

PUSZTAI BERTALAN

A HELYI KULTÚRA SZEREPE

EURÓPAI PERIFÉRIKUS LOKALITÁSOK ÖNKÉPÉNEK KONSTRUKCIÓJÁBAN

MTA doktori értekezés

Szeged, 2021

TARTALOM

I. Bevezetés.....	4
Rurális fesztiválok: tovább élő népszokások vagy szervezett közösségi események?	14
A kutatássorozat tárgya és terepei	24
II. A táj- és helyértelmezés mint kulturális konstrukció.....	37
A helyértelmezés konstruktivista háttere.....	37
A tájértelmezés átalakulása.....	41
A térrel kapcsolatos csoportértelmezés kiemelkedő példája: a nemzeti tájtudat.....	45
Tértudat és turizmus összefüggése	52
III. A turisztikai látványossággá válás szemiotikája	55
Mi a turisztikai látványosság és honnan ered a jelentése?.....	55
A látvány szakralizációja	63
Frivol turisták szent helyeken: a nemzeti és turisztikai táj kapcsolata	66
IV. Az autentikusság szerepe a turizmus helyértelmezésében	69
A turizmus mint szimulákrumtermelő	71
A turizmus mint látnivalók színpadra állítója	77
A felszabadult és az önmagát kereső turista	81
V. Hagyományalkotás a turisztikai imázsépítés eszközeként.....	87
Megalkotott hagyományok az attrakciótermelés eszközeként	90
A helyi gasztronómiai szimbólum megalkotásának nyelvtana.....	94
Az autentikus múlt keresése az autentikussá tett tájban	97
A településfejlesztés korlátozott sikere	103
VI. Versengő hagyományok kanonizációja az identitásteremtés kontextusában	105
A helyi kultúra mint imázsépítési nyersanyag.....	108

Autentikusság- és identitásverseny a bajai fesztiválon.....	113
Az egzotikum hanyatlása és újjászületése	119
Kanonizáció és politikum – a helyi elit szerepe	125
Márkázás és hegemonizáció.....	128
VII. A történelem mint a lokalitás-termelés alapanyaga	131
A Király Érkezése Loviisába	131
A finn fesztiválszcéna.....	135
Egy finnországi svéd kisváros elmúlt, de el nem feledett aranykorokkal.....	142
A társadalmi változások hatása a helyi identitásra és a helyi fejlesztésekre	147
Hagyományokat őrző ünnepek mint a társadalmi változások jelei és terepei?.....	154
VIII. Örökségesítés és helyszakralizáció politikai kontextusban.....	161
Diaszpóraturizmus: nemzeti identitás a turisztikai termékfejlesztés szolgálatában.....	163
Az 1314-es bannockburni csata és a skót történelem angolelleses narratívája.....	168
Bannockburn, a szakralizált hely.....	172
Bannockburn a késő modernitásban: replikák, szimbólummá válás, társadalmi reprodukció	175
IX. Rivalizáló helyek, megduplázódó szentélyek és a szervezett események szerepe a jelentések állandó termelésében	181
Elnevezés és lokalizálás	183
Bekeretezés és kiemelés a pusztából	189
Az első szentély konstrukciója	193
A mechanikus reprodukció kezdetei	200
A társadalmi reprodukció töredékessége	206
Az új szentély: a szervezett események szerepe a hely értelmezésében	208
X. A kultúra és a lokalitás sorsa a késő modern imázstermelésben.....	217
'Helyi' és 'idegen' kulturális elemek szerepe az imázsalkotásban	219
Kultúra és turizmus viszonya a helyi imázsépítő folyamatokban.....	222
Kultúra és turizmus viszonya a tudományos diskurzuson kívül	226
A lokalitások sorsa a helyi imázstermelő akciókban	229

Lokalitások a globalizáció sodrásában	235
Források.....	237
Primer források.....	237
Szakirodalom	250
Melléklet.....	297

I. Bevezetés

Az 1989–90-es rendszerváltás mellett, hogy régióinkban jelentős átalakulást indított el társadalmi, gazdasági és kulturális téren, a társadalomtudományok számára is tartós elemzési témát adott. Számos szempontból saját tudományos pályám is e változásnak köszönheti alakulását. Egyetemi tanulmányaimat éppen a rendszerváltás évében kezdtem el. A rendszerváltás hozta társadalomtudományi átalakulások nemcsak korábban kevésbé népszerű témákra (pl. vallási néprajz) irányították rá a figyelmet, hoztak tudományközi párbeszédeken keresztül pezsgést, de a határon túli kutatásoknak is új lendületet adtak. Gimnáziumi kiskunsági néprajzi gyűjtésem után az én érdeklődésemet is lebilincseltek ezek a terepek. 1991 őszén a friss függetlenség és a küszöbön álló FÁK-tagság miatt kaotikus csapi határátkelőn jelentkeztem Ukrajnába belépésre, hogy megkezdjem kárpátaljai terepkutatásomat. A következő hónapokban saját érdeklődéstől vezérelve az erdélyi Mezőségen, egyetemi terepkutatás keretében Gömörben, majd egyetemi hallgatótársaimmal Gyimesben is lehetőségem volt ismerkedni az etnográfiai módszerekkel. Mindezek a kutatások nemcsak új ismerősöket, témákat, helyeket hoztak, de folyamatosan pontosították, hogy egyetemi diplomaszerezés után milyen témában folytassam kutatásaimat.

Doktori kutatásomban egy évezredes történelemmel bíró, de régióinkban évtizedeken keresztül jelentős mértékben korlátozott, majd a rendszerváltással régi és új formákban gazdagon újjáéledő jelenséggel, a zarándoklatokkal foglalkoztam. Az 1990-es évek szervezett távolsági zarándoklatairól írt, a posztszovjet térségben e jelenség kortárs, városi formájával elsőként foglalkozó angol nyelvű könyvemben azt kutattam, mit is jelent a zarándokhely az úton levőnek, mi a közösség szerepe a kortárs vallási célú utazásokban, milyen kultúraalkotó tevékenységet regisztrálhatunk a kortárs vallási közösségekben, illetve hogyan kapcsolódik ez az utazási forma a késő modernitás bizonyos társadalmi szintű jelenségeihez. Kutatásaim legfontosabb tanulságai között volt annak megállapítása, hogy a késő modern városi ember za-

rándoklataiban ugyan ismeri a premodern előképeket, de azok megvalósítását nem érzi a zárandoklat feltételének, ahhoz nem ragaszkodik. Élete nagy kérdéseire választ keresve örömmel és kreatív módon vesz részt fluid, nem társadalmi vagy területi alapon szerveződő, majd-hogynem ad hoc közösségekben. Ezekben szívesen alkot olyan új rítusokat, melyek segítik válaszkeresését. Helyek helyett autentikus élményeket, tapasztalatokat keres rövid, a premodern utazási formákhoz képest kényelmes, gyakran jelentős távolságokat átívelő zárandoklataiban. Vizsgálataim fontos eredményének tartom, hogy nemcsak a zárandoklat megváltozott formáját és ennek következményeit azonosította, de a késő modern városi ember által értelmezett szerepét és jelentését is.

Mivel kutatásomban üzleti szereplők részvételével szerveztem, a kortárs infrastruktúrát mindenben kihasználó zárandoklatokat vizsgáltam, már ekkor rámutattam a késő modern kor társadalmi jelenségeiben hangsúlyos gazdasági, szervezeti dimenzió megjelenésére, sőt erősödésére. Ezek talán legjelentősebbike az volt, hogy hogyan hat a vallási élmény hitelességére az, hogy ezt egy üzleti szolgáltató, pénzért, marketinggel megtámogatva teszi lehetővé. A zárandoklatok során az általam megfigyelt embercsoportok és válaszadók által kérészt és megtapasztalt egyéb, nem a vallási mezőben értelmezhető élmények szintén felkeltették érdeklődésemet. A zárandoklat ezen, világi dimenziója nem új jelenség: a tömeges zárandoklatok 9–10. századi felívelése óta ismert. Kutatásaimban én is figyelmet fordítottam arra, hogy mi érdekli még a zárandokokat a kegyhelyen kívül és hogyan értelmezik ilyen irányú tapasztalataikat. Emellett azonban a zárandokhelyek is figyelemre méltóak voltak. Etnográfiai munkám közben észre kellettennem, hogyan hat a késő modern társadalom és gazdaság, elsősorban a mindent gazdasági haszna szerint mérő ökonomizáció a kegyhelyekre. A zárandokhelyek átalakuló szerveződését jól tetten lehetett érn: a szent vonzása mellett számos helyen nagyon tudatos fejlesztések is szolgálták a zárandokokat. A Camino, a Santiago de Compostellába vezető zárandokút kutatásomkor, az 1990-es évek második felében is már komolyan átgondolt, kiváló marketinggel bíró turisztikai termék volt.

A turisztikai érdeklődésre potenciálisan számot tartó helyek tudatos konstrukciója egyértelműen azt a célt szolgálta, hogy meg tudják szólítani a késő modern utazót, párbeszédre tudjanak lépni vele. Ez a nyilvánvaló törekvés fokozatosan irányította figyelmemet az

úton lévő egyénről az utazások célpontjaira. Miután a 2004-ben megjelent munkám bírálói szerint új értelmező keretbe tudtam foglalni a szervezett zárandoklatok és a késő modernitás kapcsolatát a posztoszocialista térségben és feltártam, hogyan keresik egyének élményeiket bizonyos helyeken,¹ egyre inkább az kezdett érdekelni, hogyan próbálják az egyes helyek ezt az élménykeresést kiszolgálni. Az 1990-es évek végén egyre több olyan jelenséget azonosítottam, amikor egy-egy települést az élmények potenciális helyeként jelenítették meg. Érdeklődésem egyre inkább az olyan kreatív, ötletes megoldások felé fordult, amikor lokális egyedi élmények ígéretével tűntek fel a forráshiányos időszakban gyakran egyedüli bevételi forrásnak tűnő utazók, zárandokok és turisták előtt egyaránt. Az 1990-es évek végén olyan lokális fesztiválokról kezdtem anyagot gyűjteni, amelyek eredetiségüket valamilyen helyinek tűnő kulturális elem középpontba helyezésével kívánták megalkotni, és ezen eredetiség vonzerejében vélték feltalálni az egyetlen rendelkezésükre álló erőforrást.

A posztoszocialista átalakulás részeként ekkor tömegesen fordult elő, hogy ez az eredeti, helyi kulturális elem megőrzésére hivatkozó érvelés mediális közvetítéssel, sajátos keretben, tömegesen jutott el a potenciális látogatókhoz. Feltűnő volt e médiareprezentációkban, hogy a többdimenziós átalakulás sodrában a kultúrával, a hagyományokkal kapcsolatos szakértelem bizonyos helyzetekben hogyan értékelődött fel. A helyi fesztiválokról szóló beszámolóknak önjelölt helyi 'kultúrakutatók' jelentek meg a szervező helyi politikai elit mellett, hogy bizonygassák egy-egy kulturális elem autentikusságát és annak gondoskodó megőrzésén keresztül végső soron egy lokális kultúra jelentőségét. Ugyan e helyi ötletgazdák igyekeztek gondosan feltárni és interpretálni egy-egy helyi ünnep lehetséges lokális hátterét, 'hagyományalapját', mégis gyakran viszonylag rövid kutakodás elegendő ahhoz, hogy előtérbe kerüljenek más okok is, amelyek e rendezvények létét magyarázhatták. A rendszerváltás után elsőként létrehozott fesztiválok napjainkra helyi tradíciónak számítanak és így eredetiségük érzetét immáron önnön ismétlődő létükkel biztosítani tudják. E korán induló fesztiválok, ha nem is hoztak minden esetben gyors gazdasági sikert az egyes településeknek, a települési imázs és identitás kommunikálásának kiemelkedően fontos és hasznos eszközei lettek.

¹ Petrás 2005; Anttonen 2006; Sorvali 2006, Martin 2009.

Ennek a jelenségegyüttesnek a feldolgozására szerveztem meg első nemzetközi csoportos terepkutatásomat a SzemEthnoSz sorozat részeként. A Hagyományalkotás és identitáskonstrukció című kutatássorozatban kiteljesedő vizsgálataim keretében falusi és kisvárosi fesztiválok az 1990-es évek vége óta végzek résztvevő megfigyelést, vezetek kutatásokat és készítek kvalitatív interjúkat Magyarországon és más európai országokban, illetve számos ilyen szakdolgozat konzulense és doktori értekezés segítője vagy opponense voltam. A Szegei Tudományegyetemen meghirdetett Tér, kultúra, turizmus című mesterképzéses kurzusomra alapozva hallgatóimmal 2014 óta teljességre törekedve gyűjtjük és katalogizáljuk a hazai rurális fesztiválszcéna elemeit. Megközelítésem szerint e fesztiválok szerepének megértéséhez nemcsak a kvalitatív terepmunka ad információt, de mediatisáltságukat is figyelembe kell vennünk. Ezért a kutatási témával való találkozás és ismerkedés óta igyekszem, igaz, természetéből fakadóan töredékes módon gyűjteni és elemezni ezen események médiamegjelenését is. Különös figyelmet fordítok olyan önreprezentációkra (például az események honlapjai), amelyekben legjobban érhető tetten az imázs, az elképzelt és a külvilágnak megalkotott önkép e helyekről és rendezvényeiről. Emellett igyekeztem számba venni minél több olyan kultúra- és társadalomtudományi elméleti kontextust, ami ezen imázsépítésen túllépve feltárja e szervezett események valós okát, szerepét és célját.

2001-ben nyílt először lehetőségem kiterjedtebb terepkutatást végezni a témában, amelynek témájául éppen egy, a médiában jelentősnek látszó, de a résztvevők számát tekintve kisebb helyi fesztivált választottam. Pusztamérgesen Tomislav Pletenac horvát és Hanneleena Savolainen finn kollegáim és cseh, szlovák, lengyel, szlovén, finn és magyar egyetemi hallgatók részvételével tartott terepkutatást vezettem. A nyár közepi Nemzetközi Töltöttkáposzta-főző Verseny idejére időzített kutatást a magyar egyetemi hallgatókkal folytatva 2003-ban egy magyar–angol kétnyelvű kötetben adtuk közre eredményeinket.²

A pusztamérgesi fesztivál vizsgálata után 2003-ban egy lényegesen nagyobb esemény, a bajai Halászléfőző Népünnepély vizsgálatába kezdtünk Tanja Bukovcan horvát és Neill Martin skót kollegáim, illetve lengyel, finn és magyar egyetemi hallgatók részvételével. 2004-től

² Pusztai 2003b.

2007-ig Neill Martin és magyar egyetemi hallgatók részvételével folytattunk a kutatást, amelyet egy magyar–angol kétnyelvű kötetben foglaltunk össze.³

A kiterjedt terepkutatások során terelődött a figyelmem a jelenségek megértéséhez nélkülözhetetlen elméleti kérdésekre. Világossá vált, hogy a vizsgált jelenségek markáns helyértelmező folyamatok megnyilvánulásai, ezért a táj- és helyértelmezés történeti változásait és konstrukciós folyamatait tekintettem át. Ezek a vizsgálatok az egyes lokalitások létrejötte mögött meghúzódó jelentésalkotó folyamatok részletes feltárását indokolták, amelynek elméleti keretéül a turizmus kritikai és kulturális tanulmányozásának egyik markáns elméleti iránya, a turizmuszemiótika kínálkozott. A jelentésalkotás mechanizmusainak vizsgálata terelte a figyelmemet a fesztiválok és a kulturális alapú lokalitástermelés egyik legtöbbször használt központi fogalmára, az autentikusságra. Az autentikussággal kapcsolatos kritikai gondolkodás változásai nyújthatnak fogódzót annak megértéséhez, milyen popularizálódott kultúra-fogalom szolgál táptalajul e fesztiváloknak, az ezeket létrehozó helyi, laikus, illetve külső, szakértő diskurzusoknak.

A hírműsorok végén rendszeresen feltűnő nem hazai fesztiválok, például a pamplonai San Fermines fesztivál gyakran emberéleteket követelő bikafuttatásával vagy a bunoli La Tomatina fesztivál a maga paradicsomháborújával jelzik, hogy messze nem hazai sajátosságról beszélünk. Mivel ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a magyar jelenségek a rendszerváltás után alakultak ki és a tervek gazdaság után önállóságukat visszanyerő önkormányzatok esetében településfejlesztési szerepük is feltárható volt, ezért a hazai körülményeken túlmutató okok megértéséhez az egypártrendszerrel nem érintett európai párhuzamokat kívántam tanulmányozni. Látva, hogy milyen településfejlesztési előnyöket hoz egy erőforrás-hiányos lokalitás számára egy viszonylag olcsón és gyorsan létrehozható fesztivál, az európai periférián kerestem hasonlóságokat. Doktori kutatásaim időszakára eső több évnnyi finnországi tartózkodás után 2008-ban kifejezetten a fesztiválok kutatása miatt tértem vissza Finnországban. Számos rövidebb szakmai út után 2014-ben Skóciában is több hónapos tanulmányúton voltam a fesztiválok kérdéskörét, a történelmi múlt kortárs színrevitelének kérdéskörét vizsgálva. Mindkét

³ Pusztai–Martin 2007.

esetben igyekeztem több terepvizsgálatot is végezni. A finnországi Raseborg-ban, Heinolában, Loviisában, Savonlinnában, Tohmajärviben, illetve a skóciai Bannockburnben, Prestopansban, Dunfermline-ban, Ardrossanban, Dumbartonban, Bothwellben, Linlithgow-ban végzett terepkutatásaim kapcsán a magyar esetekre is alkalmazható értelmezés, a globalizáció kontextusában zajló lokalizációs folyamatok, illetve a kultúragazdaság domborodtak ki. A két hosszabb külföldi terepmunkát egészítette ki a freiburgi Institut für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa munkatársaival és a freiburgi egyetem hallgatóival közös konferencia- és könyvprojekt 2015-től, illetve az ehhez kapcsolódó magyarországi terepmunka 2016-ban.⁴ A 2020-ban Neill Martin kollégámmal indított projektünkben a turizmus és a helyi kultúra kapcsolatát vizsgáljuk az Európai Unió periferiáján. Mindezen nemzetközi kapcsolódású kutatásokon számos helyi kollégával tudtam megvitatni vizsgálataim alapkérdéseit, elméleti kereteit, az egyes lokalitásokhoz kapcsolódó helyi társadalmi és kulturális sajátosságokat.

Terepkutatásaim meghatározó módszere a kvalitatív terepmunka volt, amelyet korlátozott média- és imázselemzés egészített ki. A kutatások elméleti hátterét elsősorban a kortárs, módszertani fordulat utáni kulturális antropológia jelentette, amelyet a kritikai kultúrakutatás és a médiatudomány támogatott.

Az általam vezetett kutatócsoport terepkutatásait Pusztamérgesen és Baján is minden alkalommal a vizsgált fesztivál előtti napokban kezdte. Ekkor viszonylag háborítatlan körülmények között készíthettünk hosszú mélyinterjúkat a helybeliekkel és megfigyelhetük az előkészületeket. Ezen interjúk segítettek annak megismerésében és megértésében, hogyan rögzültek a korábbi fesztiválok az emlékezetben, hogyan popularizálódott a szervezők által kiválogatott kulturális nyersanyag, elsősorban az adott település története, hogyan kapcsolódott össze egyéni és közösségi identitás a fesztivállal. A rendezvények alatt a részt nem vevő helybeliek megfigyelése mellett az aktív terepmunka fókuszába a résztvevők, helybeliek és turisták kerültek. A turizmus kvalitatív kutatásában már ismert módszertani probléma esetünkben is felmerült: egész egyszerűen egy fesztivál alatt nem nyílik lehetőség hosszú mélyinterjúkat

⁴ Schell–Prosser–Schell–Pusztai 2018.

készíteni.⁵ Ehelyett rövidebb beszélgetésekre, illetve 'go along' interjúkra⁶ volt lehetőség. Kihasználva a fesztivál tömeges jellegét, csoportos beszélgetésekre viszont gyakran nyílt mód, ahol a fókuszcsoporthoz hasonlóan a résztvevők egymás véleményére is reflektálva beszéltek a kutatás tárgyáról.

Természetesen a fesztivál kiválóan alkalmas volt a performatív cselekedetek megfigyelésére: turista- és helybeli elképzelések valósultak meg szemünk előtt, a fesztivál és az alapjául szolgáló kulturális elem körüli cselekvések pontosították a résztvevők fejében erről élő képzeteket. Emellett a résztvevő megfigyelés lehetőséget kínált, hogy megismerjük a helyi társadalom szerkezetét a résztvevők egymáshoz képest való elhelyezkedésében és a liminalitás kínálta antistrukturális pillanatokban.

A fesztivál ideje alatt tudatosan használtuk a részvétel különböző szintjeit:⁷ éveken keresztül résztvevő megfigyelő kutatókként folytattuk a vizsgálatainkat, ugyanakkor az események előrehaladtával egyre inkább belevonódtunk a fesztivál közönségének tevékenységébe, mindvégig viselve és használva munkánk meghatározó azonosító jegyeit. Ezek – fényképezőgép, diktafon, jegyzetfüzet – közül szerencsére a legfeltűnőbb fényképezőgép nem szokatlan a fesztiválok kontextusában, így nem erősítette a kutatottakban idegenségünk érzetét. Egy alkalommal Pusztamérgesen és Baján is magunkra vettük a fesztivál idejére a „tettő teljesen résztvevő” szerepét, töltött káposztát főzve a pusztamérgesi iskola parkjában, illetve halászlét a Sugovica partján. A fesztivál utáni napokban minden esetben folytattuk a terepkutatást. A liminalitásból a hétköznapba visszatérést nemcsak a helybelieken, de a településeken is vizsgálhattuk ekkor. A fesztivál után készült kvalitatív interjúink tele voltak az általunk is átélt rendezvény közvetlen élményeivel, az ünnepi viselkedés interpretációjával, a fesztivál programjának értelmezésével, a rendezvény szociális funkcióinak értékelésével.

Kutatócsoportommal mindkét fesztivál esetében több tucat hosszabb interjút készítettünk a résztvevő helybeliekkel és rövidebb beszélgetéseket a máshonnan érkezett turis-

⁵ Selännemi 1996: 32–36; Markwell–Basche 1998: 229.

⁶ Kusenbach 2003.

⁷ Gold 1969.

tákkal és vendégekkel. Emellett a terepkutatási periódusokon kívül is rendszeres kapcsolatban álltam, többször hosszabb interjúkat készítettem a szervezőkkel, ötletgazdákkal, helyi értelmiségiekkel. Ezen interjúk nemcsak a fesztiválok eredetéről, szervezéséről, szerepéről szóltak, de alkalmanként reagáltak a helyi közösségben vagy a fesztivál elfogadottságában bekövetkező változásokra is. A terepkutatások alatt hallgatóimmal kiterjedt fotódokumentációt készítettünk, esetenként mozgóképes dokumentációval kiegészítve. Emellett a szervezők rendelkezésemre bocsátották saját médiaarchívumukat is.

A külföldi terepek esetében jelentős hangsúlyt fektettem az adott lokalitás történetének, a helyi történelem és a 'nagy', azaz nemzeti történelem kapcsolódási pontjainak megértésére. Mindez és a helyi társadalmi változások feltárása alapvető volt annak megértéséhez, hogyan használják a fesztiválszervezők a rendelkezésükre álló helyi kulturális nyersanyagot, milyen logikája bontakozik ki a fesztiválon keresztüli települési önreprezentációnak. Minden esetben sikerült az ötletgazdákkal és szervezőkkel a fesztivál időpontjától eltérő alkalommal hosszú mélyinterjúkat készítenem. E hosszabb interjúkat természetesen a fesztiválokon végzett résztvevő megfigyelés és terepi adatgyűjtés, go along interjúk egészítették ki.

Az elméleti értelmező keretek feltárása és a több terepen végzett terepkutatás nyomán világossá vált, hogy a fesztiváljelenség messze több, mint aminek a rendszerváltás utáni fesztiválteremtési lázban tűnt. Hazai felfutása és sikere kétségkívül nem választható el a rendszerváltástól, attól, ahogyan a helyi közösségek visszakapták önrendelkezésüket. Mindez azonban összefonódott olyan nagyobb változásokkal, amelyek alól az 1990-es évek Magyarország sem tudta magát kivonni. A globalizáció sodrásában a lokalitások és a helyi kultúrák kétségkívül önmaguk újraértelmezésére kényszerültek. Mindez olyan szimbolikus erőforrásokat biztosíthatott, amely a túlélés anyagi alapjainak a megteremtését is segíthette. Jelen írásom végső következtetései éppen ezért a lokális kultúrák sorsával foglalkoznak a globalizáció korában, a kulturális erőforrások gazdasági előnyökre váltásának tanulságaira utalnak.

Ahogy a fenti áttekintésből is kiderül, kutatásomat a jelenségre való ráismeréstől kezdve újabb és újabb értelmező kontextusok segítették. Ezen elméleti magyarázó keretek szinte hagymahéjszerűen vették egymást körbe: az újabbak nem gyengítették, nem oltották ki a korábbiakat, pusztán elmélyítették az egész megértését. Kutatásom kezdetén alapvetően

a helyi ünnepek rituális, szokásszerű részletei kötötték le a figyelmet. Az ünnepszerűség megtapasztalásához, a hétköznaptól való elkülönüléshez elengedhetetlen ritualizáció és az ezt meg támogató mitizáció kétségkívül fontos elemzési szempontjai a kutatott jelenségeknek. Mindennek történeti dimenziót adott a megalkotott hagyományok történettudományi eredetű, de a kultúrakutatásban is nagy hatású koncepciója.

A számos ünnep kapcsán feltűnő hasonló szöveganyag a fenti néprajzi-antropológiai keretrendszer és terminológia mellett a kritikai kultúrakutatás, illetve a médiakutatás bizonyos szempontjainak alkalmazását kívánta meg. E burjánzó szöveganyag irányította a figyelmet a jelenségek nagy nyilvánosság előtt való megjelenésére, mediatisáltságára, az azonos körülmények között kialakuló azonos szöveganyag sajátos diszkurzivitására és ennek kapcsán e diskurzus egyik központi kérdésére, az autentikusságra. Az autentikusság néprajzi-antropológiai és kritikai turizmuskutatói vizsgálata nyomán nem lehetett figyelmen kívül hagyni a kultúra, hagyomány, egzotikum fogalmait, ezek közösségi konstrukcióját.

A nemzetközi párhuzamok vizsgálata egy harmadik elméleti keret használatát indokolta: világossá vált, hogy a kutatott jelenségek háttérében végső soron egy településfejlesztési szándék áll. Ez meg kívánta egy eredendően gazdaságföldrajzi terminológia használatát, hiszen így világosan lehetett rámutatni arra, hogyan válhatnak ezen ünnepszerű események valószínű erőforrássá. Mindez viszont társadalmi és kulturális dimenziói, a kutatott jelenségek szimbolikus tőke volta miatt nem hagyhatta ki a vidékszociológia és gazdaság-szociológia bizonyos meglátásait, kultúra és gazdaság kapcsolatát, illetve olyan, eredendően a public relations-ből érkező fogalmak, mint az imázs gazdaság-szociológiai jellegű értelmezésének bekapcsolását. Ez érthetővé teszi, miért is beszélhetünk a kutatott esetek kapcsán tulajdonképpen lokálisok termeléséről.

A falusi és kisvárosi fesztiválokat értelmező, a helyek konstrukcióját vizsgáló jelen munka éppen ezért egy viszonylag komplex terminológia rendszeren keresztül próbálja nemcsak a jelenségek lokális kialakulását, a helyi társadalom és kultúra szövetébe illeszkedő eredetét bemutatni, de hozzákapcsolni azt olyan általánosabb jelenségekhez, mint a társadalmi és kulturális átalakulás nagyobb léptékű folyamatai, a külső, professzionális szakértelmet is

használó településfejlesztés, a késő modern társadalom fokozódó mediatizáltsága vagy éppen a globalizációs jelenségek kísérőjeként megjelenő lokalizációs folyamatok.

Rurális fesztiválok: tovább élő népszokások vagy szervezett közösségi események?

A rendszerváltás óta eltelt három évtized alatt a hazai közösségi fesztiválok eredetükben, elnevezésükben, történetükben és témájukban is nagyon sokszínűek lettek. A fesztiválok kultúratudományi elemzésében, elsősorban az ünneppel és a rítussal való történeti kapcsolatuk miatt mindmáig jelentős a premodern közösségek ünnepeihez visszanyúló, elsősorban szimbolikus antropológiai megalapozottságú értelmezés. Még az erősen turisztikus és mediatizált, a nyári televíziós híradók végére is rendszeresen bekerülő pamplonai San Fermin kapcsán is találkozhatunk a liminalitást előtérbe állító, a fesztivált a helyi társadalmi struktúrákat megerősítő antistrukturális gyakorlatként bemutató megközelítéssel.⁸ A fesztiválok jelentős kulturális szerepe miatt, a premodern ünnepekkel való morfológiai hasonlóságuk és a magukról sugárzott diskurzusok miatt nemcsak csábító napjaink eseményeit így értelmezni, de kétségkívül jól alkalmazható ez a megközelítés. Falassinak a kortárs fesztiválkutatásokban széles körben átvett fesztiváldefiníciója jól tükrözi ezt a megközelítést. Eszerint

a társadalomtudományokban a fesztivál általában olyan rendszeres ünneplést jelent, amelyet rituális formák és események sokasága alkot, és amely direkt vagy indirekt módon a közösség minden tagjának életét befolyásolja. A fesztivál nyíltan vagy burkoltan szól a közösség tagjai által megosztott olyan alapértékekről, ideológiáról, világmépről, amelyek társadalmi identitásuk alapját képezik.⁹

⁸ Ravenscroft–Matteucci 2003: 1–15.

⁹ Falassit idézi Szabó 2014: 19.

Falassi definíciója a jelen vizsgálathoz szükséges mértékben utal a fesztivál, ünnep és rítus történeti eredetű összefüggéseire. Meghatározása háttérében jól érezhető az egyes fesztiválok éltető egységes helyi közösségről szóló elképzelés. Alaposabban megvizsgálva világos, hogy a fesztivált a közösség megosztott tudása (kultúrája) egyfajta manifesztációjának tartja. Áttekintve a hazai rurális fesztiválok számos esetben valóban ezt látjuk. Emellett azonban jól azonosíthatóak lokális kötődéssel és kulturális alappal nem rendelkező események is. Sőt, jelen értekezés megszületésének egyik fontos oka, hogy még a komoly helyi kulturális alappal építkező fesztiválok esetében is gyakran tetten érhető a helyi közösség kapcsolódásának el-tűnte, egyfajta 'disszocializálódás', általában a professzionalizálódó szervezéssel párhuzamosan. Jelen munkával az a célom, hogy a néprajzi-antropológiai kutatás fesztiválokkal kapcsolatos eredményeit olyan értelmező kontextusokba helyezzem, hogy ezek az eredmények beépíthetők legyenek a szervezett eseményeknek a kortárs turizmusban betöltött szerepét, a településfejlesztés kapcsán történő használatát, a helyi politikummal való összefüggéseit, illetve ezek mediatizálódását vizsgáló kutatásokba. Mindeközben nem tagadható, hogy a kortárs fesztiválok értelmezésében továbbra is használható és releváns az ünnep rituális természetű megértése, azonban fenti okok miatt ezen értekezés csak kiegészítőleg támaszkodik ezekre a magyarázatokra.

Tereptapasztalataim nyomán jelen értekezésben a néprajzi, antropológiai szemlélet és módszertan mellett a kritikai turizmuskutatás, a médiatudomány, illetve a hazai szakirodalomban eddig kevésbé használt, a tervezett események elméletét és gyakorlatát vizsgáló *event studies* megközelítését alkalmaztam.¹⁰ Az 1990-es évek elejétől formálódó event studies két évtizednyi szakirodalmát 2010-ben átvizsgálva Getz mutatott rá, hogy a fesztiválok elterjedésével egy külön *festival studies* kialakulásának is tanúi lehetünk az event studies-on belül. Véleménye szerint a kiterjedt és stabil antropológiai kutatási alapok mellett a fesztiválok mint kutatási téma előtérbe kerülését egyértelműen segítette a professzionális esemény-szervezés felfutása is. A szórakoztatóipari, turisztikai és helymárkázással kapcsolatos össze-

¹⁰ Ugyanezen a néven létezik egy gazdaságtudományi elemzési módszer, amelynek azonban nincs köze az itt használt megközelítéshez.

függések miatt látja alapját a festival studies megjelenésének az event studieson belül. Szakirodalmi elemzése alapján három jól azonosítható diskurzus bontakozott ki a fesztiválok vizsgálata kapcsán: a fesztiválok kulturális és társadalmi szerepét és hatását vizsgáló, a fesztiválturizmus kérdéseit elemző és végül a fesztiválmenedzsmenttel foglalkozó megközelítés. Áttekintésében rámutat, hogy a festival studies alapvetően támaszkodik a néprajzi-antropológiai vizsgálatokra a fesztiválok szociokulturális szerepét vizsgálva, az eredetiség kérdéskörét előtérbe állítva, vagy éppen a közösség és a helyi identitás kapcsán. Jól azonosíthatóan megjelenik e vizsgálatokban az ünnep, a communitas, a liminalitás, a mítoszok és a szimbólumok szerepének vizsgálata is.¹¹

Mindemellett az event studies olyan értelemben tágítja a fesztivál definícióját, amely nemcsak a jelenségek sokkal szélesebb körét sorolja be a fesztiválok kategóriájába, de a jelenséggel kapcsolatos megállapításokat jól használhatóvá teszi a turizmusszervezés és településfejlesztés számára is. Jelen értekezés szempontjából is releváns Getz alábbi okfejtése:

A múlt fesztiváljai és vásárai olyan fontos szerepeket töltöttek be, amelyekről nem beszéltek, és amelyeket nem terveztek. Ezek egyszerűen megtörténtek, amikor meg kellett történniük. A vásárok fontosak voltak a kereskedelemben, az ünneplés organikusan illeszkedett a mindennapi életbe, a játékok nem professzionalizálódtak még a sport formájában. Ez azonban döntően már a múlté. Napjaink legtöbb eseményét úgy tervezik, hogy sajátos gazdasági, üzleti, társadalmi, kulturális és egyéb céloknak feleljen meg.¹²

Fontos felhívni a figyelmet, hogy Getz nem a premodern közösségi események funkcióját vonja kétségbe, hanem azok szerveződését különíti el napjaink eseményeitől. Vannak ugyan fesztiválok, amelyek valamiféle tovább élő rítus, a népi/populáris ünnepléskultúra részeként értelmezik magunkat és amelyekre Falassi fenti definíciója esetleg alkalmazható, azonban a

¹¹ Getz 2010: 1–47.

¹² Getz 2007: 23–24.

véleményünk szerint a késő modernitás radikálisan megváltozott társadalmi környezetben jelentősen kibővült funkcióval,¹³ alapvetően átalakult szervezéssel¹⁴ létrejövő fesztiválok igazi eredete nem a formai elemekben hasonlóságokat mutató előzményekben van, hanem a modern fesztiválkultúrában. Mindez például jól tükröződik abban, mennyire sokszínű értelmezés kapcsolódhat napjaink fesztiváljaihoz. Crespi-Vallbona és Richards a katalán fesztiválok kapcsán pontosan írja le, hogy az érintettek sokszínű csoportja is rendkívül eltérő motivációval vesz részt a fesztiválok szervezésében: miközben mindenki a katalán identitás megőrzését reméli az általuk vizsgált fesztiváloktól, nagyon eltérő, hogy mit is értenek az identitás alatt, mennyire tartják fontosnak a gazdasági és politikai szempontokat.¹⁵ A fesztiválok éppen ezért napjainkban a helyről alkotott jelentések feletti küzdelem komplex terei, ahogy Quinn Hallt idézi: „A politika mindennél fontosabb a fémjelző események esetében, naivitás vagy szándékos félrevezetést lenne mást hinni”.¹⁶

Az event studies funkcionális esemény felosztása szerint a tervezett események egyik csoportja a jelentős sporteseményekben testet öltő *presztízs események*. A *mega-események* kiemelkedő látogatottságúak és médiareprezentációjúak. *Médiaesemények* a döntően csak a médiaközvetítésen keresztül élvezhető, globális közönségnek szánt eseményeket nevezzük. Az *ügyhöz kötött események* valamilyen célt összegyűjtött pénzzel vagy más módon kívánnak támogatni. A *vállalati események* egy cég által létrehozott vagy döntően egy cég által támogatott események. Politikusokhoz és celebritásokhoz kapcsolhatóak a *szenzációhajhász események*. A *speciális események* gyűjtőkategóriába a rendszertelenül megrendezett és a fentiekbe nem illeszkedő események tartoznak. Az *interaktív és szemlélődő események*, illetve a *részvételes események* az események és közönségük kapcsolata alapján próbál egy jelenségcsoportot körülhatárolni. Végül, a jelen értekezés tárgyául szolgáló fesztiválok leginkább a *fémjelző és ikonikus események* közé tartoznak.¹⁷

¹³ A közösségtudat megerősítése, normák megőrzése helyett a települési identitás felépítése, látványosságtermelés a cél.

¹⁴ Az évkör ünneplési rendjébe illeszkedő, korosztályos vagy csoportszervezésű ünnep helyett professzionális szervezésű, turisztikai megfontolásokat figyelembe vevő rendezvények szervezése.

¹⁵ Crespi-Vallbona–Richards 2007: 103–104.

¹⁶ Quinn 2003: 331–333.

¹⁷ Getz 2007: 23–27.

Getz meghatározása szerint a fémjelző és ikonikus események az autentikusság szimbólumai. Olyan rendszeres események, amelyek annyira erősen kötődnek egy adott közösséghez, hogy az már imázsuk szerves része lett. Az ilyen események teremtik meg és éltetik a helyi identitást. Ezek „mindegyike állandó 'intézmény' [...] tele hagyománnyal, és turisztikai szempontból versenyelőnyt teremtenek”¹⁸ egy adott helynek. Ikonikusnak is nevezhetőek, mert nemcsak a közösség legismertebb eseményei, de gyakorlatilag annak szimbólumaivá is válnak. Éppen ezért elemzésükön keresztül megérthető, hogy egy adott esemény mit akar elmondani egy adott helyről. Kutatásunk szempontjából fontos megjegyezni, hogy Getz kiemeli, hogy gyakorlatilag minden esemény tud médiaeseménnyé is válni, sőt nagyon kevés olyan tervezett esemény van, amely nem akar médiaesemény *is* lenni. Szempontunkból lényeges, hogy az események különösen turisztikai vagy kormányzati támogatást remélve hajlamosak mediatizálódni, azaz látványos médiaüzenetekben manifesztálódni,¹⁹ sőt, továbbmehetünk, elkövetkezendő médiamegjelenésük felől felépíteni magukat.²⁰

Az event studies az események formájának tipologizálása alapján elkülönít kulturális ünnepeket, politikai és állami ünnepeket, művészeti és szórakoztató eseményeket, üzleti és kereskedelmi eseményeket, oktatási és tudományos eseményeket, sportversenyeket, rekreációs eseményeket és magáneseeményeket. A fesztiválok a kulturális események egyik jellegzetes formája. Getz meghatározása szerint a fesztivál „tematikus nyilvános ünneplés”.²¹ Kiemeli, hogy a premodern fesztiválok antropológiai értelmezése kapcsán feltárt jelenségek – identitáskifejező, antistrukturális és communitas teremtő, kulturális szimbólumokat előtérbe állító, rituális jellegű cselekvések – bőséggel azonosíthatóak napjaink fesztiváljaiban is. Azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy a fesztivál kifejezést napjainkban ünneplésre, karneválra, felvonulásra, nyilvános szórakoztatásra, kereskedelmi promócióra vagy – művészeti fesztiválok esetében – egyszerű előadássorozatokra is használják, azaz magában foglal nagyon sok, szűkebb néprajzi-antropológiai értelemben nem fesztivál jellegű rendezvényt is.²² Áttekintve

¹⁸ Getz 2007: 24.

¹⁹ Getz 2007: 24–27.

²⁰ Tóth 2016.

²¹ Getz 2007: 31.

²² Getz 2007: 30–33.

a hazai helyzetet és a rendszerváltástól bekövetkezett változásokat joggal állíthatjuk, hogy a fesztivál fogalma²³ és jelensége²⁴ is egyfajta proliferációnak van kitéve. Ez nyilvánvalóan nem amiatt van így, mert szaporodnának az ünnepek antropológiai lényegét is felmutató rendezvények. A nyilvános, közösségi, tervezett események fesztiválként való megnevezése sokkal inkább a távoli előképekre, a művészeti fesztiválok másfél száz éves karrierjére vezethető vissza.

A fesztiválkutatások a modern közösségi ünnepléskultúra rendkívül sokféle világát próbálják az értelmezést segítő módon klasszifikálni. Ezen tagolt rendszer egyik magjának a művészeti fesztiválok tekinthetőek, amelyek alatt azon rendezvények értendőek, ahol kizárólagos a művészeti program, csak hivatásos művészek lépnek fel. A művészeti fesztiválok a kulturális fesztiválok nagyobb csoportjába illeszkednek, ahova olyan fesztiválokat sorolnak, amelyek lényegi, de nem kizárólagos része a művészeti program, hivatásos és műkedvelő előadók fellépését egyaránt lehetővé teszik. Ezzel szemben a legáltalánosabban fesztiválnak nevezett rendezvénycsoport megfelel ugyan a fesztiválok event studies szerinti definíciójának, de ezeknek nem lényegi eleme a művészeti program és nem határozható meg a fesztivál művészeti műfaja.²⁵

A lassan másfél évszázados 'magasművészeti' és nyomukban később kialakult tömeges (pop)kulturális fesztiválok számos általunk vizsgált jelenségnek mintát, értelmező vagy parodisztikus keretet jelentenek, ezek szerveződését és szerkezetét próbálja másolni. Ezek a modern művészeti fesztiválok a 19. század végén alakultak ki. Talán a legismertebb történetű ezek közül a Wagner kezdeményezte 1876-ban indult Bayreuthi Ünnepi Játékok.²⁶ A hazai fesztiválkutatások a 19–20. század fordulóján zajló európai művészeti fesztivál alapítási hul-

²³ Grétsy László erre többször fel is hívta a figyelmet: „Hogy miért berzenkedem? Azért, mert megítélésem szerint egyre jobban eltolódnak az arányok a fesztivál javára, illetve az egyéb, esetenként kitűnően használható szavak rovására. Ismétlem: jó szó a fesztivál, de féktelen divatja néhány év vagy évtized alatt háttérbe szoríthat olyan, szintén számtalanszor remekül használható szavakat, mint bemutató, díszszemle, erőpróba, játék, karnevál, kiállítás, mustra, nap(ok), parádé, randevú, szemle, találkozó, torna, versengés, vetélkedés, viadal, vigaság(ok).” Grétsy 2006. Lásd még Grétsy 2014.

²⁴ Szerda 2018.

²⁵ Szabó 2014: 24.

²⁶ Henderson 2005: 45.

lám részeként értelmezik az első hazai művészeti fesztivált is, az 1931-es eredetű Szeged Szabadtéri Játékokat. A művészeti fesztiválok esetében a 20. század művészeti ágak szerinti specializációt, illetve versenyeket hozott (zene, színház, film, tánc, stb.). Emellett létrejöttek olyan városi fesztiválok is, amelyek ugyan a művészeti fesztivál nevét viselték, de nem kizárólagosan ezzel foglalkoztak és így nagyobb városi ünnepé válva „fesztiválvárossá” tették helyszínüket. A European Festival Association 1952-es megalakításában a 19–20. század fordulójáról eredő jelentős művészeti fesztiválok mellett részt vesznek már városi kulturális fesztiválok is. A könnyűzenei fesztiválok az 1950-es években jelennek meg, a 60-as évektől terjednek el Nyugat-Európában is. Szimbolikus csúcspontjuk az 1969-es woodstocki fesztivál volt.²⁷

Az 1970-es évek végén jelenik meg a fesztivál és a városfejlesztés összekapcsolódása. Ez az elsősorban turisztikai és ezen keresztül gazdasági motivációjú fesztiválalapítási hullám a városi terek revitalizációjáról, a városi életminőség javításáról is szólt. Magyarországon az első ilyen fesztiválnak az 1967-es alapítású Debreceni Virágkarnevált tarthatjuk, amelyet aztán követnek a népművészeti vagy amatőr művészeti fesztiválok, néha valamilyen népszokási elemet is belefűzve az ünnepbe.²⁸

A témánk szempontjából fontos gasztro- és örökségfesztiválok kapcsán kiemeli Getz, hogy ezek az ünneplés, szórakoztatás, látványosság és a sport elemeit ötvözik és így válnak fémjelző és ikonikus eseményekké. A fesztiválok mellett a kulturális ünnepek közé sorolja még a játékosággal, jelmezekkel és mulatsággal, nemcsak a normák, de esetenként a törvények felfüggesztésével is járó *karnevált*, a valamilyen történelmi esemény dátumán tartott, néha fesztivál formáját öltő *örökség megemlékezést*, a civil, katonai vagy vallási *felvonulásokat és körmeneteket*, illetve a *vallási ünnepeket*.²⁹

A rendszerváltást követően a hazai fesztiválszcéna elképesztő fejlődésnek indult. A turizmus kritikai kutatása a fesztivalizáció fogalmával írja le azt a folyamatot, ahogyan a városi terekben mesterségesen, a turizmus gazdasági előnyeinek kiaknázására létrehozott és a szimbólumok ökonómiájába illeszkedően működő, a várospolitikai célokba illeszkedő fesztiválnak

²⁷ Szabó 2014: 41–56.

²⁸ Szabó 2014: 57, 68.

²⁹ Getz 2007: 33–35.

nevezett eseményeket az elit létrehoz.³⁰ Barna emellett az idesorolt események gyors lefolyását és az érdeklődést fenntartani képes változatosságát emeli ki. Megjegyzi, hogy e rendezvények ezek az ünnepek visszatekintő, meditatív jellegétől jól elkülöníthetőek, és alapvetően saját maguk miatt fontosak.³¹ A nagy médiavisszhangot kiváltó, jelentős hazai és nemzetközi turistaforgalmat generáló tömeges popkulturális fesztiválok árnyékában már az 1990-es évek elejétől megjelennek a helyi kultúra felmutatását célul kitűző fesztiválok. Megfigyeléseim szerint ezek alapítása az 1990-es évtized közepétől egyre gyorsuló ütemben folyik. Erre reagálva 2002-ben jött létre a Magyar Fesztivál Szövetség. A szövetség működteti a Magyar Fesztivál Regisztrációs- és Minősítési Programot. A civil szervezet célja között felsorolja a szakmai segítségnyújtást, a döntéshozók felé történő érdekképviseletet, a szakmai minőségbiztosítást, hazai és nemzetközi kapcsolatépítést, képzések szervezését. A szövetség a következő, tág értelemben határozta meg a fesztivál fogalmát:

fesztiválnak nevezhető minden olyan – egy vagy több téma köré szerveződő, rendszeresen megrendezésre kerülő, egy vagy több helyszínen történő, meghirdetett programmal rendelkező kulturális, művészeti, gasztronómiai, sport vagy egyéb – eseménysorozat, amelynek célja, hogy közönsége részére kiemelten színvonalas, értékközvetítő, minőségi, ismereteket is bővítő és egyben szórakoztató, szabadidős közösségi élményt nyújtson.³²

Kutatásomat napjaink hazai és európai falusi és kisvárosi fesztiváljaira szűkítettem. Ezek lényegének pontos megragadásához a fentiekén túl a közösségi fesztivál koncepciója segíthet még. A 2002-ben szervezett Derby Jubilee Festival kapcsán figyelte meg a kutatás, hogy a tudatosan tömegekhez szólni akaró fesztivál szervezői hogyan küzdöttek a szerveződő esemény kapcsán a kultúra tágabb (antropológiai) fogalmának elfogadásával, illetve a fesztivál

³⁰ Szijártó 2004.

