două exemple**

În epoca „totul este patrimoniu” un curent major al cercetării culturale ar fi analiza formațiunilor memoriale determinate ale epocii, adică a proceselor, mecanismelor de patrimonizare, respectiv a actorilor, personajelor acestor acțiuni (viața, socializarea, motivațiile și influențele lor). Autorul prezintă două exemple din Ținutul Secuiesc: cum a realizat exprimarea culturală a scenelor locale și regionale, respectiv prin ce și-a adus aportul la realizarea construcțiilor culturale locale și regionale Piroska Kovács din Satu Mare (jud. Harghita) și Domokos Kilyén din Vărgata (jud. Mureș). În prezentarea vieții lor autorul scoate în evidență elementele similare, dar și rolul diferitelor contexte politice-administrative. Elita secuiască interesată în construcția identității, conducerea maghiară a instituțiilor culturale a urmărit și chiar a premiat acțiunile, rezultatele naționale ale patrimonizării în zona centrală a Ținutului Secuiesc, însă în microregiunea care-și pierde hotarele istorice, păstrându-le doar la nivel virtual și cel al amintirilor, nu prea se poate aștepta la așa ceva.

**Actors of Patrimonization. Two Examples**

In the era of “everything is heritage” the main current of cultural research would be that of the determining memorial forms, of patrimonization processes and mechanisms, respectively of the actors of patrimonization (their life course, socialization process, motivations and influences). The author presents two examples from Szeklerland: how were Piroska Kovács from Satu Mare (Harghita County) and Domokos Kilyén from Vărgata (Mureș County) involved in the presentation of local and regional cultural scenes, how could they contribute to the production of local and regional cultural constructions. At the presentation of their life course, the author emphasises the similarities, but also points out the role of different political, administrative contexts. The Hungarian elite of Szeklerland, interested in identity-building, the Hungarian leadership of the cultural institutions were observing and even awarding the national patrimonization activities in the central part of Szeklerland, while in a micro-region with vanishing historical borders, with virtual, memorial relations to the main region, one cannot really expect the same.

## Képek



1. Kovács Piroska emlékezik  
(2016 nyara, saját felvétel).



2. Kilyén Domokos (a háta mögött a saját tervezésű, kivitelezésű csempékből épült kályha) (saját felvétel)



3. Kilyén Domokos első székelykapuja (1980), amelyet a saját háza elé állított



4. A nyárádszentmártoni papilak székelykapuja



5. A nyárádszentmártoni papilak székelykapujának „örökségtérképe”

Szabó Á. Töhötöm

## A népi kultúrától a kulturális örökségig: néhány általános tanulság erdélyi példákon keresztül

### Bevezetés és kérdésfelvetés

A kulturális örökség mint fogalom és mint gyakorlat egyre inkább kezdi kiszorítani a kultúra és ezen belül a népi kultúra fogalmát és úgy tűnik, egyre inkább meghatározza az ezzel kapcsolatos gyakorlatainkat is. A népi kultúra inherens spontaneitása, természetessége, értelemszerű volta egyre inkább megváltozni látszik.<sup>2</sup> A kulturális örökség szemlélete olyan reflektált viselkedés meglétét feltételezi, amelynek a keretében az egyes kulturális termékeket, jelenségeket – érdemes megemlíteni, hogy általában más kulturális termékek, jelenségek kárára (Hafstein 2009) – kiemeljük, védelmük és tovább örökítésük stratégiáit kidolgozzuk. Ebben a kontextusban hajlamosak vagyunk – pontosabban: az egyes csoportok, de akár az egyének is hajlamosak – mintegy kívülről szemlélni magunkat, egyfajta tárgyiasításnak, és miért ne, kommodifikációnak alávetni a saját életünket. A folyamatot értelemszerű módon nagyfokú feszültség jellemzi, hisz olyan, a népi kultúra szempontjából sajátos képleteket feltételez, mint a kultúra és a politika vagy a kultúra és a piac folyamatos találkozása, vagy képletesen szólva kényszerházassága. A politika, a piac és a kultúra találkozása pedig olyan jelentésváltozásokat eredményez, amelyeknek a következtében alapvető, a kulturális gyakorlatainkhoz fűződő jelentésadási tevékenységeink kérdőjeleződnek meg. Tegyük fel például, hogy egy adott, közösségi funkcióval is bíró szokást fenntartó közösség radikálisan átszerveződik. Tehát a közösségi funkció is okafogyottá válik, vagyis a szokás maga kérdőjeleződik meg. De a közösség a szokását valamilyen örökséglistába felvette. A szokásra eredeti értelmében már nincs szükség, de a kulturális örökség termelése mégis fenntartja.

---

A tanulmány megírásához szükséges kutatásokat a következő támogatások tették lehetővé: az MTA Bolyai János Kutatói Ösztöndíja és a Norvég Alap PA16/RO12 SGS84 *Kultúra és természet Erdélyben: múlt és jövő* c. programja. A támogatást ezúton is köszönöm!

2 Noha magam sem vagyok olyan naiv, hogy azt gondoljam, a kultúra mindenféle szándékoltól mentes. Itt a gondolatmenet kedvéért tekintem ezt kiindulópontnak.



Jelen rövid tanulmány egy kettős perspektívát használva ezekre a feszültségekre kérdez rá: a kulturális örökség hasonló a nagy modernista eszmékhez (Scott 1998), a nacionalizmushoz vagy akár a szocializmushoz is. Abban az értelemben, hogy ezek globális ideológiák, de a megvalósításuk nemzeti vagy helyi szinten történik (Löfgren 1989: 14, Verdery 1996: 19). Ezt a jelenséget nevezi Orvar Löfgren „csináld magad” nacionalizmusnak (Löfgren 1989: 14). Vagyis a tanulmány a globális és a nemzeti/lokális perspektívák kettősségét használva kérdez rá a kulturális örökség fogalmára mint globális ideológiára, aminek viszont sajátos nemzeti és helyi gyakorlatai alakulnak ki. A tanulmány éppen ezért nem a definíciókra, hanem a gyakorlatokra és kontextusokra fókuszál: a kulturális örökség – akárcsak a kultúra (Alfred L. Kroeberre és Clyde Kluckhohnra hivatkozva lásd Wright 1998: 7) – kapcsán nem is az az érdekes, hogy hányféle definíciót tudunk mellé rendelni, hanem az, hogy időben és térben ezek a definíciók hogyan oszlanak el, milyen gyakorlatokban és kontextusokban bukkannak fel.

A tanulmány elméleti háttere első látásra eklektikusnak tűnhet, hisz egyszerre igyekszik hasznosítani a nacionalizmus- és etnicitáskutatás, a politikai antropológia, a gazdasági antropológia, a vidékkutatás, a turizmus antropológiája szakirodalmának néhány tételét, miközben arra is törekszik, hogy a kulturális örökség egyre inkább szaporodó szakirodalmát is hasznosítsa. Konkrét példáim Erdélyből származnak: a Kis-Küküllő mentén, Bonyhán és környékén folyó kutatásaim során az etnikai viszonyokra is rákérdeztem, ezeken keresztül pedig a kulturális örökség menedzselése is a kutatás látóterébe került. Szilágyságban, Szilágynagyfaluban és környékén pedig kifejezetten a kulturális örökségre és az örökségesítés folyamatára kérdeztünk rá.

## **A terepekről és a terepmunkáról**

Bonyha egy szinte 2000 lakossal rendelkező, vegyes etnikumú falu Dél-Erdélyben, a Kis-Küküllő mentén, Balavásár és Dicsőszentmárton között félúton. A falut és a környéket románok (533 / 27%), magyarok (606 / 31%) és romák (829 / 42%) lakják. Egészen az 1960-70-es évekig jelentős szász közösségek is éltek a környező falvakban, de a helyi emlékezet az örmény és zsidó kereskedők emlékét is őrzi. A gazdasági és politikai pozíciókat a románok és a magyarok uralják, miközben folyamatosan hangot adnak abbéli félelmüknek, hogy a romák viszont a demográfiai erőforráson keresztül gyakorolnak hatást a község életére. Ki kell emelnünk még, hogy a falu volt a központja Erdély egyik jelentős arisztokrata családjának egyik ágának: a faluban ma is áll a Bethlen család udvarháza. A falu egyben vásártartó központ is, ma is számon tartják, különösen évente négyszer sorra kerülő országos vásárait. Ugyanakkor – ha ma Bonyhán nem is – a környéken jelentős bortermelés folyik, a kisüzemi borászat nagymértékben meghatározza a helyi gazdák szimbolikus pozicionálódását. A faluban és környékén 2009–2014 között folytattam antropológiai terepmunkát.<sup>3</sup>

---

3 A faluról, a környékről és az itt végzett terepmunkáról lásd még Szabó 2013a.

Szilágynagyfalu Szilágyság délnyugati részében található, a Felső-Berettyó mentének központi települése. Lakosainak száma 3207, ebből 2147 (67%) személy magyarnak, 591 (18%) romának, 448 (14%) románnak, 13 (0,4%) szlováknak vallotta magát a legutóbbi, 2011-es népszámláláskor.<sup>4</sup> Jelentős roma közösség is él tehát a faluban, illetve a környéken található néhány kisebb-nagyobb, dominánsan szlovákok által lakott falu. Vagyis a falu némiképp tükrözi a környék etnikai viszonyait. A gazdasági és a politikai pozíciókat itt is a románok és a magyarok uralják. Nem mellékes megjegyezni ugyanakkor, hogy a jelentős magyar többségű községnek román polgármestere van, aki viszont jól beszél magyarul. A faluban élt a Bánffy család több ága is, így több udvarház is található a településen. Ezek között a családnak egy klasszicizáló barokk stílusban épült, egyemeletes udvarháza a legjelentősebb a falu központjában. A falu számára – mint az egész térségre – meghatározó a szőlő- és borkultúra, illetve a löszös, sok helyen szinte függőleges oldalakra vájt lyukpincék jelenléte. A faluban 2015-től folytatunk terepmunkát, amelynek a keretében egy interdiszciplináris kutatócsoporttal a természeti és a kulturális örökséget kutatjuk.<sup>5</sup>

## Politika, piac és egyéb feszültségek a kulturális örökség gyakorlataiban

Talán senkinek nem kétséges, hogy a politika és a kultúra a kulturális örökség fogalmának felbukkanása előtt is több ponton metszették egymást. A kultúrának önmagában is van politikája, a kultúra maga ideologikus, és nem tekinthető egy olyan semleges területnek, amely független az emberi cselekvő szándékaitól (Wright 1998: 9–10). A kultúra rendszert, értékrendet, világlátást közvetít, normakövetésre kényszerít, rögzíti a hatalmat és azokat a módokat, ahogy a hatalom megkérdőjelezhető – és a sort tovább lehetne folytatni. Vagy egy következő szinten a különböző kultúraszemléletek alapvetően politikai állásfoglalásnak is tekinthetőek, mint például azt az antropológiában az evolucionizmus, a relativizmus, a funkcionalizmus, végül a kolonializmus, neokolonializmus körüli viták olyan élesen felvetették (lásd Wright 2004: 8). Nem mellékesen pedig a fejlesztés- és vidékpolitikák is abból a feltevésekből indulnak ki, hogy vannak fejlettebb és kevésbé fejlett területek és kultúrák (vö. Edelman–Haugerud 2004: 86), amelyeket éppen ezért meg kell őrizni vagy éppenséggel változtatni. A fejlesztés és a kolonializmus *par excellence* jelenítenek meg olyan politikai tartalmakat (vö. Edelman and Haugerud 2004, Mbembe 2001, különösen az 1. és a 2. fejezetek), amelyek – mint látni fogjuk – akár a kulturális örökség kontextusában is felmerülhetnek. Látens politikai viszonyulásokat pedig akár abban is megfigyelhetünk, ahogy például a média bemutat valamit a népi kultúrából, ahogy

4 Szilágynagyfalu Község Polgármesteri Hivatala, 2011-es népszámlálási ívek. Néhány fő németnek, ukránnak, más etnikumúnak vallotta magát, illetve volt olyan, hogy nem sorolták be magukat.

5 A kutatásról és a kutatásból született anyagokról lásd még a projekt honlapját: [cultureandnature.ro](http://cultureandnature.ro). Az adatfelvételben részt vett Maria Birtocian, Nagy Ákos és Pap Timea. Köszönöm a segítségüket!

egyes hagyományokat átformál, fogyaszthatóvá tesz. A politika és a kultúra kapcsolatának érzékeltetésére talán elég is itt ennyi példa.<sup>6</sup>

De hogy tárgyunkhoz szorosabban közelítsünk, beszélhetünk a politikai ideológiákba ágyazott kultúrpolitikák szövevényes kapcsolatáról a jakobinusoktól kezdve a romantika kultúrafelfogásán és a nemzetépítő törekvéseken keresztül a szocializmus kultúraszemléletéig és politikájáig. A kapcsolat tehát létező és valóságos.

Ugyanakkor fontos kihangsúlyozni, hogy a (népi) kultúrára vagy pontosabban a (népi) kultúra tárgyiasítására és kommodifikációjára ráépülő globális, de helyi leágazásokkal rendelkező politikai intézményrendszer kiépülése temporális értelemben mégiscsak egyedinek tekinthető, hisz példa nélküli, hogy állami intézmények és civil szervezetek, ezeken belül a törvény betűjét feltétlenül tisztelő bürokraták és/vagy lelkes örökségszakemberek ilyen nagy számban tevékenykedjenek ezen a – mind a mai napig vitatott – területen. Azt is fontosnak tartom kihangsúlyozni, hogy az egyediség abban az értelemben is megnyilvánul, hogy ez az intézményi burjánzás kiegészül egy olyan rejtett – vagy esetenként kevésbé rejtett – politikai programmal, amit multikulturalizmusnak, vagy egy kicsit máshonnan szemlélve kozmopolitanizmusnak nevezünk (Kymlicka–Straehle 1999), ami a béke liberális nyelvezetével és a különbözőség tiszteletével egészül ki (Taylor 2009: 43). Egyelőre tekintsük mellékesnek azt az apró kérdést, hogy a kozmopolitanizmusnak a nemzeti eszmék és a nemzetállamok töretlen népszerűsége kontextusában milyen esélyei vannak. Itt most annyi a fontos, hogy egy globális politikai ideológia összefonódik egy globális kultúrpolitikai törekvéssel és egy intézményi háttérrel. Vagyis a kulturális örökség fogalma jelen pillanatban globálisan elterjedt, viszonylag jól körülhatárolható ideológiával rendelkezik, ami leginkább a nemzetek felettség kozmopolita eszméivel írható le, és van egy olyan intézményrendszer, amely fenntartja.

Noha a kulturális örökség, a politika és a piac annak ellenére is óhatatlanul összetartoznak, hogy a gazdasági aspektus a kulturális örökség politikájában egyfajta szegéynivaló részletként van jelen, itt az elemzés kedvéért mégis különválasztom a politikát és a piacot. És rögtön vissza is térek arra a gondolatra, hogy a gazdasági aspektus mintegy mellékes rosszként szerepel ebben a képletben (Taylor 2009: 43). Mint ahogy Regina Bendix megfogalmazta: „mintha a gazdasági szempontok bemocskolnák vagy tönkretennék az örökség tisztaságát” (Bendix 2009: 258). Miközben ugyanis ezt az aspektust a hivatalos ideológiák szintjén kerüljük, azért arról mégsem szabad megfeledkeznünk, hogy a kulturális örökség komponensei a szabadidő eltöltésének, az idegenforgalomnak és a turizmusnak is szerves részévé válhatnak (Hafstein 2009: 106, Kirshenblatt-Gimblett 1998: 151). És legtöbb esetben válnak is (Bendix 2009: 258), vagyis rögtön kapcsolódnak a tágabb értelemben vett fogyasztáshoz. Arról pedig már fölösleges is hosszabban értekeznünk, hogy a fogyasztás mennyire fontos része a gazdaságnak (vö. Appadurai 1998, Colloredo-Mansfeld 2005).

---

6 Ráadásul a politikai viselkedés kultúrájának témájában itt még bele sem vágunk.

A (népi) kultúrát ebben a kontextusban egyfajta morális álláspontból kiindulva gondoljuk a gazdasági mechanizmusokon felül állónak, hisz szeretnénk azt gondolni, hogy a piaci mechanizmusok még nem hatoltak be az életünk minden területére. Ám azt kell látnunk, hogy minden értelmiségi, egészen pontosan akadémiai vonakodás és kritika ellenére a globális kapitalizmus ma már a (népi) kultúra szerveződési módjainak is fontos strukturáló tényezőjévé vált, és az, amit Orvar Löfgren találóan nevez rivaldafény-gazdaságnak (Löfgren 2001: 9), a mallok és egyéb, ma igen divatos piachelyszínek folyamatos csillogása erre a területre is behatolt.

Fontos a piac, a gazdaság kontextusában is kiemelni a globális jelleget, vagyis azt, hogy a kulturális örökség politikájához hasonlóan, akármennyire is leplezett lett legyen a kulturális örökség gazdaságtana, ez a gazdaságtan óhatatlanul egy globális modellbe ágyazódik. Amit szervesen kiegészít a mai gazdaság másik, már-már féttiszterű összetevője, a növekedés. A globális piacgazdaság, amint az utóbbi időben kiobbant válságok is jól mutatják, a szüntelen növekedés bűvöletében él. És nyilván csak a kritikus akadémiai hangok hívják fel a figyelmet egyrészt a növekedésben rejlő inherens veszélyekre, másrészt a szintén ebből fakadó globális egyenlőtlenségekre (Graeber 2011). Amivel újra megérkeztünk a kényszerházasságnak a bevezetőben említett feszültségeihez: a (népi) kultúra a kulturális örökség mai fogalmain és gyakorlatain keresztül olyan partnerekkel kerül egy ágyba, akik számára az egyenlőtlenség, az egyenlőtlen fejlődés, a fejlesztés szükségszerűsége és az ezzel összekapcsolható rejtett hatalmi politikák – a kozmopolita szemléletek és a piacgazdaság vélt demokratizmusa ellenére – a működésük leglényegéhez tartoznak.

Mint ahogy a piacgazdasághoz a versengés is hozzátartozik, ami ezen a kényszerházasságon keresztül szintén részévé válik a kulturális örökség gyakorlatainak. Világos, ez a tanulmány sem akarja eltagadni, hogy a népi kultúrának sok szinten része a versengés, az egyéni kvalitások felmutatása vagy a csoportok közötti vetélkedés, ami a csúfolókon, a táncon, a potlecsen keresztül egészen a szimbolikus és kevésbé szimbolikus harcokig egész széles skálát fog át. De eredeti értelmükben ezek a versengő típusú találkozások helyiek, helyi tétékért folynak és nem egy kulturális piacba történő beágyazódásért folytatott globális küzdelem részei.

Nem szeretnék itt polányista tőprengésekbe bocsátkozni. Azt azonban e rövid fejezet zárásaként mégis megjegyzném, hogy a szubsztantivisták érvelésében az ember gazdasági viselkedését a piacgazdaságot megelőzően és Európán kívül kulturális és társadalmi motivációk irányították. Aztán a modern kapitalista piac dominánssá válásával a gazdaság önállósága addig nem látott mértéket ért el, a gazdaság mintegy levált a kultúráról. Ezt nevezzük kiágyazódásnak (Barry 2005: 15–16). Ám úgy tűnik, hogy az újabb összefonódás elkerülhetetlen, de ez esetben fordított irányban: a kultúra fog az örökségesítésen keresztül beágyazódni a kapitalista piac kereteibe.

A fentebbiekben kétfajta feszültséget igyekeztem azonosítani a kulturális örökséggel kapcsolatosan. Az egyik a globális ideológiák és a helyi gyakorlatok között megjelenő, a továbbiakban részletezett és már-már értelemszerű feszültség. Értelemszerű, hisz a globális struktúrák óhatatlanul lokális folyamatokból épülnek fel, majd (némiképp) önállósulnak és így hatnak vissza a lokális folyamatokra, csoport-

tokra, amelyek ezekre az elfogadás és az ellenállás skáláján elhelyezkedő akciókkal reagálhatnak (Appadurai 1998: 27–28). A másik a politika, a piac és a kultúra közötti térben létrejövő feszültségek rendszere. Ami bizonyos értelemben szintén értelemszerű, hisz ezeknek a területeknek alapvetően más és más működési, szerveződési elveik vannak.

Ám a feszültségek sora nem áll meg itt. Ugyan ezek is egymásba fonódnak, de a kulturális örökséggel kapcsolatosan elég jól el lehet különíteni háromfajta szférát és ezeknek a diskurzusait. Az intézmények, az akadémia és a mindennapoknak a szférája, noha, mint mondtam, összefonódik, elég jól el is különül egymástól. A feszültség egyrészt abból ered, hogy ezek a szférák gyakran más és más alapvetéssel közelítenek a kulturális örökség témájához, másrészt abból is, hogy akár egymással is versengő viszonyban vannak. Összeköti őket azonban az, hogy a politika mind egyik szférában hangsúlyosan jelen van, noha sok esetben inkább csak rejtetten.

Az intézmények, az intézményrendszer politikáját alapvetően egyfajta humanista és nem mellékesen utópisztikus eszme hatja át, amely egyszerre beszél az emberiségről mint egy közösségről, ugyanakkor mégis nemzeti bizottságokra, delegátusokra épül rá. A multikulturalizmus, kozmopolitanizmus, talán mondanunk sem kell, szintén fontos részei ennek a diskurzusnak. Az akadémia szférája, ennek a diskurzusa – noha sok esetben az intézményrendszerekben tanácsadóként, delegátusokként maguk az akadémia képviselői is részt vesznek – miközben szintén a multikulturalizmusnak és a kultúrák egyenlőségének rejtett politikai programjára épít, egyfajta kritikai szempontot, és egyben tehát (politikai) ellenállást is képvisel, hisz folyamatosan felhívja a figyelmet a kulturális örökség fogalma megalkotásának és a gyakorlatok működtetésének a visszásságaira (Hafstein 2009). Végül a mindennapi szféra – legalábbis az általunk vizsgált és a lentebbiekben bővebben bemutatott esetekben – egyfajta laikus értelmezését adja ezeknek a humanista és utópisztikus megközelítéseknek, és legtöbbször egész nyersen a helyi politikai és gazdasági környezethez adaptálja a fogalmat és a gyakorlatot.

Az eddigiekben a kérdés jogi oldaláról – noha a szakirodalom is igen lényegesnek tartja (Hafstein 2009) – nem tettem említést. Nevezetesen arról a kérdésről, hogy az örökség fogalma erőteljes jogi vonatkozásokat hordoz (Kirshenblatt-Gimblett 2004: 53), és bevezetésével a népi kultúrától jobbra idegen tulajdon kérdése is felmerül. Egészen köznapián szólva ebben a kontextusban meg kell határozni, hogy az egyes kulturális elemek kinek a tulajdonát képezik – hisz csak az az entitás léphet fel a reflektált megőrzés aktoraként. Itt megint egy globális ideológia, a nyugati jogfogalom és joggyakorlat, ezen belül a történelmileg és térben korlátozott (Hann 2005) magántulajdon fogalma kerül előtérbe a helyi gyakorlatokkal szemben, amelyek esetében a szellemi kulturális örökség vonatkozásában mégiscsak rá kell mutatnunk arra, hogy inkább változatokban és variánsokban él, mintsem egy egységes, eredeti és autoritativ formában (Kirshenblatt-Gimblett 2004: 53).

Ez egy következő kérdéshez is elvezet bennünket. A magyar néprajztudomány számon tartja a specialistákat: azokat a kiemelkedő mesélőket, táncosokat, énekeseket, gyógyítókat stb., akik saját közösségükön belül rendkívüli tudásra tesznek szert,

esetenként szolgáltatnak is a közösségnek, mesélnek, zenélnek, táncolnak, rontanak vagy gyógyítanak, varázsolnak vagy varázslatot hárítanak el (Keszeg 2010). A helyi kultúráknak fontos képviselői, hisz nélkülük a szokások, rítusok, gyógyító gyakorlatok nem lehetnek teljesekek. Azonban fel kell hívnunk a figyelmet egy kettős folyamatra: egyrészt arra, hogy a kulturális produktumok mellett a figyelem áttevődik ezekre az emberekre, tudásukra és képességeikre (Kirshenblatt-Gimblett 2004: 53). Ebben az értelemben ezek az emberek szintén tárgyasulnak, bizonyos értelemben kommodifikálódnak, és az önálló cselekvőképességük kérdőjeleződik meg. Másrészt, hogy a cselekvőképességet a politika, a piac és a kulturális örökség erőtereiben felbukkanó szakemberek veszik át. Nem mellékes megjegyezni, hogy a népi kultúra ideologikus használata mindig kitermeli a szakemberek csoportját (Mihăilescu 2008). Ezeknek a szakembereknek nem csak a népi kultúrához kell érteniük – sőt, elsősorban nem ahhoz kell érteniük –, hanem járatosnak kell lenniük az intézményrendszerek világában (politika) és az erőforrások allokációjában (piac). Ők a – mai divatos szóval – kulturális menedzserek, akik egyszerre politikusok, gazdasági szakemberek és jogászok, a kulturális közvetítés új aktorai. Megjelenésük viszont arra a tágabb politikai összefüggésre mutat rá, ami a helyi közösségeket, végső soron a népi kultúra letéteményeseit kérdőjelezi meg abban az értelemben, hogy ezek már nem képesek saját maguk kultúráját fenntartani. Kicsit hasonló a fejlesztések és pályázatok világához: a helyi közösségek már helyi célokra sem képesek erőforrásokat allokálni, ezért külső erőforrásokra támaszkodnak.

### **A kulturális örökségesítés helyi gyakorlatai: etnikai politikák, turizmusdiskurzusok, aktorok<sup>7</sup>**

A globális–lokális közötti kommunikációnak értelemszerűen része az, hogy a kulturális örökséget mint globális koncepciót és potenciális erőforrást a helyi közösségek és/vagy intézmények is felfedezik maguknak. Ennek hátterét legtöbbször a vidékiségi átalakuló koncepciói alkotják (vö. Boscoboinik–Horáková 2012): a vidék sem globális, sem helyi értelemben már nem csak egyszerűen a mezőgazdasági termelés helyszíne, amelynek az a feladata, hogy az ország lakosságát élelemmel lássa el (vö. Szabó 2013b). A vidék és a szerepei is diverzifikálódtak az utóbbi időben, így a szabadidő, a rekreáció, a visszavonulás, a kultúra és autenticitás, a természet, a tájhasználat és tájfenntartás, hagyományos ökológiai rendszerek fogalmai mind szervesen összekapcsolódnak a vidékiségi mai képzeteivel.

Ezek mindegyike valamilyen módon megjelenik abban, amit én itt a turizmus körül kialakult diskurzusok összességének nevezek (vö. Szabó 2016). Nem lehet kétséges, hogy a turizmus a kultúra termelésének és fogyasztásának az egyik legfontosabb keretété válik, a saját és az idegen kultúrákról létrehozott amatőr vagy professzionális reprezentációk szintjén pedig a talán a legfontosabbá. Nem véletlen, hogy mind

<sup>7</sup> Ez a rész nagyban támaszkodik 2016-ban megjelent tanulmányomra (lásd Szabó 2016).

nemzetközi, mind nemzeti kontextusban az antropológia, az etnográfia és általában a társadalomtudományok sokszor rákérdeznek a turizmus különböző jelenségeire (nemzetközi kitekintésért és egy lokális probléma felvetéséért lásd Szabó 2012). A turizmus körül kialakult, már-már ünneplő hangnem ugyanakkor oda is elvezetett – és ez szintén szerves része a vidékiség szerkezete megváltozásának –, hogy Erdélyben ma már szinte mindegyik községközpontban, függetlenül az adott környék turisztikai potenciáljától, találni egy turisztikai információs központot, amelyek sokszor inkább a külső elvárásokat tükrözik és kevésbé a helyi lehetőségeket, és szinte kizárólag külső erőforrásokból jöttek létre.

Ezt azért tartom fontosnak hangsúlyozni, mert a két erdélyi térségben végzett kutatásaim arról győztek meg, hogy a helyi szereplők a kulturális örökség és a turizmus fogalmát és gyakorlatait egymással szervesen összefonódva képzelik el. Amikor tehát a szelekció helyi szempontjaira kérdezek rá, erre az aspektusra mindenképp fontosnak tartom felhívni a figyelmet. A vizsgált térségekben a turizmus és az örökségesítés nem választhatóak el egymástól: a helyi, véleményformáló elitet a kettőt gyakorlatilag egyenértékűnek tekintik, ráadásul a kulturális örökség elemeinek a kiemelésében számukra – úgy tűnik – az egyetlen mérvadó szempont, hogy a turizmus keretében eladható-e az adott kulturális termék vagy sem. Vagyis az a fajta piac és kultúra közötti feszültség, amiről a fentebbiekben már beszéltem, ezekben az esetekben nem is feltétlen feszültség, hanem egyfajta támogató viszony. Erre is gondoltam, amikor azt állítottam, hogy a globális, humanista és kozmopolita elképzeléseknek sajátos helyi adaptációi vannak.

Bonyha környékén az egyik fontos elem a valamikori magyar arisztokrácia kastélyai és kultúrája (de valójában inkább csak a kastélyok), a másik fontos elem a szász lakosság valamikori jelenléte és végül a harmadik a borkultúra és borturizmus. Szilágynagyfaluban szintén az elképzelt helyi listán<sup>8</sup> szerepel az arisztokrácia valamikori jelenléte és a borkultúra. A két régió és a felsorolás hasonlóságaiából adódna, hogy a szlovákok kultúrája – hasonlóan a szászokéhoz Bonyhán és környékén – is megjelenik az elképzelések között, ám ez nem vagy csak igen részlegesen történt meg. Szilágynagyfalu és környéke vonatkozásában ugyanakkor érdemes megemlíteni azt az utóbbi időben sem lankadó érdeklődést, amely a muzealizáció és helyi gyűjtemények vonatkozásában mind a mai napig megmutatkozik: Szilágynagyfaluban és környékén több helyi múzeumot és gyűjteményt találtunk, ezek egy részét létrehozóik a 2000-es években alapították.

A kulturális örökség globális szinten is magába foglalja a szelekció elvét és ekként egyfajta hierarchiát (Hafstein 2009: 104). Nincs ez másként helyi szinten sem. Amit nem vettünk fel egy listára, azt valamiért kevésbé tartjuk fontosnak. Kérdés azonban mindig az, hogy mik voltak a szelekciós kritériumok. Mert ugyan a kozmopolita szint ezeket a szelekciós kritériumokat esztétikai, etikai és adminisztratív szempontok-

---

8 Tényleges helyi listák nem készültek sem itt, sem Bonyhán, és nem történtek lépések annak irányába, hogy a helyi értékek országos/nemzeti listákra felkerüljenek. A kutatás során a helyi adminisztrációban dolgozókkal, tanítókkal, papokkal, lelkészekkel készített beszélgetéseket használtam ezeknek a megállapításoknak a megfogalmazásához.

ra, illetve ezek sajátos egyvelegére vezetheti vissza (Hafstein 2009: 104), azonban a helyi gyakorlatok erről is ugyanúgy megfeledezhetnek, mint magáról a kozmopolita, humanista és utópisztikus eszmerendszerekről. A szelekció ugyanis egyrésztől – mint ahogy a fentiekben említettem – a turizmusban megmutatkozó potenciális gazdasági lehetőségekre, másrésztől a helyi etnikai viszonyok struktúráiba ágyazott. Illetve ki kell emelnem azt, hogy a helyi gyakorlatokat bizonyos konfúzió is jellemzi (ami egyébként általánosan is érvényes a kulturális örökség ideológiáira, vö. Kearney 2009: 210), és erőteljesen preferálják a kulturális örökség materiális, kézzelfogható és különösebb erőfeszítést nem igénylő, kulturális program nélkül is felmutatható változatait. Leginkább tehát épületeket, amelyek viszont kívül esnek a szellemi kulturális örökség érdeklődési területén. A szelekciós folyamatokra azonban ezek is rámutatnak, hisz felfedik azokat a helyi politikákat, amelyek a szelekció háttérben meghúzódhatnak.

Mindkét vizsgált térség etnikai sokszínűséget jelenít meg, s noha erre a sokszínűsége a helyi szintekre is legyűrűző multikulturális diskurzusok jegyében helyben is egyfajta értéként tekintenek, legalábbis ezt osztják meg a kutatóval, a tényleges gyakorlatokban ez a sokszínűség már sajátosan jelenik meg. Párhuzamban azzal, hogy a kulturális örökség, mindenféle kozmopolitánista alapvetés ellenére, nemzetközi kontextusban is táplálhatja a versengést,<sup>9</sup> a kulturális örökség helyi gyakorlatai legtöbbször a helyi etnikai versengésnek válnak a részeivé, kétféle értelemben.

Egyrésztől a román és a magyar félnek valamilyen módon ki kell egyeznie ezekben az elemekben vagy éppenséggel teljesen megkerülhetik egymás elképzeléseit: a Bonyhán a megegyezésre, a Szilágynagyfaluban az egymás megkerülésére látunk példát. Bonyhán mind a valamikori magyar arisztokráciát, de különösen a szászokat egyféléképp a helyi etnikai csatározások fölött álló entitásokként írják le, ekként ez mind a románok, mind a magyarok számára azonosulási lehetőséget hordoz. Ezzel szemben Szilágynagyfaluban a magyar arisztokrácia örökségének az ápolása és a helyi gyűjtemények létrehozása is az etnikai mezőn belül helyezkedik el.

Másrésztől az örökségesítés abban az értelemben is az etnikai versengésnek a részévé válik, hogy a helyi roma lakosság szinte teljesen kimarad ezekből a folyamatokból. Ez nyilván a helyi politikai és gazdasági pozíciók redistribúciójának az egyenlőtlenségeiből is ered, de abból is, hogy a szelekciós kritériumok a helyiek által fontosabbnak vélt elemeket emelik ki – ezekben az elképzelésekben a roma lakosság tehát csak periferikusan van jelen. Nem meglepő tehát, hogy az örökségesítés diskurzusaiban a romákat teljesen nemlétezőként kezelik. Egy 2014-es, a helyi roma kultúra sajátosságaira is rákérdező felmérés ráadásul arra is fényt derített, hogy mind a roma, mind a nem roma elit hajlamos a romák kultúráját az akkulturálódás terminusaiban elbeszélni, és úgy láttatni ezt a közösséget, mint amely a valamikori foglalkozását (téglavetés és zenélés) már teljes mértékben maga mögött hagyta, akárcsak a sajátos kulturális vonásait, vagyis a zenét és a táncokat is. Ráadásul ehhez

9 „Miközben a partikuláris csoportok érdemeit ünneplik, a kulturális versengést táplálják közöttük.” (Hafstein 2009: 104).



az etnikai csoporthoz nem lehet kötni olyan látványos tárgyi elemeket (például történeti kontextust is idéző épületeket), amelyeket a helyi domináns örökségdiskurzusok hajlamosak örökségnek láttatni.

Az örökségesítés mint folyamat tehát nem csak abban az értelemben hoz létre határokat, hogy a listákon keresztül elválasztja a kultúra egyes elemeit a többitől (Jack Goody alapján Hafstein 2009: 104), hanem abban az értelemben is, hogy a szelekció elveinek kivetítésében valójában leképezi, és egyben megerősíti a helyi etnikai határokat. Ugyanakkor felhívja a figyelmet a határok létrehozásának és fenntartásának a sajátosságaira, az etnikai közösségeknek a helyi etnikai politikákban játszott szerepükre. Említettem, hogy a szászok Bonyhán és környékén részei ezeknek az örökségről alkotott elképzeléseknek, a szlovákok Szilágynagyfalu környékén csak részlegesen. A szászok Erdély kultúrájában egyfajta modernizálóként voltak jelen, a más etnikumok tisztelettel tekintettek rájuk, ráadásul Erdély utóbbi években történt újrafelfedezésében és a turisztikai kínálat és az útvonalak kialakításában is jelentős szerepük volt (vö. Szabó 2015). Ebben a folyamatban különösen kiemelt helyet foglalt el a szász épített örökség. Úgy tűnik, ez Bonyhán és környékén is megtette a hatását, ráadásul olyan kontextusban, hogy a helyi szász közösség elfogyásával ez a fajta örökségesítés a helyi etnikai establishmentet, az erőforrások elosztását már nem befolyásolja. Ennek folyományaként fontos rámutatni arra is, hogy a néhány itt maradt helyi szász nem tud aktívan részt venni ezeknek a folyamatoknak az alakításában: a kulturális politikáknak részei, pontosabban tárgyai, de már nem aktorai (vö. Szabó 2015). Másik oldalon a szlovákok Szilágynagyfaluban és környékén jobbára kimaradtak ebből az örökségesítési folyamatból, hisz a szászoknál felsorolt elemek esetükben jobbára hiányoznak.

Végül az országos és helyi etnikai politikákat, ezek egymásba kapcsolódását, a piaci, gazdasági viselkedéseket, a turizmusról alkotott elképzeléseket, de akár a természeti örökséget is jól szemlélteti a szőlő- és borkultúra példája a két térségben. A borászatnak mindkét térségben jelentős történelmi hagyományai vannak. A bonyhai és környékbeli borászat mindemellett valamilyen módon inkorporálja a valamikor magyar nemesi kultúrát is – hisz a helyi borászati hagyománynak több udvarház is részévé vált, a szilágynagyfalusi pedig a természeti örökséget jeleníti meg erőteljes módon, hisz az itteni borászaton belül kiemelt szereppel bírnak a laza szerkezetű, löszös talajba, a sokszor szinte teljesen függőleges oldalakba vájt lyukpincék. Itt tehát két olyan tényező, a történelem és a természet válik a társadalmi konstrukciók alapjává, amelyek a társadalmiság változó jellegével szemben éppen struktúráik adottként való megjelenítésével teszik magukat megkérdőjelezhetetlenné. A történelem és a természet ebben az értelemben megváltoztathatatlan tények a társadalom változó struktúráival szemben (vö. Ulin 1995).

Nem mellékes az sem, hogy a borászat mindkét térségben inkább magyar etnikai tevékenység abban az értelemben, hogy ezzel leginkább a magyar gazdák foglalkoznak. Ráadásul ez kisüzemi borászat: a szőlőbirtokok mérete legtöbb esetben néhány hektár körül, vagy az alatt alakul, még akkor is, ha a legfontosabb szereplői a valamikori, de magát átmentő agrárelit és a jelenlegi elit tagjai. Ennek követke-

tében inkább a helyi szimbolikus tőkeképződést segíti elő, magyar–magyar etnikai keretekben építi magát (a borlovagrendek, borversenyek stb. magyarországi patronázzsal és részvétellel zajlanak, a tudástranszfer is ilyen irányú), és kevésbé része egy tényleges nem helyi, piaci alapú jelenlétnek, amit egyébként mindkét térségben román vagy külföldi tulajdonú cégek uralnak. A boraikat ugyanis a helyi hálózatokban, hagyományos módon adják el, legtöbbször címkézés és márkázás nélkül, nagy mennyiségben és folyó borként különböző családi alkalmakra.

Mindezekkel együtt – a magyarországi borvidékek sikeres példáiból is ihletődve – a borászati hagyományokat, a pincéket szintén beágyazzák a turizmusdiskurzusokba, és ezeket az elemeket olyan adottságként emlegetik, amelyek a turisztikai potenciált nagymértékben befolyásolják. A bor útja, borkóstolók, bortúrák, szőlőhegyi és pincelátogatások, esetleg ezzel összekapcsolt folklórműsorok mind részét képezik ezeknek az elképzeléseknek. A szőlőtermesztés tehát a természeti, kulturális és etnikai értékeknek egy olyan tényleges és szimbolikus küzdőtere, amelyen belül az etnikai hovatartozás, az elitekhez való tartozás, az átmenet sikeres újraértékelése, a hagyományápolás és -teremtés fogalmazhatók újra. A turizmus beemelése ebbe a keretbe inkább ürügy, mintsem tényleges strukturáló tényező.

A kulturális örökség helyi gyakorlatainak van egy rejtettebb politikája is, ami az ezen a területen tevékenykedő legfontosabb szereplők viszonyait irányítja, illetve ezekből a viszonyokból fakad. Persze, ez sem független a tágabban szemlélt globális és kozmopolita vs. helyi politikák viszonyából fakadó feszültségektől, illetve a korábban bemutatott három szféra (intézményrendszerek, akadémia, helyi világok) sajátos egymáshoz való viszonyulása is élesen megvilágítható ezen keresztül. A gondolatmenet és az átláthatóság kedvéért most tekintsünk el attól, hogy a szférák mindegyike tagolt lehet és ténylegesen az is. Az előző részekben viszonylag részletesen be is mutattam azt, hogy a helyi világ mennyire tagolt lehet például az etnikai törésvonalak mentén. És nem beszéltem az értelemszerűen létező (noha a kutatott térségben az etnikai törésvonalakat nagyjából lefedő) vallási különbségekről, az egyházi és az állami intézmények nem egyszer eltérő érdekeiről, az egyes elites csoportok, például helyi adminisztráció, oktatási elitek, vállalkozók, mezőgazdászok eltérő törekvéseiről.

Ez a fajta, vagy ehhez hasonló tagoltság tehát nyilvánvalóan mindhárom szférát jellemzi. Itt most mégis egységesnek tekintem ezeket olyan módon, hogy az intézményrendszerek szférájából az egyik alintézményt, a támogatókat, az akadémiai szférából a kulturális örökség kutatásában érdekelt kutatókat választom ki.

Azt feltételezem tehát, hogy a helyi gyakorlatokat leginkább a helyiek, a támogatók és a kutatók közti interakciók alakítják. Ebben az interakciós erőterben pedig még hangsúlyosabban merül fel annak a kérdése, hogy kié is a hagyomány, kinek van joga rámutatni egyes elemekre mint a helyi kultúra kiemelkedő alkotóelemeire, ki az, aki szelektál, beemel és kihagy. Vagy ki az, aki egy pályázatot össze tud állítani, az egyre inkább magába forduló és belterjessé váló adminisztratív, bürokratikus logika és nyelvezet szintjére tud hozni. Ezek mind fontos kérdések, különösen annak fényében, hogy egyrésztől úgy tűnik, tudományos kutatásra nagyon sokszor

már csak a kulturális örökség felmérése és/vagy menedzsmentje keretében nyílik lehetőség (vagyis másként fogalmazva megváltozott a tudományos kutatások politikája és piaca), másrésztől azért is, mert a három szféra képviselői valamilyen módon mind magukra veszik a fentebb nem is leplezetten kritikus hangnemben bemutatott szakemberek szerepét.

A szerep ellentmondásos voltát pedig mi sem mutatja jobban, mint az egyes szféráknak a kérdéshez való különböző hozzáállása. A problémákhoz mindegyik szféra képviselői a saját preconcepcióikkal közelednek. A támogatók adminisztratív szférája a bürokratikus logikának megfelelően felmutatható, számszerűsíthető eredményekben érdekelt, amely mögött ugyan a globális és multikulturális politika áll, de végső soron mégis számok és indikátorok nyelvére csupaszítja le a folyamatot. Ezt jól mutatja a szilágysági kutatás esetében a vizuális anyagok különböző megközelítése: a kutatásban kiemelt helyet szántunk a vizuális antropológiai megközelítéseknek, azonban a támogatók ezt elsősorban számszerűsíthető, kontabilizálható anyagnak látták (hány filmfelvétel készül el és kerül fel nyilvánosan a honlapra), miközben számunka inkább a kutatási módszertan részét képezte (hogyan befolyásolja, segíti a kamera használata a kutatási folyamatot).

De a feszültségnek megvoltak a kutatók és a helyiek közötti vonatkozásai is, hisz a diskurzusok ebben az esetben is sokszor elbeszéltek egymás mellett. A kutatók a kozmopolita, multikulturális ideológiákból kiindulva alapvetően mindenre kíváncsiak voltak, noha azért az etnográfiai felmérést befolyásolta, hogy előzetes tudás alapján összeállított adatlappal történt a kulturális örökség felmérése. Az előzetes tudáshoz pedig az etnográfiai autenticitásképzetek is szervesen hozzátartoztak: vagyis a kutatók mindenre kíváncsiak voltak, amit autentikusnak, eredetinek gondoltak.<sup>10</sup> Tehát ez már egy fontos preconcepció, előítélet, ha úgy tetszik, amit aztán le kellett építeniük, amikor a helyiek a maguk böles módján semmibe vették ezt a rigid akadémiai gondolkodást, és a helyi folklórhagyomány bemutatásánál büszkén vették elő a nagy népszerűségnek örvendő, népies műdalokat és nótákat játszó tévécsatornákon szereplő énekeseket. De a helyieknek is megvoltak a maguk előítéletei, például az etnikai határok átjárhatósága, egész pontosan átjárhatatlansága vonatkozásában, amely ezen a módon mondhatni semmibe vette a kozmopolita szint multikulturalizmusát. És ugyanígy lehetne említeni a helyiek által szinte kizárólagos fontosságúnak kezelt turisztikai, ekként közvetve vagy közvetlenül gazdasági vonatkozásokat is, amit végső soron a kutatók sem utasíthattak vissza, hisz a projekt teljesítésében ez a fejezet külön indikátorokkal és teljesítésekkel szerepelt.