³¹ Barna 2017: 167.

³² Zátori 2016: 17.

által megcélzott közösség újszerű meghatározásával. Ugyancsak ezt, az elit művészeti fesztiváloktól eltérő, a helyi közösség szélesebb csoportjait megszólítani akaró, de szervezett esemény kapcsán felmerülő sajátosságokat kívánta az észak-írországi kulturális és művészeti tevékenységet támogató állami szerv, Department of Culture, Arts and Leisure is körülírni definíciójában, amely szerint:

A közösségi fesztivál közös témához kapcsolódó, meghatározott idő alatt lezajló események sora. A közösségen belül alakul ki és azt kell ünnepelnie és pozitívan népszerűsítene, ami a közösséget jellemzi. A közösségi fesztivál lényege a részvétel, a bevonódás, és az identitás érzetének megteremtése, és ezeken keresztül egy közösség társadalmi jóllétének fontos összetevője. Egy közösségi szervezetnek vagy egy közösség vezette együttműködésnek kell kezdeményeznie és vezetnie. Nem elegendő egy fesztivált egy közösség számára szervezni – a közösségnek komoly szerepet kell játszania annak fejlesztésében, megvalósításában és birtokolnia kell azt.³³

A meghatározás remekül alkalmazható jelen kutatás témájára is. Miközben napjaink falusi és kisvárosi fesztiváljai döntően nem mutatnak kapcsolatot korábbi paraszti ünnepekkel, mégis kialakulásuk legtöbb esetben a közösséghez köthető. Eredendő és alapvető célja számos esetben a közösség ünneplése és valamiféle pozitív identitás támogatása. A hazai fesztiválszcénára tekintve jól látható, hogyan próbálják a helyi ünnepek bevonni a helyi lakosság minél szélesebb köreit. A szervezők pontosan tudják, hogy a hely mellett a jelenlévő helybeliek fontos elemei a fesztivál autentikusságának.³⁴

Számos helyi ünnep esetében érhető tetten és tárható fel a helyi közösségből eredő vágy és késztetés egy-egy fesztivál megrendezésére. Általában a szervezők ezt őrzik és szinte rögzült szöveggel ismétlik, komolyan mitizálják és popularizálják. Annak ellenére van ez így,

³³ Jepson–Clarke 2015: 2.

³⁴ Haahti–Kinnunen 2015: 50.

hogy az események sorozatos megrendezésével, a gazdasági haszon megjelenésével, a jelen-ség szimbolikus tőkévé válásával fokozatosan távolodik e közösségi alaptól és egyre kevésbé igaz rá a közösségi fesztiválok fenti meghatározása. Jepson és Clarke egyenesen azt állítja, hogy a helyi hatalmi viszonyok léte miatt ilyen definíciószerű fesztiválok tulajdonképpen nem tudnak létrejönni: az általuk 'hatalom-brókereknek' nevezett helyi szereplők „direkt befolyással bírnak a fesztiválra és annak létrejöttére” és innentől már meg is bukik a fenti, demokratikus és közösségi szervezéssel kapcsolatos elképzelés.³⁵

A professzionalizálódó fesztiválok viszont nagyon gyorsan szüntethetik meg a helyiekben a kötődés érzetét, miközben a rituális és ünnepi elemek tudnák megtartani a látogatót résztvevőként.³⁶ Ez a professzionalizálódással párhuzamosan ritkán sikerül, ezért a rendezvények médiareprezentációjában folyamatosan és hangsúlyosan szerepelhet még a helyi közösség emlegetése, gyakran annak tulajdonképpeni elvesztése közben.³⁷ E helyi ünnepek esetében a szervezési döntések kritikus vizsgálata rámutat, hogy a közösségi fesztivál: „tematikus és befogadó közösségi esemény vagy események sora, amelyek keretében egy befogadó közösségi tervezési folyamat eredményeként, az időre és térre különös hangsúlyt helyezve a helyi közösségben élő emberek és közösségek sajátos életmódját ünneplik.”³⁸

Jelen értekezés a hazai falusi és kisvárosi közösségi fesztiválokat vizsgálja. Célja, hogy rámutasson, milyen helyi erőforrásokat tudnak erőforrás-hiányos közösségek az adott lokalitás versenyképességének fokozása érdekében fellelni és használni. Mivel ezek gyakran elfeledett vagy esetenként különösebb helyi kötődéssel nem bíró kulturális elemek, a helyi kreativitást, mitizációt és ritualizációt tetten érve tulajdonképpen egyfajta lokalitás-termelésről beszélhetünk a vizsgált esetekben.

³⁵ Jepson–Clarke 2015: 2.

³⁶ Biaett 2015.

³⁷ George et al. 2015: 88.

³⁸ Jepson–Clarke 2015: 3.

A kutatássorozat tárgya és terepei

Hazai kutatásomat elsődlegesen olyan fesztiválokra szűkítem, amelyek a rendszerváltás után jöttek létre falusi vagy kisvárosi környezetben, és amelyek célja a helyi kultúra valamilyen vélt vagy valós elemének felmutatása és megünneplése. Kutatásomban nem vizsgáltam a „magaskultúra” ünnepeit, helyi vagy országos zenei-, film-, színházi- vagy ösztüművészeti fesztiválokot. Ebben a munkában nem foglalkozom a populáris- vagy népzenei fesztiválokkal, karácsonyi vásárokkal és azokkal az eseményekkel sem, amelyek a rendszerváltás előtt jöttek létre. E szervezett eseményeknek olyan hazai és külföldi lokalitások vizsgálata teremt tágabb keretet, ahol valamilyen fesztivál jellegű esemény mélyíti el az adott hely konstrukcióját. Mindezekon keresztül a helyek olyan konstrukcióját kutatom, amely nyomán azok turizmusipari használata felmerülhet; azt, hogyan használható a kultúra valamely helyinek gondolt részlete arra, hogy látogatókat vonzzon egy adott lokalitásba.

A magyar néprajzi-antropológiai kutatás már az 1980-as években felhívta a figyelmet a folklór turisztikai felhasználására,³⁹ illetve a vidék tér turisztikai célpontként való megjelenésének társadalmi és kulturális következményeire.⁴⁰ A turizmus sokszínű néprajzi kutatása a rendszerváltás után teljesedett ki: 1995-től lesz konferenciák témája és írnak róla egyre többen. Ezen korai törekvéseket az 1998-as *A turizmus mint kulturális rendszer* című kötet foglalta össze.⁴¹ Szűkebb témánkhoz kapcsolódóan a falusi turizmus és a helyi társadalom kérdései több írásban is előkerültek. Pozsony Ferenc a turizmus és a népszokások kapcsolatáról,⁴² Romsics Imre a népművészet turisztikai és nemzeti felhasználásról írt.⁴³

³⁹ Fejős 1984, 1992.

⁴⁰ Fejős 1985.

⁴¹ Fejős 1998c.

⁴² Pozsony 1998.

⁴³ Romsics 1998.

Az ezredfordulón olyan csoportos kutatások kezdődtek, amelyek a kultúrakutatás és a néprajzi-antropológiai vizsgálatok módszertanát és elméletét alkalmazva részletekbe menően vizsgáltak egyes lokalitásokat.⁴⁴ Emellett számos tanulmány foglalkozott olyan, a jelen értekezés témájának is keretet adó kérdésekkel, mint az ökoturizmus,⁴⁵ vagy éppen a pusztaturisztikai hasznosítása.⁴⁶ A helyi ünnepek, népszokások és a turizmus kapcsolata is megjelent egy-egy esettanulmányban.⁴⁷ Emellett az új, megalkotott hagyományok vizsgálata egyre markánsabbá vált. Sári a nagykörűi Cseresznyefesztivált már nemcsak ünnepként vizsgálta, de mint a település kiútkeresésének egyik lehetőségét.⁴⁸ A 2002-es *Rítus és ünnep konferencia* e különböző fókuszú kutatásokat igyekezett összegyűjteni és a rendszerváltást követő társadalmi és kulturális változások kontextusában kívánta elemezni a helyi ünnepeket.⁴⁹ Célja volt az „újonnan formálódó közösségek régi és új ünnepei, az ünnepek és ünnepi rítusok régi és új társadalmi szerepei, a hagyományos népszokások továbbélése és újjáélesztése” vizsgálata.⁵⁰ Az egyházi ünnepektől az egyetemi hagyományokig, felélesztett polgári szokásoktól új állami ünnepekig vizsgálódó kötet fontos néprajzi reflexió a rendszerváltást nyomán változó ünnepkultúra megragadására. Jelen értekezés témája szempontjából ki kell emelnünk Hesz Ágnesnek a falunapokkal,⁵¹ Füredi Zoltánnak a busójárással⁵² és Agócs Rubennek a bajai Jánoska-eresztéssel foglalkozó írásait.⁵³

⁴⁴ Káli-medence: Fejős–Szijártó 2002, Pusztamérges: Pusztai 2003b, Baja: Pusztai–Martin 2007.

⁴⁵ Gráfik 2000. Farkas Judit számos alkalommal szól a kérdéstről, például Farkas 2011.

⁴⁶ Kúrti 2000; Peterdi–Szojka 2000.

⁴⁷ Borbély 2000.

⁴⁸ Sári 2001.

⁴⁹ Pócs 2004a: 9.

⁵⁰ Pócs 2004b. A téma természetesen folyamatos vizsgálat alatt áll, lásd például Barna–Povedák 2014.

⁵¹ Hesz 2004.

⁵² Füredi 2004.

⁵³ Agócs 2004.

A 2000-es évek kezdetétől a néprajzi-antropológiai és kultúrakutatási szempontokat előtérbe helyező konferenciák rendszeressé váltak.⁵⁴ Ezek közül több, a 8. *Finn–Magyar Néprajzi Szimpóziumon* bemutatott kutatás kapcsolódik jelen értekezés témájához.⁵⁵ Szarvas Zsuzsa a turizmust mint a falu túlélési lehetőségét vizsgálta.⁵⁶ Sági Edit és Vass Erika az kisebbségi kultúrát mint turisztikai attrakciót,⁵⁷ Katrina Petrisalo és Kiss Réka a néphagyományok turisztikai hasznosítását,⁵⁸ Balogh Balázs Kalotaszeg falusi turizmusát elemezte.⁵⁹ Mindemellett az esettanulmányok folyamatosan bővítették a helyi identitáskeresés és a turizmus összekapcsolódásával kapcsolatos ismereteinket⁶⁰ csakúgy, mint a megalkotott hagyományokkal kapcsolatos tudásunkat.⁶¹ A nemzetközi kutatás a sváb kulturális hagyományok turisztikai hasznosítása kapcsán figyelt fel a hazai jelenségekre.⁶² Az újraértelmeződő egyházi ünnepek,⁶³ a borturizmusban újjászülető hagyományok⁶⁴ mellett a népi kultúra reprezentációs funkciója is előkerült ezekben a vizsgálatokban.⁶⁵

A kibomló néprajzi-antropológiai kutatások egyre inkább ismertté lettek a turizmus-kutatás egyéb megközelítéseiben is. A vidékszociológia a 2000-es évek közepétől a vidéki társadalom átalakulásának⁶⁶ és a vidék tér városi képzete kapcsán kezdett felfigyelni a témára.⁶⁷ Csurgó Bernadett a 2010-es évek közepétől rendszeresen foglalkozik az újszerű helyi ünnepek és a vidéki társadalmi-kulturális változások kapcsolatával.⁶⁸ Kiss Márta Szatmárban vizsgálta a

⁵⁴ Turizmus és kommunikáció (Pécs, 1999.); Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k. A turizmus társadalomtudományos értelmezése. (Pécs, 2002.); Tér, tudat, turizmus. (Szeged, 2003.); Touristic Construction and Consumption of Culture(s). (Lakitelek, 2003.); Az egzotikum. Egy „tudományos” és „laikus” koncepció alakváltozatai. (Szeged, 2006.); „Színre vitt helyek” – újabb társadalomtudományos közelítések a turizmushoz. (Pécs, 2009.); A vágygazdaság forrásvidékei. A turizmus (médiá)reprezentációi a globális áramlások terében. (Szeged, 2011.).

⁵⁵ Cseri–Fejős–Szarvas 2004.

⁵⁶ Szarvas 2004.

⁵⁷ Sági 2004, Vass 2004.

⁵⁸ Petrisalo 2004; Kiss 2004.

⁵⁹ Balogh 2004.

⁶⁰ Például Nagy 2007; Schleicher 2011.

⁶¹ Rózsa 2011.

⁶² Schell–Prosser 2008. Újabbban: Schell–Prosser–Schell–Pusztai 2018.

⁶³ Schell 2008, Domokos 2008.

⁶⁴ Lukács 2008. Mód László és Simon András többször írt a kérdésről, például Mód–Simon 2008, 2020; Simon 2013.

⁶⁵ Bindorffer 2008. E témáról legfrissebben: Balogh–Fülemile 2020.

⁶⁶ Kovách 2007a.

⁶⁷ Kovách 2007b.

⁶⁸ Például Csurgó 2014.

falusi turizmus és a hagyományalkotás kapcsolatát.⁶⁹ A 2010-es években több közös konferencián tudtam felhívni a figyelmet a néprajzi kutatások eredményeire, integrálni e vidékszociológiai megközelítést néprajzi publikációs projektbe.⁷⁰

A virágzó földrajztudományi turizmuskutatás nemcsak a tér szerepéről⁷¹ és a rurális tér turisztikai használatáról⁷² írva integrálta a néprajzi kutatási eredményeket, de olyan jellegzetesen néprajzi témák, mint a nemzetiségi kultúra turisztikai felhasználása⁷³ és a néprajzi tájak turisztikai szerepe kapcsán is véleményt formált.⁷⁴ A gasztronómiai- és borturizmus⁷⁵ mellett a helyi termékek turisztikai felhasználása kapcsán⁷⁶ is találkozok e megközelítés az empirikus kultúrakutatás turisztikai vizsgálataival. Több turizmusföldrajzi konferencián tudtam megjeleníteni a kritikai, néprajz-antropológiai szempontú turizmuskutatást,⁷⁷ amely mára a turizmus szakos egyetemi oktatásba is egyre jobban beépül.⁷⁸ Mindeközben a néprajzi kutatás számos újabb esettanulmányban mutatta be a helyi folklorisztikus hagyományok és a fesztiválok összefüggését,⁷⁹ a nemzetiségi kultúra turisztikai hasznosítását⁸⁰ vagy éppen mezőgazdasági termények fesztivalizációját.⁸¹

Mivel a vidéki fesztiválszcéna meghatározó része valamilyen *gasztronómiai* kötődésű rendezvény, legrendszeresebb figyelmet a hazai néprajzi kutatásban ezek kapták. A szervezett rendezvények hazai klasszifikációi is elsősorban ezekkel foglalkoznak. Bali a gasztrorfesztiválokat az azok középpontjába állított étel eredete és változása szerint tagolt rendszerbe sorolja. Eszerint megkülönböztet *tovább élő, felújított, felélesztett, újra felfedezett és új (teremtett)* ételekre épülő fesztiválokat. A tovább élő ételek esetében a fesztivál nem változtatja

⁶⁹ Például Kiss 2014, 2015, 2016.

⁷⁰ Kiss 2018.

⁷¹ Több helyen, például Michalkó–Rátz 2009a.

⁷² Mayer–Pénzes 2009.

⁷³ Gelányi–Ginzer 2011.

⁷⁴ Gyuricza számos publikációja foglalkozik a kérdéssel, például Bazsika–Gyuricza 2011.

⁷⁵ Több helyen, például Szakály 2019.

⁷⁶ Stibló 2013.

⁷⁷ Michalkó–Rátz 2009b; Michalkó–Rátz 2011; Michalkó–Rátz 2013; Régi–Rátz–Michalkó 2017.

⁷⁸ A Szegedi Tudományegyetem 2020-ban indult turizmus-vendéglátás alapszakos képzése több, a kritikai, kultúrakutatási szempontokat markánsan felvonultató kötelező tárgyat tartalmaz.

⁷⁹ Lovas Kiss 2011: 13–53.

⁸⁰ Marinka 2013; Marinka 2016: 100–102; Prosser-Schell et al. 2018; Bódi 2018.

⁸¹ Apjok 2014; Apjok 2020: 210–215.

meg az étel ismertségét a közösségen belül. A felújított étel esetében a fesztivál módosítja az étel megítélését és fogyasztásának szokásait. A felélesztett ételek esetében az étel csak az emlékezetben él már. Az újra felfedezett ételekre a helybeliek sem emlékeznek, de történeti források igazolják lokális kötődését. Az új, teremtett ételek esetében semmilyen helyi kötődés nem mutatható ki a fesztivál központjául választott étellel kapcsolatban.⁸²

A gasztrofesztiválokat gasztronómiai múzeumok és gasztronómiai kapcsolódású tematikus utak egészíthetik ki. Fehér és Kóródi klasszifikációja szerint a *gasztr rendezvények egy étel több változatban* való elkészítése mellett lehetnek *egy alapanyagot* középpontba állító rendezvények, illetve *egy technológiát* tetszőleges alapanyagon alkalmazó fesztiválok.⁸³ Sándor Dénes a *helyi termékek és termények* ünnepe mellett *hagyományos ételek* ünnepeit, *sza-kács- és gasztronómiai versenyeket*, illetve *vegyes rendezvényeket* különít el.⁸⁴ Egy újabb kutatásban a dél-alföldi gasztrofesztiválokat vizsgálva kutatótársaimmal kilenc főkategóriát alkottunk meg. Ezek a terményünnepek (benne arató- és szüreti ünnepek), a disznótoros események, a húsfőző/sütő rendezvények (ideértve a hallal kapcsolatos eseményeket is), a zöldség/gyümölcsfesztiválok, az italfesztiválok, az édességet előtérbe helyező rendezvények, az előállított termékekre (például méz, sajt, tészta stb.) alapozó termékfesztiválok, a két eltérő ételre vagy italra fókuszáló vegyes fesztiválok, illetve a többféle ételt, eljárást összegyűjtő általános gasztrofesztiválok.⁸⁵

A hazai gasztronómiai fesztiválok egyik jelentős alcsoportját a valamilyen zöldség vagy gyümölcs köré szervezett fesztiválok jelentik: ebben az esetben a szervezők egy alapanyag szimbolikus lefoglalásával, kötésével kívánnak egy kiemelhető, felfuttatható szimbólumot alkotni egy adott településnek. Áttekintve e fesztiválokat nemcsak a terep sokszínűsége meglepő. Pusztán a médiareprezentációk egymás mellé állításával is felismerhető, hogy ezen ren-

⁸² Bali 2007: 383.

⁸³ Fehér–Kóródi 2006.

⁸⁴ Sándor 2012: 32.

⁸⁵ Tóth–Hegedűs–Pusztai 2020: 26-27.

dezzvények a helyi, empirikusan megtapasztalható és hatást gyakorló voltukon kívül egy teljesen másik szinten, a médiareprezentációkon keresztül, a települési imázs alakításával is hatást kívánnak kifejtteni.

Ennek bemutatására az alábbiakban egy kiválasztott példán, a dinnyefesztiválokon keresztül szeretném bemutatni, hogyan jönnek létre hasonló fesztiválok, amíg azok bizonyos sűrűségben be nem hálózzák az országot. Szélesebb körben elterjedt alapanyagok egy idő után egy-két megyénként kapnak fesztivált. A dinnye kapcsán rendezett események áttekintéséből jól tetten érhető, hogyan igyekeznek a szervezők az adott alapanyag helyi termesztési tapasztalatait kihangsúlyozva autentikusságot teremteni a fesztiválnak. Néha azonban ezen a médiareprezentációk is elismerik a termesztési intenzitás visszaesését, esetleg megszűntét, illetve a konkurencia erejére rámutatva világos, hogy számos fesztivál egyéb céljai mellett az adott termény megmaradásáért küzdő, szakmai támogatással létrehozott rendezvény is. Bizonyos esetekben ilyen 'autentikusságalap' nem biztosítható és a szervezők sugározta médiareprezentációk nem foglalkoznak ezzel a kérdéssel.

A helyi mezőgazdaság egyik meghatározó termékét helyezte a középpontba a hazai fesztiválok egyik korai példája, a medgyesegyházi Dinnyefesztivál, amelyet 1995-ben rendeztek meg először.⁸⁶ A három napos, augusztus eleji fesztivál napjainkban ünnepélyes felvonulással kezdődik, majd mazsorett és néptánc bemutatók következnek, amerikai izomautók bemutatója, a „Miss Mézédés” szépségverseny, a Történelmi Bajvívó Egyesület lovagi tornája, esténként könnyűzenei koncertek. A fesztivál részét képezik a dinnyetermesztéssel kapcsolatos szakmai tanácskozások. A rendezvény szervezői a médiareprezentációkban rendszeresen ismétlik azokat a tényeket (a százéves helyi dinnyetermesztési hagyományokat, Medgyesegyháza és környéke vezető szerepét a dinnyetermesztésben és -kivitelben), amelyek hitelességet és legitimitást biztosítanak a rendezvénynek, és amelyek megerősítik Medgyesegyházát a

⁸⁶ A fesztivál saját honlappal bír, szervezője az önkormányzat (Dinnyefesztivál 2014).

„dinnye fővárosaként”.⁸⁷ A dinnye kapcsán itt rendezett különleges versenyek, a dinnyepakoló, -saccoló, -evő, -faragóverseny győztesei dinnyelovagok lesznek; a legnagyobb dinnyék termesztői a Legtökösebb dinnyés címet nyerhetik el. Az ország legsikeresebb dinnyés fesztiváljának szervezői természetesen mitizálják az ötlet születését is.⁸⁸

A megyesegyházi fesztivál sok szempontból mintaképe a dinnyefesztiváloknak. Az ormánsági Sellyén 1997-től, a várossá avatás évétől rendeznek dinnyefesztivált a város napjával összekötve, szintén augusztus első hétvégéjén. Az a tény, hogy egy ideig, az ormánsági családmodell kapcsán elterjedt, de a dinnyéhez nem kapcsolható kifejezést használva „Egyke” volt a fesztivál neve, jól jelzi, mennyire keresik egy helyileg is köthető márka építésének lehetőségét ezen fesztiválok szervezői.⁸⁹ Az egyke azonban dinnyefesztivál-márkaként nem vált be, így ma már Ormánsági Dinnyefesztivál és Város Napja a rendezvény hivatalos neve. A sellyei kommunikációban is rendszeresen kerül elő a termés gazdasági jelentősége.⁹⁰ A fesztivál része bográcsos főzőverseny, agrárfórum, kézműves vásár, Ormánság Szépe szépségverseny és természetesen könnyűzenei programok. Tematikus versenyként itt is dinnyeszobrászkodás, dinnyegurító verseny, dinnyemagköpő verseny volt.⁹¹

Heves megyében rendezik meg a Csányi Hagyományőrző Dinnyefesztivált. A fesztivál történetét ugyan 2009-ig sikerült a nyilvános médiareprezentációkon keresztül visszavezetni, de a szervezők évszázados helyi termesztési hagyományokról beszélnek,⁹² a falu címerében

⁸⁷ „Medgyesegyházát nemhiába nevezik a dinnye fővárosának, hiszen a hazai dinnyetermelés hatvan százaléka itt, illetve a környező településeken terem, az exportnak pedig a felét ez a térség adja. A dinnyetermesztés hagyománya ezen a tájon több mint száz évre tekint vissza.” Orosháza 2013.

⁸⁸ Such 2016.

⁸⁹ Sellye 2013.

⁹⁰ „A hétvégén zajlik Sellyén a város napi ünneppsorozat, amelynek középpontjában a térség meghatározó nyári gyümölcse található.” M.B.E. 2012.; Az ormánsági, illetve vajszlói dinnye fontosságát számos alkalommal igyekeznek kommunikálni, például azzal, hogy Finnországba is eljut. Pécsi 2013.

⁹¹ Sellye 2017.

⁹² „A mai értelemben vett, hihetetlen szakértelmet és kézi munkaerőt igénylő dinnyetermesztés valamikor az 1500–1600-as időkben kezdődött. A speciális technológia kifejlesztésére és terjesztésére méltón lehetnek büszkék a helyiek. A Csányban élők őseinek élete egy fajta különös életformát jelentett. A dinnyét ugyanis nem közvetlenül magról, helyrevetéssel termesztették, hanem palántákat nevelgettek, nem is akárhogy. Már akkoriban gyepkockákba rejtették a kicsíráztatott kis magokat, a növény tápanyag utánpótlása pedig trágyázással történt.” Kis 2014.

is szerepel a dinnye. Az önkormányzat által rendezett esemény először még Falu- és Dinnyésnapként került meghirdetésre. A következő ünnep 2011-ben már Dinnyefesztivál volt.⁹³ A csányi kommunikációban jól tetten érhető az autentikusság feletti vetélkedés, az elterjedt, ezért valóságosan ki nem sajátítható termény szimbolikus kötésére, monopolizálására való törekvés:

Miért Csány a dinnyetermesztés őshazája? A dinnyetermesztés szaktudásának átadása könyvek böngészése helyett ősidőktől, közvetlenül a termesztőktől indult. A csányiak, mint a méhek a méhkasból, kirajzottak, vitték a tudást, „Tolnától Barrayáig”. Gyakorlatilag márciustól szeptemberig otthonuktól távol, csak a dinnyének szentelték életüket.⁹⁴

A történelmi múlt mellett a termény minőségében is a legjobbnak tartja magát a falu: „Heves megyében van egy kis község, Csány, amely arról nevezetes, hogy az egész országban itt terem a legízletesebb görögdinnye.”⁹⁵ A rendezvénynek itt is része szakmai tanácskozás, dinnyefaragás, populáris- és népzenei, illetve néptánc programok, de „Falu bikája” szkander verseny, solymász-, kutyás- vagy épp veteránjármű-bemutató is van.⁹⁶ A szervezésben aktívan részt vesz az 1999-ben alapított Csányi Dinnye Védegylet, amely nevét 2007-ben Csányi Dinnye- és Zöldségtermelő Védegyletre változtatta. A változás háttérében az állt, hogy a külföldi konkurencia miatt drámai gyorsasággal alakult át a termelési szerkezet és tértek át a helyi dinnyetermesztők zöldségtermesztésre.⁹⁷ Az egyesület a negatív folyamatok megakadályozására kívánja védjeggyé tenni a csányi dinnyét⁹⁸ és elérte, hogy „a 'csányi dinnye' a Magyarországon védett száz ételmyszer közé tartozik, a "Hagyományok, Ízek, Régiók" csoportjába is bekerült.”⁹⁹ A csányi esemény kapcsán nem pusztán az egészséges/öko/bio/alternatív ételekkel

⁹³ Csányi 2013.

⁹⁴ Kis 2014.

⁹⁵ Csányi 2013.

⁹⁶ Csányi 2014.

⁹⁷ Gál 2014; J.M. 2011.

⁹⁸ Gál 2015.

⁹⁹ Csányi 2013.

foglalkozó specializált vállalkozók jelennek meg, akik minden ilyen rendezvény körüli vásárnak elengedhetetlen részei, de egyesek új termékeket fejlesztenek azért, hogy felhívják magukra a figyelmet. A Kaldeneker Lekvárosház 2013-ban sparhelten sárgadinnye- és sárgabarack lekvárt főzött a fesztiválon, ami egzotikusságával kiváló marketing fogás a saját termékeik népszerűsítésére.¹⁰⁰

2003-ban rendezték meg először a hajdúbagosi dinnyefesztivált. A rendezvény kommunikációjában erőteljesen hivatkozik arra, hogy Békés után ez az ország második legjelentősebb dinnyetermelő vidéke.¹⁰¹ A helyi és környékbeli fellépőket felvonultató, másutt is szokásos népzenei és néptáncprogramok, íjászbemutató és bőrzés mellett a programok kapcsán érdekes kreativitás figyelhető meg. Igaz, hogy a slambucnak nincs köze a dinnyéhez, de mint a régióban jól ismert és ide kötődő étel, 2009 óta slambucfőző verseny is van a fesztiválon. A csikósbemutató szintén a regionális erőforrásokkal való gazdálkodást jelzi. Az itt rendezett kötélhúzó verseny játékossága folytán kiváló közösség szervező esemény. Ugyancsak a fesztiválprogram játékosságát akarja erősíteni a 2008 óta az Arany nyújtófa díjért kiírt nyújtófahajító verseny.¹⁰² Hajdúbagason is el lehet nyerni „A legnagyobb dinnyetermelő” díját. Van dinnyefaragó, -evő és -gurító verseny. Estéknként itt is populáris zene zárja a napot. Ahogyan számos falusi-kisvárosi fesztivál esetében, a rendezvénynek szerepet szántak a település legtagabb külső kapcsolatrendszerének építésében is: azon részt vett az erdélyi testvértelepülés küldöttsége is.¹⁰³

E fesztiváloknak a településimázs formálásában betöltött szerepét még e kisebb jelentőségű rendezvény kapcsán is jól fel lehet mérni. A fesztiválok jelentős szimbolikus tőkévé tudnak válni egy-egy település számára, ahogyan ezt az értük folytatott küzdelem is jelzi. A bagosi fesztivált a Hajdúbagosi Futball-, Sport-, és Rendezvényszervező Egyesület alapította és rendezte, amelynek célja a helyi kulturális- és sportélet fellendítése volt. 2011-ben, miután

¹⁰⁰ Kaldeneker 2013.

¹⁰¹ Bagos 2010.

¹⁰² Észak-Alföld 2011.

¹⁰³ Bagos 2010.

az önkormányzat térítési díj ellenében akarta csak átengedni a helyi mozi épületét és a sportpályát, ezért a rendező egyesület Monostorpályiba költöztette a rendezvényt. A hajdúbagosi önkormányzat saját újságjában tájékoztatta a lakosságot, felsorolva a korábbi évek önkormányzati hozzájárulását és tisztességtelennek minősítve a szervező egyesület eljárását. Ahogy írták, „Bagosi Dinnyefesztivált pedig csak itt lehet megrendezni. Monostorpályiban csak Monostorpályi fesztivált lehet.”¹⁰⁴ Az elmaradt fesztivált némi késéssel, szeptember elején Monostorpályiban rendezték meg, tovább folytatva a számozást és a dinnyefesztivál márkát leválasztva a településről rögtön a „VIII. Dinnyefesztivál” néven. A szervezők szinte a teljes koreográfiát átmozgatták a mindössze tíz kilométerre lévő településre, a „hagyományos” slambucfőző versennyel egyszerre teremtve meg valami folytonosságot és utalva az étel népies voltára. Az olyan, egyértelműen ezen a rendezvényen megjelent, a dinnyéhez vagy e falusi rendezvények hagyományos-népies jellegéhez nem kapcsolható műsorszámok is átkerültek, mint a kötélhúzó verseny, illetve az Arany nyújtófa díjért kiírt nyújtófahajító verseny.¹⁰⁵

A Békés megye mellett talán legismertebb hazai dinnyetermesztő vidéken, Hevesben, Heves városában 1992-től rendeznek dinnyefesztivált. A rendezvény médiareprezentációjában időről időre előkerül, hogy ez a legrégebbi ilyen fesztivál. 2006-ban a dinnyetermesztésről szóló kiállítás mellett, dinnye- és gofrikóstoló, vurstli, az Európai Unióval kapcsolatos teszt gazdagította a programot. A polgármesteri megnyitóbeszédnek része volt, hogy először Heves rendezett dinnyefesztivált az országban, megemlítve a versenytársak egy részét is. Ezt operettbemutató követte, majd a dinnyéhez és Heveshez egyáltalán nem kapcsolódó, de kiváló látványosságot nyújtó első magyar skótdudás és skótviselet-bemutató szórakoztatta a megjelenteket. A helyi tánccsoport és fúvószenekar fellépése után könnyűzenével és tűzijátékkal folytatódott a program. Hevesen a legnagyobb dinnye és a legfinomabb dinnyés étkek mellett a Fesztivál Hercegét és Hercegnőjét is megválasztották. A hevesi napok nevű rendezvényről 2007-ben van utoljára hír. 2011-től viszont létrejött a hevesi Dinnyetörő Fesztivál,

¹⁰⁴ Bagosi 2011.

¹⁰⁵ Pályi 2011.

aminek a dinnyéhez ugyan csak nevében van köze, mivel feltörekvő metál zenészek fesztiválja.¹⁰⁶ Itt a DinnyeShopban vásárolhatnak a résztvevők és Dinnyebolán sorsolnak ki nekik ajándékokat (fődíj egy tetoválás), illetve Dinnyactivityn mérhetik össze tudásukat. Ahogy látjuk, a dinnye megmarad, hiszen Hevessel kapcsolatban ismert termék és szimbólum, de a fesztivál ezt tartalmilag semmilyen szinten nem használja. A város egyik külső kerületében, Alatkán aztán a gasztrofesztivál is feltámadt és 2015-től eperfesztivált rendeznek.¹⁰⁷

A szabolcsi Nagycserkeszen is tartanak dinnyefesztivált. A helyi és környékbeli néptánc-, tánc- és mazsorettbemutatók mellett „Nagycserkeszi dinnyekupa” néven fogathajtó versenyt is rendeznek. Az itt is társított főzőversenyen kívül a település identitását is építő részletek fedezhetőek fel. Egyik évben népi mesterségek bemutatója volt, máskor a falu múltjáról rendeztek kiállítást.¹⁰⁸ 2005-ben a fesztiválon került sor Nagycserkesz címerének és zászlójának felszentelésére.¹⁰⁹ A játékos versenyek, helyi rítusok itt is megvannak: dinnyeszeletelő, dinnyeevő, dinnyemaglövő versenyek, dinnyekugli, snúrozás dinnyével, dinnyeszobrászat.¹¹⁰

Már csak ezen egy alapanyag köré szervezett fesztiválok áttekintése során kirajzolódik az, hogy milyen nyilvános ünnepkoreográfia alakul ki az elmúlt lassan három évtized során, azaz milyen jellegű, a kiemelt kulturális elemmel összefüggő és attól független, de az ilyen jellegű rendezvényekhez megfelelőnek gondolt kísérőprogramok jönnek létre. Az egyes fesztiválok belső ritualizációja jelzi, hogy a szervezők tisztában vannak az ünnep sajátosságaival. A turizmusban általános legek keverednek itt a szent és profán elkülönítésére szánt kitüntető attribútumokkal és a játékosággal. Ugyanakkor jól tetten érhető, hogy limitált morfológiai készletből építkeznek az adott termény kapcsán ötletesnek gondolt ritualizációs kísérletek. Természetesen ezen újonnan kitalált versenyek és díjak egzotikusságukból fakadó hírértékük

¹⁰⁶ Dinnyetörő 2017.

¹⁰⁷ Alatka 2017.

¹⁰⁸ K.M. 2011.

¹⁰⁹ Cserkesz 2017.

¹¹⁰ Nem folytatva most a sort, dinnyefesztivált rendeznek vagy rendeztek még Ópusztaszeren, Nyírábrányban, Nyíráján, Dorogon, Kecskeméten, a határon túl Érkörtvélyesen is.

okán e fesztiválok médiareprezentációjának fontos részei, és általában ezek szolgáltatják a médiareprezentációk vizuális anyagát is.

Jelen értekezésben először a tájak és helyek társadalmi konstrukciójával kapcsolatos kérdésekkel foglalkozok. Ezen belül is kiemelten fontosnak érzem a national landscape imagery, a nemzeti tájtudat fogalmának kibontását. A következő fejezetben arra igyekszem rámutatni, hogyan lesz egy potenciális látványosságból turisztikai attrakció; hogyan hasznosulnak például a nemzeti táj tartalmai a turizmusban. Ezt követően a turisztikai vonzerő egyik legfontosabb elemének, az autentikusságnak a helyi kultúrával való kapcsolatáról esik szó. Az értekezés következő nagyobb része külön fejezetben tárgyalja a hagyományalkotás szerepét a falusi turizmus Pusztamérgesen feltárt kutatási eredményeken keresztül, a lokális kultúra szelekciós eljárásait a hagyományalkotásban bajai példákon keresztül, a helyi elit szerepét a lokalitások vonzó megalkotásában a finn Loviisa kapcsán, illetve a nemzeti emlékhelyek konstrukciós folyamatait a skót Bannockburnt és Ópusztaszer elemelve. Az értekezés zárófejezetében az empirikus és elméleti előzményekre építve elméleti tanulságokat fogalmazok meg arról, hogy milyen szerepe és jövője van a helyi kultúrának napjaink imázstermelő folyamataiban.

II. A táj- és helyértelmezés mint kulturális konstrukció

A helyértelmezés konstruktivista háttere

Az 1960-as évek második fele alapvető változást hozott a valósággal kapcsolatos szemléletben a bölcsészet- és társadalomtudományok egyes területein.¹¹¹ Az addig jobbra objektivista ontológiával és pozitivista módszertannal dolgozó társadalomtudományok filozófiai előzményekre épülő¹¹² alapvető átalakulását Peter L. Berger és Thomas Luckmann 1966-ban megjelent, bátran állíthatjuk, rendkívüli hatású munkája, a *The Social Construction of Reality* jelezte. A műben kifejtett fenomenológiai megalapozottságú konstruktivista okfejtés végső soron nem egyebet állított, minthogy a valóság addig objektívnek, a megismerő tudattól függetlennek elképzelt jelenségei – legalábbis a társadalmi és kulturális valóság tényeit tekintve – nem függetlenek a megismerő tudattól.¹¹³

A konstruktivista fordulat nyomán kialakult társadalomtudományos gondolkodás messze nem tekinthető egységesnek, ahogyan erre Balogh István és Karácsony András is felhívták a figyelmet.¹¹⁴ Balogh és Karácsony azonban pontosan mutat rá azon általános hatásra, hogy egy alapvetően filozófiai megalapozottságú változás a társadalomtudományokban vitatottá tette a megismeréstől független tényekből felépülő valóságba vetett abszolút hitet, és ezzel párhuzamosan alapvetően változtatta meg a társadalomtudományi kutatás önértelmezését. A társadalomtudományos önleírás immáron nem a tények feltárására épülő valóságtükröztetésként tekintett saját szerepére, hanem lényegesen összetettebben és mindenekelőtt önreflexívebben.

¹¹¹ Burr 2003: 12–13, 185–187.

¹¹² Weinberg 2008.

¹¹³ Berger–Luckman 1966.

¹¹⁴ Balogh–Karácsony 1995, 2000. Ezen a ponton röviden utalnunk kell arra, hogy néhol ezt a fordulatot posztmodern fordulatnak szokták nevezni. A két jelenség/változás (konstruktivizmus és posztmodern) kapcsolatának feltárása ugyan meghaladja ezen értekezés kereteit, ám jelen szerző talán kissé elnagyoltnak érzi a szinonim használatot. A fordulatot értelmezni törekvő számos társadalomtudományos reflexió közül néhány: Gyáni 2003; Szijártó 2001.

A konstruktivista fordulat számos területen érezte hatását. Végző soron a változások mindenütt visszavezethetők a konstruktivizmus előtérbe kerülésére, még ha ez nem is mindenhol képezi az érvelés markáns részét. Jó példa erre a kulturális antropológia módszertani fordulata, többek között például Geertz nagy hatású Sűrű leírás című munkája és az ennek nyomán kibontakozó módszertani fordulat.¹¹⁵ Ez a módszertani fordulat, noha egyértelműen e folyamatba illeszkedik, sokáig nem is hivatkozott erre.¹¹⁶

A konstruktivizmus alapvetően kérdőjelezte meg, hogy a társadalmi és kulturális valóság objektív módon megismerhető és leírható, hogy a valóság és az arról készített reprezentációk egyenesen megfeleltethetők egymásnak, illetve, hogy a megismerés során kialakuló következtetéseink függetlenek a megismerőtől. Mindezzel tulajdonképpen a pozitivistá tudományos logika kizárólagosságát szüntette meg. Nem túlzás úgy értékelnünk, hogy egy poszt-pozitivistá paradigma formálódott ki és az ontológiai, episztemológiai és módszertani kérdések egyre szorosabban kapcsolódtak össze.¹¹⁷ A kulturális antropológiában ez a fordulat például a korábban problémamentesnek tekintett megismerési folyamat, a terepmunka kritikus újrvizsgálatával kezdődött.¹¹⁸ A kvalitatív kutatás elemzése során egyrészt az lett világos, hogy a társadalmi valóság a megismerés aktusa által megváltozik, azaz, hogy a korábbi élmények beépülnek az elsődleges információforrásként számontartott interjúalanyok tudatába, így az ismeretszerzés nem ismételhető meg azonos eredménnyel. Másrészt nyilvánvaló lett, hogy a megismerő jelentős mértékben megalkotója is a társadalmi valóságnak, hiszen a kvalitatív kutatás esetében a kutató maga a kutatás eszköze: tudata bizonyítottan markáns hatást gyakorol a valóságról alkotott értelmezésre. Az antropológia posztmodern fordulatának második hulláma az etnográfiai szövegek újraértelmezését adta.¹¹⁹ Az antropológia posztmodern fordulatának egyik meghatározó alakja, George Marcus jóval e fordulat után jelentős, a terepkutatás megváltozására reflektáló, új utakat kereső tanulmányt szentelt a kérdésnek.¹²⁰

¹¹⁵ Geertz 1973; értékelése például: Rabinow–Sullivan 1979.

¹¹⁶ Schweitzer 1998. A korabeli antropológia és a konstruktivizmus viszonyához Faubion–Marcus 2008: 68–70, 80.

¹¹⁷ Willis 2007: 72–74.

¹¹⁸ Biczó 2003: 252–256.

¹¹⁹ Clifford–Marcus 1986.

¹²⁰ Marcus 1994.

A valóság és a megismerés fentebb vázlatosan bemutatott fordulata sajátos módon kapcsolható az ebben az írásban megkerülhetetlen antropológiai kultúrafogalom átalakulásához. A modernitás antropológiájának majd száz éven keresztül tartó nagyprojektje (volt) a Föld szociokulturális sokszínűségének feltérképezése és leírása. A radikális másság tapasztalata már a korai, evolucionista antropológiát a kultúra európai eredetű, esztétikai kvalitásokat listázó (és számonkérő) fogalmának jelentős kiterjesztésére készítette és a kultúrát mint életmódot határozta meg.¹²¹

Ez az életmódszerű kultúrafogalom az antropológia elmúlt száz éve alatt folyamatosan formálódott. A kultúra-fogalom változására az elmúlt évtizedekben az egyik legjelentősebb hatást az antropológia „hazatalálása”, azaz, a harmadik világ helyett a saját, kibocsátó társadalmak vizsgálata tette. A kortárs antropológiában egyre inkább emberi közösségeket összetartó és működtető valóságként értelmeződik a kultúra. Napjainkban a szimbolikus és interpretatív antropológiában és erre alapozó más kultúratudományokban (pl. az interkulturális kommunikáció kritikai megközelítésében, az európai etnológia bizonyos diskurzusaiban) a kultúra dinamikus, csoportszinten értelmet alkotó és adó, döntően szimbolikus rendszer, amely nemcsak egy adott csoport tagjainak cselekvését irányítja, de ezen egyénekből közösséget is képes szervezni.¹²² Ennek nyomán a késő modern komplex társadalmakat tulajdonképpen értelmező közösségek fragmentálódó halmazaként írhatjuk le. A kortárs populáris kultúra ezen antropológiai alapozottságú megközelítés nyomán értelmeződhet kultúráként. E felfogás esztétikai alapú normákat nem keresve, egy-egy emberi közösséget sajátos és specifikus nyelvezet, szimbólumrendszer, fogyasztás, viselkedés nyomán tart egy (csoport)kultúrának.¹²³ Mindez, rímelve a konstruktivista ontológiai fordulatra, egy sajátos, a szociális konstrukcióban létrejövő, interszubjektív valóságfelfogást feltételez, amelyet e közösségek osztanak, követnek és egyúttal állandóan újratemernek.¹²⁴ Így válik a komplex társadalmak világa

¹²¹ Fischer 2007; Hofer 1994; Williams 1998. Taylor szerepének újragondolásához Handler 1998: 447–452.

¹²² Geertz 1973: 89; Chen–Starosta 1998: 26.

¹²³ Az antropológiai szubkultúra fogalmat némileg megengedőnek, túl tágnak tartják a kritikai kultúrakutatás újabb irányzatai, de ez most nem érinti érvelésünk lényegét, cf. Kacsuk 2005.

¹²⁴ Schweizer 1998.

csoportértelmezésektől át-meg-átszótt valósággá, amelyben egy marginális csoport domináns világába belépve az adott csoport kultúrája adja meg a kulcsot e közösség viselkedésének megértéséhez. Marginalitás és dominancia határa azonban egy szabad, fejlett kommunikációs technológiával bíró és mobil társadalomban nagyon is dinamikus.

A tájértelmezés átalakulása

A fentebb röviden áttekintett ontológiai és episztemológiai változások és ezek kultúratudományi hatása nyomán ma a kritikai megközelítés a turizmust egy sajátos, történelmileg kialakult kulturális rendszernek tekinti.¹²⁵ Általánosan elfogadott, hogy egy meghatározott – noha erősen vitatott hosszúságú – történelemmel bíró, sajátos társadalmi kontextusban létrejött és azóta is így létező jelenségként kell a turizmust szemlélnünk. A megengedőbb nézetek ugyan már a római fürdőkkultúra¹²⁶ vagy a középkori zarándoklat¹²⁷ kapcsán a turizmus korai formáiról beszélnek, azonban a szigorúbb meghatározások a turizmus kezdeteit az angol arisztokraták 17–18. századi tanulmányútajától, a Grand Tourtól vagy egyenesen Thomas Cook 1841-es első szervezett társasutazásától számítják.¹²⁸

Nyilvánvaló történetisége mellett a turizmus kritikai megközelítése a mindenkori társadalmi- és kulturális változásoktól el nem választható értelmező rendszerként tekint a turizmusra. A turizmus jelentéstársító hatásának felismerésére bizonyos tájak értelmezésében bekövetkező hosszú távú (nem kizárólag a turizmus, hanem például a romantika vagy a modern nemzet kialakulása miatt is történő) változások kiváló példát szolgáltatnak. Az európai tengerpartok nyaralóhellyé formálódása vagy a Balaton jelentésváltozása mind arra mutatnak rá, ahogyan a kultúra mint értelmező rendszer jelentéssel telíti és használatba veszi a tér különböző részeit. A kortárs európai turizmusnak egyik kiemelkedően fontos tere a magashegységek. Több helyen az országkép alapvető összetevőjévé váltak ezen erősen turisztikus terek. Ezek azonban nem voltak mindig turisztikai célpontok: történeti jelentésváltozásaik rövid áttekintése jól példázza a közösségi értelem-társítás hatását és fontosságát egyes konkrét helyet értelmezésében.

¹²⁵ Fejős 1998a: 5.

¹²⁶ Perrottet 2004.

¹²⁷ Sumption 1975.

¹²⁸ Inglis 2000: 14–36.

A magashegységek sokáig pusztán mint terméketlen területek értelmeződtek. Montesquieu napjaink közép-európai turizmusának egyik jelentős célpontját saját kora szellemének megfelelően minősíti: „Mindaz, amit Tirolból láttam nagyon csúnya volt. Trienttől Innsbruckig két hegy között utazik az ember és a kétségbeeséshez áll közel, hogy az út olyan sokáig tart.”¹²⁹ A művelt angol ifjak tanulmányainak utolsó fázisát jelentő hosszú itáliai utazás, a Grand Tour résztvevői kifejezetten nem rajongtak a hegyekért, hiszen az Angliából Itáliába vezető szárazföldi úton komoly akadályt jelentett az Alpok leküzdése.¹³⁰ Az Észak-Európából Itáliába utazók inkább tengeri úton kerültek, semhogy keresztülutazzanak az Alpokon. Thomas Nugent 1756-os négy kötetes utazási útmutatója, a *The Grand Tour* mindössze néhány oldalban foglalkozott Svájcjal.¹³¹ A Grand Tour utazóinak ízlését nagymértékben formáló, őket észlelni megtanító kulcsfontosságú mű, Laurence Sterne 1768-as „Érzelmes utazás Franciaországban és Itáliában” című műve a savoyaiak kapcsán még ezt írta: „Ne félj, te szegény, békés, becsületes nép! A szegénységedet, egyszerűséged kincsét senki sem fogja irigyelni, völgyeidet sohasem fogják előzőlni az emberek.”¹³² Ford John Wilkest citálja 1765-ből, aki szerint „az Appeninek távolról sem olyan magasak és félelmetesek, mint az Alpok”.¹³³

A természettel kapcsolatos szemléletbe a fenséges iránti vonzódás hoz először változást. Az angol költő és cambridge-i professzor Thomas Gray volt az egyik korai csodálója az alpesi tájnak, ami „az idő tájt [1739-ben] egyedülálló, majdhogynem wordsworthiánus szemlélet volt”.¹³⁴ Lady Mary Wortley Montagu 18. század első felében tett utazásainak feljegyzéseiben tetten érhető, ahogyan az Alpok fennkölt volta legalább olyan fontos kezd lenni a kor egyes utazóinak, mint a hegyek veszélyessége, amelytől korábban is tartottak.¹³⁵ E változások egyik jelzője és egyúttal fokozója is Edmund Burke 1757-ben publikált munkája, az *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*.¹³⁶ A 18. századi

¹²⁹ Gyömrei 1934: 82.

¹³⁰ Ford 1996: 34.

¹³¹ Gilroy 2000: 76.

¹³² Idézi Gyömrei 1934: 85.

¹³³ Idézi Ford 1996: 34.

¹³⁴ Ford 1996: 34.

¹³⁵ Inglis 2000: 76.

¹³⁶ Zuelow 2011: 1.

utazási irodalom tanulsága szerint az Alpok a természet szimbólumává, az emberi beavatkozástól mentes táj mintájává vált még a romantika előtt Angliában. Mindez már a romantika előtt hozzájárult a magashegységekkel kapcsolatos szemlélet formálódásához.¹³⁷

A tájról alkotott korabeli elképzelések három ikonikus tájképben sűrűsödnek a 18. században. A felvilágosodáshoz kötődik a szép (*beautiful*) táj esztétikájának kidolgozása, amely a romantikáig meghatározta a tájról való gondolkodást. A szép tájat folytonos vonalakkal, szimmetrikusnak, szigorúan perspektívában ábrázolták. A romantikában jelenik meg az ember helyett a természet erőit dicsőítő fenséges (*sublime*) és a szépet túl tökéletesnek és mesterségesnek tartó festői (*picturesque*) táj. A festői táj ábrázolásának legnagyobb mestere a francia festő, Claude Lorrain volt, akinek hatására külön útikönyvben gyűjtötték össze a festői tájakat, amelyeket a Lorrainról elnevezett Claude-üvegen keresztül szinte festményként lehetett megtekinteni.¹³⁸ Andreas Schönle a fenségest mint a kontrollálatlan, kaotikus természet dicsőítését jellemzi, amely a nagyság, a sötétség és az erőszak feletti merengés és elmélkedés fontosságát hirdette.¹³⁹ A magányos elmélkedés, egyfajta szemispirituális kapcsolat konkrét helyeken, például az Alpokban az utazó romantikus tekintetének kiformalódását segítette.¹⁴⁰ Az angol romantika igazi áttörést hoz e romantikus tájszemléletben. A romantika legjelesebb utazója, a Grand Tourt már kinevető Byron Childe Haroldja Waterloo után valóságos útikönyv lesz.¹⁴¹ A nem éppen Grand Tourba illő célpontokat, az Etnát, a Pireneusokat illetve Svájcot is kedvelő Széchenyi István Byron után néhány évvel indul keleti utazására, természetesen a Childe Harolddal a poggyászában.¹⁴² Byron nem egyszerűen útikönyv, „Az ego körül kialakított byroni kultusz, az „én” állandó főszerepe, az életvitel mértéktelensége és intenzitása, mindig a téboly határán, a lelkes szabadságszeretet...” inspirálja Széchenyit.¹⁴³ A keleti utazásról írott naplói a romantikus utazó önkeresése és számvetése.¹⁴⁴

¹³⁷ Gilroy 2000: 76.

¹³⁸ Nemes 2006: 36–38.

¹³⁹ Idézi Greer–Donnelly–Rickly 2008: 15.

¹⁴⁰ Urry 2002: 42–43.

¹⁴¹ Lamb 2009: 105.

¹⁴² Csorba 1991: 39.

¹⁴³ Oplatka 2010: 92.

¹⁴⁴ Pogány 2007.

A magashegységek, elsősorban az Alpok tehát komoly jelentésváltozáson estek át a 18–19. század fordulóján. Az a mód, ahogy az Alpokhoz kapcsolt jelentések kialakították a turisztikai attrakciót egyenesen a turizmus egyfajta 'alpinizációját' hozta el.¹⁴⁵ A természeti környezet természetesen mindeközben nem változott, nem is változhatott, hiszen földtörténeti szempontból pillanatnyi időszakokról beszélünk. Az érzékelés, a tekintet, amely felénk fordult viszont alapvetően átalakult. Haszontalan, veszélyes, leküzdendő helyekből érzelmileg megközelíthető, az érzéseket tükrözni képes, vonzó célpontokká váltak. A változás az értelmezőkben történt, amennyiben új jelentéseket tulajdonítottak e területeknek. Az értelmet adó kultúra változott meg. Nem kerülhetjük el, hogy rámutassunk, e változás világosan jelzi, mennyire önkényes, a létező valóság objektív módon megragadható sajátosságaihoz nem kötődő minden, a leírásán túllépő vagy akár magát leírásnak álcázó térértelmezés.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Cf. Tissot 2011: 59–79.

¹⁴⁶ Cf. Keményfi 2010: 6.

A térrel kapcsolatos csoportértelmezés kiemelkedő példája: a nemzeti tájtudat

A romantika kora nemcsak érzéssel telítette a tájat, de összekapcsolta azt egy másik nagy változással. Az érzelemmel telített tájak a kialakuló nemzeti identitás kontextusában a nemzeti kultúra kánonjába emelkedtek. Ennek során e tájak szimbólummá emelkedtek Európa nemzeti kultúráiban, ezekben az egyedi és eltérő értelmezési rendszerekben.¹⁴⁷ A modern politikai nemzet kialakulása során a táj homogenitása megszűnt, pontosabban a korábbi vallási értelmező dimenziók mellett egy más értelmező rendszer is megjelent. Újfajta szakralitás alakult ki, amely 'értékes' és 'értéktelen', érdekes és érdektelen tájakat különített el egymástól. E szakrális, egyúttal ideologikus és csoportszintű vonatkoztatási rendszer a nemzet szent helyeit jelölte. Mindez illeszkedett ezen modern közösség szimbolikus összekovácsolásának folyamatába.¹⁴⁸ Többek között a Himnusz sorai a magyar tájról, a Kunság mezeiről, Tokaj szőlővesszeiről, a Kárpátok szent bérceiről, Tiszáról és Dunáról új tagoltságot teremtett, újfajta érzékelés eljöttét jelezte: értékes, védő – óvó – gondoskodó, szerethető táj kezdte körülvenni a magára eszmélő nagy közösséget, a nemzetet.¹⁴⁹

A jelenség kritikai kutatásával foglalkozó tudományos megközelítések számos, egymást jól kiegészítő módon kísérelték meg leírni és elemezni ezt a folyamatot. A térképek kritikai olvasatával foglalkozó kulturális geográfiai és néprajzi irodalom¹⁵⁰ ugyanazt a nemzeti térteremtést írja le, amit a kutatásunk tárgyához jól illeszkedő, a nemzeti tájtudat, a *national landscape imagery* képiségét előtérbe helyező vizsgálatok.¹⁵¹

A nemzeti tájtudat alapjául a tájról készült ábrázolások és a tájjal kapcsolatos elképzelések szolgáltak.¹⁵² A tájról született művészi reprezentációk művészettörténetitől eltérő

¹⁴⁷ Löfgren 1989b. Lásd Keményfi több írását, legfrissebben Keményfi 2016, 2017.

¹⁴⁸ Hobsbawm–Ranger 1983a, a magyar irodalomból például Hankiss 1985; Gerő 2004.

¹⁴⁹ Howard 2011: 148. Hasonló folyamatokat természetesen számos helyen figyelhetünk meg Európában. Jelen munka tárgya kapcsán a skót Felföld vagy a finn Karelia kapcsán jól tetten érhetőek ezek.

¹⁵⁰ Keményfi 2010.

¹⁵¹ Häyrynen 2000; Häyrynen–Raivo 2004.

¹⁵² Cosgrove–Daniels 1988; Cosgrove 2008.

szempontú elemzése feltárta, hogy hogyan teremti meg a tájképfestészet egy adott nemzet kötődését és legitimitását a tájban. E kulturális geográfiai és művészettörténeti elemeket ötvöző, művészettörténeti fogalmat kölcsön véve önmagát *ikonográfiának* nevező megközelítés az ábrázolások tartalma mellett olyan részleteket is vizsgál, mint a színválasztás, textúra, technika, perspektíva. Mindenekelőtt az olyan részletek, mint az alkotói intenció vagy a fel tárható jelentésrétegek megismerése vethet fényt egy-egy ikonikus tájkép esetében a nemzeti tér kialakításában játszott szerepre. Szempontunkból nem a táj megjelenítése érdekes e képeken, hanem az, milyen jelentéseket ad át a táj reprezentációja a tájról. Azaz, ezen ábrázolások vizsgálatán keresztül tulajdonképpen nem a tájat ismerjük meg; ezek értelmezik a tájat számunkra.¹⁵³ Megközelítésünkben ezen ábrázolások végső soron közösségi jelentések kommunikációi és így a társadalmi kommunikáció sajátos formái.

A tájról szóló reprezentációk kapcsán állítható, hogy a 18–19. századi ábrázolások nyomán kialakuló tájképzet egy nagyobb jelentésadó rendszer része, melynek célja a nemzet koncepciójának kialakítása és népszerűsítése. A „táj-képek” minél szélesebb körének (például területi felosztások, útleírások, útikönyvek) teljes diskurzusát kell vizsgálni és rajtuk keresztül azt, hogy mindezek hogyan viszonyulnak a nemzeti ideológiához. Ezekből megismerhető a nemzeti tájtudat, egy adott ország elképzelt topográfiája.¹⁵⁴

A nemzeti tájtudat (*national landscape imagery*) kutatásának egyik kulcsfogalma az *imagery*, amely alapjelentése szerint tematikusan kapcsolódó képek halmazát jelenti. Irodalmi szövegek kapcsán *imagery* az önmaguk jelentésén túlmutató kifejező képek, metaforák és szimbólumok halmaza. Az *imagery* azonban e valós és metaforikus képhalmaz által kialakított tudati képeket, képzeteket is jelent, melyeket valamilyen magyarázat köt össze. A *landscape imagery*, a tájról szóló kép- és képzethalmaz, tematikusan kapcsolódó ábrázolások csoportja, egy szándékosan létrehozott kulturális jelenség. Áttételesen e képek és képzetek –

¹⁵³ Andrews 1989. A művészeti alkotások és a tér/táj kapcsolatára a hazai földrajztudomány is felfigyelt: Karancsi–Hann 2006; Boros 2007.

¹⁵⁴ Häyrynen 2000: 5.

amelyeket egy szervező elv kapcsol össze egy narratív kontextusban – hozzák létre a tájtudatot. A tájtudat tehát végső soron jelképpé vált tájak ábrázolásai és az ábrázolásokon keresztül kiolvasható narratíva egysége nyilvánvalóan feltárható történetiséggel.¹⁵⁵

E tájtudat is táplálja a hazaszeretetet, a kötődés érzetét, a múlt tiszteletét és a jövőbe vetett bizalmat. Nyomatott, álló- és mozgóképes formában is megjelennek az alapjául szolgáló képek, festett és fotózott tájábrázolásoktól az útikönyveken át, tankönyvektől a nyomtatott albumokig. E képek elterjedésének három fázisa volt. Elsőként az elit által létrehozott egyedi művészi alkotások jelentek meg, amelyeket erős nemzeti pátoz hatott át. A középosztály a turizmuson és az utazási irodalmon keresztül találkozott a nemzeti tájjal kapcsolatos elképzelésekkel. A társadalom egésze számára pedig a kötelező alapfokú oktatás és a sajtó közvetítette e tartalmakat.¹⁵⁶ A nemzeti táj és általában a nemzeti jelleg reprezentációjának kiemelkedő terévé váltak a múzeumi gyűjtemények, amelyek nagyon gyorsan váltak a turizmus célpontjaivá.¹⁵⁷ A táj egy sajátos olvasata ezen csatornákon keresztül vált a kialakuló modern nemzetek kollektív tudásának uniformizált részévé.¹⁵⁸ A 19. századi magyar elit e nagy európai folyamatok részeként körülhatárolta a földrajzi környezet nemzeti szempontból fontos helyeit.¹⁵⁹

A nemzeti romantika idején a nemzeti tájak emberi kvalitásokkal telítődtek, amelyekkel érzelmi viszonyt lehetett (és kellett) kialakítani. A nemzeti romantika elitje saját érzéseiről írva például a korábban csak sáros tóként látott Balaton egészen új képét vetíti elénk:

Megálltam, mintha lábam gyökeret vert volna. Valami önkénytelen kiáltás jött az ajkamra. Azután néztem, mereven néztem... Sohasem láttam ilyen szépséget...
Kúpok fénylő orommal, szőlőhegyek zölden ragyogva, erdők fekete foltjai, zöld

¹⁵⁵ Raivo 1999: 2; Häyrynen 2000: 6–7.

¹⁵⁶ Häyrynen 2000: 9–15. Ennek egyik kiváló példája a Maamme kirja (Szülőföldünk könyve) Zacharias Topelius 1875-ben megjelent nagyhatású munkája a finn tájról és történelemről, amely évtizedekig kötelező olvasmány volt a finn iskolákban. Nuorteva 1997: 314.

¹⁵⁷ Fejős Zoltán többször problematizálta a kánonalkotás, bemutatás és attrakció összetettségét a múzeumok és a turizmus viszonya kapcsán, például Fejős 2000. A nemzeti jelleg művészi reprezentációja kapcsán lásd Király–Róka–Veszprémi 2010.

¹⁵⁸ Raivo 1999: 2.

¹⁵⁹ Szabó 2000.

mezők, arany vetések, száz falu, ezer hegyi hajlék, csárdák, malmok, útszéli sorfák, patakok, csatornák, magas bércek, fehér házak, korhadt és mégis fényes várromok... A jelennek minden élettünete, sok százados múltnak minden árnya, természetnek őssalkotásai, emberkéznek apró szép dolgai együtt, egymás mellett... Nekem talán nem hiszi el a világ, talán rajongásnak, talán magyar vérmességnek tulajdonítja véleményemet. Majd megmutatja a jövő. A meszes-györöki fok, ahol engem megállított az ámulat... Csak fedezzék föl egyszer. Tisztítsátok ki Meszes-Györöknél a Balaton partját, söpörjete el a parti vízből nádat, követ: ez lesz a Balatonnak legelső fürdőtelepe.¹⁶⁰

Eötvös Károly nemcsak a táj másképp látására hívta fel a figyelmet a 19. század végén, de munkájában a táj újfajta, mondhatjuk turisztikus használata is előkerül a badacsonyi fürdőzésükről írott soraiban.¹⁶¹

A Balaton nemcsak Eötvösnek okozott különös örömet. Jókait Balatonfüred korán megigézte és gyakran Füreden töltötte a nyár egy részét. 1867-ben telket vásárolt, nyaralót építtetett.¹⁶² Műveiben a Balaton több szép leírását olvashatjuk. Ezek egyike, *A magyar Tempevölgy* (1858) megközelítésünkben két jelentős új társadalmi és kulturális folyamat fontos szövegének tekinthető: egyszerre turisztikai útikalauz és a nemzeti táj Bibliája. Jókai világossá is teszi, hogyan iskolázza az érzéseinket, hogyan formálódik észlelés és érzés a sajátos emberi kvalitásokkal bíró tájban: „Mit érthetnék mást e név alatt, mint a Balaton vidékét? Melyik tájrésze hazánknak érdemli meg inkább a Tempevölgy nevét? Ahol a magasabb szellemek dalolni taníták a költőt; a nem költőt pedig érezni azt amit a költő énekelt.”¹⁶³ Jókai kapcsán

¹⁶⁰ Eötvös 2007: 253–54.

¹⁶¹ Eötvös 2007: 317.

¹⁶² Szakács 2000.

¹⁶³ Jókai 1858: 195. A szöveg innen szinte antropomorfizálja a tájat: „Sok szép tájékát bejártam hazámnak; voltam az Alföld végtelen rónáin, álltam a székely havasok csúcsain: de mindeniknél jobban megragadott a Balaton-vidék. Az Alföld úgy tetszik nekem, mint egy édesanya, ki nem sokat piperézi magát gyermeke előtt, nem iparkodik kedvéért szép lenni; de kalászos mezőinek arany tengerével mutatja, mily híven szereti, milyen jó anya volt, s míg rezgő délibábjában tündérmeséket mond neki, pacsirtaénekekben zengi bölcsődalát. Erdély képe viszont úgy tűnt föl előttem, mint egy büszke tündér, ki bámulatra hív, bűvöl és csábít; fenyvesek zúgása titkos szókat beszél, havasok látása a távol után vonz; valami úgy kényszerít elérhetetlen után sóhajtani; és egy fájó érzés nehezíti a megválást. Ah, de a Balaton-vidék egy bájos menyasszony, ki vőlegényére vár, minden ponton új bájait tárja fel;

nyilvánvaló a rekonstrukció mellett egy erős, bevallott konstruáló törekvés. A nemzeti narratíva autopoetikus sajátosságai jól tetten érhetőek: a nemzeti univerzum a nagy haza tájaiból épül fel, minden kvalitás megtalálható e keretek között.¹⁶⁴

E nemzeti tájak így váltak szakrálissá,¹⁶⁵ és lettek az új, szimbolikus eszközökön keresztül magára ismerő közösség,¹⁶⁶ a nemzetet létének fontos konstituensei. A nemzet ezen terei nem véletlenül váltak röviddel ezután a kialakuló turizmus színtereivé is: reprezentálták a modern nemzetet. Az érzéseket iskolázó elit a múlt emlékhelyeit és a múlt alakjait is a táj részeként értelmezte. Jókai folyamatosan utalt a magyar múlt emlékeire, a konkrét környezetben, a Balaton kapcsán például Kisfaludy házára.¹⁶⁷ Ugyanez az elit halála után maga is beolvadt e tájba, bevonult e kánonba: a füredi Jókai-villa ma emlékmúzeum, Balatonfüred 1990 óta Jókai Napokat rendez.

A modern nemzeti kultúra 19. századi felívelését messze nemcsak a táj képi reprezentációin keresztül létrejövő tájtudat gerjesztette. A nemzeti tájról és térről alkotott képzetek szervesen kapcsolódtak a nemzeti öntudat 19. századi konstrukciójába. A minden korábbinál sokszínűbb közösség szimbolikus alapú közösségi tudatának alapja az a nemzeti kultúra, amely kontextust teremtett a tájtudat kialakulásának is. A kortárs kultúratudományi kutatók a nemzeti kultúrára mint tudatos alkotásra tekintenek. A vizsgálatok jelen megközelítésünkben releváns csomópontjai a történeti tudat konstrukciója, a szimbolikus közösségalkotás jelensége és a modern nemzetek létrejötte, illetve a megalkotott hagyományok szerepe.

Nemcsak régióinkban, de minden emberi közösségben fontos szerepe van a *történeti tudatnak* bizonyos csoportkultúrák és -identitások, modern, komplex társadalmak esetében a nemzeti identitás kialakításában. Történeti tudat és történetírás összefüggéseire az elmúlt évtizedekben irányult a figyelem. A történetírás objektívásával, például a történetírás nar-

mentől tovább nézzük, annál szebbnek látjuk, s bár nevéssenek ki érte, én azt mondom, hogy az egész táj mosolyog!” Jókai 1858: 195.

¹⁶⁴ Szajbély 2005: 96–99.

¹⁶⁵ Albert 2004, illetve lásd Keményfi újabb tanulmányát, mely egészen tág körben tekinti át a „szakrális földrajzot” (Keményfi 2019).

¹⁶⁶ Anderson 1983.

¹⁶⁷ Szajbély 2005: 97.

rativításával kapcsolatos kritikák alapvetőek voltak ahhoz, hogy megértsük a modern történetírás kanonizációs mechanizmusait.¹⁶⁸ A történetírás szelektív és diszkurzív folyamataival kapcsolatos jelenségek felismerése értelmezés tárgyává tette e konstrukciós folyamatokat. E megközelítésben a múlt tényei a történetírás kezében kreatívan formálható nyersanyagként értelmeződnek. A történetírás objektivitásával kapcsolatos kritikák rámutattak arra, hogy a múlt tényei milyen alapanyagot képeznek a csoportszintű múltértelmezésekhez.¹⁶⁹

Mindezen konkrét közösségalkotási folyamatok szimbolikus dimenzióját az antropológia is megkísérelte felmérni.¹⁷⁰ Ha összehasonlítjuk a különböző nemzeti történetírásokat régiókban, nyilvánvaló azok jelentős eltérése, annak ellenére, hogy századok óta együtt, egymás mellett élő népcsoportokról szólnak. A nagyobb csoportidentitás(ok) alapjául szolgáló lokális kötődés kialakításához lokális múlttudat kell. Az ezt kánonba foglaló történetírás az elmúlt kétszáz év során sikeresen alkotta meg azt a fajta lokális múltat, történelmet, melyben ritkán tűnik fel az, hogy más kultúrájú emberek éltek egymás mellett. Az így megírt, majd oktatott, népszerűsített történelem fontos kötődésnek, a nemzeti identitásnak lehet az egyik legbiztosabb alapja.¹⁷¹ Az ilyen módon eltérően értelmezett térbe a benne élő csoportok igyekeznek saját szimbólumaikat elhelyezni, ezzel beélni, elfoglalni, dominálni e tereket.¹⁷²

Az identitás megszerkesztett voltának, dinamikus és szituatív természetének felismerése után ma természetes kutatási téma lehet a helyi, csoport- vagy nemzeti identitások megalkotásának, menedzselésének folyamata. A fentiek feltárása eredményezte azt, hogy az 1980-as években a történettudomány és a néprajz, kulturális antropológia egyre nagyobb figyelemmel fordult a hagyományalkotás, hagyományteremtés jelensége felé.¹⁷³ Hobsbawm elemzése szerint hagyományok alkotása vagy a kitalált hagyományok használata olyan időszakokban jellemző, amikor a társadalom gyors változása miatt az identitás alapjául szolgáló kontinuitás érzése megszűnhet, a régi hagyományok, szimbólumok és szokások nem töltik

¹⁶⁸ White 1996.

¹⁶⁹ Többek között Smith 1992: 58; Hobsbawm 1994: 27–30. A kérdés történettudományi értelmezéséhez magyarul lásd Gyáni 2007.

¹⁷⁰ Cohen 1985.

¹⁷¹ Anderson 1983.

¹⁷² Bodó–Biró 2000.

¹⁷³ Hobsbawm–Ranger 1983a.

már be korábbi funkciójukat. A szimbolikus vagy rituális természetű kitalált hagyományok a múlttal való kapcsolatot biztosíthatják és így széles társadalmi rétegek számára kínálják fel az ismerős múlt biztonságot nyújtó érzését, a társadalom kohézióját. A 19. század végi hagyomány-tömegtermelés sikere természetesen attól is függött, hogy az invenciók mennyire bilincselték le a megcélzott tömegeket. Éppen ezért nemcsak jelképek, de szertartások és hősök is erősíthették az újonnan kialakuló kötődést. Az új identitáselemeket pedig az egységesülő közoktatás népszerűsítette.¹⁷⁴ Nem nehéz felismerni, hogy nemcsak a 19. század vége volt jelentős hagyományalkotó korszak, de Közép- és Kelet-Európában a szocializmus bukása után egy újabb hagyományteremtő lendületet figyelhetünk meg.

A közösségteremtés szempontjából a kitalált hagyományok és az azok alapjául szolgáló mítoszok azért fontosak, mert az emberek mintegy feltérképezik, értelmezik a múltat ezek segítségével. A történelem a jelen céljai szerint szelektíven átörökített és szelektíven felidézett dolog. A történelem egyfajta alapanyag történészek és laikusok kezében egyaránt. Hamisítási szándék nélkül is mindig *interpretatív rekonstrukciókon* nyugszik. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy nem léteznek objektív történelmi tények. A történelem ilyen, úgynevezett 'népi, populáris' használata nemhogy eltávolítaná azt a jelentől, hanem éppen ellenkezőleg, a múlt sokszor összeolvad a jelennel. A mindennapi diskurzusokban a múlt szimbolikusan kerül felidézésre.

¹⁷⁴ Hobsbawm 1983b: 263–264.

Tértudat és turizmus összefüggése

Mindezek nyomán nem túlzás kijelenteni, hogy a tér/táj/természet nem eleve létező turisztikai látványosság. Minden esetben az értelmező tudat ad jelentést a tájnak. Ez a jelentés a látványosság alapja, ez hoz létre vonzó célpontokat a minket körülvevő fizikai környezetből. Alapja egy csoportszintű, azaz nem objektív, nem racionális értelmezés; egy konszenzusos konstrukció. Ez a térről való objektív ismeretek mellett – sőt helyett – sokkal inkább érzelmekkel, értelmekkel, a táj és történelem sajátos összefüggéseinek ismeretével feltöltött jelentés. Nevezük e konstrukciót most tértudatnak.

E tértudat telíti értelemmel a látott felszíni formákat: (kisebb-nagyobb csoport)kultúráink alapján látunk így valamit szépnek vagy csúnyának, különlegesnek, egyedinek vagy éppen tipikusnak. Vagy nem látjuk éppen semmilyennek, nem vesszük észre. Számos a tájra építő turisztikai célpont különlegessége nem ragadható meg valamilyen objektív különlegességben. A Niagara vízesés például nem a legnagyobb vagy éppen legszelesebb vízesés, az észak-amerikai populáris kultúrában mégis a nászutasok egyik kedvelt helyszíne.¹⁷⁵ A nem ebből a kultúrából érkezők számára e jelentése viszont nyilvánvalóan hiányzik.

A tértudat vizsgálata végső soron a táj és értelmezője megértéséhez vezet. A táj kapcsolt tartalmi egy-egy értelmező közösség, legtöbbször a modern nemzet kultúrájának, szimbolikus tartalmainak megértéséhez ad kulcsot. Részletes vizsgálata a jelentés- és szimbólumalkotási folyamatokon keresztül nemcsak a modern nemzetet egységesítő szimbolikus tartalmak létrejöttét segít megérteni, de a nemzeti kánon formálódását is.

A késő modernitás kora, kulturális és technológiai változása azonban, ahogyan ezt korábban az antropológiai kultúrafogalom változása kapcsán leírtuk, ezen túllépve teret adott az értelmezés korábbiakhoz képest radikálisan csoportszintű formáinak. A több mint száz

¹⁷⁵ Sears 1998: 12–30.

éven át – a vallási mellett – egyedülként létezett nemzeti térértelmezés mellett ma már kisebb értelmező közösségek is szólhatnak a térről. Kelta druidák vagy a Pilisben Ősbudát kereső honfitársaink, külvárosi gangek vagy a Balaton-felvidéket átformáló értelmiségiek¹⁷⁶ mind-mind csoportszintű tértudatokat alkotnak és népszerűsítnek.

A tértudat jelentőségének felismerése nyomán nem merészség azt mondanunk: nem a tér/táj/természet mozdít meg és készlet utazásra minket. Minden turizmus, bár (általában) térbeli mozgás is, valójában a tudat utazása: a valóság helyett, a valóságban is tulajdonképpen a térről alkotott képzeleteinkben utazunk.

¹⁷⁶ Fejős–Szijártó 2002.

III. A turisztikai látványossággá válás szemiotikája

Mi a turisztikai látványosság és honnan ered a jelentése?

Ahogy a fentiekben, elsősorban a konstruktivista antropológiai kultúraelmélet alapjairól közelítve vázoltam, a turisztikai látványosság minden esetben kulturális konstrukció. Közösségi szinten elfogadott jelentés nélkül semmilyen felszíni forma, történeti emlék vagy kulturális jelenség nem lesz turisztikai látványosság. A turisztikai látványosságok nem hordozzák önmagukban látványossággá válásuk okát. A látványossággá válás egy alkotó, értelemadó és jelentéstelítő folyamat eredménye. Mint ilyen, szükségszerűen az értelmet biztosító kultúrára épül. Éppen ezért – a turisztikai kánon globalizálódása ellenére – végletesen csoportfüggő és relatív.¹⁷⁷ Ezt felismerve a turizmus kritikai megközelítése az 1970-es évek óta kutatja azt, hogyan is történik e jelentésadás, azaz, honnan és hogyan jön létre a látnivaló jelentése a turizmus rendszerében.

A turizmus legfontosabb mozgatórugója a látványosságok, élmények ígérete. Az utazót az készíti otthona elhagyására, hogy valamilyen számára még ismeretlen, de alapvetően érdekes, kellemes, újszerű jelenséggel találkozzon. A látványosságok köre nem örök: a turizmus rövid történelme alatt is világosan látszik, hogy az folyamatosan expanzióban van, újabb és újabb helyek, tárgyak, események válnak turisztikai látványossággá.¹⁷⁸ Éppen ezért lett a látványosságok létrejötte a kultúratudományos turizmuskutatások egyik kiemelt tárgya, olyan kérdéseket téve fel, mint például, hogy hogyan jönnek létre látványosságok. Kinek mi a szerepe egy-egy konkrét turisztikai attrakció létrejöttében? Honnan is érkezik a jelentés egy-egy attrakcióba és mi befolyásolja ezt a jelentést?

¹⁷⁷ Pusztai 2009.

¹⁷⁸ Singh 2004.

A turizmusban tetten érhető jelentéstelítő, értelemadó folyamatokkal elsőként MacCannell foglalkozott.¹⁷⁹ MacCannell ma is méltán figyelemre méltó munkája legtágabban értelmezve a késő modernitás korai kritikai elemzései közé illeszkedik. Miközben számos ponton vitába száll Daniel Boorstin másfél évtizeddel korábbi modernitáskritikájával,¹⁸⁰ tulajdonképpen folytatja és kiteljesíti Boorstin gondolatait. MacCannell több máig nagyhatású elméletet dolgozott ki a turisztikai látványosság, a turista és a valóság kapcsolatának megértésére. Ezen törekvésében tulajdonképpen egy markánsan modernitásvégi hozzáállás motiválja. MacCannell ugyan alapvetően a turizmussal foglalkozik, mégis végső soron egy jellegzetesen modernitásvégi problematikán, az eredetiség, pontosabban az eredetihez való közvetlen hozzáférés elvesztésén kesereg.¹⁸¹ A turizmus megközelítésében egyszerre e változás oka és egyúttal alkalmas tárgy ahhoz, hogy elemzésén keresztül e változást tetten érvük. A turizmusban megnyilvánuló eredetiségkeresés MacCannell szerint az elvesztett tökéletesség és az élet végső értelmének keresése, amely a késő modernitás sokszínű egzisztenciális instabilitását próbálja ellensúlyozni.¹⁸²

Éppen ezért, MacCannell a turizmus lényegét jelentő turisztikai látványosságot kulturális élménynek tartja. A kulturális élmény modern társadalomban játszott szerepének feltárása mellett a kulturális élmény felépülését tisztázza. Véleménye szerint egy kulturális élménynek két alapvető összetevője van. Egyrészt a *modell*, a valóság valamely jelenségének reprezentációja például színpadon vagy filmen. Ez nem egy létező valami pontos leképezése, másolata, hanem sokkal inkább egy idealizált, elképzelt jelenség megjelenített modellje. Az élmény másik összetevője a *hatás*, amely a modell nyomán létrejövő meggyőződés vagy érzés. Példái szerint egy autóverseny látványa a modell, a nézőkben kiváltott izgalom a hatás; a fürdőruhát reklámozó fotómodell a modell, az a vágy, hogy szert tegyünk egy hozzá hasonlító barátnőre pedig a hatás. MacCannell szerint e két alapvető összetevőt a *médiium* kapcsolja

¹⁷⁹ MacCannell 1976.

¹⁸⁰ Boorstin műve 1962-ben jelent meg először. Itt az 1992-es 25. kiadást használjuk. Boorstin munkáját, elsősorban turizmuskutatói másodreferenciái miatt idehaza mint turizmuskutatói munkát hivatkozzák, pedig a könyv a modernitás elmúltáról szól, a turizmus mindössze példa a kor megértéséhez.

¹⁸¹ Shepherd 2002: 188.

¹⁸² MacCannell 1976: 2–3.

össze. A médium e tágabb értelmezését tisztázandó, felhívja a figyelmet, hogy a legjelentősebb, de nem kizárólagos médium maga a (tömeg)média. A média mint médium igyekszik neutrálisan összekapcsolni a modellt és a hatást. Amint a médium (például a média) elfogulatlan közvetítő voltában kétségünk támad, gyanút fogunk. Gyanakvásunk MacCannell szerint késő modern felnőttégünk jele. Véleménye szerint a reklámok megértéséhez és helyén való értelmezéséhez például éppen a média médium szerepének helyes felismerése, vagyis egyfajta kritikai reflexió szükséges.¹⁸³

MacCannell nagyhatású elméletei közül számunkra ezúttal a turisztikai látványosság létrejöttével kapcsolatos, szemiotikai megalapozottságú elképzelés fontos leginkább. Ahogy említettük, a turisztikai látványosságot MacCannell kulturális élményként azonosítja. Véleménye szerint a turisztikai látványosság a turista, a látnivaló (*sight*) és a jelölő (*marker*) tapasztalati viszonyán alapul. A látnivaló e megközelítésben a turisztikai látványosság jelentés nélküli lényege, amelyet – hogy lényegére jobban rámutasson – Leiper később *mag*-nak, *lényeg*-nek (*nucleus*) nevezett.¹⁸⁴ Mivel a legtöbb látnivaló önmagában érdektelen és gyakran közönséges, átlagos, e szemiotikai jelfogalmon alapuló modellben a jelölő bír kiemelt fontossággal. MacCannell leszögezi, hogy a látnivaló mindig jelölővel bír: nincs jelentését magában hordó látnivaló. A turisztikai látványosság végső soron a turista által észlelt jelölt látnivaló.¹⁸⁵

A látnivaló a maccannelli modellben egy tárgy, hely vagy jelenség, amelynek nincs önmagában jelentősége a turista számára. A jelölő végső soron egy olyan információ, amely közli a turistával, hogy a látványt miért kell megtekinteni. MacCannell példaként a Hold-kőzetet hozza, amely jelölők nélkül a laikus számára megkülönböztethetetlen egy hasonló kinézetű földi kőzettől. A jelölő ezen felfogása könnyen összekeverhető a turisztikai látnivaló mellé helyezett figyelemfelhívó szöveggel, táblával, ami megmagyarázza, hogy mit látunk. MacCannell világossá teszi, hogy nem erre gondol, nem *jelzés*ként, hanem *értelemadó*ként fogja fel a jelölőt; a jelölőket nem tárgy voltukban, hanem funkciójukban értjük. A jelölő lényege éppen ezért nem az információt hordozó tárgy, hanem maga az információ. A jelölők közé messze

¹⁸³ MacCannell 1976: 23–24.

¹⁸⁴ Hem-Iversen-Grønhaug 2003: 50.

¹⁸⁵ MacCannell 1976: 41.

nemcsak műemléket jelző táblák tartoznak, hanem a jelenségek rendkívül széles köre: az információs táblák is, de útikönyvek, reklámok, idegenvezetői szövegek és az utazó által hazatérve elmesélt történetek, előadások vagy éppen művészettörténeti könyvek.¹⁸⁶ Ezek az azonos látnivalók tömegéből emelik ki azt az egyet, amely látványosság lesz, és ezek a jelölők teremtik meg ezen látnivalók eredetiségét és egyediségét.

A fentiek nyomán nyilvánvaló, hogy a turista – látnivaló – jelölő hármasságának kiemelkedően a legfontosabb része a jelölő. A jelölők rendkívül kiterjedt halmazát a kutatás többféle megközelítésben próbálta rendezni. Leiper hármasság tagolásában a kiváltó vagy megmozdító jelölő (*generating marker*) az az információ, amit elindulás előtt szerzünk, ami utazásra készítet minket. Az átmeneti jelölő (*transit marker*) az utazás során szerzett ismeret. Végül az érintkező jelölő (*contiguous marker*) a látnivalóhoz térben is közvetlenül kapcsolódó értelem.¹⁸⁷ A modell világossá teszi, hogy az utazást közvetlenül motiváló kiváltó vagy megmozdító jelölő kiemelkedő fontossággal bír a turizmusban. Ezen jelölők kommunikációs szempontból ráadásul radikálisan eltérőek a látnivalóval közvetlen kapcsolatban lévő érintkező jelölőtől, egész más érvrendszerrel, figyelemfelkeltő taktikával kell működniük, hogy felhívják a figyelmet egy közvetlenül meg nem tapasztalható látnivalóra. Reprezentáció és empirikus tapasztalat viszonya is alapvetően más a kiváltó (vagy megmozdító) és az érintkező jelölő esetében. Ráadásul, a turisták empirikus kutatása világossá teszi, milyen alapvető érzékelési különbség jellemzi az otthon, az úton, illetve a helyszínen lévő turistát. Mindez nyilvánvalóan a jelölők érzékelésére is kihat. MacCannell és Culler a jelölőket helyi jelölőkre (*on-site marker*, például egy emléktábla), mozgó jelölőkre (*mobile marker*, például egy brosúra) és távoli jelölőkre (*off-site marker*, például a szuvenírek) osztja.¹⁸⁸ Az interneten található utazással kapcsolatos tartalmakat még nem vizsgálták ilyen szempontból. Nem problematizálva ezúttal azt a kérdést, hogy az interneten megjelenő számunkra releváns tartalmak a valóság újfajta meg-

¹⁸⁶ MacCannell 1976: 110–111.

¹⁸⁷ Hem-Iversen-Grønhaug 2003: 50.

¹⁸⁸ MacCannell 1976: 110; Culler 1990: 159.

nyilvánulásai vagy pusztán a valóság reprezentációi, ha reprezentációként értelmezzük azokat, akkor e modellben *kiváltó (megmozdító)* és *távoli jelölökként* tekinthetünk rájuk és napjaink totális mediatizáltságával szinte végtelenre tágul ezen utazásra készítő jelölők köre.

Újabb nemzetközi¹⁸⁹ és hazai kutatások¹⁹⁰ világossá teszik, hogy a távoli, kimozdító jelölők jelentős része a turizmus médiareprezentációjának valamilyen formája. Ezek a vágyképek és álmotják uralják képzeletünket az év minden egyes munkával töltött hetében. Információgyűjtés, tervezgetés, más élményeinek meghallgatása és a saját élményeink felidézése alapvető szerepet játszik abban, hogy kimozduljunk megszokott környezetünkből. Az utazási vágyat létrehozó, a turisztikai Másról szóló szövegek és képek indítanak utazásra minket. A turizmus médiareprezentációja az utazások mediatizált emlékezetétől a kortárs turizmusreprezentációkon át a legszűkebben értelmezett turisztikai marketingig terjed. Magában foglalja az országimázs kampányokat, az útikönyveket, magazinok utazási írásait ugyanúgy, mint televíziós és rádiós utazási magazinokat, múzeumi gyűjteményeket, popularizált tudományos ismereteket, sőt a szépirodalom is jelentős utazási vágygeneráló forrás.¹⁹¹ Ráadásul az új kommunikációs technológiák és a hálózati kommunikáció rendkívül szegmentált utazás-generáló és -reprezentáló rendszert hozott létre, amely nemcsak a turizmus eddig ismert szerveződésformáit, de az utazási élmény reprezentációjának újszerű megjelenését is elhozta.

Culler hívta fel a figyelmet arra, hogy milyen szerepet játszik a távoli jelölő a látnivalóval való találkozáskor. Véleménye szerint a távoli jelölő nem veszti ekkor fontosságát, hiszen ez alapján ellenőrizzük a látnivaló jellegzetességeit. A jelölő – melynek esztétikai minősége teljesen lényegtelen e modellben – olyan mértékben befolyásolja úti élményeinket, hogy a látnivaló és a jelölő direkt összevetésekor a jelölőből kiolvasott jellegzetességeket keressük a látnivalóban ('nem olyan nagy, mint ahogy a képeken látszott'; 'még inkább magával ragadó, mint ahogy elképzeltem'). A turisták ráadásul képeket készítenek vagy írásban számolnak be

¹⁸⁹ Crouch et al. 2005; Burns et al. 1–2. 2010.

¹⁹⁰ Bódi–Pusztai 2016.

¹⁹¹ A múzeumok attrakció voltát, turizmusban játszott kultúra reprezentáló szerepét Fejős Zoltán számos munkájában részletesen elemezte, lásd többek között Fejős 2000.

a láttnivalóról. A turistaélmény ezáltal válik aktív részvétellé a jelölő és a láttnivaló közötti jelviszonyban, néha ez egyenesen annak megalkotása, azaz végső soron a látványosság előállítására.¹⁹²

A jelölők a helyekről folyó értelmező folyamatokban töltődnek fel tartalommal. A turizmus rövid története a jelölők gyors változását jelzi, miközben a láttnivalók fizikai valójukban nem igazán változékonyak: hegyek, szobrok, épületek léteznek átlagosként, ki nem tűnve környezetükből, amíg jelölők nem kapcsolódnak hozzájuk. Ahogyan Urry pontosan rámutat, a divat vagy az ízlés változása ejthet olyan klasszikus desztinációkat, mint az angol tengerpart és emelhet fel, tehet látványossággá ipari városokat (Bradfordot hozza példaként) úgy, hogy közben e helyek fizikai valójukban nem változnak jelentősen.¹⁹³

Fontos rámutatnunk, hogy a látványosság létrejöttének fenti, meglehetősen formalizált modellje könnyedén összeilleszthető a kortárs értelmező megközelítésekkel és így e szemiotikai modell relevanciája megőrizhető. Ennek megértéséhez a jelölő tartalmát kell alaposabb vizsgálat alá venni. Ki kell emelnünk, hogy a jelölő tartalma közel sem állandó és végképp nem egységes. A jelölő tartalma nemcsak időben változékony. A tartalom társadalmilag is rendkívül eltérő lehet egy adott konkrét láttnivaló esetében egy konkrét időpontban is, hiszen a turisták egy rendkívül heterogén csoport.

Ennek megértéséhez fel és el kell ismernünk a turisták heterogenitását, amelyre számos kortárs konkrét¹⁹⁴ vagy szimbolikus értelmezés¹⁹⁵ nem reflektál. A sok száz milliányi turista heterogenitását többek között Eric Cohen,¹⁹⁶ Valene Smith,¹⁹⁷ Stanley Plog,¹⁹⁸ Eugenia Wickens,¹⁹⁹ Pasi Hannonen²⁰⁰ próbálta turistatipológiákkal rendbe tenni.²⁰¹ Tom Selänniemi az Akropoliszon végzett terepmunkája nyomán, az antropológiai kultúraelmélet tanulságait

¹⁹² Culler 1990: 160.

¹⁹³ Urry 2002:109.

¹⁹⁴ Hannerz 2004: 182.

¹⁹⁵ Bauman 2004: 192–206.

¹⁹⁶ Cohen 2004.

¹⁹⁷ Smith többször, például: 1989.

¹⁹⁸ Plog több helyen, például 2001.

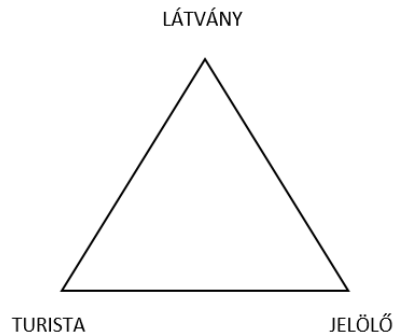
¹⁹⁹ Wickens 2002.

²⁰⁰ Hannonen 2003.

²⁰¹ E törekvésekhez kapcsolhatjuk a turizmust tagadó vagy a turizmus által nem kedvelt helyekre látogató antiturizmus jelenségét is (Mátyus 2016).

alkalmazva hívja fel a figyelmet arra, hogy e heterogenitás háttérében eltérő interszubjektív valóságok húzódnak meg.²⁰² Ez az interszubjektív valóság pedig éppen a jelölő tartalmán keresztül ragadható meg, háttérében a kultúratudományok problematizálta társadalmi és kulturális fragmentálódás áll.

Selänniemi a turistalátványosság maccannelli modellét háromszöggént ábrázolta. A jelölő kizárólagos értelemközvetítő voltának elfogadása és a kortárs kultúraelmélettel való kombinálása nyilvánvalóvá teszi, hogy azonos tárgyhoz más turisták más jelölőt kapcsolnak. Azaz a turisták miközben ugyanazt nézik, kultúrájuktól függően tulajdonképpen mást látnak egy adott helyszínen.²⁰³



A turisták e maccannelli felfogásban valóságos, bár reflektálatlan szemiotikusok: jelekre éhesen és értelmezésre készen látogatják a látnivalókat, keresik például a franciaság jeleit, a sajátosan olaszos viselkedést, a tipikus angol pubokat és így tovább. A turisták jelrendszerekként, egyéni kulturális háttérrel olvasnak városokat, tájakat, kultúrákat.²⁰⁴ Selänniemi példájában így fordulhat elő, hogy az Akropoliszra látogató turisták között az európai civilizáció kezdeteit jelző hely mélységes ismeretére vágyó kvázizarándokok, az alaposan tájékozódó kulturális turisták és csak a kötelezőt teljesíteni szándékozó nyaralók is vannak. Esetükben a jelölő rendkívül eltérő tartalmú. A nyaraló számára az egyedüli jelölő a turisztikai

²⁰² Michalkó szerint a turisták tipológiákban tükröződő különbözőségének háttérében végső soron olyan egyéni tényezők állnak, mint az egyén kulturális háttere és az idegenségre adott reakció (Michalkó 2004: 54–55).

²⁰³ Selänniemi 1999: 346–7.