A helyiek és a kutatók szemléletmódjának, diskurzusainak enyhébb vagy erőteljesebb eltéréseire három példát mutatnék be. Szilágynagyfalu mellett működik egy vallási szolgáltatásokat nyújtó központ, az alapítói által Szentháromság Hegyének elkeresztelt dombon felépített és működtetett létesítmény, ahol – szintén az alapí-

---

<sup>10</sup> Világos, persze, hogy mai kontextusban az eredetiség kérdése legalábbis kérdőjeles (Bausinger 1989: 27), és inkább a színpadra vitt autenticitásról (*staged authenticity*) beszélünk (MacCannell 1973).

tók állítása szerint – a csodatevő forrásnak és a hely áldott jellegének köszönhetően csodás gyógyulások történnek. Az inkább katolikus és magyar kötődésű hely egyfajta búcsújáró központként is tekint magára, ahol felekezeti hovatartozástól és etnikai háttértől függetlenül minden hónap első hétvégéjén összegyűlnek a változást kereső emberek. Kutatói szemszögből ez a hely kétségtelenül fontos színtere a helyi vallás-gyakorlati formáknak, tehát felmerült annak kérdése, hogy a helyi kulturális örökség részeként mutassuk be, ám azzal kellett szembesülnünk, hogy a helyi közösségben, és különösen a vallási vezetők szintjén rendkívül erőteljes az elutasítása. És az etnikai törésvonalak ellenére például az ortodox és görög katolikus (román) papok is nagyon jól tudták, hogy a hely hivatalos egyházi jóváhagyását a katolikus egyház határozottan elutasítja.

A következő példa a természeti és a kulturális örökség határmezsgyéjén fekszik, ugyanis a Kárpát-medencében, így Erdélyben is jelentős fás legelők<sup>11</sup> témakörére világít rá: a fás legelő ugyan önmagában kétségtelenül a természeti örökség része, de a kialakításával és a fenntartásával kapcsolatos tájhasználati tudások és gyakorlatok értelemszerűen utalják a szellemi kulturális örökség keretébe (vö. Berkes 1999). A fás legelőkkel azért is volt nehezebb dolgunk, mert a helyi természetnek már-már értelemszerűen képezik a részét – noha érdemes kiemelni, hogy a kultúrtájnak tipikusan olyan elemei, amelyek a folyamatos emberi tevékenység nélkül gyorsan átalakulnának. Vagyis a fenntartásukhoz szükség van a közösségre és arra, hogy a közösség által gyakorolt hagyományos tájhasználati formák ne változzanak, ne tűnjenek el, ami a mezőgazdasági szerkezetváltás miatt elég akut kérdéssé vált. A fás legelőről való beszélgetések ugyanakkor nem egyszerűen a kutatók és a helyiek elképzeléseinek az eltéréseire mutattak rá, hanem arra is, hogy az a rafinált akadémiai nyelvezet és szemléletmód, amit a kutatók beszélnek, mennyire idegenül hat egy olyan környezetben, amelynek a fás legelők a világ legtermészetesebb módján a részei.

Végül a harmadik példa a helybéli vásárokkal kapcsolatos: mindkét vizsgált térségnek a vásáros központja a vizsgált faluban volt. Ezek a vásárok a helyiek számára hagyományosan fontosak, itt adnak el, itt vásárolnak – vagy akár egyszerűen itt tájékozódnak. Ugyanakkor ezek a vásárok megint csak annak a példái, hogy az örökségesítésről kialakult képek és diskurzusok mennyire befolyásolhatják az ezzel kapcsolatos helyi elképzeléseket: az emberi élet fordulóíhoz kapcsolódó szokások, egyházi ünnepek, néptáncok, népdalok, viseletek, épületek stb. mellett a vásárok a helyiek számára nem tűnnek sem elég látványosnak, sem elég kiemelkedőnek, hogy az örökségesítés kontextusában lehessen beszélni róluk. És hiába, hogy a vásárok egyszerre a hagyományosság színterei, a helyi gazdasági élet színességét felvonultató események, vagy az etnikai megmutatkozás és ugyanabban az időben az etnikai mimikri helyszínei (vö. Szabó 2013a: 221–227), a helyiek számára – épp azért, mert az örökségesítés főbb elemei (látványosság, etnikai kapcsolódás, turisztikai szempontok) az értelmezésükben ettől távol esnek – nehezen képzelhetők el ebben a kontextusban. Az örökséglisták dekontextualizálnak, elszakítják a környezetüktől

11 Lásd a Hartel–Plieninger (2014) kötet magyarországi és erdélyi írásait.

a kulturális elemeket és rekontextualizálják őket egy másik környezetben (Hafstein 2009: 104) – a helyiek, úgy tűnik, nincsenek felkészülve arra, hogy a vásárok ennek a dekontextualizációs és rekontextualizációs folyamatnak a részei legyenek.

## **Összefoglalás és következtetések**

A tanulmány a kulturális örökség koncepciójára és gyakorlatára úgy mutatott rá, mint amely meghatározza a népi kultúrával kapcsolatos intézményi, akadémiai és helyi elképzeléseket és gyakorlatokat. Ezzel együtt a tanulmány arra is törekedett, hogy az új, de gyorsan terjedő és a kultúra termelése, újratermelése és – miért ne – újraelosztása szempontjából egyre fontosabb fogalommal kapcsolatos néhány kritikáját is megfogalmazza. A kulturális örökség egy globális, kozmopolita és multikulturális koncepció, amelynek azonban a gyakorlatai a nemzeti és a helyi szintekhez is kapcsolódnak (Sonkoly 2000), és még a kifejezetten globális igénnyel fellépő világörökségi elképzeléseket is befolyásolják a nemzeti kontextusok, a centrum–periféria viszonyok, a fejlettség és gazdasági teljesítőképesség szempontjai (Sonkoly 2000). A világ fejlettebb országaiban ezek a folyamatok értelemszerűen előrébb vannak, és ebből az alapállásból is kiindulva mutatkozik meg a kulturális örökség politikájának és gyakorlatának egyfajta koloniális jellege (vö. Taylor 2009: 46).

Nem beszélve arról, hogy a kulturális örökség elképzelése sok esetben az újfajta nemzetépítés részévé válik, s noha a nemzeteket és a mögöttük álló ideológiát, a nacionalizmust a tudomány még a közelmúltban is hajlamos volt temetni, akár csak Európában is körültekintve a nemzeti eszme és a reterritorializáció rendkívüli sikerének lehetünk tanúi. Megeshet, persze, hogy a kulturális örökség koncepciója maga is folyamatos változásban van, hisz a genézise mégiscsak a nemzeti kulturális örökség megalkotására vezethető vissza francia kontextusban (Sonkoly 2000: 46). Ám épp az az érdekes, ahogy az eszme globálissá és egyben kozmopolitává és multikulturálissá vált, miközben továbbra is megőrizte a képességét, hogy a nacionalizmust vagy a regionális törekvéseket is kiszolgálja. Láttuk: a vizsgált térségekben a kulturális örökség gyakorlatai nem a közeledést, hanem az etnikai határok fenntartását szolgálják, és egyes esetekben kifejezetten az etnikai közösség megerősítése fele mutatnak. Különösen abban a kontextusban, hogy Erdélyben kettős és egymással versengő román és magyar nemzetépítés folyik.

A kulturális örökség politikája mellett annak gazdaságtana is sajátosan villantja fel a globális fogalom és a helyi gyakorlat közti feszültségeket. A globális fogalom egyfajta modern humanizmus jegyében a tiszta kulturális értékeket tekinti elsőrendűnek, azonban a helyi gyakorlatok – különösen erdélyi kontextusban, ahol a vidéki térségek nagyon sok esetben erőforráshiánnyal küszködnek – elmozdítják a fókuszot a gazdasági vonatkozások irányába, aminek a legfontosabb kerete a turizmus. A vidékiség és a turizmus ma Romániában és Erdélyben szinte értelemszerűen kapcsolódik össze. A román sajtó egyik visszatérő fordulata, hogy az igazi Romániát vidéken találja meg a turista. Románia hivatalos turisztikai arculatának fontos ele-

me a vidékiség, a román falu és a hozzá kapcsolt értékek. Mondhatni, a vidékiség és a turizmus egy pozitív, már-már felfokozott hangulatú diszkurzív térben találkoznak és válnak egymás szinonimáivá. A kutató tehát nem ütközhet meg azon, hogy szinte minden falu elitje – de sokszor még az egyszerű emberek is – a fejlesztés, továbblépés lehetőségeként turizmusról beszél, álmodik, tervez. Ennek velejárójaként pedig keresi azokat az elemeket, amelyek ebben a turizmusdiskurzusban megtalálnák a helyüket. A kulturális örökség különféle elemei illeszkednek ezekben az elképzelésekbe, vagyis a kulturális örökséget a globális piac integrálja.

A vizsgált keretek között a kulturális örökség tehát egyrészt az etnikai vetélkedésnek, másrészt az anyagi erőforrások elérésének az eszköze. Fontos ugyanakkor rámutatni arra is, hogy a kulturális örökség fogalma a maga mindent átfogó tendenciáival hogyan változtatja meg a kulturális szerveződés és újratermelés módjait. A kultúra holisztikus szemléletével és a kultúrák egyenlőségének az elvével szemben értékhierarchiákat, preferenciákat és versengést vezet be és állandósít. A kultúrának a kevésbé felmutatható, kevésbé reprezentatív elemei annak a veszélynek vannak kitéve, hogy megszűnnek létezni – legalábbis a kulturális örökség láthatósági imperatívuszai felől szemlélve. Vagyis a gyakorlat szelektív, restriktív és időben rugalmatlan: a kultúratudományok mindig fogékonyak voltak az időbeli változások vizsgálatára és folyamatosan felhívták a figyelmet ezek fontosságára. A kulturális örökség gyakorlata ezzel szemben kimerevíti az általa kiválasztott elemeket.

A 19. század nemzeti etnográfáinak a fő paradigmája a reprezentativitás és az esztétikai érték volt. Ma ez az anyagi felhajtóerővel egészül ki, és ezek a fogyasztásban, ezen belül a turizmusban találkoznak. Mindent összevetve azt látni, hogy erdélyi kontextusban az örökségesítés és a turizmus körül kialakult diskurzusok is abba a szubaltern ruralitást újratermelő kapcsolatrendszerbe illeszkednek, amelynek keretében a poszt szocialista falu a város–vidék ellentét/kontinuum kontextusában keresi úgy a helyét, hogy a diskurzusformálás lehetőségét átengedi a központoknak (vö. Szabó 2013b). A kulturális örökség is része lehet a régiók autonómiája megteremtésének, de sokszor épp a tőke (az eredetiben – *Kapital* – a szó kettős értelmében: főváros és tőke) számára biztosítja a perifériák kihasználásának a zavartalan lehetőségét (Bausinger 1989: 34). A kulturális örökség végső soron azoknak a modernista eszméknek a sorába tartozik, amelyekben az utilitarista gondolatok – például: ahogy a természetből természeti erőforrások lesznek –, a jogrend létrehozása és az egyszerűsítés, a helyi világok feltérképezése (Scott 1998: 13) elemei rejtetten vagy kevésbé rejtetten megnyilvánulnak. Mindezek pedig hatással vannak a kultúra általában vett szemléletére, de arra is, ahogy új szereplők bukkannak fel ezen a területen, ezeknek új szerepei alakulnak ki, és a szereplők és a szerepek viszonyrendszere, a kulturális közvetítés is újrendeződik a politika és a piac kontextusában.

## Szakirodalom

Appadurai, Arjun

1998 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Barry, Isaac L.

2005 Karl Polanyi. In: Carrier, James G. (ed.): *A handbook of economic anthropology*. Edward Elgar, Cheltenham–Northampton, 14–25.

Bausinger, Hermann

1989 Párhuzamos különidejűségek. A néprajztól az empirikus kultúratudományig. *Ethnographia* 100. (1–4) 24–37.

Bendix, Regina

2009 Heritage between economy and politics: an assessment from the perspective of cultural anthropology. In: Smith, Laurajane – Akagawa, Natsuko (eds.): *Intangible Heritage*. Routledge, London and New York, 253–269.

Berkes, Fikret

1999 *Sacred Ecology – knowledge of indigenous and other rural people*. Routledge, London.

Boscoboinik, Andrea – Horáková, Hana (eds.)

2012 *From production to consumption. Transformation of rural communities*. Lit Verlag, Münster–Zürich.

Colloredo-Mansfeld, Rudy

2005 Consumption In: Carrier, James G. (ed.): *A handbook of economic anthropology*. Edward Elgar, Cheltenham–Northampton, 210–225

Edelman, Marc – Haugerud, Angélique

2004 Development In: Nugent, David – Vincent, Joan (eds.): *A companion to the anthropology of politics*. Blackwell Publishing, Malden–Oxford–Carlton, 86–106.

Graeber, David

2011 *The Debt. The First 5000 years*. Melvillehouse, New York.

Hafstein, Valdimar Tr.

2009 Intangible heritage as a list: from masterpieces to representation. In: Smith, Laurajane – Akagawa, Natsuko (eds.): *Intangible Heritage*. Routledge, London and New York, 93–111.

Hann, Chris M.

2005 Property. In: Carrier, James G. (ed.): *A handbook of economic anthropology*. Edward Elgar, Cheltenham–Northampton, 110–124.

Hartel, Tibor – Plieninger, Tobias (eds.)

2014 *European Wood-pastures in Transition: A Social-ecological Approach*. Routledge, London.

Kearney, Amanda

2009 Intangible cultural heritage: global awareness and local interest. In: In: Smith, Laurajane – Akagawa, Natsuko (eds.): *Intangible Heritage*. Routledge, London and New York, 209–225

Keszeg Vilmos

2010 Népi specialisták. Szócikk. *Romániai Magyar Lexikon*. Elérhetőség: <http://lexikon.adatbank.ro/tematikus/szocikk.php?id=96>. (letöltve: 2017. június 14.)

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara

1998 *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. University of California Press, Berkeley.

2004 Intangible heritage as metacultural production. *Museum* 56. (1–2) 52–65.

Kymlicka, Will – Straehle, Christine

1999 Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: A Critical Review of. Recent Literature. *European Journal of Philosophy* 7. (1) 65–88

Löfgren, Orvar

1989 A nemzeti kultúra problémái svéd és magyar példákon szemlélve. *Janus*. (1) 13–28.

2001 Európai etnológia az „új gazdaság” hálójában. *Tabula* 4. (1) 3–13.

MacCannell, Dean

1973 Staged Authenticity: On Arrangements of Social Space in Tourist Settings. *The American Journal of Sociology* 79. (3) 589–603.

Mbembe, Achille

2001 *On the postcolony*. University of California Press, Berkeley.

Mihăilescu, Vintilă

2008 A New Festival for the New Man: The Socialist Market of Folk Experts during the ‘Singing Romania’ National Festival. In: Mihăilescu, Vintilă – Iliev, Ilia – Naumović, Slobodan (eds.): *Studying Peoples in the People’s Democracies II: Socialist Era Anthropology in South-East Europe*. Lit Verlag, Berlin, 55–80.

Scott, James C.

1998 *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve Human Condition Have Failed*. Yale University Press, New Haven.

Sonkoly Gábor

2000 A kulturális örökség fogalmának értelmezési és alkalmazási szintjei. *Regio* XI. (4) 45–66.



Szabó Á. Töhötöm

- 2012 Where Are the Tourists? Shifting Production, Changing Localities in a Szekler Village In: Boscoboinik, Andrea – Horáková, Hana (eds.): *From production to consumption. Transformation of rural communities*. Lit Verlag, Münster–Zürich, 63–78.
- 2013a *Gazdasági adaptáció és etnicitás. Gazdaság, vidékiség és integráció egy erdélyi térségben*. Nemzeti Kisebbségkutató Intézet – Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár.
- 2013b Does the Countryside Still Feed the Country? Producing and Reproducing the Rural in Transylvania. In: Silva, Luís – Figueiredo, Elisabete (eds.): *Shaping Rural Areas in Europe: Perceptions and Outcomes on the Present and the Future*. (GeoJournal Library, 107.) 165–180.
- 2015 A traumától a kulturális örökségig: (emlékezet)politikák és a szászság lokális konstrukciói. In: Jakab Albert Zsolt – Kinda István (szerk.): *Aranykapu. Tanulmányok Pozsony Ferenc tiszteletére*. Kriza János Néprajzi Társaság – Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Székely Nemzeti Múzeum, Kolozsvár, 959–969.
- 2016 Kulturális örökség, turizmusdiskurzusok és a ruralitás újratermelődése a Kis-Küküllő mentén. In: Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *Érték és közösség. A hagyomány és az örökség szerepe a változó lokális regiszterekben*. (Kriza Könyvek, 39.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 77–100.

Taylor, Mary N.

- 2009 Intangible heritage governance, cultural diversity, ethno-nationalism. *Focaal – European Journal of Anthropology* 55. 41–58

Ulin, Robert C.

- 1995 Invention and Representation as Cultural Capital. Southwest French Winegrowing History. *American Anthropologist* 97. (3) 519–527.

Verdery, Katherine

- 1996 What Was Socialism, and Why Did It Fall? In: Uó: *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton University Press, Princeton, 19–38.

Wright, Susan

- 1998 The Politicization of ‘Culture’. *Anthropology Today* 14. (1) 7–15.

### **De la cultura populară la patrimoniul cultural: câteva concluzii generale prin exemplu din Transilvania**

Noțiunea de cultură (populară) se prezintă tot mai mult sub presiunea patrimoniului cultural, un domeniu nou promovat. Acesta este un proces plin de diverse tensiuni, în care sfera politicii și a economiei se intersectează cu cea a culturii. Studiul de față analizează aceste tensiuni printr-o perspectivă dublă, totodată problematizează conceptul de patrimoniu cultural ca o ideologie globală cu practici specifice pe plan național și local. Pornind de la nivel global, studiul folosește rezultatele cercetării pe teren din comunitățile transilvănene, unde ideologiile globale sunt puse în practică pe plan local. Argumentul principal ar fi faptul că pe plan local, și mai

ales în comunitățile multietnice, ideologiile multiculturală și cosmopolitană globală sunt deseori reinterpretate, adaptate la competițiile locale (etnice) sau sunt concepute doar ca instrumente economice în contextul turismului.

**From Folk Culture to Cultural Heritage:  
Some General Conclusions by Way of Transylvanian Examples**

The notion of (folk) culture is increasingly under the pressure of the newly emerged domain of cultural heritage. This is a process full of tensions within which the field of politics and economy intersect with the field of culture. The present article investigates these tensions in a twofold perspective and problematises the concept of cultural heritage as a global ideology with specific national and local practices. While focusing on the global level, the article uses the results of fieldwork in Transylvanian communities, where the global ideologies are put in practice locally. The main argument of the article is that locally, and especially in multi-ethnic communities, the multicultural and cosmopolitan global ideologies are often reinterpreted, adapted to local (ethnic) struggles or conceived as merely economic means in the context of tourism.





Tánczos Vilmos

## Kié a csíksomlyói búcsú? (Örökség-fogalmak és -ideológiák)

Az UNESCO világszervezet<sup>1</sup> Szellemi Kulturális Örökség Kormányközi Bizottsága<sup>2</sup> 2016 végén tartott 11. ülésén átdolgozásra visszaadta Romániának azt az előterjesztést, amely azt célozta, hogy a világszervezet a csíksomlyói pünkösdi búcsút nyilvánítsa az emberiség szellemi kulturális örökségének részévé.<sup>3</sup>

1 Az Egyesült Nemzetek Nevelésügyi, Tudományos és Kulturális Szervezete (angolul: *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*; a továbbiakban rövidítve: UNESCO) 1945-ben jött létre, székhelye Párizsban van. A szervezet célja, hogy szorosabbra fűzze a nemzetek közötti kapcsolatot a nevelés, a tudomány, a kultúra területén és ezáltal a világbékét és a biztonságot segítse elő.

2 Az UNESCO keretében létrehozott Szellemi Kulturális Örökség megőrzéséről szóló, 2003-ban elfogadott államközi egyezmény legfőbb döntéshozó szerve a Részes Államok Közgyűlése, amely két-évente ül össze. Az egyezmény végrehajtásának kérdéseivel, így a listákra történő felterjesztések elbírálásával is a Szellemi Kulturális Örökség Kormányközi Bizottsága foglalkozik. Ez utóbbi testület tagjainak felét két évente, négy év időintervallumra választják. Az emberiség szellemi kulturális örökségének reprezentatív listáján Magyarország 3 (a mohácsi busójárás, a matyó népművészet, a solymászat), Románia 6 (a kalusár tánc, a dojna ének hagyomány, a Horezu kerámia, a férfiak karácsonyi kolindálása, legényes táncok, a román és moldáviai faliszőnyegszövés) kulturális örökség-elemmel van jelen, míg Magyarország a tánc ház-módszerrel és a Kodály-koncepcióval szerepel a *Jó megőrzési gyakorlatok* regiszterében is. (Online: <http://www.unesco.org/culture/ich/en/lists>.)

A világ természeti és épített örökségének egyedülálló hagyatékait számbavevő másik, 1972 óta folyamatosan bővített UNESCO-jegyzékben (*World Heritage List*. Online: <http://whc.unesco.org/en/list/>) Magyarország jelenleg 8 helyszínnel (Budai Vár és Budapest történelmi részei, Hollókő falu, aggteleki cseppkőbarlang, Pannonhalmi Bencés Főapátság, Hortobágyi Nemzeti Park, pécsi ókeresztény sírkamrák, Fertő-táj, tokaji borvidék), Románia 7 helyszínnel (Duna-delta, bukovinai kolostorok, Horezu-kolostor, szász erődtemplomok, dák erődítmények, Segesvár történelmi központja, máramarosi fatemplomok) szerepel.

A médiában és a köznapi beszédben ezt a két egyezményt gyakran összemossák, illetve összekeverik. A 2003-as egyezmény az emberiség (Humanity) *szellemi kulturális örökségéről* beszél, és nem használja az 1972-ben definiált, mindenekelőtt a *természeti és az épített örökségre* vonatkozó „világörökség” (World Heritage) kifejezést.

3 A csíksomlyói búcsú felterjesztését a szellemi kulturális örökség UNESCO-féle reprezentatív listájára a Romániában akkor kormányon lévő Romániai Magyar Demokrata Szövetség (RMDSZ) elnöke, Kelemen Hunor 2011-ben kezdeményezte, aki akkor Kulturális és Örökségvédelmi Minisztérium minisztere is volt. Első lépésként a minisztérium hatáskörébe tartozó testület, az Országos Szellemi Kulturális Örökség Bizottsága 2011. szeptember 13-i ülésén megszavazta az előterjesztési javaslatot. Az elfogadott javaslat alapját az általam összeállított dokumentáció képezte. Ezt követően egy szakértői bizottság az UNESCO-előírások alapján egy sor érintett székegyházi szervezet és intézmény támogatásával elkészítette azt a jelölési dossziét, amelyet a Kulturális és Örökségvédelmi Minisztérium 2012 márciusában elküldött a világszervezet párizsi székhelyére. A felterjesztést követően azonban Romániában rövidesen kormányváltásra került sor, és az RMDSZ már nem volt része an-

A jelen szakaszban kudarccal végződött „örökségesítési” folyamat, amely egy több mint öt éven át tartó diplomáciai-politikai háttértevékenységből és bizonyos szakmai előkészítésből állt, alkalmas volt arra, hogy a nagyszabású közösségi esemény eltérő értelmezései felszínre kerüljenek.

A tanulmányban a csíksomlyói kegyhely vonatkozásában megpróbálom összefoglalni a nagy püünkösdszombati búcsúhoz kapcsolódó, intézményesen forgalmazott örökség-fogalmak és örökség-ideológiák különbségeit és hasonlóságait, a különböző álláspontok egymást kizáró vagy egymást erősítő elemeit. Kérdéseim: 1. Mit értenek az *örökség* fogalmán az érintett intézmények? Mit tartanak az örökséghez tartozónak? 2. Milyen ideológiai jelentéstulajdonításokkal kell számolni a búcsú kapcsán? 3. Ezek az ideológiák milyen viszonyban állnak egymással? Hogyan, miért erősítik egymást, illetve ütköznek egymással? Ki és milyen érvekkel mondja sajátjának a szóban forgó kulturális jelenségnek azt a részét, amelyet ő maga minősít „örökségnek”?<sup>4</sup>

nak az új kormány. Az új román kulturális minisztérium azzal szobotálta a korábban megtörtént felterjesztést, hogy az UNESCO-tól jött levelekre nem válaszoltak, a felterjesztési javaslatokhoz kért kiegészítéseket sem tették meg, és így a kért határidők be nem tartása miatt az előterjesztési folyamat elakadt. Két év múlva, amikor 2014-ben az RMDSZ újra belépett a román kormányba, és Kelemen Hunor is visszatért a kulturális minisztérium élére, a felterjesztést újra megismételték. Ezt az új beadványt 2015 májusában iktatták az UNESCO-nál, majd 2016 júniusában formai szempontból megfelelőnek nyilvánították. Az őszi választási kampány idején az akkor újra kormányon kívüli RMDSZ azzal vádolta meg a Dacian Cioloș-féle szakértői kormányt, hogy az UNESCO év végi végső döntése előtt vissza akarja vonni a már előterjesztett javaslatot. Erre végül nem került sor, de az UNESCO Kormányközi Bizottságának 2016. november 28.–december 2. között Etiópiában, Addisz-Abeában tartott ülésén Alexandru Oprean román kulturális államtitkár nem állt ki az előterjesztett javaslat mellett, ami kudarcot eredményezett, noha a Kormányközi Bizottság az ülésen teljes mértékben elfogadta az előterjesztés tartalmi részét, amely megfelelt minden kritériumnak. A felterjesztésből csupán a nemzeti nyilvántartásra vonatkozó formai rész egyik kis részlete hiányzott. Ez az apró hiányosság több más beadvány esetében is előfordult, így ez a téma a bizottsági ülésen állandóan visszatérő kérdés volt. Más felterjesztések esetében az előterjesztő államok képviselői ezeket a szükséges kiegészítéseket ott helyben el is végezték. A felterjesztések dokumentációját az ülés előtt vizsgáló bizottság (Evaluation Body) Csíksomlyó esetében is felajánlotta „átdolgozásra” az előterjesztést („*Decides to refer the nomination of Whitsunday pilgrimage from Șumuleu Ciuc [Csíksomlyó] to the submitting State and invites it to resubmit the nomination to the Committee for examination during a following cycle.*” – kiemelések: T. V.), ami csupán egyetlen mondat ott helyben történő beillesztésével megoldható lett volna. Csakhogy az előterjesztő román küldöttség ezt a korrekciót nem tette meg, sőt a Kormányközi Bizottság végül csak a román fél kérése miatt hagyta meg végleges döntésként ezt az első szinten hozott kedvezőtlen döntési javaslatot (!). Az ülés összes résztvevői szokatlanul furcsának, érthetetlennek találták, hogy az előterjesztő állam képviselője a saját beadványa ügyében határozatlanul nyilatkozott, nem is igyekezett a felmerült, helyben megoldható kisebb formai hiányosságokat pótolni, sőt a felterjesztés emiatt történő el nem fogadásához még szövetségeseket is keresett (!). Eközben ugyanennek a felterjesztésnek az elfogadását a szomszédos Magyarország delegációja többszöri hozzászólással erőteljesen, de végül is sikertelenül szorgalmazta. A magyar küldöttség mint az UNESCO Szellemi Kulturális Örökség Kormányközi Bizottságának tagja vett részt ezen az ülésen, Romániának pedig ebben a ciklusban nem volt képviselője a testületben, a román államtitkár csak mint a két romániai beadvány előterjesztője volt jelen. A másik román felterjesztést (a moldáviai és romániai faliszőnyegre vonatkozó népi szaktudás) a bizottság elfogadta. A bizottsági ülés anyagai megtalálhatók az UNESCO honlapján: <http://www.unesco.org/culture/ich/en/11com> (utolsó megtekintés: 2017.10.06.).

4 Itt mondom köszönetet Csonka-Takács Eszter budapesti és Peti Lehel kolozsvári néprajzkutatóknak, valamint Molnár Beáta kolozsvári néprajzos doktorandusznak, hogy a tanulmány kéziratát figyelmesen elolvasták, és javaslataikkal a szöveg véglegesítéséhez hozzájárultak.

## Az örökség fogalmának eltérő értelmezései

Az *örökség* valamilyen kulturális vagy természeti jelenséghez való tudatosan vállalt és megfogalmazott ideologikus viszonyt jelent: azért tekintünk valamit örökségnek, mert az illető dolog tartalmaz valamilyen múltból származó és a jövő számára megőrzendőnek nyilvánított értéket.<sup>5</sup> Az örökség fogalmának azért vannak eltérő értelmezései, mert a különböző intézmények és az ezeket működtető ideológiák nem ugyanabban látják egy adott kulturális jelenség eszmei értékét.

### Az örökség mint eszmei érték a néphagyományban

A csíksomlyói pünkösdi búcsú egy több évszázada – adatolható módon a 15. század közepe óta – létező közösségi rítus, olyan vallásos néphagyomány, amelynek rituális lefolyása időben folyamatosan változott.<sup>6</sup> A búcsú rituális eseményeit mindig a meglévő hagyományok, az irányító egyházi és világi intézmények szabályozásai és a búcsú népi résztvevőinek időben változó igényei határozták meg.

Az *állandó változás* kétségkívül az amúgy „hagyományosnak” mondott búcsú egyik fontos jellemzője, de magának a nagy rituális eseménynek mégis vannak állandó, archetipikusan időtlen elemei, amelyet a búcsú népi résztvevői minden korban központi jelentőségűnek tartanak, és ezért ezeket az elemeket joggal gondolják a búcsú lényegéhez, ősi örökségéhez tartozóknak. Ilyen elem az ősök által is gyakorolt *minták követése* (például a búcsús út megtétele, a kegyszoborral való találkozás, az áldozatvállalás, a közösséghez való tartozás megélése stb.), és ebből következően a múlt örökségéhez való *pozitív viszonyulás*.<sup>7</sup>

Mivel valamikor az ősi múltban (*in illo tempore*) megtörtént az igazi eszmei értékek kinyilvánítása, így a ma emberének sem lehet más feladata, minthogy újra és újra visszatérjen ezekhez az értékekhez.<sup>8</sup> Az örök igazságok, értékek iránti vágy, a

5 Az *örökség* múltba ágyazottságáról, valamint a *hagyományhoz* való viszonyáról Keszeg Vilmos készített szakirodalommal kísért összefoglalót (Keszeg 2014).

6 A búcsú közösségi rituáléjának alakulását történeti perspektívában, mindenekelőtt az 1948-ban bekövetkezett rendszerváltást megelőző történeti korszakok vonatkozásában Mohay Tamás vizsgálta tanulmányaiban (Mohay 1996, 1997, 2004, 2005, 2007, 2011, 2012) és *A csíksomlyói pünkösdi búcsújárás. Történet, eredet, hagyomány* című könyvében (Mohay 2009). A 20. század második felének népi búcsús gyakorlatát magam a *Csíksomlyó a népi vallásosságban* című kötetben mutattam be (Tánczos 2016a). A gyimesi csángók mai csíksomlyói búcsújárását átfogó igénytel Vass Erika mutatta be PhD-dolgozatában (ELTE, Budapest, 2007), illetve az ennek alapján írt *A búcsú és a búcsújárás mint rituális dráma* című könyvében (Vass 2009).

7 Széll Jenő bukaresti magyar nagykövét 1949. június 24-én jelentésében arról tájékoztatta a magyar kormányt, hogy az állami ellenintézkedések (például „kulturversenyek” szervezése) ellenére nagyon sokan vettek részt a csíksomlyói búcsún: „Tudok olyan esetről, hogy munkáspárti tag traktorista ifjúmunkás elment a búcsúra, »mert mi kérem ezt 400 éve így csináljuk«”. (Vincze 2002.)

8 Erről az archetipikus emberi törekvéstről szól Mircea Eliade egész mítoszelmélete: „A rítusok és jelentőségteljes profán cselekedetek csak azért tesznek szert a nekik tulajdonított értelemre, és ez az értelem csak azért ölt bennük testet, mert szándékosan megismétlik azokat a cselekedeteket, amelyeket ab origine nyilatkoztattak ki az istenek, a hősök vagy az ősök” – írja egy helyen a neves vallástörténész (Eliade 2006: 19).

belső rendteremtés igénye és a hiteles kezdet utáni nosztalgia a mai világban még talán erősebb, mint régen volt.

### ***Az örökség fogalma a katolikus egyház értelmezésében***

A helyi vallásos kulturális örökségek katolikus egyházi megítélésében kétségkívül az 1962–1965 között megtartott II. Vatikáni Zsinat jelentett fordulópontot. A zsinat teológiája – egyebek mellett – azt is elismeri, hogy a krisztusi szellem a katolicizmuson kívül más vallásokban is működhet és a lokális vallásos kultúrákban is megnyilatkozhat (az inkulturáció tana). A zsinat gyökeresen átformálta az egyház liturgiáját és egész szervezeti életét (pl. a latin helyett bevezette a nemzeti nyelveket a liturgiába, átalakította a templomi tér liturgikus használatát, elismerte a laikus személyek vagy új vallásos közösségi formák szerepét az egyházi szolgálatban stb.). (Jitianu 2012.) Ez az ökumenizmusra és a lokális vallásos kultúrákra való nyitottság azonban nem jelentette a modern korban teret hódító szekularizáció egyház általi tolerálását: a krisztusi üzenet elismerése, és egyáltalán a vallásos hit megléte vagy hiánya továbbra is döntő kritérium maradt a különböző kulturális jelenségek megítélésében.

A Krisztustól származó legitimitás, a múltban való gyökerezettség ebben a gondolkodásban is nagyon fontos, sőt a jelenbeli érték egyetlen valós kritériuma. A katolikus egyház Hittani Kongregációja Joseph Ratzinger bíboros, későbbi XVI. Benedek pápa aláírásával épp a II. Vatikáni Zsinat utáni félreértések, az egyház hibásan értelmezett ökumenikus „előzékenységének” tisztázása érdekében tette közzé 2000-ben a sokatmondó című *Dominus Iesus* kezdetű nyilatkozatát, amelynek már alcíme is (*Jézus Krisztus és az egyház egyetlen és egyetlen üdvözítő voltáról*) jelzi a dokumentum legfőbb tartalmát.<sup>9</sup> Ez a nyilatkozat elutasítja a vallásos hit relativizálását (például: „minden vallás egyenlő”, „ami igaz egyesek számára, nem igaz mások számára” és más ehhez hasonló), az ún. vallásos „pluralizmust”, az összefüggésükből kiragadott, rendszertelen teológiai nézetek eklekticizmusát, az Anyaszentegyházon kívüli hibás Szentírás-értelmezéseket stb., és mindezekkel szemben kihangsúlyozza Krisztus egyetlen, kizárólagos és egyetlen üdvözítő szerepét.

Mindez a lokális népi vallásos megnyilvánulások vonatkozásában azt jelenti, hogy a katolikus egyház továbbra is érvényesnek tartja ugyan a II. Vatikáni Zsinat inkulturációra való törekvését, de csak azokkal a múltból vagy a más vallásokból átvett kulturális elemekkel vállal közösséget, amelyek a krisztusi szellemiséget fejezik ki, illetve szolgálják. Az egyház által értékelt, a történelmi múltból származó kulturális örökségnek eszerint mindig és mindenképpen vallásosnak, sőt szigorúan *krisztusi jellegűnek* kell lennie, hiszen ez a katolikus vallásos magatartás legfőbb

9 *A Hittani Kongregáció Dominus Iesus nyilatkozata.* Budapest, Magyar Katolikus Püspöki Konferencia. Kézirat gyanánt. 2000. augusztus 6. Elérhetőség: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=149> (utolsó megtekintés: 2017.01.30.). A dokumentum ismertetése: Székely 2002.

lényege. Az üdvösség forrása csak az egyetlen és egyetemes krisztusi örökség elfogadása és megvallása lehet: „*Szabadítsd meg, Uram, néped, / áldd meg a te örökséged! / Te kormányozd, te vigasztald / mindörökké felmagasztald!*” – hangzik a legfőbb hálaadó énekben, a *Te Deum*ban.

### **A kulturális örökség szekularizált értelmezései.**

#### **Az UNESCO örökség fogalma**

Amint előbb láttuk, a tradicionális népi kultúra és a katolikus egyház örökség-értelmezésének van egy közös eleme: mindkettő egy múltban kinyilvánított transzcendens, metafizikai értékre hivatkozva határozza meg az örökség fogalmát, vagyis mindkettő eredendően *vallásos jellegű*.

A mai, szekularizált szemléletű kultúrpolitikában a *kulturális örökség* fogalmát eredendően nem a vallásos hit mint érték alapján, hanem egyéb érték kategóriák alapján definiálják. Ezért ma az emberiség kulturális örökségének részévé lehet nyilvánítani valamit ritkasága, régi időkből származó eredete, magas fokú esztétikai relevanciája, tudományos értéke, közösségi szerepe és még sok más olyan tényező alapján is, amelyek a vallásos hit szemszögéből nem központi jelentőségűek, sőt akár teljesen irrelevánsak is lehetnek.

Ez a szekularizált kultúra szemlélet a csíksomlyói kegyhely vonatkozásában az egyetemes emberi kultúra vonatkozásában is fontos kulturális értéknek tekinti a kegyhely művészettörténeti, építészeti, művelődéstörténeti örökségét.<sup>10</sup> Ennek jegyében a csíksomlyói búcsújárásra mint nagy rituális drámára<sup>11</sup> és ennek vallásos folklórára is lehet úgy tekinteni mint olyan közösségi eseményre, amely alapvetően nem vallásos funkciókkal (pl. turizmus, világlátás, esztétikai élményekkel való azonosulás, identitásépítés, gazdasági-kereskedelmi tevékenységek végzése stb.) rendelkezik, sőt a búcsú eredendően és hagyományosan vallásos funkcióinak is lehet kifejezetten társadalmi értelmezéseket adni. Ebben a szekularizált kultúrafelfogásban maga a vallásos hit, valamint ennek intézményes gyakorlása is csak valamilyen

10 Csíksomlyóra a 15. században telepedtek le az erdélyi obszerváns ferencesek. Ekkor itt már létezett a búcsújárásban is megnyilvánuló Mária-tisztelet, erről a kegyhelyre vonatkozó első dokumentum, IV. Jenő pápa 1444-ben kelt *Dum precelsa...* kezdetű, búcsú kiváltságot adományozó oklevele tanúskodik. A késő gótikus kegyszobor 1510–1515 táján helyben készülhetett. Ebből a korból Csíksomlyó környékéről számos más egyházművészeti emlék is fennmaradt, amelyeknek keletkezése minden bizonnyal kapcsolatban állt az itteni ferencesek tevékenységével. A 15. században alapított csíksomlyói ferences könyvtár nemcsak a magyar, hanem az egész európai művelődés egyik fontos emléke. Ez az egyetlen olyan könyvtári állomány a történelmi Magyarország területén, amelynek fejlődését a 15. századtól napjainkig folyamatosan nyomon követhetjük. Ez a könyvtár egyebek mellett egy 119 darabból álló ősnymtatvány-gyűjteményt is tartalmaz, azaz olyan könyveket és nyomtatványtöredékeket, amelyeket 1501 előtt nyomtattak. Hasonlóképpen igen értékesek az 1676-ben Kájoni János által alapított csíksomlyói ferences nyomdából kikerült és a kolostor műhelyében kötött 17–19. századi könyvek is. Mindezek a kiadványok ma a csíkszeredai Csíki Székely Múzeumban találhatóak. Erről bővebben lásd: Muckenhaupt 1999 és 2010.

11 A búcsújárást kollektív rituális drámaként Victor Turner és Edith Turner értelmezték: Turner 1974 és Turner–Turner 1978. A csíksomlyói búcsú ilyen szemléletű bemutatásai: Vass 2009 és Tánczos 2016a.



„kulturális sajátosságot” jelent. Egy ilyen attitűdöt az egyház intézményei és általában a vallásos hittel rendelkező emberek a Szent lefokozásának, profanizálásának tekintenek.

Fontos körülmény, hogy a modern társadalom intézményi szerkezetében – például a jogalkotás, az oktatás, a kultúra területein – a szekularizált örökség értelmezések magas szinten kodifikáltak és kizárólagos érvényűek. Ma a vallásos örökség-felfogások csak a kimondottan egyházi intézményes keretekben nyilvánulhatnak meg, vagy a – ma már visszaszorulóban lévő – hagyományos népi kultúrákban lehetnek jelen.

Az UNESCO világszervezet az 1970-es években politikai közegben alkotta meg és a nemzetközi jogban magas szinten kodifikálta a világörökség, majd ezt követően a szellemi kulturális örökség fogalmát<sup>12</sup>, majd ezt a jogi szabályozást egy kultúrpolitikai közegben igyekezett érvényesíteni.<sup>13</sup> Igen fontos, hogy ez a kodifikáció egy internacionális eszmeiséghez és ugyanakkor a politikai nemzetek (államok) jogrendszeréhez kötődik, vagyis *nem kulturálisan van megalapozva*. Ez az örökség fogalom ugyanakkor erősen szekularizált, ami az „örökségesítések” gyakorlati folyamatában azt eredményezi, hogy vallásos és nemzeti jellegű kulturális elemek *vallásos és nemzeti* értéként való megfogalmazása, következképpen megvédendő *örökséggé* nyilvánítása ebben a rendszerben nem motiválható, illetve csak „kulturális sajátosságként” lehetséges. Sőt – amint erre alább, az egyetemes vagy lokális viszonya kapcsán még visszatérek (lásd: *Egyetemes érték vagy lokális (nemzeti) érték?* alfejezet) – ezt a szekularizált örökség fogalmat épp a 19. század óta forgalomban lévő nemzeti jellegű örökség fogalmak visszaszorítására hozták létre.

## A csíksomlyói kegyhely szellemi örökségéhez kapcsolható ideológiák

### *A csíksomlyói Mária-kegyszobor mint a hit védelmezője*

A csíksomlyói búcsújárás központi eszmei magját, a zarándoklatok célját jelentő Mária-kegyszobor mágikus-misztikus jelkép is. A 16. század elejéről származó, később az egyház által 1798-ban hivatalosan is „csodákkal jeleskedőnek” (*miraculis insignem*) nyilvánított Mária-szobor a Szeplőtelen Fogantatás (*Immaculata Conceptio*) teológiai tanát megjelenítő győzedelmes Napbaöltözött Asszonyt (*Mulier amicta*

12 1972-ben a világörökség egyezmény jött létre, amely végeredményben leszűkít az épített helyszínek és a természeti kultúrtájak védelmére. Éppen ezért vetődik fel már 1973-ban a közösségek által hagyományozott és fenntartott identitást meghatározó orális és nem tárgyasult örökség (kezdetben még hagyományos kultúra és folklór) terület megőrzésének igénye is. Ezután 1989-től jönnek létre az ezzel kapcsolatos ajánlások, cselekvési tervek, irányelvek, tartanak konferenciákat és kerekasztalokat az UNESCO égisze alatt stb.

13 Fontos körülmény az is, hogy az egyes tagállamok jogrendszerében az UNESCO nem kodifikálta az egyezményeket. Minden állam a maga jogi útján csatlakozik hozzá, és vagy alkot törvényi keretet hozzá vagy nem.

*Sole*) ábrázolja, amint lába alá tiporja az igaz hit ellenségeit. A Napbaöltözött Asszony ábrázolása a magyar obszerváns ferencesek értelmezésében a 15. században ezért válhatott török- és huszitaellenes jelképpé, majd később a protestantizmus, valamint a keleti ortodox „eltévlyedett” kereszténység elleni harc kiemelt ideológiai szimbólumává. A csíksomlyói történelmi emlékbúcsú eredetének széles körben ismert, ma is terjesztett magyarázatai is ehhez a hitvédő eszmeiséghez kapcsolódnak: eszerint 1567-ben az erdélyi unitárius fejedelem, János Zsigmond hadai ellen vívott csatában a csíksomlyói Mária-kegyszobor segítette győzelemre a hitüket védelmező székely katolikusokat.

### ***A csíksomlyói Mária-kegyszobor mint Magyarország és a magyar nép patrónusa***

Szűz Mária ugyanakkor a történelmi Magyarország nemzeti védőszentje is. A fiúörökös nélkül meghalt első magyar király, Szent István halála előtt, 1038. augusztus 15-én, Nagyboldogasszony ünnepén országát és koronáját Szűz Máriának adta örökségbe. Az országfelajánlás révén a Szűzanya az ország, illetve az országot jelképező Szent Korona tulajdonosává és egyszersmind védelmezőjévé lett (*Regnum Marianum*). A barokk kortól kezdve, de különösen a 19–20. században a Szűz Máriát, így a Napbaöltözött Asszonyt is gyakran ábrázolják a magyar Szent Koronával,<sup>14</sup> ami jól kifejezi a két eszme kör összefonódását: a Szűz Mária egyszerre az igaz keresztény hit és a magyar nép, illetve a történelmi Magyarország védelmezője.

Ez a középkori gyökerű, vallásos megalapozottságú ideológia tette lehetővé, hogy a történelmi Magyarország I. világháború utáni szétesése után a csíksomlyói búcsú a teljes világon szétszóródott magyarság nemzeti találkozóhelyévé és egyszersmind az összetartozás szimbólumává legyen.<sup>15</sup>

### ***A csíksomlyói búcsú mint a lokális közösségi identitások megnyilvánulási lehetősége***

A csíksomlyói kegyhely a modern korig, azaz a 19. század végéig a katolikus székeleklyek és a moldvai katolikus magyarság (csángók) regionális búcsújáróhelye volt, és csak a 20. század folyamán vált a teljes magyarság búcsújáróhelyévé. A jelen korban erősen érvényesülő globalizálódás ellenére a csíksomlyói búcsút ma is elsősorban a székely katolikusok érzik sajátjuknak, ők azok, akik rendszeresen és a lokális tradíciókat is tiszteletben tartva részt vesznek az eseményen. Így a búcsú rituális szerveződése ma is kifejezi a katolikus székelység belső regionális tagolódásához kapcsolódó lokális identitásokat mind tájegységek, mind falvak szintjén. Mohay Tamás így ír erről: „Vallási viszonyok és hagyományá váló történelmi kiváltságok kohéziót

14 Az 1896-os millenniumi ünnepségek alkalmával Vaszary Kolos esztergomi érsek kérésére XIII. Leó pápa engedélyezte a Magyarok Nagyasszonya ünnep egyetemes ünneplését október második vasárnapján (az ünnep később október 8-ára került át).

15 A jelenség antropológiai szempontú értelmezései: Papp 1996, Vörös 2005.

teremtő ereje talán sehol másutt nem olyan szembetűnő a magyar nyelvterületen, mint a Székelyföldön. A közös származás tudata, a közös szabadság, a közös birtok és a közös jogok valósága éppúgy, mint ezek felelevenített emlékei a középkortól mostanig évszázadokat átívelő stabilitást eredményeztek. [...] Ez a közös tudat maga is földrajzilag rétegett: kötődik a székelységhez és a Székelyföldhöz mint egészhez; azon belül valamelyik egykori székhez, továbbá azon belül valamelyik településhez.” (Mohay 2009: 177.)

### **A Csíksomlyóhoz köthető neopogány mítoszok ideológiái**

A csíksomlyói kegyhely több vonatkozásban is alkalmas volt arra, hogy a múltbeli tradíciók modern kor különböző mítoszainak kiindulópontjaivá legyenek.

A csíksomlyói kegyhelyhez hangsúlyosan kötődik egyfajta *természetkultusz, ökológiai szemlélet*. Sokan a fizikai vagy lelki egészségüket, belső harmóniájukat keresik a kegyzoborral vagy a kegyhely más színtereivel, a kegyhelyhez kapcsolódó vallásos kultúrával való találkozásban, rituális cselekvésekben. Ezek többségének megvan a az előzményei a hagyományos búcsújárásban (pl. a kegyzobor megérintése, imavégzés, templomalvás, keresztútvégzés vagy az áldozatvállalás más formái, pünkösdi hajnali napkultusz, gyógynövénygyűjtés stb.), de a modern mítoszok ideológus viszonyulásaiban ezek a régi rítusok új, módosult jelentésekkel ruházódnak fel.

A kegyhelyhez kapcsolódó legrégebbi kultuszformák (például a pünkösdi hajnali napvárás) és egyéb mitikus képzetek (például a holdistennőként tisztelt, „Babba Máriának” nevezett segítő-fenyegető Mária-képzet, a kegyhely növényeinek mágikus ereje) a mai új, *neopogány mítoszokba* épülhetnek be. Ezeknek a modern mítoszoknak esetenként rituális közösségi megnyilvánulásai is megfigyelhetők a kegyhelyen. (Erről bővebben: Peti 2012, Tánczos 2016a: 121–162.)

### **A Csíksomlyó-örökség mint ideológiai érték**

Mivel az emberi kultúra megnyilvánulásai általában összetettek, ezért nincs olyan kulturális jelenség, amelyiket a maga teljességében lehetne örökséggé nyilvánítani. Egy adott kulturális jelenség akkor válik *örökséggé*, ha megőrzendő kulturális érték-ként, azaz ideologikusan kezdünk viszonyulni hozzá.

Az „örökségesítés” mindig szelektál, bizonyos elemeket kiemel, túlhangsúlyoz, másokat pedig – általában „hétköznapi” vagy pedig ideológiai szempontból nem tetsző, kényelmetlen jelenségeket – egyáltalán nem vesz tudomásul. A csíksomlyói búcsú *egészt*<sup>16</sup> nem lehet „örökségesíteni”, vagyis ideologikus értéké tenni.

16 A búcsú a hagyományos világban egy több napon át, nagyon sok szintéren, több százezer szereplő részvételével zajló, ráadásul a történelmi időben is változó hatalmas rituális dráma volt (ennek néprajzi leírását lásd: Mohay 2009, Vass 2009, Tánczos 2016a), amely mára ebben a formájában megszűnőben van (lásd a jelen tanulmány második részét), de mai átalakult formájában is hatalmas szokáskomplexum nagyon sok rítuselemmel és ezekhez társuló rengeteg jelentéssel.

A csíksomlyói kegyhely és az itt zajló pünkösdi búcsú jelenlegi és történeti *kulturális valóságának* feltárásával művelődés- és művészettörténészek, társadalomkutatók, néprajzosok és más szakemberek próbálkoznak több-kevesebb sikerrel. Az „örökségesítés” folyamatában szerephez jutó, kiemelt értéknek minősülő kulturális elemek viszont nem tudományos körökben, hanem ideológiai-politikai környezetben és céllal fogalmazódnak meg.<sup>17</sup> Forgalmazásukban pedig a mai elektronikus média játszik döntő szerepet.

Nyilvánvaló, hogy az „örökségesítések” során *mitizálás* történik: egy valóságosan létező jelenség bizonyos elemeit szelektív módon előtérbe helyezzük, olyan jelentésekkel látjuk el, amelyek az illető jelenséget valakik számára fontossá teszik, és ezt a maga nemében koherens, jól kommunikálható jelentésvilágot széles körben és nagy erővel forgalmazzuk. Az örökség tehát *nem valóban létező kulturális valóság, hanem egy virtuálisan létező modern politikai-ideológiai mítosz*. Ezért a világ kulturális értékeinek örökségesítési folyamata sem tudományos körökben, hanem a világ politikai diplomáciájának legmagasabb szintjein zajlik.

Az „örökségesítéseknek” azonban – mint minden működő mítosznak – kétségkívül fontos szerepe van a társadalomban:

1. Mivel a mítoszok mindig szelektívek, a valósághoz képest egyszerűek, üzeneteik jól forgalmazhatók, épp ezáltal kaphatnak fontos szerepet a világ értelmezésében, a világban való eligazodásban, a közösségi értékek felmutatásában, az identitások megszerkesztésében. A társadalom tehát nem magával a kulturális örökséggel, hanem mindig csak a róla kialakított mítosszal szembesül, hiszen a valóság összetettsége nem kommunikálható (és lehet, hogy a társadalom egésze számára érdektelen is).

2. Az „örökségesítésben” óhatatlanul jelen lévő ideologikus viszonyoknak erősebb vagy gyengébb intézményesülési formái lehetnek. Beszélhetünk családi, lokális, országos vagy egyetemesen emberi örökségekről. A csíksomlyói búcsú felvétele az UNESCO szellemi örökség reprezentatív jegyzékébe a legmagasabb szintű intézményesülést, és egyszersmind a mítosz legfelső legitimációját jelenti, azaz elégtétel és büszkeség forrása lehet azok számára, akik ezzel a mítosszal érzelmileg azonosulnak. A szellemi kulturális örökség részévé nyilvánított nemzeti értékek UNESCO-

17 Az 1970-es évektől törvényesen is szabályozott, nemzetközileg is magas szinten kanonizált „örökségesítések” kihívást jelentenek az érintett bölcsész- és társadalomtudományok, mindenekelőtt a néprajztudomány számára, olyannyira, hogy ezek a tudományon kívüli ideológiai imperatívuszok és az ezek jegyében foganatosított gyakorlati lépések a tudományon belül is paradigmaváltást eredményeznek. Erről bővebben, az európai városok kulturális örökségével kapcsolatos muzeológiai szemlélet megváltozására alapozva, egyik tanulmányában Sonkoly Gábor értekezik (Sonkoly 2009). Egy másik tanulmányában – Hollókó példáján – arra hívja fel a figyelmet, hogy a (történet)tudomány és a nem tudományos, hanem kultúrpolitikai közegben létrehozott és intézményesült kulturális örökség kapcsolata akkor válik problematikusná, amikor az utóbbi benyomul a tudományos értelmezés mezejébe is, és ezáltal annak kritikai szemléletét, autonómiáját veszélyezteti. A nyilvánvaló szembenállást az okozza, hogy a kulturális örökségek megalapozása mitikus alapokon történik (Sonkoly 2014).

jegyzéke ugyanúgy a népek, államok közötti versengés forrásává, a kiválóság „bizonyítékává” lett, mint az olimpiai éremtáblázat.<sup>18</sup>

Az a tény, hogy a csíksomlyói búcsú körül a legmagasabb szinten, az UNESCO szervezetén belül, elindult az „örökségesítés” folyamata, a társadalom számára még jelentősebbé, azaz még ideologikusabb tartalmúvá tette ezt a korábban is mitikus jelentőségű eseményt.

## Ideológiák harca Csíksomlyóért: a mai helyzet

A *kulturális örökség* fogalmának itt felvázolt, egymástól eltérő értelmezései és az ezekhez kapcsolódó eltérő ideológiák azt eredményezik, hogy a csíksomlyói pünkösdi búcsú és a búcsú színteréül is szolgáló csíksomlyói kegyhely „örökségesítése” körül nincs konszenzus az örökség megőrzésében érintett intézmények között.

### *Népi vagy egyházi?*

A „népi vallásosság” egyházon kívüli megnyilvánulásait a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) előtt a hivatalos katolikus egyház egyértelműen elutasította vagy legalábbis lekezelte, és az ilyen jelenségek iránt érdeklődést mutató papokat igyekezett a „helyes hivatalos” vallásosság útjára terelni. A zsinat meghirdette ugyan a helyi hagyományokba való beépülés (inkulturáció) szükségességét, de az elv gyakorlatba ültetése nem volt egyszerű, egy-egy konkrét jelenséggel való szembesülés az egyházban bizonytalanságot, határozatlanságot, olykor belső vitákat eredményezett. Az egyház intézményesen fegyelmezett, doktrinális vallásossága nem nagyon tud mit kezdeni a népi vallásosság spontán élményszerűségével és mágikus elemeket is tartalmazó képzeteivel, rítusaival.<sup>19</sup>

A katolikus egyház a csíksomlyói búcsú egyes hagyományos népszokásaira is gyakran tekint. Amikor az egyház emberei úgy fogalmazznak, hogy az UNESCO-féle szellemi kulturális örökség részévé „csak a körmenetet” kellene tenni, akkor elhatárolják magukat azoktól a búcsúhoz kapcsolódó népi képzetektől, amelyeknek nehezebb keresztény vallásos értelmezést adni. Például a kegyeszobor különböző tárgyakal való megérintésének mágikus rítusát (ún. „érintőzés”) vagy a kegyeszoborhoz és a keresztútvégzéshez kapcsolódó mágikus tartalmú áldozati cselekményeket még lehet vallásos módon is értelmezni, de az érvényben lévő egyházi szabályozások szerint a

18 Erről a nem kívánt versengésről természetesen az UNESCO-nak is van tudomása, és az üléseken meg-megújuló viták zajlanak e téma körül, hiszen a reprezentatív jegyzéknek nem célja a nemzeti értékek kiválogatása és megjelenítése. Az UNESCO szabályozás szerint „a Részes Állam minden, a területén található szellemi kulturális örökséget azonosít, nyilvántartásba vesz.”

19 Harvey Whitehouse brit vallásantropológus vallásos formákról szóló elmélete a hivatalos egyház által gyakorolt erősen formalizált *doktrinális vallásosságot* szembeállítja a személyesebb, spontánabb, érzelemtelibb vallásos élménnyel (*imagisztikus vallásosság*). A magyar vallási néprajzi kutatásban a két fogalmat Peti Lehel tette operatív elemző kategóriákká az álmok és látomások, például a csíksomlyói pünkösdhajnali napvárás rítusainak elemzése során. (Lásd: Peti 2012.)

házasság szentségében nem részesíthető személyek kegyszobor előtti szimbolikus „jeggyűrű-váltását”<sup>20</sup> már semmi módon nem lehet szentesíteni. A Kis-Somlyó hegyén történő pünkösdi hajnali napvárás<sup>21</sup> keresztény jellegű értelmezését ugyancsak nem mindenki fogadja el, sokan egy kereszténység előtti napkultusz maradványát látva a jelenségben. Sokak, főleg az újpogány vallási kultuszok hívei szerint ugyan-csak ősvallási eredetre megy vissza a Csíksomlyói Mária-szobor „Babba Mária” megnevezése,<sup>22</sup> de ezt a katolikus egyház a csíksomlyói Mária-tisztelet „pogány alapokra való helyezésének” minősíti és mint ilyet nem fogadhatja el. Az erdélyi ferences rend több ízben is kinyilvánította, hogy nem ért egyet azzal, hogy a búcsúval együtt ezek a kulturális megnyilvánulások is védelmet kapjanak.<sup>23</sup>

A szellemi kulturális örökség mögött álló szekularizált ideológiának természetesen semmi kifogása nem lehet az ilyen „keresztényietlen” kulturális jelenségekkel szemben. De marad a kérdés: lehet-e az UNESCO-jegyzékbe felvenni olyan népi vallásos jelenségeket, amelyeket az egyház mint a felterjesztést támogató és a búcsút szervező intézmény nem tesz magáévá?

### **Vallásos vagy profán?**

Az egyházi kifogások nemcsak a búcsú népi elemeit, hanem a szellemi kulturális örökség fogalmának – az UNESCO által is promovált – szekularizált, profán értelmezését is érintik.

A nézetkülönbséget az okozza, hogy a szekularizált modern kor intézményei nem tudnak mit kezdeni azokkal a kultúraértelmezésekkel, amelyek a vallásos hitet teszik egy adott kulturális jelenség központi elemévé. A szekularizált kultúraértelmezések még azokat a kulturális jelenségeket is megfosztják vallásos tartalmuktól, amelyek a történelmi múltban nyilvánvalóan a vallásos hit jegyében alakultak ki, és máig megőrizték ezeket a vallásos tartalmakat. Természetes, hogy ezek nem tudják elfogadni a vallásos jellegű örökség-értelmezéseket sem, ugyanis a szellemi örökséghez való vallásos viszonyulás ab ovo azt feltételezi, hogy egy-egy adott kulturális örökségnek – ilyen a csíksomlyói búcsú is – csak azok a jogos tulajdonosai, akik magukénak tartják az örökség eredendően hit alapon, azaz vallásosan megalapozott értékeit, és ennek úgy adják tanújelét, hogy rituálisan is ennek megfelelően viselkednek. Ők alkotják az *örökségközösséget*, akik egy adott kulturális örökség „igazi” tulajdono-

20 Erről szóló néprajzi tanulmány: Balatonyi 2011.

21 Erről bővebben: Peti 2012: 135–154; Tánczos 1992 és 2016a: 146–152.

22 P. Daczó Árpád-Lukács erdélyi ferences szerzetes *Babba Máriáról* szóló *Csíksomlyó titka* című könyve (Daczó 2000) nagyon népszerű volt az elmúlt másfél évtizedben, több kiadást ért meg. A magam véleménye szerint a „szép” jelentésű „babba” székely gyermeknyelvi szó a *tiszta, szép, bűntől mentes* Szűz Mária gyermeknyelvi jelzője, voltaképpen a *Szépszűzmária* szinonimája, és használata összefügg azzal, hogy a csíksomlyói kegyszobor a Szeplőtelen Fogantatás teológiai tanának egyik ábrázolása. A csíksomlyói kegyszoborhoz köthető népi Mária-képzetek ugyanakkor valóban tartalmaznak ősvallási eredetű Hold-vonatkozásokat („Babba Mária lámpása”, „lát a Babba Mária” „megver a Babba Mária” stb. – a Holdra vonatkoztatva). (T. V.)

23 *Keresztalja. Erdélyi Katolikus hetilap*. 1/23. 2011. szept. 25.

sainak, örököseinek tartják magukat. A mai nyugati társadalmat átható szekuláris ideológiák és az ezeket képviselő intézmények természetesen jogszerűtlenek, „kirekesztőnek”, „politikailag inkorrektnek” tekintik a vallásos hit meglétét középpontba helyező örökség felfogásokat, és ellenérzéssel viszonyulnak hozzájuk.

Így az UNESCO is csak úgy beszélhet az eredendően vallásos jellegű kulturális örökségekről, hogy ezek vallásos jellegét, azaz a magát a jelenséget megteremtő vallásos hitet is csak valamiféle „kulturális sajátosságnak” tartja, vagyis relativizálja a vallásos hitet, és azt csak mint *egyfajta* világértelmezést tiszteli. Egy ilyen „pluralista”, relativizáló szemlélet azonban elfogadhatatlan, visszatetsző a valóban hívő ember számára, mondhatni egyenesen kegyeletsértés, istenkáromlás. Jellemző, hogy az erdélyi katolikus egyházban ellenérzéseket, sőt ódzkodó gyanakvást keltettek azok – az amúgy bizonytalan háttérű – híresztelések, miszerint a román állam „csak vallásos fesztiválként” kívánja a csíksomlyói búcsút az UNESCO listájára felterjeszteni.<sup>24</sup>

Egy „vallásos fesztivál” által kifejezett profán karneváli világkép legfőbb jellemzői az örömnézés jelleg, a fogyasztás, a versenyszerűség, a performansz-jelleg, a színjátékszerűség, az eszmei értékhiány vagy éppen a különböző értékek keveredése stb. Mindezek együttes promoválása teljes mértékben beleillene az UNESCO szekularizált ideológiájába, viszont egy ilyen szemlélet elfogadhatatlan a katolikus egyház és minden olyan hívő ember számára, aki a búcsút a keresztény vallásos értékrend egyik fontos megnyilvánulásaként, az elkövetett bűnök túlvilági következményeitől való szabadulás teológiai lehetőségként fogja fel.

### ***Egyetemes érték vagy lokális (nemzeti) érték?***

Amint ezt előbb láttuk, a csíksomlyói búcsúhoz kapcsolódó örökség-értelmezések és ideológiák gyakran lokális vagy erősen nemzeti jellegűek, azaz kisebb vallási vagy kulturális közösségekhez köthetők. Az UNESCO azonban természetesen olyan meghatározást kíván adni a világörökség listára kerülő, és ezáltal „megvédendőnek” minősülő kulturális javaknak, amelyek egyetemesen elfogadhatók. A nagy kérdés tehát az, hogy hogyan illeszthetők be az egyetemes értékrendbe a kifejezetten helyi kulturális megnyilvánulások, lehet-e egyetemes is az, ami lokális.

Ez a kérdésfelvetés hangsúlyosan van jelen az „örökségesítés” kérdésének nemzetközi szakirodalmában, amely általában úgy vélekedik, hogy az egyetemes mindig

<sup>24</sup> A *Keresztalja* című erdélyi katolikus hetilap 2011. szeptember 21-i száma a *Csak „vallásos fesztiválként” védené az UNESCO a csíksomlyói búcsút* főcímmel jelent meg. A lap tájékoztat arról, hogy az erdélyi ferences rend nehezményezi, hogy az RMDSZ által vezetett román művelődési minisztérium, a csíksomlyói búcsút csak mint néprajzi kuriózumot és mint „vallásos fesztivált” szándékszik az UNESCO szellemi kulturális örökség részévé nyilvánítani. A lap szerint „az ősmagyar vallást követő táltosok szertartásai”, a „napimádás”, a „bóvliárusok” nem részesülhetnek ugyanolyan védelemben, mint a búcsús keresztalják, és az esemény „túl tág néprajzi értelmezése” háttérbe helyezi annak alapvetően vallásos jellegét. Az egyházi sajtó által kifogásolt, búcsúhoz kötődő jelenségek egyrésze (pl. neopogány kultuszok, kereskedelmi tevékenységek stb.) valójában nem is képezték tárgyát a felterjesztésnek.

a lokálisban, a partikulárisban nyilatkozik meg.<sup>25</sup> Amint ezt az előbbi alfejezetben (*Vallásos vagy profán?*) láttuk, az UNESCO számára problematikus helyzetet jelenthet, ha a lokális, partikuláris kulturális vagy ideológiai értékek valamilyen *vallásos hit* formájában jelentkeznek, amely nem egyetemes, hanem a nem hívőket „kirekesztő” meggyőződés. Márpedig ilyen vallásos hitnek minősülnek az Európa-szerte a 19. században létrejött és ma is élő *nemzeti ideológiák*, nemzeti mítoszok is,<sup>26</sup> amelyek semmiképp nem tehetők az emberiség szellemi világörökségének részévé. Sőt a *kulturális örökség* fogalmát épp azért hozták létre az 1970-es években egy adott politikai-ideológiai közegben, azért intézményesítették ilyen magas szinten, és épp azért forgalmazzák ma is olyan nagy erővel a nemzetközi kultúrpolitikában, hogy általa a hagyományos nemzeti kultúrfelfogásokat átértelmezzék. (Erről lásd még: Sonkoly 2014: 409.) Ezért a csíksomlyói búcsú hangsúlyosan érvényesülő magyar nemzeti jellegével, szimbólumaival szemben az UNESCO szekularizált és a „kulturális sokszínűséget” támogató ideológiája is fenntartásokat fogalmazhat meg mind a vallásos, mind a nemzeti jelleg tekintetében. Egyetemes oldalról nézve ugyanis a szintén vallásos hit képzetet tartalmazó nemzeti identitások értelmezhetetlenek, nem kívánatosak, sőt veszélyesek. Ennek tudatában a Romániai Magyar Demokrata Szövetség kezdeményezésére az UNESCO számára felterjesztett, jobbára magyar szakemberek által összeállított szakanyagban a búcsúnak ezek a hangsúlyosan magyar nemzeti vonatkozásai (a Regnum Marianum gondolat, a búcsú válaszreakció jellege a magyarság Trianon-szindrómájára, a nemzeti jelképesség jelenléte a búcsú mai rituáléjában stb.) épp a bizottság feltételezhető ellenérzései, ellenvetései miatt eleve nem is kerültek kidomborításra.<sup>27</sup> A felterjesztést szorgalmazó RMDSZ két különböző ideológiai környezetben a búcsúnak két különböző, egymással gyökeresen szembenálló jelentését próbálta forgalmazni, mindkettőt mitikus megalapozásban: 1. egyfelől a felterjesztést végző román állam, valamint az UNESCO irányában magában a felterjesztés szövegében úgy mutatta be a búcsút mint nemzetközi védelem-

25 Az egyetemes vs. lokális dilemma elméletileg is számos kérdést vet fel, de az UNESCO-féle „örökségesítések” során az intézményes kivitelezés szintjein valóságos gyakorlati problémát is jelent (mi világszervezet, az állam és a lokális intézmények feladata, felelőssége és jogköre az UNESCO-jegyzékbe való jelölésben, valamint később a védelemben?). Ebben a témában 2011-ben két egymást követő nagy nemzetközi tudományos konferenciát is rendeztek (*The Constitution of Cultural Property*, Göttingen, 2011. június 17–19.; *Institutions, territoires et communautés: perspectives sur le patrimoine culturel immatériel translocal*, Villa Vigoni, 2011. jún. 30.–júl. 3.), amelyeknek előadásai tanulmánykötetben is megjelentek (Bendix–Eggert–Peselmann eds. 2012).

26 Ezeket a tudatformákat, nemzeti jellegű közösségi rítusokat (pl. a nemzeti tartalmú emlékünnepeket) egy idő óta már a néprajzi-antropológiai szakirodalom is a vallásos megnyilvánulások között tartja számon.

27 Ezeket a fontos magyar nemzeti vonatkozásokat már a Román Kulturális és Örökségvédelmi Minisztérium hatáskörébe tartozó testület, az Országos Szellemi Örökség Bizottság 2011. szeptember 13-i ülésére az RMDSZ felkérésére készített szakanyagomban magam is szándékosan mellőztem. Célszerűnek tűnt így tennem, azért, hogy a testület ne utasítsa el már első lépésben az akkor kormányon lévő RMDSZ kezdeményezésére készült előterjesztési javaslatot. Az előterjesztést a bizottság el is fogadta, ami természetesen nem jelenti azt, hogy annak összes román tagja ne lett volna tisztában a csíksomlyói búcsú magyar nemzeti jellegével. A kedvező döntés után került sor a jelölési dosszié összeállítására, amelyet 2012 márciusában Kelemen Hunor akkori román művelődési miniszter aláírásával került az UNESCO-hoz, és amelyben ezek a vonatkozások ugyancsak nem voltak hangsúlyosan szerepeltetve.



re méltó, igen archaikus gyökerekkel rendelkező, különböző regionális és vallásos kultúrák között is kapcsolatot teremtő lokális hagyományt, mellőzve annak erősen magyar nemzeti jellegét, 2. másfelől az erdélyi magyarság (azaz a saját választói!) felé a médiában, sajtónyilatkozatokban stb. azt hangsúlyozta, hogy az érdekvédelmi szervezet diplomáciai-politikai erőfeszítéseinek eredményeként a búcsú „örökségésítésével” nemcsak egy fontos kulturális érték, hanem a Trianon által szétszakított magyarság összetartozásának egyik nagy szimbóluma, a csíksomlyói búcsú tömegrendezvénye mint magyar nemzeti jelkép nyer nemzetközi szintű szimbolikus elismerést. Az RMDSZ kezdeményezése 2016 végén kudarchoz vezetett, hiszen az ellenérdekelt román diplomácia „átlátott a szitán”, és a végső szakaszban a maga eszközeivel elgáncsolta a saját előterjesztését.

### ***Magyar nemzeti érték a román nemzetállamban***

*Az egyetemes versus nemzeti, katolikus versus nemzeti szembenállásokat végül egy román nemzeti versus magyar nemzeti szembenállás is tetézi, ami az UNESCO-féle „örökségésítés” diplomáciai folyamatában döntő jelentőségűnek bizonyult. Az UNESCO-szabályozás szerint csak az államok tehetnek javaslatot arra, hogy az illető állam területén lévő bizonyos kulturális örökségek az emberiség egyetemes szellemi örökségének nyilvántartásába kerüljenek, és ők felelnek az UNESCO-jegyzékbe felkerült értékek majdani megőrzéséért is. A tagállamok végső soron teljesen szabadon értelmezik és saját bürokratikus eljárásaik szerint a maguk módján ültetik gyakorlatba az alkalmazták a nemzetközileg elfogadott laza keretszabályozást.<sup>28</sup> Az UNESCO-nak csak kevés eszköze van a tényleges beavatkozásra. A természeti és épített örökséget számbavételét célzó első, 1972-es egyezmény szerint az UNESCO szakértői stábokkal támogathatja a szabályozás alkalmazásának folyamatát, vagy kilátásba helyezheti egy már világörökségi listára került érték levételét a jegyzékről, amennyiben annak menedzselése nem a vállalásoknak megfelelően valósul meg (erről bővebben: Bendix–Eggert–Peselmann eds. 2012: 16–22), de a szellemi kulturális örökség nyilvántartásba vételéről szóló második, újabb egyezmény semmiféle intenciót, lehetőséget, jogi keretet, de még javaslatot sem tartalmaz erre nézve. A szellemi örökség reprezentatív jegyzéke tehát semmiféle jogi védelmet nem biztosít, még annyira sem, mint a világörökségi helyszínek jegyzéke.*

A fentieknek megfelelően a vallásos jelleg mellett hangsúlyosan magyar nemzeti szimbolikával is rendelkező csíksomlyói búcsú felterjesztése, sőt a felterjesztés esetleges kedvező elbírálása után egy magyar nemzeti szimbólum védelme csak annak a román államnak a közreműködése révén valósulhat meg, amely magát az alkotmány első cikkelyében egységes nemzetállamnak minősíti, és ezzel is tagadja a területén lévő nemzeti kulturális sokszínűséget. Ennek a nacionalista ideológiának megfelelően a román állam eddig az UNESCO-jegyzékbe kizárólag román kulturális értékeket terjesztett elő. Egy esetben előfordult, hogy egy jellegzetes magyar kulturális értéket,

<sup>28</sup> A lokális és globális jelleg, az államok és az UNESCO viszonyát átfogóan, konkrét esettanulmányokkal tárgyaló konferenciakötet: Bendix–Eggert–Peselmann eds. 2012.

a kalotaszegi magyar legényes táncot 2015-ben a román kulturális örökség részeként terjesztették UNESCO listára a román legényes táncok között.<sup>29</sup>

A román állam viszonyulása Csíksomlyó szellemi örökségéhez és a csíksomlyói búcsúhoz minden korban gyanakvó, barátságtalan, sőt bizonyos esetekben ellenséges volt. Az első világháború idején 1916-ban az Erdélybe betörő román hadsereg elől az erdélyi ferencesek a kegyszobrot Kolozsvárra menekítették, ahonnan csak három év múlva, 1919-ben került vissza Csíksomlyóra, de az impériumváltást követően román hatósági akadályoztatás miatt a búcsút egy ideig ekkor sem lehetett megtartani. Az első olyan búcsú, amelyiken körmenetet, „kikerülést” is tartottak, 1922-ben volt (Mohay 2009: 204–218). A két világháború közötti időszakban a csíksomlyói búcsúnak fontos szerepe volt a kisebbségi helyzetbe került erdélyi magyarság új önazonosság-tudatának megfogalmazásában és erősítésében.<sup>30</sup> A második világháborút követő romániai kommunista diktatúra egyszerre volt vallás- és magyarellenes. A szervezett búcsújárását 1948 után megtiltották, és a búcsú idején folyamatosan ellenrendezvényeket („kulturversenyeket” – ezekről bővebben: Gagyí 2003 –, sportversenyeket, folklórfesztiválokat stb.) szerveztek. Az 1989-es rendszerváltást követő első években is egy ideig demonstratív katonai és rendőri jelenléttel félemlítették meg a csíksomlyói búcsújárókat (a kegyhely és Csíkszereda fölött katonai helikopterek köröztek, távolabb hadgyakorlatokat tartottak). A demokrácia megszilárdulása után ezek a hatalmi erődemonstrációk fokozatosan megszűntek, sőt a „birtokon belül lévő” román hatalom azt is lehetővé tette, hogy a Magyarországról vagy a világ más részéről, illetve a környező Székelyföldről vagy Erdély más részeiből érkező csoportok magyar nemzeti jelképeikkel vegyenek részt a nagy közösségi eseményen. Így a csíksomlyói pünkösdi búcsú megőrizte ugyan eredeti vallásos jellegét, de emellett a világ teljes magyarságának hatalmas, minden évben több százezer embert mozgósító rendezvényévé, a nemzeti összetartozás szimbólumává is vált.

A fenti összefüggésben érthető, hogy a román állampolitika a több száz éves csíksomlyói búcsú 2011-ben elkezdődött örökségesítési folyamatát előterjesztői minőségben (!) voltaképpen folyamatosan akadályozta, majd az évekig tartó, ellentmondásos diplomáciai folyamat végén elérte, hogy az UNESCO Szellemi Kulturális Örökség Kormányközi Bizottságának 2016 végén tartott 11. ülésén a felterjesztés folyamata kudarcra végződjön.<sup>31</sup>

Az évekig várt UNESCO-ülés kedvezőtlen végeredménye a jelek szerint érzékenyen érintette az erdélyi magyarokat, akik az előterjesztést szimbolikus mezőben értékelték. A politikai elemzők egyöntetű véleménye szerint azért vettek részt a szoktnál nagyobb arányban a 2016. december 11-i országos parlamenti választásokon és szavazott egyöntetűen a saját politikai érdekképviseleti szervére, a Romániai Magyar Demokrata Szövetségre, mert a román állam Csíksomlyó-ügyben tanúsított

29 Lásd: <http://www.unesco.org/culture/ich/en/RL/lads-dances-in-romania-01092>.

30 Ekkor a világi és egyházi értelmiség a búcsúhoz kapcsoltan rendszeresen szervezett néprajzi és egyházművészeti kiállításokat, egyéb rendezvényeket, ünnepeket (Ezer Székely Leány Napja, árumintavásár, orgonaavatás stb.). Erről bővebben lásd: Tánczos 2016a: 180–184.

31 Az előterjesztési folyamat állomásairól lásd a 3. lábjegyzetet.

meglepően ellenséges magatartása és több más ezzel egyidőben történt magyarelle-  
nes intézkedése miatt magát erősen veszélyeztetve érezte.<sup>32</sup>

### ***Katolikus érték versus nemzeti érték***

A csíksomlyói búcsú 20. században kialakult magyar nemzeti jellege nemcsak azok-  
nak az intézményeknek jelent problémát, amelyek a kulturális örökség fogalmát  
szekulárisan értelmezik. A búcsúnak ez a vonatkozása a katolikus egyháznak ugyan-  
olyan kényelmetlen problémát jelent, mint a kegyhelyhez és a búcsúhoz kapcsolódó  
vallásos néphagyományok nehezen kanonizálható része. A „katolikus” jelző jelenté-  
se ‘egyetemes’, és az egyház szemmel láthatóan attól tart, hogy a csíksomlyói búcsún  
valamiféle magyar *nemzeti vallás* felülkerekedik a *katolikus valláson*.<sup>33</sup>

### **Összegzés: van-e szükség ún. „örökségesítésre”?**

1. A csíksomlyói búcsú nemcsak a több száz évre visszamenő hagyományai, jelentős  
vallásos szerepe vagy egyéb kulturális vonatkozásai miatt lett az erdélyi magyarság  
„örökségesítésre” érdemes legfőbb kulturális jelenségévé, hanem azért is, mert a bú-  
csún évről évre hatalmas tömeg vesz részt. Az ilyen nagyszabású, saját eredeti vallá-  
sos-kulturális jelentésükön túlmutató tömegesemények a politikai-ideológiai érdeklő-  
dések előterébe kerülnek, és a politikai szféra által forgalmazott örökség-ideológiák  
által kihasználhatókká válnak. Az „örökségesítés” eredendően átpolitizált folyama-  
tában maguk a kulturális jelenség szereplői csak annyiban válnak tényezőkké, ameny-  
nyiben egy adott „örökségesítési” folyamatban maguk is politikai szereplőkké lesznek.

2. Az „örökségesítések” során mindig meg kell fogalmazni, artikulálni kell az il-  
lető kulturális örökség mitikus jelentéseit. Sohasem a mítosz alapjául szolgáló, álta-  
lában igen összetett kulturális jelenség tényleges valósága a fontos, hanem mindig  
csak az a mitizált kép, amely az illető jelenségről az „örökségesítés” során kialakul, és  
amely egy ideológiai-politikai diskurzusból róla forgalmazható. Ezért egy örökséggé  
nyilvánított jelenség védelme sohasem gyakorlati szempontból fontos, hanem csak a  
védelemről szóló diskurzus válhat ideológiai-politikai szinten jelentőssé.

32 „Megtapasztaltuk, milyen az, amikor a külügyi apparátus obstruktívan dolgozik, hiszen azóta be-  
bizonyosodott, hogy a külügyi és művelődési minisztérium együttes erővel szabotálta el, hogy a  
csíksomlyói búcsú felkerüljön az UNESCO világörökségi listájára” – nyilatkozta Kelemen Hunor  
RMDSZ-elnök. (*Kronika*. 2017. jan. 6.; elérhetőség: <http://www.kronika.ro/erdelyi-hirek/kelemen-hunor-barmikor-felmondhatjuk-az-egyuttmukodest>)

33 P. Tímár Sándor Asztrik csíksomlyói ferences templomigazgató ezzel kapcsolatban egyik interjú-  
jában így fogalmazott: „Mindig hangoztatjuk, hogy a pünkösdi szombati búcsú elsősorban vallásos  
zarándoklat és nem »összmagyar találkozó«. Persze az is. Sokan fel szeretnék használni más – többnyire  
politikai – célra, de ezt semmiképpen nem engedhetjük meg. Történt már ilyen kísérlet, »be-  
cstiszó szerelés«. (Csíksomlyói beszélgetés. Bakó Béla Pál és Tímár Sándor Asztrik ferences atyákat  
Jakab Gábor kérdezte. *Keresztény Szó*. XVI/5. 2005. máj.; elérhetőség: <http://www.keresztenyszo.katolikhos.ro/archivum/old/index.html>)

Kérdés, hogy a csíksomlyói búcsúnak van-e egyáltalán szüksége egy ennyire átpolitizált figyelemre. Az erdélyi ferences rend és általában a katolikus egyház szerint az UNESCO-jegyzékre kerülés nem járulna hozzá a búcsú vallásos lelkületének elmélyítéséhez, de talán hasznos lehet a kegyhely infrastrukturális fejlesztése és nagyobb nemzetközi megismertetése szempontjából.

A csíksomlyói búcsú a körülötte kialakult „örökségesítési” politikai-ideológiai háborútól függetlenül napjainkban átalakul és új funkciókat nyer.<sup>34</sup> Mindez a búcsú radikális átalakulását is eredményezi: az új funkciók, célok, búcsújárási gyakorlatok megjelenésével párhuzamosan a búcsújárás régi helyi vallásos hagyományainak rituális gazdagsága és sokszínűsége megszűnt, ez a hagyomány töredezetté vált.<sup>35</sup> Az a nagy csíksomlyói rituális dráma, amelynek szerkezetét és jelentéseleleit mi, néprajzosok leírni igyekeztünk, nincsen, és nem is lesz már többé.

Mindez azonban nem egyszerűen csak a régi eltűnését jelenti (azt is!), hanem mindenekelőtt valamiféle hibridizációt: ma valamiféle új köztesség, de-differenciálódás jellemzi mind a búcsú térhasználatát, mind a terekben zajló rituális tevékenységeket. Az egybemosódások során eltűnnek az éles határok a régi és az új, a szent és a profán, a vallásos és a szórakoztató, a hivatalos és a népi, a központi és a perifériális, a személyes és a közösségi között. A közties jelleg egyik legfontosabb megnyilvánulása, hogy napjainkban a nagy tömegben Csíksomlyóra érkező résztvevők körében a hagyományos vallásos magatartás egy erős, modern fogyasztói magatartással keveredik. Előfordul, hogy a régi vallásos hagyományok éppen a fogyasztói kultúra révén revitalizálódnak, és válnak tömeges fogyasztás tárgyává.<sup>36</sup> A fogyasztás a mai elektronikus civilizációban a kegyhely virtuális képének intenzív fogyasztását is jelenti.

A mai búcsúk legfontosabb kulturális ökonómiai folyamatai függetlenek a búcsút alakító intézményektől: a tér-, idő- és rítushatárok eltűnése, vagy legalábbis elbizonytalanodása olyan modern kori jelenségek, amelyeket nem lehet felülről jövő kultúr- vagy valláspolitikai intézkedésekkel befolyásolni. (Ez talán a késő modern kor új tudati és új mediális viszonyai között nem is meglepő. Még a hagyományos, erősebben ritualizált zarándoklatok sem voltak felülről irányítottak, és napjainkban ez még kevésbé volna megvalósítható.) A szervező intézmények ma csak a búcsú kezeit biztosíthatják, ezt meg is kell tenniük, de nem tudnak tevőlegesen, irányítólag beavatkozni abba, hogy a búcsú igazán fontos eseményei és ezek jelentései hogyan alakuljanak. Például, nem tudnak hatni arra, hogy milyen motivációkkal, milyen

34 Lásd például: Mohay 1996, 1997, 2005, 2007, 2009, 2011; Vass 2009; Tánczos 2016a, 2016b; Vörös 2005; Biró 2012. A zarándoklatok mai vallásantropológiai irodalma ugyancsak ezekre az új társadalmi és ideológiai funkciókra, profán vonatkozásokra irányítja a figyelmet. Erről összefoglaló ígérennyel és szakirodalommal: Bowie 2007, illetve két modern gyalogos zarándoklat elemzéséből kiindulva általános következtetésekkel: Barna 2008.

35 A csíksomlyói búcsú vonatkozásában lásd: Mohay 2009: 253–258., Tánczos 2016a: 250–256.

36 Ugyanerre a következtetésre jutott Eduardo Chemin az angliai Exeter Egyetemen megvédett PhD-dolgozatában, amelyben a búcsújáró hagyományok és a késő modern korra jellemző fogyasztói magatartás viszonyát vizsgálta a Santiago de Compostelába irányuló modern gyalogos zarándoklatokról szóló narratívák alapján (Chemin 2011).

szerveződési formákban és mennyi időre jöjjenek Csíksomlyóra a búcsú résztvevői, hogyan viselkedjenek a kegyhelyen, és így tovább.

Az „örökségesítés” körüli erősen intézményes és erősen ideologikus kultúrpolitikai tevékenység pedig – legyen ez akár a legmagasabb szintű is – sok mindenre alkalmas lehet, csak éppen az örökségvédelemre nem, vagyis éppen arra, amit ez a kultúrpolitika saját fő céljának deklarál. Azokat a hagyományos kulturális értékeket, amelyeket különböző okoknál fogva valóban az eltűnés veszélye fenyeget, az UNESCO szellemi örökség jegyzéke, illetve a jegyzék által az örökség védelmével megbízott román állam protektori tevékenysége így sem, úgy sem védheti meg. Ez már csak azért sem volna lehetséges, mert az „örökségesítés” folyamatának egymással is vitázó intézményeinek, főszereplőinek többségét – amint ezt előbb láttuk – amúgy sem maga az örökség, hanem mindenekelőtt az örökség-ideológiák érdeklik. És különben is: hogyan lehetne a vallásos hitet és a vallásos élményt egy szekularizált ideológiai rendszer és annak intézményei keretében „örökségesíteni”? Ezért más intézményeit és más módozatait kell keresni a valóban létező Csíksomlyó-örökség megőrzésének.

## Szakirodalom

Balatonyi Judit

2011 Gyűrűváltás a csíksomlyói Szűz-Mária-kegyszobor lába előtt. *Erdélyi Múzeum* LXXIII. (1) 63–84.

Barna Gábor

2008 Modern zárandoklatok. *Ethnographia* CXIX. (2–3) 115–124.

Bendix, Regina F. – Eggert, Aditya – Peselmann, Arnika (eds.)

2012 *Heritage Regimes and the State*. (Göttingen Studies in Cultural Property, Volume 6.) Universitätsverlag Göttingen, Göttingen.

Biró T. Emese

2012 *A székelyudvarhelyi ifjúsági zárandoklat rituális eseménysorának kialakulása és változása a csíksomlyói pütkösdi búcsúra 1991-től 2012-ig*. Szakdolgozat. BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár.

Bowie, Fiona

2007 Pilgrimage. In: Uó: *The Anthropology of Religion. An Introduction*. Blackwell Publishing, USA–UK–Australia, 237–266.

Chemin, Eduardo

2011 *Pilgrimage in a Secular Age. Religious and Consumer Landscapes of Late-Modernity*. Thesis for the degree of Doctor of Philosophy in Sociology. University of Exeter, UK. Elérhetőség: <https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10036/3672/DeAndradeCheminFilhoJ.pdf?sequence=2> (utolsó megtekintés: 2017.01.31.).

Daczó Árpád-Lukács, P.

2000 *Csíksomlyó titka. Mária-tisztelet a néphagyományban*. Pallas-Akadémia Kiadó, Csíkszereda.

Eliade, Mircea

2006 *Az örök visszatérés mítosza*. Európa Könyvkiadó, Budapest.

Gagy József

2003 1949-es jelentés az ellenségről. *Magyar Kisebbség VIII.* (2–3/28–29) 185–197.

Jitianu, Liviu

2012 Mi történik az egyházzal? Gondolatok a II. Vatikáni Zsinat 50. évfordulójára. *Keresztény Szó XXIII.* (10) Elérhetőség: <https://keresztenszo.verbumkiado.ro/archivum/2012/oktober/3.html> (utolsó megtekintés: 2017.01.30).

Keszeg Vilmos

2014 Tradition, patrimoine, société, mémoire. In: Keszeg Vilmos (ed.): In: Keszeg, Vilmos (ed.): *À qui appartient la tradition? Actes du colloque À qui appartient la tradition? À quoi sert-elle? La tradition entre culture, utilisateur et entrepreneur. / The Act of the Symposium Who owns the tradition? What is its purpose? Tradition between culture, user and contractor*. Societatea Muzeului Ardelean, Cluj-Napoca, 7–15.

Mohay Tamás

1996 Térszerveződés a csíksomlyói pünkösdi búcsún. *Néprajzi Értesítő LXXVIII.* 29–58.

1997 Hagyomány és hagyományteremtés a csíksomlyói búcsún 1990-ben. In: Lackovits Emőke, S. (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében II.* Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság Laczkó Dezső Múzeuma – KLTE Néprajzi Tanszéke, Veszprém–Debrecen, 130–148.

2004 Kájoni Jánostól Márton Áronig. Kétszázötven év a csíksomlyói pünkösdi búcsújárás alakulástörténetéből. In: Pócs Éva (szerk.): *Ritus és ünnep az ezredfordulón.* (Studia Ethnologica Hungarica, VI.) L'Harmattan – Marcali Múzeum – PTE Néprajzi Tanszék, Budapest, 221–243.

2005 Moldvai magyarok pünkösdkor Csíksomlyón. In: Molnár Ádám (szerk.): *Csofodaszarvas. Őstörténet, vallás és néphagyomány.* I. Molnár Kiadó, Budapest, 173–186.

2007 Vonzáskör változásban: búcsújárás Csíksomlyóra. *A Csíki Székely Múzeum Évkönyve 2006. Humán- és természettudományok.* 273–324.