²⁰⁴ Culler 1990: 155.

reklám vagy az idegenvezető beszéde lehet, szemben a másik két csoport számos más jelölőjével, például az útikönyveivel vagy az antik görög világról szóló szépirodalmi élményeivel. Ugyanaz a fizikai hely (vagy tárgy), az Akropolisz (vagy bármi egyéb látnivaló) így lehet unalmas rom, értelmetlen tárgy a turisták egy részének és világi zarándokcél a turisták más részének.²⁰⁵

²⁰⁵ Selännemi 1999: 346–348.

A látvány szakralizációja

A turizmus vizsgálata világossá teszi, hogy a látványosságok milyen tagolt rendszerre állhatnak össze. MacCannell példaként az Egyesült Államokból Európába utazó amerikaihoz hozza. Ha valaki Európába jön, akkor Párizst látnia kell; ha Párizsba utazik, a Notre Dame és az Eiffel torony mellett a Louvre-ba el kell mennie; ha a Louvre-ban jár, a Mona Lisát meg kell néznie. MacCannell szerint e tagolt rendszerben a látványosságot két folyamat hozza létre: a *látvány szakralizációja* és a *rituális attitűd*.²⁰⁶ A rituális attitűd leginkább a városnézésben érhető tetten. A városnézés sajátos morális szerkezettel rendelkezik: egy általános elképzeléssel arról, hogy valamit látni *kell*. A városnézések, tágabb értelemben a turisztikai látványosságok vezetővel való megtekintései tulajdonképpen az utazások ünnepélyes napirendi pontjai. Ezen ünnepélyes eseményeknek lényegi részét alkotja számos, a látvány megtekintéséért végzett kötelező rítus. Ez maga a médium e kulturális élményben: a valóság valamely részletét közvetíti a résztvevők számára. Rituális jellegzetessége miatt nem véletlen, hogy a turisztikai élmény ilyen szemlélete a zarándoklattal rokonította a turizmust. MacCannell leszögezi, aki egyszer elutazott, az már nem menekül az 'ezt látni kell nyomása' alól.²⁰⁷

A jelölő által értelmezett látványosságok nem léteznének a jelentéstársítást kifejező és rögzítő intézményi háttér nélkül. Az intézményi segítség a látvány szakralizációjához is szükséges. E folyamat első fokozata, amikor a látványt megőrzésre érdemesnek nyilvánítják más hasonló jelenségek közül. Ez az elnevezés (*naming*) fázisa. Ezt néha komoly tevékenység előzi meg a látvány eredetiségének bizonyítására. Ekkor sokszor egészen hivatalos eljárások

²⁰⁶ Az elmélet magyar nyelvű interpretációi Jedzinák 2002:73–75; Fejős 2003b: 10-11; Seaton 2004; Bódi 2007: 177. A tér szakralizációjáról a magyar néprajzi kutatás is ír: Bartha 1992; Bartha 2000; Keményfi 2002: 106; 2004: 33–40, illetve tágabban Keményfi 2019. E megközelítések a tájba helyezett vallási tárgyak, építmények tájstrukturáló szerepét elemzik. A turisztikai tér kialakulásának megértésére szolgáló maccannelli modell jól kapcsolható a vallási és nemzeti térképzési folyamatokhoz.

²⁰⁷ MacCannell 1976: 42–43.

is előfordulhatnak, igazolások születhetnek, amelyek a látvány esztétikai, történeti, rekreációs vagy társadalmi jelentőségét hangsúlyozzák. A szakralizáció második fázisa a bekeretezés és a kiemelés (*framing and elevation*). A kiemelés a tárgy kiállítását jelenti. A bekeretezés két fontos összetevője a védelem és a felerősítés. A védelem a látnivaló fizikai megóvását jelenti, míg a felerősítésre tökéletes példa a kivilágítás. Természetesen néha nehéz megkülönböztetni a két összetevőt: egy nagy értékű műalkotást védő biztonsági őrök például egyaránt védik és a figyelmet is felhívják a tárgyra. Haladó bekeretezésnek nevezzük azt, amikor egy tárgy vagy épület körül az egész tájat átalakítják a látványosság létrejötte érdekében. Ez nagy fontosságúvá váló, nemzeti jelentőségű emlékművek vagy épületek körül gyakori eljárás.²⁰⁸

A folyamat harmadik állomása a szentéllé tétel (*enshrinement*), amikor a látványt körülvevő, határoló jelenség önmaga is látványossággá válik. MacCannell példaként a Gutenberg Múzeumot említi, ahol a látnivaló a Gutenberg Biblia, de a múzeum mára más értékes dolgokat is őriz, melyek a legfontosabb látnivalót kiegészítik, de önmagukban is látványosságok. Seaton a waterlooi templom, illetve a csata emlékműve körüli műemlékek átalakulását említi példaként 1815 után.²⁰⁹ A látványszakralizáció negyedik fázisa a mechanikus reprodukció (*mechanical reproduction*). MacCannell szerint nem elsősorban a szuvenírek, hanem az önmagukban is értékelt másolatok elterjedése jelzi e fázis beköszöntét. Seaton ennek kapcsán hívja fel a figyelmet arra, hogy ellentétben Walter Benjamin nagyhatású elképzelésével,²¹⁰ amely szerint a mechanikus reprodukció az eredeti egyediségét szünteti meg, e másolatok MacCannell szerint éppen, hogy kiemelik az eredeti helyen lévő Valódi látnivalót. A látvány szakralizációs modellt használó kutatások, kibővítve az eredeti maccannelli elképzelést, egyre inkább idesorolják a tömeges sokszorosítással készülő, önmagában nem értékelt másolatokat vagy médiában megjelenő másolatokat is.²¹¹ A látvány szakralizációjának utolsó fázisa a társadalmi reprodukció (*social reproduction*), amikor csoportok, helyek és régiók kezdik magukat

²⁰⁸ MacCannell 1976: 44.

²⁰⁹ Seaton 2004: 235.

²¹⁰ Benjamin 2003.

²¹¹ Seaton 2004: 239.

a híres látványosságról elnevezni.²¹² A „Baja – a halászlé fővárosa” szlogen jó példája a társadalmi reprodukciónak.

Culler a jelölők hatalmát és a látványszakralizációt összekapcsolva mutatja be, hogyan válhat egy jelöletlen hely turisztikai látványossággá, ha jelölőt kap. Példájában egy korábban jelöletlen, átlagos hely mellé kerülő „Bonnie és Clyde halálának helye” tábla értelmezi, sőt mivel nyoma nincs, konstruálja az egyébként egyáltalán nem sejthető tény, hogy azon a helyen lőtték le a menekülő rablópárost. Később múzeum, majd – stílusosan – céllövöldés vidámpark épült ide. Egy idő után maguk a jelölők (pl. a múzeum) is önállóan látványossággá lesznek.²¹³ Talán nem meglepő, de 1992 óta már Authentic Bonnie & Clyde Festival is van, amelynek a korabeli autók felvonulása, a rablópáros halálát hozó lövöldözés újrájátszása mellett legnagyobb látnivalója a Bonnie és Clyde hasonmásverseny, amelyet felnőtt és gyermek kategóriában is megrendeznek.²¹⁴

A turisztikai attrakciók létrejöttében a jelölők szerepe kiemelkedő. A jelölők bárhol is eredjenek és így a látnivaló bármilyen egyedisége és eredetisége mellett is érveljenek, a turizmus jelentésadó rendszerébe illeszkednek. Érvelésük éppen ezért a turizmus általános, mondhatjuk globális logikáját követi és a térnek a turizmusban általános, reflektált szemléletét, használatát jelzi.²¹⁵ Lehet egy hely kiemelkedően fontos bármilyen kisebb közösség számára, a turizmusban a turisztikailag érdekes kerül bele a jelölő tartalmába: azaz olyan sajátosságok, amelyekkel a bárhol jött turista a turizmus világszerte megtapasztalható érvrendszerét ismerve képes azonosulni, a látnivaló fontosságát fel/elismerni. Minden ezen érvrendszeren kívüli, ennek logikáját fel nem vállaló látnivaló óhatatlanul csoportszintű jelenség marad, nem válik, vagy csak marginálisan turisztikai látványossággá.

²¹² MacCannell 1976: 45.

²¹³ Culler 1990: 165–166.

²¹⁴ Bonnie 2004; Gibsland 2017.

²¹⁵ Szijártó 2008: 195–219.

Frivol turisták szent helyeken: a nemzeti és turisztikai táj kapcsolata

Ahogy a nemzeti tájtudat terjedése kapcsán jeleztem, a nemzet szent tájait éppen a kialakuló turizmus mutatta be annak az új közösségnek, a modern nemzetnek, amelynek sajátos jellemzőit épp ezeken a helyeken fedezte fel nem sokkal korábban e közösségek elitje. Az ilyen módon már nem pusztán körülhatárolt, de a szakralizáció és az interpretáció különböző szintjére került helyek ezek után teljesen természetesen váltak az új szubjektum, a nemzet reprezentációjává. Így viszont már a közösségtől idegen turisták számára is kötelezően meglátogatandó helyek lettek.

Hannerz szerint történeti szempontból a kultúrákat bizonyos területhez kapcsolódó jelentésrendszereknek és értelmezési struktúráknak tekinthetjük. Ezzel szemben a kozmopolita látásmód a radikálisan eltérő lokalitásokban való otthonlétet, elmélyülést, az egyes lokalitásokban megszerzett tudások másutt való könnyed alkalmazását, egyfajta kompetenciát jelent. Hannerz gondosan szétválasztja az utazókat (a turistát és a kozmopolitát), jelezve, hogy a turista nem kívánja az idegen jelentésrendszereket megérteni, elsősorban az idegen helyek természetes adottságai vonzzák és éppen ezért nem tekinthető kozmopolitának.²¹⁶ Miközben e könnyed és bizonyos mértékig felszínes turistakritika kritikai elemzés tárgya is lehetne, használjuk most kiindulópontul ahhoz, hogy az egy adott területhez kapcsolódásban értelmezhető nemzeti kultúra és a globális receptek szerint működő turizmus viszonyáról gondolkodjunk.

Az egyes nemzeti kultúrák lokális jelentőségű, belső értelemstruktúráit a globális turizmus bizonyos logika szerint alkalmazza és forgatja be saját rendszerébe. Egyes kanonizált és egyedinek tartott nemzeti hagyományok lokális identitásteremtő szerepük helyett a turizmusban mint egzotikum, kulturális lényeg vagy performansz kerülnek prezentálásra. Az egyes jelenségek tartalma, empirikusan megtapasztalható megjelenése ugyan helyről helyre más és

²¹⁶ Hannerz 2004: 179–188.

más, ám a turizmus idegen kultúrákat prezentáló rendszerében ugyanott jelennek meg. A turizmus az egyes nemzeti kultúrák felett így egyfajta metakultúraként értelmezhető.

A tér nemzeti kultúrában történő szakralizálása,²¹⁷ majd ugyanezen tereknek a turizmusban való megjelenése és értelmezése óhatatlanul felveti a turisztikus helyek és a nemzeti szempontból fontos helyek kapcsolatát.²¹⁸ Egy adott hely látogatói között megtalálhatjuk a nemzeti kultúra korábban bemutatott folyamatai által létrehozott térképzetet hordozó 'zarándokot', aki a nemzeti kultúra kváziszakrális központját látogatja meg.²¹⁹ Ugyanekkor mások, nem lévén részei a szimbolikus alapú közösségnek²²⁰ a turizmus értelemadó folyamataiban más tartalmakat ismernek meg. Szerinte a világon amatőr szemiotikusok jönnek-mennek a térben, de ők nemcsak turisták, hanem különböző kulturális alapú közösségek tagjai is, és különböző jelentéseket vélnek felfedezni az egyes helyeken.²²¹ Tom Selanniemi a jelenségek hasonlóságának megragadására egy találó angol szójátékot alkotott. Egy adott hely látogatóit majdnem azonos dolog vonzza: a turisták a *sacred sight*-ot (szent látnivalót), míg a nemzet tagjai a *sacred site*-ot (szent helyet) látogatják meg. Selanniemi a macannelli szemiotikai rendszer nyomán a turisztikai attrakció és a zarándokhely kapcsolatára következő sémát dolgozta ki:

Jelölő	szent hely (sacred site)	(szent) látnivaló (sacred sight)
Jelentés	a hagyományos értékek nyilvánvalóvá tétele	az utazás értékére való rámutatás, (a megtekintésre érdemesség értéke)
A jelentés eredete	helyi kultúra, vallás	nyugati (turista) kultúra
Kánon (a jelentés forrása)	narratívák, hagyomány, szent szövegek, mitológia	útikönyvek, reklámok, oktatás
Rítus	zarándoklat	turistaút

²¹⁷ Keményfi több helyen foglalkozott ezzel, például 2010, 2019.

²¹⁸ Pusztai 2010.

²¹⁹ Ehhez lásd például Feischmidt 2005: 7–35; Vörös 2005: 69–85; Ilyés 2003.

²²⁰ Cohen 1985; Anderson 1983.

²²¹ Culler 1990: 155.

A kapcsolat formái (más rítusok)	vallási rítusok, ünnepek, felajánlások, énekek	turisztikai rítusok, az idegenvezető magyarázata, városnézés, fotók készítése, útikönyv olvasás
Cél	átalakulás, az érték kategóriák megújítása és megerősítése	átalakulás, az érték kategóriák megújítása és megerősítése

A zarándokhely és az attrakció kapcsolata a turizmuszemiótikai modellben. Selännemi 1999: 343.

Bryan Pfaffenberger éppen 1983-ban, Victor Turner halálának évében kritizálta a turisták és a zarándokok radikális elkülönítését.²²² Véleménye szerint a közösségben társadalmi struktúra nélküli közösséggé egységesülő zarándokokról alkotott turneri elképzelés elnagyolt. A szent utazás, a zarándoklat nem feltétlenül egységesíti a zarándokokat, így azok nem érik el a Turner feltételezte ideális közösséget, sokszínűségük és megosztottságuk megmarad. A 1980-as évek elejétől egyre nagyobb számban megjelenő communitas-kritikák a zarándoklat élményének belső konstrukciójára hívták fel a figyelmet, a kutatások súlypontját egyre inkább ide helyezték.²²³ E kritikák arra hívták fel a figyelmet, hogy a szent utazás során megtapasztalt élmény jelentős mértékben a zarándok előismereteitől, motivációjától, pillanatnyi tapasztalatától függ; azaz a fenti modellben jelölőnek nevezett tartalmaktól, amelyek értelmezik a látottakat az utazó (zarándok, vallási turista, turista) számára.²²⁴ A kortárs turizmus számos desztinációját a közösségi múltértelmezés tette először szentté, majd nem sokkal később látványossággá váltak. A jelen frivol turistái tulajdonképpen a múlt szent helyein sétálnak, gyakran 'zarándokok' közé vegyülve. Azonos helyen tartózkodnak, de tulajdonképpen mást látnak, mást tapasztalnak.

²²² Pfaffenberger 1983. Jelen alfejezet címével is e fontos tanulmányra kívántam visszautalni.

²²³ Többek között Eade–Sallnow 1991.

²²⁴ Pusztai 2004.

IV. Az autentikusság szerepe a turizmus helyértelmezésében

A turizmus alapvető mozgóereje a lokalizált eredeti élmény ígérete. A turisztikai marketing érvelése szerint azért érdemes elutaznunk valahova, hogy valamit megtapasztaljunk, amit nem ismerünk és a saját lakóhelyünkön nem tapasztalhatunk meg. Az utazási marketing tehát egy adott hely eredetiségének és egyediségének ígéretét adja el a turistának. Természetesen nemcsak a lokalitás gyakorol (vonzó) hatást a turistára, de a turista is hatással van a desztinációra. Mi a kapcsolat a helyi kultúra és a turista között, hogyan hatnak egymásra, illetve ki szervezi ezt a találkozást? Vajon igaz az utazási marketing ígérete, amely szerint azért érdemes elutaznunk valahová, hogy megismerjük egy adott hely semmivel össze nem keverhető, egyedi világát, kultúráját? Vagy éppen ellenkezőleg, a legradikálisabb turizmuskritikának van igaza és egy nagyvállalatok által uralt álomipar vezet félre minket a turizmusban?

A fenti kérdések végső soron a valóság és a turisztikai élmény kapcsolatáról, azaz a turisztikai élmény hitelességéről, eredetiségéről szólnak. Azt problematizálják, hogy a turizmus rendszerében mi és hogyan jelenik, jelenhet meg a helyi kultúrából. Miközben ez a kérdéskör komoly vitát generált a turizmus kritikai kutatásában az elmúlt évtizedekben, fontos leszögezni, hogy a tudományos vita mellett rendkívül sokszínű, különböző szintű és különböző mértékben explikált diskurzusok nyilvánulnak meg a kérdéssről. A turizmus kapcsán például nem túlzás azt állítani, hogy szinte minden megszólalás áttételesen az autentikusság kérdéséről is szól. A helyi kultúrát a turisztikai vonzerők közé problémamentesen besoroló mainstream turizmuskutatás is implicit módon beleszól az autentikusságról folytatott diskurzusba. A turisztikai marketing az egyedi és eredeti lokális kultúra megtapasztalását alapvető élményként kínálja fel és így alakítja a desztinációról képzeleteinket. E megközelítések szerint egy adott lokalitásban a kultúra nyilvánvaló, tartalma problémamentes, a kultúra könnyen a desztináció vonzerejének részévé tehető. Ezen hozzáállás, hogy csak néhány példát említünk, nem problematizálja például azt, hogy honnan ered a vonzerőbe beválogatott kultúra-részlet, a turizmusipar hogyan válogatja ki a helyi kultúra számára érdekes részleteit. Nem

foglalkozik továbbá azzal sem, milyen helyi feszültségek állnak a desztinációvá válás mögött, ki érdekelt és ki ellenérdekelt ebben. Ezen reflexióhiányt összegezte Malcolm Crick rendkívül találóan, amikor azt írta: „A turizmusiparnak nagyon jó véleménye van önmagáról. Olyannyira, hogy elemzéseik gyakran nem különböztethetőek meg saját pr-juktól.”²²⁵ Mindez talán segít megérteni, hogy miért is figyelni távolságtartással a kultúra és a lokalitás, kultúra és látványosság kapcsolatáról születő szimplifikáló olvasatokat a kritikai turizmuskutatás. A turizmuskutatás fősodrának imént jelzett hozzáállásával szemben a kritikai értelmezések olyan végletei állnak, amely szerint a kultúra a turizmusban mindenképpen színre vitt és hamis.

²²⁵ Crick 2007: 67.

A turizmus mint szimulákrumtermelő

A turista és a helyi kultúra nem éppen problémamentes kapcsolatára reflektáló intellektuális reakciók szinte egyidősek a szervezett turizmussal. A Thomas Cook által 1841-ben megszervezett és a modern turizmus kezdetének tartott antialkoholista csoportos utazást követő évtizedekben a polgárság tömeges megjelenése korábban exkluzív desztinációkban hamar kivívta a lerohant elit kritikáját.²²⁶ Mark Twain viszonylag korán, már 1867-ben szórakoztatón és emlékezetesen, saját utazási tapasztalatai alapján mutatta be a homo turisticus profilját.²²⁷ Saját honfitársait Európában látva a filozófus Henry James sokkal kevésbé volt elnéző. James ugyan maga is rendkívül szeretett Itáliában utazni és meg is írta úti élményeit, mégis 1869-ben így fakadt ki az amerikai turistáról: „Egy kifejezéssel tudnám leírni őket közönségesek, közönségesek, közönségesek. ... A kultúra teljes és megdöbbentő hiánya az, ami meglep az egyszerű amerikai utazót látva.”²²⁸ James szerint az amerikai turisták minden látottat amerikai dolgokhoz hasonlítanak, és nem tudják, de nem is törődnek azzal, vajon viselkedésük nyomán mit gondolnak róluk az európaiak.²²⁹ James valójában magát utazónak, a többi utazót pedig turistának tartotta és ezzel maga is közreműködött a turista megjelenése óta tartó és egyre mélyülő világfelosztásban, amely az úton lévőköt *igaz és atletikus utazókra* illetve *felszínes és elkényelmesedett turistákra* választotta szét.²³⁰

Számos elemzés rámutatott már, hogy a turista negatív képzetének ilyen korai megjelenése végső soron a 19. század végi társadalmi és technológiai változások következménye. Korábban csak az utazási körülményeket kritizálták az utazók, ám ezek gyors fejlődésével a kritika más irányba fordult: a polgárság utazóvá válásával az addig exkluzív körülmények között, saját társaságában utazó elit viszolygását, döbbenetét hallhatjuk a 19. század végétől a

²²⁶ Köstlin 1996: 120.

²²⁷ Twain 1964.

²²⁸ Lamster 2006: 151.

²²⁹ Levenstein 1998: 183.

²³⁰ Edwards 1998: 66.

tömeges utazásokkal kapcsolatos kritikában. Az „ádáz” tömegturizmus és tömegturista jellemzőit a turizmus születését követően gyorsan össze lehetett gyűjteni: „rövid időintervallum, gyors közlekedés, ‘nevezetességek’ hajszolása, szellemi előkészületek hiánya, emléktárgyak és képeslapok vásárlása, hangos kíváncsiskodás, fölényeskedés és a fényképezőgép állandó kattogtatása”.²³¹ A tömegturizmus kritikusainak e krédója vajmi keveset változott az elmúlt majd másfélszáz év alatt, legfeljebb újabb árnyalatokkal ’gazdagodik’ a felületes turista képe. Elég talán itt arra a turistákon belüli kényes elkülönülésekre utalnunk, ahogyan a hátizsákos ’felfedező’ tudatosan és hangsúlyozottan különböztetik meg magukat a turistáktól.²³² A turizmusról kialakuló képzetet egy további jelentésréteggel terheli az ún. „sötét turizmus” (*dark tourism*), a katasztrófák, merényletek helyszínét látványosságként kezelő turizmus megjelenése a tömegkommunikációban. A médiareprezentációin keresztül széles körben ismert és morálisan elítélt Délkelet-Ázsiába irányuló szexturizmus tovább erősíti a turizmusról kialakult negatív képzetet.²³³ A turista *jelentésfeltöltődése*, ahogy láthatjuk, több mint egy évszázada tart és olyan sikeres, hogy ellentétfogalmával, a zarándokkal összevetve gyakran a modernitás metaforájaként értelmezi és használja a kortárs társadalomtudomány.²³⁴

A turista karrierjét áttekintve el kell ismernünk, nem véletlen, hogy turistának lenni a 19. század vége óta kétes identitás. Emiatt a jelenséget tágabb összefüggésben szemlélő első nagyhatású kritikai olvasat eredetében a modernitáshoz köti immár az egész rendszert, a turizmust. Daniel Boorstin egy felszínes új kor egyik eluralkodó beteges szimptomájaként mutatta be a turizmust 1961-ben.²³⁵ Boorstin nagyhatású munkája azonban messze nem a turizmusról kívánt szólni, hanem átfogó kritika alá vette a saját korában tapasztalható változásokat. A turizmussal kapcsolatban írott sorai mindössze részei annak a kritikának, amely a korai kritikus médiaértelmezések megközelítéséhez híven a valósághoz való közvetlen hozzáférés elvesztén kesereg.

²³¹ Köstlin 1996: 122.

²³² Hannonen 2003.

²³³ Oppermann 1999.

²³⁴ Bauman 1996; Dann 2002; Pusztai 2017.

²³⁵ Boorstin 1992.

A néha teljesen anakronisztikus példákat citáló Boorstin végső soron a klasszikus modernitás elmúltán szomorkodott, olyan új jelenségeket elemezve, amelyek egyébként éppen a modernitásban vették kezdetüket. A modernitás végét jelző tömeges turizmus kezdetét is a 19. század közepére datálja:

Valamikor a múlt [19.] század közepe után ... a külföldi utazások jellemzői ... változni kezdtek. ... Korábban az utazás hosszú tervezést, nagy kiadásokat és komoly időbefektetést igényelt. Sőt, az egészség vagy akár az élet kockáztatásával járt. Az utazó aktív volt. Mostanára passzív lett. Atletikus gyakorlat helyett az utazás szemlélődő sporttá vált. ... Az utazó aktív volt, buzgón indult más népek, kalandok, élmények keresésére. A turista passzív, elvárja, hogy érdekes dolgok történjenek vele.²³⁶

A passzívvá váló utazót Boorstin érvelésében egy homogén, minden lokális jellemzőtől megfosztott rendszer, a turizmusipar szolgálja ki. E rendszer ráadásul a turista célpontját, a látványosságokat is átalakítja: „E 'látványosságok' gondosan kitalált közvetett élményt kínálnak, egy utánezatot, amit ott lehet elfogyasztani, ahol az eredeti egyébként ingyen lenne. Ez arra kínál lehetőséget az utazónak, hogy semmiképpen se kerüljön kapcsolatba más népekkel miközben megtekinti őket.”²³⁷

A gondolatmenet szerint a turizmus nemcsak a valóságot zárja el tőlünk, de megváltoztatja magát a turistát is, aki „ritkán szereti az idegen kultúra autentikus termékét, sokkal inkább saját provinciális elvárásait”.²³⁸ Boorstin szövegében a turizmus ellentétéként az utazás, illetve szakrális társfogalma, a zarándoklat jelenik meg, amelyekre példaként a Mayflower útját vagy a zsidók sivatagi vándorlását hozza.

A turista e negatív képzetét állandóan végigkísérő pozitív ellentétpár, az utazó vagy a zarándok sokszor olyan szimbolikus, allegorikus jelentésmezőben jelenik meg, mely nemcsak

²³⁶ Boorstin 1992: 84–85.

²³⁷ Boorstin 1992: 99.

²³⁸ Boorstin 1992: 106.

az utazás két eltérő formájaként emeli ki a turizmust és a zarándoklatot, de sokkal többről is kíván beszélni. A zarándok- és turista-allegóriák idő- és térhatárokat átlépve használják az utazás különböző formáit a világ értelmezésére, a világról szerzett tapasztalatok és ezek nyomán támadó gondolatok artikulálására. A legrégebbi zarándokallegória az európai kultúrában az egyéni emberi életet hasonlítja egy zarándokúthoz. Ez a gondolkör az emberi életet, mint itt, a földön hosszú, fáradságos, lelket próbáló „vándorlást”, egyfajta zarándoklatot értelmezi. E vándorlásnak van ugyan célja, mégpedig a tökéletességre való eljutás, de az ember teremtése óta adott hiányosságai, botlásai miatt ez itt a földön nem érhető el. Az allegória eredete a túlvilágról való keresztény tanításban gyökerezik, mely a halál előtti földi élettel a tökéletes túlvilágot állítja szembe. Ebben az összehasonlításban a földi élet csak fáradságos vándorlás, aszketikus, lemondásokkal teli zarándoklat lehet. A zarándok allegóriája így illik nemcsak a keresztény hívőre, de azok közösségére, az Egyházra is.

A II. Vatikáni Zsinat *Lumen Gentium* kezdetű, az Egyházzal szülő konstitúciója részletesen kifejtette az Egyház zarándok voltáról szóló tanítást. Eszerint Krisztus földi áldozatával

Elérkezett tehát már hozzánk az idők vége (vö. 1Kor 10, 11), és e világ megújítása visszavonhatatlanul meg van alapozva, s ebben a látható világban valamiképpen elővételezve is van: ugyanis az Egyházat már a földön igazi, bár még nem tökéletes szentség ékesíti. Amíg azonban nem lesz új ég és új föld, melyekben igazságosság lakik (vö. 2Pt 3, 13), addig a *zarándok Egyház* szentségeiben és intézményeiben, melyek ehhez a történelmi időhöz tartoznak, e világ mulandó alakját hordozza, és maga is ott él a teremtett dolgok között, melyek mindmáig sóhajtoznak és vajúdnak, és várják Isten fiainak megnyilvánulását (vö. Róm 8, 19–22).²³⁹ (Kiemelés P.B.)

Azaz az isteni eredetű és ezért tökéletességet hordozó Egyház hibás, földi vonásaira utal a tanítás a „zarándok Egyház” allegóriájával. A földi kötöttségekkel mégis égi üzenettel létező

²³⁹ Lumen Gentium 1964: VII/48.

Egyház kettőssége napjainkig rendkívüli hatással van az európai kultúra gondolkodására, önkifejezésére. Olyan allegorikus keret nyílt meg ezzel, mely napjainkban is, alapvető értelmezési keretként szolgál.

A zarándok ilyen módon elbotló, de tökéletességre törekvő, túlvilági vízióval vándorló alakja mellé a modern társadalom feletti késő modern frusztráció párosította a turista allegóriáját és egyben alter egoját. Zygmunt Bauman számos írásában²⁴⁰ a napjaink társadalmában megfigyelhető fragmentálódás, dezintegrálódás és szubjektivizmus mindennapi életben való megjelenését próbálja meg tetten érni. Bauman a modern és a késő modern ember identitásának bemutatására használja a zarándok, turista és a csavargó allegóriáját. A zarándokot a modernitás idejére helyezi: a fejlődésben töretlenül hívó, annak irányát világosan látó, stabil idő- és térképpel rendelkező, egy életen át tartó identitást építő 19. századi, 20. század eleji embert írja le ezzel a képpel. Vele szemben a turista allegóriájával jellemzi a késő modern ember identitását, úgy írva le azt, mint egy elkerülő, a szilárd identitást veszélynek érző egyént. Véleménye szerint a „turista alakja az ilyen elkerülés foglalatá”. A turista leírása Baumannál nagymértékben táplálkozik a korábban bemutatott, a modernitás óta fejlődő turistaképzetből, miközben nyilván nem a turista vizsgálódása tárgya. Úgy véli, a turistát és a késő modern embert az jellemzi, hogy valójában nem tartozik a helyhez, amelyet meglátogat, tartja a távolságot. Szövegeiben világossá teszi, hogy a zarándokkal szemben a turista tulajdonképpen nem akar megérkezni valahova, „mivel az életút végén nem integrált a cél, amely azt állomássá tehetné.”²⁴¹

Bauman ezen identitásbizonytalanság okának a környező világot tekinti. A zarándok allegóriájára visszautalva szándékosan vallási áthallásokkal teli szöveget alkot, amikor arról ír, hogyan szűntek meg a szent és állandó értékek, illetve hogyan változnak az értékek szemvil-lanásnyi idő alatt. Mielőtt azonban Bauman szövegét moralizálónak éreznék és az igaznak lefestett zarándoklétre vágyakoznánk, nem hagy kétséget afelől, hogy ez lehetetlen. „Egy

²⁴⁰ Többek között Bauman 1996, 1999.

²⁴¹ Bauman 1999.

ilyen világban úgy lehet felöltetni és levetni az identitást, mint egy kosztümöt. ... posztmodern társadalmunkban valamennyien úton vagyunk.”²⁴²

Összefoglalva tehát megállapítható, hogy a korai turistakritikák szerint a turista, a turizmusipar és a látnivaló hármassága egyaránt a másolatot, a mesterségest preferálja. A turizmusipar megteremti a látványosságot, ami már csak indirekt kapcsolatban van az autentikus helyi jelenséggel, a turista pedig a bizonytalantól tulajdonképpen viszolygva végletesen beleszeret e másolatba és elfordul az eredetitől, még ha az elérhető is lenne. Boorstin a turizmust olyan rendszerként vázolja fel, amely mindenképpen megakadályozza az eredeti jelenségek közvetlen megtapasztalását. Boorstin mellé állítható így Walter Benjamin, hiszen e megközelítések a technológiai fejlődést és az iparosodást teszik felelősség a változásokért. Az érvelés háttérében az húzódik meg, hogy a technológiai fejlődés következtében a valóság értelmezése során a jel és a jelölt korábbi szoros, indexeszerű kapcsolata halványul el. E megközelítés szerint ez oda vezet, hogy az eredeti, aurával bíró esemény – a turizmusban élmény – eltűnik, helyét mesterséges alkotások veszik át, a turizmus végső soron baudrillard-i szimulákrumokat termel.²⁴³ Végső soron ezen értelmezések, köztük a turizmus kutatásában legnagyobb hatású boorstini is, a turizmus médium voltára hívja fel a figyelmet és reflexív média-kritikai szempontból közelít a jelenséghez.²⁴⁴

A turizmus tehát e megközelítés szerint mindenképpen hamis élményt ad. E kritikai szövegek a valósághoz való közvetlen hozzáférés elvesztét, például a turizmus ilyen hatását a modernitás korából eredeztetik, dominanciára jutásukat pedig a modernitás végeként értékelik. Ahogyan láthattuk, modernitás utáni kort kritizáló szövegek tulajdonképpen azóta is azonos módon érvelnek, igaz rendkívül eltérő ideológiai alapállásokból.

²⁴² Bauman 1996:18–36; Bauman 1999.

²⁴³ Torchin 2002: 249.

²⁴⁴ Cf. Pusztai 2016.

A turizmus mint látnivalók színpadra állítója

Boorstin turizmuskritikájában nem nehéz felismerni a 19. század végének intellektuális viselkedését a turisták tömegétől. A turizmus és a lokalitások kapcsolatának mélyebb megértéséhez azonban az attrakció létrejöttének alaposabb vizsgálatára volt szükség. MacCannell a turistatapasztalat eredetiségét elemezve kísérelte meg feltárni a helyi kultúra és a turista kapcsolatát. Véleménye szerint a turista a hétköznapi inautentikus és strukturált világgal szemben keresi az autentikus élményeket a turizmusban. A társadalmi, történeti vagy kulturális szempontból fontos helyet felkereső turista utazási motivációja tehát igaz és őszinte, bizonyos szempontból a természeti népek szentet kereső egyénével²⁴⁵ vagy a vallási szempontból fontos helyet felkereső zarándokéval rokonítható.²⁴⁶ A zarándoklat és turizmus történeti kapcsolatát és rituális hasonlóságait feltáró értelmezések – turista és zarándok fentebb jelzett intellektuális szembeállítására ellenére – azóta is bőven sorakoznak a turizmus kultúratudományos kutatásában.²⁴⁷

A helyi kultúra és az eredeti élményekre vágyó turista kapcsolatának elemzéséhez Goffman nagy hatású performativitáselmélete, elsősorban annak előtér – háttér felosztása segíthet hozzá.²⁴⁸ MacCannell végső soron arra jutott, hogy különböző rendszerek és eljárások a helyi kultúrát ahhoz hasonlóan szigetelik el a turistától, ahogy az egyén szabályozza azt a képet, amelyet tágabb környezete megismerhet róla.²⁴⁹ A turista így pusztán a helyi kultúra kontrollált, kiválogatott és számára színpadra állított verziójával találkozhat, nincs esélye a valódi helyi kultúra megismerésére. MacCannell színházi hasonlattal a turizmusban megje-

²⁴⁵ MacCannell 1973: 589–590.

²⁴⁶ MacCannell 1973: 593. A zarándoklatok motivációiról részletesen lásd Barna 2001: 11–25 (további irodalommal).

²⁴⁷ Például Graburn 1989: 37–55; Selänniemi 1999: 341–354.

²⁴⁸ Goffman 2000.

²⁴⁹ Goffman hatásáról legújabbban MacCannell 2011.

lenő kultúrát színre vittként mutatja be, amelyben vannak egyértelműen a turisták tömegeinek szánt, nyilvánvalóan megalkotott, a 'színpad' előterébe helyezett részek. Ez a színpad azonban maga is tagolt és bizonyos, nem mindenkinek elérhető turisztikai attrakciók már a színpad háttérét képezik. Természetesen emellett létezik a kulisszák világa, a turisztikai attrakció előkészítésének tere, a még alig megalkotott, közel természetes közegében létező ünnepi helyi kultúra, illetve a lokalitás hétköznapija. Az elemzés kiemelte a turisztikai ipar által létrehozott 'színpadok' performativitását, az eredetiség képzetét megteremtő misztifikáltságát, showszerű voltát. Felhívta a figyelmet arra, hogy a helyi kultúra turisták számára alig hozzáférhető hátsóbb régiókban, a kulisszában zajló 'benszülött' cselekvések (humor, cinizmus) az autentikusság megteremtett képzetét könnyen lerombolhatnák.²⁵⁰

A modell logikáját követve a turistának – a véletlent kivéve – nincs esélye a hátsóbb régiókat, a helyi valóságot megismerni. Amikor a turista hátsó régiót, azaz hétköznapi valóságot észlel, jó eséllyel egy olyan előkészített látogatáson vesz részt, amely legfeljebb messziről tekint rá a hátsóbb régiókra vagy még inkább annak gondosan elkészített imitációira. A gondolatmenet szerint, a színrevitel olyan mértékben igyekszik az élmény egyediségét és eredetiségét éreztetni, hogy a turista nem is észleli, hogy egy előkészített területen mozog. A vélt igazi, eredeti felfedezése így gyermeki örömet okoz a turistának.²⁵¹ MacCannell elméletében tehát a turizmus médiumként való elemzése folytatódik, Boorstinhoz képest eltérés alapvetően a turista motivációjában figyelhető meg: a turista őszinte kereséssel indul a helyi valóság megismerésére, de a turizmus (itt leginkább mint kulturális rendszer) a valóság és közé áll.

Ezen a ponton az 1970-es évekre kialakuló tömegturizmus sokszínű turistái között rendet tenni próbáló a turistatipológiai kutatások jól kiegészíthetik az autentikusság létrejöttének fentebb bemutatott elméletét. A turistakutatások egyik kedvelt kutatási tárgya, a tipológiai kutatások egyik végpontja a tömegturista ellentéte, az utazó – zarándok profilhoz hasonló útonjáró. A többek között Eric Cohen,²⁵² Valene Smith²⁵³ vagy Pasi Hannonen²⁵⁴ által elemzett

²⁵⁰ MacCannell 1973.

²⁵¹ MacCannell 1976: 91–107.

²⁵² Legújabbban Cohen 2004.

²⁵³ Smith 1989.

²⁵⁴ Hannonen 2003.

utazótípust 'vándorok', 'utazók', 'felfedező', hátizsákos turisták, 'kanapészörfösök' képében mutatja be a kutatás. Az empirikus vizsgálatok eredményeit a korábban ismertetett maccannelli modellel összevetve világos, hogy ez az utazó a szinte megtapasztalhatatlan helyi valóságot, a turisztikai 'színpad' mögött a hétköznapi 'kulisszáit' igyekszik megtalálni. A turistaélmények megcsináltsága, felszínessége feletti emic kritikát jól példázzák ezeknek az utazóknak a valóságértelmezései, néha végletesen ideologizáló konstrukciói az igaz utazásról, az utazó valós identitásáról. A kutatás gazdag anyagot tár elénk az ezen utazók empirikus tapasztalatai alapján feltárható identifikációs folyamatokról.²⁵⁵ Mindezt továbbgondolva nyilvánvaló, hogy e megközelítésben a turisták száma és az élmény autentikussága között fordított összefüggés állítható fel: a turisták száma úgy csökken, ahogy az élmény autentikussága nő, illetve az élmény autentikussága a legcsekélyebb épp ott, ahol a tömegturista 'hordái' uralják a teret.²⁵⁶

E szemiotikai megközelítés, illetve a színre vitt autentikusság modellje egyértelműen sokat adott a turizmus kritikai kutatásának. Alkalmas volt arra, hogy 'felnyissa' a turisztikai attrakciót az elemzés számára, feltehetővé váljanak olyan kérdések, hogy ki, hogyan hozza létre a látványosságot. Legalább elméletben elválaszthatóvá vált a turistaélmény és a helyi valóság. Ugyanakkor a helyi kultúra milyenségéről vallott elképzelést tekintve MacCannell első látásra Boorstint kritizáló szövege rokonságba kerül azzal:

A turistatudatot az autentikus élmény utáni vágy mozgatja és a turista könnyen azt hiheti, hogy efelé halad. Gyakran azonban igen nehéz megmondani, hogy az élmény valóban eredeti-e. Előfordulhat, hogy ami a hátsó régiókba való belépésnek tűnik, az valójában csak az első régiók látogatása, amelyet teljes egészében a turisták számára hoztak létre.²⁵⁷

²⁵⁵ Bóna 2016.

²⁵⁶ Smith némileg hasonló összefüggésre hívja fel a figyelmet a turisták száma és az ezzel kapcsolatban kialakuló helyi szolgáltatások kapcsolatában. A csekély számú egyéni utazó, felfedező számára létrehozott turisztikai szolgáltatások nem okoznak lényegi változást a helyi kultúrában Smith 1989: 14.

²⁵⁷ MacCannell 1976: 101.

MacCannell tehát – akárcsak Boorstin – a helyi kultúra turizmusban való reprezentációját nagyon könnyen minősíti inautentikusnak. Boorstin számára a turizmusban megjelenő kultúra hamis, MacCannellnek színre vitt – mindkét esetben végső soron nem valóságos, nem eredeti. Ráadásul mindkettőjük szerint a helyi kultúrának csak ezzel a változatával lehet találkozni. MacCannellnél is tetten érhető egy, a turizmus külsődleges megértésén alapuló, elitista, későmodernitás-kritikába ágyazott turizmuskritika, egy olyan autentikusság-szakértői attitűd, amely lerántja a leplet a turisták félrevezetéséről. A turista MacCannell értelmezésében is „a modernitás elidegenedett figurája, aki az autentikusságot keresi, amelyet éppen az az iparág tagad meg tőle, aki egy ehhez elvezető utat ígért neki”.²⁵⁸

²⁵⁸ Torchin 2002: 249.

A felszabadult és az önmagát kereső turista

Napjainkban a turizmus és a helyi kultúra kapcsolatát reflexívebb módon vizsgáló hozzáállás segíthet túllendülni egyfelől a turizmusipar és a turizmuskutatás fősodrának szimplifikáló kultúraképén, másfelől az intellektuális veszteségnarratívák végletén. Empirikus kutatások tárhatják fel azt, amit a leíró turizmuskutatás nem észlel: a konstrukció konkrét mechanizmusait, valóságértelmezések helyi vetélkedését, külső kontextusokat megérteni és használni próbáló helyi elitek cselekvéseit, kanonizációs folyamatokat és korábbi kanonizációk nyersanyagává válását – egyszóval a kultúra megosztott, egyeztetett és dinamikus voltát a turizmusban. Jelen értekezés esettanulmányaiban is erre teszünk kísérletet. A turizmus kizárólagosan eróziós tényezőként való értelmezésére alapozott kritikai olvasatot a helyi kultúra állandóságával kapcsolatos illúziók elosztatása bontja le. Mindezek nyomán világossá válik, hogy a helyi kultúra részleteinek turizmusba emelése maga is a helyi kultúra része, ha az esztétikai ítéletektől mentes kortárs antropológiai kultúrafogalmat valóban komolyan vesszük. A leegyszerűsítő vagy elítélő nézetek helyett a turizmus autentikusságának vizsgálata olyan szempont lehet, amelyen keresztül megérthető e globális rendszer és a lokális kultúrák kölcsönhatása.

Az autentikusság fent bemutatott, tárgyköttött megközelítései végső soron lehetlenné tették a továbblépést. Az autentikusság beleszorult az igaz eredeti tárgy versus hamis másolat bináris oppozíciójába és minden turisztikai látványosság ennek szűrőjén keresztül méretett meg. Graburn a turizmus antropológiai kutatásának kiemelkedő fontosságú kötete, az először 1977-ben megjelent *Hosts and Guests* első kiadásának döntő részét is azonosítja e megközelítéssel, kiemelve, hogy az írások java része a gyarmatosítás új formájaként értelmezte a turizmust.²⁵⁹ Az 1980-as, illetve elsősorban a 1990-es években a kutatás egyértelműen arra törekedett, hogy valahogyan meghaladja a látványosság/tárgy autentikusságának

²⁵⁹ Graburn 2001: 149.

nem sok jóval kecsgetető vizsgálatát.²⁶⁰ Az irodalom értékelése szerint Urry szimulákrumra érzékeny, jeleket kereső és fogyasztó poszturistája²⁶¹ tulajdonképpen tudatosan keresi és fogyasztja az inautentikust.²⁶² Cohen a 'megjelenő eredetiség' fogalmával az autentikusság változékonyságára hívta fel a figyelmet.²⁶³ Véleménye szerint az eredetiség nem statikus, hanem időtől és kontextustól függő, változékony jelenség. A helyiek által kitaláltak és megalkotottnak érzett turisztikai termékek idővel még a helyiek számára is kultúrájuk autentikus reprezentációivá válhatnak.²⁶⁴ Bruner az autentikusságot igazoló autoritás szerepére hívta fel a figyelmet és a fogalom négy eltérő értelmét azonosította. Írásaiban azt vizsgálta, milyen legitimációs eljárások teremtik meg az autentikusnak tartott turisztikai látványosságot.²⁶⁵ Mindeközben, az ígéretes elméleti megközelítések ellenére, az autentikusságtermelés dimenzióinak és mechanizmusainak empirikus tanulmányozása lassan haladt előre. A turizmus kultúraromboló és homogenizáló erőként való értelmezése továbbra is uralta a kritikai-analitikus irodalmat.²⁶⁶

A turisztikai látványosság mint konkrét tárgy statikus eredetiségével kapcsolatos elvárások meghaladása után napjainkban két olyan megközelítés is megjelent, amely az eredetiség jelentését újfogalmazza, ezzel adva újra esélyt a fogalom használatára. Az eredetiség konstruktivista értelmezése már Bruner és Cohen írásaiban is megjelent. Ez tulajdonképpen továbbra is a tárgy eredetiségét kutatja, ám a társadalmi konstrukció ontológiai alapjain azt nem valamilyen rögzített, statikus jelenséggé képzei el. E megközelítésben a kultúra egy folyamatként értelmeződik, amelynek a kiindulópontja nem ragadható meg. A konstruktivista kutatásokban a turisztikai látványossággá vált megalkotott hagyományok eredetének, történetének feltárása kiemelkedő jelentőségű.²⁶⁷ Különösen fontos annak felismerése és feltárása, hogy ezek értelme dinamikusan változik, miközben ezen attrakciók marketingjében a

²⁶⁰ Olsen 2002: 163.

²⁶¹ Urry 1990.

²⁶² Torchin 2002: 251.

²⁶³ Cohen 1988.

²⁶⁴ Gotham 2007: 320.

²⁶⁵ Bruner 1994.

²⁶⁶ Gotham 2007: 320.

²⁶⁷ Hobsbawm–Ranger 1983a.

statikus eredetiséggel kapcsolatos érvelés a domináns. Ez az ellentmondás egyúttal segíthet feltárni a kritikai tudományos és a turizmusipari diskurzusok markáns különbségét.

Az autentikusság tehát e felfogásban társadalmi konstrukció, és mint ilyen, nem egy tárgy állandó sajátossága, hanem különböző érdekű társadalmi csoportok vitájának kitett változó. A konstruktivista autentikusságfogalom a turista élményeit és értelmezéseit vizsgálva rámutat, hogy a látványosság autentikusságáról végső soron az egyén, a turista dönt. Ennek alapja kultúrája, saját hitének, elvárásainak, preferenciáinak, sztereotípiáinak kivetülése. Ha a turista valahol egy adott kultúra általa autentikusnak tartott jeleit látja, azt fogja autentikusként elfogadni. Az etnikus éttermek karrierje és különbözősége kibocsátó társadalmuk éttermeitől jó példa erre: hitelességüket nem objektív hasonlóságuk, hanem a fejünkben az adott kultúráról tárolt jelek alapján döntjük el. Ráadásul az idők során korábban nem autentikusnak tartott jelenségek elveszíthetik ezen jellemzőjüket és eredetiként tűnhetnek fel (például Bollywood, Eurodisney). A turisták a konstruktivista megközelítés szerint is az autentikusságot keresik és egy látványossághoz/tárgyhoz vonzódnak. Ám ez az autentikusság nem a tárgy objektív eredetiségéből származik, hanem abból, hogy hordozza az eredetiség általuk elképzelt jeleit. Azaz, egy látványosságot nem azért érzünk eredetinek, mert a tárgy eredeti, hanem mert mindazt megtaláljuk benne, ami miatt tudásunk alapján eredetinek érezhetjük.²⁶⁸

Minden eddigi megközelítés a turizmusban megjelenő látnivaló, a *tárgy* eredetiségéről beszélt. A turisztikai élmény, a *tapasztalat* eredetisége csak újabban vált kutatási céllá. E felfogás szerint a turizmus olyan liminális állapotokat hoz létre, amelyben a turista sokkal igazabbnak érzi és szabadabban fejezi ki önmagát. Ennek oka nem az úti cél hitelessége, hanem a hétköznapi életből való kiszakadás, az igaz én megtalálása.²⁶⁹ Ezen egzisztenciális hitelességnek a megalapozója a tapasztalat hitelessége, az egyes kutatásokban forró hitelességként leírt tapasztalat.²⁷⁰ A hiteles énré réebresztő, önreflexióra készítő utazás ezen a ponton bi-

²⁶⁸ Wang 1999: 353–356.