2009 *A csíksomlyói pünkösdi búcsújárás. Történet, eredet, hagyomány.* Nyitott Könyv – L'Harmattan Kiadó, Budapest.

2011 Tájji csoport, vonzáskör változásban. A modern búcsújárás és Csíksomlyó. In: Vargyas Gábor (szerk.): *Párbeszéd a hagyománnyal. A néprajzi kutatás múltja és jelene.* L'Harmattan – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, Pécs, 77–120.

2012 Főszereplők félárnyékban: Arcképvázlatok a csíksomlyói labarum hordozóiról (1873-1949). In: Landgraf Ildikó – Nagy Zoltán (szerk.): *Az elkerülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére*. PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék – MTA BTK Néprajztudományi Intézet – L'Harmattan Kiadó – Könyvpont Kiadó, Budapest, 681–706.

Muckenhaupt Erzsébet

1999 *A Csíksomlyói Ferences Könyvtár kincsei. Könyvleletek 1980–1985*. Balassi Kiadó – Polis Könyvkiadó, Budapest–Kolozsvár

2010 A csíksomlyói ferences könyvtár ősnymtatvány-gyűjteménye. *Keresztény Szó* XXI. (4) Elérhetőség: <https://keresztenyszó.verbumkiado.ro/archivum/2010/aprilis/1.html> (utolsó megtekintés: 2017.01.30.).

Peti Lehel

2012 A napbanezés rítusa. In: *Uő: A moldvai csángók népi vallásosságának imagisztikus rítusai*. Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár, 135–154.

Sonkoly Gábor

2009 Léptékváltás a kulturális örökség kezelésében. *Tabula* 12. (2) 199–209.

2014 A kulturális örökség fogalmának kiteljesedése. A tárgyi és szellemi örökség összekapcsolódása Hollókő példájának elemzésén keresztül. In: Manhercz Orsolya (szerk.): *Historia Critica. Tanulmányok az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Történeti Intézetéből*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 409–418.

Székely Dénes

2002 Dominus Iesus. A Hittani Kongregáció nyilatkozatának ismertetése. *Keresztény Szó* XIII. (3) Elérhetőség: <https://keresztenyszó.verbumkiado.ro/archivum/old/index.html> (utolsó megtekintés: 2017.01.30.).

Papp Richárd

1996 „Ahol egy nép találkozik” – a csíksomlyói búcsú 1995-ben. In: Boglár Lajos – Papp Richárd – Tarr Dániel – Tóth Bernadett (szerk.): *Etnikum és vallás*. MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Kutatóközpont, Budapest, 9–17.

Tánczos Vilmos

1992 A moldvai csángók pünkösdi hajnali keresztútjárása a Kis-Somlyó hegyen. In: Asztalos Ildikó (szerk.): *Hazajöttünk. Pünkösdi Csíksomlyón*. Gloria Könyvkiadó, Kolozsvár, 40–45.

2016a *Csíksomlyó a népi vallásosságban*. Nap Kiadó, Budapest.

2016b Kulturális azonosság és idegenség: a moldvai csángók viszonya Csíksomlyóhoz. *Ethnographia* CXXVII. (2.) 1–27.

Turner, Victor

1974 *Drama, Field and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press, Ithaca and London.

Turner, Victor – Turner, Edith

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Columbia University Press, New York.

Vincze Gábor

2002 Két korabeli dokumentum az 1949-es csíksomlyói búcsúról. *Keresztény Szó* XIII. (8) Elérhetőség: <https://keresztenszo.verbumkiado.ro/archivum/old/index.html> (utolsó megtekintés: 2017.01.30.).

Vass Erika

2009 *A búcsú és a búcsújárás mint rituális dráma*. Lexika Kiadó – MTA Könyvtára, Budapest.

Vörös Gabriella

2005 A szakrális, a nemzeti közösség és az egzotikum élménye. A magyarországiak részvételének motivációiról a csíksomlyói búcsúban. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Erdély- (de)konstrukciók. Tanulmányok*. (Tabula Könyvek, 7.) Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest–Pécs, 69–83.

### **Cui aparține pelerinajul de Rusalii de la Șumuleu Ciuc? (Noțiuni și ideologii de patrimonizare)**

Pelerinajul de Rusalii de la Șumuleu Ciuc a fost descrisă în literatura de specialitate ca o dramă rituală religioasă, cuprinzând elemente din obiceiurile populare locale. Însă economia culturală a pelerinajului repornit în 1990 s-a schimbat radical în zilele noastre: s-a modificat utilizarea spațiului, timpului și a ritualelor din cadrul pelerinajului, apoi au devenit tot mai accentuate semnificațiile sale ideologice, nereligioase. Studiul de față însumează și confruntă noțiunile și ideologiile de patrimonizare actuale legate de acest pelerinaj, încercând astfel să scoată la lumină care sunt instituțiile care își revendică acest eveniment comunitar foarte important, și prin ce argumente realizează acest lucru.

### **Whom Does the Pilgrimage from Șumuleu Ciuc Belong? (Heritage Notions and Ideologies)**

The Pentecost pilgrimage from Șumuleu Ciuc is described by ethnographic literature as a religious ritual drama, including elements of local folk customs. Restarted in 1990, this event presents a radically changed cultural economy: the use of space, time and rituals has been modified, furthermore, the non-religious, ideological meanings of the pilgrimage have become more accentuated. The present paper sums up and confronts the actual heritage notions and ideologies related to this pilgrimage, thus trying to bring to light which are the institutions, who are trying to expropriate this important community event, and through what arguments.





Pozsony Ferenc

## A pityókás kenyértől a nemzet kenyéréig

Tanulmányunkban röviden bemutatjuk, hogyan alakult ki a kenyér burgonyás változata, milyen szerepet játszik a kenyér a különböző néphagyományokban és a szakrális életben, s ez a falusi világból származó, onnan kiemelt, kitalált hagyomány (Bodó 1987) hogyan változott, etnicizálódott a modern polgári nemzetépítés során (vö. Löfgren 1988).

### A kenyér az erdélyi földművesek életében

A magyarság a honfoglalás előtt lepénykenyeret fogyasztott. A kelesztett, magas kenyér Európában még fényűző eledelnek számított a második évezred elején, de a 11. századtól kezdődően már a magyar királyság területén is meghonosodhatott a felsőbb társadalmi rétegeknél. Az erjesztett kenyér csak a késő középkorban, a 14. században jelent meg a hazai köznép táplálkozásában, azonban már a következő században elterjedt a finomabb kenyértésztából sült kalács is. (Kisbán 1997: 423.) Habár a 16. században a gabona termesztése jelentős mértékben növekedett a Kárpát-medencében, a termés túlnyomórészt továbbra is csak a belső igények kielégítésére fordították (Kisbán 1997: 425). A kenyér kiemelt szerepet játszott nemcsak a főúri családok és az udvarukban élők táplálkozásában, hanem az oszmán-törökök ellen küzdő katonák ételmezésében is (Kisbán 1997: 453–454). A legfontosabb kenyérsütő eszközök (tekenő, lapát, kemence) már mind megvoltak a nemesi családok háztartásaiban, amit elsősorban az írott leltárak tanúsítanak. A 17. század során a főúri sütőházakban fehérkenyeret, gyengébb búzából és rozsból, valamint tisztán rozsból készítettek cipókat. A legjobb minőségű búzakenyeret természetesen a főúr és a családja fogyasztotta, az udvarban élő inasoknak, deákoknak, szakácsoknak és zenészeknek általában a búza és a rozs keverékéből, míg a cselédeknek rendszerint csak rozsból sülték a cipót. A 18. század során a Magyar Alföldön termelt búzából sült kenyér Európa-szerte híres és keresett volt, amikor jelentős mértékben fennült a városi pékségek termelése is (Bogos 2011). Kéziratok források azt bizonyítják, hogy a kenyér már a 17. században a mindennapi táplálkozás fontos része, az emberi élet kiemelt szimbóluma volt (Kinda 2017: 42).

A kenyér előállítására szakosodott molnárok és pékek Erdélyben is csak a nagyobb városi vagy a kisebb mezővárosi településekben működtek. Sepsiszent-

györgyön 1850-ben négy kenyér- és egy zsemlesütőt, 1864-ben pedig egy hivatásos pékmestert regisztráltak. Háromszék településeiben 1895-ben már összesen tizenkilenc pék működött (Kinda 2017: 42–43). Az erdélyi főurak általában saját kenyérsütő mestereket alkalmaztak uradalmaikban. A falusi földműves családok számára, egészen a 20. század közepéig, rendszerint a tapasztaltabb asszonyok sütötték a kenyeret a saját telkükön álló kemencében. A Marosvásárhelyi Iparkamra 1910-es jelentése pedig azt jelzi, hogy a hivatalosan működő pékek arra kérték a városok előljáróit, akadályozzák meg, hogy piacaikon kenyeret forgalmazhassanak a kenyérsütő asszonyok (Kinda 2017: 43). Erdélyben elsősorban búzalisztból, a Keleti-Kárpátok szomszédságában fekvő hegyesebb vidékeken pedig árpa és rozs keverékéből készítették, rendszerint sóval tartósított kovász segítségével kelesztették (Kisbán 1997: 456–460). Habár a gyárakban előállított élesztő a 19. század végétől kezdődően szélesebb körben elterjedt Erdélyben is, s jelentős mértékben elősegítette és megkönnyébbítette a különböző kelesztett tésztafélék előállítását, a kenyér alapanyagába általában csak tartósított kovászmaggal együtt került bele (Kisbán 1997: 435–439).

Az újkori eredetű kukorica a 18. század első felében terjedt el az erdélyi földművesek gazdaságában, háztartásában és táplálkozásában (Roşca 2016: 44). Hatására a búzaliszt elveszítette korábbi jelentőségét az itt élő románságnál, mivel a törökbúza őrleményéből vízben főzött puliszka egészen napjainkig döntő, jelentős szerepet játszik táplálkozásukban, míg búzakenyeret vagy finomlisztből sült kalácsot csak kiemelt, ünnepi, rituális alkalmak idején készítenek és fogyasztanak (Roşca 2016: 44–45). A Kárpát-medence keleti harmadában és a román alföldeken a kenyér még napjainkig sem váltotta fel teljesen a korábbi gabonadarákból főzött kásaételeket (Kisbán–Pócs 1980: 145). A különböző puliszkás éledelek csak a 20. század elejétől kezdődően terjedtek el fokozatosan az erdélyi magyarság étkezésében, de soha sem szorították ki teljesen a kelesztett kenyeret, amit napjainkig jelentős mennyiségben fogyasztanak Székelyföldön még különböző levesekkel, tésztaneműekkel és krumplis tartalmazó ételekkel is (Hantz Lám 2016: 72–75).

Az amerikai eredetű burgonya a 16. század idején jutott el Európába. Olaszországban 1519-ben, Franciaországban 1616-ban, Lotharingiában 1623-ban, Szászországban 1640-ben, Svédországban 1726-ban, 1760–1780 között pedig Dániában honosodott meg (Karlóvszky 1896: 294).<sup>1</sup> Európa keleti felében, a Kárpát-medencében csak kétszáz évvel később terjedt el, mivel termesztését és fogyasztását sok helyen éppen a helyi lakosság korábbi előítéletei és képzetei fékeztek. Kósa László mutatott rá, hogy még a német és a francia lakosság is kezdetben bizalmatlanul viszonyult hozzá, de számos tévhit is gátolta elterjedését Európában (Kósa 2003: 127). Például Erdély főkormányászeke 1783-ban azt jelentette a bécsi udvarnak, hogy Csíkbán, Gyergyóban és Kászonban „a nép utálja, mivel azt hiszi felőle, hogy evése a francia betegséget előmozdítja” (Karlóvszky 1896: 307).

1 A közleményre Szócsné Gazda Enikő hívta fel a figyelmem.

Habár a 16. század elejétől kezdődően már Európa sok országában ismerték és becsülték a burgonyát, csak a 18. század második felétől kezdték megkedvelni és tudatosabban termesztetni (Karlovsky 1896: 294–295). Szélesebb körű hazai elterjedésében jelentős szerepet játszottak a 18. század idején és a 19. század elején pusztító természeti csapások, hosszan tartó száraz időszakok, különböző járványok és éhínségek, valamint a központi hatalom kemény rendeletei és intézkedései (Kósa 1980: 13–72, Csáki 2010).

Mária Terézia 1767-ben szigorú rendeletében utasította az erdélyi főkormány-széket arra, hogy vezessék be a burgonya termesztést a régióban, hogy a helyi lakosságnak legyen mivel táplálkoznia hosszan tartó szárazság, éhínség esetében. A kenyérgabona hiányát akkor még az is fokozta, hogy sok vidéken a pálinkát éppen szemesgabonából főzték. A császárnő a következő években, 1768–1769-ben már azt ajánlotta, hogy a gabona helyett elsősorban burgonyából főzzék a szeszes italt. Az 1769-es főkormányászati jelentések arról számoltak be, hogy Csíkszéken még nem kezdték el termesztését (Karlovsky 1896: 300). A következő évben megfogalmazott jelentések azt tükrözik, hogy Csík- és Udvarhelyszéken is még akadozott termesztése (Karlovsky 1896: 301). Az 1774-ben írott jelentések azt emelik ki, hogy míg Csíkszéken elhanyagolják termesztését, addig Háromszéken már általánosan elterjedt. „Használják hamuban megsütve vagy hús mellé és vajjal evésre; lisztet is készítenek belőle és Kézdivásárhelyt a hetivásárokon árulják. Disznót is hizlalnak főtt burgonyával.” (Karlovsky 1896: 303–304.)

A korabeli osztrák adminisztráció szigorú rendelkezéseiben sürgette, hogy a székely falvakban *főképpen Pityókát ültessenek* (Szócsné Gazda 2014: 180). A bécsi hatalom részletes információkat, konkrét recepteket is forgalmazott a krumpli felhasználásával kapcsolatban, amit a helyi, falusi tanácsai jegyzőkönyvek őriztek meg. A birodalom központjából küldött ajánlások pontosan megfogalmazták, hogy a kenyér helyett a burgonya vízben megfőzve vagy megsütve, megsózva nagyon ízletes táplálék, kevés rántással pedig édes vagy savanyú leves előállítására alkalmas. Az orbaiszéki Papolc falujegyzőkönyvébe 1816-ban beírták a *pityókás kenyér* receptjét is: „jól megfőzván s egyben törvén vagy Reszelón által reszelvén a Kenyérnek való Buza, Ros, s Török buza, Árpa és Zab liszt közé harmad részt elegyíteni jo Kenyeret lehet süttüni, sött az illjen Kenyerek jo izük, Tartosok és jo egészségesek” (Szócsné Gazda 2014: 181). A Szócsné Gazda Enikő által feltárt irat tartalmazza a hatalom által forgalmazott burgonyaliszt készítésének pontos receptjét is, amivel jelentős mértékben pótolni lehetett a kenyérlisztet. Kiemeljük, hogy a 19. század első évtizedeiben még a General Commandónak kellett praktikus tanácsokat és recepteket tartalmazó ajánlást megfogalmaznia, hogy a székelyföldi lakosság megbarátkozzon a burgonyával, s felhasználja azt mindennapi táplálkozásában (Kinda 2017: 44).

A burgonya elterjesztésében jelentős szerepet játszott az 1769–1772 között működő *Erdélyi Földművelő Egyesület* is, mely sikeresen és hatékonyan népszerűsítette a búzalisztból és a burgonyából készített kenyeret. Gróf Bánffy György, Erdély kormányzója 1795-ben megtiltotta a gabona kivitelét és a belőle történő szeszfőzést. Rendeletében részletesen értekezett „A Földi magyarónak vagy ugynevezett

krumplinak termesztéséről és hasznos voltáról”, ugyanakkor konkrét, pontos utasításokat is megfogalmazott a burgonya termesztésével kapcsolatban (Karlovszky 1896: 308–310).

Mindezek végül azt eredményezték, hogy már az 1760-as évektől kezdődően Magyarországon is fokozatosan természetni kezdték a krumplit, melynek népszerűsége különösen a 18–19. századok fordulóján, a hosszan tartó szárazságokat kísérő éhínség idején növekedett látványosabban (Kósa 2003: 128–130). Karlovszky Endre kutatásai szerint a burgonya körülbelül ötven év alatt, 1769–1815 között honosodott meg Erdélyben, azon belül a Székelyföldön. Elterjedésében jelentős szerepet játszott az erdélyi Főkormányzók 1805-ben megfogalmazott kemény rendelete is, mely „a népet erőltetéssel, büntetés fenyítékével szorította rá a pityóka termesztésre, a nemesi rendet pedig javaslással rávette...” (Karlovszky 1896: 317). A szigorú utasítások végül is azt eredményezték, hogy nem csak Háromszéken vagy Udvarhelyszéken, hanem Csíkszákon is, ahol kezdetben hevesen ellenzték termesztését, a székelyek fokozatosan a burgonya barátaiává váltak, s búzába vegyítve ízletes kenyeret és különböző ételeket készítettek belőle (Karlovszky 1896: 317–318).

A burgonya népszerűsítésében jelentős szerepet játszott a korabeli írott, nyomtatott sajtó is. Például a *Nemzeti Gazda* című újság a súlyos természeti csapások közepette, 1814-től kezdődően tudatosan népszerűsítette a burgonyás kenyér és a különböző krumplis ételek leírását, melyek Rátz Zsuzsánna nyomtatott füzeteiben jelentek meg (Kósa 2003: 132–136). Kósa László tárta fel, hogy a különböző burgonyás ételek receptjei a 18. század végétől kezdődően, majd a 19. század első harmadában egyre több kéziratos szakácskönyvben bukkantak fel. A krumpli használata végül is jelentős mértékben átalakította a korábbi magyar, székelyföldi gasztronómiai kultúrát. (Kósa 2003: 138–141.)

Megjegyezzük, hogy az erdélyi románok azért is tartózkodtak termelésétől, mert az nem a föld felszínén, hanem a földben termett, azonban az 1813–1817-es éhínség idején ők is elfogadták, majd 1850 után egyre nagyobb mennyiségben kezdték termelni zöldségeskertjeikben (Roșca 2016: 45).

A 19. század második felében a vasútépítést, iparosítást és urbanizációt kísérő újabb élelmiszerkonjunktúrában a burgonya termesztése jelentős mértékben fennállt nem csak a nagyobb uradalmakban, hanem a közepes és a kisebb családi gazdaságokban is. Szélesebb körű elterjedését Erdélyben még az első és a második világháborút kísérő, követő élelmiszerhiány is elősegítette (Kósa 1980: 73–98).

Levéltári kutatások bizonyítják, hogy a krumplis kenyér a 19. század végén szélesebb körben meghonosodott a székely településeken, miközben a vele párhuzamosan, szinte egyidőben elterjedt a kukoricából készített málékenyér, vagyis a puliszka is (Szócsné Gazda 2014: 182). A kiegyezést követő évtizedekben a jobb termőföldekkel rendelkező Háromszéken és Erdővidéken elsősorban búzakenyeret sütöttek, azonban a szegényebb rendűek ott is legtöbbször árpaliszttal vegyített kenyeret fogyasztottak (Kinda 2016: 145; lásd Kozma F. 1879: 113, 174–178).

Az első világháborút kísérő élelmiszerhiány közepette a *Csikvármegye* című újság 1915. március 5-ei száma a kukoricából és a krumpliból készített kenyér receptjét

reklámozta. A fele-fele arányban búza- és kukorica lisztből készített „hadikenyér” alapanyagába egy deka liszthez általában 5 deka burgonyát ajánlottak (Szócsné Gazda 2014: 183). A Sepsiszentgyörgyön megjelenő *Székely Nép* 1937. december 5-én kiadott száma pedig arra figyelmeztette a gazdasszonyokat, hogy az eddigi gyakorlattól eltérően a 15–25% burgonya helyett jóval kevesebbet, csak 10%-nyi krumplit keverjenek a liszt közé, mely lehetőleg ne legyen hideg, s kelesztés közben se „fázzon át” (Szócsné Gazda 2014: 183). A vízben megfőzött burgonyát előbb meghámozták, majd egy négy lábú *pityókanyomóval* átpasszírozták, áttörték.<sup>2</sup> A 20. század első évtizedeiben szinte minden székely településben már készítettek és fogyasztottak *pityókás kenyeret*. A háromszéki falusi és mezővárosi asszonyok rendszerint egy egész hétre előre sütöttek 10–12 kenyeret, általában szombaton (Kinda–Pozsony 2016: 145–146).

A burgonya az 1962-es kollektivizálást követő évtizedekben a mostohább természeti adottságokkal rendelkező Székelyföldön az egyik legjelentősebb természetű növényé, terméké vált. Meghonosodását az is elősegítette, hogy a régió ridegebb vidékein (Gyergyóban, Csíkban) a török búza ritkán érett be. Megjegyezzük, hogy az osztrák hatalom már a 18. század elején felismerte, hogy fölösleges kukoricát vetni ott, ahol még a szőlő sem érke be (Szócsné Gazda 2014: 180).

A 20. század közepétől általában csak búzából készítettek kenyeret Erdélyben, Székelyföldön. A tapasztaltabb asszonyok jól tudták, hogy megfeszített munkával, speciális tudással, minőségi lisztből és megfelelő kovászból lehet előállítani a jó kenyeret. Mivel a kommunista hatalom 1962-ben elkobozta az erdélyi gazdák termőföldjét, egyre nehezebben lehetett beszerezni a mindennapi kenyér előállításához szükséges lisztet. Éppen ezért elsősorban a városi péküzemekben előállított termékeket kezdték fogyasztani falvakon is. Azonban hagyományörző családoknál a kenyérsütéshez szükséges gyakorlati tudás és eszközanyag továbbra is fennmaradt a legtöbb székelyföldi faluban egészen napjainkig. Érdekes jelenség, hogy pár háromszéki faluban (Uzonban, Szentivánlaborfalván, Nyújtódon, Bereckben és Ojtozban) a Brassót Moldvával összekötő nemzetközi út mentén 1990 után a családi porták előtt árusítják a pityókás házikenyeret, elsősorban átutazóknak és turistáknak.

A burgonyás kenyér árusításában rejelő gazdasági lehetőségeket egy Sepsiszentgyörgyön élő vállalkozó is felismerte, aki napjainkban sikerrel forgalmazza a Diószegi cég termékeit számos erdélyi, romániai régióban (Kinda–Pozsony 2016: 156). A hagyományos receptekkel készített krumplis kenyérükkel 2011-ben elnyerték Romániában az *Ország Kenyere* címet (*Székely Hírmondó*. 2015. március 20.). A cég pékjei 2013-ban a sepsiszentgyörgyi városnapokra megsütöttek egy félmázsás kenyeret, amit a magyar történelmi egyházak helyi képviselői előbb megszenteltek, majd kiosztottak az ünnepség résztvevőinek (*Székely Hírmondó*. 2013. április 4.). Szintén a cégtulajdonos kezdeményezésére a bukaresti Indagra vásáron az év novemberében elkészítették a világ legnagyobb krumplis kenyérét 57 kilogramm liszt-

2 Csak a Barcasághon és a Székelyföldön írták le a szerkezetet. Lásd Drăgoescu–Stoica Vasilescu 1970: 417. A közleményre Szócsné Gazda Enikő hívta fel figyelmem.

ből, 34 liter vízből, 5 kilogramm főtt burgonyából, egy kilogramm élesztőből és sóból. Az eseményen résztvettek a World Record Academy képviselői is, akik hivatalos közleményben ismerték el, hogy a 96,6 kilogrammos sütemény a világ legnagyobb pityókás kenyere (*Háromszék*. 2013. november 9.). A cég 2015-ben a Gastropan országos vásáron, Románia legjelentősebb, legrangosabb pékversenyén a Peles-kas-tély kenyéértésztából készített makettjével nyerte el az első díjat (*Székely Hírmondó*. 2015. március 20.)

## A kenyér a néphagyományokban

Az erdélyi földművesek különböző ünnepi rítusok (pl. búzaszentelés, határkerülés, aratókoszorú stb.) segítségével, preventív módon biztosították a mindennapi kenyér előállításához szükséges gabonát. A székelyföldi római katolikus közösségek rendszerint a Márk napját (április 25.) követő vasárnap szerveztek *búzaszentelést*, amikor a hívek zászlókkal és keresztekkel, ünnepi körmenetben vonultak ki a falu szomszédságában fekvő gabonátlákhhoz, ahol imádkozva arra kérték az Istent, hogy áldja meg vetéseiket, adjon bő termést, majd az ünnepi szertartás végén a plébános megszentelte a kisarjadt gabonát. A Márk napján megszentelt gabona igen megbecsült szentelmény volt a székely falvakban. Felhasználták beteg személyek és állatok gyógyítására, a haldokló megkenésére, harmattal együtt belekeverték a kovászsba, hogy a kenyér nagyra nőjjön, mások pedig az ablakok keresztjére helyezték. Udvarhelyszéki falvakban még a kalácsba helyezett életfát is megszenteltették a búzával együtt, amit esküvő alkalmával az új párnak ajándékozták. (Bálint 1977 I.: 316–318.)

A székelyföldi katolikus és protestáns falvakban egészen napjainkig fennmaradt a húsvét vasárnap megszervezett gyalogos vagy lovas határjárás, amikor ünnepi menetben, imádkozva és énekelve megkerülik a gabonátlákat. A körmenetben résztvevők arra kérik az Istent, hogy védje meg gabonátláikat mindenféle csapástól, pusztítástól, s ezáltal biztosítsa mindennapi kenyерüket. (Barabás 1980, Pozsony 2006: 227–228.)

A kenyérgabona learatását az erdélyi magyarságnál is megkülönböztetett tisztelet övezte. A legtöbb erdélyi faluban gondosan megválasztották az aratás kezdőnapját. Újholdkor és Szent Illés napján, valamint pénteken nem kezdtek hozzá a kenyérgabona learatásához. Csak a nagyobb uradalmak vagy a helyi falusbíró és lelkész aratókalákája nyert igazi ünnepi formát, zárta nagyobb mulatság. Az erdélyi aratókalákában általában félünnepi ruhában vettek részt, munka közben a muzikusok pedig vidám dalokat zenéltek, majd a fiatalabbak a tábla végén tánca is perdültek. Egészen a 20. század közepéig az aratás végén az utolsó gabonaszálakból és az akkor nyíló mezei virágokból díszes koszorút fontak, s azt énekszóval, muzsikával vitték be a faluba, ahol az utcákon a gazdák vízzel locsolták meg bőségesen, majd a gazda tisztaszobájának gerendájára vagy a lelkésznek végzett kalács esetében a templom mennyezetére függesztették. Az aratókoszorú magvait a következő agrárévben rendszerint a vetőmag közé vegyítették, hogy biztosítsák a benne rejlő különleges életerő

folytonosságát. (Madarassy 1928: 90–92.) A lelkész által megáldott aratókoszorút különleges erejű szentelménynek vélték, azonban liturgikus, szakrális szerepét a tridenti zsinat megszüntette. Elsősorban református templomokban napjainkban is az úrasztala fölött díszelg, mint Jézus testének jelképe, valamint az élet, a termékenység és a közösségi összetartozás szimbóluma.<sup>3</sup>

Az erdélyi zász falvakban rendszerint június végén, Szent János (június 24.) és Péter-Pál (június 29.) napja között szerveztek aratáskezdő koszorúünnepségeket, *Kronenfesteket*. Az ünnep előtti napon a lányok búzakaiászkoból és virágokból font koszorút rejtettek el a gabonatóblákba, majd azokat másnap ünnepi menetben, fúvószenekar kíséretében vitték be a faluba, s a templomtéren pedig egy magasabb rúd tetejére helyezték. Nagy megbecsülésnek örvendett az a legény, aki a síkos rúd tetején szekérkerékre elhelyezett koszorúhoz fel tudott mászni. (Pozsony 1997: 194–212.)

A moldvai csángó falvakban (Lujzikalagorban, Klézsén, Szabófalván) egészen a közelmúltig fennmaradt a polgári újév kezdőnapján élő hejgetés, rituális szántás és vetés. A köszöntő szokás szövegei egészen a kollektivizálásig magyar nyelven mesélték el a búza élettörténetét, a szántáson, vetésen, aratáson, őrlésen át a finom kenyér és kalács elkészítéséig, megsütéséig, amivel a felköszöntött gazdának illet az udvarára befogadott legényeket megkínálnia. (Pozsony 2000: 123–124.) Szintén moldvai csángó falvakban maradt fenn napjainkig az a gyakorlat, hogy a templomi esküvő után, amikor a vőlegény és násznépe hazakíséri saját családi otthonába menyasszonyát, az anyós előbb vízzel, gabonával, majd apró pénzekkel szórja be az új asszonyt (Pozsony 2006: 133).

Az erdélyi román településekben is nagy tisztelet övezte a kenyérgabona aratását, amikor legtöbbször kereszt alakú koszorúkat fontak, majd azokat ünnepi menet keretében vitték be faluba, sajátos rítusénekeket dalolva (Bot 1989: 7–12). A kenyér és a bor az elhunyt ősök tiszteletére szervezett román áldozatok és rítusok kiemelt jelentőségű eleme, szimbóluma. Például temetéskor vagy emléktorok idején borral locsolják elhunytjaik sírját, melyre rendszerint kenyeret, kalácsot helyeznek, majd azokat szétajándékozzák, elfogyasztják. A magyar közösségekben is élt az a gyakorlat, hogy a vízbefült személy holttestének felfedezésére égő gyertyával ellátott, nagypénteken sült kenyeret helyeztek a víz felszínére. (Bogos 2011.) A moldvai csángók is úgy vélték, hogy a rossz akaratú lényekké átváltozott halottak meg tudják kötni az esőt, éppen ezért kiengesztelésükre nagyobb szárazság idején a Szeret folyó vizére égő gyertyákkal ellátott kalácsot vagy kenyeret helyeztek egy deszkalapra. A halottkultuszban rendszerint kelesztetlen kenyereket, kalácsokat használtak. A húsvétot megelőző böjti időszak végén, nagyszombaton a román és a bolgár közösségekben rendszerint elhunytjaikra emlékeztek, sajátos formájú, kisebb méretű cipókat sütöttek, majd azokat halottaik emlékére szétajándékoztak. (Mesnil–Popova 1997: 301–330.)

3 Forrás: <http://www.maszol.ro/index.php/tarsadalom/52298-uj-kenyer-napja-az-si-aratunnepekt-l-a-szimbolikus-unnepig> (letöltve: 2017. 11. 13.).



A románok napjainkig kenyérrel és sóval fogadják jelesebb vendégeiket, hogy a látogatás jólétet, állandóságot és bölcsességet eredményezzen. A kenyeret az erdélyi román közösségekben csak rituálisan tiszta asszonyok készíthették jól meghatározott napokon. A felhevített kemencébe rendszerint némán, hosszabb nyelv falapát segítségével helyezték be. Gondosan vigyáztak arra, hogy mindig páros számú kenyeret süssenek, mivel a páratlan számú sütemény szerencsétlenséget okozhatott. Az elkészült kenyereket tiszta, fehér színű terítővel takarták le, felszeletelésük előtt rendszerint keresztet rajzoltak késsel felületükre. Legtöbbször egy idősebb férfi családtag szelte meg és osztotta szét. Mivel isteni jelképnek tekintették, étkezés közben még a legkisebb morzsáját sem engedték hanyagul eldobni vagy elveszni. (Chevalier–Gheerbrant 1995, Evseev 1998: 359–360.)

Mivel a kenyér az erdélyi földműves közösségek mindennapi tápláléka volt, a termékenység és a bőség alapvető szimbólumává vált. A magyar nyelvterület nyugati peremterületein, Göcsejben az első szántáskor kenyeret helyeztek az eke szarvára, majd azzal együtt szántottak. Abaúj-Torna megyében a tavasszal szántani induló gazda ünnepi abroszra helyezett kenyér fölött hajtott ki az udvaráról. (Bálint 1977 II.: 48.) A kenyér számos termékenységvarázsló eljárásban megjelenik, ugyanakkor fontos áldozati étel is. Nagyon sok előírás és tilalom övezte elkészítését: a pénteket és a keddet, valamint áldozócsüörtököt és úrnapiját, Luca és Borbála napját, a két karácsony között sehol sem tartották szerencsés napnak kenyérsütésre, mert az akkor készített kenyér kővé vált volna. Férfi és menstruáló nő nem vehetett részt elkészítésében, mert tisztátlanoknak vélték. Sok helyen tiltották, hogy az asszony szexuális kapcsolatot folytasson sütés előtt, a kovászolást pedig nem láthatta idegen személy. A kenyeret is meg lehetett rontani, ha levizelték a dagasztáskor ellopott korpaelesztőt. (Kiss 1922.)

Számtalan előírás szabályozta a kenyér felhasználását is: nem volt szabad rálépni, hátára fordítani, felszeletelése előtt pedig keresztet kellett jelképesen rárajzolni (Bálint 1977 I.: 350; lásd még Kósa 2011). Az újonnan felépített házba általában kenyeret és sót vittek, hogy a benne lakóknak szerencsét, egészséget és jólétet idézzenek elő. Sok vidéken a menyasszonyt kenyér vagy kalács alatt vezették ki a templomból, kísérték be a multság színhelyére vagy férjének új házába. Különböző halottak emlékére szervezett áldozatokban szegényeknek, rászorulóknak kellett szétajándékozni, de felhasználták különböző betegségek kezelésére, tűzvész és vihar megfékezésére is. (Kisbán–Pócs 1980: 146–147, Bogos 2011.)

## Az úrvacsora szakrális eleme

A kenyér az erdélyi magyar földműves családok alapvető, a mindennapi életben elmaradhatatlan tápláléka, ugyanakkor *mennyei kenyérként* fontos vallásos szimbóluma is (Remmers 2002: 79). Mivel nemcsak testi, hanem spirituális tápláléknak is tartották, naponta imádkoztak Istenhez, hogy biztosítsa mindennapi kenyерüket, eledelüket. A zsidóságnál élő étkezési szokások szerint a kenyér megtörése rendsze-

rint az étkezés kezdetén, míg a pohár megáldása annak legvégén történt. Az ókeresztény közösségekben a kenyér megtörése az istenséggel való kapcsolatot jelképezte. (Lásd Kustár 2009.)

A kenyér jelentőségét az is fokozta, hogy a borral együtt az *Úrvacsora* kiemelt jelképe a protestáns közösségekben. A reformátusoknál megszervezett úrvacsorai istentisztelet előzményeit, alapvető céljait, funkcióit és elemeit Kozma Zsolt foglalta össze (Kozma Zs. 1995). Az úrvacsora nemcsak emlékvacsora, hanem annak szimbolikus rítusa, hogy Jézus Krisztus feláldozta magát a kereszten a mi bűneinkért. A kenyér voltaképp értünk megtört testét, a bor pedig értünk kifolyt vérért szimbolizálja (lásd *Heidelbergi Káté*, 75. kf). A legtöbb református közösségben a hívek különleges erejű szentségnek tartották az úrvacsorát: hittek abban, hogy hatására meggyógyulnak a betegek, a haldoklók pedig megkönnyebbülnek tőle, csendben és megbékülve eltávoznak (Lackovits 1997: 6). A római katolikus egyház reformátorai a 16. század során határozottan elvetették az átlényegüléssel kapcsolatos korábbi tanokat és az egy szín alatt, csak ostya alakjában történő kiosztását (Csoma 2017: 7–8).

A protestáns teológusok folyamatosan foglalkoztak az egyház zsinatain az úrvacsora rendjével, azonban csak a 18. század közepén fogalmazták meg határozottabban az egységes liturgia igényét (Lackovits 1997: 3–4). A római katolikusok hét szakramentuma közül végül is csak kettőt (a keresztséget és az úrvacsorát) őrizték meg szertartásrendjükben. A reformátorok ragaszkodtak a Biblia előírásához, éppen ezért két szín alatt, kenyérrrel és borral osztották ki böjtben, húsvétkor, pünkösdkor, újkenyérre, újborra és karácsonykor. Az úrvacsora kiszolgáltatását rendszerint egy hetes bűnbánati hét előzte meg. Súlyosabb kihágások (templomkerülés, paráznaság, káromkodás, gyilkosság, tolvajkodás) miatt a deviáns személyeknek nem szolgálták ki az úrvacsorát (Lackovits 1997: 14). Míg Luther Márton megőrizte az ostyát, Kálvin János a kenyér jelentőségét hangsúlyozta. A hitújítás korai szakaszában a reformátorok határozottan elvetették az ostya használatát, helyette pedig az igazi kelesztett kenyér kiosztását ajánlották híveiknek. Azokon a vidékeken, ahol az evangélikusok reformátusokkal éltek együtt, a hívek továbbra is az ostyát igényelték, ragaszkodtak korábbi vallásos hagyományaikhoz, azonban a 17. század derekától kezdődően egységes rend alakult ki, terjedt el. Megjegyezzük, hogy az evangélikusok egészen napjainkig, a katolikusokhoz hasonlóan, ostyát osztanak úrvacsora alkalmával, míg a református közösségekben kelesztett kenyéret (Benedek 1971: 191–226, Tóth 1934: 129–130). A Dunántúlon viszonylag lassan tértek át a kálvini irányra, míg a Felvidéken és Erdélyben már jóval korábban és egységesebben (Tóth 1934: 129–130).

Az erdélyi századok általában szeptember végén vagy október elején szerveztek templomaikban hálaadó ünnepeket (*Erntedankfest*), amikor gazdagon feldíszítették az oltárok környékét különböző zöldekkel, gyümölcsökkel, az olvasóra pedig két kenyéret helyeztek, hálát adva Istennek a jó termésért, majd közösen úrvacsorát vettek (Pozsony 1997: 222–223).

Az erdélyi unitáriusok 1694. június 20-án, Tordán tartott zsinat során szögezték le, hogy évente négy alkalommal (karácsonykor, húsvétkor, pünkösdkor és az őszi hálaadás alkalmával) osztanak úrvacsorát híveiknek. Gyülekezeteik rendszerint a

Szent Mihály napját (szeptember 29.) megelőző vasárnapon szervezték meg az őszi hálaadást és az úrvacsoraosztást.<sup>4</sup>

Az erdélyi református közösségekben különleges jelentésekkel rendelkezik az augusztus utolsó vasárnapján, *Újzsengére* kiszolgáltatót úrvacsora. A hívek ilyenkor ünnepi istentisztelet keretében előbb hitben elmélyednek, hálát adnak az Istennek a jó gabonatermésért, majd rendre úrvacsorát vesznek. Az ünnep előtt gondosan megterítették és feldíszítették a templom központi részén található, kerek úrasztalát díszes textíliákkal, s egy mívés tányéron a kenyeret, egy kannában pedig a bort helyezték el rajta. Rendszerint a helyi hagyomány határozta meg, hogy ki adományozza a kenyeret és a bort erre a jeles alkalomra. A legtöbb közösségben nagy megtiszteltetést jelentett kenyeret és bort adományozni az úrasztalára. (Lackovits 1997: 9–11.) A lelkészek minden úrvacsoraosztás előtt a Bibliából felolvasták a gyülekezetnek a Korinthusi levél 11. részének 23–29. versszakát, mely az úrvacsora első leírását tartalmazza. Miközben a hívek folyamatosan énekeltek, előbb az egyházközség férfi tagjai (a házasságban és a konfirmált legények) járultak az úrasztalához, majd szintén nemzedéki rendben következtek az asszonyok és a konfirmált lányok. A legtöbb közösségben a lelkész egy-egy ígét mondott, miközben kiszolgáltatta hívének a kenyeret és a bort. Megjegyezzük, hogy az erdélyi falusi protestáns közösségekben a férfiak és a nők külön kehelyből, pohárból kapják a bort napjainkban is. (Szabó L. 1991: 227–239.) Mivel az úrvacsorai kenyeret és bort nagy tisztelet övezte, egyetlen morzsáját, cseppjét sem szabadott elherdálni. A legtöbb gyülekezetben közvetlenül az úrvacsoraosztás után a lelkész, a harangozó, az énekvezér és a presbiterek közösen fogyasztották el a maradékot parókián (Lackovits 1997: 23).

## A kenyér megáldása

A római katolikus egyház a középkor idején július 15-én, *apostolok oszlása* napján áldotta meg az új kenyeret. Telegdi Miklós 1583-ban keletkezett *Agendarius*a a kenyérszenteléskor elhangzott áldás szövegét még tartalmazta. Habár a tridenti zsinat (1545–1563) majd a jozefinizmus elsöpörte ezt a liturgikus elemet, a magyar néphagyományban egészen napjainkig megmaradt szakrális szerepe és jelentősége, a megáldott újkenyeret különleges erejű és hatású szentelménynek vélik (Bálint 1977 II.: 46–47). Egyházi és világi értelmiségiek az első világháborút követő évtizedekben megpróbálták, hogy a kenyérszentelést újra a hivatalos liturgia rendjébe iktassák (Bálint 1977 II.: 49).

Kovács Ákos mutatott rá, hogy a római katolikus egyház középkori kenyérszenteléséből és a 18–19. századi magyar aratóünnepéből Darányi Ignác, a dualista Magyarország földművelésügyi minisztere egy 1899-ben kibocsátott hivatalos rendeletével próbált újabb hagyományt teremteni abból a célból, hogy levezessék, hatékonyan kezeljék a 19. század végén keletkezett társadalmi és politikai feszültségeket,

4 Forrás: <http://www.unitarius.org/data/eue/show.aspx?docid=4441> (letöltve: 2017. 11. 02.).

helyreállítsák a földbirtokosok és a bérmunkásaik közötti jó viszonyt. Megjegyezzük, hogy a hatalom által kezdeményezett aratóünnepet kezdetben még nem tartották Szent István király napján. (Kovács 2004, 2006: 117–121.)

A két világháború között több magyar városban (Cegléden, Göcsejben, Hala-son, Kalocsán, Miskolcon) már megrendezték a kenyér ünnepét. A korabeli központi hatalom kezdeményezésére 1936-ban Szeged polgármestere és az Országos Gyöngyösbokréta Szövetség akkori elnöke közösen szervezte meg a mindennapi, az új és a magyar kenyér ünnepét. (Kovács 2006: 140–146.) 1941. július 27-én a kormányzó jelentlétében Szabadkán is megszervezték nagy pompával a magyar kenyér ünnepét, melynek keretében a díszvendég azt személyesen szelte meg (Kovács 2004, 2006: 147–152).

Közvetlenül a második világháború után, a torontáli újgazdák 1945. július 29-én Rákosi Mátyást, a Magyar Kommunista Párt vezérét köszöntötték Szegeden az első termésből sült kenyérral, a magyar búza, az első szabad aratás ünnepén (Kovács 2006: 153–155). Az Országos Nemzeti Szövetség javaslatára a Magyar Kommunista Párt 1946-ban augusztus 20-ra, az államalapító Szent István királyunk napjára rögzítette az új kenyér ünnepét (Kovács 2006: 156). Az új hatalom 1949-ben augusztus 20-án, tudatosan Szent István királyunk és az új kenyér napján fogadta el a Magyar Népköztársaság új alkotmányát, amit egy következő évben kibocsátott törvényerejű rendelet is rögzített. Attól az évtől kezdődően a hivatalos nemzeti ünnep voltaképp a szocialista alkotmány elfogadásának emléknapjává vált (Kovács 2006: 160). Éppen ezért a búzakoszorúkat már nem Sarlós Boldogasszony, nem a kormányzó, hanem a kommunista politikai elit vezetőinek tiszteletére fonták, segítségükkel pedig a dolgozó nép szorgalmát, a munkás–paraszt szövetséget akarták reprezentálni (Kovács 2004, 2006: 161–167).

Az 1956-os kommunista-ellenes forradalom leverése után, az 1960-as évektől kezdődően újra módosult az ünnep szerkezete és üzenete. Az eseményekre érkező személyiségeket legtöbbször díszes ünnepi népviseletbe öltözött fiatalok köszöntötték, akiknek nemzetiszínű szalaggal átkötött kenyeret nyújtottak át. Kiemeljük, hogy a rendszerváltó magyarországi pártok az 1989-es ünnepségről tudatosan kizárták az MSZMP-t, mely több évtizeden át saját politikai céljainak rendelte alá az ünnepséget. A rendszerváltozást követő évtizedekben a legtöbb magyarországi településben továbbra is népszerűek maradtak a kenyérátadási és -szegési rituálék augusztus 20-án, első királyunk emléknapján (Kovács 2004, 2006: 168–169).

Az 1989-es rendszerváltozást kísérő lelkes forгатagban a romániai magyar közösségek testvértelepülési kapcsolatokat létesítettek különböző külföldi, magyarországi helységekkel. Azoknak keretében rendre megismertek az augusztus 20-án gyakorolt új kenyér ünnepével, megszentelésével, helyi előjáróknak való átadásával, megszelésével és közösen történő elfogyasztásával. Az anyaországban látott mintákat fokozatosan meghonosították az erdélyi, székelyföldi településeikben is.

Például a Sepsi széken fekvő Kálnokon a helybeli pékség szervezi augusztus 20-án a székely pityókás házikenyér napját, melynek keretében székely viseletbe öltözött fiatalok, hagyományörző huszárok, helyi fúvószenekar tagjai vonulnak fel

lőháton, gyalogosan és szekéren. A helyi pékségtől a művelődési ház udvarára viszik a nemzetiszínű szalaggal körbekötött hatalmas házikenyeret és búzakoszorút, valamint az óriás méretű székely zászlót. Megérkezésük után előbb elénekelik a székely himnuszt, a hősök emlékművénél felvonják a székely zászlót, a polgármester és a pékség vezetője köszönti az egybegyűlteket, majd a református és az unitárius lelkész fohásza, áldása zárja az eseményt. Délután már lovas bemutató és vidám multság következik. (*Székely Hírmondó*, 2015. augusztus 20.)