²⁶⁹ Wang 1999: 358–61.

²⁷⁰ Selwyn 1996: 20–21.

zonyos mértékig visszatér a turizmus ellenvilágként való felfogásához. Egyszerűség, szabadság, spontaneitás évtizedek óta a strukturált hétköznapi ellentétéként szerepelnek a turizmus-kutatás diskurzusában.²⁷¹

Az egzisztenciális autentikusságnak Wang két formáját azonosítja. Egyrészt az öröm, pihenés, spontaneitás viszonylag rövid ideig megtapasztalható, a hétköznapokkal radikálisan szembeállítható és az egyén belső világában kialakuló érzését, az intraperszonális autentikusságot. Másrészt az együtt utazó családtagok vagy utazó csoport tagjai között kialakuló személyközi autentikusság érzetet, egyfajta *communitast*.²⁷²

Az egyre differenciálódó és folyamatos expanzióban lévő turizmusban napjainkban szaporodnak az olyan látványosságok, amelyek nem pusztán valamilyen látnivaló eredetisége mellett érvelnek és ezzel vonzzák a látogatókat, de a turistát aktív részvételre is készítetik. E jelenségek rituális és performatív elemei világossá teszik, hogy ezen látványosság autentikusságának megteremtésében maga a turista is részt vesz, így a tárgykött autentikusság fogalma itt nyilvánvalóan nem használható, a turista értelemszerűen nem is keresi ezt, sőt tudatosan kerüli is.²⁷³ A konstruktivista és egzisztenciális autentikusság sajátos keveredését figyelhetjük meg ezen esetekben.²⁷⁴ A turisták aktív részvételére építő kortárs fesztiválok, különösen a történeti tematikát feldolgozó rendezvények megértéséhez az egzisztenciális autentikusság egészen kiváló perspektívát kínál.²⁷⁵

Áttekintve az itt tárgyalt autentikusságfogalmakat megállapíthatjuk, hogy azok különböző mértékben állják ki a kritikus tekintetet, mégis mind segíthet megérteni bizonyos szemzőgből bizonyos turisztikai látványosságokat és élményeket. A turizmus helyi szerveződésének empirikus tanulmányozása közben nem lehet nem észrevenni a színre vitt autentikusság koncepciójának relevanciáját. Mégis a nyilvánvalóan színre vittben vidáman lubickoló turistát nem lehet kizárólag félrevezettként értelmezni, tapasztalatainak megértéséhez az egzisztenciális autentikusság sokkal alkalmasabbnak tűnik. Egy múzeumi kurátor ugyanakkor nem

²⁷¹ Szijártó 2000.

²⁷² Wang 1999: 361–65.

²⁷³ Bódi 2008: 8–9.

²⁷⁴ Olsen 2002: 160.

²⁷⁵ Kim–Jamal 2007.

szüntetheti meg az objektív autentikusság fogalmát munkája során, ám a kempingezés, hegy-mászás vagy gyalogtúra egzisztenciális autentikusságának környezetet adó természettel kapcsolatban az autentikusság tárgykött fogalma nehezen értelmezhető.

Perspektívát váltva, kis túlzással azt mondhatjuk, egyfajta diszkurzív, vagy másként fogalmazva jelteremtő és -értelmező küzdelem veszi körül a desztinációkat. Egyrészt a turisztikai látványosságok előállítói és érdekeltjei hallatlanul leegyszerűsítik a desztináció kulcsfontosságú vonzerejének eredetét. Ezzel szemben a modernitástól irtózó olvasatok minden turisztikai látványossággá vált látnivalót megcsinálnak és műnek érznek. Mindeközben a turista gyakran egészen jól érzi magát e látványosságokban; még ha tudja is, hogy azok megcsináltak, nem biztos, hogy ez élményeiből sokat von le. A kérdést a kultúratudományok szempontjából vizsgáló kutató pedig próbálja mindezt feltárni és megérteni a különböző akaratok, tettek, érzések és hitek összhangját úgy, hogy lehetőleg elkerüljön minden leegyszerűsítő magyarázatot.

V. Hagymányalkotás a turisztikai imázsépítés eszközeként

Az 1989–90-es változásokat követően még az egykori szovjet blokk legnyitottabb országai is komoly gazdasági krízisen mentek keresztül. A gazdasági szerkezetváltás inflációt és magas munkanélküliséget hozott. Ráadásul az oly közelinek tűnő európai integráció is egyre tolódott és végül csak 2004-ben következett be. Ebben a helyzetben a helyi közösségek vezetőire komoly teher nehezedett, hiszen a korábbi központosított rendszer összeomlásával felelőségük közösségük jövőjéért megnőtt. Teljes régiók süllyedtek komoly gazdasági válságba. A dél-alföldi Homokhátság sem volt kivétel ezek közül.

Pusztamérges körülbelül 1300 fős lakosságú település Csongrád megyében. A rendszerváltást követő, Csongrád megyében elhíresült gazdasági hanyatlása az egész országot sújtó válság, illetve bizonyos helyi, regionális adottságok szerencsétlen keverékének volt következménye.²⁷⁶ A gazdasági átalakulással, a helyi Rizling Tsz. 1992-es csődbe menetelével a munkanélküliség 30%-ra emelkedett a faluban.²⁷⁷ Ráadásul a település Csongrád megye szélén, Szegedtől körülbelül 50 kilométerre fekszik. Hiába esik hozzá lényegesen közelebb Kiskunhalas vagy Kiskunmajsa, a nehezen elérhető megyeszékhelyhez köti a legtöbb kapcsolatot.²⁷⁸ A Duna–Tisza közti homokhátság, amelyhez Pusztamérges is tartozik természetföldrajzilag meglehetősen rossz adottságú terület, kizárólag az intenzív növénykultúrák számára alkalmas.²⁷⁹ Ezekre és az ezeket gondozni képes kisebb méretű gazdaságokra viszont alapvető csapást mért a szocializmus kollektivizálása. A rendszerváltásra a mezőgazdasággal foglalkozó generáció döntő része nyugdíjas korú volt, akik számára csak kiegészítő bevételt jelentett a mezőgazdaság. A régióban nyilvánvalóvá vált 1990 után, hogy szabadpiaci körülmények között a mezőgazdaság csak a lakosság töredékének tud megélhetést nyújtani.

²⁷⁶ Számos újságcikk közül talán a legnagyobb visszhangot a Koldusboton a pusztamérgesiek című írás keltette (n.n. 1990).

²⁷⁷ Povedák–Povedák 2003.

²⁷⁸ Dormán 2003.

²⁷⁹ Fűkőh 2003.

1990-ben a helyi iskola egyik tanára, Börcsök Antal lett a falu polgármestere. Az 1990-es évek első felében a polgármester három beavatkozási területen változtatta meg a falu helyzetét: törekvései az infrastruktúra fejlesztése mellett munkahelyteremtésre, illetve az identitást és külső azonosítást egyaránt segítő szimbolikus fejlesztésre koncentráltak. Áttekintve a falu 1990–2002 közötti fejlődését nyilvánvaló, hogy a siker a világos távlati jövőkép és a lehetőségek kreatív, rugalmas felhasználásából született, hiszen a falu helyben adott tényszerű erőforrásai nem változtak.²⁸⁰ E településfejlesztést a Dél-Alföldön az 1990-es évek közepétől a ‘pusztamérgesi csoda’ néven emlegették. Ennek során először az infrastruktúra fejlesztésre fordítottak gondot: a falu minden utcáját szilárd burkolattal látták el, illetve megteremtették a vezetékes gázszolgáltatást.

A gyorsan fogyatkozó, periférikus település számára az otthonteremtés segítése és a munkanélküliség enyhítése kulcsfontosságú volt. A faluban jelképes 1 forintért lehetett közművesített telket kapni. Börcsök Antal a válság tetőpontján több száz levelet küldött különböző európai országokba pusztamérgesi befektetésre biztatva vállalkozókat. Ennek hatására építette meg a Fattoria Oca Bianca Ungeria Kft. a faluban zöldmezős beruházásként modern szárnyasvágóhídját.²⁸¹ Ugyancsak egy külső támogató, Észak-Rajna-Vesztfália tartomány segítségével épült meg a mezőgazdasági profilú középiskola 1996-ra a faluban. Ugyan a helybeliek kétkezi munkával is támogatták az építkezést, a középiskola fenntartása mindig is jelentős terhet rótt a település költségvetésére.²⁸² Mindemellett azonban a falu ezzel tudott kiemelkedni a hasonlóan erőforráshiányos környékbeli települések közül. A környékből jelentős diákságot vonzó középiskola fénykorában, az 1990-es évek végén jelentős foglalkoztató volt a faluban. Emellett kiváló helyszín volt szakmai rendezvényeknek, és nem utolsósorban szimbolikusan is jelentősen növelte a település súlyát egy, a falu szélén álló impozáns középület.

²⁸⁰ A kettő keverékének legjobb példája az, ahogyan a polgármester tombolán nyert londoni utazását is a településfejlesztéssel kapcsolta össze. A brit nagykövetségen keresztül már utazása előtt angliai testvértelepülést kezdett keresni, majd Londonban fogadták az Önkormányzatok Nemzetközi Szövetsége irodájában. Becsei 1994. Elmondása szerint a Puszta mérgesen jóval az országos elterjedése előtt felépült fa játszóteret is Londonban látta, videófelvételt készített róla és egy helyi asztalossal építtette meg.

²⁸¹ A településen nincs különleges, rendkívüli hagyománya a szárnyastartásnak. A vágóhíd mellett sok más befektetés is elfogadható lett volna a falunak. Ebben az esetben is a távlati településfejlesztés az adódó lehetőségek rugalmas használatát figyelhetjük meg.

²⁸² N. Rác 1997.

A vonzó falukép megteremtése érdekében a környezet szépítésére is gondot fordítottak: az önkormányzat az 1990-es évek közepétől ingyenes víztámogatást nyújtott azoknak, akik rendben tartották házuk előkertjét. A virágosításra helyi versenyt hirdettek. A mozgalom sikere után a falu megnyerte a Virágos Magyarország versenyt,²⁸³ majd az ország képviselőjeként Európa harmadik legvirágosabb településévé választották.²⁸⁴ A rendezett környezetnek köszönhetően az Európai Falufelújítási Díjat is elnyerte.²⁸⁵

A külső körülmények mellett a falu vezetése igyekezett ünnepi, rituális rendet teremteni és azt hatékonyan kommunikálni. Pusztamérges az 1990-es évek közepén tűnt fel az országos és megyei sajtóban, ahogy gazdasági stagnálás közepette markáns módon fogalmazta meg elért eredményeit és rendszeres fesztiváljait. A fesztiválok mellett itt rendezték meg először a Pusztta nevű magyar települések találkozóját, de helyszínt adott a falu rallynak és a Magyarország legerősebb embere rendezvénynek is. A jól megfogalmazott kommunikáció és a kreatív hagyományteremtés a településfejlesztést sajátos egészben látó, megvalósító helyi gondolkodásmódot feltételeztek.

Az 1990-es évek közepére Pusztamérges nemcsak az országos elektronikus médiában, de napilapokban, folyóiratokban, szakmai újságokban, illetve tudományos kiadványokban is a „sikeres önkormányzat” iskolapéldájaként szerepelt.²⁸⁶ A beszámolók minden esetben idilli állapotokról számoltak be, és valóban, a településfejlesztés szemszögéből hatalmas változások történtek. Kutatásunk e fejlesztések csúcspontján kezdődött.

²⁸³ Bányi 1997.

²⁸⁴ Nagy 2000.

²⁸⁵ n.n. 1997. A falufelújításhoz lásd European Association for Rural Development and Village Renewal, ARGE 2003.

²⁸⁶ Például: Táll 2000; Hajdú 1999; Szabó 1999; Kónya 1999.

Megalkotott hagyományok az attrakciótermelés eszközeként

A pusztamérgesi kutatásunk kontextusát jelentő megfigyeléseink szerint 1990 után számos helyi közösség igyekezett olyan módon újrafogalmazni és kommunikálni önképét, hogy az minél egyedibb és eredetibb, autentikusabb legyen. Az önkép építését számos helyen valamilyen marginális egyediség megtalálásával érték el. Gyakran a paraszti kultúra valamely már eltűnt eleme lett ez a fellelt erőforrás.²⁸⁷ Ez nem magyar sajátosság, megfigyeléseink szerint periférikus területeken követett megoldás.²⁸⁸ Ahol történeti, természeti vagy kulturális sajátosság nem volt, ezen egyediséget kognitív „építéssel”, ritualizációval, megalkotott hagyományokkal lehetett gyorsan megvalósítani.

Hobsbawm a 18–19. századi modern nemzetformálódás kapcsán hívta fel a figyelmet arra, hogy a gyors társadalmi változások nyomán fellépő identitásbizonytalanságot hogyan stabilizálhatják megalkotott hagyományok. Hobsbawm szerint a

megalkotott hagyományok gyakorlatok olyan sorozatai, amelyeket alapesetben nyílt vagy hallgatólagos szabályok irányítanak és rituális vagy szimbolikus természetűek van. Szerepük olyan viselkedési normák és értékek ismétlés általi bevétele, amelyek automatikusan a múlttal való folytonosságra utalnak. Valójában, ahol lehetséges, megpróbálnak folytonosságot teremteni egy vállalható történelmi múlttal.²⁸⁹

²⁸⁷ A helyi kultúrával kapcsolatos „reprezentációs szelekció” dinamikája kapcsán lásd Balogh–Fülemile 2020.

²⁸⁸ Terepkutatásaim tanulsága szerint Finnország keleti, távol eső részein az országban egyébként elhanyagolható arányú ortodoxia és a kihalt paraszti kultúra jelentős szerepet kap a turisztikai attrakció-termelésben és médiareprezentációkban. Még az „Európai Unió legkeletebbi pontja” szlogen is a periférikusságból épít attrakciót. Pusztai 2003a.

²⁸⁹ Hobsbawm 1983c: 1.

Az 1990-es évtizedre visszatekintve, sőt bizonyos mértékig napjaink folyamatait figyelve nyilvánvaló, hogy a közép- és kelet-európai rendszerváltásokat követően a hobsbawmi politikai²⁹⁰ vagy társadalmi²⁹¹ hagyományalkotás új hulláma volt országos és helyi szinten is megfigyelhető. A balkáni konfliktusok nyomán születő tájak, nyelvek, múltak félreérthetetlen példái az országos hagyományalkotásnak,²⁹² de köztereink szimbolikus újraalkotása Magyarországon is jól tetten érhető.

A megalkotott hagyományok nyilvánvalóan konstruktivista megközelítésének hátterében többek között a hagyomány fogalmának újragondolása áll.²⁹³ Megjelenése után a megalkotott hagyományok fogalma a turizmus kritikai elemzésében is feltűnt és gyorsan elterjedt.²⁹⁴ Mindez nagyban segítette a turizmusban megjelenő autentikusság konstruktív és egzisztenciális formájának azonosítását.²⁹⁵ Miközben számos empirikus kutatásokon alapuló tanulmány született a megalkotott hagyományok turisztikai használatáról Nyugat-Európában vagy az Egyesült Államokban, a nemzetközi tudományosságban nem sok közép- és kelet-európai kutatás kapott figyelmet.²⁹⁶ A régióval kapcsolatban Hall a niche turizmus összefüggésében elemezte a megalkotott hagyományokat²⁹⁷, míg Morgan és Pritchard a múlt turisztikai promócióban történő használatáról értekezett.²⁹⁸

A hagyományalkotás helyi motívumait a terepkutatások során szerzett tapasztalatok nyomán könnyű megérteni. Az 1990 után visszakapott önkormányzatiság nagy felelősséget hárított a települések vezetőire: immáron helyben kellett megfogalmazni, mi is egy adott település sajátossága, melyek azok az okok, amelyek miatt érdemes helyben maradni, illetve az erőforrás-hiányos területek egyetlen külső erőforrásának, a turistának idelátogatni. Ez sokszor nemcsak a külső adottságok, az infrastruktúra fejlesztését indukálta, de egy újfajta vagy újrafogalmazott érzelmi kötődés, valahová tartozás kimunkálását, artikulálását befelé és egy

²⁹⁰ Simon 2009.

²⁹¹ Hobsbawm 1983b: 263.

²⁹² Roudometof 2005.

²⁹³ Többek között Linnekin 1983: 241.

²⁹⁴ Többek között Picard–Robinson 2006; Gotham 2007; Diamond 2008.

²⁹⁵ Wang 1999; Olsen 2002.

²⁹⁶ Például Misetic–Sabotic 2006.

²⁹⁷ Hall 2004: 116.

²⁹⁸ Morgan–Pritchard 1998: 150, 233–234.

határozott kép kommunikálását kifelé. Megközelítésünkben e hagyománnyá váló rítusokra és ünnepekre igazak Linnekin megállapításai, azaz

a hagyomány mint öntudattal kezelt kategória, szükségszerűen megalkotott. ... A kulturális identitás megalkotásáról vagy hagyományalkotásról beszélni nem más, mint hangsúlyozni, hogy a kultúra az emberi tudat dinamikus terméke, amely az adott kontextus szerint állandóan újraalkotott.²⁹⁹

Felfogásunk szerint a kultúra megalkotását egymással versengő személyek, illetve érdek-, hatalom-, dominancia- és célközösségek hajtják végre. Ilyen módon konkrét terepmunkánk esetében természetesen adódott, hogy a közösség rituális, ünnepi megnyilvánulásaira, illetve kommunikációjára mint megalkotott, valamely konkrét célt szimbolikus módon szolgáló jelenségekre tekintünk.

Különös kegyelemben részesültünk azáltal, hogy a pusztamérgesi hagyományoknak valóban nem volt semmilyen előzménye. Ez segített bátran megfogalmazni azt, hogy felfogásunk szerint az 1990-es évek falunapjai, ünnepségei nem írhatók le a hagyományőrzés fogalmával, hanem szabadon emelnek át egykor létezett elemeket vagy teremtenek új kulturális jelenségeket alapvetően más céllal, más funkcióban.³⁰⁰ Ahogy Regina Bendix írja: „A hagyományokat mindig a jelenben definiálják, és akik ezt megteszik, azokat nem érdekli, hogy a kutatók eredetinek találják-e egy adott fesztivált vagy művészeti alkotást vagy sem, hanem csak az érdekli, hogy ezekkel elérik-e azt, amit el akartak érni.”³⁰¹ E célok feltárása ugyan

²⁹⁹ Azeredo Grünwald 2002: 1011.

³⁰⁰ Az esztétikai alapú értelmezésekben a kutató szétválogatja a 'hagyományost' és az 'újat', az 'értékest' és 'értéktelent'. Papp 2001: 127–128. Fejős Zoltán a hazai szakirodalomban rendkívül korán rámutatott a népi kultúra elemeinek turisztikai használatára (Fejős 1984). Folklor és turizmus kapcsolatának kritikai elemzéséhez lásd Fejős 1992.

³⁰¹ Bendix 1989: 132.

gyakran mélyre ás a helyi társadalom szövetébe és miközben világos, hogy a legtöbb kreativitással és tettekkészséggel létrehozott megalkotott hagyomány végső célja áttételesen a helybeliek életének jobbítása, mégis helyi kritikára adhat okot.³⁰²

³⁰² Briggs szerint ilyen kutatások esetében szinte elkerülhetetlen a megközelítést sértőnek érző helyi értelmezés, az úgynevezett „bennszülött kritika” (Briggs 1996).

A helyi gasztronómiai szimbólum megalkotásának nyelvtana

Pusztamérgesen először 1995-ben tartottak töltöttkáposzta-főző versenyt. A verseny Börcsök Antal ötlete volt. Egy erdélyi szakmai útján vetette fel Parajd polgármesterének, hogy a két testvértelepülés felváltva rendezze a versenyt. Az esemény nemcsak a pusztamérgesi imázs-építésbe illeszkedett jól, de a testvértelepülési látogatókon keresztül a falusi turizmusnak is lehetséges bevételeket biztosított.³⁰³

Mivel a falu kommunikációjában az 1990-es évek közepétől egyre fontosabb szerepet kaptak a nyári rendezvények, Pusztamérgesen nyári rendezvényt szerettek volna tartani azokban az években is, amikor Parajdon volt a töltöttkáposzta-főző verseny. Az először 1998-ban megrendezett Ludas Matyi Libafuttató- és Libaszépségverseny a helyi szárnyasvágóhídra helyben nevelt szárnyasokra építve jött létre.³⁰⁴ A rendkívül korlátozott helyi részvétel miatt a rendezvényt annak ellenére mindössze kétszer, 1998-ban és 2000-ben tartották meg, hogy nemcsak játékosságban, de médiavisszhangját tekintve is sikeres volt. A libafuttatás mellett a beöltözött libák hálás témái voltak a médiabeszámolóknak.³⁰⁵ Természetesen az olasz szárnyasvágóhíd megépülte előtt a libatartás nem volt jellemzőbb a faluban, mint a környékbeli településeken. A két nyári rendezvényt 1997-ben egészítette ki a Szüreti Fesztivál és Kakaspörkölt-főző Verseny. A libafesztivál sikertelensége nyomán 2001-től minden év nyarán töltöttkáposzta-főző versenyt tartottak. Miután a falu testvértelepülései is részt vettek e versenyeken, azokat egy idő után már a nemzetközi jelzővel illették.

Áttekintve az újonnan kialakult vidéki fesztiválokat megállapítható, hogy a legtöbb rendezvény *kulináris jellegű*: úgy tűnik egészen nagyszabású programokkal (Művészetek Völgye, Visegrádi várjátékok) lehet csak olyan fesztivált szervezni, mely nem valamilyen enni- vagy innivaló körül forog. Ez elsősorban többé-kevésbé tájjellegű, helyi tradícióval bíró *étkek*

³⁰³ Vő. Peti 2005.

³⁰⁴ 2000-ben Nyári Fesztivál és Ludas Matyi Libatalálkozó volt az esemény neve.

³⁰⁵ Például Kormos 2000.

'kötését',³⁰⁶ *szimbolikus lefoglalását, sőt* – a versengő autentikus dinnyefesztiválokra vagy halászléfőző versenyekre tekintve – *kisajátítását* jelenti. Az elsődleges cél ebben az esetben a település azonosításához egy nyilvánvaló, ínycsiklandozó, jó emlékeket ébresztő *szimbólum megalkotása*.³⁰⁷ Az ételek természetesen úgy is kapóra jönnek, hogy meg lehet vele etetni a legfőbb célpontot, a turistát, aki az egyre kevésbé ígéretes mezőgazdaság helyett a megélhetés forrásaként tűnik fel.

Megvizsgálva e fesztiválokat nyilvánvaló, hogy bármilyen étel vagy élelmiszer lehet ilyen azonosítás forrása, ezért van uborka-, tarhonya- vagy dinnyefesztivál is a kiadós halászlévek vagy éppen kakaspörköltök mellett. Sőt úgy tűnik, mivel a *lokális hangsúlyozása, a helyi hagyományokra hivatkozás* fontos 'verbális attribútumai' ezen fesztiváloknak, az olcsóbb, egyszerűbb, közismertebb – folytatva az asszociációs sort: paraszti, népi, hagyományos, ősi – ételek kiemelt szerepet játszanak. (Igaz ezekhez könnyebb is versenyzőket találni.) Az ételek, élelmiszerek helyi kötődése természetesen viszonylagos. Minden bizonnyal előfordulnak kiemelkedő helyi természetési tapasztalatra alapozott fesztiválok, de számos esetben más játszik meghatározó szerepet. A Csabai kolbászfesztivál nyilvánvalóan a *helyi élelmiszerfeldolgozó iparra* is épít a kezdetektől. Ez valószínűleg megmaradását is biztosítani fogja, hiszen olyan gazdasági környezetbe ágyazódik be, mely érdekelt lesz fenntartásában.³⁰⁸ A *fesztivál* tehát *reklámhordozó, pénzteremtő* rendezvény lehet néhány év után. Számos esetben azonban a hagyományalkotás belső logikája világosan látszik és a szervezők valamely *nem foglalt, közönséges, de helyben sem különösebben fontos eledelt* választanak ki tárgyul. Ilyen volt például Pusztamérges esetében a káposzta. Itt is készítettek természetesen töltött káposztát, mint oly sok helyütt másutt, de semmilyen különleges helyi természetési vagy készítési sajátosság nem ismert. Ennek ellenére, az érdeklődő média az *esszencializmus nyelvtanát és*

³⁰⁶ Az ételek 'kötése' szinte áruvédjegyet alakít ki. A Pusztamérgestől 50 kilométerre lévő szeged-alsóvárosi Paprika vendéglő szórólapján például már azt olvashatjuk: „Bográcsos kakaspörkölt - az ízeket Pusztamérges többszörös okleveles kakasfőző bajnoka garantálja!” (2001)

³⁰⁷ Kisbán Eszter a gulyás kapcsán példászerű munkában tárta fel, hogyan emelkedhet egy paraszti étel nemzeti szimbólummá (Kisbán 1989).

³⁰⁸ Erről tanúskodik a Békés Megyei Hírlapnak a 2001-es fesztiválra megjelentetett magazinja is, mely rövid bevezető és a program után 16 oldalnyi, néhány esetben kifejezetten a fesztivál közönségét megcélzó reklámot közöl. Csabai Kolbászfesztivál – A Békés Megyei Hírlap magazinja – 2001.10.13.

vonzását megérezve szinte minden alkalommal megkérdezi a polgármestert, hogy milyen is „a pusztamérgesi töltött káposzta”.³⁰⁹ Mivel a versenyen sokan különleges egyéni ötletekkel rukkolnak elő, nem lenne meglepő, ha évek múltán ezek valamelyike válna „az autentikus mérgesi káposztává”.³¹⁰

A fesztiválok esetében egy *sajátos, tagolt nyelvtan* tapintható ki. E nyelvtan, nevezzük ‘receptnek’, nem tudományos elemzések eredménye és tanulsága, hanem általában egy-két intuitív és kreatív személynek köszönhető. Az ötletgazdák, szervezők felismerik a *turizmus globális trendjeit* és azt, hogy abból helyben mi valósítható meg. Ilyen többek között az is, hogy a tagadhatatlanul dezintegrálódó és individualizálódó késő modern társadalomból sokan keresik és fogadják el az egynapos menekülést valamilyen képzeletbeli ellenvilágba.³¹¹ Ezt világszerte felfedezte és kihasználja a turizmusipar. Ebből fakad a *bensőségességre, lokálitásra, ősi múltra, autenticitásra, természetközelségre* törekvés, ezt hangsúlyozó diskurzus³¹² napjaink helyi fesztiváljai és az ennek szolgálatában álló megalkotott hagyományok esetében.³¹³ Az autentikusságra törekvés természetesen eltérő mértékű. Néhol rendkívül erős a kontroll: Csemeszkopács Középkori Vásárnapján külön felügyelő terelgeti ki a vásárból az oda nem illő árusokat, mert „nagyon fontos, hogy igazi középkori hangulata legyen a vásárnak.”³¹⁴ Ezt nem mindenütt érzik ennyire fontosnak. Pusztamérgesen a helyi népdalkör mellett például fellép a Happy Jumpers ugrókötel csoport is – az ‘autentikus kultúra’ csak egy felhasznált elem a kreatív rendező kezében.³¹⁵ Mindenütt megfigyelhető azonban, hogy a rendezvények elemei megvalósításukban „hagyományos” formákat követnek.³¹⁶

³⁰⁹ Például: Kóstoljuk meg Magyarországot! Magyar ATV 2001.08.11.

³¹⁰ Párhuzamként elég talán csak a mesztegnyői rétesfesztivál némelyik, idővel majd „hagyományossá” váló receptjét idézni: déligyümölcsös-, sült cukorrépás-, csirkehúsos-, csokoládés rétes.

³¹¹ Az autentikus élményre vágyó turistáról: MacCannell 1976: 91–107. A posztmodern és a turizmus összefüggéseihez Pretes 1995: 2–4. A turizmus ellenvilág voltához lásd Szijártó 2000.

³¹² Ezt főképp a „hagyományteremtő szándékkal”, a néhány éves, de „immár hagyományos” nyelvi formulák illetve a kanonizált folklórból merítő kísérőrendezvények is jelzik. Autentikusság, folklór és turizmus kapcsolatáról lásd Fejős 1992.

³¹³ Fejős a rendszerváltás előtt már a poszttradicionális kontextusban írt a falusi turizmusról (Fejős 1985).

³¹⁴ Az ünnep ellenőre a helybeli iskola nyugdíjas történelem tanára. Szanyi 2002. Jan Pargac „néprajzi fundamentalistáknak” nevezi a helyi autentikusságellenőröket, akik kontrollálják és kanonizálják a helyi ünnepeket (Pargac 1998: 44).

³¹⁵ Bendix többek között a kreatív személyiségek vizsgálatára is felhívja a figyelmet (Bendix 1989: 132).

³¹⁶ Gerháth 2003.

Az autentikus múlt keresése az autentikussá tett tájban

Az *autentikus* fogalma mindig *abszolút és értéktelített* fogalomként jelenik meg e helyi fesztiválok diskurzusában. Pusztamérges az ezredfordulóra készülve a csanádapácai születésű szegedi szobrász, Mihály Árpád vezetésével egy jelentős tájépítészeti projekttervet készített el. A tervező céljai szerint „törekvése az, hogy hogyan lehetne egy már létező, közismerten sikeres faluprogramot továbbfejleszteni, gazdagítani – a jövő faluturizmusa jegyében”. Úgy érzi, hogy a falusi turizmust segítheti „a múlt látható és újra láthatóvá tett, felejtett értékeinek bemutatása”. Leírja, hogyha a karakteres faluarculat „nem egyértelműen adott, meg lehet keresni, találni a múltban, a környezetben, adott természetben és épített kultúrában... Ha ez nem adott, karakterének ’megtalálása’, tudatos kialakítása teheti vonzóvá, széppé.”³¹⁷

A tervet minősítő Képző- és Iparművészeti Lektorátus is az eredetiség koncepciója felől próbálta meg értelmezni a tervet:

Több évre, sőt évtizedre nyúlóan olyan botanikai és képzőművészeti beavatkozások történnének, a község épített és főként a településen kívüli természeti környezetében, amelyek egyrészt a táj eredeti arculatának, növényzetének (homokvilág, félsivatagi növénykultúra) visszaállítását céloznák, másrészt olyan képzőművészeti jelek, jel együttesek megjelenítésére kerülne sor, amelyek az Alföld korábbi évszázadaira visszautaló keleties kultúrák behatolását és jelenlétét tenné nyilvánvalóvá.³¹⁸

³¹⁷ Mihály Árpád, Homok 2000 projektterv, kézirat.

³¹⁸ Szakvélemény 1999. Képző- és Iparművészeti Lektorátus Szegedi képviselője. A zsűri szakvéleményt adó tagjai: Fritz Mihály szobrászművész, Tóth Sándor szobrászművész, dr. Tóth Attila művészeti író.

A tájépítészeti terv központi része az úgynevezett Turul Kert lett volna. Itt különböző műalkotásokat helyeztek volna el az átépített és a félsivatagi környezetre jellemző növényekkel borított tájba. A kert középpontjában egy hét homokdombból formált, félig homokba süllyedt, dús idomú fekvő női alak, az Árpádok ősanyja, Emese feküdt volna. A tervező szerint az alvó Emese homokdombokból formálva „tájjá” vált volna és így a Földanya szimbóluma is lenne. A fekvő Emese alhasánál helyezkedne el a Turul, aki a legenda szerint megtermékenyítette Emesét. A mitológiai turul valamilyen nagy testű sólyommal azonosított madár. A magyar mitológia korai emlékeiben szereplő turult a 19. századi költészet hozta újra használatba és a 19. század végétől számos köztéri szobor épült turulszimbólummal. Pusztamérges világháborús emlékműve is turulszimbólummal díszített. A falu címerében ugyanezen turul megtalálható, a címer tervezőjének megjegyzése szerint: „A bal oldali hármashalmon álló turulmadár egyrészt ellensúlyozza a kun-mondát, jelzi a magyar hazához tartozást”.³¹⁹

A falu által népszerűsített kun eredet és a magyar mitológia jegyében történő tájépítészet a turizmus céljából kialakított Turul Kert tervezőjének nem jelentett ellentmondást. Sőt, a tervező kiegészítő magyarázatokat is fűzött a Turulhoz, amely jól mutatja, hogy Emesét és a Turult sokkal általánosabb asszociációkhoz is köti: „Lecsapó, a zuhanásban fölizzott és megégett üstökös, a keleti Zeusz” lenne a Turul. Elképzelése szerint a Turul egy fából készült, villámra emlékeztető alkotás lett volna. A Turulhoz fűzött megjegyzése szerint mindez végső soron a magyarság keleti örökségére emlékeztetett volna, hiszen e Turul „az altáji-pamiri temetőkertek kopjafáira” emlékeztetett volna.³²⁰

A Turul kert mellett a Homok 2000 program keretében készült volna még el a „homok óra bálvány kun módon”, amely a tervező szerint keleti idólampás formájú lett volna,³²¹ Búza apó szobra az Isten arca látható a búzagon hiedelemre utalva.³²² A szerző maga is érzékeli,

³¹⁹ Pusztamérges 2013.

³²⁰ Mihály Árpád, Homok 2000 projektterv, kézirat.

³²¹ Az óra részletei a leírás szerint: díszes süveg tető, ázsiai női fejék, lecsüngő díszek, szélben megszólaló csikó-csengők, a lámpatest helyett „kun fej kerekességű forma”.

³²² Bálint 1980: 471. Ez a szobor elkészült és a Szeged alsóvárosi ferences templom mellett került ivókútként felállításra.

hogy új hagyományokat is terem. „Merges mozsara”, a tervezett ünnepi időjelző ágyú leírása kapcsán mutat rá egykor volt és új hagyományok dinamikájára:

Kihalt és felejtett hagyományaink föllesztése mellett megkísérelhető egyfajta új hagyomány építése a régeből kikövetkeztetve. Mint komolykodó cifra jószág, a polgármester irodájában tanyázna a zászló, a címer, a trófeák és más emléktárgyak között. ... A téma sehol sincs ellőve, s tudjuk, egy ilyen hecc-re képes, sok hűhóval járó, csillogó-villogó kis jószág mindig sikeres megszemélyesítője a közönségnek. Idegennek mutogatható.³²³

A tervhez írt magyarázatot olvasva jól kitapintható az ekkor, az 1990-es évek végén az ország bizonyos részein már zajló, sőt, tulajdonképpen néhol a rendszerváltás előtt kezdődő hagyományalkotással kapcsolatos kritika. A tájatalakító terv

Félő, hogy nem elég erős és vonzó alap-tartalmában ahhoz, hogy utat tudjon rágni a vendég számára azon a kásahegyen, amit az ország közepén (Balaton, Dunakanyar) összehalmozott a hely szellemét figyelembe nem vevő, hamis ungarische puszta giccs. Esetünkben ezt a vonzó alapot színeivel erősítené az ázsiai partner ... Ki lehet ez a partner? Egy homoki sivatagi oázis... Megteremtven a bemutatását az oly divatos 'western' cirkusz-lovaglás ellenpontjaként, a valódi ma is élő keleti (ostern) lovasjátékkal. ... Mindezt autentikus személyekkel, lovakkal. ... Ki lehetne a nyugati partner? Valahonnan az atlanti partok homokdűnés világából..., a múlt tudatával bíró falu. ... A nyugati ember a rohanó civilizációtól szenved, valahol az elveszett paradicsomot keresi, s ezt legfőképp a paraszti kézműves világban sejtji.³²⁴

³²³ Mihály Árpád, Homok 2000 projektterv, kézirat.

³²⁴ Mihály Árpád, Homok 2000 projektterv, kézirat.

Áttekintve a táj kreatív átformálását, átépítését célul kitűző projektet és különösen az ehhez érkezett véleményeket, világos, hogy az autentikus abszolút értelmezésében nem világos a kiindulópont, azaz, hogy pontosan a táj melyik autentikus (értsd múltbéli) állapotához kíván is visszatérni a tervező. Van olyan bíráló, aki a „nomád magyar életforma” megidézését érzi autentikusnak és ezért a félsivatagi hatást erősítené fel a Pusztamérgest körülvevő tájban, hiszen „a program lényege ... a táj eredeti arculatának visszaállítása (homokvilág, félsivatagi növénykultúra) ...”.³²⁵ Rácz István viszont rámutat, hogy a pusztásodás antropogén hatás a területen, mely egy pontos időszakhoz köthető. „Figyelembe kell venni, hogy az Alföld nagy részét hajdan tölgyesek borították, és a fás takaró csak a vízjárta területekről hiányzott. A jelenlegi homokos területek több évszázados emberi művelés eredményei: legalábbis másodlagosak.”³²⁶ Az autentikus ebben az esetben láthatóan egy viszonyfogalom, amely a kanonizátor kiindulópontjától függően változtatja tartalmát.

Az autentikus múlt kreatív keresése másképp is megfigyelhető Pusztamérgesen. A *homok – puszta – nomád* gondolati kört folytatva, a megfelelő múlt keresésekor a 13. században erre a vidékre betelepült kunok tűntek alkalmas kiindulópontnak. Az 1902-ben létrejött, röviddel később önállósult, eleinte gyorsan fejlődő községről az 1930-as években azt olvashatjuk: „Pusztamérges történelme ősi múltba nyúlik vissza. Hajdani neve Asszony szállása, mely nevet onnan kapta, hogy Kun László király itt is megszállt mulatni kun asszonyaival.”³²⁷ A település 1990-es évekbeli arculatformálása, kommunikációja számtalan ponton épített erre a hiedelemre.³²⁸ A rövid történeti összefoglalások, a faluról szóló újságcikkek minden alkalommal megemlítik, hogy valójában itt nem egy alig százéves településsel van dolgunk, „mivel Kun László idejében itt már település volt és a király ide járt mulatni”.³²⁹ Nemcsak a buszmegálló fedő kunsüveg formájú tető, de a falu 1994-ben megalkotott címerében is kun ruhás lány áll.

³²⁵ Tóth József geográfus írásos véleménye a pusztamérges puszta átalakítását célzó Homok 2000 projektre, kézirat.

³²⁶ Rácz István írásos véleménye a pusztamérges puszta átalakítását célzó Homok 2000 projektre, kézirat.

³²⁷ Grüner é.n.: 4. A rendkívül frappáns helyi mítosznek korábbi említése nem ismert, a legfontosabb néprajzi összefoglalókban a hiedelem nem szerepel, ld.: Bálint 1976: 199–200; Juhász 1989: 144–149.

³²⁸ Kása 2003; Villi 2003.

³²⁹ S.L. 1997.

A címer leírásában készítője direkt kapcsolatot hoz létre a fenti, nehezen igazolható hagyománnyal:

A jobb oldali aranymező zöld előterén vörös ruhás és vörös kun süvegkoronás leány fordul enyhén balra, jobbáiban aranyos kelyhet tart, baljával zöld levelű szőlőfürtöt emel fölé. ... A kun leány emlékeztet arra, hogy e terület hajdan kun szállítás volt, ahol IV. (Kun) László király is többször megfordult, s kedveseit is e vidékről választotta. (Ezért került kun hercegnői korona is a pajzsra.)³³⁰

Ahogy jelen írásunkban is többször utalunk rá, az erőforrás-hiányos területeken a turisztikai attrakcióteremtés forrása gyakran a helyi történelem vagy kultúra, annak valós vagy kitalált részletei. Ezért érdemes a Pusztamérgesen előszeretettel használt mulatozó kun asszonyok és Asszonyszállása puszta alaposabb vizsgálata. Visszafelé haladva az időben az első jogos kérdés az, mikor lett az egykori Asszonyszállása pusztából Mérges puszta a terület elnevezése.³³¹ A török kori összeírások, jegyzékek tanulsága szerint ez a változás azonban nem érhető tetten, a két elnevezés: Asszonyszállása puszta és Mérges puszta nem egymást felváltó elnevezések. Az 1570-ben Szeged kezén lévő pusztákat felsoroló jegyzékben Asszonyszállása és Mérges külön szerepel.³³² Emellett a kutatások szerint a török kori Asszonyszállása puszta lényegesen kiterjedtebb volt, mint a mai Pusztamérges, legalábbis Pusztamérges és Kígyóspuszta területét jelentette,³³³ illetve a kiskunmajsai határtól a szegedi határig terjedt.³³⁴ A kutatások szerint az Asszonyszállása összetétel -szállása utótagja egyértelműen kun jelenlétre utal,³³⁵ ám az Asszony- előtag minden bizonnyal nem a mulatozó kun asszonyok, hanem egy

³³⁰ Pusztamérges 2013.

³³¹ A falu történetéről szóló írások az újabb Mérges nevet ahhoz kötik, hogy a terület Mérges nevű nemesi család birtoka volt. Az elnevezés eredete azonban ennél valószínűleg prózaibb. Inczeffi Géza szerint olyan területet jelöl, ahol az állatok számára mérgező növények teremnek. Inczeffi 1960: 61.

³³² Fenyvesi 1987: 235.

³³³ Hatházi 2000: 211, 244.

³³⁴ Szegfű 1998: 45; Szegfű 2001: 59.

³³⁵ Hatházi 2000: 244.

török előtti Mária patrocínium emléke.³³⁶ A művészi imaginációban és a települési imázsépítésben titokzatos asszonytelepüléssé változó Asszonyszállása³³⁷ gondolatát a néprajztudomány határozottan elutasította.³³⁸

³³⁶ Inczéfi 1960: 9; Hatházi 2000: 244.

³³⁷ Mihály Árpád, Homok 2000 projekt, kézirat. A tervről lásd még Villi 2003.

³³⁸ Andrásfalvy Bertalan miközben a rendkívül előnytelen helyzetű térség fejlesztésével teljes mértékben egyetért, számos ponton egyértelmű tévedésekre, elhibázott hangsúlyokra utal és a terv több részletét ebben a formájában egyáltalán nem tartja támogathatónak. Lásd Andrásfalvy Bertalan írásos véleménye a Pusztamérges puszta átalakítását célzó Homok 2000 projektre, kézirat.

A településfejlesztés korlátozott sikere

Vizsgálataink során folyamatosan elemeztük a település kommunikációját és a helyi hatalmi viszonyokat, mint olyan jelenségeket, melyeket nem hagyhat figyelmen kívül a mai empirikus kultúrakutatás. Mindenekelőtt azonban a hagyományok, hagyományalkotás jelensége, ennek kapcsolata a turizmussal, illetve hatása a helyi öntudatra állt érdeklődésünk homlokterében. Nemcsak Pusztamérgeket elemezve arra a következtetésre jutottunk, hogy a kultúra kutatása során korábban feltárt, leltárba szedett kulturális nyersanyag, illetve a történelmi múlt kiemelt fontosságot kapott a rendszerváltás után meginduló rurális fejlesztésekben. A helyi szervezők, a kulturális brókerek³³⁹ nagyon szabadon és kreatív módon, döntően saját szempontjaik és céljaik szerint alakítják, használják a kultúra korábban leírt jelenségeit. Alaposabban megvizsgálva ezen autentikus diskurzussal hódító fesztiválokat világos, hogy a látogatókat végképp nem érdekli, hogy a meglátogatott tárgy, ünnep eredeti-e a kutatók, az 'autentikusságellenőrök' vagy éppen a fesztiváli szolgáltatók szerint. Sokkal fontosabb számukra, hogy az élmény autentikus legyen. Ezt pedig – mint a turizmusantropológiai vizsgálatokból tudjuk – egy-egy replika, simulacrum néha jobban biztosítja.³⁴⁰ Wang (1999) nyomán mondhatjuk, az élmények elképzelésekhez igazodó felépülése dönti el egy-egy látogató számára azok eredetiségét – lett légyen maga a tárgy bármennyire is hamis.

Rendszeres pusztamérgei terepmunkánk befejezésekor éppen túl voltunk a 2002-es önkormányzati választásokon, ahol a fejlesztést irányító határozott központi akarat, illetve az ezeket önerőből finanszírozó és ebbe belefáradó lakosság nézeteltéréseiből fakadóan már nem Börcsök Antal irányította a települést. Az eredmények, többek között a fesztiválok felemásan éltek tovább. A falu előbb lemondott iskolájáról, amely így az ásothalmi középiskola tagintézménye lett, majd amikor az ásothalmi iskola már nem tudta fenntartani az iskolát, az

³³⁹ Bendix–Welz 1999; Szijártó 2002; Pusztai-Varga 2008.

³⁴⁰ Bruner 1994: 397.

bezárt.³⁴¹ A falu fesztiváljai közül kizárólag a szeptemberi szüreti fesztivál és kakaspörkölt-főző verseny maradt meg. Az aktív külkapcsolati rendszer lassú elkopása, a nyári fesztiválok eltűnte, illetve az állandó országos médijelenlét megszűnte nyomán a falusi turizmus is szinte megszűnt Mérgesen, a Tourinform irodát bezárták.³⁴²

³⁴¹ Dombai 2015.

³⁴² Fekete 2013.

VI. Versengő hagyományok kanonizációja az identitásteremtés kontextusában

1996 óta minden év július második szombatján Baja belvárosa egyetlen nagy piknikké változik. A bajai Halászléfőző Népünnepély, e hatalmas szabadtéri rendezvény nagyon gyorsan országos ismertségre tett szert. Napjainkban nemcsak messze földről özönlenek ide a látogatók, hogy valamelyik felkínált szerepet – a vendéglátóét, a vendégét, a báméskodóét, a kereskedőét, a színpadi fellépőét, a kutatóét – magukra vegyék, de a népünnepély lassan a várossal kapcsolatban felmerülő alapvető asszociációk egyikévé is válik. Akárki akárhogy is vélekedik a rendezvényről, igazat kell adnia azoknak, akik szerint a fesztivál lassan a bajai mindennapok megkerülhetetlen részévé válik: mindenkinek van, kell hogy legyen véleménye róla.