A szomszédos Rétyen a település lokális ünnepét 2005-től tudatosan Újzsengére időzítették. Az ünnepet megelőző szombaton díszes ünnepi felvonulást szerveznek, majd annak végén a református lelképásztor megáldja a helyi búzalisztból és pityókából sült, nemzetiszínű szalaggal ékesített krumplis kenyeret. Vasárnap úrvacsoraosztással egybekötött hálaadó istentisztelet tartanak, ahol a helybeliek és vendégeik közösen vehetnek úrvacsorát, részesülhetnek az új kenyérből. (*Háromszék*, 2017. augusztus 29.) A szakrális elemekben gazdag lokális ünnepet itt is vidám multság zárja.

A helyi értelmiségi és politikai elit az utóbbi években számos erdélyi városban (Gyergyószentmiklóson, Marosvásárhelyen, Sepsiszentgyörgyön, Székelyudvarhelyen stb.) megszervezi az új kenyér ünnepét augusztus 20-án. Annak keretében a lelkészek előbb megáldják, megszentelik a nemzetiszínű szalaggal átkötött, nagyobb méretű kenyeret, majd utánuk rendszerint a helybéli polgármesterek és a magyarországi vendégek, politikusok, közéleti emberek tartanak beszédet az ünnepnap jelentőségéről.

## A nemzeti összetartozás jelképe

Magyarországi értelmiségiek 2011-ben kezdeményezték a *Nemzet Kenyere*, majd 2013-tól a *Magyarok Kenyere* megünneplését Szent István királyunk ünnepén, augusztus 20-án. A dr. Korinek László pécsi jogászprofesszor által kezdeményezett mozgalomnak voltaképp az a lényege, hogy a Magyarországon és a Kárpát-medencében élő magyar közösségek adományozzanak kisebb-nagyobb mennyiségű búzát, melyből egy évente kijelölt településen elkészítik és megünnepelik a nemzet új kenyerét. Az alapítók elhatározták, hogy a magyar nyelvterület különböző vidékeiről összegyűjtött gabona nagyobb részét elsősorban gyermekintézeteknek adományozzák. Ebbe a mozgalomba 2012-től cselekvően bekapcsolódott Székelyföld, Erdély, Felvidék és Délvidék magyarsága is. (Balázs 2015: 1006.) Például 2011-ben tíz, 2012-ben húsz, 2013-ban száz, 2014-ben 220, 2015-ben 440, 2016-ban pedig 515 pedig tonna lisztet gyűjtöttek össze. (*Háromszék*, 2017. augusztus 22.) A sepsiszentgyörgyi Diószegi cég készítette el 2015-ben az *összmagyar lisztből*, a délvidéki Székelykevéről küldött kovászból és a parajdi sóból a *Magyarok Kenyerét*. Annak 250 kilogrammos erdélyi *cipóját* az egyházi előljárók a Kolozsvári Magyar Napok keretében megáldották a főtéri nagyszínpadon, majd a jelenlévők elfogyasztották.<sup>5</sup>

5 Forrás: [http://www.foter.ro/cikk/20150821\\_mind\\_elfogyott\\_a\\_karpat\\_medence\\_kenyere](http://www.foter.ro/cikk/20150821_mind_elfogyott_a_karpat_medence_kenyere) (letöltve: 2017. 11. 19.).

Az összegyűjtött liszt többi részét elsősorban Bőjte Csaba ferences szerzetes gyermekházainak juttatták el (*Háromszék*. 2015. augusztus 20.).

Balázs Lajos a 21. század elején kitalált, újonnan megszerkesztett ünnep funkcióit, jelentéseit a következőképpen foglalta össze: „A Magyarok Kenyere rítusának igen ősi, európai, még inkább ázsiai mágikus hiedelem a szellemi alapja. Ennek a spirituális lényege pedig az, hogy az együtt elfogyasztott étkek és italok az elfogyasztók között diszkrét lelki és eszmei, lelkiismereti, szellemi, tudati, cselekvési kötődéseket, elkötelezett szövetséget hoznak létre.” (Balázs 2015: 1008.) Tehát a *Magyarok Kenyere* program voltaképp a politikai határokkal szétdarabolt, Kárpát-medencében élő magyarság új szövetségének, összetartozásának és jelképes egyesítésének olyan szimbolikus, újonnan kitalált rítusa, mely korábbi elemekre és hagyományokra építkezik (Balázs 2015: 1010–1011).

## Összefoglalás

A kelesztett kenyér a 11. századtól kezdődően épült be a magyarság táplálkozáskultúrájába, előbb csak az elit rétegénél, majd szélesebb körben a 14. században terjedt el. Pityókás változata csak a 19. század végén honosodott meg Erdélyben, főleg a Székelyföldön és a Barcaságon, ahol akkor már egyre nagyobb mennyiségben termelték a burgonyát.

Az élet, a termékenység alapvető szimbólumának tartott kenyérhez különböző mágikus hiedelem, szakrális funkció kapcsolódott. A kenyér megjelent számos archaikus gyakorlatban, segítségével rendszerint a következő év termését szándékoztak mágikus eszközökkel előidézni és biztosítani. A koszorúünnepségek elsősorban a csoportosan végzett, aratást záró, nagyobb kalákák esetében nyertek színpompás formákat a Kárpát-medencében. Kiemeljük, hogy a megáldott gabonakoszorút régebben különleges erejű szentelménynek tartották. A kenyér (a borral együtt) az úrvacsora szimbolikus jelentésű és jelentőségű szakrális eleme, a keresztfán megfeszített Jézus testét jelképezi. Az erdélyi református közösségekben rendszerint augusztus utolsó vasárnapján szervezik meg az új gabonából sütött kenyér, újszenge ünnepét.

A 19. század utolsó évtizedében, a magyar nemzetépítés egyik legfontosabb időszakában, elsősorban a magyar politikai és művelődési élet vezető rétege kezdeményezte az új kenyér megáldásának, megszentelésének megünneplését. Majd ezt a régi előzményekkel rendelkező újra kitalált, felfedezett hagyományt az államalapító Szent István királyunk emlékünnepére, augusztus 20-ra tették. A Szent István-napi kenyérszentelés az országhatárokkal szétszabdalt magyarság egyik legszínpompásabb ünnepi eseményévé változott a két világháború közötti időszakban, amikor sok helyen szorosan összekapcsolódott a Gyöngyösbokréta mozgalommal is. (Kovács 2006: 150–151.)

A magyarországi kommunista hatalom ideológusai 1949-ben szándékosan augusztus 20-ra időzítették az új szocialista alkotmány elfogadását és ünnepét. Kiemel-

jük, hogy már a második világháborút követő években a párt propagandagépezete a munkás–paraszt szövetség és a munkaszeretet jelképeként kezdte forgalmazni az új kenyér megünnepsését éppen Szent István király napján. Voltaképpen a nemzetépítő korszakban kialakított polgári emlék- és nemzeti ünnepség korábbi jelentéseit, üzenetét akarták módosítani, gyökeresen megváltoztatni és saját hatalmuk legitimizálására fordítani. Érdekes módon az új kenyér ünnepe nemcsak a Kádár-korszakban, hanem az 1989-es rendszerváltozás után is népszerű maradt Magyarországon.

Az 1989-es decemberi eseményeket követő demokratizálódás lehetővé tette, hogy az erdélyi magyar közösségek testvértelepülési kapcsolatokat létesítsenek anyaországi önkormányzatokkal, egyházi, kulturális és oktatási intézményekkel. Az erdélyi küldöttségek tagjai számos alkalommal résztvettek augusztus 20-án a magyarországi testvértelepülésekben megszervezett kenyérszenteléseken, színpompás ünnepségeken. Az anyaországban látott szokásformák (népviseletes felvonulás, nemzetiszínnű szalaggal átkötött kenyér megszentelése, átnyújtása helyi előjáróknak, megszelése, közös elfogyasztása) fokozatosan meghonosodtak az erdélyi, a szélföldi helységekben is.

Az erdélyi és a magyarországi elit szorgalmazására 2011 után régióinkban is meghonosodott a nemzet, a magyarok kenyérének megünnepsése augusztus 20-án, mely voltaképp az országhatárokkal szétszabdalt magyarság szimbolikus egyesítését, virtuális összetartozását valósította meg sajátos rituális eszközökkel. A kenyérről kapcsolatos új jelentések kialakítása, véleményünk szerint, azért is sikeres volt, mert korábban is az élet, a termékenység, a szakrális élet spirituális jelentésekben gazdag szimbóluma volt.

A kenyér erdélyi kultuszában az utóbbi évtizedekben nagy szerepet játszott a sepsiszentgyörgyi Diószegi cég is, mely már korábban sikeres vállalkozást épített ki Erdély, Románia számos településében ízletes péktermékeivel, ptyókás kenyérével és kiváló marketingjével. Folyamatosan résztvettek különböző lokális ünnepségeken, előbb bemutatták a világ legnagyobb krumplis kenyérét, majd tudatosan beneveztek a nemzet és a magyarok kenyere programba is. Mindezek a kenyér fokozatos etnicizálódását és kommercializálódását eredményezték. (Lásd Szabó Á. T. 2013: 152–157, 169–172.)

A 19. század végén kitalált kenyérünnepek, habár korábbi hagyományokra és elemekre (kenyérkultuszra, aratóünnepekre, kenyérszentelésre) épültek, fokozatosan teljesen új funkciókkal gyarapodtak. Szerkezetük és jelentéseik tovább módosultak a két világháború közötti kis Magyarországon, majd a sztálini és a kádári korszakban, s érdekes módon, népszerűek maradtak még az 1989-es rendszerváltozást követő évtizedekben is, amikor sajátos, szimbolikus eszközeikkel a magyar nemzeti közösség összetartozását fejezik ki.

A kenyér etnicizálódása nem egyedi magyar jelenség, mert a modern polgári nemzetek és nemzeti kultúrák kiépítésének, megszerkesztésének hőskorában Európa számos országában a politikai hatalom olyan új, évről évre ismétlődő, nyilvános térben zajló tömeges szertartásokat, kitalált hagyományokat alkotott, melyeknek segítségével végül is saját létét és hatalmát legitimizálta, ünnepeltette. (Lásd Hobsbawm 1987: 136–140 és Hofer 1989.)

## Szakirodalom

Balázs Lajos

2015 Nemzet kenyere, magyarok kenyere. Lehet-e a kenyér a nemzeti összetartozás rituális szimbóluma? In: Jakab Albert Zsolt – Kinda István (szerk.): *Aranykapu. Tanulmányok Pozsony Ferenc tiszteletére*. Kriza János Néprajzi Társaság – Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Székely Nemzeti Múzeum, Kolozsvár, 1005–1014.

Bálint Sándor

1977 *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából*. I–II. Szent István Társulat, Budapest.

Barabás László

1980 Tavaszi határkerülés a Nyárádméntén és a Kis-Küküllő felső völgyében. In: Kós Károly (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1980*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 203–216.

Benedek Sándor

1971 *A magyarországi református egyház istentiszteletének múltja*. Órisziget.

Bodó Julianna

1987 Jelképeink szerepváltása. In: Bíró Zoltán – Gagyí József – Péntek János (szerk.): *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 49–62.

Bogos Zsuzsanna

2011 *A kenyér története*. Elérhetőség: <http://lovagok.hu/mestersegek/a-kenyer-tortenete> (letöltve: 2017.12.17.).

Bot, Nicolae

1989 *Cîntecele cununii. Texte poetice alese*. Editura Minerva, București.

Chevalier, Jean – Gheerbrant, Alain

1995 *pîine* címszó. In: *Dicționar de simboluri 3*. Editura Artemis, București, 102–103.

Cuceu, Maria

2003 *Ritual agrar al cununii de seceriș. Studii etnologice*. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca.

Csáki Árpád

2010 Szárazság és pestis Háromszéken 1717–1720-ban. *Acta Siculica 2010*. 277–287.

Csoma Zsigmond

2017 *A reformáció borai és virágai. Történeti, néprajzi tanulmányok. A 100 éve református lelkész családba született Balassa Iván néprajztudós emlékére*. Agroinform Kiadó és Nyomda Kft., Budapest.



Drăgoescu, Ion – Stoica Vasilescu, Lia

1970 O invenție populară necercetată – presa de cartofi. *Aluta*. 417–420.

Evseev, Ivan

1998 *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*. Editura Amarcord, Timișoara

Fekete Csaba

2003 Néma úrvacsorázás, avagy vegye ön e bort. *Egyháztörténeti Szemle* IV. (2) 3–28.

Hantz Lám Irén

2016 *Erdélyi receptórium verssel, prózával*. Stúdium Kiadó, Kolozsvár.

Hobsbawm, Eric

1987 Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870–1914. In: Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás. Tanulmánygyűjtemény*. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 127–197.

Hofer Tamás

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

Karlovsky Endre, K.

1896 A burgonya meghonosítása Erdélyben. *Magyar Gazdaságtörténelmi Szemle* III. (4) 293–321.

Kinda István

2016 A pityókás házikenyér. In: Kinda István – Pozsony Ferenc: *Tradiții secuiești – Szekler Tradition – Székely hagyományok*. Sepsiszentgyörgy Polgármesteri Hivatala, Sepsiszentgyörgy, 142–157.

2017 Kenyérsütés, pékipar. In: Uő: *Hagyományos népi mesterségek Háromszéken és Erdővidéken*. Háromszék Vármegye Kiadó, Sepsiszentgyörgy, 40–49.

Kisbán Eszter

1997 Táplálkozáskultúra. In: Balassa Iván (főszerk.): *Magyar Néprajz* IV. *Anyagi kultúra* 3. *Életmód*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 417–584.

Kisbán Eszter – Pócs Éva

1980 *kenyér* címszó. In: Ortutay Gyula (szerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* III. Akadémiai Kiadó, Budapest, 142–147.

Kiss Lajos

1922 A kenyérsütés babonái. *Ethnographia* XXXIII. (1–6) 86–90.

Kósa László

1980 *A burgonya Magyarországon*. Akadémiai Kiadó, Budapest.

2003 „Búza szükségben feleségülő jegyzések.” A burgonya a magyarországi táplálkozásban a XVIII. század végén és a XIX. század elején. In: Uő: *Nemesek, polgárok, parasztok. Néprajzi, történeti antropológiai és művelődéstörténeti tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest, 127–141.

2011 A kereszt jele a magyarországi protestánsoknál. In: *Uő: Művelődés, egyház, társadalom. Tanulmányok*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 15–33.

Kovács Ákos

2004 Az Új kenyér ünnepe. *Beszélő* 9. (7–8) 58–107. Elérhetőség: <http://beszelo.c3.hu/cikkek/az-uj-kenyer-unnepe> (letöltve: 2017. 10. 31.).

2006 Az új kenyér ünnepe. In: *Uő: A kitalált hagyomány*. Kalligram, Pozsony, 115–194.

Kozma Ferencz

1879 *A Székelyföld közigazgatási és közmívelődési állapota*. Franklin, Budapest.

Kozma Zsolt

1995 Az úrvacsorai istentisztelet kérdései. In: Juhász Tamás (szerk.): *Határidő I. Teológiai tanulmányok*. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, 201–208.

Kustár Zoltán

2009 Az úrvacsora szerzetési ígéje Pálnál. (I.) *Református Egyház LXI.* (10) 227–235. Elérhetőség: [http://docplayer.hu/3432879-Az-urvacSORA-szerzetesi-igeje-palnal-i-az-1kor-11-17-34-magyarazata.html#show\\_full\\_text](http://docplayer.hu/3432879-Az-urvacSORA-szerzetesi-igeje-palnal-i-az-1kor-11-17-34-magyarazata.html#show_full_text) (letöltve: 2017. 11. 02.).

Lackovits Emőke

1997 Az Úrvacsora a magyar református népi hitéletben a XX. században, különös tekintettel a Dunántúlra. *Ethnographia* 108. (1–2) 1–27.

Löfgren, Orvar

1988 Gondolatok a nemzeti érzés kulturális szerveződéséről. In: Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.): *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben. Tanulmánygyűjtemény*. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 145–179.

Madar Ilona

1985 Az úrvacsora néprajza. *Confessio* 4. 24–35.

Madarassy László

1928 Magyar aratószokások. *Ethnographia* XXXIX. (2) 83–93.

Mesnil, Marianne – Popova, Assia

1997 De la moși la nou-născuți: pânile Celor Patruzeți de Muveniți. In: *Uők: Eșeuri de mitologie balcanică*. Paideia, București, 298–330.

Pozsony Ferenc

1997 *Az erdélyi szászok jeles napi szokásai*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda.

2000 Újesztendőhöz kapcsolódó szokások a moldvai csángóknál. In: *Uő: „Adok nektek aranyvesszőt...” Dolgozatok erdélyi és moldvai népszokásokról*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 123–134.

2006 *Erdélyi népszokások. Egyetemi jegyzet*. (Néprajzi Egyetemi Jegyzetek, 1.) KJNT – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár.

Remmers, Arend

2002 *A Biblia képei és szimbólumai. Lexikon*. Evangélium Kiadó, Budapest.

Roșca, Karla

2016 *Povestiri din bucătăria olarului*. Editura Astra Museum, Sibiu.

Szabó Á. Töhötöm

2013 *Gazdasági adaptáció és etnicitás. Gazdaság, vidékiség és integráció egy erdélyi térségben*. Nemzeti Kisebbségkutató Intézet – Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár.

Szabó Lajos

1991 Az úrvacsora kiszolgáltatásának népies elemei. In: Dankó Imre – Küllős Imola (szerk.): *Vallási néprajz 5*. Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója, Debrecen, 227–242.

Szabó T. Attila

1993 *kenyér* címszó. In: *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár VI*. Kriterion Könyvkiadó – Akadémiai Könyvkiadó, Bukarest–Budapest, 374–379.

Szőcsné Gazda Enikő

2014 A krumplitermesztéstől a pityókás kenyérig. In: *Székely Kalendárium*, Pro Press Egyesület, Kézdivásárhely, 180–183.

Tóth Endre

1933 Az úrvacsoraosztás Dunántúl a reformációtól a 18. század végéig. *Theológiai Szemle*. 126–138.

### **De la pita cu cartofi la pâinea națiunii**

În studiul de față autorul prezintă pe scurt cum a apărut varianta cu cartofi a pâinii, care este rolul pâinii în diferitele tradiții populare și în viața religioasă, apoi cum și-a dobândit această tradiție inventată, provenită din mediul rural, aspecte etnice în cadrul procesului de formare a națiunii moderne. Etnicizarea pâinii nu este un fenomen singular maghiar, căci în epoca clasică a constituirii națiunilor moderne europene și a culturilor naționale, în numeroase state ale bătrânului continent puterea politică a creat noi ceremonii, tradiții inventate, care s-au manifestat an de an în spații publice și cu ajutorul cărora de fapt a legitimat și celebrat propria-și existență și putere.

### **From the Potato Bread to the Bread of the Nation**

In the present study the author offers a brief presentation of the appearance of potato bread, the role of bread in the different folk customs and in religious life, and then how this invented tradition, originating in the rural life, has gained ethnic aspects within the formation of the modern civic nation. The ethnicization of bread is not a singular Hungarian phenomenon, as in the age of the constitution of modern European nations, in many countries political power used to create new mass ceremonies, invented traditions, which took place year after year in public spaces, aiming in fact to consolidate the legitimacy of the actual power and to celebrate it.

## Képek



1. Zenés aratás a Kis-Küküllő völgyében. Bonyha, 1912.  
(Gaál József felvétele)



2. A búzakoszorút beviszik a faluba. Kézdivásárhely, 1970.  
(Kerecsi András felvétele)



3. Aratókoszorú a református templomban.  
Magyarvalkó, 1988.  
(Pozsony Ferenc felvétele)



4. Szász koszorúünnepség. Zsiberk, 1992.  
(Pozsony Ferenc felvétele)





5. Határkerülés. Székelyderzs, 2017. (Molnár Lehel felvétele)



6. Koszorúkkal. Székelyderzs, 2017. (Molnár Lehel felvétele)



7. A főtt burgonyát áttörik. Zabola, 2017. (Gál Judit felvétele)



8. A krumplit behelyezik a kenyérlisztbe. Zabola, 2017.  
(Gál Judit felvétele)



9. A kenyértésztát megdagasztják. Zabola, 2017. (Gál Judit felvétele)



10. Kenyeres kosár háziszóttessel. Zabola, 2017. (Gál Judit felvétele)





11. A tésztából eltesznek kovásznak. Zabola, 2017.  
(Gál Judit felvétele)



12. A megsült kenyeret kiveszik lapáttal. Zabola, 2017. (Gál Judit felvétele)



13. Kenyér az Úrasztalán. Réty, 2017. (Pozsony Ferenc felvétele)



14. Úrvacsoraosztás. Réty, 2017. (Pozsony Ferenc felvétele)



15. Kenyérszentelés. Pannonhalma, 2017. aug. 20. (Dénes Tamás felvétele)



16. A kenyér átadása. Tapolca, 2017. aug. 20. (Fejér Levente felvétele)



17. A polgármester megszeli a megszentelt kenyeret.  
Tapolca, 2017. aug. 20. (Fejér Levente felvétele)



18. Kenyérszentelés. Sepsiszentgyörgy, 2013. (Albert Levente felvétele)



19. A kenyér felvonultatása. Kálnok, 2016. aug. 20. (Bedő Zoltán felvétele)



20. A kenyér megáldása, szentelése. Kálnok, 2016. aug. 20. (Bedő Zoltán felvétele)



21. Diószegi péktermékek a Székely vágván. Eresztevény, 2013.  
(Pozsony Ferenc felvétele)



22. Kenyér a városnapokon. Kovászna, 2010.  
(Pozsony Ferenc felvétele)



23. Kenyér árusítása az út mentén. Ojtoz, 2016.  
(Pozsony Ferenc felvétele)



24. Megszentelik a Magyarok Kenyerét. Kolozsvár, 2015. aug. 20.  
(Forrás: [http://foter.ro/cikk/20150821\\_mind\\_elfogyott\\_a\\_karpat\\_medence\\_kenyere](http://foter.ro/cikk/20150821_mind_elfogyott_a_karpat_medence_kenyere)  
– letöltve: 2017.11.19.)



25. A kenyér és termények szentelése. Szentkatolna, 2015.  
(Nagy Sz. Attila felvétele)

Vincenzo M. Spera

## Az olaszországi szőlőünnep a faszizmus és a Mária-kultusz között

### A nemzeti szőlőünnep

A szőlő- és bortermelés központi helyet foglalt el a fasiszta rendszer által fontosnak tartott nemzeti termelésben, mind valódi produktuma, mind a művelt és a népi környezetben játszott szimbolikus szerepe miatt. A termelésben ugyanis többlet mutatkozott, ám Olaszország kényszerű elszigeteltsége nehezítette, sőt szinte megszüntette az exportot, valamint a terménytöbblet lekötésének lehetőségét. E problémák politikai kezelésére olyan kezdeményezések születtek, amelyek egyben arra is alkalmasnak nyújtottak, hogy a szegényes, sőt olykor nem létező nemzeti egység-tudat néhány aspektusát megerősítsék. Ily módon vezettek be kollektív, részben a népi hagyományokhoz kötődő, részben újonnan kreált szertartásokat, eseményeket.<sup>1</sup> Ezeknek az egész országot behálózó, ám központi ellenőrzés alatt zajló kezdeményezéseknek a célja az volt, hogy teljes közösségeket vonjanak be egységes módon. Az 1925 nyarán meghirdetett, a gabonatermelés növelését célzó „búzacsatát” az olaszok azonnal pozitívan fogadták, és nagy sikert hozott, főképpen a dél-itáliai latifundiumokon. Ez a tény elősegítette a további hasonló kezdeményezéseket is, csak ezúttal – a bor- és szőlő esetében – nem a termelés fokozása, hanem a fogyasztás növelése volt a cél.

Az ünnepséget első változatban „A szőlő napja”, majd „Nemzeti szőlőünnep” néven hirdette meg 1930-ban személyesen Benito Mussolini, s dátumát minden év szeptember 28-ára jelölte meg.<sup>2</sup> Az ünnep bevezetése előtt még megbizonyosodtak egy hasonló kezdeményezés, egy helyi költő által Marinóban, a Róma-környéki dombokon 1925-ben bevezetett szőlőfesztivál sikeréről. A Marinói Szőlőfesztivált már a legelső évtől kezdve összekapcsolták a Rózsafüzér Királynője vallásos ünnepével. Mind a mai napig a plébános áldja meg a szőlőt és a bort, amit népviseletbe öltözött kislányok ajánlanak fel a közösség nevében hálájuk jeléül, illetve a szőlőtőkék

1 A közösségek által a saját identitásuk bemutatására vagy ex novo megteremtésére kitalált vagy újra-élesztett különféle ünnepekről és rítusokról lásd V. M. Spera 2011, 2017.

2 E témáról lásd a tanulmányomat (vö. V. M. Spera 2004a: 338–380), amelyben azt elemzem, hogy miképpen kapcsolódik össze egy pugliai kisváros farsangja a szőlőtermeléssel, amelyet a faszizmus által frissen bevezetett szőlőünnep hangsúlyoz



védelméért folyamodva a Szűzanyának.<sup>3</sup> Első alkalommal 1926-ban ugyancsak a szőlő- és borteremények népszerűsítésére rendeztek szőlőünnepet, vagy fesztivált a Firenze melletti Imprunetában, ahol a híres Mária-szentély is található. 1928-ban az Ancona megyében található Cupra Montanában szerveztek szőlőünnepet a tipikus helyi fehérbor, a Verdicchio népszerűsítésére. További hasonló helyi kezdeményezés volt az ugyanezen év szeptember 29-én az első „Szőlő-fesztivál” Soaveban, ezen a Verona megyei borvidéken, ahol a rendezvényen részt vett a Mezőgazdasági Minisztérium államtitkára is. Erre az eseményre hatással volt a fentebb említett, 1926-ban sikeresen bevezetett Marinói Szőlőfesztivál a Róma-környéki dombokon, amelyet mind a mai napig megrendeznek, megtartva az eredeti jellegzetességek nagy részét. A marinói és soavei ünnepek mellett minden bizonnyal nagy hatása volt a Meranóban 1886-tól megtartott Szőlőünnepnek, amely a legrégebbi ilyen rendezvény ebben a mezőgazdasági ágazatban. Ezt az ünnepséget Karl Wolf író kezdeményezte, és megvalósításában nagy szerepet játszott az a tény, hogy a kezdeményezés mellé állt Friedrich Lentner, a helyi Gyógy- és Idegenforgalmi Hivatal (*Azienda di Cura e Soggiorno*) elnöke, amely szervezet célja a termálvíz tevékenység ösztönzése volt. Az ünnepséget október harmadik hetében rendezik, s középpontjában mind a mai napig a helyi hagyomány áll, egyrészt mint a kulturális identitás kifejeződése, másrészt mint idegenforgalmi látványosság. A rendezvényen a kosztümös felvonuláson a szüretet és az egyéb őszi munkálatokat mutatják be látványos előadás formájában.

A „Nemzeti szőlőünnep” a fasiszta rezsिम szándékai szerint két célt szolgált: egyrészt implicit politikai propagandát, másrészt explicit módon gazdasági célokat. Az implicit cél az volt, hogy formális kezdeményezések segítségével megerősítsék a helyi jelenségek homogenitását, oly módon, hogy az *Opera Nazionale Dopolavoro* (OND) tevékenységén keresztül az ünnepet egyforma, fölülről irányított módon kellett mindenhol megtartani.<sup>4</sup> A másik célkitűzés az volt, hogy a szőlőtermelés többletének felvásárlását segítsék elő, ellensúlyozva a termés-felvévés csökkenését, az export tiltását és az adóemelés hatását, valamint enyhítve a alkoholizmus elleni kampány szigorát. A propaganda-gépezet így fogalmazott: „a mérsékelt mennyiségben fogyasztott bor teljes értékű táplálék, és hozzájárul a faj javításához”. A fasiszta rezsिम megpróbálta hivatalosan is bevonni a klérust, ahogy azt sikeresen tette a „búzacsata” esetében is. (Vö. De Grazia 1981, Cavazza 1997, V. M. Spera 2004a: 305–337.) Erre azonban az egyház nem reagált pozitívan, mivel tartott a bacchikus szertartások, a vallásellenes obszcenitás és erőszak újraeledésétől. Alkalmadtán jelen volt ugyan a

3 Ercole Pellinim, aki Leone Ciprelli álnéven alkotott. Az szertartást a Rózsafűzér Királynője (másnéven Olvasós Boldogasszony) ünnepével kötik össze, amelyet V. Piusz pápa hirdetett meg a Lepantói győzelem (1571) emlékére. A szőlőfesztivált azért is kapcsolják össze a vallásos ünnepel, hogy ily módon emlékezzenek meg arról, hogy Marino egykori urai, a Colonna-család is részt vett a híres ütközetben. 2012-ben 88. alkalommal rendezték meg az ünnepet.

4 Az *Opera Nazionale Dopolavoro* (kb. Nemzeti Szabadidő Hivatal) nevű szervezetet 1925. május 1-jén hozták létre az 582. sz. törvényrendelettel, abból a célból, hogy a dolgozók szabadidejét szervezze és kontrollálja, kirándulások, szórakoztató- sport- és színházi (mobil színpadok) kezdeményezések, agrár- és háztartási tanfolyamok, felvonulások, népi ünnepélyek szervezésével, amely minden esetben a fasiszta párt által kinevezett helyi felelősök ellenőrzése alatt zajlott.

klérus, de mindig csupán helyi kezdeményesként, s a plébánosok, amennyiben részt vettek az eseményen, csupán arra szorítkoztak, hogy a szőlőt az árusítás előtt megáldják. Az ő részvételüket azonban sokszor egyfajta legitimációként fogták fel, főleg az olyan aspektusok tekintetében, amelyek a szőlőünnepet egy vallásos ünnephez tették hasonlóvá, mint például a körmenet, az esti mécsesek gyűjtása, vagy a tűzijáték.

Minden megyeszékhely, valamint a fontosabb bortermelő központok számára kötelező volt az ünnep megrendezése, amiben segítséget nyújtottak az úgynevezett Mobil Mezőgazdasági Tanszékek (*Cattedra Ambulante di Agricoltura*), amelyek az ország egész területén jelen voltak, és amelyek vezetőinek kötelező volt a helyi OND-vel együttműködni. A parasztok mérsékelt lelkesedéssel vettek részt ezeken a szertartásokon, ahol tulajdonképpen önmagukat kellett eljátszaniuk, s szekereikkel és egyéb felszerelésükkel azt a benyomást kelteni, hogy e felvonulás valódi paraszti ünnep. Olaszország egész területén Szervezőbizottságok alakultak, amelyek népdal-vetélkedőket rendeztek, ahol sokszor kifejezetten ez alkalomra írt dalokat adtak elő, megszervezték a szőlőkaesokkal és fűtökkel díszített, „szüretinek” nevezett szekerek felvonulását és díszleteket készítettek, amelyek a rezsím számára kedves szimbólumokat és allegóriákat vonultattak fel. Néhol, mint például Marinóban borral folyó szökőkutakat kreáltak, ami egyszerre idézi fel a Bőség Földjét, s a „borcsoda” motívumait.

Azokban a helységekben, ahol nem volt asztaliszőlő-termelés, a szervezők arra kényszerültek, hogy megvásárolják, és gyakran nyomott áron árusítsák tovább a gyümölcsöt. A szőlő-árusítást polgári származású leányok, vagy diáklányok végezték, akik kifejezetten erre az ünnepre kialakított, hagyományos helyi népviseletben jelentek meg. Helyi értelmiségiek és költők az ünnepség témájára a paraszti hagyományokat hangsúlyozó népies és szüreti dalokat írtak, amelyeket röplapokra nyomtatva terjesztettek a résztvevők között. A fasizmus célja az volt, hogy olyan játékos, vidám és népies képet mutasson magáról, ami egyesítő erővel bír és amely viszonyulási pontként szolgálhat a nemzeti összetartozás megerősítéséhez. Az allegorikus szekereken nagyrészt a szőlő- és borászati tevékenységeket mutatták be, emellett az első években a klasszikus, mitologikus világ felidézése is helyet kapott.

Az allegorikus szekerek felvonulása, a szőlőt kínáló beöltözött lányok jelenléte a vallásos körmenetek hatását keltették. Hasonlóan a helyi búcsúkhöz, a szőlőünnepken is helyet kaptak az élelmiszereket és kézműves termékeket árusító pultok. Rögtön az első évtől kezdve az egyik legjellegzetesebb eleme volt az ünnepnek a szőlő-ábrázolások és az allegorikus szekerek közötti verseny. Magyarán itt kezdetben teljesen világi jelleggel, a politikai és nacionalista politika szolgálatába állítva élesztettek újjá egy olyan ünnepet, amely átvette a mitikus-liturgikus események néhány formális aspektusát, szándéka szerint azonban tisztán polgári maradt. Mindebből egy olyan ünnepség alakult ki, amely egy bukolikus, békés és megnyugtató világot jelenített meg és hangsúlyozott, amelybe ugyanakkor belefért az afrikai gyarmatosító hódítások dicsőítése is. A népies világ színpadra állítása egyben garantálta annak a terménynek a tipikus és autentikus voltát is, aminek a fogyasztását igyekeztek ösztönözni. Ily módon egyúttal a nacionalista szellemiséget is reprezentálni kívánták, mivel szinte minden esetben nyíltan megjelentek a rezsím nagyságára és a gyarma-

tosító háborúkra való utalások is. Az egészben az a szándék érhető tetten, hogy egy közös, nagyszabású eseményben hozzák összhangba a lokalitás megjelenítését az össznemzeti kultúrával, s e két kép a rezsím öntömjéző képében egyesüljön. (Gentile 1973: 174.)

A tömegek részvételét nem csak elvárták, de kötelezővé is tették, ám a legtöbb esetben ezt magukévá tették a résztvevők is, és csak ritkán jelentett számukra valódi kényszert. A tömeges részvétel azonban problémákat vetett fel az ünnepség karneváli jellegével kapcsolatban, amit az eseményt általánosságban jellemző allegorikus szekerek, átöltözések és a szabadszelleműség idézett fel. Az első néhány évben a bacchikus, orgiasztikus és karneváli utalások még sokkal jellemzőbbek voltak, amit bizonyít néhány Lucaniában<sup>5</sup> megrendezett ünnep is. Az allegorikus szekerek felvonulásán csaknem minden esetben központi szerep jutott Bacchus alakjának is. Potenzában például az ökrök által vontatott szekéren egy hordó magasodik, amelyen egy kövér, csupasz felsőtestű férfi lovagol paraszti térdnadrágban és kamásliban, fején szőlőlevél-koronával, körülötte szőlőfürtök. Bacchus szekere előtt „bacchánsnők csoportja” halad, azaz népviseletbe öltözött, szőlőlevél-koszorús lányok, akik tarantellát táncolnak, a szekér után pedig dudát és sípot fújó pásztorok vonulnak. (G. Spera 1931: 49.)<sup>6</sup> Dél-Olaszország nagy részén a Karnevált ugyanilyen módon jelenítik meg: egy hordón lovagló, részeg férfi, nyakában kolbász-koszorúval. Magyarán itt egy olyan orgiasztikus és karneváli modellhez nyúltak vissza, amely a Bacchus-ábrázolásokból és a Karnevál megszemélyesítéséből jól ismert volt. Ahogy az ünnep egyre jobban gyökeret vert, mint a szürethez kapcsolódó városi vagy falusi esemény, úgy vált egyre realisabbá az az aggodalom, hogy az ünnep egyfajta elő-farsanggá válik, és hogy az ellenőrzés kicsúszik a szervezők közvetlen ellenőrzése alól. Ahogyan ugyanis az egyház előre látta, az ünnepi események során előfordultak szabados elemek és a hatóságok iránti agresszív tiszteletlenség megnyilvánulásai is, ami tetten érhető a szüreti *incanata*-kban, amelyeket ekkor még széles körben használtak Dél-Olaszországban.<sup>7</sup> A szőlőünnepet úgy fogták fel, mint egy valódi ünnepet, ami a mindennapi rutin felfüggesztését vagy éppen felfordítását jelenti, és mint ilyen egyben a szabadság kifejeződése is. Az, hogy valaki beöltözik parasztnak, szőlőművesnek, vagy éppen fekete-inges különítményesnek vagy gyarmati katonának, az olyan volt, mintha jelmezbálba ment volna az illető. A célból, hogy ezt a kockázatot kiküszöböljék, az első néhány alkalom után arra utasították a szervezőket, hogy az allegorikus szekerek a mindennapokból vett témákat, és illusztris hazafias eseményeket dolgozzanak fel. (Cavazza 1997: 244–245.) Így a szőlőünnep fokozatosan elveszítette azt a népies és karneváli jellegét, amilyenné néhány szervező kezdetben formálni próbálta, és egyre inkább a politikai propaganda és a rezsím dicsőítésének eszközévé vált.

5 A fasizmus idején Basilicata tartomány visszakapta antik Lucania nevét.

6 Guido Spera tanulmányában közreadja az első megrendezett ünnepség programját, a „szüreti kocsik” leírásával.

7 Az *incanata* a verbális agresszió egy formája, amelyet olyan személyek ellen használtak, akik a szüret során a szőlőkhöz próbáltak közeledni. Erről lásd Di Nola 1983: 105–174, valamint V. Spera 2016.

## Az új szőlőünnepek

A fasizmus bukása után a „Nemzeti Szőlőünnepet” megszüntették. Az 50-es évek elejétől lassan éledt újjá az esemény, mint például Materában, az ENAL<sup>8</sup> szervezésében. Az 1960-as, 1970-es években sok településen felélesztették ezt az ünnepet, igaz csak alkalmasszerűen. A „Szőlőünnep”, amelyet olykor „Szőlő-fesztiválnak”, vagy „Szőlő- és Bor-ünnepnek” is neveztek többféle konnotációval jelenik meg, amit a lebonyolítás módja, illetve a szervezői szándék határoz meg. Közép- és Észak-Itáliában leginkább a mezőgazdasági-élelmiszeripari vásárok jellegét ölti magára, és a borászati termények reklámozását helyezi a középpontba. A déli tartományokban ugyanezen jellegzetességek mellett gyakran a védőszent ünnepéhez kapcsolódva élesztették újjá az eseményt.

Az új ünnepek szervezői a helytörténetben kerestek olyan epizódokat vagy motívumokat, amelyekkel az ünnep alá lehetett támasztani. Olykor a szervezők figyelmen kívül hagyták, vagy titkolták az ünnep valódi eredetét és indokát, másszor pedig éppen az ünnep hagyományos voltát hangsúlyozták, és számon tartották, hogy 1930 óta, vagy éppen, mint Marino vagy Soave esetében pár évvel még korábban, vagy Merano esetében 1886-tól kezdve rendezték meg. Ez utóbbi eset azért is fontos, mert így nem kellett a fasizmussal való közvetlen kapcsolatot említeni, hanem az Osztrák–Magyar Monarchia korabeli hagyományaira hivatkozhatott a fürdőváros.

Közép- és Észak-Olaszországban az új szőlőünnepek leginkább szórakoztató és turisztikai jellegűek; céljuk, hogy a borászati és gasztronómiai termékeket, valamint a helyi vezető rétegek szervezőkészségét reklámozzák. Sok esetben a rendezvény lebonyolítását a termelőszövetkezetek, vagy pincetársaságok, vagy az egyéni pincészetek, kulturális egyesületek, vagy a helyi *Pro Loco*-nak nevezett civil egyesületek végzik, s ebben a helyi önkormányzatok és bankok nyújtanak gazdasági és logisztikai segítséget. Minden résztvevőnek közös érdeke, hogy a saját tevékenységét reklámozza, és hogy a turista-forgalmat növelje. A rendezvényeket általában augusztus vége és szeptember eleje között bonyolítják le, s az esemény menete követi a többi hasonló kezdeményezés megszokott sémáját, amelyek között megtalálhatóak vásárok, különböző párt-ünnepségek, mint az Egység ünnepe, vagy a Barátság ünnepe, és sok egyéb fesztivál, vásár, történelmi megemlékezés, népművészeti vagy éppen bor- és szőlészeti, vagy kézműves rendezvény is.

Sok helyen született újjá a szőlőünnep. E rendezvények meglehetősen hasonlóságot mutatnak egymással, s mindegyik új kezdeményezés összefügg a bortermelés olaszországi és nemzetközi fellendülésével. Az alábbiakban néhány konkrét példán keresztül szeretném mélységében is megvizsgálni a jelenséget, amely példákat Toscana, Campania és Molise tartományokból vettem. Olyan újraélesztett ünnepekről lesz itt szó, amely példája alapján általánosságban is megvizsgálhatjuk a népi, vagy népies ünnepek újraélesztésének jelenségét, amely események az identitás megerősítését szolgálják, és amelyekben a szőlő- és bortermelés egyedi és jellegzetes helyi elemként jelenik meg.

8 Ente Nazionale Assistenza Lavoratori (*Dolgozókat Segítő Nemzeti Hivatal*) nevű intézet, amelyet az OND helyett hoztak létre 1945-ben.

## A szőlőünnep felelevenítése: turizmus és gasztronómia

A fasizmus bukását követő évtizedekben megjelenő számos új szőlőünnep közül érdekes az Arezzo megyében található Subbianóban megrendezett „Szőlőünnep történeti megemlékezés”. A rendezvényt a célból kezdeményezték, hogy „újra felfedezzék az ősi hagyományokat”, és „a Nyár végi ünnepség” lezárásaként jelent meg. Itt azt figyelhetjük meg, hogy noha pontosan az 1930-ban elrendelt struktúra szerint zajlik, mégis megkísérlik a rendezvényt leválasztani az eredeti politikai indíttatásáról, és politikailag semleges dimenziót adni neki. Az eseményt hirdető brosúrában olvasható a pontos menetrend, ahol keverednek a történeti, turisztikai, gazdasági, sport, néprajzi, borgasztronómiai elemek, amelyeket korabeli fotókkal, dalszövegekkel, versekkel illusztrálnak, ahol a paraszti kultúra jelenik meg, egyfajta „hogyan éltünk egykor” sztereotípiá szerinti idézve fel a múltat egy mára már teljesen urbanizált társadalomban. A különféle hírek mellett minden évben egy rajzot is közölnek, amelyből kiderül, milyennek is kell lennie az „autentikus öltözetnek”, amit a szőlőünnepen viselni kell. A brosúrákat a szervezők szerkesztik, és egy helyi bank támogatásával jelenik meg.<sup>9</sup> A subbianói Pro Loco honlapja szerint a 2012-es rendezvény a 29. lesz a sorban, e szerint tehát első alkalommal 1983-ban került megrendezésre az ünnep, mintha a fasiszta időszakban megtartott ünnepek nem is léteztek volna.<sup>10</sup>

A rendezvény délelőtt kezdődik, amikor borgasztronómiai, valamint korabeli mezőgazdasági eszközöket bemutató kiállítások kerülnek megrendezésre, valamint felolvassák az ünnep hivatalos megnyitó dokumentumát. Mindez egy rögzült menetrend szerint zajlik, amely azonban az Észak- és Közép-Olaszország-szerte elterjedt ünnepek és visszaemlékezések hatására módosult. A múlt század 50-es éveitől kezdve ugyanis e régiókban újraélesztettek egy sor lovagi tornát, középkori és reneszánsz viadalt, történelmi felvonulást, borgasztronómiai és kézműves vásárt. A délutáni menetrend szerint újabb népművészeti csoportok lépnek fel, és ekkor kerül sor az allegorikus szekerek felvonulására, amelyeket szőlőkacsokkal és fürtökkel díszítenek. Az ökrökkel vagy traktorokkal vontatott szekerek a falu főutcáit járják végig, s népviseletbe öltözött lányok osztanak szőlőt, édességet, bort, desszertbort és sült gesztenyét. A versenyben részt vevő szekerek a község területén lévő kerületekből, dűlőkből vagy tanyákról jönnek, és mindegyiken a mezőgazdasági munka és a szőlő- és bortermelés ősi világát mutatják be, régi kézi prések, nagyobb hordók, zöldséges kosarak, baromfi segítségével. A színpadkép és a jelmezek egyben egyfajta „nyári farsang” hangulatát is keltik. A paraszti életet felidéző felvonulást tovább színesíti a mazsorettek, kosztümös történeti menetek, zászlóvivők, dobosok jelenléte, s ezek a szereplők mintegy versenyre kelnek egymással. Erre az alkalomra kialakítottak egy „korabeli piacot,” ahol 19. századi parasztnak öltözött statisztákkal találkozhatunk.

9 1998-ban tekintetem meg személyesen az eseményt, és akkor gyűjtöttem be az 1985–1998 közötti szóróanyagot.

10 Elérhetőség: [www.prolocosubbiano.it](http://www.prolocosubbiano.it).

Összességében megállapíthatjuk, hogy mind a mai napig betartják az 1930-as hatósági körlevelekben megfogalmazott direktívákat.