1996-ban Baja várossá nyilvánításának 300. évfordulóját készült megünnepelni. A közelgő évforduló kapcsán számos ilyenkor szokásos megemlékezésre készültek, többek között ekkorra nyílt meg a „Baja 300 éve város” című történeti kiállítás a helyi múzeumban.³⁴³ A halászléfőző népünnepély ötletgazdáinak visszaemlékezése szerint azonban néhányan valami rendkívüli, szokatlan ünneplésen gondolkodtak, amely 'rátehetné a térképre' Baját. A visszaemlékezések szerint egy szabadtéri városközepi halászléfőzés a bajai származású akkori londoni nagykövet, Szentiványi Gábor ötlete volt. A jubileumi évben a cél 300 bogrács megtöltése volt a „300 éves város, 300 bogrács halászlé” jelmondatával. Már az első évben több mint 400 bográcsban főtt a halászlé.³⁴⁴ Az eleinte egy alkalomra tervezett ünnepség sikerén felbuzdulva a szervezők a következő évben is megrendezték az ünnepet. 1998-tól már azzal az új céllal szervezték a fesztivált, hogy 2000-ben majd 2000 bográcsban főzzenek halászlét Baján. 2000-re a fesztivál olyan mértékben lett része a bajai ünnepi évkörnek, hogy már nem is volt kérdéses évenkénti megrendezése.³⁴⁵

³⁴³ Merk 2001.

³⁴⁴ Kubatovics 2005.

³⁴⁵ A népünnepély jelentésének változásaihoz lásd Vukov 2007.

A fesztivált július második hétvégéjén rendezik. A több mint 2000 bogrács és a mind-egyik összegyűlő tíz-húsz vendég a teljes bajai belvárost és a Petőfi-sziget belváros felé eső részét is elfoglalja. A szervezők sörpadokat, asztalokat és tűzifát biztosítanak, a többi felszerelésről a vendéglátó szakácsoknak kell gondoskodniuk. A helyek évekre előre megválthatóak, így bizonyos nagy presztízsű helyek (pl. a főtéren) évekig, lassan évtizedekig egy család birtokában maradhatnak.³⁴⁶

Csütörtök este a fesztivál főtéri könnyű- vagy népzenei előadással kezdődik. Pénteken már a város és a Petőfi-sziget különböző pontjain lévő színpadokon is egész estés koncertsorozat van. Szombaton a színpadi programok már délután háromtól elkezdődnek, amikortól hivatalosan is el lehet kezdeni a bepakolást az asztalokhoz. A tüzek meggyújtását és a főzés kezdetét este hat órakor a fesztivál himnusza jelzi, amelyet a mindenkori polgármester rövid megnyitóbeszéde követ. A színpadokon stílus szerint elkülönülve követik egymást a produkciók, miközben körülbelül egy óra alatt elkészül a passzírozott alaplé nem tartalmazó bajai halászlé, helyben egyszerűen csak „A lé”. Az evés, ivás, szomszédok és ismerősök kínálgatása és vendégül látása mellett egyre inkább a mulatásé lesz a főszerep, amely egy rövid éjféltűzijátékkal megszakítva pirkadatig tart.

A bajai népünnepély mára az 'autentikus' és 'legitim' szereplők nagy száma miatt áttekinthetetlen számú egyéni kivitelezésű forgatókönyvvel és értelmezéssel bír. A kialakulás és fejlődés stációi megannyi érdekes és érdemes részletet jelentenek.³⁴⁷ Az egyéni rítusok, az ötletgazdák kifejezését használva „hallé-kultusz” ápolása,³⁴⁸ a személyes invenciók áttekinthetetlenek napjainkra.³⁴⁹ E munka nem is törekszik egy klasszifikáló felsorolásra. Munkánkat

³⁴⁶ Martin 2007: 104–105.

³⁴⁷ Utalhatunk itt például a halászlé eredetére (Solymos é.n.) vagy a halászlé különböző rituális alkalmakon történő elkészítésére, a bajai halászléfőző baráti társaságok vagy éppen a bajai lakótelepi halászléfőzés történetére.

³⁴⁸ Ennek talán legszebb dokumentuma a BEET Stúdió A bajai lékultusz című imázsvideója.

(<https://vimeo.com/149387996>) Letöltés: 2018.02.01. A Bajai Halászléfőző Bajnokok Klubja létével (és persze tevékenységével) is az étel egyediségét igyekszik kiemelni.

³⁴⁹ Terepmunkánkon számos konkrét célra barkácsolt fesztiváli segédeszközt (például bepakoló kiskocsit, mobil hűtési rendszereket, speciális hosszúnyelű kóstoló kanalat) mutattak büszkén a bajai amatőr szakácsok.

az alapvető cél vezette, hogy kvalitatív módon, a klasszikus kultúrákutató terepmunka módszerével próbáljuk meg megismerni és a kortárs társadalomtudomány minden bizonnyal néha sajátosnak tűnő beszédkörnyezetében elhelyezni a bajai népünnepélyt.

A helyi kultúra mint imázsépítési nyersanyag

Úgy érezzük, e városi fesztivál, a bajai népünnepély sok ponton épít a hely kínálta erőforrásokra. Ellentétben számos párhuzamként ide idézhető (elsősorban falusi vagy kisvárosi) fesztivállal, a bajai népünnepély tagadhatatlanul egy, a helyi kulturális örökség kánonját már részben megalkotó, jelentős természeti és kulturális erőforrásokkal rendelkező környezetben jelent meg. Kezdeti sikerét részben ez biztosította. Kiugró sikeressége azonban éppen ezért bizonyos mértékig meglepő és elgondolkodtató, ahogy erre majd később utalunk.

Baja történetének, természeti környezetének részletes bemutatása nem célja ennek az írásnak, hiszen erre számos méltánylandó kísérlet történt már és nem is ez megközelítésünk kiindulópontja.³⁵⁰ A következő néhány bekezdésnyi összefoglaló a város helyzetéről és történetéről mindössze az elméleti következtetéseknek teremt kontextust. Baja Bács-Kiskun megye déli részén, a Duna partján fekvő város. A település a Dunántúl és az Alföld találkozásánál helyezkedik el, és egyes értékelések szerint elegyíti a két tájegység sajátosságait.³⁵¹ A várost vizek ölelik körül: a Duna és annak egyik mellékága, a Kamarás-Duna (Sugovica vagy Sugó) illetve a mesterséges Ferenc-csatorna. A belvárossal szemben helyezkedik el az egykori Pandúr-sziget város felé eső része, a Petőfi-sziget. Ennek Ferenc-csatornán túli része a Nagypandúr sziget.

Baja a központja a hajdani Bács-Bodrog vármegye északi részének. Ez Trianon után Magyarország része maradt és így a város a csonka Bács-Bodrog vármegyének a két háború között, majd a második világháború után 1950-ig székhelye volt. 1950-től Bács-Kiskun megye része, annak Kecskemét után második legjelentősebb települése. A város kulturális örökség-

³⁵⁰ A később hivatkozottak közül is ki kell emelnünk Rapcsányi Jakab monográfiáját (Rapcsányi 1934) illetve a Kőhegyi Mihály szerkesztette Baja monográfiát (Kőhegyi 1989).

³⁵¹ Újpesti 1988: 14.

ének kiemelkedően fontos részét képezi az etnikai sokszínűség. Már a török uralom alatt szerbek települtek ide.³⁵² A török utáni időszakban a betelepülés mellett jelentős szerepet kapott a szervezett telepítés. A 17. század végén költöztek ide a katolikus bunyevácok és ebben a korban jelentek meg német tisztviselők és iparosok is.³⁵³ A 18. század első évtizedeiben 90% körüli volt a délszláv népesség aránya.³⁵⁴ Ezért érthető, hogy „Baja helység rác lakossága legalázatosabb kérelmére” lett mezővárossá a település 1696. december 24-én.³⁵⁵ A város címere a nevezetes nap emlékére ábrázolja Ádámot és Évát. 1765-től állandósul a városi tanács magyar, német, szerb összetétele.³⁵⁶ A város nemzetiségi összetétele a 19. században változott meg: a század végére a magyarság 75%-ot, a bunyevácok 15%-ot, a németek 9%-ot, a szerbek 1%-nál kevesebbet tettek ki. Utóbbi Solymos az ekkorra eljelentéktelenedő kereskedelmi élettel magyarázza.³⁵⁷ 1930-ban a város lakosságának 87.6%-a volt magyar, 6.3%-a német, 5.8%-a bunyevác.³⁵⁸ Ezek nyomán nem meglepő, hogy Bácskai János György már a második világháború idején az eltűnő, részben nemzetiségi hagyományokról írt. 1943-as munkájában különösen a maszkajárás, a kolo, a farsangolás, a vízimolnár céh Jánoska-eresztése és a pünkösdi szokások megszűntéről értekezik.³⁵⁹ A 20. századi háborúk, kitelepítések jelentősen befolyásolták a nemzetiségi összetételt. 1994 óta szerb, horvát, cigány, német kisebbségi önkormányzat van.

A Bajáról szóló leírásokban a 18. század végét, a 19. század első felét tartják a város fénykorának, amikor a regionális jelentőségű ipar és a dunai kereskedelem miatt a város stratégiai szerepet játszott.³⁶⁰ Újpestéri szerint 1830–1869 között élte a város fénykorát.³⁶¹ A kor-

³⁵² Bácskai 1943: 26.

³⁵³ Ugyanehhez a korhoz lásd Bárh 1999.

³⁵⁴ Bácskai 1943: 29–33.

³⁵⁵ Solymos 1997: 101.

³⁵⁶ Solymos 1997: 101.

³⁵⁷ Solymos 1997: 103.

³⁵⁸ Bácskai 1943: 50; Újpestéri 1936: 14.

³⁵⁹ Bácskai 1943: 74. Rövid áttekintés az etnikus szokások egy részéről: Kiss 1992.

³⁶⁰ Bácskai 1943: 33, 55.

³⁶¹ Újpestéri 1936: 15

szak jelentőségét jól jelzi, hogy a bajai önkormányzat 2006-ban érvényes szervezeti és működési szabályzatának preambulumban is megemlíti.³⁶² A hanyatlást legtöbbször annak tulajdonítják, hogy a szállításban és közlekedésben a Duna alternatívájaként szolgáló vasút elkerülte a várost.³⁶³ Ez a kereskedelemben érdekelt polgárság létalapját szüntette meg, és egyúttal a közlekedési csomópontban addig virágzó ipar vesztét is okozta. Az 1882-ben megnyíló vasúti fővonal Szabadka felé terelte a forgalmat. A vasútvonal máshova kerülése okozta veszteségek korrigálásában nem segített a később errefelé megépült szárnyvonal sem, és Baja lemaradása, háttérbe szorulása a megyeszékhely Zombor, illetve a Budapesthez közelebb fekvő Kecskemét mellett fokozódott.³⁶⁴ Újpesti pontosan írja le a helyzetet, amikor arról értekezik 1936-ban, hogy a Duna ezek után már nem volt jelentős gazdasági tényező a város életében, nem segítette fejlődését.³⁶⁵ Még ha ez igaz is volt a két világháború közötti időszakra, nem lehet nem rámutatni, hogy a természetközelséget kereső, azt kurrens árucikké tevő kortárs turizmus kontextusában a folyó vagy az Újpesti által haszontalannak tartott túlparti ártér ma új erőforrást kínál Bajának. Újpesti – bár nem Gemenc kapcsán – maga is a turizmusban látta a fejlődés egyik lehetséges útját, hiszen a természeti erőforrások adottak, csak „A polgárságnak még simulnia kell a nyaralók kívánságaihoz. Nem kívánhatja, hogy az idejövő vendég alkalmazkodjék őhozzá.”³⁶⁶ A kezdődő, akkor még elsősorban a helybelieket megmozgató vízi életről a város jeles főépítésze, Nagy András is megemlékezett a 30-as években.³⁶⁷ Újpesti könyve új kiadásában is nagy és kihasználatlan adottságokat lát, pedig véleménye szerint „A turizmusban van talán a legnagyobb jövője Bajának.”³⁶⁸

Baja lemaradását csillapította valamelyest, hogy a két világháború között a csonka Bács-Bodrog vármegye székhelye lett. Ez presztízst és állami hivatalokat jelentett, az egykor volt fejlődés visszatértének reményét. A közigazgatásilag hozzá tartozó terület sarkában

³⁶² Baja város önkormányzatának szervezeti és működési szabályzata (<http://www.bajaváros.hu/szmsz/szmsz.htm>) (Letöltés: 2006.01.06.)

³⁶³ Kiss Z. 1989: 267–272.

³⁶⁴ Bácskai 1943: 57.

³⁶⁵ Újpesti 1936: 56.

³⁶⁶ Újpesti 1936: 65–66.

³⁶⁷ Nagy 2001: 27–28, 46.

³⁶⁸ Újpesti 1988: 97.

fekvő város azonban messze nem tökéletes körülmények között fejlődött.³⁶⁹ Jól példázza ezt az 1936. évi bajai költségvetés bevezetője:

Megnövekedett feladatainkat jórészt Trianon róta reánk. Bácska elvesztette minden más városát; ma Baja messze vidéknek egyetlen számottevő városa. Városunkat, egyben a megye székhelyét illeti az a szerep, hogy kiterjedt környékének gazdasági és kulturális góca legyen, és megoldjon feladatokat, amelynek helyes szolgálata egyben vidékének jobb boldogulását is jelenti. ... Ennek a tisztnek eredményes betöltésére csak akkor lesz képes ... ha a jövőben nem lesz mesterségesen elterelve tőlünk az a vidék, amely a központi feladatok megoldását mégiscsak tőlünk igényli.³⁷⁰

Az idézetből könnyű kiérezni az újraéledt reményt: az elveszett lehetőségek visszatértére öntudatosan reagáló képviselő hangját hallhatjuk.

A városi öntudat azonban nem előzmények nélküli, ahogyan erre Bánlaki Pál a városról szóló jelentős munkájában rámutatott.³⁷¹ Egykori szerepének, a kereskedelem egykor sikeres voltának tulajdonítják bizonyos értelmezések a fejlett polgári öntudatot.³⁷² Újpestéri a két háború között az „önkormányzati érettségről”, a polgárság kvalitásairól beszél a város kapcsán. „Ez következik abból, hogy Baja már régen önálló törvényhatóság, így polgárai megszokták, hogy saját sorsuk felett saját maguk döntsenek. Erős polgári öntudatról beszélnek a Lövészegylet, a Daloskör, a Kórház, a Takarékpénztár megteremtésének időpontjai. Erős polgári öntudatról beszél az a szolidság, mely a város kereskedőit jellemzi.”³⁷³ Többek között a 19. század közepi gazdagság és fejlődés élénk emlékezete és az azóta kapott csupán részleges lehetőségek sajátos kombinációja vezetett egy erőteljes lokális öntudathoz, ahogyan erre Bánlaki

³⁶⁹ Újpestéri 1936: 21–22.

³⁷⁰ Újpestéri 1936: 22.

³⁷¹ Bánlaki 1990.

³⁷² Brachinger 2001: 3.

³⁷³ Újpestéri 1936: 48.

Pál is rámutatott.³⁷⁴ Ezen öntudat nemcsak a 'bajaiság' tartalmáról létező élénk elképzeléseket hoz létre és éltet, de gyorsan integrálja a bizonyos korszakokban jelentős számú beköltöző értelmiségit.³⁷⁵ Ennek egyik beszédes emléke Nagy András, a város két háború közötti időszakának meghatározó főépítészé által írt *Körséta a városban* című esszé. Az akkor mindössze néhány éve itt élő fiatal építész magával ragadóan, komoly azonosulással mutatja be a várost, értelmezi sajátosságait.³⁷⁶ Ugyanezen öntudat az alapja a periférián fekvő, évtizedekig „mellőzött” városban a 'befogadó' megyével szembeni egyfajta különállásnak, néha a Kecskeméttel való rivalizálásnak is.

³⁷⁴ Bánlaki 1990: 28, 94–95.

³⁷⁵ Bánlaki 1990: 86–87.

³⁷⁶ Nagy 2001.

Autentikusság- és identitásverseny a bajai fesztiválon

A hagyományalkotással és turizmussal kapcsolatos kutatások tapasztalata szerint 1990 után számos helyi közösség igyekezett olyan módon újrafogalmazni és kommunikálni önképét, hogy az minél eredetibb és egyedibb legyen. E törekvésben kiemelkedő szerepet kaptak a helyi fesztiválok, falunapok. E rendezvényeket a laikus és/vagy lokális magyarázat döntő többségben mint a helyi hagyományok újraéledését értelmezi. Bizonyítható hagyományalkotás esetén is a hagyományápolás nyelvtanát használja e jelenségek leírására. Ahogyan azt korábban már leírtuk, e nyelvtan a bensőségességre, lokalitásra, ősi múltra, autenticitásra, természetközelségre helyezi a hangsúlyt.

Áttekintve a legsikeresebb fesztiválokat azonban nem lehet szem elől téveszteni, hogyan illeszkednek ezek egy tudatos településfejlesztésbe. Mint ilyenek, tulajdonképpen 'eredetmagjuk' 'igaz' volta a szervezők számára végső soron másodlagos. Bendix pontosan rámutatott arra, hogy a megalkotott hagyományok ötletgazdáit egész egyszerűen nem az eredetiség kérdése mozgatja: számukra a magukat eredetinek maszkírozó kulturális elemek, mondhatjuk szimulákrumyszerű képződmények pusztán nyersanyagot jelentenek.³⁷⁷ E ki nem mondott hozzáállás jól tükröződik a területfejlesztési és turizmuskutató irodalomban, mely nemcsak nem problematizálja a kultúra megalkotott voltát, hanem egyáltalán nem reflektál az antropológiai kultúrafogalomra.

Napjaink falusi és városi gasztrfesztiváljainak egyik legfontosabb hajtóereje nem a laikus értelmezések által ismételtetett hagyományőrzés, hanem a településfejlesztés. Ahhoz hogy a megélhetést remények szerint biztosító turisták egy adott lokalitást meglátogassanak, elkerülhetetlen a *lokalitás konstrukciója*. Ez teremt egy vonzó és *márkázható erőforrást*, amelyet az ide látogató idegenek – legalábbis a helybeli ötletgazdák reményei szerint – kifizetnek.

³⁷⁷ Bendix 1989.

A lokalitás konstrukciójának alapja egy-egy autentikusnak vélt vagy akként megfuttatható *kulturális elem kanonizációja*, majd *rituális* és *helyes prezentációja*. Ez, a lokalitás ilyen rituális előadása az, ami a turisták mellett egyben a helybeliek önkéntes és önfelédtt részvételét biztosíthatja.

A lokalitás minőségét és létének okait az érzékeny ötletgazdák gondosan kidolgozzák. Baja és a léfőzés egyediségét nemcsak azzal építik, hogy folyamatosan ismétlik, hogy a világon/Magyarországon itt eszik a legtöbb halat, hogy világhíres immár a rendezvény,³⁷⁸ de – legtöbbször ösztönösen és viccesen, de – *mitizálják* is a léfőzést és annak szerepét.

A szervezők történelmi részletekkel sűrűn tűzdelt szövegei a bajaiság jegyeit sorolják és így a tények értékeléseket erősítenek, és a halászléhez kapcsolódó értékeket terjesztenek, ahogy például az alábbi, a népünnepélyre megjelent újságcikkben is olvasható:

Nincs még egy város Európában, ahol ennyire közüggé vált egy viszonylag egyszerű étel elkészítése. ... Nem lehet véletlen, hogy a halászlé illata barátokhoz, ismerősökhöz vezet a városon átutazót, útbaigazítja a vándort. Testes, igazi, jó illat ez, amely belengi a várost, ünnepet varázsol a halászlé fővárosába... A bajai emberekről már egy 1851-ben kiadott német nyelvű földrajzkönyv is úgy emlékezik meg, hogy vendégszerető, barátságos emberek.³⁷⁹

E mitizálás része, hogy a halászlét elválasztják a többi tápláléktól: „Alig hiszem, hogy van az Istennek nagyszerűbb teremtménye, mint a halászlé. ... A halászlé ugyanis már tényleg nem egy étel, nem anyagi, testi táplálék, hanem a szellem maga.”³⁸⁰ Az immár „nem táplálék” halászlé többé válik, a nemzeti karakter megjelenítőjévé emelkedik e nyilvánvalóan vicces, de a szervezők mitizációját jól visszhangzó szövegekben. 2002-ben mindez Új Péter Index-főszerkesztő sorain keresztül a legtagabb országos nyilvánossághoz is eljut:

³⁷⁸ Például Bács-Kiskun büszkesége – Dr. Balogh László, a Bács-Kiskun Megyei Közgyűlés elnöke köszöntője (Bajai Petőfi Népe 2003.07.12. 2.) illetve Uő.: Világhírű a bajai népünnepély (Bajai Petőfi Népe 2005.07.06).

³⁷⁹ Nádai–Szalkó 2003.

³⁸⁰ Hámori 2003.

A magyar nemzeti génusz a halászlében manifesztálódik a legnyilvánvalóbb és a legkönnyebben érthető módon. Egyrésztől egy már-már felháborítóan egészséges ételféleségből, a halból is képesek vagyunk a nemzeti karakterhez simulóan brutális, gyomorrúgás értékű levest előállítani, másrésztől viszont a kétkezes fakoff belengetésével egyenértékű megcsúfolása az egész napnyugati kultúrkörnek, hogy mink egy rakás bűdös állati alkatrészből, néhány fej hagymából és néhány evőkanálnyi paprikából meg bírjuk főzni a világ legjobb ételét.³⁸¹

Ezek után semmi meglepő nincs már abban, hogy nem egy interjúalanyunk számolt be a halászlé fogyasztásával kapcsolatos extrém vagy furcsa szokásokról. Ezeket minden esetben a bajiai különlegessége, egyedisége bizonytékaaként, Baja és a halászlé egyedi kapcsolatának példajaként adták elő. E szövegekben a halászléfőzés és -evés egyfajta genetikusan örökített (általában kimondottan férfi) tudás, amelynek gyökere ezen mitikus értelmezések szerint arra megy vissza, hogy mindenki családjában volt vízimolnár vagy halász. E szövegeknek visszatérő része, hogy amint a gyermekek ételeket kezdenek fogyasztani, azonnal halászlét is adni kell nekik, sőt, egyes interjúalanyaink szerint csípős, erős levet, hogy egész életükben ezt szeressék.

Az ilyen elemekből építkező, az ötlet- és szervezőközpontból sugárzó *eredetiségügyi diskurzus* széles körben popularizálódik. Elterjedve így kialakít egy többé-kevésbé egységes szöveganyagot, amely a megalkotott hagyomány eredetéről, jelentőségéről, tulajdonképpeni kézenfekvő voltáról szól. A bajai népünnepélyek megnyitóbeszédei vagy éppen az alkalmi sajtótermékek³⁸² egyre terjedelmesebb, mind több történelmi részletet kirakós játék módjára egymás mellé illesztő, a halászlé dunai – helyben ezt értsd úgy: bajai – hagyományairól és

³⁸¹ Uj 2002.

³⁸² A fesztivál napjára megjelenik a Bajai Népünnepély c. alkalmi kiadvány, az Apropó, amely a József Attila Művelődési Központ és Ifjúsági Ház kulturális ajánlója, a megyei újság, a Petőfi Népe színes különszáma, megemlékezik róla az Önkormányzati tájékoztató. Az országos médiareprezentációk szinte felmérhetetlen soráról most nem szólunk. Mindezek mellett a fesztivál kapcsán számos halételekkel foglalkozó kiadvány látott napvilágot, például Béres 1998, 2007.

elkészítési módjairól szóló írásai folyamatosan bonyolítják és nyújtják a múlt mitikus értelmezését.³⁸³

A bajai halászléfőzés éppen ezen, kvázi mitikus alapszövegek nyomán válik az *identitások játékává* is. A szabadtéri halászléfőzés, ez a nem hétköznapi helyzet gyakorlatilag az identitások megalkotására és verifikációjára alkalmas. Minden fesztiválhoz hasonlóan alkalmas egyrészt makroszinten, mivel egy vállalható és vonzó helybeliség kialakítására ad lehetőséget. A fesztivál, a bajai identitás kiemelkedő megalkotása és bemutatása végre egy olyan alkalom, ahol egyértelműen Bajára figyel az ország. E makroszint mellett viszont személyes szinten is az identitások játékos konstrukciója a bajai halászléfőzés. A fenti idézetek után talán nem meglepő, de a sajátos bajai emberi kvalitásokat is definiálja a központi szövegfolyam. A résztvevők pedig jókedvűen vesznek részt ebben a játékban, magukra véve ezen kvalitásokat. E szövegek számos könnyen vállalható, pozitív sajátosságról, mindenekelőtt a bajaiak vendégszeretetéről, nyíltságáról szólnak és ennek kifejeződését a népünnepélyben látják. A beszédközpont ráadásul nem rest 'tollat' ragadni, ha ezen kvalitásokat veszni látja.³⁸⁴ A népünnepély „tönkretételét” a bajaiak nyilvános főzéstől való visszahúzódáshoz kötő írásra interjúalanyaink érzékenyen reagáltak. E központi diskurzus regulatív hatása erős visszhangot keltett a városban.

Miközben a fesztivál központi diskurzusa a turisták csalogatásáról szól, mégis a vendégszerető bajaikról kialakított képpel ellentétesen az esemény egyik jelentős összetevője a *helybeliség* és az *idegenség* permanens *megalkotása* és *előadása*. Természetesen minden fesztivál a helybeliség felmutatása és ez óhatatlanul létrehozza az idegent is. Azonban Baján a helybeliség konstrukciója rendkívül komoly részét képezi a népünnepélyről szóló lokális értelmezéseknek. A rendezők által hangsúlyozottan nem verseny, hanem fesztivál bajai léfőzésen vizsgálataink szerint egy váratlan tényező erősíti fel a helybeliség konstrukcióját. Ez pedig

³⁸³ E kirakós játék fontos alapanyaga Solymos Edének a dunai halászat néprajzáról szóló több évtizedes munkássága. A fesztivál ötletgazdái és szervezői természetesen itt is nagy szabadsággal használják az alapanyagot. Solymos Ede kiterjedt munkásságához lásd Bárány 1994.

³⁸⁴ N.N. 2004. E részlet kapcsán meg kell jegyezni, hogy a halászlé készítését mindenki férfi kompetenciának tartja, de a 'kipakolás', azaz a vendéglátás elmaradása kapcsán interjúalanyaink a „lusta bajai asszonyokról” beszéltek, azaz ez már a gyengébbik nem csapódik le.

az, hogy tereptapasztalataink szerint és a rendezők akarata ellenére Baján a 2000 szakács tulajdonképpen egy *látens versenyt* vív. E győztes nélküli és ezért tulajdonképpen megnyerhetetlen verseny, melynek szabályai sincsenek, a *hiteles előadás versenye*. Nemcsak a hatalmas tömegből való kiválás vágya, hanem az autentikus léről és főzéséről szóló erősen mitizálódott alapszöveg készletti versenyre a résztvevőket. A minél hitelesebb előadásra való törekvés pedig a helybeliség permanens és dogmatikus konstrukcióját váltja ki. Paradox, de a befogadónak és vendégszeretőnek mondott bajaiak a fenti hatások összekapcsolódása nyomán nagyon is szűkre szabják az „eredeti halászlé”, a „helyes elkészítés” és ezeken keresztül végső soron a helybeliség fogalmát.³⁸⁵ Nem meglepő ennek nyomán, hogy a főzés nyomán megmaradó élmények egy markáns része éppen arról szól, hogy milyenek is az idegenek a bajaiakhoz képest.

A helybeliség legfontosabb karakterisztikuma természetesen az autentikus recept ismerete és annak helyes elkészítése. Megdöbbenítő részletességű és összetételű – természetesen döntően titkos – receptek és egyre fetisizáltabb elkészítés különítik el a helybelieket a – kölcsönvéve és átformálva a Káli-medencéből ismert „bebíró” terminusát³⁸⁶ – a ’befőzőktől’. A központi, regulatív diskurzus jó visszhangra talál a helybeliek körében, akiknek tömegei látnak vendégül egyre növekvő vendégsereget gyakran napokra és főznek nekik a bajai belvárosban. Bármily fárasztó is ez a máshonnan összeseregglő ismerősök, névtelen báméskodók előtti halászléfőzés, az végső soron a vendéglátó, a beavatott mágus előadásává válik, Baja pedig egy egyedi, megismételhetetlen vonatkoztatási ponttá, a helybeli marketingesek találó és mára elterjedt kifejezésével „a halászlé fővárosává”. Tereptapasztalataink szerint a helybeliek identitásversenyéből a máshonnan jött ’befőzők’ nem sokat éreznek. Számos nem helyi közösség számára a főzés mindössze egy jó móka, a találkozás különleges kerete.³⁸⁷

A bajaiság ilyen kontextusban történő előadása magyarázza, hogy a minél hitelesebb recept, a minél gondosabb előkészület választja el a helybelit az idegentől. Az idegentől, aki egyszerűen csak rosszul csinálja, vagy esetleg érezve eleve esélytelenségét egy legitim és igaz

³⁸⁵ Az alkalmi sajtótermékek kuriózumként publikálják évente más tájak halászlé receptjeit.

³⁸⁶ Fejős–Szijártó 2002.

³⁸⁷ A népnépegy társasági funkciójához lásd Lengyel 2007.

előadásra, fel is adja, és nyilvánvalóan mutatja be másságát *egzotikumot* kreálva a megszo-
kottá váló autentikushoz képest. A helybeliek természetesen nem mindig értékelik az egzoti-
kus előadásokat, amelyeket sokszor a kollektív identitás szimbólumává vált jelenség kicsúfo-
lásán keresztül a helyi identitás elleni támadásként értelmeznek.³⁸⁸ A helybeliség és idegen-
ség halászléfőzés keretében zajló állandó konstrukciójának egyik eredménye a különleges ba-
jai kvalitások direkt összevetése a nem bajai lakosok sajátosságaival.³⁸⁹ Az autentikusság fö-
lött vívott verseny tehát egy részletesen kidolgozott nagy fesztivál esetében pillanatok alatt
hozhatja létre beavatottak, hivatásosok, azaz helybeliek és amatőrök, azaz idegenek identitá-
sait. Baján az első halászléfőzést követő körülbelül egy évtizednek meghatározó eleme volt a
helybeliség ilyen konstrukciója.

³⁸⁸ Interjúalanyaink nemcsak a hibás recepteket emlegették fel, de például a lófejből készült halászlé esetét is. Ennek a bajaiak kollektív megsértésén felháborodó történeteken kívül más nyomát nem találtam. Egyesek szerint Pazaurek Dezső dunaszekcsői tréfamester készítette el egy bajai népnepélyen az étel ezen verzióját. Tvrtko 2013.

³⁸⁹ Interjúalanyaink szívesen mesélnek a Dunában megfürdő és azonnal kiütéssé váló vagy éppen mentőmel-
lényben vízbe fúló nem-bajaiakról.

Az egzotikum hanyatlása és újjászületése

A kisebb jelentőségű fesztiválok mindmáig, Baján pedig majd egy évtizedig elegendő volt az autentikus megalkotása, bizonygatása és előadása, egyfajta permanens érvelés az autentikus mellett, hiszen ez a máshonnan jöttek számára önmagában is egzotikus volt. Az erőforrásként felemelt marginális kulturális elem részletes leírása, elfeledett, titkos, de most végre közkinccsé tett receptje sokáig központi hajtóerőként működtette a bajai fesztivált is: a főzők ennek megvalósítására törekedtek, a látogatók ezt keresték, a média ennek tulajdonított hírértéket. Ez az eredetiségre koncentráló performansz, a minél eredetibb bajai halászlé nyílt-színi megfőzése olyan komoly múlttal bír immár, hogy diszkurzív poénok forrása is lett. Jól szemlélteti ezt a 2004-es megnyitóünnepség felkonferálása végén elhangzó mondat: „A krumpli passzírozót ugye mindenki otthon hagyta!”. A be nem avatottak, nem helybeliek értetlenkedve tekingettek, hiszen azt ők is tudják, hogy ebbe a levesbe nem kell krumpli. A csíziót ismerő helybeliek – akik rendszeresen kigúnyolják az apróra vágott hagymát, apróhalat passzírozó szegedi halászlét – hangos nevetése jól hallatszott. Az eredetit definiálni igyekvő diskurzus ekkorra már kanonizálta a 'hagyományos' bajai halászlé elkészítését és eszerint nem megengedett a lé sűrítése érdekében a hagyma átpasszírozása. A passzírozó így lett az amatőrség, a be nem avatottság szimbóluma és egyúttal attribútuma az autentikusság versenyéből kiesetteknek.

Az amatőrök azonban fogynak. E fesztiválok eredetiség iránt érzékeny résztvevői gyorsan tanulnak. Nem meglepő, hogy az évek múltával a norma szerinti, azaz bajai módra történő léfőzés egyre kevésbé elegendő az imént említett látens verseny, a performansz versenyének megnyeréséhez. A baráti kör elismeréséért, illetve a média- és turistafigyelemért küzdő főzőnek túl kell lépnie a bajai norma megfelelő teljesítésén. Az igazi átütő sikert, a kóborló tömeg és az aszalódó médiamunkások figyelmét, a pillantásra sem méltatott, beárnyékolt szomszédok dühét egyre inkább az egzotikus produkciók kötik le. Az egyre nagyobb arányban 'eredeti'

lét főző, azaz norma szerint viselkedő, de éppen ezért egyre inkább homogenizálódó tömegben az igazi kiválási lehetőség ma már nem az autentikus elemek pontos felmutatása, hanem éppenséggel az idegen, oda nem való, meglepő részletek előadása. A nőnek öltözött férfi szakács, a hatalmas sombrero-t viselő léfőzők, a permanensen nyilatkozó tetovált, motoros bőr-szerelésben pompázó alkalmi szakács, a tömegben kószáló, 'népieschen' felöltözött öregúr, aki mindig kapható egy közös fotóra, a Sugovicán végigsuhanó és komoly figyelmet vonzó római gálya vagy a római katonaruhában paprika és bogrács nélkül 'halászlét' főző szakács mind-mind arról szól, hogy az egzotikusságát veszett autentikus helyett hogyan újítják meg performatív stratégiájukat a résztvevők.

Itt nem tárgyalom részletesen a paraszti kultúra feltárásának és használatának történetét,³⁹⁰ azonban a következőkben leírandó jelenségek megértéséhez fontos leszögezni, hogy a nemzeti kultúrában betöltött kiemelt szerepe okán a paraszti kultúra részletei – annak eltűnte után is – sajátos eredetiségpotenciállal bírnak. A paraszti kultúra még színre vitt formájában is igazként és ebből következően természetesen eredetiként tűnik fel. Mindemellett eredendően lokális és éppen ezért egyedi jelenségként tételeződik. Partikularitása – a nemzetalkotás kora után – éppen a globalizáció korában jelenhet meg újra erőforrásként – és messze nem csak politizáló olvasatokban. Az eredetiség képzetei mellé az ősiség, romlatlanság, természetközelség kapcsolódhat például az egészséges életmódról vagy a természettel való harmóniáról szóló spirituális diskurzusokban. A paraszti kultúra és a vele rokonítható jelenségek így egyfajta elfeledett tudásként hermetikus kontextusokban kerülhetnek elő. E reprezentációkban az 'elfeledett, pedig értékes tudás' eredetiségéhez egzotikusság, azaz ismeretlen, de szerethető, befogadható másság társul.³⁹¹ Roger Célestin az egzotikum diskurzusának okait keresve mutat rá, hogy „egy utópia (eljövetele) iránti vágyakozás, vagy a(z elveszett)

³⁹⁰ Lásd Hofer 1991, 1996. A számos fontos résztanulmány mellett újabb összefoglalása a kérdésnek: Fejős 2010, Barna 2011. (bőséges további irodalommal). Témánkhöz szorosabban kapcsolódóan lásd Kisbán munkáját arról, hogyan lesz egy paraszti étel a nemzeti identitás része (Kisbán 1989).

³⁹¹ Az egzotikus bizonyos kontextusokban az erotikus jelentéstartalmait is átveheti, nem pusztán befogadható, de egyenesen csábító is lehet (Willson Gordon 2004: 196–197).

paradicsom utáni nosztalgia, egy fenséges (és egyedi) történelmi folytonosság újra felidézése” mind táplálhatja az egzotikum utáni vágyakozást.³⁹²

A paraszti kultúra elemeinek újraelőadása illetve a vele rokonítható jelenségek megalkotása lokalizációs jelenségek részeként reneszánszát éli napjainkban. Elveszettnek hitt valóság szeletek túlélő variánsának (valójában újratereztett másolatainak) újrafelfedezése a saját világ lehetséges referenciapontjává emelheti az egzotikumot, a megvetett jelen helyett egy igazabb világot kínálva. Ez megteremtheti az egzotikumot saját közvetlen környezetünkben: jelenünk sajátos ellentétévé emelve múltunkat, annak egy egzotizáló olvasatát. A gyakran ártalmatlan, ösztönös és védekező helyi egzotikumgeneráló diskurzusokat a mindig újabb desztinációtípusokat kereső turizmus könnyen tudja saját rendszerébe építeni: a lokalitástermelés során kiemelt egzotikus eredeti látványosság lehet a látogató számára.

A bajai halászléfőzés kiváló példa arra, hogyan válhatott egy nagy változások közepette élő, periférikus közösség számára egy hétköznapi, egyszerű, 'népi' eredetű, paraszti jellegű, könnyen egzotizálható étel a közösséget egyesítő szimbólummá. Ez a széles körben ismert, de egyszerű és limitált hozzávalói és elkészítése bizonyos módjai miatt könnyen egzotizálható és egzotizált étel és jelenség – a nyíltszíni halászléfőzés – az eredetiség, az igaz helybeliség és az elveszett aranykorra emlékeztető boldogság szimbólumává válhatott Baján a turizmus kontextusában. Nem egyedi ez a jelenség, Baja azonban kétségkívül a különlegesen sikeres esetek közé tartozik, hiszen márkává tudta fejleszteni a halászléfőzést. Ahogy fentebb rámutattam az eredetiségre törekvés valóságos versenyt váltott ki a helybeli résztvevők közt. Az eredetiség tömeges, ismételt előadása azonban szükségszerűen szünteti meg annak egzotikusságát. Ebben a környezetben az egzotizálásnak új lehetőségei nyílnak meg. E lehetőségek immár nem a helybeliségből merítik az egzotikus forrását: a rendezvény performativitást ösztönző működés módját felismerve pusztán a fesztiválra referálnak. Az egzotikum ebben a helyzetben immár lokális kötöttségek nélküli erőforrás, az egzotizálás stratégia lesz.

³⁹² Idézi Willson Gordon 2004: 190.

Áttekintve a bajai fesztivál múltját megállapíthatjuk, hogy az autentikus előadás lehetőségére őszintén ráharapó bajaiak szűkebb értelemben vett performanszba,³⁹³ azaz színjátékba kezdtek 1996-ban. A nagy városközepi főzés színelőadásként való értelmezését jól példázza, ahogyan néhányan mindmáig „Az Őrület” fordulattal utalnak a fesztiválra. A főtéri tömeges színház egzotikuma vonzotta a bábésszkodókat és a médiát majd egy évtizeden keresztül. Mára azonban a bajai norma szerint főző ezrek performansza egyre inkább egy szociális aktus. Egykor egzotikus és autentikus előadásuk mára normává vált, a bajaiság szinonimájává: helybelinek nem illik immár eltérni a kanonikus formától. Az 'autentikus' módon főzők tulajdonképpen permanensen érvelnek a kikristályosodott forma eredetisége mellett, 'kötelezővé' és ezzel általánossá, elterjedtté, megszokottá teszik azt. Cselekvésük egyre inkább mindössze díszletet szolgáltat a fesztivál önreferenciális rendszerét jól megérező néhány kreatív résztvevő egzotikus előadásához. A normává szelídült autentikusságból kiugró egzotikus előadások egész egyszerűen megszüntetik a régóta tökéletességre törekvő főzők erőforrásait, groteszkké és izzadtságzagúvá, bezárkózóvá és szűklátókörűvé, sőt néha dogmatikussá és riasztóvá teszik mutatóváikat. A paprika és bogrács nélküli halászelevet főző római katona fényében egy eredetinek mondott, félig titkos recept szerint, skrupulózus precizitással főző szakács mindössze unalmas ismétlés, megszokás, egy az ezer közül. Köpping analízise a változások megértésére tökéletes:

Ezen a ponton tér el a normális társas cselekvés a performatív cselekvéstől. A társas cselekvés minél inkább repetitíven, redundánsan vagy „automatikusan” követi a magatartás hallgatólagos szabályait, annál kevésbé nyújt alkalmat egy „kommentár” megfogalmazására, tapsolásra vagy kritikára, ám annál autentikusabbnak ítélik meg a társadalmi és kulturális szövegekörnyezetben.³⁹⁴

³⁹³ Geertz a kultúra szövegszerűségét hangsúlyozva komolyan kritizálta a goffmani, turneri tág performansz fogalmat (Geertz 2001: 308–317). Köpping ezen ellentét kapcsán próbálta feltárni a performativitás szerepét az etnográfiai kutatásban (Köpping 2004).

³⁹⁴ Köpping 2004: 71.

Észre kell azonban vennünk, hogy ez az előadás nemcsak, sőt elsősorban nem egy lokális társadalmi és kulturális szövegekörnyezetben értelmeződik, hanem a médiatársadalom kontextusában, a ma már alapvetően közvetített egzotikum világában. Jól bizonyítja ezt az, hogy a „fesztivál félresikerült, nyilvánvalóan csinált népieskedő törekvésein ironikus kommentárt”³⁹⁵ megfogalmazó/előadó szereplőket nem fenyelezi, hogy az autentikus előadásba belefeledkezett helybeliek mennyire elítélik viselkedésüket. Bármilyen értelmezés is alakul ki a konkrét lokalitásban, a média referenciateremtő rendszerében megszülető új egzotikum elhomályosítja az egykor egzotikust, a mára megszokottá vált autentikust. Ez pontosan rámutat arra, hogy az egzotikus fogalma a laikus elképzelések rögzített esszencializmusával szemben mélysegesen relatív. Az egzotikum mindössze egy viszonyt és nem valamilyen abszolút tulajdonságot jelez; „a kulturális különbözőség nem egy stabil, *egzotikus* másság; az *én* és a *más* viszonya inkább hatalmi és retorikai, semmint esszenciális kérdés”.³⁹⁶ Az értelmezést adó kontextusok töltik fel tartalommal az egzotikust, a nézőpont határozza meg, mi is éri el a vonzó idegenség minőségét.

Baján az elmúlt évtized folyamatosan a megalkotott 'saját' elmondásáról és egyre tökéletesebb előadásáról szolt. A sajátként fel/megfuttatható halászlé az ötletgazdák asztalánál több mint egy évtizeddel ezelőtti megszületése óta nagy karriert futott be. Sikerült egzotikumpotenciálját felmutatni: vonzó idegensége a helybelieket egy első látásra abszurd cselekedetre – nyíltszíni, nézők előtti főzés és evés – készítette. Emellett tömegével vonzott látogatókat egy nem kevésbé furcsa 'városnézésre' – mások étkezésének bámulása. A tömeges ismétlés és standardizálás nyomán a helybeliek és a máshonnan jöttek fejében is lassan az egykor egzotikus vált Baja esszenciájává. A halászlé fővárosának már európai uniós hozománya is a halászléfőző népünnepély lett. Az így megszűnt egzotikumnak ilyen körülmények között nyilvánvalóan új helyen kellett megjelenie.

Az autentikusnak a turizmus rendszerében ugyan nagyon komoly egzotikumpotenciálja van, ám ahol mindenki autentikus lesz, ott senki sem maradhat már egzotikus. Graham Huggan jól mutatja ki, hogy az egzotizálás révén egy domináns kultúra fetiszizált kulturális

³⁹⁵ Martin 2007: 113.

³⁹⁶ Willson Gordon 2004: 197.

Másként emelhet fel peremkultúrákat.³⁹⁷ Baján ilyen fetiszált Más volt az egyre titkosabb, bonyolultabb, részletesebb recept szerint, egyre beszerezhetlenebb összetevőkből (például bizonyos fajta uszadékfák tüzével) készülő bajai halászlé majd egy évtizedig. Amikor azonban ez a fetiszált Más kezdett hétköznapivá és megszokottá válni, akkor a látens versenyt pontosan érző szereplők stratégiát váltottak: új egzotikus látványosságokat teremtettek. Nyilván nem térhetnek vissza a kétbalkezes amatőr korai produkciójához, hiszen a kiindulópont immár az egykori egzotikum: az esemény már önreferenciális és minden további produkciónak is annak kell lennie. Az egyetlen életképes stratégia a háttérképbe való beolvadás ellen egy kifinomult egzotikum megalkotásával való kitörés az autentikus főzők falanszteréből. Ezzel végső soron ismét sikerül létrehozni az egzotikus erőforrását adó feszültséget: a figyelemfelkeltő, de szerethető, sőt vágyott idegenség érzetét.

³⁹⁷ Willson Gordon 2004: 193.

Kanonizáció és politikum – a helyi elit szerepe

A bajai halászléfőzés kapcsán a lokális elitek egyik kedvelt tevékenységét figyelhetjük meg. A megalkotott hagyományoknál, e lokalitástermelő jelenségeknél a nem mindennapi alkalom nemcsak lehetőséget kínál, de egyenesen indukál bizonyos *kanonizációs tevékenységet*. A rendelkezésre álló kulturális 'nyersanyagból' kell megtalálni a turisztikai látványosságként feltuttatható jelenséget. A konstruktivista társadalomtudomány szemszögéből mondhatjuk, hogy ezen, más társadalmi környezetben, más kontextusban és más értelemmel újjászülető vagy éppen kialakuló szokások egy többé-kevésbé tudatos, elit szelekciós folyamat eredményei. E szelekciós folyamat, a legitim és használható elemek kiválogatása és jelentéssel feltöltése, esetünkben a szokás alapjának meghatározása, lefolyásának véglegesítése a kanonizáció. E megalkotott hagyományok természetrajza szerint természetesen utólagosan már minden a kanonizált szokás felé mutat, minden egyetlen logikus és töretlen fejlődésről szól. A megalkotott hagyományok kérlelhetetlenül létrehozzák saját ideológiájukat is.

Baján ma már 'magától értetődő', hogy a halászlé, illetve annak főzése lehet a – Brachinger Tamás találó kifejezésével – „legkisebb közös többszörös”,³⁹⁸ azaz a helyi társadalom legszélesebb rétegeit egységesítő tevékenység s ilyen módon valami sajátos bajaiság kifejezője. Nem meglepő módon azonban alig találjuk *szokásszerű* előzményét a bajai halászléfőzésnek. A város számos olyan színes népszokással bírt, amelyet egyfajta helyi sajátosságként lehetett volna menedzselni. Félreértés ne essék, ezen kulturális jelenségek eredetük ellenére – jelentés- és funkcióváltozásuk, illetve a szervező elit tevékenysége miatt – nem a hagyomány továbbélései lettek volna, ahogyan erre a helyi fesztiválok esetében oly sok helyütt hivatkoznak. Ám e szokásszerű előzmények kínálták volna az organikus fejlődés jól kommunikálható ideológiájának esélyét.

³⁹⁸ Brachinger 2001.