A Subbianóban megrendezett „Szőlőünnep történeti megemlékezést” azért is különösen érdekes közelebről megvizsgálunk, hogy megértsük, mivel magyarázzák és indokolják az esemény újra-bevezetését. Az 1985-ös brosúrában nem emelik ki azt a tényt, hogy a szőlőünnep eredetét a 19. század elején kell keresnünk. Ez a felvetés csupán közvetetten jelenik meg az első brosúrákban, abban az igencsak általános és kétértelmű megfogalmazásban, amit Francesco Lupini polgármester „közvetlen és őszinte” válaszában olvashatunk, ahol kifejti, hogy nem kell csodálkoznunk azon, hogy Subbianóban hosszú hagyománya van a szőlő-és borünnep rendezésének. Ezt a sommás megállapítást, amivel 150 év hagyományát foglalja össze az előljáró, a következő teljesen légből kapott mondat követi: „A szőlőfesztivál olyan ünnep, amelyre egész évben várnak és készülnek a különböző kerületek és tanyák, hogy minél szebben, gazdagabban feldíszített ünnepi szekereikkel vehessenek részt a versengésen.”<sup>11</sup>

A szövegben felidézik továbbá azt a polgármestert is, aki az 1809-es napóleoni statisztikai kérdőívre válaszolt, ami akkor zajlott, mikor Toscana francia uralom alatt állt.<sup>12</sup> Az információs kiadvány szerkesztői úgy mutatják be „történeti megemlékezésként” az újonnan bevezetett szőlőünnepet, hogy kétértelműen fogalmazva nyitva hagyják annak lehetőségét, hogy úgy is lehessen érteni, mintha valóban ősi és történeti hagyományról lenne szó. E szerint az értelmezés szerint az ünnep eredetileg arra az időszakra nyúlna vissza, amelyről Francesco Lupini polgármester beszélt.<sup>13</sup> Ily módon az ünnep valódi történeti eredetéről, arról, hogy 55 évvel korábban a fasiszta rezsim kötelezően vezette be, említést sem tesznek. Az, hogy egy kényelmetlen történeti korszakot elfelejtenek, és mintegy eltemetnek, valójában megmenti az ünnepet, s annak játékos farsangi vagy vásári aspektusait. Mindaz, amit egy társadalmi-kulturális jelenség, a „paraszti civilizáció” megnyilvánulásaként mutatnak be, valójában csak azt idézi fel a múltból, amit fel lehet használni az új turisztikai és gazdasági szempontokhoz. Sőt, még egy másik szempontból is fontos volt a francia uralom alatti köztársasági hagyomány felidézése, mivel a közeli Arezzóban kitörő lelkesedéssel fogadták a fasiszta ünnepet: „1930-ban Arezzóban egy 6 lictor által hordozott vesszőnyalábon tartott szőlővel teli kosarat hordoztak körül, amit szüretelő nők vettek körül,” s ez a tény szintén azt támasztaná alá, hogy az ünnep már az azt megelőző években, tehát a napóleoni időszakban is jelent volt (Cavazza 1997: 125).

11 Forrás: *Subbiano Festa di Fine Estate 1985 (Rievocazione storica della festa dell'uva)*, Fenalg / Sportin Club „Gialloblé”, Associazione Festiera e del Carnevale di Subbiano, oldalszámozás nélkül, de 4. o.

12 Forrás: *Statistica di tutte le Comunità componenti il Circondario della Sotto Prefettura di Arezzo richiesta nell'anno 1809 dal Governo Francese acquistata da me Antonio Albergotti nell'Anno 1816*. Kézirat, Biblioteca Civica di Arezzo.

13 A tudatosan keltett félreértést még azzal is felerősítik, hogy ugyanabban a kiadványban közlik egy 1859-ben született, szintén Lupini nevű személy subbianói bort dicsőítő versét.

## Szőlőünnepek és a védőszentek

Ugyanezek az ideológiai, politikai és gazdasági megfontolások teszik lehetővé, és segítik elő a szőlőünnep felélesztését Dél-Olaszországban is, csak éppen más spiritalitás szerint, mivel ott az ünnep fogalma és kialakulása mind a mai napig erősen kötődik a hitéleti dimenzióhoz és a vallásos szertartásokhoz. Miután az új ünnepet megszabadították eredeti fasiszta konnotációjának súlyától, bekerülhetett a vallásos szertartások éves rendjébe, s ezzel végleg megszabadult attól a zűrzavaros jellegétől, ami a fasiszta időszakban jellemezte. A szőlőünnepnek ugyanis alapelemét képezték a színpadi kellékek, allegorikus építmények, vetélkedők, népművészeti öltözékek, történelmi felvonulások, legalábbis a fasiszta ukázok szerint, amit itt is elhallgatnak. E régióban viszont ezen ünnepet is arra használják fel, hogy a védőszentjük ünnepét még látványosabbá tegyék ezáltal. Ilyenkor a szent képmását helyezik a felvonulás középpontjába, oda, ahol eredetileg a fasiszta szimbólumok, vagy éppen Mussolini arcképe kapott helyet. Az új szőlőünnep újfajta definíciója elfogadhatóvá vált a helyi papság sok képviselője számára, mivel itt már nem közvetlenül a borászati termékek fogyasztásának propagálására esik a hangsúly. Természetesen ez az elem is jelen van, ám egy szélesebb értelemben vett gazdasági vízió részeként a helyi szőlőművelésre helyezi a hangsúlyt. Az allegorikus szekerek és a szőlő olyan formában jelennek itt meg, ami korábban elképzelhetetlen lett volna, gyakorlatilag ez is csak egy lehetőséget jelent arra, hogy rajta keresztül az egész közösség mutassa meg magát egy újdonságra éhes széles közönség előtt. E cél érdekében a helyi pincészetek és a hozzátartozó márkák is tudatosan helyet kapnak az allegorikus kompozíciókban, gyakran a védőszent – aki általában maga a Szűzanya – képmása mellett.

A szakmabeli fortélyokban való jártasság és a kreativitás színpadra állítása jelenti itt az „ünneplés” új formáját, ahogy az néhány kisebb helységben megjelenik. Itt saját eredetiségüket, önmagukat, és hovatartozásukat kívánják reprezentálni. Ez a szellemiség egyben arra is szolgál, hogy ily módon pótolják azt az úrt, amit a hagyományos vallásos ünnepek elvilágiasodása hagyott maga után. Néhány helyi vezető, s egy némely plébános is úgy láthatta, hogy ezeket az ünnepeket még meg lehet úgy tartani és ezáltal a közfigyelmet odairányítani, hogy versengő és látványos jellegét domborítsák ki, méghozzá olyan, már meglévő szabályok szerint, amelyek a vallásos ünnepek mozgósító alapját is képezték.

Az új irányelvek szerint az ünnepe bevonják a helyi egyéni termelőket, pincetársaságokat és szőlészeti-borászati üzemeket, valamint a kézművesek szerveződéseit is. Ahhoz, hogy az ünnep új megjelenése teljesen elveszítse eredeti fasiszta kötődését, a szervezők, csakúgy, mint ahogy Subbianóban is, igen fantáziadús módon megoldották. Itt is valóságos *inventio*-t alkalmazva alkotják meg az ünnep állítólagos mitológikus alapjait, amelybe a szőlő- és bortermelés megjelenítését is beleszövik. A cél érdekében értelmiségiek, filozofok, történészek és egyházi emberek állnak neki, hogy a 20. századot megelőző időszakban felleljenek olyan történelmi, vagy annak mondott elemeket, amelyek legitimálják a szőlő megjelenését a

vallásos ünnepségen. A másik lehetőség, hogy a kezdeményezést valamely helyi hírességnek tulajdonítják, s így módon úgy tudnak kapcsolódni az 1930-as évekbeli valódi eredetéhez (és onnan számítani az ünnepet létezését), hogy az ünnep fasiszta eredete fölött el lehessen siklani, s csupán az ősi helyi tradíciót kelljen hangsúlyozni.

Molise tartományban is érdekes példákat találhatunk az ünnep újjáélesztésére és új alapokra helyezésére.<sup>14</sup> A legtöbb esetben az ünnepet a védőszentek szeptemberben és októberben zajló ünnepeibe olvasztják be. Hasonló jelenséget figyelhetünk meg Campania tartományban is.<sup>15</sup> Mindkét tartományra jellemző azonban, hogy a szőlő megjelenése, mint a vallásos felajánlás része, nem köthető minden esetben közvetlenül a „Nemzeti Szőlőünnep” bevezetéséhez. Különböző esetekben ugyanis a szőlőfürtök felajánlása, különösen a Szűzanya számára, minden bizonynyal korábbi eredetre nyúlik vissza. Ezt a gyakorlatot azonban a fasiszta ünnepségek háttérbe szorították, és csak a szőlőünnep újbóli, nagyszerű felélesztése adott új lendületet. A vallásos jelleg meglehetősen explicit módon jelenik meg például Gambatesa (Campobasso megye) helységében, az október első vasárnapján megült Rózsafüzér királynője ünnep esetében. Szűz Mária képmását körmenetben hordozzák, előtte két szamár halad, s mindkét állat nyergére egy-egy kádat erősítenek, amelyet a hívek szőlőfürtökkel töltenek meg. A menetet népviseletbe öltözött fiatalok zárják, kezükben szőlőskosárral. A védőszentekre való hivatkozás megjelenik más olyan ünnepségeken is, amelyeket a fasiszta ünnep mintájára indítottak újra, ám amelyek a szürethez kötődnek. Ilyen például a Guglionosiben (Campobasso megye) megrendezett „szüreti Szent Ádám” vallásos ünnep, október második vasárnapján. Ebben az esetben is megtalálható a vallásos körmenetben a hagyományos viseletbe öltözött, és szőlőskosarat vivő hívek egy csoportja. Larino helységben (Campobasso megye) ugyanez zajlik, szintén október második vasárnapján: a helyi védőszentnek szentelt ünnepet ugyanebben a formában fogalmazzák meg „szüreti Szent Pardo” ünnepe, hogy ezzel is megkülönböztessék a szent fő ünnepnapjától, amely májusra esik. A molisei példákkal kapcsolatban azt is fontos megemlíteni, hogy a fentebb idézett községek egy olyan területen fekszenek, ahol a múlt század utolsó évtizedeiben olyan szőlészeti- és borászati tevékenység kapott erőre, amely egyedi módon az őshonos, és korábban alig vagy egyáltalán nem kihasznált szőlőfajták kiaknázásán alapul.

14 Egy kiadványban, melyet Molise tartomány és a Turisztikai Hivatal adott ki 1997-ben az áll, hogy az ünnep mind a mai napig él Campobasso, Forlì del Sannio, Fornelli, Mafalda és Montaquila városokban (ahol a *sbruffata*-nak nevezett verseny is létezik, amelynek lényege, hogy egy szőlőszemet kell szájjal egy földre húzott vonalon túl köpni), valamint Morrone del Sannio, Pietracupa, Poggio Sannita, San Giuliano del Sannio, Sant’Angelo Limosano, Riccia helységekben.

15 E kérdés bemutatása és elemzése: V. M. Spera 2004a: 369–374.



## A Szűzanya szőlője

Campania tartományban a szőlőünnep beolvasztása a védőszentek ünnepébe jóval kevésbé volt jelentős, mivel az ünnepnek a nagyon is elterjed újraélesztése, szorosan összekapcsolódik a turisztikai és borgasztronómiai promócióval.<sup>16</sup> Priora di Sorrentóban (Nápoly megye) a szőlőünnep újbóli megünneplését beillesztették az október 3-án és 4-én zajló Rózsafüzér Királynője ünnepbe úgy, hogy szőlőfürtöket osztottak, és a téren felállított emelvényen a látogatók a szőlő préselését is végignézhették.

Érdekes példa a Nápoly megyében található és tésztagyártásáról ismert Gragnano esete, ahol az ünnep vallási jellege és népi hagyományai a mai napig jelentősek. Ebben az esetben ugyanis a szőlő jelenléte, mint primőr árué, egy kegyes felajánlásban mutatkozik meg, mely az elkövetkező szüret sikerét hivatott biztosítani. Ez az ünnep a helyiek állítása szerint nem a fasiszta ünnephez kötődik, hanem „egy jóval régebbi” szokás. A gragnanói tésztakészítők védőszentje, Kármelhegyi Boldogasszony tiszteletére megrendezett ünnepet július közepén rendezik meg. A Szűzanya szobrát a gyermekkel egy olyan fogatra helyezik, melyet a négy evangélistát szimbolikusan megjelenítő jelképek húznak. A szobor talapzatára pedig szőlőfürtöket akasztanak. A múlt század ötvenes éveiben a fürtöket, mint díszítőelemeket egy szőlőlévé pártával közvetlenül a Szűzanya szobrára helyezték. További fürtöket raktak még az evangélistákat szimbolikus megjelenítéseire is: az angyal felemelt kezére, az ökör szarvai közé, az oroszlán szájába és a sas csőrébe. A körmenet után a fürtöket, melyek már csak néhány szőlőszemnyire csökkentek, szétosztották a hívek között, elsősorban a szülés előtt álló nőknek és a betegeknek juttattak belőle. Ugyanígy megáldott szőlőfürtöket helyeznek el a gragnanói Nagyboldogasszony szobor talapzatánál is, a tiszteletére augusztus közepén megtartott ünnepen. A körmenetet követően itt is szétosztják a szőlőt a hívek közt. (Alfano 2010–2011: VI–VII, 13, 20–22, 30, 33.) A szőlőt, melyet a szoborral történő érintkezés miatt áldottnak tekintenek, úgy veszik, mintha egyfajta ereklye lenne, és a jámbor hívó úgy tartja, hogy abban jelen van ugyanaz a szakrális *potentia*, amit a kultikus képmásnak tulajdonítanak.

A Szűzanya és a gyermek Jézus ruhájára gyakran szőlőindákat és szőlőfürtöket hímeznek. Ugyanezt a jelentéstartalmat láthatjuk a miseterítők, a miseöltözék részesinek, az ostyartató kehely terítőjének, a stólának és az oltárterítőknek a díszítéseiben is. Világosan látható belőlük a bibliai és evangéliumi utalás az Úr szőlőskertjére és Krisztus vérére. És innen eredeztethető a szőlőtövek és a szőlőfürtök képének, mint dekorációs elemeknek a megjelenése a különböző esküvői és babakelengyéken és zsebkendőkön. E hímzéseknek rontásűző, szerencsehozó és termékenységet elősegítő erőt tulajdonítanak. A szőlőtő és a szőlő ábrázolásának népi kultúrába történő áttemelése tehát, a rá vonatkozó szimbolikus és metaforikus jelenségeken túl, megmutatkozik tényleges, kézzelfogható, szó szerinti gyümölcs értelemben is, annak

<sup>16</sup> Campaniában a szőlőünnep a hetvenes évek vége felé és a rá következő évtizedben jelentek meg újra, de ez nem jelentette az ünnepek folyamatos megtartását, annak ellenére sem, hogy a szőlőünnep nagyon elterjedtek voltak, leginkább a turisztikai propagandának és az borgasztronómiai termékek reklámozásának köszönhetően (lásd Corvino 2002: 336).

teljes fizikai valóságában. A szőlőt, melyet szemenként osztanak szét, úgy tekintik, mint a Szűzanya szentségének és szakralitásának, valamint Krisztus testének és vérének valós hordozóját. Ennek a jelentéstartalomnak a mentén tehát a szétoztott és elfogyasztott szőlőszemeket a hívők úgy veszik magukhoz, mint az oltáriszentség egyfajta kiterjesztését. Az áldott szőlőszemekben, a metaforán túl, egyrészt Krisztus vérének ismerik fel, másrészt a szőlőszemek a Szűzanya hatalmára és az általa juttatott bőségre is utalnak. A Szűzanya erényei és hatalma tehát egy gyümölcsön keresztül mutatkoznak meg, amelyet a termékenység és a föld teremtőképességének emblémájaként és szimbólumaként értelmeznek és fognak fel. Délen a mai napig élő az a szokás, hogy Szilveszter éjjel tizenkét szem szőlőt esznek: minden szem egy hónap és mindegyik egy harangkondulás.<sup>17</sup>

## Két példa az új szőlőünnepről

A szőlőünnep újraélesztésére különösen érdekes példát nyújt két dél-olaszországi falu esete, amelyek egyike Molise, míg a másik Campania tartományban található. Ezekben az esetekben a szőlő jelenléte egészen egyedi és meglepő módon jellemez két különböző néven, de egyaránt Szűz Máriának szentelt védőszent ünnepet. Mára ez a két ünnepélyes szertartás nagyobbrészt elveszítette azt a vallásos jelentéstartalmat, ami a szőlőünnep újbóli bevezetését indokolta, s amelynek segítségével sikerült megszabadulniuk a fasiszta vonatkozásoktól. A „Szőlőünnep” és „Szőlő-fesztivál” néven definiált és ismertté vált két ünnep olyan alkalmat teremt a két falunak, ahol „a régi paraszti hagyományok” letéteményeseiként jelenhetnek meg, annak érdekében, hogy hatékonyabban és nagyobb kulturális háttérrel tudják a piacon értékesíteni saját borgasztronómiai termékeiket. Turisztikai kínálatukban ezek úgy jelennek meg, mint a „múltban gyökerező” tipikus helyi jelleggel bíró termékek.

### ***A Rózsafüzér Királynőjének szőlőünnepé Ricciában***

A Campobasso megyében található Ricciában a szőlőünnepet 1932 óta tartják meg. 1938-ban az ünnepre kiválasztott nap egybeesett a Rózsafüzér Királynőjének szentelt helyi vallásos ünnepel. Az ilyen módon összekapcsolt két ünnep látványos sikert és részvételi arányt hozott magával. Az ötvenes években, noha még létezett szőlőünnepnek a fasiszmus által megjelölt módja is, a szertartás mindössze annyiból állt, hogy a Szűzanyának ajánlották fel a szőlőfürtöket. A szőlő ekkorra hitéleti aktusok középpontjába került, és ezért a vallásos szertartások legjellemzőbb elemévé vált. Azaz, hogy az 1938-as év egybeesését idézik fel, egyúttal sikerült azt is elérni, hogy az

17 Régen Basilicata tartományban az utolsóként leszüretelt fürtök közül a gazda kiválasztotta a leg-szebbeket, és a háziasszonyokra bízta, akik különös gonddal őrizték meg a padláson felfüggesztve. Dél-Olaszországban, és főleg Calabriában úgy tartják, ha valaki fehér szőlővel álmodik, az szerencsétlenséget és könnyeket jelent, míg fekete szőlővel álmodni jószerencsét és örömet hoz: Lombardi Satriani–Meligrana 1982: 129–260, 274.

esemény megszabaduljon közvetlen fasiszta jelentéstartalmától. A 60-as évek végén a helyi Rózsafüzér templom plébánosa, Francesco Viscione által alapított „Szervezőbizottság Riccia védőszentje ünnepéhez” az 1938-as sikeres eseményt javasolja mintaként, s ettől kezdve a szertartást mindig szeptember második vasárnapján tartják meg. A föld termését a Plébániának és a Szűzanyának ajánlják fel, mégpedig allegorikus szekerek segítségével, amely elemet a 30-as évek mintájára vezették újra be.

A szekereken egyszerre van jelen az allegória és a valósághű ábrázolás, hiszen a szőlőtermelési eszközök óriásira felnagyított másait jelenítik meg. A hatalmas horodók, kádak, flaskák, poharak látványa igen hasonló ahhoz, mint amit más újonnan felélesztett szőlőünnepeken láthatunk. Ám itt van egy különös részlet: a szerkezeteket egyenként rögzített, színárnyalat szerint összeválogatott szőlőszemekkel borítják be. Ugyanezt az eljárást és technikát használják otthoni vagy munkahelyi jelenetek díszítésére is. Más szekereken szőlősorokat jelenítenek meg, felaggatott szőlőfürtök és parasztnak öltözött zenészek segítségével, akik hagyományos dallamokat játszanak. A felvonulás során népviseletbe öltözött lányok bort, szőlőt, és helyi gasztronómiai különlegességeket kínálnak. További szekereken további népviseletbe öltözött személyek a mindennapi élet képeit, a különböző mezőgazdasági munkákat, a szüret, valamint az agrártermények betakarításának és feldolgozásának fázisait jelenítik meg. Minden szekéren helyet kap az Olvasós Boldogasszony képmása, ami a legutóbbi évekre szinte az egyetlen eleme maradt az ünnep vallásos mivoltának. A felvonulásban helyet kapnak népzenei és néptáncos csoportok, zászlóvivők és mazsorettek, amit mára gyakorlatilag mindenhol alkalmaznak mindenféle ünnepség látványelemeként. Az egész rendezvényt az újfajta folklór-fogyasztás modellje szerint bonyolítják le, amelyet az agrárélelmiszerek promóciójával kombinálnak.

Ahogy más történeti jellegű, neo-tradicionális ünnepek esetében is megfigyelhetjük, itt is a helyi lakosok önmagukat jelenítik meg, méghozzá oly módon, ahogyan elképzelik egykori valójukat egy már távolba vesző és pont az ünnep által idealizált múltban. Az egész színpadkép, a tárgyak és személyek úgy állnak össze, mint valami hatalmas élőalakos betlehem, ahol a szereplők mozognak, és a nézőkkel interakcióba lépnek. Az ünnepen reprezentált formában a vidék világának mitizálása egy olyan önidézetté válik, amelyben az egész közösség kísérel meg önmagát, saját képét újra megalkotni.<sup>18</sup> A különféle útikönyvekben, újságokban, internetesen oldalakon a Rózsafüzér Királynőjének ünnepe mostanra már Ricciai Szőlő és Szüreti Ünnepként rögzült és vallásos hagyományhoz kapcsolódó eseményként mutatják be, amelynek ősi eredetét hangsúlyozzák ugyan, ám a sorszámozást mégis csak 1931-től számítják.

Egy 1993-as kiadvány szerint a ricciai ünnepség az ősi – a falu fő tevékenységét jelentő – szőlő- és gabonatermesztési rituálék sorába illeszkedne. Ebből az állításból pedig az következik, hogy „e két élelmiszer – amelyek az oltáriszentségben is megjelennek – szimbolikája a kereszténység előtti, sőt az újonnan letelepedett civilizációkig nyúlik vissza. Ezért az sem túlzás, ha a bacchikus kultuszokra is utalunk itt,

<sup>18</sup> Egy átfogó antropológiai elemzéshez lásd Giacalone 1993 és 1994; a molisei ünnepekhez: Giacalone 1997 és 1999.

amelyek Görögországból terjedtek el Rómában.” Ebből a megállapításból következik az a teljesen modern igény, hogy a közösség „idők homályába vesző” gyökereit felfedezzék. Az archaikus és kereszténység előtti kultuszokra való utalást arra is felhasználják, hogy az aktuális szőlő-fesztivált egy „földalatti történeti szállal” összekössék a Bacchus tiszteletére rendezett orgiasztikus ünnepekkel, és az ahhoz kapcsolódó, szüreti „spontán mezei táncokkal” és a szőlőkacsokkal és fürtökkel felékesített allegorikus szekerekkel. Az is elhangzik továbbá, hogy „a valódi ricciai karnevál” – már ha a „karnevál” szót az eredeti értelmében használjuk – ezen az ünnepségen jelenik meg, mivel az itteni részvétel egyben a sémákból való „kitörést” jelenti [...], s vele jár a tettek és szavak szabadsága, amit a sikamlós antik rítusok örökítettek. (Tassinari 1993: 204.) Azt látjuk tehát, hogy minden lehetséges kapcsolódási pontot felhasználnak az archaikus és ősi rituálékkal, a célból, hogy az aktuális ricciai ünnepség archaikus voltát igazolják. Az archaikus jelleget még jobban alátámasztja az, hogy megkísérlik a Karneválhoz kötni az ünnepet, egy olyan értelmezést adva neki, ami a történeti és kontextuális megfontolásokat teljesen figyelmen kívül hagyja és csupán a természeti vallások kultuszainak továbbélését láttatja a szertartásban. A regionális útikönyvek és a helyi sajtó azonnal magáévá tette ezt az értelmezést, és ennek segítségével reklámozza a turisztikai látnivalókat és a borgasztronómiai terményeket.<sup>19</sup>

Olykor megemlítik ugyan a szőlőünnep fasiszta bevezetését, ám azt is úgy mutatják be, mintha az a kezdetektől kezdve csak arra szolgált volna, hogy egy sokkal ősbibb, és már akkor is élő hagyományt kodifikáljon. Ebből az értelmezési perspektívából tekintve nem más ez, mint egyfajta művelt *inventio mitica*, amivel az allegorikus szekerek felvonulását az ókori Rómából ismert diadalmenetekkel állítják párhuzamba (Cappelletti 2001). Annak ellenére, hogy a 2012-es ünnepséget a 81.-ként hirdették meg, mégis úgy mutatták be, mint olyan ősi rítusok újjáélesztését, amelyeket a molisei néphagyomány „érintetlen” és „egyedi” módon megőrzött (Marcenaro 1995: 69, idézi Giacalone 1999: 21).<sup>20</sup> Ezek az értelmezések pedig elfedik a mostani ünnep valódi eredetét, és úgy mutatják be, mintha az korábbi volna a fasiszmus idején hozott intézkedéseknél, amelyek csupán arra szolgáltak, hogy a már meglévő hagyományt hangsúlyozzák ki.

### ***A Fájdalmas Szűzanya szőlőünnepé Solopacában***

Arra, hogy miképpen olvad össze a szőlőünnep egy vallásos ünneppel, további érdekes példát nyújt Solopaca, ez a szőlő- és bortermesztéséről híres központ Benevento megyében. A fasiszta időszak alatt megvalósult ünnepségről szinte semmi forrás nem maradt fent, eltekintve egy 1937-ből származó fényképtől. Egy 1952-es fénykép, amelyet, mint az egyik legkorábbi jelölnek, egy növényi elemekkel feldíszített parasztszekeret örökít meg, amelyre Szűz Máriát és a halott Krisztust ábrázoló kis-

<sup>19</sup> *Tradizioni molisane*. Regione Molise Assessorato al Turismo, Campobasso, 1997.

<sup>20</sup> Az Olaszországban már az Egység óta meglévő ilyen hozzáállásról, lásd más ünnepekről írt elemzéseimet: V. M. Spera 2011 és 2017.

méretű képet helyeztek el. A parasztszekér elé két ökröt fogtak, ez a képen éppen a védőszent ünnepére lámpásokból kirakott boltív alatt áll.<sup>21</sup> Egy 1955-ös felvételen egy kisebb szekeret látunk, rajta egy szőlőfürtökből kirakott kereszttel. A képaláírás szerint: „szekér a fájdalmas Szűzanya tiszteletére.”<sup>22</sup> Újabb szóbeli beszámolók arról tanúskodnak, hogy Solopaca körzet lakói már a második világháborút megelőzően állítottak fel szőlővel, és idény-primőrökkel feldíszített kocsikat, amelyek szeptember második vasárnapján vonultak fel, a Fájdalmas Szűzanya tiszteletére rendezett körmeneten (Amore 2010–2011: 29, valamint a 162/10. kép).

Az 50-es éveket követően az ünnep eltűnt, hogy aztán 1977-ben éleszék csak újra, köszönhetően az értelmiségiek, polgárok, és a helyi tisztviselő tevékenységének, akik megalakították a „Bizottság a Fájdalmas Szűzanya tiszteletére” elnevezésű szervezetet. A bizottság célja az volt, hogy aktualizálja az ünnepet, és visszaállítsák a szekérfelvonulást. Az új szervezők útmutatása szerint úgy kell a dekorációt megvalósítani, hogy a szőlőt szemenként ragasszák fel, s ily módon valódi mozaikokat alkossanak belőle. Egy új alapító-mítoszt is megalkottak, mely szerint az ünnep és az allegorikus szekerek eredete a 18. századra nyúlik vissza, és a „Hét Fájdalom Testvérület” tevékenységéhez kapcsolódott. Akkoriban az ünnep „parasztlányok felvonulásával kezdődött, akik kosarakban szőlőt és idénygyümölcsöt vittek, őket szőlőfürtökből alkotott művészi kompozíciók követték, amelyek hol a Fájdalmas Szűzanyát ábrázolták, hol más allegorikus jelenetet. Mindazt, amit a felvonulásra összegyűjtöttek és kiállítottak, utána árverésen értékesítették, hogy abból finanszírozzák az ünnepséget. (Minauro 2004: 36, idézi Amore 2010–2011: 28–30.) Minderről azonban nem maradt fent forrás. Az a hipotézis, hogy az ősi ünnepet a Testvérület által az ünnep finanszírozására szervezett árveréssel hozzák kapcsolatba, már hihetőbbnek tűnik (Corvino 2002: 336). Egy dokumentumfilm szövegében az hangzik el, hogy Szent Rókus és a Fájdalmas Szűzanya ünnepein megszokott volt a szőlő és a földművelésből származó termények jelenléte. A múltban – amit ennél pontosabban nem határoznak meg – mindkét ünnep úgy zárult, hogy árverésen értékesítették a szekerek tartalmát.<sup>23</sup> Szeptember első két hetében sok esemény zajlik: vallásos szertartások, sportversenyek, dialektusban verselő költők felolvasásai és népművészeti együttesek fellépései, a mindennapi életből vett jelenetek színpadi bemutatása, szerenádok, és hagyományos táncok, továbbá divatbemutatók, „főző-workshopok” és konferenciák. Az összes program közül azonban a legnagyobb érdeklődés a sok-sok allegorikus szekér felvonulását kíséri, amelyeket már évek óta erre specializálódott kézműves műhelyek alkotnak, amelyeket szekérbiztosító mestereknek neveznek. (Amore 2010–2011: 36–61.)

---

21 A solopacai ünnepségről szóló néhány információ forrása: Amore 2010–2011.

22 A 1937-es és 1955-es fotóért köszönettel tartozom dr. Pietro Zamprese-nek az Università del Molise Közgazdaságtan Tanszékéről.

23 *XXXI Festa dell'uva, 14 settembre 2008, Sfilata dei carri*. DIGIT-ALL Solutions, Solopaca, 2008. Ez a megjegyzés hihetőnek tűnik, hiszen néhány évvel ezelőttig megfigyelhető volt az a gyakorlat Basicilata tartományban, hogy a plébániának és a védőszenteknek szánt búza és már élelmiszerek felajánlása úgy zajlott, hogy ösvérek hátán, vagy éppen a körmenetben résztvevő asszonyok fején vitték, s ez széles körben és az egész évben elterjedt gyakorlat volt.

A felvonulásra szeptember második vasárnapján kerül sor. A menet élén az önkormányzatok vezetői vonulnak: a helyi, valamint a többi Telesina-völgyi önkormányzat (amelyek a Solopaca DOC bor termelésében érdekeltek), továbbá a megye képviselői, mindegyik a saját lobogója alatt. Ezután a szőlőszemekből kirakott nagyszabású mozaikok következnek, amelyeket a környékbeli egyéni termelők és pincetársaságok alkottak meg. Ezt egy történeti felvonulás követi, amelyet 1998-ban vezettek be és a Ceva-Grimaldi hercegi család tagjait jeleníti meg, akik 1574 és 1764 között voltak a város urai. A felvonulást korhű, 16–17. századi viseletbe öltözött alakok, zászlóvivők, dobosok, valamint különböző korú, népviseletbe öltözött, helyi terményeket hordozó személyek alkotják. Ezt követi a Fájdalmas Szűzanya szobra, Mária szívét hét kard járja át, s az egész szobor fekete szőlőfürtökkel, illetve néhány éve, egyenként felragasztott szőlőszemekkel van beborítva. Az allegorikus szekereken a pincék, a szekérgyártó mesterek, valamint a Solopaca DOC bort termelő üzemek<sup>24</sup> címereit is megjelenítik, olykor szintén szőlőszemekből kirakva. A szekereken kitált, szatirikus, vagy éppen dicsőítő jelenetek játszódnak, s minden esetben színárnyalat szerint 1 szőlőszemet használnak fel dekorációként. Láthatunk továbbá teljes egészében szőlővel beborított hazai és egzotikus műemlékmodelleket, sárkányokat, farkasokat, párducokat, amelyek megjelenítéséhez játékokat, kartonfigurákat, próbababákat, bábokat, és élő embereket is felhasználnak. A menetet egy szekér zárja, amelyen egy kis különös helyi zenekar játszik, akik különböző nagyságú felfordított kádakat, hordókat és tartályokat is felhasználnak ütőhangszerként. Mindezek az események, csakúgy mint Ricciában láthattuk, egy igen hatásos, euforikus, karneváli hangulatú, valódi turistalátványossággá váltak, amelynek során egyre nagyobb figyelmet fordítanak a borgasztronómiai tevékenységre.<sup>25</sup>

## Megjegyzések és összegzés

Igen különös az a tény, hogy Ricciában és Solopacában a szőlőszemetek úgy használják fel, mintha mozaikdarabkák lennének. Mindkét esetben azt állítják, hogy a szertartás eredete az 1930 előtti időkre nyúlik vissza, és hogy a helyi Mária-kultuszhoz kapcsolódó tevékenységekből származik. Ezen, jórészt helytálló, magyarázat szerint az ünnepség mai formája a helyi néphagyományból alakult ki. Ez a magyarázat azonban, bár meglehetősen jogosan, figyelmen kívül hagyja azt a hatást, amit az 1930-as fasiszta prefektusi körlevelek játszottak, amelyekkel kötelező érvénnyel bevezették a „Nemzeti szőlőünnepet”. Természetesen, ahogy már utaltunk rá, az ünnep bevezetéséhez mintául vettek néhány szőlő- és bortermelő központban már korábban létező ünnepet és fesztivált. A körlevelek azonban nem csupán a felvonulást és az

<sup>24</sup> Ezt az ősi helyi, „aglianico” nevezetű szőlőfajtából készítik, amelynek termőterülete a Sannionek nevezett területet, Iripina (Benevento megye) környékét, valamint a mellettük fekvő Vulture (Potenza) területét foglalja magába.

<sup>25</sup> Solopacában van egy MEG-nek nevezett borgasztronómiai múzeum is, amely a szőlőünnep sikerének köszönhetően jött létre.

allegorikus szekereket írák elő, hanem a szekerek készítői közötti versenyt is, ahogy ugyanezt az előírást már sikerrel próbálták ki az 1925-ös „búzacsata” alkalmával.

Az egyik kampány a búzatermelés fokozását, a másik pedig a nemzetközi piacok bezárulása miatt eladhatatlan termékfelesleg elfogyasztását volt hivatott elősegíteni, azon túl, hogy mindkettő alkalmat nyújtott a fasiszta propaganda számára, mely célul tűzte ki a nemzeti érzés erősítését a parasztok között. A vidéki írástudatlan és konzervatív tömegekkel való kommunikációhoz a legjobb módszernek az az ötlet tűnt, hogy népi ünnepeket szervezzenek központi irányítással. Ez a gondolat már 1924-ben megjelenik, amikor Nicola Borelli egy „az ősi engesztelő rítusokat imitáló mezőgazdasági ünnep bevezetését” javasolja (Campanus 1924: 3, lásd továbbá: Cavazza 1997: 95 és 146).

Mind ezt figyelembe véve jobban megérthetjük, miért ért el azonnal sikert a vizs-zatérő „búzacsata”, főképpen a korabeli vidéki középrétegek körében. A figyelem egyre inkább a júliusra és augusztusra eső védőszent-ünnepekre koncentrálódik, hiszen a szentek (Szent Rókus vagy Szent Anna) vagy a Szűzanya tiszteletére rendezett körmenetek során már korábban is előfordult, hogy búzát ajánlottak fel zsákokban, vagy más, többé vagy kevésbé díszített tartóeszközben, amelyeket állatok hátán vittek a kultuszkép után.<sup>26</sup>

A dél-olaszországi régióban számos formában ajánlják fel a búzát, ezek közül különösen figyelemre méltóak a *gregne*, *scigli*, vagy *scipoli* névvel illetett kisméretű fogadalmi búzakévék, amelyeket a legszebb és legnagyobb kalászból alakítottak ki, és amelyeket a nők a körmenet során a fejükön hordoztak (V. M. Spera 2013: 157, 160–161). Amikor az egyház hivatalosan is csatlakozott a „búzacsatához” Irpinia és Sannio sok helységében a fogadalmi kalász-konstrukciók hatalmas méretet kezdtek ölteni. Magyarán a búzakaralász, a búzaszár és a búzaszem alapanyaggá válik, amiből egyre összetettebb, nagyobb és művészebb allegorikus konstrukciókat valósítanak meg.

Az eredetileg fogadalmi és devóciós célokra szolgáló tárgy „körös dekorációs megnagyobbodásának” oka az volt, hogy minden búzatermelő helységben a szervezők – az egyház, a fasiszta szervezetek, az önkormányzatok, az ONP helyi szervezetei – versenyeket írtak ki, és díjakat tűztek ki a legszebb, és legjobb terményt bemutató allegorikus szekér számára. A díjakat és elismeréseket gyakran a királyi család tagjai, miniszterek vagy más országos politikusok adták át.

A szenteknek és a Szűzanyának egyszerűen felkínált terményektől eddig a túlbuzjángzó díszítettséig rövid és egyenes út vezetett. Innen származott azután az allegorikus szekerek ötlete, amelyeken hétköznapi, vagy képzeletbeli jelenetek, vallásos képek, műemlékek és műalkotások jelennek meg. A megvalósításban egyre kifinomultabb és ügyesebb kézművesek vesznek részt, akik képeket, alakokat, műemlékek

---

26 E témáról lásd V. M. Spera 2004a: 305–337, ahol egy ezzel analóg jelenséget, a gabona-termelés fokozására bevezetett ünnepek és a védőszentek ünnepe közötti közvetlen kapcsolatot elemzem. Amely utóbbiak követik az ünnepek szellemiségét és formáját, s ebben az esetben is megfigyelhető, hogy figyelmen kívül hagyják a fasiszta rezsim által meghirdetett „búzacsatával” meglévő kapcsolatot.

reprodukcioit alkotják meg, vagy borítják be búzaszemek, és szalmaszálak segítségével, úgy, mintha csak mozaik volna. E kézműves-remekeket azonnal úgy fogadták, mint a paraszti dolgosság és a néphagyomány emblematisz megnyilvánulását, s néhány darabot a Római EUR-ban található Néphagyományok Nemzeti Múzeumában őriznek, és országos kiállításokon mutatnak be.

A ricciai és a solopacai szekerek, valamint a solopacai Fájdalmas Szűzanya-szobor, amelyeket modern technikával és ízléssel, teljesen fekete szőlőszemekkel borítanak be, konkrét mintát követnek: azokét a búzaszemekkel díszített allegorikus szekerekét, amelyek szintén évente felvonulnak egymással versengve Irpinia és Sannia környékének számos településén. Mindkét esetben igaz az, hogy egyre világiasabb dimenzióba kerül az ünnep, ahol a folklór-fogyasztás, az élelmiszeripari, játékos, versengő, karneváli-beöltözős jelleg egyre fontosabbá és vonzóbbá válik.

Az a szándék, hogy elhallgassák, vagy elkendőzzék a fasizmus által hozott rendelkezéseket, és ehhez új mitikus és régebbi eredetet kreáljanak az ünnepnek, ahogy azt már Nicola Borelli előrevetítette, úgy is felfogható, mint egyfajta újra-kisajátítása azoknak a helyi hagyományoknak, melyeket a fasizmus saját politikai céljaira felhasznált, és amelyek segítségével segítette ugyanakkor a kreativitást is. Amikor tudatára ébredtek annak, hogy a devociós-vallásos jelleghez képest létezik a saját hagyományok alternatív felhasználása is, lehetővé vált, hogy a tradicionális vagy neo-tradicionális ünnepek látványelemei egy produktívabb felhasználás irányába mozduljanak el: a borgasztrónómiai turizmus irányába, amelynek új tendenciája, hogy védendő és örökséggé válásra érdemes nem-materiális javakra koncentrálnak. Az identitás elismerésének irányába ható erőfeszítés, amit úgy élnek meg, mint az örökséggé válás eszközét és célját is egyben, érthető ugyan, ám elkerülhetetlenül az ünnepek monumentális válásához és megmerevedéséhez vezet, mivel ezek mára elveszítették mind politikai motivációjukat, ami átalakulásukhoz vezetett, mind devociós és mitikus-vallásos motivációjukat, ami a kontinuitásukat biztosította a változó világban is.

Fordította Falvay Dávid

## Szakirodalom

Alfan, Fausto

2010–2011 *Culto mariano e tradizionii gastronomiche a Gragnano*. Szakdolgozat. (Storia delle tradizionii popolari, Facoltà di lettere, Corso di Laurea in Turismo per i Beni Culturali, Università degli Studi „Suor Orsola Benincasa”).  
Témavezető: Vinzenzo M. Spera. Napoli.

Amore, N.

2010–2011 *La festa dell'uva a Solopaca*. Szakdolgozat. (Storia delle tradizionii popolari, Facoltà di Scienze Umane e Sociali, Università degli Studi del Molise.)  
Témavezető: Vinzenzo M. Spera.



Campanus (Borrelli, Nicola)

1924 La vita agraria in Terra di Lavoro. *La Rivista Campana* III. (10–11) 3.

Cappelletti, Antonio

2001 ...la sagra dell'Uva, un rito antico. *Nuovo Molise*. szept. 8.

Cavazza, Stefano

1997 *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*. Il Mulino, Bologna.

Corvino, Claudio

2002 *Guida ai misteri, ai segreti, alle leggende e alle curiosità della Campania*. Newton & Compton, Roma.

De Grazia, Victoria

1981 *Consenso e cultura di massa nell'Italia fascista. L'organizzazione del dopolavoro*. Laterza, Roma–Bari.

Di Nola, Alfonso Maria

1983 *L'arco di rovo. Impotenza e aggressività in due rituali del Sud*. Boringhieri, Torino.

Gentile, Emilio

1973 *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*. Laterza, Roma, 1973, p. 174.

Giacalone, Fiorella

1993 Les villes sur la place publique en Ombrie: fêtes réinventées à partir des documents historiques ou de l'autocitation paysanne. *Tradition Wallonne*. (15) 205–218.

1994 Nuove feste tra memoria storica e identità regionale. *Quaderni dell'Istituto di Studi Sociali*. (15) Università di Perugia, 117–135.

1997 *Le feste molisane tra cicli agrari ed esibizioni cerimoniali*. (SEGES Quaderni di Studi Sociologici, 7.) Università degli Studi del Molise, Dipartimento di Scienze Economiche, Gestionali e Sociali, Campobasso.

1999 Identità e immagine turistica del Molise. Recupero della memoria tra ecologia e cultura contadina. In: Giacalone, Fiorella – Gili, Guido: *Dov'è il Molise? Promozione turistica e identità regionale*. (SEGES Quaderni di Studi Sociologici, 9.) Università degli Studi del Molise, Dipartimento di Scienze Economiche, Gestionali e Sociali, Campobasso, 9–42.

Lombardi Satriani, Luigi M. – Meligrana, Mariano

1982 *Il ponte di San Giacomo, L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*. Rizzoli, Milano.

Minauro, Antonio

2004 *La festa dell'uva ai tempi del Mommo*. Tipolitografia Nuova Impronta, Cusano Mutri.

Spera, Guido

1931 *Uve da Tavola*. (Estratto da *Agricoltura Materana*, 1930–31.) Editrice Conti, Matera.

Spera, Vincenzo M.

2004a *Il sarmiento e l'edera, Metamorfosi di un Carnevale contadino. Le „propag-gini” di Putignano fra arcaismo e televisione*. Gramma, Perugia.

2004b *Esprit du blé, Madones et saints patrons*. In: Bonnet-Carbonell, Jocelyne – Fournier, Laurent-Sébastien (dir.): *Fêtes et rites agraires en Europe. Métamorphoses?* L'Harmattan, Paris–Budapest–Torino, 143–180.

2011 *La fête du village et le spectacle de son image: la réinvention du Ver Sacrum à Monterubbiano et à Bojano (Italie)*. In: Fournier, Laurent-Sébastien (éd.): *La fête du village. Continuités et réinventions en Europe contemporaine*. L'Harmattan, Paris, 245–270.

2016 *Rites de vendanges anciens et stratégies de protection (Italie)*. In: Bonnet-Carbonell, Jocelyne (dir.): *Patrimoine vigneron européen, œnoturisme et partage du vin*. (Ethnologie de l'Europe.) L'Harmattan, Paris, 53–69.

2017 *La ricerca delle origini. L'invenzione delle feste dopo l'Unità. Quaderni – Antropologia e Storia III*. (3–4) 69–88.

Tassinari, S.

1993 *Feste, riti, e sagre*. In: *Guida della provincia di Campobasso. Tradizioni e itinerari di una terra antica*. Edizioni Molise Verde, Campobasso, 204.

### **Sărbătoarea viilor din Italia între fascism și cultul Sfintei Fecioare**

Despre sărbătoarea națională a viilor avem câteva exemple de la sfârșitul secolului al XIX-lea, însă pe plan național a fost implementat și obligat de către fascism. După al Doilea Război Mondial această sărbătoare fusese ignorată, apoi totuși readusă la viață după câteva decenii, în unele zone sub forma unui festival viticol și gastronomic, iar în alte părți, în special în zonele sudice, a fost legată de festivitatea de toamnă a sfinților protectori. În ambele cazuri – atât cu ocazia festivalurilor laice cu tente comerciale evidente, cât și în cadrul festivităților religioase – sărbătoarea este o ocazie a prezentării viticulturii și oenologiei, dar și a identității culturale locale prin expunerea producției agrare și a produselor locale tipice. Pentru aceste ocazii sunt organizate competiții specifice cu participarea carelor alegorice și a imaginilor din viața tradițională. În centrul evenimentelor se află marșul populației îmbrăcată în port popular.

### **The Italian Grape Festival between Fascism and Marian Cult**

The national grape festival is mentioned a few times already at the end of the 19<sup>th</sup> century, but at the national level it was implemented and made mandatory by fascism. After WWII the festival was abandoned, however it revived a few decades later, in some places as a wine and food festival, in other places, especially the southern parts of the country it was connected to the autumn fest of the patron saints. In both cases – at the profane festivals with obvious commercial objectives as well as at the religious feasts – the festival presents viticulture and winemaking, expressing local cultural identity by exposing agrarian production and local products. At these occasions even competitions are organized, with the attendance of allegorical carriages and images from traditional life. The central piece of the event would be the march of people dressed in traditional costumes.



Szócs Levente

## Egy népviseletkutató és -kiállítás tapasztalatai tíz év távlatában

A gyergyószentmiklósi Tarisznyás Márton Múzeum 2006-ban nyitotta meg a *Gyergyó ünnepében* című állandó kiállítását, mely a Gyergyói-medence népviseletét volt hivatott bemutatni, egészen máig. Most azonban, amikor a kiállításról beszélek, már nem annak aktualitására tevődik a hangsúly, hanem épp ellenkezőleg, az intézmény életében a folyamatos, mondhatni tízéves aktualitás megszűnése és az új távlatok elemzése van soron. A múzeum épületének várható felújítása az egyik oka annak, hogy az állandó kiállítás lebontásra kerül, a másik, ennél sokkal relevánsabb indok pedig, hogy az eltelt időszak alatt minden megváltozott: új muzeológiai elméletek, új tudásbázis, kibővült múzeumi gyűjtemény, fejlettebb technikai lehetőségek, megváltozott látogatói igények, és utolsó, vagy nem utolsó sorban az a tény, hogy a múzeum néprajzosaként én is öregedtem tíz évet. És akkor talán jó lesz, ha – bármilyen kellemetlen is számomra – már itt, az elején tisztázzuk azokat a tényezőket, melyek lehetnének ugyan elhallgatott történetek is, de attól még hozzátartoznak ahhoz a témához, amit a tanulmány címeiben ígértem. Mivel amúgy is Wilhelm Gábor tanulmányára fogok többször hivatkozni a továbbiakban (*Az állandó kiállítás: a jó, a rossz és a „szükséges”*), szándékom indoklásáért a szerző összegzéséből idézem: „A legtöbb múzeum éles határvonalat húz, tart fenn előtér (bemutatás) és a háttér (konzerválás, adminisztráció) között. Ami a múzeumi színpalak mögött játszódik le, az általában viszonylag láthatatlan marad. Mindez nemcsak a tárgyak szintjére érvényes, hanem a mindennapi múzeumi praxisra is, annak ellenére, hogy ez a megjelenésre, az installációra mégiscsak hat valamilyen módon. Érdeemes ezeket a határokat gyakrabban átlépni.” (Wilhelm 2016: 135.)

Egy ilyen kis múzeum életében, mint a gyergyói, akarva sem lehet szétválasztani a személyes szakmai ténykedést az intézmény mindennapjaitól, illetve attól, amit (és ahogyan) kifelé képvisel, avagy nyújtani tud a szakma és a látogatók felé. 2004 őszétől változott meg a múzeum azon képtelen helyzete, hogy hosszú idő óta (mondhatni Tarisznyás Márton történész, néprajzkutató, múzeumalapító 1980-as halálától számítva) nem volt itt néprajzos muzeológus. Ezen a helyzeten változtatni, azaz elfoglalni ezt az állást, nagyjából olyan volt, mint amikor az embert örömeiben kirázza a hideg: pályakezdőként nagyszerű lehetőség, és ugyanakkor nagyságában előre nem is látható felelősség. Ráadásul, a néprajzi muzeológiával kapcsolatos min-

den téren tapasztalatlan pályakezdő egy évi múzeumi tevékenység után, 2005-ben állandó kiállítás létrehozásának kellős közepén találja magát. Jelen pillanatban ez a személyes szituáció azért lehet fontos, mert lábára segíti állítani a tanulmányom lényegi mondanivalóját: a népviseletkiállítás létrehozását és az ehhez kapcsolódó népviseletkutatást jellemző furcsán összekuszálódó sorrend vezetett bizonyos érdekes meglátásokhoz. Az egészséges sorrend nyilván az lenne, hogy egy állandó kiállítást alapos kutatás előzzön meg. Ebben az esetben azonban, a rendelkezésre álló, nagyjából egy év alatt, ami az elhatározás és az ünnepélyes megnyitó között eltelt, a kiállítástervezés egyúttal afféle „alapkutatás” is volt, azaz számomra, aki a népviselettel azelőtt aligha foglalkoztam, lényegében gyorstalpaló. A kiállítás végül nem afféle végtermék, a megnyitó napjától számítva befejezett szakmai munka lett, hanem elkezdte önmaga életét élni, folyamatosan újabb és újabb kihívások elé állított az évek során. Ezek, a kiállítás létrehozásakor felmerült kérdések, valamint a kiállítás létrehozásának köszönhetően született kihívások tulajdonképpen a tíz év számomra fontos tapasztalatai, ezeket szeretném a továbbiakban elméleti síkra helyezni.

Az állandó kiállítás mint műfaj a múzeumok történetével összefonódó, mintegy „kötelező” vagy „szükséges” produktum, mondja Wilhelm Gábor. Az állandó kiállítás fogalmi meghatározásainak egyike, miszerint az adott múzeum reprezentatív tárgyait hivatott bemutatni, a múzeumok és azok gyűjteményeinek fejlődésével magyarázható: kezdetben minden múzeum tulajdonképpen egy állandó kiállítás, a tárgyalomány bővülése azonban fokozatosan túlnövi a rendelkezésre álló tereket, így a gyűjteményt szelektálni kell. A módszertanilag megalapozott szelektálás eredményezte állandó kiállítások kezdetben az átfogó jellegre törekednek, annál is inkább, mivel egy-egy állandó kiállítás tulajdonképpen az adott múzeum önmagáról a külvilág felé mutatott igazolványképe (Wilhelm 2016: 130–133). A gyergyói múzeum esetében ez speciális jelentőséggel bírt az elmúlt egy évtizedben. A kiállításainknak két fő célcsoportja alakult ki: a helyi közösség, illetve a kisvárosba látogató turisták. Míg az előző csoport számára az újabb és újabb időszakos kiállítások tudtak újat mutatni, addig azok, akik idegenből érkeztek, elsősorban mindig arra az imázsra voltak kíváncsiak, amelyet az állandó kiállítások alkottak meg a múzeumból, illetve a gyergyói térségről. 2007-ben például még állt a régi, kopott „raktárkiállítás”, mely az egyes gyergyói mesterségek, foglalkozások (erdőlés, ácsmunka, asztalosság, kereskedés, kádárság, tímárság, mészárosok és egyebek) reprezentatív eszközeit mutatta be. Míg számunkra, akik nap mint nap a kiállítás környezetében mozogtunk, ósdi-nak tűnt a tárlat, addig az idegenből érkezők számára, idegenvezetéssel megtoldva, a felsorakoztatott tárgyak és a hozzájuk fűzött történetek a rácsodálkozás élményét nyújtották, és különböző olyan kérdésekre válaszoltak, hogy ki is a gyergyói ember, hogyan élt, mivel foglalkozott, hogyan vált olyanná, amilyen. Persze, ettől ez még elavult kiállítás volt, a tárgyak pedig az adott mostoha környezetben veszélynek voltak kitéve. 2005-ben ezért fogalmazódott meg egy új néprajzi alapkiállítás igénye, méghozzá úgy, hogy az a helyi közösségnek és a vendégeknek is újat tudjon mutatni, illetőleg legyen egyedi a székelyföldi múzeumok kiállítási repertoárjában, tehát ne ismétljen meg olyat, ami Csíkszeredában, Székelyudvarhelyen vagy Sepsiszent-

györgyön amúgy is látható. A múzeumot és a gyergyói térséget reprezentálni tudó gyűjteménynek pedig, ezekből a szempontokból legalábbis, a népviseletgyűjtemény bizonyult.

A kiállítás alapkonceptiója a 20. század eleji, gyergyói ünnepi viselet bemutatása volt, úgy, hogy az egyes viseletösszeállítások egyúttal az öltözködés funkcióira is reflektáljanak. Így a huszonegy teljes, gipszbábukra öltöztetett viseletösszeállítás, valamint az installációs elemekként felhasznált egyéb viseletdarabok és tárgyak rendre megmutatták a generációbeli, gazdasági státuszbeli, évszakok szerinti különbségeket, valamint egyes alkalmak öltözködésszokásait is, mint a böjti vagy a gyászos öltözék. Emellett etnikai különbségek láttatására, és egyáltalán, a vidék lakosságának összetételére utalandó, helyet kapott román, csángó és cigány viselet is. A kiállítás bevezetőjeként ugyanakkor fontosnak láttuk megmutatni azokat az eszközöket is, amelyek a hagyományos házi textilkészítéshez köthetők, s mint később kiderült, nem hiába, hiszen ezekből még – sokszor ismeretlen rendeltetésű – örökségként szép számban őriznek a gyergyói padlások.

A kiállított anyag reprezentatívvá tételét a meglévő gyűjtemény átvizsgálásának és kibővítésének lépései előzték meg. Mivel a szándékunk a teljes öltözetek bemutatása volt, szükségessé vált a hiányzó elemek beszerzése. Átfogó, több hónapos gyűjtőmunka során közel száznyolcvan új viseletelemmel gazdagodott a gyűjtemény, ugyanakkor a terepre való kijárás egyúttal jó alkalom volt arra is, hogy a gyergyói falvak lakosságának tudását is felmérjük a régi székely viselettel kapcsolatosan.

Ez annál is inkább fontos volt, mivel meglehetősen kevés szakirodalmi támpont állt rendelkezésre arra nézve, hogy milyen lehetett a 20. század eleji gyergyói székely viselet. A legfontosabb, monografikus jellegű munka, mely az egész székelység viseletének kontextusában tartalmaz fontos utalásokat a gyergyói öltözködéskultúrára, Gazda Klára *Székelyek ünnepelőben* című kötete is csak mint a székely viselet kutatásához született előtanulmány, kérdésfelvetés határozza meg önmagát (Gazda-Haáz 1998). Egy másik hasznos munka a Kardalus János által szerkesztette *Hargita megyei népviselet* című kézikönyv volt, mely azonban szintén csak mozaikszerűen tartalmaz adatokat a gyergyói tájegységre nézve (Kardalus 1979).

Visszatérve az előbbi gondolathoz, a lokális közösség tudását igyekeztünk aktívan a gyergyói székely viselettel kapcsolatosan. Itt érdemes kiemelni olyan értelmiségieket, mint Gálné Kovács Irma, aki pedagógusként Gyergyóalfaluban évtizedek óta kutatta a régi népviseletet, Tarisznyás Mártonnal, Vámszer Gézával és más néprajzkutatókkal tartva a szakmai kapcsolatot. Az ő összegyűjtött tudása sajnos nem került publikálásra, de jelentős mértékben beépült a kiállítás egyes részeibe. Talán a legfontosabb példa, melyre szinte egyáltalán nem találni adatokat a szakirodalomban, a gyergyói székely szoknya színes csíkjainak jelentése. A kiállításnak egyik vállalt célja éppen ez volt: megszüntetni a piros-fekete mítoszt, vagyis azt az általános elképzelést, hogy a székely szoknya (rokolya) piros-fekete. A régi darabok rendre a fekete, kék, barna, piros, néha zöld alapszínű, szélesebb vagy keskenyebb hasábokat variálták, „meghasogatva” változatos színű fonalakkal, néha részszállal is. Én magam még soha nem láttam két teljesen egyforma gyergyói rokolyát. 2005–2006-

ban feltűnt, hogy ezekről a csíkokról sokan tudni vélik, hogy gazdasági státuszt jelző szerepük volt régen, vagy hogy a kék éppen a Mária színe. Több évvel a gyűjtés után, amikor a kiállítás már önmagáért beszélt, és újabb információkat vonzott be, számomra gyanússá vált ez a csíkokról való „biztos” tudás: azok a viseletdarabok, amelyekre sikerült rátalálni gyergyói családoknál, már nagyon régen nem voltak használatban, az 1930-as évekre szinte teljesen kimentek divatból, szekrény aljára kerültek. Egyszóval, az a jelzésrendszer (hogy például a zöld csík az erdőt, a barna a szántóföldet mint vagyont jelezte), ami régen igen is fontos lehetett, eléggé megkophatott a hosszú évtizedek alatt, amikor ráadásul a társadalom is gyökeres változáson ment keresztül. Az adatközlők állításai azonban gyanúsan biztosak voltak, ezért nem tudom mostmár nem számításba venni azt, hogy nem egy-egy helyi értelmiségi előadása volt-e az, ami „felfrissítette” ezt a közös tudást a lokális regiszterekben.

Összeadva a legtöbbet, amit akkor tehattünk, a 2006 végén megnyitott kiállítás mindenesetre újszerűnek bizonyult a maga idején, s mint kiderült, később is. Az idegenből érkezők számára nemcsak a látvány maga, hanem méginkább az ehhez fűzött idegenvezetés tudott hasznos információkkal szolgálni. A múzeum történész igazgatója, aki a kiállítás megtervezését, megépítését szorgalmazta és irányította, maga is azon az állásponton van, hogy a gyergyóiságról, a gyergyói emberek történetéről, életmódjáról ezen a kiállításon lehetett a legtöbbet beszélni a látogatók csoportjainak. Wilhelm Gábor összegzését idézve ismét, a gyűjtemény és a kiállítás, valamint az installáció nem egyszerűen reprezentál, hanem valami újat alkot, és emiatt a szövegek egyre inkább előtérbe kerülnek (Wilhelm 2016: 130). A *Gyergyó ünneplőben* kezdeti gyengesége, a magyarázó szövegek hiánya a falakról, később éppen az erősségévé vált. A viszonylag kevés, az évek során azonban néhány ezerre duzzadt látogatószám megengedte azt a praxist, hogy az egyes csoportok szinte minden esetben részletes idegenvezetést kapjanak részünkről. A kiállítás le nem írt, de sokszor elmondott vezetőszövege tehát évről évre változott, mondhatni fejlődött, annak függvényében, hogy hogyan jutottunk újabb és újabb információk birtokába a témát illetően. Amit tehát a kiállítás újként megalkotott, tulajdonképpen egy idegenvezetéshez, s később múzeumpedagógiához is alkalmas helyszín, melyben az idegenvezető folyton változó installációs elemévé minősült.

A kiállított tárgy típus, vagyis a székely viselet sajátos természetéből adódik, hogy az idegenvezetések a legtöbbször az egyoldalú kommunikáció helyett párbeszédékké váltak. Hacsak nem külföldiekről beszélünk, mindenki számára valamiféleképpen ismert a székely ruha fogalma. Az a székely ruha azonban, amire az utóbbi évtizedekben a lokális társadalom igényt tartott, nem a 20. század eleji öltözet volt, mely a lokális társadalom szerves részét képezte mind viselésben, mind az előállításban, hanem az a változat, mely a 20. század során, az úgynevezett „kivetkőzés”, tehát az öltözködéskultúra teljes megváltozása után divatba jött mint nemzeti/nemzetiségi szimbólum. Gazda Klára mutatott rá, hogy a *székely ruha* kifejezés csak az 1930-as évektől vált használatossá, az úgynevezett népviseletmozgalom során, melynek egyik fő szorgalmazója a csíksomlyói *Ezer székely leány találkozóval* kapcsolatosan is sokat emlegetett Domokos Pál Péter volt, továbbá más, a mozgalomban résztve-

vó értelmiségiék (Gazda–Haáz 1998: 24–26). Maga a népviselet is mint néprajzi terminus, és mint a néprajzkutatás paradigmaváltásaival párhuzamosan változó tudományos fogalom, lényegében 20. századi produktum (lásd Flórián Mária összegzését a Magyar Néprajz IV. kötetében. Flórián 1997: 585–862). A kommunizmus évtizedeiben többé kevésbé jelen volt a rendelkezésre álló gyári anyagokból a készítmódokat még ismerő személyek által előállított, uniformizált székely ruha, színpadi előadásokon, iskolai rendezvényeken vagy más eseményeken. 1989 után új hullámban érkezett a székely ruha iránti érdeklődés, a viseletbe öltözöttek száma ünnepi rendezvényeken (március 15.), különleges alkalmakon (kicsengetés, kortárs-találkozó, lakodalom), ugyanakkor az utóbbi években egyre inkább érezhető számos Gyergyó-vidéki család az iránt való igénye, hogy az újonnan készítendő, esetleg egy régi darabbal társított viselet lehetőleg a hagyományos, 20. század eleji változatra hasonlítson, legyen „hiteles”.

A hitelesség igénye pedig ismét helyzetbe hozta a *Gyergyó ünneplőben* kiállítást. Azok az érdeklődők, akik a múzeumot felkeresték ez ügyben, nem mindig tudtak ugyan magáról a kiállításról, de oda lehetett irányítani őket dokumentálódni. A kiállítás óhatatlanul is valami olyasminnek a kiszolgálójává vált, amiről Fejős Zoltán az új muzeológia kontextusában beszél, az „egy tárgy” muzeográfiája kapcsán. Az „egy múzeumi tárgy” mint szimbolikus fogalom, mely valójában legtöbbször egy tárgycsoportra vonatkozatható, ebben az értelmezésben egyrészt korjellemző, tehát egy adott történelmi időszakot képvisel; emellett társadalmi kategóriák kifejezője, amennyiben a használoinak kilétére, mibenlétére utal; ugyanakkor a személyiség, egyéniség manifesztációja is, ami összefonódik az egyes szubkultúrákhoz vagy társadalmi rétegekhez való tartozás szimbolikus töltetű igényével (Fejős 2013). Jelen esetben a székely viselet olyan tárgye gyűttes, amelyet bármelyik eleme képes „egy tárgyként” képviselni, legyen szó akár egy rokolya kötényéről, akár egy bőrcsizmáról. A gyergyói székely viselet a kiállítás kontextusában úgy korjellemző, hogy szemben áll a 20. századdal, olyan öltözködéskultúráról tanúskodik, ami időben igencsak távoli a mai ember öltözködési szokásaihoz, és akár esztétikai szemléletéhez képest is. A székely ruha viselése pedig szinte minden esetben a személyiség manifesztációja, „csak úgy” senki nem ölti magára, hanem kizárólag olyankor, amikor adott az önkifejezés gesztusának recepciója, vagyis amikor láttatni lehet a székelységhez mint nemzeti kisebbséghez, szubkultúrához, vagy szűkebb értelemben a gyergyóisághoz való tartozást.

Ezek a tapasztalatok végső soron ahhoz a tanuláshoz vezettek, hogy a kiállítást érdemes újragondolni, korszerű muzeológiai eszközökkel kellene csiszolni a jövőben azt a képet, amit a kiállítás megalkotni képes. Az eddigi forgatókönyvet, mely a 20. század első évtizedeinek kimerevített képét igyekezett bemutatni, a 20. század folyamataira lesz célszerű átírni, azaz megmutatni, hogy a hagyományos öltözködéskultúra a nagyjából száz év alatt hogyan változott meg, hogyan váltott funkciót a viselet, hogyan váltott visszájára a „kivetkőzés/kiöltözés” fogalma, és hogyan vált színre vitt örökséggé. Remélhetőleg a közeljövőben ezen eredményről tudok majd beszámolni.



## Szakirodalom

Fejős Zoltán

2013 Az évszázad és az én világa. Diskurzusok az „egy tárgy” muzeográfiájában. *Néprajzi Látóhatár – Új muzeológia: kortárs múzeumi narratívák XXII.* (2) 32–67.

Flórián Mária

1997 Öltözködés. In: Balassa Iván (főszerk.): *Magyar Néprajz IV.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 585–862.

Gazda Klára – Haáz Sándor

1998 *Székelyek ünneplőben. Színek és formák a székelyföldi népviseletben.* Planétás Kiadó, Budapest.

Kardalus János (szerk.)

1979 *Hargita megyei népviselet.* Népi Alkotások és Művészeti Tömegmozgalom Hargita megyei Irányító Központja, Csíkszereda.

Wilhelm Gábor

2016 Az állandó kiállítás: a jó, a rossz és a „szükséges”. *Néprajzi Értesítő XCVII.* Néprajzi 127–138.

### **Experiențele unei cercetări și expoziții de port popular din retrospectiva a zece ani**

Studiul de față însumează experiența acumulată în cei zece ani de la deschiderea expoziției permanente despre portul popular în cadrul Muzeului Tarisznyás Márton din 2006, respectiv a cercetării realizate pe această temă. Autorul se concentrează mai ales pe identificarea acelor probleme și întrebări, prin regândirea cărora ar avea de câștigat în viitorul apropiat, cu ocazia realizării unei noi expoziții permanente, una mai actualizată atât din punct de vedere științific, cât și tehnic.

### **Experiences of a Folk Costume Research and Exhibition in a Ten Years' Retrospective**

The present study sums up a decade's experience regarding the permanent exhibition on folk costumes opened in 2006 at the Tarisznyás Márton Museum, respectively the related ethnographic research. The author focuses especially on those questions and problems, which reconsidered could help the making of a new permanent exhibition in the near future, a scientifically and technically more up to date one.

Magyar Zoltán

## A Magyar Történeti Mondák Archívuma. Egy tudományos szintézis adatbázisának objektív feltételei

A nemzetközi folklorisztika egyik fő feladata immár több mint száz esztendeje a különböző népköltészeti katalógusok (típus- és motívumindexek) összeállítása (Azzolina 1987, Jason 2000). E többnyire műfaji keretekben megvalósuló kézikönyvek főként nemzeti alapon jöttek létre, de néhány nemzetek feletti mű is elkészült (lásd elsősorban AaTh, ATU, ThMot). A nemzeti mesekatalógusok sokaságával ellentétben a másik meghatározó prózaepikai műfaj, a monda esetében alig néhány, kötetnyi terjedelmű tudományos rendszerezés készült el, azok is túlnyomórészt hiedelemmonda katalógusok.

Az 1960-as évek elején az európai mondakatalogizálás összehangolására, műfaji-tematikai struktúrájának kialakítására összehívott ISFNR-konferenciák hatására felgyorsultak ugyan e munkálatok (Dömötör 1964: 166), azonban néhány ígéretes előfordulást, illetve tanulmányok keretében közreadott vázlatot, részletet leszámítva érdemi előre lépés nem történt e tekintetben.<sup>1</sup> A valóban elkészült, monografikus igényű művek elkészítésében – mint sok más területen is – a skandináv folklorisztika járt élen. Lauri Simonsuuri finn hiedelemmonda katalógusa volt az első olyan kézikönyv, amely átfogó igénnyel tudta bemutatni egy nép narratív tradícióinak ezen szegmensét (Simonsuuri 1961) – e a könyvön alapul a Marjatta Jauhiainen ál-

1 Az európai mondaanyag rendszerezése már az ISFNR 1962-es antwerpeni alakuló ülésének is központi témája volt (Dégh 1963). Az ISFNR következő, 1963-as budapesti tanácskozásán fő napirendi pontként továbbra is a monda műfaja, jelesül a nemzetközi mondakatalógus kérdése szerepelt. A tanácskozás résztvevői körében nagy érdeklődést keltettek a kelet-európai országokból érkezett kutatók előadásai, mivel azok még széleskörűen gyűjthető, élő és kiterjedt mondaanyagról számoltak be, ami egyben azt a lehetőséget is felvillantotta, hogy ezen országokban még a mondák társadalmi szerepére, alakulásukra vonatkozó megfigyelések és kutatások is elvégezhetőek (Dömötör 1964). E budapesti tanácskozás fő eredménye az volt, hogy immár konkrét tervek kidolgozására is sor került (*Acta Ethnographica* XIII., 1964: 131): a résztvevők egyetértettek abban, hogy a nemzetközi katalógus a regionális és nemzeti rendszerezési munkálatok során szerzett tapasztalatokon alapulna majd, lehetőséget biztosítva általa a nemzetközi párhuzamok, vándormotívumok, illetve az etnikus specifikumok kimutatására. A javaslat, melyet egy kijelölt bizottság dolgozott ki, csak a fő tematikai egységeket vázolta fel, az alcsoportokat viszont nem határozták meg, lehetőséget adva arra, hogy azokat a helyi jegyeknek és törvényszerűségeknek megfelelően a nemzeti és regionális katalógusok készítői maguk dolgozzák ki majd.

tal 1998-ban megjelentetett, bővített és átdolgozott katalógus is (Jauhiainen 1998). Jelentős szakmai visszhangot keltett, és többek által követendő mintának ajánlott mű Reidar Th. Christiansen *Migratory Legends* című műve, amely a norvég mondaanyag tudományos regisztere (Christiansen 1958), bár megjegyzendő, hogy túlnyomórészt és alapvetően e kötet is a hiedelemanyagot dolgozza fel. Viszonylag szűk körű és kisszámú adatbázis (kb. 10000 szöveg) alapján készült el a magyar hiedelemmonda katalógus is (Bihari 1980), amely megfelelő alapot nyújt ugyan az ebbe az alműfajba tartozó folklórszövegek megismeréséhez, azonban az utóbbi évtizedek intenzív folklórgyűjtései és archiválási munkálatai következtében mára elavultnak mondható, és a finn példához hasonlóan jelentős átdolgozásra és kiegészítésre szorul. Az utóbbi években jelent meg Bengt af Klintberg svéd mondakatalógusa (Klintberg 2010), amely talán a legközelebb visz e műfaj teljes spektrumának a rendszerbe foglalásához, (az ír Bo Almquist javaslata szerint ez a mű az, ami az európai mondakutatók számára érvényes mintát jelenthetne – Almquist 2011: 24–27), véleményem szerint azonban még e valóban kiváló munka sem, hiszen bár e könyvnek több markáns történeti és kultúrtörténeti jellegű fejezete van, kétharmad részben e katalógusban is a hiedelemmondák dominálnak (Klintberg 2010: 27–340). Mellesleg e kötet esetében a hivatkozott adatbázis sem tűnik kiemelkedően nagyknak, aminek legfőbb oka az, hogy a szerzői szándék értelmében e katalógus csak fabulátokat tartalmaz (Klintberg 2010: 12).

Összegezve tehát előljáróban leszögezhető, hogy egy gazdag szövegbázison alapuló, műfajilag átfogó igényű mondakatalógus máig sem készült el, a történeti mondák katalógusa pedig még egyetlen európai nemzet esetében sem. A csekély számú kivételek sorában említhető egy-egy részterület típus- és motívumindexe, utalhatok a Byrd Howell Granger által összeállított arizonai kincsmondák katalógusára (Granger 1977), a korair szentek legendáit áttekintő publikációra (Bray 1992), valamint az ír példát mintának tekintő korai magyar szentek legendáinak katalógusára (Magyar 2009, 2010), továbbá egy jeles történeti hős narratív hagyománykörének típusmutatójára (Magyar 2017a).<sup>2</sup> Ezek azonban csak egy-egy részterület/alműfaj/témacsoport tudományos feldolgozásai, s mint említettem, monografikus igényű mondakatalógus a nemzetközi folklorisztikában máig sem létezik.<sup>3</sup> Ennek oka a változatos történelemmel, és ebből adódóan változatos történelmi és kultúrtörténeti tradíciókkal rendelkező nemzetek esetében a tudatosan összegyűjtött és archivált adatbázis

2 További kisebb tematikus csoportok típusmutatója a magyar folklór alapján: eszkatológikus mondák (Magyar 2013: 149–187), kegyképekről szóló mondák és mirákulumok (Magyar 2015: 237–274), egy ambivalens megítélésű népi hős mondái (Magyar 2017b: 996–997), a vallásküzdelmekről szóló mondák (Magyar 2017c: 71–108).

3 Mivel jelen tanulmány elsődlegesen nem a mondarendszerezés tudománytörténeti áttekintéséről és módszertanáról, hanem a katalogizáláshoz elengedhetetlenül szükséges adatbázis objektív feltételeiről szól, e lapokon nem teszek említést mindazon kisebb jelentőségű publikációkról, melyek egyes európai nemzetek történeti mondaanyagát, illetve annak egy szűk szeletét mutatják be. Egyebek mellett ilyen – többnyire csekély szövegbázis alapján összeállított – áttekintés ismert a finn, a lett, a litván, a holland, a német, a cseh és a bosnyák történeti mondahagyományról, illetve annak egy-egy szegmenséről.

hiánya. A történeti mondákban rendkívül gazdag magyar folklór esetében is ez volt eddig a fő akadály a tudományos rendszerezés elvégzésének (Magyar 2005: 363, 2007: 57).

Jelen tanulmány tulajdonképpen témájának választott fő tudományos kérdés is az: miként lehetséges olyan szövegbázist megteremteni, amely valós lehetőséget kínál a műfaji klasszifikáció monografikus igényű elvégzéséhez? E feladat egyébként még egy felkészült kutató esetében sem biztos, hogy reprezentatív lesz, hiszen egy népköltészeti katalógus megalkotásakor minden egyéb szempontnál fontosabb és előrébb való kérdés, hogy rendelkezésre áll-e olyan szövegbázis, amely valós lehetőséget kínál a műfaji klasszifikáció monografikus igényű elvégzéséhez, illetve hogy objektív okokból kifolyólag lehetséges-e egyáltalán egy ilyent megteremteni. Könnyen belátható, hogy egy meglévő vagy e célból létrehozott nagyszabású archívum nélkül még egy mégoly felkészült kutató esetében is felettébb kétséges, hogy a tudományos rendszerezés szakmailag igényes és valóban időtálló lesz-e. Ahhoz, hogy egy ilyen kézikönyv releváns és reprezentatív lehessen, mindenekelőtt egy olyan archívum szükséges, amely az ott őrzött népköltészeti alkotások számában (mennyiségileg) is megfelel a fenti jelzőnek, és korántsem mellékesen az adott műfaj földrajzi elterjedését és tipológiai változatosságát is képes érzékeltetni. Egy ballada-, mese- vagy hiedelemmonda katalógus esetében e három kritérium megléte esetén már jó eséllyel össze lehet állítani egy mérvadó nemzeti/regionális katalógust, a történeti mondák esetében azonban egyéb szempontok figyelembe vétele és objektív adottságok megléte is szükséges. A történeti monda hagyomány (és archívum) alapzata ugyanis maga az egyes nemzetek történelme és kultúrtörténete, amely számos aspektusában, nemzeti jellegében egymástól is rendkívül eltérő lehet. Mindenek előtt tehát megvizsgálandó, hogy melyek azok a szükségszerű (és optimális) adottságok, melyek részben vagy egészben elengedhetetlenek ahhoz, hogy egy nemzet folklór-repertoárja és szövegbázisa a történeti monda-kutatás és -rendszerezés számára kellőképpen gazdag és sokszínű lehessen. S mint látni fogjuk, ráadásul e tényezők némelyike/többsége eleve olyan adottság, amelyek hiánya jelentős mértékben szűkíti annak a lehetőségét, hogy egy történeti monda katalógus minden európai vagy Európán kívüli nép esetében igazán gazdag vonatkozó folklóranyagot mutathasson be. A meserepertoár vagy más epikus műfajok kiteljesedéséhez is szükséges persze számos speciális történelmi és kulturális feltétel, a kiterjedt történeti monda hagyomány etnogenézise azonban minden más narratív műfajnál rétegzettebb, valamint a különféle lokális vonásokkal és vonatkozásokkal minden más rokon műfajnál át-színezettebb.

Mik tehát azok az objektív kritériumok, melyeknek megléte vagy hiánya alapvetően meghatározza azt, hogy egy nemzeti kultúra szövegfolklórájában a történeti monda periférikus vagy jelentős, netán központi jelentőségű helyet foglal-e el:

1. Az adott nemzetnek (országnak) legyen nagy történelmi tudattal bíró (lehetőleg legalább ezer éves), saját írott forrásokkal dokumentált múltja, és történelme során legalább időlegesen önálló államisága, saját uralkodói, rétegzett társadalma.

2. Az adott nemzet (ország) legyen népességében és főként területileg viszonylag nagy vagy közepes méretű – az utóbbi adottság megléte esetén ugyanis megnő a földrajzi helyekhez fűződő helyi mondák szerepe.
3. Az adott ország/nemzet területének domborzati viszonyai legyenek változatosak. Legyenek hegyei, síkságai, dombvidékei, tarkítsák folyók, tavak, erdők, legyen tengerpartja – e geográfiai tényezők ugyancsak a helyi mondák kapcsán bírnak különös jelentőséggel.
4. Az adott ország/nemzet esetében maga a több évszázados/évezredek történelmi múlt is legyen változatos: részét képezzék győztes és elvesztett csaták, háborúk, a honvédelmi harc és az idegen megszállás éppúgy, mint forradalmak, parasztháborúk, vallásküzdelmek, netán polgárháború, és a többnyire a háborúkkal együtt járó járványok. És korántsem mellékesen a különféle háborúkkal összefüggésben a nemzeti múlt bővelkedjék olyan történelmi szereplőkben és helyi hősökben, akiket országosan vagy lokálisan már régtől fogva általános tisztelet övez.
5. A nagy és jelentős történelmi múlttal összefüggésben az adott országnak/nemzetnek legyen gazdag épített öröksége (várak, régi templomok, kolostorok, romok, történelmi hangulatukat őrző ódon városok, csárdák, alagutak stb.).
6. Az adott ország lehetőleg legyen többnemzetiségű. Akár máig folyamatosan az, akár úgy, hogy népességének egy jelentékeny hányadát az évszázadok folyamán beolvadt népcsoportok alkotják – lehetőséget teremtve arra, hogy a különféle kultúrák és kulturális elemek egymásra rétegződhessen, egymással keveredhessenek.
7. Az adott ország legyen vallásilag is vegyes: a lakosai között legyenek katolikusok, protestánsok, zsidók, netán ortodoxok is – szintén a különböző kulturális impulzusok miatt. És különös tekintettel: legyen az országban számottevő arányban katolikus vidéki lakosság, akiknek léte meghatározó a narratív szakrális tradíciók létrejöttében és elterjedésében (lásd: szentkultusz, búcsújáróhelyek).
8. Az adott nemzetnek/országnak legyen történelmi távlatban is rétegzett társadalma, és társadalmilag önmagában is rétegzett nemesség és parasztság mellett létezzen több évszázadra visszanyúló polgársága is – ugyanis a különböző társadalmi csoportok az egységes kulturális kód ellenére is igen gyakran különböző kulturális hagyományokat őriztek.
9. A történelmi monda hagyomány gazdagsága szempontjából előny, ha a paraszti polgárosulás, a népi írásbeliség elterjedése és a modern nemzettudat kialakulása egybeesett a felvilágosodás és főként a romantika korával (a 18. század vége–19. század első fele).
10. És végül (bár nyilván még számos további szempont is lehetséges): a népköltészeti tárgyú gyűjtemények kiadása viszonylag régebben (százötven–kétszáz éve) folyamatos legyen, lehetőséget teremtve történelmi távlatban is nagyobb mennyiségű folklórszöveg feltárásának és megőrkítésének. Hasonlóképpen előnyös a történelmi mondakorpusz szempontjából is, ha a nemzeti keretekben

folytatott folklorisztikai kutatások táji gyűjtemények összeállítására és jeles történetmondó egyéniségek repertoárjának a megörökítésére is régtől fogva törekedtek.

Noha a fenti tényezők a magyarság esetében egytől-egyig adottak vagy 1918-ig adottak voltak, korántsem ez a helyzet a legtöbb európai nemzet esetében (Európában, ezen az etnikailag, vallásilag, kulturálisan egyébként is rendkívül tagolt és sokszínű kontinensen). A felsorolt kritériumokat közelebbről is megvilágítva remélhetőleg szemléletessé válik, hogy miért is állítjuk mindezt. Egyelőre csupán az európai példánál maradva: a finnek, a balti népek önálló államisága alig száz éves, és noha történelmi hőseik nekik is vannak, az uralkodóik mind idegenek, akikről ha szólnak is mondák, az emocionális kötődés hiánya miatt virulens mondakörökké nem fejlődtek. A történelmi példák azt mutatják, hogy egy ország súlyát a földrajzi kiterjedésen kívül a demográfiai tényezők (Szegedi 2015) mindenkor meghatározták: minél nagyobb népességgel rendelkezett, annál nagyobb területre volt képes kiterjeszteni a fennhatóságát. A minél nagyobb terület feletti uralom a gazdasági erőforrások feletti rendelkezéssel is együtt járt, s egy nagy, népes és ezáltal potenciálisan gazdag ország háborús szituációban is hatékonyabb volt, mint a kicsik (voltaképpen ez volt a középhatalmi státuszú Magyar Királyság bukásának az oka az Oszmán Birodalom 15–17. századi európai terjeszkedése idején). Nagy kiterjedésű országban értelemszerűen több olyan helyszín lehetséges, amelyhez már csak a történelmi események miatt is társulhatott narratívumokba ágyazott, lokalizált történelmi emlékezet, s noha egy nép tehetségét és képzelőerejét, egyes népköltészeti műfajok iránti affinitását a népesség száma nem határozza meg (lásd finnek), általánosságban mégiscsak igaz, hogy egy több tízmilliónyi lakosú országban a szisztematikus folklórgyűjtés jó eséllyel több mondaszöveget tárhat fel, mint egy alig néhány százezer ember által lakott mikrorégióban.

Azt, hogy a történelmi monda (de még a hiedelemmonda is) ezer szállal kötődik a földrajzi helyekhez, aligha szükséges magyarázni. A lokalizálás e műfaj egyik legfontosabb, ha nem legfőbb műfaji ismérve – talán csak a modern mondák tekinthetők valamelyest kivételnek. Általános műfaji jellegzetesség tehát ez, amely a földkerekségen mindenütt érvényes, az eltérő geográfiai jellemzők, a különféle térfelszíni elemek azonban mennyiségi és minőségi szempontból egyaránt jelentős mértékben differenciálhatják a helyekhez társított mondaregisztert. Nyilvánvaló, hogy egy hegyvidéki tájon a bizarr formájú sziklák, völgyhasadékok, barlangok által több a mondaihlető vizuális (és emocionális) tényező, mint egy füves sztyeppei síkságon. Aligha véletlen, hogy a magyar Alföldön a környező vidék fölé csupán néhány méterrel magasodó – természetes vagy mesterséges – halmokhoz az ott élők kiterjedt mondahagyományt társítanak. Síksági tájon, de még lankás dombvidékeken sem sarjadhatott volna olyan monda/mondakör, mint ami a Magas-Tátrához fűződik, ami a Tordai-hasadékot vagy a Szádelői-hasadékot övezi, s olyan bűn és bűnhődés típusú történetek is hasonlíthatatlanul kisebb számban, mint amelyek az isteni büntetésként (vagy egyéb okból) bekövetkező kővé válás eseteit ecsetelik. A különféle bányászmondák is jellemző módon hegyvidéki környezetben keletkeztek, a kincs-

mondák egy jelentős hányada (lásd kincses barlang) is ilyen tájakon igazán virulens, sőt még a törvényen kívülieknek is a hegyvidék az egyik legjellemzőbb menedékhelye, ám e tekintetben a magyar Alföld lápos-nádas vagy éppen pusztai környezete is releváns terep. A magyarság szállásterülete, s még inkább a több, mint ezer éven át létező történelmi Magyarország földrajzi változatossága és sokszínűsége a mondanagyomány nagyfokú variabilitását is elősegítette, s e tekintetben a lehetséges helyspecifikus repertoárban mindössze a tenger nincs jelen, bár a Balaton ezt az űrt is pótolja némileg, s talán csak olyan lokalizált folklór tradíciók hiányoznak (például a vándorló tavak mondája: Balys 1936: 232–233, Rausmaa 1973: 72, Kerbelytő 1973: 116–119), melyek egy a Kárpát-medenceitől gyökeresen eltérő éghajlati viszonyok között jöttek létre.

Magyarország, a magyarság, a Magyar Királyság történelme túlzás nélkül állítható, hogy egyike a leginkább eseménydúsaknak az európai kontinensen. Egy keleti eredetű félnomád törzsszövetség, amely 1100 éve<sup>4</sup> a Kárpát-medencét birtokba vette, és a sztyeppei népek közül egyedülként önálló államiséget teremtett, majd több mint fél évezreden keresztül regionális nagyhatalom volt. Az az eseménydús múlt, amely a magyarok történelmét jellemzi a honalapítástól Trianonig, a „kalandozásoktól” a tatárjárásig, a török hódoltságtól a szabadságharcokig, mély nyomot hagyott a magyar történelmi emlékezetben, és bár szelektív módon, de a nép történelmi tudatában is. (Vö. Dobos 1986: 122–132, 154–155.) Háborús időszakok persze minden európai nép életében voltak, ám kevés olyan példát említhetnénk, ahol a társadalmi kataklizmák sorozata hasonló mértékben és szinte folyamatosan meghatároz hosszú évszázadokat, vagy ahol az ott lakók a forradalomtól a vallásháborúig, a parasztlázadásoktól a polgárháborúig, az etnikai villongásoktól a világháborúig egyaránt érintve lettek volna.

A jelentős történelmi múlttal összefüggésben létrejött gazdag épített örökség általános európai sajátosság, bár nyilván e tekintetben is van számottevő különbség például Nyugat-Európa, illetve a Skandináv-félsziget vagy Kelet-Európa között. Kivált a török hódoltság következtében a középkori épített örökség a Kárpát-medence középső részein nagyfokú pusztulást szenvedett, de amit a folklór úgymond elvesztett a réven, megnyerte a vámon, hiszen a romok a történelmi mondákat ihlető tárgyi tényezők egyik legmarkánsabb csoportját alkotják (Papp 2000). Az a funkció, amit a mediterrán térségben a hellén vagy római romok, egy antik oszlop, amfiteátrum vagy vízvezeték jelentett e tekintetben, a magyar folklórban egy a pusztán magában álló csonkatorony, és legnagyobb számban a várromok töltötték be, elrejtett kincsekről, titkos alagutakról, vitézi cselekedetekről szóló, oda lokalizált mondák számára kínálva helyszínt és hátteret.

A hatodik pontban említett tényező Magyarország évezredek történetében folyamatosan adott volt, lévén, hogy etnikailag sohasem volt homogén ország, sőt, sajátos módon – kivált a török hódoltság megszűnését követően – mozaikszerű etnikai térszerkezet alakult ki a Kárpát-medence túlnyomó részén, ami együtt járt a különböző

4 Sőt, az újabb történelmi kutatások szerint valószínűleg még régebben: László 1978, Zsupos 2016.

eredetű, nyelvű, részben eltérő kultúrájú népek, néptöredékek kulturális javainak a közvetlen érintkezésen alapuló cseréjével, vagy legalábbis annak folyamatos lehetőségével. Európa nagyobbik részén ez nem így volt, vagy pusztán két szomszédos nép közötti interetnikus kölcsönhatásra korlátozódott. Az eltérő vallási szokások és kulturális modellek természetesen a népi kultúrára is kihattak, a mondahagyományt sem hagyva érintetlenül. A Kárpát-medence e tekintetben is unikális, hiszen a reformáció óta olyan vallási sokszínűség jellemzi, mint Európát sehol máshol. Mái ható kulturális konzekvenciái is vannak ama ténynek, hogy a különféle protestáns felekezetek jogállása törvényileg is kodifikálva lett a 16. századi Erdélyben, valamint hogy e régió, az Alföld déli sávja már évszázadok óta a nyugati és keleti kereszténység kontaktónájában terül el. Azokban a felekezetiileg homogén államokban (Európa országainak a többsége ilyen), ahol ez a vallási sokszínűség történelmi okokból nem jött létre, a vonatkozó néprajzi hagyományok is szegényesebbek. Valamelyes kivételt éppenséggel a mondahagyomány képez, hiszen a vallásos csodatörténetek, a kegytárgyakkal és ereklyékkel kapcsolatos mondák, a szentek és szentemberek narratív hagyományköre, a búcsújáró helyekkel kapcsolatos narratív tradíciók, a különféle jelenések narratívumai stb. csakis katolikus (és ortodox) közegben jöhettek létre – a magyarság esetében e felekezeti tényező is folyamatosan adott volt, sőt a reformáció előtti kulturális kódok egy része a hitújítást is túlélte, utalhatunk itt a Patrona Regni/Szűz Mária országa képzetkörre, vagy arra, hogy virulens és máig kontinuus Szent László-mondák gyűjthetők a 16. század derekán protestánssá vált vidékeken (Magyar 2004: 135–145, 2011 I.: 422–438).