A helyi hagyományok közül a farsangi, illetve téltemető szokások a közeli mohácsi busójárás miatt természetesen nem számítottak volna egyedinek, így minden kultúrtörténeti érdekességük,³⁹⁹ multietnikus voltuk és színességük ellenére ez nem válhatott igazi 'bajai hagyománnyá'. Emellett azonban, döntően Solymos Ede és Dankó Imre munkássága nyomán számos olyan szokás ismert, amely a város nagy erőforrásához, a vízhez kapcsolódik és történeti előzményekkel bír. Baján szokás volt a Nepomuki Szent János nap előestéjén a Jánoska-eresztés, amely egyfajta látványos vízi körmenet,⁴⁰⁰ mely a szent vértanúságára utal.⁴⁰¹ Az ünnep, vallásos eredete ellenére – voltaképp a Nepomuki Szent János kápolna búcsúünnepéről van szó – már a 19. században világi ünnep volt. Az akkor oly fontos bajai foglalkozási csoport, a molnárok önreprezentációjául is szolgált, hiszen Nepomuki Szent János volt a vízimolnárok védőszentje. Az eljelentéktelenedő helybeli molnárság helyett a két háború között már a város rendezte a Jánoska-eresztést. Az ekkor már jobbára idegenforgalmi céllal rendezett szokásban a vízcserkészek, tűzoltók és katonák is részt vettek. A körmenetet utoljára 1941-ben tartották meg. Újabb, radikálisan 'átértelmező kor' eljöttét jelzi, hogy az 1950-es években a május elsejei látványosságok részeként próbálták újjáéleszteni.⁴⁰²

A rendszerváltás újabb fordulatot hozott a Jánoska-eresztés történetébe. Napjainkban a bajai Újvárosi Általános Művelődési Központ és a Szent László Általános Művelődési Központ szervezi az ünnepet, ami régi szokás szerint a város Szentjános nevű része Nepomuki Szent János tiszteletére szentelt kápolnájában tartott misével kezdődik. Innen körmenet megy a Duna-partra, ahol Szent János szobrával együtt hajós körmenet indul. Az egyik hajóról gyertyás koszorút raknak a vízre. A körmenetet a városközpontban a polgármester fogadja, majd mulatság következik. Az ünnepnek ma már része a halászléfőző- és borverseny.⁴⁰³

³⁹⁹ Bárth 2001.

⁴⁰⁰ Dankó 1958.

⁴⁰¹ Bálint 1977: I/370–384.

⁴⁰² Solymos 1990. Vallásos eredete miatt meglepő az 1950-es évekbeli újjáélesztése illetve jelezheti a korszakban nem ritka kisajátítási technikát. Talán éppen ez, az ünnep egyértelmű vallási kapcsolódása számított ballasztjának az 1990-es években is és ezért nem lett a város közös ünnepe.

⁴⁰³ Agócs 2004. Bőséges képes összeállítás Gyulavári Józseftől: http://www.baja.hu/mikorHolMi/20010519_janoska/ (Letöltés: 2007.03.07.) Itt kell persze megjegyeznünk, hogy a vízi körmenet, ugyan sokkal kevésbé ismert, de létezik Mohácson és számos más Duna-menti településen is (Bálint 1977: I/379–380).

A Jánoska-eresztés azonban nem az egyetlen 'vízközei' szokás. Bajáról sporadikus emlékek vannak a Duna mentén másutt is elterjedt Péter–Pál napi halászbúcsúról. A halászok védőszentjének ünnepén rendezték a halászmisét, céhgyűlést tartottak, meglátogatták az idősebb mestereket, este bál volt.⁴⁰⁴ A közeli Szeremlén ismert volt a pünkösdi ladikázás.⁴⁰⁵ E két, vízhez és halhoz kötődő szokásban lévő fantáziát már korábban is felismerték, ezért lettek ezek integráns részei az Aranyponty ünnepének.⁴⁰⁶ Mindezen revivált kínáló lehetőségek ellenére a népünnepély megalkotó elit más választott.

Napjaink fesztiváljai születésük okai miatt – településfejlesztés közösségteremtés és látványtermelés által – óhatatlanul a lokális és regionális szimbolikus rivalizálás terepeivé válnak. Mivel az egyes települések bevételei direkt összefüggésben állnak a helyi adóbevételekkel, azaz a helyi aktív lakosság számával, a mellesleg a turizmust is előidéző fesztiválok a helyi identitás alapjává is váltak. E megalkotott hagyományok egyszerre jelentették így a település életképességének, vitalitásának a biztosítását és bizonyítását is. Mivel a szocialista évtizedek után ezek az ünnepek végre helyben kitaláltak voltak, a regionális labdarúgó-bajnokság helyett gyorsan emelkedtek a települések közötti rivalizáció terepeivé. A meghívott VIP-vendégek (település- és fesztiválmérettől függően: miniszterek és országgyűlési képviselők, környékbeli polgármesterek, a lokális elit: orvosok, állatorvosok, jegyzők) nemcsak az ünnep fényét vannak hivatva emelni vagy legitimitást szolgáltatni a polgármesternek vagy a főszervezőnek, de egyúttal a település sikerét is demonstrálták. Az ilyen kontextusban zajló jelentésselített diskurzust pedig esetenként a kultúrakutató hallgatja – esetleg maga is mint az ünnep egyik kiemelt vendége.

⁴⁰⁴ Solymos 1991, 2005.

⁴⁰⁵ Tátrai 1987.

⁴⁰⁶ Solymos 2005.

Márkázás és hegemonizáció

Az újonnan kialakuló piacgazdaságban mint laboratóriumban figyelhetjük meg a megalkotott hagyományok 'evolúcióját'. Miközben a kevésbé koncepciózus vezetőkkel megáldott önkormányzatok esetleg saját hibájukon kívüli szegénységre, esélytelenségre panaszkodnak, szerencsésebb közösségek már a fejlődés egy másik stádiumába léptek. A helyi identitást megteremtő és turistákat vonzó látványosságok létrehozása után bizonyos fesztiválok szervezése kapcsán immár a szimbolikus küzdelmek tipikus megjelenését, a kisajátítást érhetjük tetten. A sikeres fesztiválteremtésen túljutott települések az adott fesztiváltípus hegemonizálására törekcsenek. Ennek első lépcsője, amikor a megalkotott hagyomány szinte a település áruvédjegyévé válik. Az országos jelentőségű fesztiválok esetében a hegemonia megszerzése mellett már a vonzó márka kialakítása a fő cél. A megalkotott hagyományok feletti rivalizálás jelzi a fejlődés ezen új stádiumát. Baja így vált a halászlé fővárosává. A márka („Baja”) tökéletes szlogenjét („A halászlé fővárosa”) a szervezők emlékei vagy éppen mitizációja szerint éppen egy szegedi vendég találta mondani egy ünnepi megnyitó alkalmával. A késlekedő, egyéb halban és halételekben gazdag helyek (pl. Szeged, Balaton-vidék) úgy tűnik erről a 'márkáról' már lemaradtak.⁴⁰⁷

Milyen is a halászlé mint márka? Mindenekelőtt messze több, mint egyszerű étel. Mint igazi márka, sokkal inkább egy érték- és érzéskomplexum konkrét reprezentációja.⁴⁰⁸ A jó márka próba nélkül garantál számunkra egy kiemelkedő minőséget. Minőséget, amelyet tőle megszokhattunk. Sőt mi több, olyan értékeket, amelyekkel azonosulni tudunk, amelyet magunkba építhetünk. A halászlé közösségben készíthető; magyaros, mivel paprikás; természetes, mivel friss hal kell hozzá; egészséges. A márka megalkotói pontosan éreznek rá a késő modern turistaelképzelésre és -vágakra, és ahhoz szabják a márka tartalmát. Az így létrejött

⁴⁰⁷ Baja 2007 őszén a fejlődés újabb állomásaként a halfőző versenyt nyertek országos meghívásos, pénzdíjas versenyét is megrendezte.

⁴⁰⁸ Ind 2003: 3–4.

alkotás viszont visszahat a társadalom alakulására: jelentéssel tölti fel és definiálja az autentikus hagyományok, közösségi ünnepek fogalmát.

S hogy mennyire szükséges a közgazdaságtudomány márkázás-fogalma az ilyen jelenségek megértéséhez, arra éppen a bajai népünnepély a legjobb példa. A rendezvény gazdasági potenciálját hamar felismerő ötletgazdák levédették a „Halászléfőző Népünnepély” kifejezést mint márkanévet. A város lassan eszmélve rá közösség, hagyomány, hagyományalkotás és üzlet kapcsolatára – a „bajai halászlé” kifejezést kívánta évekkel később levédetni. Ez akorra azonban már az ilyen instant levest gyártó Knorr bejegyzett márkanéve volt. Identifikáció, kisajátítás és kompenzáció bonyolult kapcsolatát jelzi, hogy nem sokkal a Knorr lépésének napfényre kerülté után, 2000. július 7-én bajai lokálpatrióták tüntetést szerveztek és Knorr porlevest szórtak a Dunába. Mindennek ellenére a leves természetesen országszerte kapható.

A megfelelően tartott rítusok és ételek hegemonizációja, majd márkává fejlesztése után még bizonyos előre nem látható külső hatások is az *imázsalkotás* újabb fázisába lökhetik a vállalkozó közösségeket. A magyar kormány az Európai Unió csatlakozására készülve minden önkormányzatot felkért, hogy jelölje meg, milyen örökséget visz magával az adott közösség az Unióba. A Bács-Kiskun megyei előterjesztés szerint:

A csatlakozásig előttünk álló felkészülési időszak egyik legfontosabb feladata arról szól, megyénk települései és polgárai mit visznek Európába. Mi a mi hozzájárulásunk a közös európai fejlődéshez, sokszínűséghez? Mire vagyunk a legbüszkébbek? A cél az, hogy minden Bács-Kiskun megyei település meghatározza azt az egy elemet, amivel hozzájárul Európához, az európai kultúra gazdagításához, bővítéséhez. A hozzájárulás meghatározása olyan közös feladat, amelybe a település minden lakosát érdemes bevonni, az összes ott élő ember számára lehetővé téve a véleményalkotást. A „hozomány” tartalma – a kulturális, történelmi örökség és nem utolsósorban a képzelőerő gazdagsága révén – elképzelhetetlenül széles palettán mozog. Így lehet akár: híres épület, a település jeles szülöttje, régészeti emlék, népszokás, nevezetesség, kezdeményezés, jellegzetes étel vagy ital, jelen-

tős művészeti együttes, kutató, tudós vagy bármi és bárki más, amit és akit a közösség saját szempontjából fontosnak tart. A „Hozomány” a település önkormányzatának ünnepi ülése határozza meg az ott élők javaslatai közül választva.⁴⁰⁹

A fenti jelzett összefüggések után talán nem meglepő, hogy a sikeres önkormányzatok esetében lassan egy évtizede formálódó, csiszolódó, hegemóniára törő, sikeres márkává formálódott fesztiválok jó eséllyel kerültek a magyar kormány által meghirdetett EU Hozomány Programba. A jelentős épített és (multi)kulturális örökséggel rendelkező Baja város képviselőtestülete a Halászléfőző Népünnepélyt jelölte az örökség programba.⁴¹⁰

⁴⁰⁹ Előterjesztés a Bács-Kiskun Megyei Közgyűlés 2003. február 28-i ülésére – Szám: 7304/2003 (<http://www.bacs-kiskun.hu/megyeionkormanyzat/eloterjesztések/20030228/e-np15-01-20030228.doc>) (Letöltés: 2004.10.15.)

⁴¹⁰ Jegyzőkönyv Baja Város Képviselő-testülete 2003. február 27. napján megtartott üléséről – III. Gy. 5-2/2003. (<http://www.bajavaros.hu/jegykv/030227.htm>) (Letöltés: 2004.10.15.)

VII. A történelem mint a lokalitás-termelés alapanyaga

A Király Érkezése Loviisába

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

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

A megjelentek két nagyobb csoportra bonthatóak minden különösebb vizsgálódás nélkül. A rendezvényre kilátogatók, idősek és kisgyerekes családok váráznak a műsor kezdetére. Eközben csendesen beszélgetnek, éhüket, szomjukat csillapítják, a gyerekek játékokkal, futkározással ütik el az időt. Vannak azonban, akik teljesen kilógnak a 'tömegeből'. Elszórtan,

kisebb csoportokban álldogálva vagy éppen plédeken, kosarakkal, régies kis kézitáskákkal üldögélve történelmi ruhákban várakoznak körülbelül kéttucatnyian. Az e csoportba tartozó hölgyek szinte mindannyian abroncsos szoknyájú, erősen dekoltált ruhákban, napernyővel jelentek meg. Az urak egy része hosszú elegáns kabátba vagy Károly-kori katonai uniformisba öltözött, mindkét esetben 18–19. században divatos háromoldalú tricorntal, térdig érő harisnyával és néhányan parókával kiegészítve. Rajtuk kívül néhányan talán egy szűk évszázadnyit csúszva színes frakkban, keménykalapban érkeztek. Egy-egy párost történelmi ruhába öltözött gyerekek is kísérnek. Egy szegényesebb, de szintén nem kortárs ruházatú hegedűs kicsit távolabb gyakorol. Egyelőre előkészületek zajlanak. A 'beöltözöttek' legtöbbször a 'civilkekhez' hasonlóan várakozik, beszélget, esetleg ruháját, sminkjét, parókáját igazgatja. A színpadnak számító sátor körül zajlanak még előkészületek, illetve a nézők mögött egy egészen kicsi ágyú körül foglalatostkodik két sárga-kék színű katonai ruhás férfi.

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

Ebben a pillanatban oldalról idősebb férfi érkezik fehér lovon, különlegesen díszes történelmi viseletben. Belovagol a színpad oldalára, leszáll a lováról és helyet foglal a sátor alatt található egyik széken. A másik székhez az eddig a tömegben várakozó egyik történelmi ruhás szereplő lép, de nem foglal helyet. Csatlakozik hozzá és a színpad háttérében helyezkedik el két történelmi ruhás hölgy. Hárman mintha kíséretet adnának a főszereplőnek, akinek a szomszédos asztaltól egy szolgálólánynak öltözött szereplő pezsgőt hoz. Ismét a bohóc lép színre és ezúttal egy történetbe kezd a svéd királyról. Közben a korábban ágyút elsütő férfi a színpad szélére áll, vállán a szuronnyal együtt csaknem kétméteres puskájával. Az idősebb,

már helyet foglalt főszereplő maga elé málázva kortyolgatja a pezsgőjét. A nézők érdeklődve hallgatják a bolondot. A színpad háttérében a két hölgy helyet foglal, a férfi továbbra is a főszereplőhöz közel, egyik kezét díszes ruháján, másikat sétapálcáján nyugtatva áll. A háromfős kíséret a történelmi háttérrel adja. Az idő tökéletes, a környék csendes és nem is vagyunk annyira sokan, hogy ne lehetne hallani a hangosítás nélkül beszélő bolondot. A tömegben egy keménykalapos, történelmi frakkos férfi videofelvételt készít, a sajtó munkatársa több szögből is fotózza a színpadot és a megjelenteket.

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

Idővel a játszma lelassul és a közönség elé lép egy egyszemélyes bábszínház: fiatal nő dobozszerű építményt magán viselve kis színpadon egy bábjátékok ad elő, ami leköti az eddig kevésbé figyelő gyermekereget is. A mese finn és svéd nyelven megy. A mese végeztével ismét előtérbe kerül a sakkjátszma. A játék intenzitása ugyan nem fokozódik, de néhány lépésben belül a világos ruhás svéd király veszít az orosz cárral szemben. És ezzel elveszti a svéd birodalom keleti, finn területeit. A nézők megtapsolják az előadást, de senki nem siet haza. A kellemes idő, csendes környék e nyári szombaton sokakat maradásra bír. Beszélgetések, piknikezés váltja fel az eddigi figyelmet. Nemcsak a 'civiliek', de a beöltözött szereplők is letelepednek a téren. Újságírók, kutatók kiváló pillanata ez. De nemcsak a hivatásos érdeklődők kérdezzetnek a beöltözötteket, a nézők közül is néhányan beszélgetésbe elegyednek a beöltö-

zött résztvevőkkel. Akik pedig tüntetően kedvesen, érezhető büszkeséggel, nyitottan válaszolnak a kérdésekre, mutatják meg korhű ruháikat, elemzik a 18. századi fegyvereket az érdeklődőkkel.

A finn fesztiválszcéna

Finnországban néhány korai rendezvényen kívül a modern, nyaralás alatti feltöltődést kínáló, döntően nyári fesztiválokat a kritikus Seppo Nummi ötletére az 1950-es években kezdték először megszervezni. Felvetése olyan sikeres lett, hogy az 1970-es évek végére több mint 1000 fesztivál jött létre Finnországban.⁴¹¹ Napjainkban ezen nyári fesztiválok és rendezvények közül a magaskultúrához tartozó (komolyzenei, film, színházi) fesztiválok, a tömegeket vonzó könnyűzenei fesztiválok és a jelentősebb sport rendezvények (elsősorban rally) széles körben ismertek. Előbbinek talán egyik legjelentősebb képviselője a Savonlinna Opera Festival, amely napjainkban egyértelműen a város márkáépítésének legfontosabb eleme.⁴¹² A könnyűzenei fesztiválok közül a világhíres Pori Jazz mellett sajátos színt képviselnek a Finnországban rendkívül népszerű heavy metal szcéna fesztiváljai. Az országban komoly rajongótáborral bíró rally számos versenye közül talán a Neste Rally Finland a legismertebb.⁴¹³ Ezen országos, esetenként nemzetközi érdeklődésre számot tartó, évtizedes múlttal és jelentős költségvetéssel bíró fesztiválok mellett az 1990-es évektől a hazai és nemzetközi kutatás által leírthoz hasonlóan Finnországban is a helyi, közösségi jellegű események tömeges megjelenését regisztrálhatjuk.

Áttekintve ezen fesztiválokat kitapinthatóak bizonyos tendenciák. A gasztronómiai fesztiválok messze nem annyira jelentősek, mint Magyarországon. A létező gasztronómiai fesztiválok nem ételekre, sokkal inkább nyersanyagokra, vagy csak pontosítás nélkül a „helyi gasztronómiára” fókuszálnak. Nem meglepő módon a Finnországban egykor alapvetőnek számító és még ma a városlakók egy része által is hobbiként gyakorolt erdei gyűjtögetés gyümölcssei adják a fesztiválok egyik jelentős csoportját. 2008 óta minden augusztus végén Kiihtelysvaarában tinórugomba-szedő versenyt (*MM-TATTI Hyvän mielen kansainvälinen*

⁴¹¹ Haahti–Kinnunen 2015: 31–32.

⁴¹² Wanhill 2006: 138–139.

⁴¹³ Hall–Müller–Saarinen 2008: 215–216.

kylätapahtuma) rendez a tinóru gomba karneváli egyesülete.⁴¹⁴ Suomussalmiban szeptember legelején az 1993-ban alapított, a gyűjthető növényeket népszerűsítő *Arktiset Aromit ry.* (Sarki Aromák egyesület) rendezi meg a bogyószedő világbajnokságot (*Marjastuksen MM-kisat*). A felnőtt mellett ifjúsági és gyermek kategóriában is megszervezik a megmérettetést. A jelmezes versenyzőket külön is díjazzák. Természetesen a finn könnyűzene képviselői szó-rakoztatják az összegyűlteket.⁴¹⁵ A Közép-Finnországban általánosan elterjedt epertermesztéshez kapcsolódóan július elején Suonenjokiban eperkarnevált tartanak. A város ma már Epervárosnak (*mansikkakaupunki*) is nevezi magát, önreprezentációjában mindig használja az epret. Ezzel gyakorlatilag kisajátít egy nagyon erős szimbólumot. Az „Oma maa mansikka, muu maa mustikka” finn szólás szó szerinti fordítása („Saját országunk [édes] eper, más ország [savanyú] feketeáfonya”) és az édes otthonról szóló átvitt értelme egyaránt közismerten azonosítja Finnországot az eperrel. Finn sztárok fellépése mellett a fesztivál egyik fő attrakciója a pénzdíjas szépségverseny, melynek nyertese egy évre eperlány (*mansikkatyttö*) lesz.⁴¹⁶ Helyi és organikus ételek mellett kézműves és antik tárgyakat is meg lehet találni a 2007 augusztus végén először és azóta évente megrendezett Évszázados vásáron a dél-finnországi Vihtiben. Az eseményt szervező *SuurVihtin Kilta ry.* (NagyVihti Céh egyesület) e vidéki lokalitás életképességét, üzleti és kulturális életét, illetve turizmusát fejleszteni igyekvő civil szervezetek közössége. A régies piaci standokat parasztias ruhába öltözött árusok népesítik be. Az ilyenkor megszokott, máshonnan érkező fellépők mellett a helyi civil és egyházi közösségek kifejezetten sok, helyi erőforrásra épülő programot (templom-, temető- és faluséták, templomhajó evezés, jótékonyági étterem) biztosítanak ezen a rendezvényen.⁴¹⁷

⁴¹⁴ Ennek finn neve (Hyvän mielen kansainvälinen kylätapahtuma, azaz jókedvű nemzetközi falusi vásár) és angol neve (World Championship of Boletus Picking – nemzetközi tinórugomba-szedő verseny) jelentős eltérést mutat. MM-TATTI 2017.

⁴¹⁵ Marjastuksen 2017.

⁴¹⁶ Suonenjoen 2017.

⁴¹⁷ Vihtin 2017.

Az ország létrejöttének centenáriumáról megemlékező Finnország 100 ünnepségsozozat (Suomi 100) számos helyen hívott életre részben gasztronómiához kapcsolódó eseményeket. A dél-finnországi Kirkkonummiban⁴¹⁸ csakúgy, mint a kelet-finnországi Savonlinnaban⁴¹⁹ főtéri pikniket rendeznek, amelyen a különböző árusoktól megvásárolt ételeket lehet helyben fogyasztani. 2017-ben rendezték meg először a lappföldi Kuusamóban a vad ételek piacát. A rendezvényt támogató 44 vállalkozás külön kategóriát alakított ki a vad ételek fogalma alatt, amelybe a fentebb már említett kézzel szedett bogyók, helyben termelt zöldségek, hal- és vadhús tartoznak bele.⁴²⁰ A külső fejlesztő erőkre példa a Likis – helyi élelmiszerrendezvény (*Likis – lähiruokatapahtuma*), amelyet az Oului Egyetem szervez. A 2017 szeptember végén először megszervezett, a tiszta és követhető eredetű élelmiszert népszerűsítő rendezvényen helyi kistermelőknek kínálnak bemutatkozási lehetőséget. Mint az összes többi esetben, itt is szórakoztató programok (Ouluban póni lovaglás és néptánc tanítás) egészíti ki a rendezvény fő témáját.⁴²¹ E helyi fesztiválok és versenyek mellett a főváros turisztikai kínálatát lényegesen nagyobb szabású, professzionálisabban szervezett és komoly múlttal bíró gasztronómiai nagyrendezvények (*Silakkamarkkinat* (heringfesztivál); *Wine, Food & Good Living*; *Taste of Helsinki*) színesítik, amelyek azonban most kívül esnek vizsgáldásunk tárgyán.

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

⁴¹⁸ Kirkkonummi 2017.

⁴¹⁹ Toripiknik 2017.

⁴²⁰ Kuusamo 2017.

⁴²¹ Likis 2017.

A viking fesztiválok Finnország esetében érdekes ellentmondásossággal bírnak, hiszen a finn népesség őstörténetében egyértelműen nem szerepel a viking múlt és a finn eredetűeknek legfeljebb a finnországi svédeken keresztül képezheti részét. Ugyan a független Finnország léte óta a finn nemzetfelfogás a finnországi svédeket deklaráltan és egyre elmélyülően inkorporálja, egyfajta sajátos ambivalencia mégis tapasztalható, hiszen nem kell sokáig keresni ezt tagadó, ennek ellentmondó megnyilvánulásokat a finn társadalom bizonyos rétegeiben. A viking tematikájú fesztiválok a késő modern viking újrarájátszások nagy európai hullámaival jelentek meg Finnországban döntően a mindig is svédek által lakott helyeken.⁴²² Ezek közül a 2000 óta megrendezett álandi vikingfesztivál (*Vikingamarknad i Kvarnbo*)⁴²³ és a nyugati szigetvilágban található, 2005 óta megtartott rosalai viking napok (*Viikinkipäivät*)⁴²⁴ talán a legjelentősebb. Kvarnbo a fesztivál szervezői szerint fontos kereskedelmi helyszín volt, amennyire az itt talált romok és sírkövek alapján kikövetkeztethető. A ma kevesebb mint 200 állandó lakossal bíró Rosala a vikingek keleti-balti útvonalának piachelye volt. E két nagyszabású vikingtematikájú rendezvény mellett terepmegfigyeléseim szerint a viking hagyományőrök megjelennek a középkor köré épített finnországi fesztiválok kísérőjeként, kiegészítő látványosságaként.

A lovagkort középpontba állító fesztiválok értelemszerűen kevés 'autentikus' helyre összpontosulnak Finnországban. Nem meglepően, a finn területek évszázadokon keresztüli adminisztratív központjában, Turkuban került először 1997 megrendezésre a turkui középkori fesztivál (*Keskiaikaiset markkinat*). A rendezvény a középkori tematikát a legszélesebb értelemben használja: nemcsak a szokásos kézműves vásár, bajvívás, fegyverpróba, életmód bemutatók, mutatóanyagok és gyerekfoglalkoztatók jelennek itt meg, hanem népzene, sőt „középkori jazz”-koncert is van. Nem pusztán a város történelmi helyszínei (várkastély, katedrális) köré összpontosultak a rendezvények, hanem június utolsó napjaira Turku számos pontja

⁴²² A viking hagyomány bizonyos elemeinek beemelése a finn kultúrába már az 1930-as években regisztrálható, ugyan nem a ma már általános inkorporáló, sokkal inkább kisajátító módon. A finn dizájn ékszer, a Kalevala kora a Finn Nemzeti Múzeum viking gyűjteményéből merítette formakincsét, kapcsolódva az ősi finn kultúrát megalakító két háború közötti mozgalmakhoz (Ahl 2007: 157). A viking hagyományból építkező kalevala (!) ékszerek ma a híres finn dizájn egyik ikonikus részletét jelentik.

⁴²³ Kvarnbo 2017.

⁴²⁴ Rosala 2017.

középkori(as) tevékenységekkel telik meg.⁴²⁵ Finnország egy másik jelentős váránál, Hämelinnában 1997-től tartják a középkori fesztivált (*Hämeen Keskiäikafestivaali*). A négynapos rendezvény nagy hangsúlyt helyez a középkori életmód harcias részleteire: lovagi tornák és bajvívások tarkítják a szokásos programot.⁴²⁶ 2006 óta két évente rendezik meg a raseborg-i középkori fesztivált (*Medeltid på Raseborg*), amely a Hansa város Tallin expanziója elleni védekezésül a svédek által a 14. században épített Raseborg vára körül kerül megrendezésre. Ahogy Hämelinnában, itt is a lovagi tornai szereplői külföldi professzionális hagyományőrző és lovascsapatok.⁴²⁷

A finn múltértelmezés másik vizsgálatot érdemlő megnyilvánulása, hogy milyen nagy szerepet kapnak a 18. századi svéd–orosz háborúk a reenactment és hagyományőrző mozgalmakban. Ezen konfliktusok utolsó felvonásaként az 1808–1809-es úgynevezett finn háborúban veszttette el Svédország a finn területeket és lettek azok az Orosz Birodalom részei. A korszak iránti érdeklődés minden bizonnyal a modern finn nemzet létrejöttével kapcsolatos. A 19. századi orosz uralom alatt ugyanis a svéd nyelvű elit vezetésével kibontakozó és a finn paraszti kultúrát kutató, a nemzeti múltat kodifikáló, a nemzeti tájat megörökítő modern nemzeti mozgalom vezetett a modern finn nemzet létrejöttéhez.⁴²⁸ Ennek a korszaknak talán legnagyobb fesztiváli seregszemléje a Les Lumières felvilágosodás kori kulturális fesztivál (*Les Lumières – Valistusajan kulttuurifestivaali*) rendezvénysorozat Helsinkiben, amelyet 2003 óta rendeznek meg. Évente változó 18. századi tematika keretében a Les Lumières igazi *high culture* fesztivál komolyzenei koncertekkel, a kort és az adott tematikát bemutató színi előadásokkal.⁴²⁹ Tereptapasztalataim szerint a fesztivál ideje alatt kísérőprogramként a Suomenlinna szigeterődben megrendezett, a 18. századot megidéző reenactment előadások jelentős tömeget vonzanak. Ezen ugyanazon hagyományőrző csoportok vesznek részt, mint amelyek

⁴²⁵ Keskiäikaiset 2017.

⁴²⁶ Hämeen 2017.

⁴²⁷ Rams 2017.

⁴²⁸ Klinge 1993: 80–84, Jávorszky 1991: 89–93, Halmesvirta 2001: 153–157.

⁴²⁹ Lumières 2017.

az 1998 óta, a Helsinkitől keletre található kisvárosban, Loviisaban megrendezett a Király érkezése Loviisába (*Kuningas saapuu Loviisaan*) nevű 18. századi fesztiválon.⁴³⁰

A gasztro- és a történelmi fesztiválok mellett talán nem túlzás állítani, hogy a vicces, abszurd, sportnak álcázott fesztiválok egyik legsikeresebb termelője Finnország. Számos ezek közül európai, esetenként globális érdeklődésre tart számot, többnek országos kvalifikáló versenyei vannak szerte a világon. Ilyen az 1999-től 2010-ig, az egyik versenyző haláláig évente Heinloóban megrendezett szauna-világbajnokság (*Saunomisen maailmanmestaruuskilpailut*),⁴³¹ az először 2000-ben Savonlinnában megrendezett mobiltelefondobó-világbajnokság (*Kännykänheiton MM-kisat*),⁴³² a léggitár-világbajnokság (*Ilmakitaransoiton MM-kisat*),⁴³³ melyet 1996-tól tartanak Ouluban, az 1992-től Sonkajärviben megrendezett feleség-cipelő-világbajnokság (*Eukonkannon MM-kisat*)⁴³⁴ és az 1998 óta Hyrynsalmiban tartott mosárfoci-világbajnokság (*Suopotkupallon ja Umpihankifutiksen MM-kisat*).⁴³⁵ Az 1970 óta Tohmajärviben megszervezett *Potsipäivä* (malacka nap) részeként 2005-től tartják a Tehetségtelenek énekversenyét (*Lahjattomien laulukilpailu*), ahol a hamis éneklés legjobbait keresik. Emellett Finnországban számos egyéb vicces versenyt és a falusi, kisvárosi sajátosságokra építő fesztivált is tartanak. A vantaai Keravanjoki folyón 1997 óta tartják meg a sörcsónakázást (*Kaljakellunta*),⁴³⁶ amelynek lényege, hogy a résztvevők felfújható gumicsónakokban kedélyesen sörözgetve csorognak a lassú folyócskán. 1976 óta rendeznek országos gumicsizmadobó versenyt (*Saappaanheiton MM-kisat*),⁴³⁷ amelyen a férfiaknak egy 43-as, a nőknek egy 38-as csizmát kell a súlylökéshez hasonló pályán, szabályozott körülmények között eldobniuk. Annak ellenére, hogy ennek a 'sportnak' is komoly nemzetközi szervezete és nemzetiválogató-versenyei alakultak ki, nem kapott a fentiekhez hasonló médiafigyelmet. Ugyan tereptasztalataim szerint a gumicsizmadobó finn bajnokság kvalifikációs versenyei egyfajta helyi

⁴³⁰ Loviisa 2017.

⁴³¹ Sauna 2017.

⁴³² Kännykä 2017.

⁴³³ Oulu 2017.

⁴³⁴ Eukannon 2017.

⁴³⁵ Suopotku 2017.

⁴³⁶ Kaljakellunta 2017.

⁴³⁷ Saappaanheitto 2017.

események, néha ünnep szerepét is betöltik, sem ebben, sem a vantaai *Keravanjoki beer floating* esetében nem érhető tetten valamilyen helyszín tudatos márkázása. Vicces sportesemények, valamilyen lokális sajátosságra épülő rendezvények vagy éppen még egy konkrét lokalitáshoz korábban nem is kötődő szokások, jelenségek lekötésére és ezzel egy adott hely attrakcióvá tételére bőszéggel van példa. A Varkaus melletti Kangaslampi falunapja keretében rendezik meg a fejőszékdobó finn bajnokságot (*Lypsyjakkaranheiton SM–kilpailu*).⁴³⁸ 2004 óta az észak-finnországi Pudasjärviben tartják a nyári lékhorgász-bajnokságot (*Pilikkiviikko*),⁴³⁹ amelyen a versenyzők néhány négyzetméteres úszó műanyag lapokról horgásznak egy azon fúrt lyukon keresztül. Sulkavában rendezik a legjelentősebb templomhajó⁴⁴⁰ versenyt (*Sulkavan Suursoudut*),⁴⁴¹ de kisebb versenyek a finn tóvidék ezen egykor létezett közlekedési módját több helyen is igyekeznek bemutatni. Hausjärviben (*Mommilanjärven soutelu*) tett terepmegfigyeléseim szerint ez egyfajta helyi ünnepként funkcionál, a verseny szerepe elhanyagolható.⁴⁴²

⁴³⁸ Kangaslampi 2017.

⁴³⁹ Pilikkiviikko 2017.

⁴⁴⁰ Finnül kirkkovene: a gépesített közlekedés előtt az elszigeteltebb településrészek lakói ilyen nagyobb, 10–20 főt befogadó evezős csónakokkal közelítették meg a templomot vasárnaponta.

⁴⁴¹ Sulkava 2017.

⁴⁴² Mommilanjärvi 2017.

Egy finnországi svéd kisváros elmúlt, de el nem feledett aranykorokkal

Az előzőekben 2008-ból megörökített történelmi újrarájátszó fesztivált, a Király Érkezését, a Helsinkitől keletre mintegy kilencven kilométerre fekvő Loviisában rendezik meg évente. A Finn-öböl partján fekvő csendes kisváros viszonylag rövid történelemmel büszkélkedhet. Előzményének tekinthető Degerby falu, amelyet a 16. században említenek először. A mai Loviisa születése egyértelműen a világpolitikához köthető: a 18. századi eleji svéd–orosz háborúk nyomán a svéd birodalom keleti erősségei, Viborg és Fredrikshamn orosz fennhatóság alá került. A Viborgtól mintegy százötven kilométerre fekvő Loviisa környéke ekkor, a 18. század közepétől vált határövezetté, ahol egy új kereskedelmi és katonai állomás kiépítésére volt szükség. Ezen határerődítési törekvések miatt lett Degerby 1745-ben város, amelyet 1752-ben Lovisa Ulrika svéd hercegnőről neveztek el.⁴⁴³

A települést rövid történelme java részében svéd anyanyelvű lakosság lakta, akik annak a finnországi svéd közösségnek a részei, amely döntően Finnország déli és nyugati partvidékén, illetve a finn szigetvilágban él.⁴⁴⁴ Az 1880-as évekből származó első feljegyzések szerint a lakosság 96%-a még svéd anyanyelvű volt. Bo Lönnqvist szerint az 1870-es évekig a finn területeken élő svédek nem is reflektáltak arra, hogy ők egy sajátos nyelvi csoportot alkotnak. A csoport nyelvi öntudatra ébredését az hozta el, ahogyan a finn egyre inkább átvette a szerepet az adminisztráció nyelveként és így korábban svéd közösségekben is megjelent a finn nyelv.⁴⁴⁵ Loviisa esetében 1900–1940 között nőtt a finn nyelvű lakosság aránya körülbelül 20%-ra.

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

⁴⁴³ Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 130.

⁴⁴⁴ Jávorszky 1991: 96–97.

⁴⁴⁵ Idézi Virtanen 1994a: 44.

(1956) került a város közigazgatási területét tekintve többségbe a finn nyelvű közösség. Egyik interjúalanyom mint egy alapvetően svéd nyelvű alvó kisvárost írja le az 1960-as évekbeli Loviisát, amely iránt semmi külső érdeklődés nem nyilvánult meg. Ez a helyzet akkor változott meg, amikor a loviisai atomerőmű 1969–1987 közötti építése alatt az ideiglenesen megjelenő orosz vendégmunkások mellett a város finn nyelvű közössége jelentősen gyarapodott. Egyes becslések szerint összesen 2000 finn nyelvű lakos költözött az akkor 9000 körüli lélekszámú városba az atomerőmű építése és az ezzel összekapcsolódó egyéb tevékenységek miatt.⁴⁴⁶ Mindezek nyomán a közigazgatási határok között a finn nyelvű lakosság 1988-ban 58%-ot tett ki. A Loviisa és az észti Vöru összehasonlító vizsgálatával foglalkozó 1980-as évek végi projekt idején a loviisai népesség 64 éves kor felett egyértelműen finnországi svéd többségű volt, az 50 évesnél idősebb korosztályban fej-fej mellett volt jelen a két nyelvi közösség, míg a fiatalabbak esetében finn többség volt.⁴⁴⁷

2010-ben a távolabb fekvő Ruotsinpyhtää, Pernaja, Liljendal falvak önállósága szűnt meg és lettek hivatalosan Loviisa részei. Az elmúlt fél évszázadban nemcsak a finn bevándorlás, a finnországi svéd elvándorlás, de a svéd lakosság elöregedése is befolyásolta a nyelvi arányokat. Loviisában 1996-ban a lakosság 58,2%-a volt finn nyelvű, napjainkban kicsivel több mint 59%.⁴⁴⁸ A városhoz kapcsolt falvak vegyes összetétele miatt a nyelvi arányok nem változtak, és a 15 ezer fő körüli lakosság különböző nyelvi csoportjai nyomokban még az eredeti területi elkülönülést mutatják a mára számos kisebb, elszeparált települést magába olvasztó városban.⁴⁴⁹

Loviisa mai arculatát nemcsak a 18. századi, katonai erődítéshez illeszkedő alaptervek határozzák meg, hanem az 1856-os tűzvész utáni újjáépítés is. Ekkor Georg Th. P. Chiewitz tervei nyomán születnek meg a kőből épült földszintből és fa felső szintből álló belvárosi házak, amelyeket a tisztán fából épült házak gyűrűje vesz körbe. Loviisa ezen belvárosi területe

⁴⁴⁶ Antikainen 1989: 5.

⁴⁴⁷ Virtanen 1994b: 59.

⁴⁴⁸ Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 130.

⁴⁴⁹ Antikainen 1989: 17.

ma Finnország egyik legszebben megmaradt faházak övezete.⁴⁵⁰ A történelmi belváros tradicionálisan finnországi svéd etnikus tér. A régebbi, számos esetben 19. századi magánházakban döntően finnországi svédek élnek, a városközponthoz csatlakozó, újabb területeken épült társasházakban inkább finn nyelvűek.⁴⁵¹ A történelmi belváros megőrzése olyan társadalmi mozgalommá vált az utóbbi évtizedben, hogy az ide beköltöző tehetősebb finn családok is ezzel végső soron e 'finnsvédés' etnikai tér fenntartásában vesznek részt.

Loviisa rövid története ellenére jól tetten érhető korszakai voltak a városnak. A 1750-es években kezdődött az erősített határvédelmi erősség időszaka. Az erősítmények építésekor körülbelül 4000 katona állomásozott Loviisában. Ekkor épült meg Svartholma erődje a város előtt található szigetvilág egyik szigetén, illetve az Ungern és a Rosen bástyák a városközponttól keletre, amelyek alapvető fontosságúak voltak az új keleti határok védelmében. A terület, az egész mai Finnországgal együtt az 1808–09-es finn háborúban került orosz fennhatóság alá.⁴⁵² Ekkortól orosz katonai helyőrség állomásozott itt egészen az 1880-as évekig.

Loviisa már alapításakor széles körű kereskedelmi jogokat kapott, amely 1809 után gyorsan fejlődött és ez elhozta a kereskedő város időszakát. A 19. század közepére a tengeri kereskedelem annyira sikeres volt, hogy Loviisának volt az egyik legnagyobb kereskedelmi flottája a finn területeken.⁴⁵³ A kereskedelmi tevékenységben egyre nagyobb hangsúly helyeződött a só importjára és a fűrészáru exportjára. Nemcsak az orosz területekkel 1809 után megnyíló vámmentes kereskedelem segítette a gazdasági növekedést, de az 1880-as években a papír és annak nyersanyagai iránti kereslet is hatalmas mértékben nőtt.⁴⁵⁴ A gyorsan fejlődő város a 19. század harmadik negyedében tartományi székhely lett. A kereskedelem hanyatlását a tengeri szállítást felváltó vasút okozta. Az, hogy a Helsinki és Szentpétervár között megépülő vasútvonal elkerülte Loviisát beteljesítette a kereskedelmi tevékenység hanyatlását.⁴⁵⁵

⁴⁵⁰ Virtanen 1994a: 47.

⁴⁵¹ Virtanen 1994c: 64, 69–70.

⁴⁵² Karonen 2001: 133.

⁴⁵³ Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 130–131.

⁴⁵⁴ Halmesvirta 2001: 158.

⁴⁵⁵ Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 130.

A 19. század kezdete óta ismert, gyógyhatásúnak tartott forrásra 1865-ben épült az első jelentősebb fürdő. A századfordulóra Szentpéterváron és a Baltikumban is elismert fürdő fejlesztő hatása meglátszott a városon: a kaszinó mellett éttermek, panziók épültek.⁴⁵⁶ A 19–20. század fordulóján a fürdő virágzott, ami miatt a korszak Loviisáját fürdővárosnak nevezik a helybeliek is. A fürdővárosi lét először az orosz forradalom miatt eltűnő orosz vendégek hiányában torpant meg, majd a fürdő 1936-os leégése beteljesítette a hanyatlást.⁴⁵⁷

A második világháború utáni időszakban a helyi gazdaságot éltető halüzem és faipar az 1950–60-as években komoly válságba került. Ebben az időben a szovjet háborús jóvátételként készített hajók gyártása, később, az 1970-es években az atomerőmű építése biztosított munkahelyeket a helyieknek, illetve vonzott ide betelepülőket. Az atomerőmű építésének lezárultával, a finn gazdaságot az 1990-es években súlyosan érintő gazdasági válság kicsit korábban megérkezett Loviisába: 1991 decemberében 14%-os volt a munkanélküliség.⁴⁵⁸

A fentebb jelzett etnikus tér mellett sajátos etnikus idő- és ünnepkultúra is jellemezte a kétnyelvű várost az 1980-as évek végén. Igaz volt ez a történelmi emlékezetre is: a svéd nyelvűek a tekintélyes erődvárosra emlékeztek, a finnek az iparvárosra, az ipari kikötőre és az atomerőműre Loviisa kapcsán.⁴⁵⁹ A nyilvános ünnepek esetében is sajátos kettősség, némely esetben keveredés figyelhető meg, amelynek elemeit nem feltétlenül tudatosítják azonos módon a két nyelvi közösség tagjai. A május 1-jei munkásünnepet a finnországi svéd lakosság jellegzetesen finnek érzi. Marina Airo szerint „a finnországi svéd ünnepek sokkal inkább ’középosztályiak’ ”.⁴⁶⁰ Finnország-szerte a nyári napéjgyenlőségkor ünnepelt Juhannus napján a szokásos tűzgyújtás mellett Loviisában a finnországi svéd szigetvilágra jellemzően póznát is állítottak. A városban az 1980-as évek végén a finn függetlenség napját (december 6.), a finnországi svéd örökség napját (november 6.) és a veteránok napját (április 27.) ünnepelte a város hivatalosan. Ezek országos ünnepek, amely közül helyben a finnországi svéd nap jól ki rajzolta a két közösség határát. Ehhez képest az olyan, a finn nemzeti eszméhez kapcsolódó

⁴⁵⁶ Virtanen 1994a: 46–47.

⁴⁵⁷ Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 130.

⁴⁵⁸ Virtanen 1994a: 48.

⁴⁵⁹ Virtanen 1994c: 73.

⁴⁶⁰ Airo 1994: 133.

ünnepek, mint a finn államférfi, Johan Vilhelm Snellman május 12-ei, vagy a finn irodalmi nyelvet Újszövetség-fordításával megteremtő Mikael Agricola április 9-ei emléknapja egyre inkább visszaszorulóban voltak az állami ünneplés keretei közé.⁴⁶¹

A függetlenség napja és a város alapítását ünneplő augusztus 25-ei Loviisa Nap sokáig svéd nyelven megtartott hivatalos ünnepe volt a városnak, amelyet azonban az 1980-as évek végétől már két nyelven tartanak. Hiába részei a hivatalos állami ünnepeknek, bizonyos napokat a helyi közösség mégis inkább finnországi svéd ünnepnek érez. A nemzeti költő, Johan Ludvig Runeberg napja (február 5.) például helyben a finnországi svéd közösségbe szorult vissza. A finnországi svéd örökség napja mellett Luca napja is a finnországi svéd közösséghez kapcsolódik.⁴⁶² A december 13-ai Luca napja semmilyen állami kalendáriumban nem szerepel, de Finnország svéd területein évtizedek óta ünnepezték. Loviisában 1954 óta ünneplik Luca napját. A szokást eredetileg Svédországból érkező tanárok terjesztették el és az 1950-es évektől svéd települések újságjai kezdték el biztatni a Lucát megszemélyesítő lány megválasztására a helyieket. Loviisában, bár finn nyelvű lányok is pályázhatnak Luca szerepére, mivel az ünnep nyelve továbbra is svéd nyelvű és a kiválasztottnak nyilvánosan énekelnie is kell, ezért nem jellemző a finn lányok részvétele.⁴⁶³

⁴⁶¹ Virtanen 1994d: 92–95; Airo 1994: 133–34.

⁴⁶² Airo 1994: 127.

⁴⁶³ Virtanen 1994d: 92–95; Airo 1994: 130.

A társadalmi változások hatása a helyi identitásra és a helyi fejlesztésekre

Airo az 1980-as évek végéről jegyzi meg, hogy a kiterjedt nyelvi és kulturális jogok miatt Loviisában is időről időre nyilvános vita zajlik a svéd nyelvű lakosság privilégiumairól.⁴⁶⁴ Terep-megfigyeléseink és szakirodalmi adatok is alátámasztják, hogy a svéd nyelvű lakosság előnyös helyzetéről létezik egy látens véleménykonfliktus a finn társadalomban.⁴⁶⁵ Loviisában a bevándorló finn lakosság tagjaiban a negatív érzéseket értelemszerűen a svéd nyelvtudás hiánya miatt érzett esetleges kirekesztettség is erősítheti. Ráadásul például az atomerőmű miatt az ország legkülönbözőbb vidékeiről érkező bevándorlók kulturálisan olyan fragmentált csoportot alkotnak, akiknek semmilyen lokális kulturális tőkájük nincs, amelyre helyi identitásukat építeni tudnák. Ahogy Antikainen nevezi, e „történelem nélküli” csoport éppen ezért nem tud azonosulni a helyi kultúrával, amely markáns reprezentációjában ráadásul még legtöbbjüknek idegen (svéd) nyelvű is.⁴⁶⁶

Mivel a finnországi svédok esetében polgárosult, helyben hosszú történelemmel rendelkező, fizikailag is a város központi területeit elfoglaló közösségről van szó, a svéd nyelvű lakosság érzékenyen reagált kisebbségbe kerülésére.⁴⁶⁷ A 2018-as hivatalos statisztika szerinti 38% finnországi svéd lakoságaránnyal szemben a helyi önkormányzatban 51%-ot birtokol a svéd néppárt. A loviisai finnországi svédok számarányukhoz képest jelentősebb képvisellete a helyi önkormányzatban csak megerősíti a magukról mint érdekeiket védő közösségről alkotott elképzelést. Sőt, a társadalmi változások kapcsán növekvő szolidaritásról, a közös érdekek felismeréséről és a cselekvésre való készségről beszélhetünk esetükben.⁴⁶⁸

⁴⁶⁴ Airo 1994: 128.

⁴⁶⁵ Jávorszky 1991: 109.

⁴⁶⁶ Antikainen 1989: 17.

⁴⁶⁷ Antikainen 1989: 17–18.