A meséhez és balladához képest, amit általában a parasztság kulturális produktumaként értelmeznek, a monda társadalmi értelemben jóval szélesebb körben élő, ha nem univerzális műfaj. Noha elvitathatatlanul a paraszti kultúra része, a társadalom minden rétege éltette, teremtette és hagyományozta – a vonatkozó szöveg-hagyomány jelentős részét illetően ma már kibogozhatatlan módon. Az anekdotán kívül ez az a narratív műfaj, amelyre az írott források, a nyomtatványok, és idővel a populáris közkultúra is jelentős hatást gyakorolt, indirekt módon a szájhagyományozó népi műveltséget is tovább éltetve, azt megtermékenyítve. Azokban az európai régiókban, ahol történelmi okokból sem jelentős számú köznemesség, sem polgárság, sem parasztpolgárság nem jött létre, a különféle szellemi javak társadalmon belüli áramlása is jóval korlátozottabb lehetett. Nem utolsó sorban az is nyilvánvaló, hogy a paraszti alfabetizáció a 18–19. században a vallásos tematika mellett az alsóbb néprétegek történelmi ismereteit befolyásolta a legintenzívebben (Keszeg 2008, Mikos 2010).

Míg a népköltészeti tárgyú érdeklődés, a folklór felfedezése Európa nyugati felén már a 18. század közepén kezdetét vette, Kelet-Közép-Európába ez a szellemi áramlat csak a 19. század elejére jutott el. Történetesen az idő-tényezőnek ez esetben nincsen különösebb jelentősége, hiszen e régióban – akárcsak Skandináviában, Kelet-Európában vagy a Balkánon – a 19–20. században még a maga virulens teljességében volt gyűjthető a népköltészeti hagyományok jelentős része, s mint azt a finn vagy balti példák mutatják, viszonylag későn és rövid idő leforgása alatt is tetemes mennyiségű folklóranyag kerülhetett be az e célból létrehozott archívumok-



ba. A tudatos archívumépítés és a népköltészeti gyűjtemények kiadása értelemszerűen kihatott e folklórhagyományok megőrkítésére, hiszen összeállítóiuk mintát és irányt mutattak, s ha szűk szakmai körben is, de divatot teremtettek, továbbá alapot és fogódzókát a tudományos értelmezésekhez. Azokban az országokban, ahol ilyen tudománytörténeti előzmények csak szórványosan léteznek, ott az adatgazdagságot igénylő folklórkutatások is komoly nehézséggel néznek szembe.

A fentiekben csakis Európáról szóltunk, ám megállapításaink többségét Észak-Amerikára és az indoeurópai térségre is érvényesnek érezzük, továbbá Észak-Afrika és Ázsia mindazon országaira, ahol a történelem folyamán feudális jellegű államalakulat jött létre. Az utóbbi évszázadok európai kulturális impulzusait távoli földrészek népei felé értelemszerűen legfeljebb a kolonizáció közvetítette, ellenben a mediterrán térségben, Kisázsiaiában, a Kaukázusban, és közvetve távolabbi eurázsiai részekben a máig élő történeti monda hagyományra – legalábbis annak gyökereire és bizonyos szegmenseire – az antikvitás és a korai/bizánci kereszténység is számottevő hatást gyakorolt.<sup>5</sup>

Visszatérve e dolgozat konkrét témájához: a fenti tényezők (vagy legalábbis azok túlnyomó többségének) teljesülése esetén már „csak” egy nagyszabású, viszonylag koherens és rendezett, a műfaj modern főbb tematikus csoportját és tájilag az ország teljes területét (a nemzet teljes szállásterületét) reprezentáló archívum szükséges ahhoz, hogy a mondarendszerezés sikeres legyen. Ez persze nem csekély akadály, hiszen a folklórkutató számára a reprezentatív történeti monda archívum a felsorolt kritériumok megléte és teljesülése esetén sem biztos, hogy rendelkezésre áll, vagy ha létezik is, nem kellőképpen nagyszabású (erre a célra ugyanis egy néhány ezres szövegbázis kevés, alkalmatlan). Egészen a legutóbbi évekig ilyen reprezentatív archívum a magyar folklorisztikának sem állt rendelkezésére, azonban mivel az említett földrajzi-történelmi feltételek mindegyike adott volt, egy ilyen jellegű adatbázis létrehozása nem volt eleve reménytelen vállalkozás. A jelenleg 109700 folklórszövegből álló Magyar Történeti Mondák Archívuma – mint folklór adatbázis – négy fő pillérré épül, és amennyiben egy műfaji katalógus összeállítása a cél, a szisztematikus archívumépítés során ezek a „pillérek” más nemzetek mondakatalógusai esetében sem nélkülözhetők.

1. *Publikált mondák.* Kívánatos az, hogy egy történeti monda archívum tartalmazza a nemzeti nyelven megjelent összes mondai tárgyú vagy mondát is tartalmazó publikációt – a középkori feljegyzésektől (legendák, krónikák, egyházi évkönyvek, mirákulum-feljegyzések, szentté avatási jegyzőkönyvek aktái) egészen napjaink folklorisztikai és honismereti irodalmáig. A több száz folklórszöveget közreadó népköltészeti gyűjteményektől a csak egyetlen szöveget közlő hírlapi adatközlésekig. Tehát a könyvekben, folyóiratokban, országos vagy helyi újságokban publikált mondákat, függetlenül a szerző, a gyűjtő vagy a feljegyző személyétől (egy alapos nép-

5 Így például a Hét szent alvó legendájának törökországi és szíriai redakcióiról tartott előadást Hatice Kübra Uygur az ISFNR 2015. évi ankarai konferenciáján (*The Companions of Cave. Seven Sleepers according to Syriac narratives*).

rajzi bibliográfia nagy segítséget jelenthet ezekben az adatnyomozó kutatásokban). Érdemes továbbá áttekinteni a különféle helytörténeti kiadványokat és helyi kiadású falumonográfiákat is, hiszen majdnem minden ilyen kötetben szó esik a településhez fűződő mondahagyományról is.

2. *Kéziratos mondák.* Ide tartoznak mindazon publikálatlan mondagyűjtemények, melyek tudhatóan vagy vélhetően a különféle kéziratárakban vannak elhelyezve (lásd: múzeumi adattárak, egyéb folklór archívumok, egyetemi tanszékek kéziratárai, beleértve a folklór témájú disszertációkat és szakdolgozatokat, folklórgyűjtők magánarchívumai stb.). A tudományos cél ez esetben is a teljes körű számba vétel kell, hogy legyen.

3. *Publikált és kéziratos földrajzi név-gyűjtések.* Ezen gyűjtemények szerepe a történeti mondák feltárása és összegyűjtése terén nélkülözhetetlen, hiszen szinte nincsen olyan település, amelynek helynévanyagában ne lenne néhány, helyhez kötött, illetve helynévmagyarázó mondaszöveg. A különféle regionális/megyei/települési helynévgyűjteményeken túlmenően a falumonográfiák is többnyire tartalmaznak ilyen fejezetet, és számottevő kéziratos helynévgyűjtést őrizhetnek a múzeumi kéziratárak és az egyetemeken a nyelvészeti tanszékek is.

4. *Recens mondagyűjtések.* És végül, de nem utolsó sorban a célzott és recens mondagyűjtések. Bár Európa nyugati felén a tradicionális paraszti folklór gyűjtését illetően már a 19. században is behatároltak voltak, a 20. század második felétől pedig különösen azok a lehetőségek (részben ezzel is összefügg a modern monda kutatásának felfutása és divatja<sup>6</sup>), Közép- és Kelet-Európa országaiban a fáziskéséses történelmi fejlődés, a kommunista vasfüggöny miatti elzártság, a csak két és fél évtizede beköszöntő globalizáció miatt még a 20. század végén és az ezredfordulón is sikerrel volt gyűjthető a falusi népesség körében az a tradicionális népi epika, amely javarészt a 19. században élt emberek vonatkozó ismeretanyagával volt azonos, illetve volt annak csekély eltérésekkel a szájhagyomány által továbbélített öröksége. Hozzátehetjük persze, hogy ez utóbb említett európai régiókban is már ama bizonyos 24. óra folklórgyűjtéseiről beszélhetünk, ugyanis a mostani nyolcvan év felettiek az utolsó olyan generáció, amelynek tagjai még a hagyományos faluközösség és paraszti életrend erőszakos felszámolása, illetve fokozatos szétporladása előtt nőttek fel, azaz akik még a maga organikus közegében ismerhették meg azt a sok esetben több évszázada kontinuuus folklór ismeretanyagot, amely mára (sőt már az utóbbi évtizedek tekintetében is) passzív, nem funkcionális tudássá változott, azonban az idős emberek emlékezetéből még felidézhető volt.

E fent említett négy fő adatbázis-csoport számbavétele, ha Európa minden részében már nem is, de számos országában még most, a 21. század elején is lehetséges. Ha azonban a tudományos rendszerezés számára létrehozott archívum ezen pilléreinek az egyike is hiányzik, vagy a rendelkezésre álló folklórszövegek száma viszonylag csekély, nagy valószínűséggel az arra alapozott katalógus sem töltheti be majd a szerepét, ugyanis nem lesz tematikailag átfogó jellegű, reprezentatív és koherens.

6 Az alműfaj legfontosabb bibliográfiája és típusmutatója: Bennet–Smith eds. 1993, Brunvand 2002.

## Szakirodalom

Aarne, Antti – Thompson, Stith

1961 *The Types of Folk-Tale. A Classification and Bibliography*. (Folklore Fellows Communications, 184.) Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.

Almqvist, Bo

2011 On first looking into af Klintberg's catalogue. *Folklore Fellows' Network* 40. (June) 21–27.

Azzolina, David S.

1987 *Tale Type- and Motif-Indexes. An Annotated Bibliography*. (Garland Folklore Bibliographies 12.) Garland Publishing Inc., New York–London.

Balys, Jonas

1936 *Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas. Motif-Index of Lithuanian Narrative Folk-Lore*. Lietuvių Tautosakos Archyvo Leidinys, Kaunas.

Bennet, Gillian – Smith, Paul (eds.)

1993 *Contemporary Legend. A Folklore Bibliography*. Garland Publishing Inc., New York–London.

Bihari Anna

1980 *Magyar hiedelemmonda katalógus. A Catalogue of Hungarian Folk Belief Legends*. (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához, 6.) MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest.

Bray, Dorothy Ann

1992 *A List of Motifs in the Lives of the Early Irish Saints*. (Folklore Fellows Communications, 252.) Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.

Brunvand, Jan Harold

2002 *Encyclopedia of Urban Legends*. W. W. Norton & Company, New York–London.

Christiansen, Reidar Thoralf

1958 *The Migratory Legends. A Proposed List of The Norwegian Variants*. (Folklore Fellows Communications, 175.) Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.

Dégh Linda

1963 Az International Society dor Folk-Narrative Research antwerpeni alakuló ülése. A brüsszeli néprajzi konferencia. *Ethnographia* LXXIV. (1) 124–128.

Dobos Ilona

1986 *Paraszti szájhagyomány, városi szóbeliség*. Gondolat, Budapest.

Dömötör Tekla

1964 A mondakutatók nemzetközi értekezlete Budapesten. *Ethnographia* LXXV. (1) 166–167.

Granger, Byrd Howell

1977 *A Motif Index for Lost Mines and Treasures Applied to Redaction of Arizona Legends, and to Lost Mine and Treasure Legends Exterior to Arizona.* (Folklore Fellows Communications, 218.) Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.

Jason, Heda

2000 *Motif, Type and Genre. A Manual for Compilation of Indices & A Bibliography of Indices and Indexing.* (Folklore Fellows Communications, 273.) Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.

Jauhiainen, Marjatta

1998 *The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates.* (Folklore Fellows Communications, 267.) Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.

Kerbelytė, Bronislava

1973 *Lietuvių liaudies padavimų katalogas. Katalog litovszių narodnių predajnių. The Catalogue of Lithuanian Local Folk-Legends.* Lietuvos TSR Mokslų Akademija, Vilnius.

Keszeg Vilmos

2008 *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség.* Egyetemi jegyzet. (Néprajzi Egyetemi Jegyzetek, 3.) KJNT – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár.

Klintberg, Bengt af

2010 *The Types of the Swedish Folk Legend.* (Folklore Fellows Communications, 300.) Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.

László Gyula

1978 *A „kettős honfoglalás”.* Gondolat, Budapest.

Magyar Zoltán

2004 *Kalotaszegi népmondák.* (Magyar Népköltészet Tára, V.) Balassi Kiadó, Budapest.

2005 A magyar történeti mondák katalogizálásnak kérdései. In: Vargyas Gábor – Berta Péter (szerk.): *Ethno-Lore XXII.* MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest, 345–386.

2007 Adottságok és lehetőségek a történeti mondák rendszerezésében. In: Vargyas Gábor – Berta Péter (szerk.): *Ethno-Lore XXIV.* MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest, 51–88.

2009 *Motif-Index of Legends of Early Hungarian Saints.* Gabriele Schäfer Verlag, Herne.

2010 *Az Árpád-kori szentek legendái. Motívum-index.* Kairosz Kiadó, Budapest.

2011 *Erdélyi népmondák I–II.* Mentor Kiadó, Marosvásárhely.

2013 Mondák a végső időkről. A magyar folklór eszkatológikus hagyományai. In: Berta Péter – Ispán Ágota Lídia – Magyar Zoltán – Szemerkenyi Ágnes (szerk.): *Ethno-Lore XXX.* MTA Néprajztudományi Intézet, Budapest, 138–196.

2015 A csodás képmás. Kegyeképekről szóló mondák a magyar folklórban. In: Fülemile Ágnes – Ispán Ágota Lídia – Magyar Zoltán (szerk.): *Ethno-Lore XXXII*. MTA BTK Néprajztudományi Intézet, Budapest, 219–292.

2017a *Mátyás király narratív hagyományköre*. Balassi Kiadó, Budapest.

2017b Balika. Egy Torda-vidéki (ambivalens) népi hős hagyományköre. In: Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *Aranyhíd. Tanulmányok Keszeg Vilmos tiszteletére*. Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajzi és Antropológiai Intézet – Erdélyi Múzeum Egyesület, Kolozsvár, 993–999.

2017c *A reformáció folklórhagyományja*. Kairosz Kiadó, Budapest.

Mikos Éva

2010 *Árpád pajzsa. A magyar honfoglalás-hagyomány megszerkesztése és népszerűsítése a XVIII–XIX. században*. MTA Néprajzi Kutatóintézete – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan, Budapest.

Papp Júlia

2000 „Vár állott, most kóhalom...” (A Querela Hungariae-toposz motívumai a 18–19. századi hazai romleírásokban.) *Irodalomtörténeti Közlemények* CIV. 115–128.

Rausmaa, Pirkko-Liisa

1973 A Catalogue of Historical and Local legends in the Folklore Archives of the Finnish Literature Society. In: Rausmaa, Pirkko-Liisa – Rokala, Kristina: *Catalogues of Finnish Anecdotes and Historical, Local and Religious Legends*. (NIF Publications, 3.) Nordic Institute of Folklore, Turku, 63–108.

Simonsuuri, Lauri

1961 *Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen*. (Folklore Fellows Communications, 182.) Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.

Szegedi László

2015 Szaporodási verseny. *Valóság*. (5) 24–37, (6) 22–46, (7) 77–91.

Thompson, Stith

1955–1958 *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends* I–VI. Rosenkilde and Bagger, Copenhagen.

Uther, Hans-Jörg

2004 *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography* I–III. (Folklore Fellows Communications, 284–286.) Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.

Zsupos Zoltán

2016 *Honnan ered a székely írás?* Magánkiadás, Budapest.

**Arhiva Legendelor Populare Istorice Maghiare.**

**Despre condițiile obiective ale unei baze de date a sintezei științifice**

Sistematizarea și clasificarea științifică a legendelor istorice este o datorie mai veche a folcloricii maghiare și a celei internaționale. Studiul de față dorește să atragă atenția asupra acelor condiții obiective ale catalogării legendelor, fără de care realizarea unei sinteze științifice ar fi imposibilă. Autorul prezintă condițiile obiective, fără de care o arhivă a legendelor istorice, respectiv un catalog indexat nu poate fi realizat, sau dacă da, atunci ar rezulta ceva incomplet. Datorită diversității patrimoniului istoric și cultural maghiar, și drept urmare a bogăției inedite a materialului folcloric, o asemenea întreprindere științifică ar fi deosebit de relevantă în folcloristica maghiară, totodată ar fi importantă și de urmat și în sfera științifică internațională.

**The Archive of Hungarian Historic Folk Legends.**

**On the Objective Circumstances of the Data Base of a Scientific Synthesis**

The systematization of historic folk legends is an older debt of both Hungarian and international folkloristics. The present study attempts to draw the attention towards the objective conditions of classification, without which the making of a scientific synthesis is impossible. The author points out all those objective circumstances, without which a representative folk legend archive and index cannot be done, or if it is done, the result will be ambiguous. Because of the diversity of Hungarian historical and cultural heritage, consequently the unique richness of Hungarian historic legends, such a scientific attempt would be of great relevance in the Hungarian scientific sphere, but also of great importance and initiating for the international one.



Bakos Áron

## Enyém, tiéd, miénk? Módszertani javaslat a terepjegyzetek kezelésmódjához

A néprajzi gyűjtőmunka során a kutató a terepre leutazva, interkulturális kommunikációs helyzeteket teremtve a lokális kultúrát és társadalmat igyekszik megismerni. Ez az elnagyolt és triviális megállapítás már megfogalmazásában is egy hierarchikus viszonyt fed fel: a kutató a terepre leutazik, kiszáll, lemegy (vö. Bourdieu 1999: 126). A néprajzi, antropológiai gyűjtés hierarchikus viszonyait már számos kritika érte, a kódoltan alá-fölérendeltségi viszonyokat előidéző helyzet feloldására pedig több kísérlet is született. A következőkben nem ezeket az újragondolt gyűjtési módszereket, a terep fogalmának átértelmezéseit szeretném sorra venni, mindössze egy rövid módszertani javaslattal szeretnék élni. Elképzelésem szerint, ha felülvizsgáljuk terepjegyzeteink használatát, akkor a jelzett hierarchikus viszony élet tompíthatjuk, elősegíthetjük a néprajzi gyűjtések magasabb fokú társadalmatisítását anélkül, hogy bevett és bevált módszereinket radikálisan újra kellene gondoljunk vagy fel kellene adjuk.<sup>1</sup>

A terepjegyzetek jelentősége alapvetően két, a tudomány és a terep szintjén értelmezhető. A két mező elválasztása a következőkben azonban inkább analitikus célokat szolgál, minekután a terepjegyzetek a néprajzi tudás, tudástermelődésnek éppen azon szeletét tehetik láthatóvá, amely a tudomány és a terep összefüggését fedi fel. Emellett a szövegek feldolgozása mindkét szinten hasonló funkciókat tölthet be, amennyiben a szöveg emlékezetet teremt és közösséget formál, akkor hagyományt hozhat létre (vö. Vajda 2016: 24), s amennyiben a használat során az anyagot magasabb absztrakciós szintekre is vonatkoztatják, a szöveg hatalmi szándékokat, gazdasági célokat legitimál, akkor örökséget termel (vö. Vajda 2016: 35).

Az elgondolás kibontása előfeltételezi a szóban forgó tárgy, a terepjegyzetek fogalmának meghatározását, ami azonban korántsem egyszerű feladat, miután jelentése kellőképpen nem tisztázott, a terminust az egyes kutatók rendkívül külön-

1 A készülő kéziratához fűzött tanácsaiért Keszeg Vilmosnak tartozom köszönettel.



böző értelemben használják (Clifford 1990: 52; Jackson 1990: 6–8, 2016: 44–46). Noha gyakori, hogy a fogalmat egyes kutatók kizárólag a textualitáshoz kötik (Emerson–Fretz–Shaw 2011), mások különböző materiális, vizuális dokumentumokat is terepjegyzetnek tekintenek (Jackson 1990: 7). A különböző megközelítések egyik közös pontja, hogy a terepmunka során keletkezett „nyers” adatokat, a csak részben feldolgozott „anyagot” értik alatta (Clifford 1990: 52). E nyomán a következőkben a terepjegyzetek szót a lehető legtágabb értelemben használom, s alatta értek minden olyan, a terepen keletkezett, arról tudósító, a gyűjtő kéznyomát magán viselő dokumentumot, mely a terep értelmezésére és megismerésére alkalmas lehet. A terepjegyzeteket megkülönböztetem a kizárólag vagy elsősorban csak személyes reflexiókat tartalmazó terepnaplótól.

A terepjegyzeteken nyugvó – a szükséges tőketípusokkal rendelkezők számára – szabadon hozzáférhető publikációkkal szemben ezek a dokumentumok csak ritkán kerülnek be a gyűjteményekbe, illetve nem jutnak vissza a vizsgálat helyszínére. A kutatásban résztvevők, hozzátartozók, a szakmai közösség tagjai tehát a publikációk tulajdonképpeni empirikus alapját képző anyagok nagy részéhez sosem férhetnek hozzá. Még az archívumba került anyagokkal kapcsolatban is az tűnik jellemzőbbnek, hogy más kutató is legfeljebb azokat a jegyzeteket veszi később kézbe, melyeket az eredeti alkotójuk már nem tudott feldolgozni.

Az ekképpen jelentkező elsődleges probléma talán nem is a verifikálhatóság, hanem a hozzáférés hiányaként írható le. A szakmai közösség szempontjából a hiány a nem kívánatos, ezoterikus tendenciákat erősítheti, míg az adatközlők szempontjából a közös erőfeszítések árán keletkezett anyagok kisajátítását jelentheti.

Mindennek legfontosabb oka – az adatok potenciális érzékenysége mellett – az, hogy a terepjegyzeteket hajlamosak vagyunk rendkívül személyes, privát dokumentumoknak tekinteni. Személyességük érzetéhez feltehetően a kutatás liminalitása járul hozzá: a terepmunka a néprajztudományon, antropológián belül a szakmai beavatás funkcióját tölti be, a fiatal kutatót a terepmunkán alapuló beszámoló, szakdolgozatai, doktori disszertációján keresztül fogadja be a szakmai közösség (Jackson 1990: 29, Hegeman 1998: 466).

Az újabb kutatások azonban azt jelzik, hogy a terepjegyzetek státusza megváltozóban van, szoros összefüggésben azzal, ahogy a terep és a terepmunka fogalma, gyakorlata, társadalmi, kulturális és technikai körülményei átalakulnak (Jackson 2016: 56–60). Az egyik legfontosabb változást a terep és az otthon közötti éles határ elmosódása, az adatközlő és a gyűjtő közötti kapcsolatok folyamatosabbá válása jelenti, amit a politikai, szociokulturális és technológiai változások hoztak magukkal (Moran 2016: 72–75). Mindemellett a változásoknak egyszerre motorja és indikátora az elmúlt két-három évtizedben megjelent számos metodológiai kötet, melyek a terepmunka folyamatát és módszereit teszik átláthatóbbá, elosztatva a szakma átmeneti rítusát körülölelő misztikus ködöt.

Természetesen az amerikai antropológiai kutatások körülményeinek áttrendeződését nem vonatkoztathatjuk egy az egyben a hazai viszonyokra, viszont a pozitív példákat mindenképpen érdemes közelebbről megvizsgálnunk. A gyakorlati

megfontolások tárgyalása és a praktikus javaslatok megfogalmazása előtt azonban röviden szeretnék kitérni arra a kérdésre, ami az elméleti alapját képezheti a terepjegyzetek szélesebb körű alkalmazására irányuló törekvéseknek.

A tudományos munka egyik alapvető fázisa a néprajzi gyűjtés során nyert adatok szelekciója, absztrahálása, vagyis a terepen keletkezett jegyzetek feldolgozása. E lépésben a kutató az egyéni közléseket, illetve egyéni és/vagy kollektív gyakorlatokat mint szélesebb kulturális és társadalmi kategóriákat létrehozó, szervező, jellemző jegyeket azonosítja. A megfigyelt jelenségekről szóló szövegek, az interjúk, felvételek stb. halmazából a kérdésvetítés szempontjából fontos „adatokat” a kutató kiválogatja, a jelenségeket fogalmakhoz rendeli, jelentéseket társít hozzájuk, az *egyszeri* magasabb absztrakciós szintre kerülve mint tipikus vagy atipikus jelenik meg. Az adatok feldolgozásának ezen lépcsője a néprajztudomány esetében is feltételezi a *jelentőség* meghatározását, mely azonban minden esetben *értékeszmék*re vonatkozik, amelyet azonban semmiféle objektív törvény, csakis a szubjektív *értékeszme* határozhat meg (Weber 1998: 33–34). A szubjektív vonatkozásokon túl tehát nincs, ami kijelölné az adott kérdés *jelentőségét*, mivel a valóságnak csak az a része lesz *jelentős* számunkra, „amelyik vonatkozásban áll azokkal a *kulturális értékeszmékkel*, amelyekkel a valósághoz közelítünk” (Weber 1998: 35–36). A kultúratudományok esetében a kutatás tehát mindig a valósággal szembeni állásfoglalásunkból, jelentéstulajdonítási aktusainkból indul ki, így a tudományos *jelentőség* a kulturális *jelentőség* függvénye (Weber 1998: 38). Az *értékeszme* és a *jelentőség* szubjektivitása azonban nem azt jelenti, hogy maguk az eredményeink is szubjektívek volnának, „ami változó, az csak az, hogy mennyire *érdeklik* az egyiket, s mennyire kevésbé a másikat.” (Weber 1998: 40)

Ha a terepjegyzeteket e szerint a modell szerint értelmezzük, akkor beláthatjuk, hogy sajátosan köztes helyet foglalnak el a tudományos ismeretszerzésben. E vonásukra már Jackson is kitér, rámutatva, hogy a terepkutatás átmenetiségébe ágyazódva, a liminális helyzet tárgyiasult dokumentumaiként a terepjegyzetek önmagukban is liminálisak „mivel a valóság és a disszertáció, az emlékezet és a publikáció, a képzés és a szakmai élet közé ékelődnek” (Jackson 1990: 14). Max Weber nyomán azonban nem pusztán helyzeti, hanem ismeretelméleti átmenetiségükre is rá tudunk mutatni, amennyiben a terepjegyzetek keletkezésük körülményei miatt a kutató csak részben tudja irányítani a személyes *értékeszméi* diktálta *jelentőség* menti szelekciót. Ennek oka, hogy a néprajzi kutatómunka esszenciális jegye az interakció.<sup>2</sup> Minden társas helyzet valamilyen interakciót feltételez, társas helyzetek, személyközi kapcsolatok kialakítása nélkül pedig mindennemű etnográfiai gyűjtés elképzelhetetlen. A terepjegyzetek tehát olyan sajátos dokumentumok, melyek a kutató és a kutatott interakciójának és változó szintű kooperációjának lenyomatai, melyek éppen e kettősség, az *értékítéletek* és a *jelentőség* dialektikus jelenléte

2 Az internetes kutatások legfontosabb etikai, módszertani kihívása éppen abból ered, hogy számos online felületen az interakció, a jelenlétünk, szándékaink felfedése nélkül is képesek vagyunk adatokat gyűjteni, megfigyelni a csoport tevékenységét (Hine 2015: 57)

miatt válnak alkalmassá a mindenkori kulturális idegen megismerésére.<sup>3</sup> A terepjegyzetek feldolgozása során a kutató tulajdonképpen ezt a kettősséget oldja fel, a „kétnyelvű” terepjegyzeteket feldolgozva a távoli kultúrát lefordítja, interpretálja, értelmezi (vö. Fél 1991: 7). Így míg a terepmunka szintjén kerülnie kell a túlzott általánosítás csapdáját, „meg kell maradnia, vagy vissza kell térnie nevéükön nevezett személyeket és dolgokat magában foglaló helyi ismeretszférákhoz” (Zempléni 2000: 206), addig a publikációk megírásakor a *jelentőséget* már részben a tudományos közönség *értékeszméinek* szempontjaira való tekintettel határozza meg.

A terepjegyzetek jelentősége tehát e köztes pozícióban, episztemológiai kettősségben rejlik, így lehetséges felhasználási módjainak keresésekor is ebből kell kiindulnunk. A fentebb leírtak rámutatnak, hogy a kutatási anyag létrehozásában különböző érdeklődésű személyek vesznek részt, feldolgozásra azonban már a *jelentőség* egyetlen aktor által meghatározott dimenziójában kerül sor. Ugyanakkor beláthatjuk, hogy az adatközlők a terepjegyzeteknek a saját *értékeszméik* mentén kialakított *jelentőségét* jóval könnyebben felfedezhetik, megteremthetik, s ezek éppen ezért a publikált tudományos munkákhoz képest *értékesebbek* lehetnek számukra. Így bár a tudományos közlemények is visszakerülhetnek a lokális társadalomba, ahol ezután hatást gyakorolhatnak, különböző olvasatokat, értékeléseket hívhatnak életre, externalizálhatják a közösségi emlékezetet, ám ez paradox módon nem feltétlen jár együtt a szöveg tényleges ismeretével (Keszeg 2005). A tudományos szöveg visszajuttatásának dokumentált esetei is inkább arra engednek következtetni, hogy nem közvetlenül a tudományos szöveg (annak kérdésfelvetésével, problémakörével), hanem a tudományos szövegnek az oralitáson keresztül a lokális társadalomról közvetített képe válik fontossá adott csoport számára (Keszeg 2002).

A terepjegyzetek megosztásával ezzel szemben lehetővé tesszük, hogy a szövegek felett az adatközlők, mint egyének rendelkezzenek, vagyis a saját érdeklődésük által jobban befolyásolt szövegregiszterhez is hozzáférhessenek. A megosztás gyakorlatának követésével kutatásunkat tehát jobban társadalmashatjuk, valamint a hangfelvételek visszajuttatásával egy élményszerűbb, a másodlagos szóbeliség korszakához jobban illeszkedő szövegvilághoz is hozzáférést biztosíthatunk. Az átadott kép- és hangfelvételek a személyes és családi emlékezet részévé válhatnak (Slama 2016: 104).

A visszajuttatással talán annak a kockázatát is csökkenthetjük, hogy a külső aktorok, az archívumok megjelenése miatt a megőrzést, az emlékeztést a lokális társadalom már ne tartsa saját feladatának (Vajda 2017: 15). A helybeliek az anyag felett való rendelkezéssel nem feltétlen függenének egy központi intézménytől. Az adatok így a helyi kezdeményezéseket, a kulturális örökség helyi kutatóit, aktorait segíthetik (Lederman 2016: 259).

3 A terepjegyzetek különböző típusainál e kettősség más-más jellegű és mértékű, ám ennek részletes tárgyalása témánk szempontjából nem tűnik döntőnek.

A szövegek megosztásának fontosságát aláhúzhatja a helyi történeti érdeklődés ténye, a populáris tudományra jelentkező igény, melyet a néprajztudomány már regisztrált, ahogy számos e műfajba tartozó szöveget közre is adott és elemzett (Keszeg 2014: 57–58). A terepjegyzetek visszajuttatása adott esetben tehát azt a célt is szolgálhatná, hogy e szövegek értelmezése két irányba, az intézményesült és a „betolakodó” tudomány felé is megindulhasson. A szövegeket kettősségük erre kiválóan alkalmassá teszi. A feldolgozásnak ez a szintje pedig a metaolvasatok sora előtt nyithatna utat, ahol a terepjegyzetek helyi feldolgozásai képezhetnék a vizsgálatok tárgyát. Mindez elősegíthetné az önreflexivitásunkat, a diszciplína önismeretének fejlődését, valamint a tudományszak emlékezetének gazdagítását.

A terepjegyzetekhez való hozzáférési kör bővítéséből tehát nem feltétlen csak a kutatásban résztvevő személyek, a lokális társadalom tagjai profitálhatnak, hanem a néprajztudomány is. Terepjegyzeteket természetesen már most is számos néprajzi intézmény őriz. Azonban az archiválási gyakorlat, így például a budapesti Néprajzi Múzeum Kéziratgyűjteményéé, a közelmúltig „földrajzi, szak és szerzői mutatórendszer” alkalmazott (Granasztói 2016: 22). A fenti szempontok nyomán megfontolandó lehet, hogy az intézmények az archiválás során az adatközlők nevét is felvegyék, kereshetővé tegyék.

A terepjegyzetek társadalmasítása, valamint archiválási gyakorlataink újragondolása ahhoz is hozzájárulhat, hogy a *revisit* jellegű, valamint többgenerációs kutatásokat könnyebben le lehessen folytatni (Cliggett 2016). Nem a kutatók, de a kutatók mentén vehetnének fel a megkezdett, lefolytatott kutatások fonalát, hosszabb távon páratlan komparatív anyag állhatna a rendelkezésünkre. Saját terepmunkám tapasztalatait példának hozva tudom, hogy az általam vizsgált térségben a *Magyar Néprajzi Atlasz* munkálatai során két településen is jártak kutatók (Szilágyi 2016: 14). Még egy hasonló, kérdőív menti kutatás esetében is érdekes lenne ezeket a feljegyzéseket áttekinteni, visszajuttatni kibocsátó közegébe. Mit kezdenének az ott élők, az utódok a több évtizedes szövegekkel, hogyan viszonyulnának hozzá, hogyan értelmeznék azokat? A szövegeknek lenne-e valami jelentése, értéke számukra? Ha igen, milyen olvasatok születnének? Részévé válna-e a szöveg a lokális örökség-diskurzusnak?

Végezetül a tudomány szempontjából a szövegek közreadása a terepmunka-tapasztalatok átadásában is fontos szerepet tölthet be. A metodológiai munkák számának megsokszorozódására már fentebb utaltam, azonban hasonló jellegű köteteket forgatva azt tapasztalhatjuk, hogy a kézikönyvek legtanulságosabb részét a szerző személyes tapasztalatait visszaadó passzusok jelentik. A terepjegyzetek kommentárral ellátott közreadása így talán többet ígér, mint a sokszor evidenciákat megfogalmazó tanácsokkal és száraz fogalmakkal teletűzdelt metodológiai bevezetők. Celia E. Rothenberg (2016) hasonló megfontolásokból, a fiatal kutatókat segítő bocsátotta közre terepjegyzeteit, reflektálva tapasztalataira, kendőzetlenül visszaadva a kutatás esetlegességeit. A kötetben emellett a terepjegyzetek megosztásának szempontjából fontos megfigyelést fogalmaz meg, miszerint saját megítélését nagyban befolyásolták azok a várakozások, amiket a korábban előtte

járó kutatók jelenléte alakított ki a közösségben (Rothenberg 2016: 82–83). Ennek tükrében fontossá válhat, hogy az idősebb kollégáknak ne csak a publikált írásait, de a terepen való jelenlétüket jobban visszaadó különböző jegyzeteit is megismerjük. Emellett a szóbeliségben, többnyire informális keretek között továbbadott tapasztalatokkal szemben a terepjegyzetek közvetlen, többgenerációs kutatói „kapcsolatokat” hozhatnak létre, megerősítve a néprajzkutatók virtuális közösségét, hagyományait.

A terepjegyzetek megosztása mellett tehát számos gyakorlati megfontolás szólhat azon túl is, hogy a visszajuttatás önmagában is méltányos, a gyűjtés sajátos helyzetéből fakadó közös szerzőiség elismerésének része lehet. A társszerzőség elismerése az aktív részvétel esetén magától értetődőnek tűnik. Így például egy interjú során a kérdezett részvétele nélkül a szöveg nem születhetne meg, amiből véleményem szerint az is következik, hogy a válaszadót a felvételhez vagy a lejegyzett szöveghez ugyanolyan szabad hozzáférés illeti meg, mint az etnográfust. A passzív hozzájárulással keletkezett jegyzetek esetében a megosztás kötelessége már nem jelentkezik ennyire magától értetődően. A különböző személyes megfigyeléseket tartalmazó bejegyzéseket fölöslegesnek tünne megosztani, mivel a rövidítések, személyes reflexiók stb. miatt e szövegek valószínűleg jobbára értelmezhetetlenek mások számára. A kutató személyének, gondolatainak előtérbe kerülésével e szövegtípusok kommentárokkal kísért újraközlése valószínűleg a tudomány számára járhat hozadékokkal. Ugyanakkor a fényképek visszajuttatása már kívánatos és méltányos lenne, még akkor is, ha szerzőnek konvencionálisan kizárólag a kép készítőjét tekintjük.

Természetesen nem minden terepjegyzet alkalmas a megosztásra, a nyilvánosságra hozásra, amennyiben érzékeny adatok is lehetnek a felvételen. Azonban hiba lenne, ha ez egyfajta paternalista eljáráshoz vezetne, melynek során a kutató dönt a jegyzetek sorsáról. Helyesebbnek tűnik a beszélgetőtársakra bízni, hogy ők mely beszélgetéseket kívánnák otthon megőrizni, melyek archívumi közléséhez járulnak hozzá. A nyilvános archívumokkal kapcsolatban egyébként elfogadható megoldásnak tűnik, hogy más, például levéltári anyagokhoz hasonlóan az ezekben tárolt adatok is csak bizonyos idő lejáta után váljanak hozzáférhetővé.

Napjaink technikai feltételei mellett a visszajuttatás módjai is jelentősen leegyszerűsödtek, online tárhelyeken, külső adathordozókon keresztül könnyen átadhatjuk és tárolhatjuk az adatokat.

Mindezt figyelembe véve a terepjegyzetek megosztásának, archiválásának számos hozadéka lehet. Ugyanakkor, ahogy minden metodológiai jellegű szövegnél, ez esetben sem lehet univerzális szabályokat lefektetni, mindössze megfontolandó, a sajátos terepviszonyok mérlegelését feltételező ajánlásokat megfogalmazni: a gyakorlat sosem követheti a nyomtatott szöveg merevségét.

## Szakirodalom

Bourdieu, Pierre

1999 Site effects. In: Uó et al.: *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society: Social Suffering and Impoverishment in Contemporary Society*. Translated by Priscilla Parkhurst Ferguson et al. Stanford University Press, Stanford, 123–129.

Clifford, James

1990 Notes on (Field)notes. In: Sanjek, Roger (ed.): *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*. Cornell University Press, Ithaca, 47–70.

Cligget, Lisa

2016 Preservation, Sharing, and Technological Challenges of Longitudinal Research in the Digital Age. In: Sanjek, Roger – Tratner, Susan W. (eds.): *eFieldnotes. The Makings of Anthropology in the Digital World*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 231–250.

Emerson, Robert M. – Fretz, Rachel I. – Shaw, Linda L.

2011 (1995) *Writing Ethnographic Fieldnotes*. The University of Chicago Press, Chicago.

Fél Edit

1991 A saját kultúrájában kutató etnológus. *Ethnographia* CII. (1–2) 1–8.

Granasztói Péter

2016 Ortutay Gyula kéziratok hagyatéka a Néprajzi Múzeumban. *Néprajzi Hírek* XLV. (1) 21–26.

Hegeman, Susan

1998 Franz Boas and Professional Anthropology, On Mapping the Borders of the “Modern”. *Victorian Studies* XLI. (3) 455–483.

Hine, Christine

2015 *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. Bloomsbury Academic, London.

Jackson, Jean E.

1990 „I Am a Fieldnote”: Fieldnotes as a Symbol of Professional Identity. In: Sanjek, Roger (ed.): *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*. Cornell University Press, Ithaca, 3–33.

2016 Changes in Fieldnotes Practice over the Past Thirty Years in U.S. Anthropology. In: Sanjek, Roger – Tratner, Susan W. (eds.): *eFieldnotes. The Makings of Anthropology in the Digital World*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 42–62.

Keszeg Vilmos

2002 Az írás és a beszéd konfliktusa: egy írástudó asszony „pere”. In: Uő: *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*. Komp-Press – Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 147–178.

2005 Az etnográfiai leírás mint olvasmány a helyi társadalomban. In: Szemerkenyi Ágnes (szerk.): *Folklór és irodalom*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 315–340.

2014 A mindennapi élet mint a tudomány kontextusa. In: Bódi Jenő – Maksa Gyula – Szijártó Zsolt (szerk.): *A mindennapi élet mint téma & mint keret*. Gondolat – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest–Pécs, 56–66.

Lederman, Rena

2016 Archiving Fieldnotes? Placing „Anthropological Records” Among Plural Digital Worlds. In: Sanjek, Roger – Tratner, Susan W. (eds.): *eFieldnotes. The Makings of Anthropology in the Digital World*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 251–271.

Moran, Mary H.

2016 The Digital Divide Revisited: Local and Global Manifestations. In: Sanjek, Roger – Tratner, Susan W. (eds.): *eFieldnotes. The Makings of Anthropology in the Digital World*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 65–77.

Rothenberg, Celia E.

2016 *On Doing Fieldwork in Palestine. Advice, Fieldnotes, and Other Thoughts*. Palgrave Macmillan, n. p.

Slama, Martin

2016 File Sharing and (Im)Mortality: From Genealogical Records to Facebook. In: Sanjek, Roger – Tratner, Susan W. (eds.): *eFieldnotes. The Makings of Anthropology in the Digital World*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 94–109.

Szilágyi Miklós

2016 Hetvenöt éve született Bellon Tibor... *Néprajzi Hírek XLV.* (3) 9–15.

Vajda András

2016 Hagymány, örökség, érték. A hagymány használatának változó kontextusai. In: Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *Érték és közösség. A hagymány és az örökség szerepe a változó lokális regiszterekben*. (Kriza Könyvek, 39.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 21–58.

2017 Az archívum mint a kulturális emlékezet és az örökségképzés színtere. In: Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *Örökség, archívum és reprezentáció*. (Kriza Könyvek, 40.) Kriza János Néprajzi Társaság Kolozsvár, 11–28.

Weber Max

1998 (1904) A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés „objektivitása”. (Fordította Józsa Péter – Wessely Anna.) In: *Uő: Tanulmányok*. Osiris, Budapest, 7–69.

Zempléni András

2000 Hallgatni tudni. A titokról és az etnológus mások életébe való betolakodásáról. *Tabula* 3. (2) 181–214.

### **Al meu, al tău, al nostru?**

#### **Considerente metodologice la gestionarea notițelor de teren**

Acest articol scurt de metodologie înșiruie posibilele moduri de utilizare a notițelor de teren etnografice și de antropologie în sensul larg al cuvântului. Articolul prezintă considerente practice și etice în privința utilizării și acumulării datelor etnografice, inclusiv rolul bazelor de date etnografice din punctul de vedere a antropologiei ca știință, respectiv a proprietății intelectuale a informatorilor.

### **Mine, Yours, Ours? Methodological Suggestions on the Use of Fieldnotes**

This short methodological paper presents the possible ways of dealing with ethnographic and anthropological fieldnotes as we understand them in the widest sense of the word. It presents practical and ethical considerations, regarding the of fieldnotes, including the role of ethnographic databases both from the perspective of anthropology as a science, and that of the intellectual ownership of informants.



# Szerzőink

Bakos Áron – BBTE, Hungarológiai Tudományok Doktori Iskola, Kolozsvár, doktorandusz  
bakosaron@gmail.com

Falvay Dávid – ELTE BTK Olasz Nyelvi és Irodalmi Tanszék, Budapest, adjunktus  
dfalvay@yahoo.com

Furu Árpád – Transylvania Trust, Kolozsvár, programfelelős  
frprd2@yahoo.com

Gagyí József – Sapientia EMTE, Alkalmazott Társadalomtudományok Tanszék,  
Marosvásárhely, egyetemi tanár  
gagyijozsef@yahoo.com

Jakab Albert Zsolt – a KJNT elnöke; Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár,  
tudományos kutató  
jalbertzsolt@yahoo.com

Keszeg Vilmos – BBTE BTK Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár, egyetemi  
tanár  
vkeszev@gmail.com

Magyar Zoltán – MTA BTK Néprajztudományi Intézet, Budapest, tudományos kutató  
magyar.zoltan@btk.mta.hu

Pozsony Ferenc – BBTE BTK Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár,  
egyetemi tanár, akadémikus  
pozsonyferenc@yahoo.com

Spera, Vincenzo M. – Università degli Studi del Molise, Campobasso, egyetemi docens  
vincenzo.spera@unimol.it

Szabó Á. Töhötöm – BBTE BTK Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár,  
adjunktus  
szabo.tohotom@lett.ubbcluj.ro

Szócs Levente – Tarisznyás Márton Múzeum, Gyergyószentmiklós, muzeológus  
szocslevi@gmail.com

Tánczos Vilmos – BBTE BTK Magyar Néprajz és Antropológia Intézet, Kolozsvár,  
egyetemi tanár  
tanczosvilmos@yahoo.com

Vajda András – a KJNT alelnöke; Sapientia EMTE, Alkalmazott Társadalomtudományok  
Tanszék, Marosvásárhely, adjunktus  
vajdandras@yahoo.com

A kötet az elmúlt évben megrendezett két konferencián elhangzott előadások anyagából született, és arra tesz kísérletet, hogy – jobbára a néprajzi örökség értékeinek kérdésénél maradva – számba vegye azokat a paradigmákat és társadalmi, kulturális, valamint mediális kontextusokat, melyek az elmúlt másfél-két évszázad során meghatározták a magyar néprajzi értékek gyűjtésének, őrzésének /tárolásának, értelmezésének és megjelenítésének, illetve használatának kereteit. Ilyen értelemben a tanulmányok az örökség témaköréhez elsősorban néprajzi/antropológiai és kultúratudományi szempontból közelítenek.

A tanulmányok az örökség-fogalom és örökség-paradigma megközelítéseit, kutatói hagyományát, illetve az örökségesítés társadalmi gyakorlatát (szerkezetek, diskurzusok, társadalmasítás) értelmezik. A hagyomány lokalizálása, etnikai közösséghez és/vagy adott tájhoz rendelése a társadalmi hasznosítás kortárs törekvései közé tartoznak, melyek nyomán a kulturális örökség kérdésköre egyszerre jelent ügyet a társadalmi szereplőknek és kihívást a kutatóknak.

ISBN 978-973-8439-96-2



9 789738 439962