⁴⁶⁸ Antikainen 1989: 17.

A lakossági összetétel átalakulásával a helyi örökségbe minden akaratlagos törekvés nélkül is egyre több finn elem kerül, ezért a finnországi svéd szimbólumok (póznaállítás Juhannuskor, Luca napi ünnepek) fontossága felértékelődött a helyi finnországi svédek számára. E szokások a nyelv visszaszorulásával párhuzamosan a finnországi svéd lét és jelenlét fontos jelzői, megerősítői lettek; továbbvihető és továbbélhető szimbólumokként felértékelődnek. Loviisában a svéd nyelv mellett a korábban domináns közösség hagyományos kultúráját is fenyegeti a történelmi léptékben szemlélve hirtelen változás, amit az elmúlt évtizedek, például az atomerőmű miatti beköltözés hozott. Ez a kisebbségi jogokra fokozottan ügyelő Finnországban természetesen nem konkrét fenyegetést jelent. A helyben sokáig meghatározó finnországi svéd kultúra a stabilitását veszítette el, és ezért természetes módon elkezdett reagálni, védekezni, hogy megőrizze szerkezeti egységét. Egyes kutatások szerint megerősödött a svéd közösségen belül egymással szembeni lojalitás, amely így, csökkenő aránya ellenére sikeresen tudja társadalmi pozícióját és politikai befolyását megőrizni. A más-honnan ideköltöző finn nyelvűek számára ez, a kisvárosi léttel tetézve éppen akadály a adaptációnak.⁴⁶⁹ A kulturális változás ilyen helyi kontextusában figyelemre méltó az a mód, ahogy az éppen a helyi finnországi svéd közösség által lakott faházás óváros került a helyi településfejlesztési, ezen belül is turizmusfejlesztési törekvések középpontjába.

Jelentősebb turizmus sokáig nem volt Loviisában. A város mindössze negyven kilométerre fekszik Porvootól, amely hasonló faházás negyedével, történelmi emlékhelyeivel sokkal több turistát vonzott.⁴⁷⁰ Ahogyan az egyik interjúalanyom felidézte Loviisának ekkor még nem volt olyan fontos történelmi személyisége, mint Porvoonak Runeberg. Jóval később fedezték fel, hogy a zeneszerző Jean Sibelius itt töltötte fiatalságának néhány évét. Mára ugyan már kiállítások és városi tematikus túraútvonalak emlékeztetnek Sibelius itteni éveire, de ez egy új fejlemény. Jellemző a helyzetre, hogy az 1980-as évek végén még az atomerőmű volt a legnépszerűbb loviisai látnivaló évi körülbelül 10000 látogatóval.⁴⁷¹ Ugyanekkor a kikötő lassú

⁴⁶⁹ Antikainen 1989: 18.

⁴⁷⁰ Lindroth–Ritalahti–Soisalon-Soininen 2007.

⁴⁷¹ Virtanen 1994a: 52.

fejlesztése már elkezdődött. Ehhez kapcsolódóan egyfajta nyaralóhelyi imázs kialakítása is elindult, és bár a kikötő nem hozott gazdasági fellendülést, kisebb jachtok egyre többször kötöttek ki itt.

Ebben a helyzetben sújtotta Loviisát az 1980-as évek végén a gazdasági visszaesés. Az egész Finnországot az 1990-es évek elejétől egyre súlyosabban érintő válság közepette a loviisai stagnálás állandósult, és 1997-ben az országos 12,5%-os átlaghoz képest 17,9% volt a városban a munkanélküliség. Mindez cselekvésre készítette a városvezetést, amely az ország 1995-ös EU-s csatlakozásával megnyíló forrásokra is számíthatott ez ekkor hanyatló ipari térségként besorolt régió fellendítésében. A fejlesztés egyik újonnan kiválasztott főiránya a turizmus lett, amelynek, ahogy láthattuk, csak bizonyos sporadikus előzményei voltak. Az 1990-es évek közepére a kikötőre és annak marketingjére elköltött összegek visszakamatoztak és 1997-ben a loviisai lett az év kikötője Finnországban. Ez az eredmény a San Marina Guest Harbours hálózat tagjává tette a loviisai kikötőt, amely sokat segített a nemzetközi népszerűsítésben.⁴⁷²

A kikötő fejlesztése mellett a turizmussal foglalkozó személyi állomány is fokozatosan fejlődött, a turizmus kérdése lassan felértékelődött. Jól mutatja a város saját turisztikai termékeiről és vonzókörzetéről alkotott elképzelését, hogy 1997-ben a városi turisztikai költségvetés egyharmadát arra költötték, hogy a várost néhány környékbeli, adottságait tekintve meglehetősen hasonló városban (Lahti, Porvoo, Kotka, illetve Helsinki) népszerűsítsék. A városba látogató turisták számát ekkor 60–80000-re becsülték. A helyi templom után a második leglátogatottabb vonzerő még mindig az atomerőmű volt.⁴⁷³ Az alább bemutatásra kerülő fejlesztések hatására napjainkban körülbelül 120.000 turista látogat Loviisába, amelyek nagyjából 10.000 vendégéjszakát töltenek el ott.

Az 1990-es évek derekán készült turisztikai fejlesztési tervek az ugyan teljesen megszűnt, de az emlékezetben élő gyógyfürdő múltja miatti kedvező helyi attitűd mellett a kiterjedt szigetvilágot, a kikötőt és a kulturális adottságokat látták fontos erősségeknek. Ennek nyomán a fejlesztések első körben a történelmi erődítmények renoválására irányultak, majd

⁴⁷² Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 131–132.

⁴⁷³ Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 131.

később a történelemre alapozott turisztikai termékfejlesztést állították a középpontba. A turizmus természetesen születésétől kezdve kereste a letűnt korok emlékeit, de a történelmi környezetet mint a versenyképességet fokozó adottságot csak a 2000-es évektől vizsgálták kellő figyelemmel a területfejlesztésben.⁴⁷⁴ Loviisa esetében nemcsak a 18. századi bástyák és a szigeterőd került az érdeklődés középpontjába, de a történelmi faházás városrészre is egyre több figyelem irányult.

A loviisai fejlesztések első célja Svartholma erődjének állagmegőrzése, fejlesztése volt. A 120x120 méteres erőd a városközponttól 10 kilométerre egy szigeten található. Ahogy korábban írtuk, létrejöttének oka a svéd és az orosz birodalom rendszeresen kiújuló konfliktusa volt a 18. században. Az erődnek valóságos harcászati szerepe végül sosem volt: az 1808-as orosz előrenyomulás hírére a védők harc nélkül feladták azt. Az oroszok politikai elítéltek börtönének használták addig, míg a krími háborúban a britek fel nem robbantották. Fokozatos állagvédelme az 1960-as évektől kezdődött. Az 1980–90-es években a helybeliek szívesen látogattak ki a szigetre, ahol a legalapvetőbb szolgáltatások kiépültek ekkorra. Emellett helyi vállalkozók a kalóz tematika köré gyerekeknek szánt kisebb programokat alakítottak ki 1991-ben.⁴⁷⁵

A régészeti feltárás és helyreállítás mellett az 1990-es évek közepétől elnyert támogatások turisztikai fejlesztéseket is tartalmaztak, benne a kereskedelmi mellett hangsúlyosan a hely történelmének megismerését segítő oktatási részletekkel. Elvárás volt, hogy a hely történelme iránt érdeklődő, arról már előzetes ismeretekkel rendelkező látogató igényeit is kielégítse a fejlesztés. Ezt figyelembe véve, a semmilyen kalóz múlttal nem rendelkező szigeten a kalózprogramok kevésbé illeszkedtek a tervekbe. Ezek viszont a vállalkozói termékfejlesztésnek köszönhetően az 1990-es évek közepére valóságos márkává fejlődtek. A kalózprogramok keretében az Ungern bástya meglátogatása mellett Svartholmán kincskereső játék várta a gyermekeket. Az oda vezető hajóúton találkozhattak helyi kalózzal, Svarttis-szal, aki a kalóz életmódról mesélt nekik. A kedvezményes szállás- és éttermi ajánlatokkal kiegészített termé-

⁴⁷⁴ Hill–O’Sullivan 2007: 31.

⁴⁷⁵ Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 133.

ket az évek során tovább bővítették: az elismert gyermekkönyveket jegyző Maijaliisa Dieckmann író nővel Svarttis kalandjairól íratott gyermekeknek szánt történeteket ki is adták. Mindez 1997-re olyan sikeres lett, hogy immár nem charter, hanem rendszeres kalózáratok indultak Loviisából Svartholmára. Mivel azonban a látogatók nagy része a környékből jött vizsziatérő látogató volt, ekkorra már a kalózprogram tartalmi frissítésre szorult. Tervek születtek Svartholma kalózszigetté, egyfajta tematikus parkká formálásáról. A sziget történelmi jelentősége, a lassan erősödő érdeklődés annak egykori katonai múltja iránt azonban fontosabbnak bizonyult és megakadályozta ezen terveket. Svarttis, a kalóz lassan eltűnt Loviisából.⁴⁷⁶

Az új elképzeléseket a Történelmi Loviisa projekt név alatt kezdték el fejleszteni. Ez nemcsak egy új turisztikai termék kifejlesztését jelentette, de a helyi vállalkozók oktatását is. Az éttermeket, szálláshelyeket és turisztikai programokat üzemeltető vállalkozókat többek között a város 17–18. századi történetével ismertették meg. A projekt második szakaszában konkrét történelmi referenciájú termékfejlesztésben segítettek az érdeklődőket. A képzések nem pusztán a már meglévő szolgáltatások fejlesztését inspirálták, de többen teljesen új termékek fejlesztését határozták el. Ezek közül a jelentősebbek között említhetjük szállás- és konferenciahelyszínek 18. századi stílusú rekonstrukcióját; helyi étel- és süteményspecialitások kialakítását, amely egyedi élményt adhat egy loviisai látogatáshoz; történelmi elemeket használó szuvenírek fejlesztését vagy éppen a helyi idegenvezetők új útvonalait, amelyek a város 18. századi történelmét részletesebben mutatták be.⁴⁷⁷ Mindez kapcsolódott az országos fejlesztési irányokhoz, amelyek a kultúrát, (beleértve az épített örökséget és az életmódot, többek között a helyi táplálkozáskultúrát) a turizmusfejlesztés alapvető összetevőjeként jelölte meg.⁴⁷⁸

A loviisai fejlesztéseket segítette az is, hogy a város a Királyi Út (King's Road) nevű tematikus turisztikai út mentén fekszik. E turisztikai terméket a skandináv államok fejlesztették a norvég területektől svéd és finn területeken át az Orosz Birodalomig tartó történelmi útvonal nyomvonalán. A Királyi Út eredete még a 9. századra megy vissza, de a 13. században

⁴⁷⁶ Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 134.

⁴⁷⁷ Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 134–141.

⁴⁷⁸ Nylander 2001: 80.

már teljes hosszában ismert volt. 1638-tól hivatalos svéd postaútvonal lett Partmenti út vagy Vyborgi út néven.⁴⁷⁹ Adolf Fredrik svéd király is ezen az úton érkezett Degerby-be, hogy (az itt sosem járt) felesége után átkeresztelje azt Loviisára.⁴⁸⁰ Az út nevét arról kapta, hogy királyi rendelet írta elő karbantartását. Az útvonal jelentős helyi fejlesztőerő lett: mentén sorra nyitották a postaállomásokot, amelyek további fejlődést hoztak a településeknek. Az éppen csak kiépített Loviisa az 1750-es évek elején lett postaállomás. Az útvonal 1809, a finn területek oroszok általi elfoglalása, majd a gőzhajózás fellendülése után fokozatosan elvesztette jelentőségét és turisztikai termékként éledt újjá a 20. század végén.⁴⁸¹

A Királyi Út mellett a Balti-tenger körüli tengeri erődrendszer kapcsán párhuzamos észtt, svéd, orosz, finn turisztikai fejlesztések is zajlottak az 1990-es években. A loviisai projekt jól igazodott ehhez, bár világos volt, hogy a város történelmi hangulatán túl egyéb turisztikai attrakciókat is ki kellett alakítani, hogy Loviisa népszerűsíthető legyen ezen a tematikus útvonalon. A loviisai fejlesztésekhez párhuzamot keresve a helyi fejlesztőknek feltűnt, hogy számos helyen sikerült a helyi lakosságot motiválni valamilyen szintű részvételre, ezzel téve élővé e helyszíneket és egészítve ki a látogatók élményeit. Ráadásul egy történelmi rendezvény létrejöttéhez nem pusztán szervezőként van szükség számos segítőre, de résztvevőkből is több kell.⁴⁸²

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

⁴⁷⁹ Poropudas 2003: 1.

⁴⁸⁰ Kehrs 2013: 23.

⁴⁸¹ Poropudas 2003: 2–4.

⁴⁸² Lindroth–Soisalon-Soininen 2002: 142–43.

kanyargott a világ leghosszabb éttermi asztala. A Guinness-rekord 1.3 kilométer hosszú területen a 2014-es augusztus végi régi házak hétvégéjére állították. Ez egyúttal az utolsó augusztusi szombat is, amelyen az egykor a hajósokat segítő part menti tüzek emlékére számos Balti-tenger-parti városhoz hasonlóan 1999-től Loviisában is megrendezik a nyarat lezáró Ősi tüzek éjszakáját.

Hagyományokat őrző ünnepek mint a társadalmi változások jelei és terepei?

A loviisai turisztikai fejlesztések a korábbiakban bemutatott állami és hagyományos közösségi ünnepek helyett/mellett egészen újszerű ünnepek létrehozását sarkallták. A már évtizedek óta ismert nyári szabadtéri színházi előadások mellett, kihasználva Sibelius nemrég feltárt helyi kötődését az 1989-es kezdetek és néhány kihagyott év után 1998-tól rendszeresen rendezik a kamarazenei koncerteket felvonultató Loviisa Sibelius Festivált. 1991-től tartják a loviisai kikötő előtti öbölben a kisebb vitorlásoknak rendezett Small Ships' Race-t. Loviisa egy EU-s projektnek köszönhető fejlesztés keretében 2007-től Porvoo-val együtt Finnország egyik karácsonyi városaként kezdte népszerűsíteni magát.⁴⁸³ Hagyományosan ugyan Turku Finnország karácsonyi fővárosa, ahol karácsony napján délben, televíziós kamerák előtt a város polgármestere nyilvánosan kihirdeti a karácsonyi békét finnül és svédül. A karácsonyi időszakra azonban az utóbbi években egyre több városban irányul fokozottabb figyelem. Loviisában a város turisztikai szempontból fontos helyszínein, a kikötőben, a Strömfors egykori vasgyár területén és a Malmgård udvarházban az adventi hétvégéken kézműves vásárokat tartanak. Nemcsak turistákat várnak ezekre az alkalmakra, hanem a városi tér újfajta megélését és befogadását is segíti ez a régi és új városlakóknak egyaránt.

Ugyancsak az adventi hétvégéken egy-egy régebbi házat megnyitnak a tulajdonosok a látogatók előtt. Ez a programsorozat 2007-ben kezdődött. Sikerén és más városok hasonló nyári rendezvényein felbuzdulva 2015-től augusztus végén rendezik a Hagyományos Otthonok Hétvégéjét. Az augusztusi rendezvény azért lett alapítása után rögtön népszerű, mert a ma is használt történelmi házbelsőbe való betekintés egyedi lehetőség, amelyre számosan érkeznek Loviisán kívülről is. A házbejárást régiség- és kézműves piac egészíti ki. Mindezt a loviisai történelmi házak védelmére létrejött civil szervezet, a Loviisai Régi Házak Egyesülete

⁴⁸³ Joulu 2017.

(Loviisan Wanhat Talot ry.) szervezi, amely a történelmi óváros háztulajdonosait tömöríti.⁴⁸⁴ Az egyesület legfontosabb célja, hogy a város történelmi lakóházait korhű stílusban újítsák fel, illetve hogy a város történelmével kapcsolatos ismereteket terjesszék.

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

Ugyan a mozgalom a finnországi svédek által lakott faházak belvárosi épületeire koncentrál, abban a helybeli finnországi svédek, e házak tradicionális és egyre inkább elöregedő lakói kevésbé vesznek részt. Rendkívül erős azonban ebben a kreatív munkát végző, általában a fővárosban dolgozó, Loviisába költözött értelmiségiek szerepe, akik szinte kizárólag finn nyelvűek. Nemcsak a felújítási törekvések, de a házak kinyitása is ezekhez a beköltözőkhöz köthető. Ez a réteg a 2000-es évek eleje óta költözik Loviisába, amely a 2000 után épült autópályán kevesebb mint egy órányira fekszik Helsinkitől. A 'pikkukaupunki-idylli', azaz kisvárosi idill a kötetlenebb munkát végző magas státuszú beköltözőket vonzotta Loviisába.⁴⁸⁵ Interjúalanyaim szerint ez a fejlődés hasonlatos ahhoz, amin Porvoo ment korábban keresztül. Porvoot azonban ma szinte Helsinki óvárosának tartják, a kiköltözők és turisták nagy száma miatt ez a vágyott kisvárosi idill ott már kevésbé lelhető fel. Egyik interjúalanyom szerint ugyan Porvoo jelentősége már a nemzeti romantika korától világos volt, az 1970-es években kezdődő kitelepülés nyomán értelmiségi beélése lényegesen individuálisabban, szabályozatlanabban és emiatt néhány rosszul sikerült felújítást eredményezve ment végbe, mint Loviisa esetében. Mindez természetesen amiatt is alakult így, mert az épített örökség védelme lényegesen kezdetlegesebb volt. A loviisai kisvárosi idillre egy évente megjelenő, száz oldalas,

⁴⁸⁴ Kehrs 2013: 25–26.; Wanhat 2017.

⁴⁸⁵ Erre egyébként például a Helsinkitől száz kilométerre északra fekvő Heinola is próbál építeni. A városismerető turisztikai brosúrában nemcsak az élhető kisvárost népszerűsítik, de lakóháznak alkalmas telkeket is reklámoznak.

színes, professzionális életmód- és hirdetési újság (Pikkukaupunki) is alapult, amely egyszerre gyűjti össze a szolgáltatásokat a helyieknek, de színes írásaival és minőségi illusztrációival vonzza a külső érdeklődőket is.⁴⁸⁶ A Creative Peak ügynökség kiadványát a város is támogatja és használja marketingtevékenységében.

2012-ben lakossági kezdeményezésre kezdődött Loviisa esküvői városként való népszerűsítése.⁴⁸⁷ Az erre specializálódott honlapon a város területén található templomok bemutatása mellett fogadási helyszínek, illetve nászútötletek is találhatóak.⁴⁸⁸ Ehhez kapcsolódóan a Loviisai Régi Házak Egyesülete külön versenyt is hirdet. Esküvő versenyt hirdetnek azon vállalkozó jegyespárok között, akik leírják romantikus történetüket és a várossal való kapcsolatukat. A nyertesek a nyilvános Rózsa Esküvőn kelhetnek egybe, amelynek költségeiből jelentős részt vállalnak helybeli vállalkozások. A pályázatban külön előny, ha vegyes, finn és finnországi svéd jegyespár pályázik.⁴⁸⁹

Felbuzdulva a történelmi szemléletű üzleti fejlesztések sikerétől a Történelmi Loviisa projekt keretében ezen új rendezvények sorába illeszkedően 1997–98-ban egy történelmi fesztivál fejlesztését határozták el. A fesztivál alapja a svéd király egyetlen rövid loviisai látogatása volt. Adolf Fredrik 1752-ben látogatott a városba, hogy megtekintse a keleti védvonal erődítési munkálatait. A várost ekkor keresztelték felesége neve nyomán Loviisára.⁴⁹⁰ A történelmi eseményre utalva a program neve a Király Érkezése Loviisába lett, amelyet a svart-holmai építkezések megkezdésének, 1749-nek a 250. évfordulójára időzítettek. Ahogyan már korábban is írtuk a szervezők tisztában voltak azzal, hogy egy történelmi újrarájátszó fesztivál sikerességét jelentős mértékben segítheti, ha a helyi lakosságot sikerül partnerként megnyerni a kezdeményezéshez. Éppen ezért, az újrarájátszó eseményre készülve 1998-ban újsághirdetést adtak fel, amelyben résztvevőket kerestek a következő évi rendezvényeikhez. A felhívás meglepően sikeres volt és körülbelül százan jelentkeztek rá. Az érdeklődőknek egész

⁴⁸⁶ Blogválozota: pikkukaupunki.fi

⁴⁸⁷ Kehrs 2013: 1.

⁴⁸⁸ Hääkaupunki 2017.

⁴⁸⁹ Kehrs 2013: 1.

⁴⁹⁰ Kehrs 2013: 23.

télen kurzusokat tartottak a 18. századi életmódról. A jobb kézügyességűekkel történelmi ruhákat kezdtek varrni. Ezzel párhuzamosan elkezdtek kidolgozni az ünnepség forgatókönyvét. A résztvevők annyira lelkesek voltak, hogy elhatározták, létrehoznak egy civil szervezetet a történelmi hagyományok ápolására.

E szervezet, a Loviisa Érdemes Polgárai Egyesület (Loviisan Kaupungin Hywät Asukkaat ry) szervezi napjainkig is a Király Érkezését. A ma körülbelül 70 főt számláló közösség minden tagját érdekli a történelem és szeret szerepelni az újrarájátszásokban, azonban e két terület egyikén sem rendelkeznek professzionális ismertekkel. Tagjai közül néhányan a Loviisai Régi Házak Egyesületének is tagjai. A fellépésekhez szükséges felszerelés karbantartása mellett a társaság folyamatosan képezi magát: kirándulásokat szerveznek történelmi helyszínekre (általában történelmi viseletben jelenve meg), történéseket hívnak számunkra érdekes témákról szóló előadásokra, történelmi ruhák szabásmintái után kutatnak, kézműveseket hívnak meg a mesterfogások eltanulására. A 18. század iránti lelkesedés magyarázataként arra hivatkoznak, hogy ez a kor, az alapítás utáni időszak egyfajta aranykor volt a városnak. A társaságnak ugyan van finnországi svéd tagja is, de több helyi interjúalanyom és a fesztivállal kapcsolatos terepmunkám tanulsága szerint is a Király Érkezésében kiemelkedő szerepe volt a frissen beköltöző finn értelmiségi elitnek és a helyi svéd nyelvű lakosság nem különösebben aktív a programban. Sőt, közülük volt olyan interjúalanyom, aki némileg visszatetszőnek érzi, hogy előfordult olyan előadás, ahol a királyt megformáló egyesületi tag annyira nem beszélt jól svédül, hogy hibásan olvasta fel a király szövegeit.⁴⁹¹ Egyik finnországi svéd interjúalanyom ezt a megjegyzést úgy kommentálta, hogy ez a hozzáállás jellemző a finnországi svéd közösségre, amely erősen kötődik a nyelvhez és ezért az ilyen jellegű történelmi rekonstrukciókban fontosnak érzi, hogy a nyelvi részlet is tökéletesen legyen reprodukálva.

A Király Érkezését először 1999-ben rendezték meg. Az esemény olyan sikeres volt, hogy még azon a nyáron meg kellett ismételni. A Loviisa Érdemes Polgárai a sikeren felbuzdulva elhatározta, hogy évente megrendezi az eseményt. Színesítendő minden évben valamilyen mértékig eltérő történetet szőnek az alapot képező esemény köré. 2004-re a társaság

⁴⁹¹ Az általam megfigyelt fesztiválon a király és a cár vívott sakkjátszmát a város fölötti tulajdonjogért és a szereplők egyáltalán nem szólaltak meg. Helyettük egy narrátor mondta el a történetet finnül és svédül.

kapcsolatrendszere annyira megerősödött, hogy finn, svéd, norvég, orosz újrájátszókat is meginvitálva a szokásos eseménynél lényegesen nagyobb szabású hagyományőrző katonai táborot szerveztek, amelyet 2007-ben megismételtek. 2017-ben ismét e kiterjedt rendezvényt tartották: ekkor Armfelt svéd generális csapatai orosz hadakkal ütköztek meg. Bizonyos években jelentősebb kézműves vásárt is rendeznek a katonai hagyományőrző programok mellett. Az elmúlt években előfordult királyi lakoma, volt 18. századi bírósági tárgyalás, amelyen egy jogász tagjuk volt a főszereplő, de volt, hogy kihelyezték az ünnepet Svartholma erődjébe. A társulat tagjainak szereplése mellett egyik évben egy professzionális társulat adott elő egy 18. századi színdarabot. A látogatók száma fokozatosan bővült: eleinte a helybeliek, illetve a környékbeli nyaralótulajdonosok vettek részt a július második hétvégéjén rendezett eseményen. Ahogy híre ment a Király Érkezésének, a történelem iránt érdeklődők, más hagyományőrző csoportok tagjai mellett egyre több turista érkezett csak emiatt Loviisába.

Loviisa Érdemes Polgárai az évek során felvették a kapcsolatot az ország többi hagyományőrző közösségével. A finn reenactment, azaz történelmi újrájátszó mozgalom folyamatosan gazdagodik, ráadásul a rendkívül gazdag, meghatározóan a vikingekkel foglalkozó skandináv újrájátszó kontextusba illeszkedik. Ahogy korábban is jeleztem, a finnországi újrájátszások is elsősorban a viking korról, kisebb mértékben a középkori lovagi világgal, illetve szintén jelentős mértékben a 18. századdal foglalkoznak. Loviisa mellett szinte az összes jelentősebb középkori vár árnyékában létrejöttek ilyen közösségek. A Helsinkiben,⁴⁹² Hämeenlinnában,⁴⁹³ Haminában, Turkuban,⁴⁹⁴ Ostrobotniában és Poriban kialakult társaságok mellett Loviisa érdemes polgárai a korszak iránt érdeklődő külföldi hagyományőrzőkkel is kapcsolatba kerültek.⁴⁹⁵

E csoportok eredete és fejlődése rendkívül eltérő. A turkui és helsinki társaság például az ottani lövészegyletből nőtt ki, míg több társaságot loviisai forrásaim csak úgy jellemeztek,

⁴⁹² Helsingin Wanha Waruswäki ja Caupungin Hywät Asuckat ry.

⁴⁹³ Hämeen Wanhan Linnan Kilta ry.

⁴⁹⁴ Arma Aboa ry.

⁴⁹⁵ Preobrazhensky Life Guards (Oroszország – Észtország), Nerike Wermelands Caroliner (Svédország), Fredrikstens Artillerie Compagnie (Norvégia)

hogy nem is teljes történelmi újrajátszó egyesület, csak lövöldözni szerető férfiak klubja (Hamina, Ostrobotnia, Turku). Napjainkra a loviisai egyesület olyan szinten mélyedt el a helyi történelem feltárásában, hogy nemcsak a környékbeli katonákból toborzott egységet vezető, évekig helyben élő Carl Gustaf Armfelt generálist, de egyéb ismert korabeli szereplőket, például af Svedstubble kapitányt vagy Petrus Serlachius lelkészt is minél pontosabban igyekeznek megszemélyesíteni.

Paradox módon a Király Érkezése, e hagyományőrzést középpontba állító esemény, tulajdonképpen a társadalmi változás kiváló jelzője. Annak ellenére így van ez, hogy a múlt, a történelmi hagyományok hitelességre törekvő színre vitelét látjuk és a felületes szemlélő számára ez épp az állandóság jele. Azonban, ahogy fentebb láthattuk, a helyi társadalmi dinamikák egyértelműen jelentős változásokat jeleznek. Loviisa csendes, félreeső, meghatározóan svéd többségű kisvárosból az atomerőmű építésével nemcsak stratégiai fontosságú ipar székhelye lett, de egyúttal az erőművet építő és üzemeltető, képzett ipari szakembergárda bevándorlásának célpontja is. Ez nyilvánvalóvá tette a helyi finnországi svéd lakosságnak, hogy meghatározó változásokra lehet számítani a város kultúrájában. Az 1970–80-as években tulajdonképpen csak lassan és kisléptékben zajlottak változások, sőt ahogy láthattuk, a társadalmi átalakulást észelve a nyilvános ünnepek szintjén talán még meg is erősödött a finnországi svéd kultúra.

Az igazi változást az 1990 után ide kiköltöző fővárosi értelmiségi elit okozta. A lakosság ezen újabb rétege egészen másként viszonyult a város történetéhez, mint az atomerőmű kapcsán érkezők. Nemhogy elzárkózott volna ettől, hanem nagyon is beleélte magát, finn nyelvű bevándorlóként a kisvárosi idill megélésének feltételét, az otthonosságot és a helyi identitását épített erre. Ráadásul nem egyszerűen alkalmazkodott a helyi életmódhoz és kultúrához, hanem kreatív módon hasznosítani, alakítani kezdte ezt. A város korábban nem sokra értékelt faházak övezete e réteg számára – a felújítás költséges, szabályozott és hosszadalmas volta ellenére – az idilli lakókörnyezet lett. A történelem nem az atomerőmű árnyékában megbújó kopottas múlt, hanem éppen hogy az atomerőmű kölcsönözte ipari imázs meghaladásának eszköze. A történelem minél pontosabb megismerése, a városimázsba beépítése, majd végül

újrájátszása a helybeliség bizonyítéka és átélése. A rendelkezésre álló kulturális nyersanyagból nagyon tudatosan választották ki azon elemeket, amely nem pusztán szórakoztató és e középosztályi csoport számára vállalható külsőségekkel bír, de egyúttal a város többi lakója számára is az azonosulás alapja lehet. Ráadásul mindez a város turisztikai újrapozícionálására használt történelmi korszakba esik, így a csoport tulajdonképpen nemcsak okozója és mozgatója, de egyúttal kihagyhatatlan eleme lett Loviisa új imázsának.

VIII. Örökségesítés és helyszakralizáció politikai kontextusban

Skócia egy komplex turisztikai desztináció. E komplex elegybe belefér a világ egyik legnagyobb kulturális fesztiválja Edinburgh-ban, a Da Vinci-kód vagy a James Bond filmek helyszínének meglátogatása, whisky- és sörkóstolás vagy éppen a szörny keresése Loch Ness partjai mentén. Európa északnyugati sarkában, az Egyesült Királyság részeként, de attól és az európai mainstreamtől eltérő, különleges kelta értékek szintén számos látogatót vonzanak.⁴⁹⁶

Skócia a 18. század végétől emiatt lett érdekes a korai turizmus számára. A híres szótárt jegyző angol Samuel Johnson 1773-ban tett hosszabb körutazást az akkor még meglehetősen vad Skót Felföldre. Beszámolója, az utazási körülmények javulása, később Walter Scott nagy sikerű írásai lendítették fel a Skóciába irányuló turizmust. A ritkán lakott és a lowlandi politikai elittől mindig is távol lévő Skót Felföldre visszavezethető, mára nemzeti viseletté vált kilt és annak sajátos mintázottságú anyaga, a tartan meghatározó elemei lettek a „Skócia-márkának”. Az ősinek, kelta (azaz nem angolszász) eredetűnek tartott viselet jól kiegészül a klánhagyománnyal, hiszen a tartan mintája elvileg a klánokat reprezentálja. Mindezt gazdagon támogatják a kilt és tartan populáris megjelenítései és az ezt lépten-nyomon átszövő, többnyire nem különösebben pontos történelmi referenciák. Skóciának mint turisztikai márkanak ezek egy ideje már részei, de ez a turizmusban megformált, narratívákba csiszolt, hősökbe és azok populáris feldolgoásaiba merevített kép a skót devolúció, illetve még inkább a Skót Nemzeti Párt hatalomra kerülése óta sajátos interferenciákat mutat a függetlenedési törekvésekkel.

Eleinte ugyan csak a világszerte elterjedt skót diaszpórát akarta a skót turizmusipar hazafias üzenetekkel óhazai látogatásra és pénzköltésre biztatni. Napjainkra a helyzet komplexebb lett. A hivatalos örökségesítő intézmények turistáknak szánt fejlesztései, a történelmi helyszíneken előadott reenactment események sajátos áthallásokat keltettek, politikai üzeneteket támogathatnak. Az újrajátszott történelmi események körül pedig más, Ilyés Zoltán

⁴⁹⁶ A skót viselet és a turisztikai imázs összefüggéséhez magyar lásd Fülemlé 1998.

terminológiájával élve, nemzetiesítő szereplők is megjelentek, akik egyáltalán nem örökség-sítők vagy éppen turizmusipari motivációktól, hanem identitáskereséstől, a múlt közösségi felhasználásától, a történelmi emlékezet ébrentartásától hajtva vesznek részt az örökség-sítési folyamatokban. E szereplők tevékenységére aztán a politika szívesen fűződik rá. Így válhatott egy eredetileg a turisztikai márkáépítéstől ösztönzött termékfejlesztési folyamat más motivációjú szereplők színpadává, majd politikai célok támogatójává. Mindez 2014-ben, amikor Skócia függetlenségéről tartottak népszavazást, különösen érezhető volt.

Diaszpóratourizmus: nemzeti identitás a turisztikai termékfejlesztés szolgálatában

A diaszpóratouristák családjuk egykori szülőföldjét kívánják meglátogatni és megismerni. A kutatások néha *gyökérkereső*- ('roots tourists', Basu), máskor *genealógiai*- ('genealogy tourists', Birtwistle), esetenként *örökségturistáknak* ('legacy tourists', McCain–Ray; 'heritage tourists', Garrod–Fyall, Ray–McCain) vagy éppen *ős[kereső] turistáknak* ('ancestral tourists', Fowler) nevezik a diaszpóratouristákat.⁴⁹⁷ Az adott hellyel való bizonyos mértékű identifikáció és a nemzeti örökség autentikus környezetben való megismerésének igénye a diaszpóratouristákat egy nagyobb turistacsoport részévé teszi. A magyar kutatásban Ilyés Zoltán eleinte az *etnoturizmus* kategóriáját használta a nemzeti motivációtól mozgatott, kutatásaiban jellemzően erdélyi látogatáson lévő anyaországi magyar örökségturisták leírására.⁴⁹⁸ Később e fogalmat már a nemzetközi terminológiához idomulva fenntartja a törzsi társadalmakat célpontul állító turizmusnak. Ugyanitt a nemzeti örökség megismerése és megtapasztalása által hajtott turizmust *nemzeti turizmusnak* nevezi.⁴⁹⁹

A jelenség mozgatórugóit és a turisták élményeit vizsgálva világos, hogy a diaszpóratourizmus a hazai szakirodalom örökségturizmus-koncepciójába sorolható, annak egy sajátos részét alkotó jelenség. Az évszázados poszttrianoni traumában élő magyar társadalomra tekintve nem meglepő, hogy az örökségturizmus ezen részlete, a diaszpóratourizmus, szemben az anyaországi Kárpát-medencei turizmusával a hazai kutatásban még kevésbé vizsgált. Fejős Zoltán az amerikai magyarok etnicitásáról írva említi a fogalmat.⁵⁰⁰ Kovács Nóra egy argentinai magyarok hazalátogatását elsősorban a közösség- és identitásalkotás szemszögéből vizsgálja, így szintén csak említi a fogalmat.⁵⁰¹ A hazai turizmusipar 2012-ben próbálkozott

⁴⁹⁷ Bhandari 2016: 914.

⁴⁹⁸ Ilyés 2008: 56.

⁴⁹⁹ Ilyés 2014: 290.

⁵⁰⁰ Fejős 2002: 8.

⁵⁰¹ Kovács 2009: 203.

egyfajta diaszpóratourizmussal. A turizmusmarketing saját logikája szerint azonban nem az Ausztriában élő magyarokat biztatta hazai időtöltésre, hanem őket egyfajta marketingcsatornának tekintve arra kérte, hogy osztrák ismerőseiknek ajánlják Magyarországot utazási célpontként.⁵⁰²

A diaszpóratouristákkal foglalkozó kutatások tanulsága szerint az örökségturisták szélesebb köréhez hasonlóan a diaszpóratouristákat is a pihenés mellett a nosztalgia és egy, a származásuk okán magukénak érzett nemzeti örökség autentikus környezetben történő megismerése motiválja. Sajátos átmenetiségben léteznek ezek a turisták – nem egyszerűen idegenek, mint más turisták, de nyilván nem is osztják a belföldi turisták kulturális háttérét. Basch, Schiller és Blanc a transzmigránsok csoportjába sorolja ezen utazókat, arra utalva, ahogyan határokon átnyúló kapcsolatokat és kapcsolódást alakítanak ki és tartanak fenn. Basu arra hívta fel a figyelmet, hogy a diaszpóratouristák maguk használnak a „szülőfölddel” (*homeland*) való kapcsolatukat leíró terminusokat, mint például a „hazatérés”, „keresés”, „zarándoklat”. Ezek a látogatások így szinte spirituális utazások, szemben az átlagos turista világias, örömkereső útjaival.⁵⁰³

Nemcsak a felgyorsuló diaszpóratourizmus mélyíti el ezen egyének kapcsolatát az óhazával. Ugyan jóval a diaszpóra érdeklődésének kezdete után, de az anyaországok is felfedezték a diaszpóratourizmust: nemcsak értéknek kezdték tartani e speciális kapcsolatot, de ezen látogatások gazdasági haszna is világossá vált. Newland és Taylor vizsgálatai szerint ráadásul a diaszpóratouristák sokkal közvetlenebbül építik a helyi gazdaságot, hiszen gyakran a turizmus fősodra számára nem érdekes, félreeső desztinációkban, helyiek által üzemeltetett szállásokon, helyi éttermekben költenek.⁵⁰⁴ A diaszpóratourizmus mindemellett lényegesen kevésbé szezonális, mint a turizmus fősodra. A diaszpóratourizmus az örökségipar egyik leggyorsabban fejlődő része lett.⁵⁰⁵

⁵⁰² Kovács 2015.

⁵⁰³ Bhandari 2016: 913; Sim–Leith 2009: 262–263.

⁵⁰⁴ Sim–Leith 2009: 263.

⁵⁰⁵ Bhandari 2016: 914.

Skócia, Írországhoz hasonlóan rendkívül sok migránst bocsátott ki az elmúlt évszázadokban Észak- és Dél-Amerikába, illetve Ausztráliába.⁵⁰⁶ Ezen elszármazott skótok a 19. század végétől egyre többet látogattak az óhazába. 1928-ban például 600 ausztráliai skót tartott „nemzeti zarándoklatot” az óhazába. Az óhaza és a diaszpóra tagjai közötti kapcsolat megerősödését segítette, hogy a második világháború alatt Európában szolgáló, skót felmenőkkel bíró amerikaiak a háború után skót társaságokat alapítottak és skót szokásokat (mindenekelőtt a Highland Gameset) terjesztettek el a tengerentúlon. Az 1960–70-es évek tömegturizmusa megsokszorozta az őskeresésre Skóciába érkezők számát. A skót diaszpóra tagjai között olyan kitalált hagyományok, mint például a klánparlamentek komoly nosztalgikus érdeklődést keltettek. Annak ellenre, hogy az óhazai skótok esetleg megmosolyognak ilyen invenciókat, például a Clan MacLeod Parlament négyévente találkozik Skye szigetén. Különböző klántársaságok múzeumokat hoztak létre, amelyek nemcsak kiállításaikkal várják a turistákat, de számos rendezvényt is szerveznek.⁵⁰⁷

Skóciában, részben ír példák hatására az 1960–70-es években kezdtek megjelenni a diaszpóraturisták számára létrehozott „hazatérés”-ünnepek. Shetlanden először 1960-ban, majd 1985-ben rendeztek ilyen eseményt (a helyi nyelvjárás hazatérés szavát használva Hamefarins néven), Orkney-n 1999-ben került sor az elsőre. Ez utóbbi végső soron egy olyan társasutazás volt, ahol 150 Orkney-ről elszármazott kanadai látogatott haza. A Wales Tourist Board 2000-ben rendezte meg az első hazatérésünnepet.⁵⁰⁸ A brit szigetekről kitekintve nem meglepő, hogy Izraelben rendkívül jelentős a diaszpóraturizmus, de a portugál turizmusipar is épít az elszármazottak látogatására.⁵⁰⁹

A skót devolúció után ezek a diaszpóranak szervezett turisztikai események Skóciában központi, nemzeti kezdeményezésekké váltak. Ugyan 2003-ban a skót munkáspárti kormány kezdeményezte az első, 2009-es Hazatérés Évet (*Year of Homecoming*), mégis annak lebonyolítása már a 2007-ben kisebbségi kormányt alakító Skót Nemzeti Párt idejére esett.⁵¹⁰ A

⁵⁰⁶ Bahdari 2016: 913.

⁵⁰⁷ Sim–Leith 2009: 261–262.

⁵⁰⁸ Sim–Leith 2009: 263–264.

⁵⁰⁹ Leite 2005.

⁵¹⁰ Hay–Morrison 2012: 1.

Homecoming gazdasági sikere kérdéses volt, mégis a 2009-es év nyomán a skót kormány külön tervet készített a skót diaszpórával való kapcsolat megerősítésére (*Diaspora Engagement Plan*) és 2014-re, a bannockburni csata 700. évfordulójára tűzte ki a következő Homecoming évet. Ahogy a fentiekből kiderült, a diaszpóraturizmus több évtizedes fejlődése vezetett el az első homecoming évhez. A sikeres márkaépítés érdekében mégis különleges és egyedi évvé kellett tenni 2009-et a hazlátogató turisták számára. A kulturális és történelmi apropót ekkor a skót romantikus költő, Robert Burns születésének 250. évfordulója szolgáltatta. A Burns-kultusz mellett a világhírűvé vált skót kulturális elemek és találmányok kerültek fókuszba (például golf, whisky, a skót felvilágosodás találmányai, a kulturális örökség). A legfontosabb rendezvény a *The Gathering* (A Gyűlés) volt, amely végső soron egy klángyűlés, highland games és felvonulás sajátos elegye volt 2009 júliusában Edinburgh-ban.⁵¹¹

A 2009-es Homecoming alapvető célja az volt, hogy a skót diaszpóra tagjai az óhazába látogassanak. Ahogyan David McCrone és kutatócsoportja rámutatott⁵¹² Skócia mint márka alapvetően történelmi jellegű, így a történelmi-genealógiai orientációjú Homecoming év attrakcióiban az eleve némileg sztereotipikus skót imázs csak megerősödött. A kutatások mára bizonyították, hogy Mel Gibson *Rettenthetetlenje*, amelynek történelmi tévedéseit nemcsak az akadémiai körökben vesézték ki, hatalmas hatást gyakorolt a Skócia-képre, különösen a skót diaszpórában. Tusde szerint a diaszpóra tagjai „idealisztikus, romantikus, sőt mitikus módon képzelik el őseik szülőföldjét”.⁵¹³ Emiatt használt a Homecoming alapvetően múltba tekintő, néha egyenesen nacionalista érzelmeket ébresztő ikonográfiát. Ezt maguk a szervezők is észlelték. Mivel Robert Burns vagy Robert de Bruce turizmusmarketinges használata egyértelműen nacionalista, angolelleses érzéseket kelt, ezért 2009-ben a Scottish Tourism Board visszafogta az ilyen imázselemeket a skót turizmusnak jelentős bevételt hozó angol piacra szánt anyagaiban.⁵¹⁴ A történelmi-nosztalgikus hangulat tartalmi elemei alapvetően a felvi-

⁵¹¹ Sim–Leith 2009: 265–66.

⁵¹² McCrone et al 1995.

⁵¹³ Idézi Sim–Leith 2009: 261.

⁵¹⁴ Bhandari 2016: 927.

déki skót örökségből (tartan, whisky, shortbread) származtak. Ezek a legnagyobb turistatömegeket és a legtöbb rendezvényt befogadó lowlandi skót területek helyi lakosságának is bizonyos mértékig idegenek lehettek.⁵¹⁵ A diaszpóraturisták között végzett kutatások tanulsága szerint maguk a hazatérő elszármazottak is észlelték, hogy mintha a helyieket nem ragadta volna annyira magával a 2009-es Homecoming.⁵¹⁶ A turizmusipar elképzelései meglehetősen sajátosak arról, mit gondol a generációk óta idegenbe szakadt diaszpóraturista az óhazáról: a hazatérésünnepek kontextusában a felföldi örökség alternatívájaként egészen furcsa dolgok is megjelenhettek. A korábban említett két shetlandi Homecoming eseményen például a norvég rokonságot hangsúlyozták a kelta helyett és vikingeknek öltözött helyiek várták a diaszpóra tagjait. Mindeközben a romantika korában már komoly mértékben a nemzeti kultúra forrásává vált felföldi kulturális örökség kormányzati támogatással terjed tovább. Az elmúlt években a Skót Nemzeti Párt alkotta kormánytöbbség a közterületeken és állami intézményekben komoly erőfeszítések és költségek árán terjeszti a lowlandi környezetben történetileg soha nem használt felvidéki kelta nyelvet, a gaelt.⁵¹⁷

A 2009-es Homecoming Scotland ünnepesei a színre vitt autentikusság kiváló példái voltak, hiszen nem egyszerűen megismételték a skót szokásokat, hanem módosították azokat. A diaszpóra tagjai mindezt észlelték, de nem kifogásolták ezt. Ugyan a diaszpóraturistáknak létrehozott ünnepeken és Skócia-képen néha a bennszülöttek furcsállták, mégis már a 2009-es Homecoming eseményei is hatást gyakoroltak az óhazában élő skótokra. A diaszpórára fókuszáló turisztikai stratégia a devolúció kontextusában erősítette a skót nemzeti öntudatot. A globális skót diaszpóra léte és megtapasztalása egy jelentős támogató közeg virtuális közösségképzetét hozta létre az óhazai skótokban.⁵¹⁸

⁵¹⁵ Sim–Leith 2009: 270.

⁵¹⁶ Sim–Leith 2009: 267.

⁵¹⁷ Cartrite 2012: 524.

⁵¹⁸ Sim–Leith 2009: 271.

Az 1314-es bannockburni csata és a skót történelem angolelles narratívája

A brit szigetek sokáig rendkívül vegyes eredetű népességgel és tagolt politikai struktúrával bírt. Északi része, a 9. században egyesített Skócia évszázadokon át alapvetően békés kapcsolatban állt Angliával. Az angolok Walest leigázó, keresztes hadjáratot szervező, Arany János által is megénekelte királya, I. Edward vetett szemet a 13. század végére belső konfliktusokban meggyengült Skóciára. Először békésen, házassággal, majd fegyverrel akarta azt Angliához csatolni. A fegyveres harc, az 1296-tól 1328-ig tartó első skót függetlenségi háború Skócia első hosszan tartó konfliktusa volt Angliával. A fordulatos háború végül Skócia függetlenségének elismerésével végződött. A skótokat eleinte az 1297-es stirlingi csatában az angolokat legyőző William Wallace, később a királlyá választott Robert de Bruce vezette.⁵¹⁹

Az 1314. június 23–24-én lezajlott bannockburni csata az első skót függetlenségi háború egyik ütközete volt. A stratégiai jelentőségű és a skót történelemben rendkívül fontos Stirling várát 1314-ben éppen angol helyőrség tartotta megszállva. Az ostromló skót csapatokkal szemben II. Edward angol király hadai érkeztek, hogy felmentsék az erősséget. A két-napos küzdelemben a Stirling melletti Bannock patak partján Robert de Bruce seregei okos taktikával megsemmisítették a fegyverzetükben és számukban is erősebb angol csapatokat. A csata egyik első, gyakran felidézett momentuma Robert de Bruce és Henry de Bohun párharc volt. A király egy fejszeapással kettévágta a jobban felfegyverzett, erős páncélban, a királyénál erősebb csataméneken támadó angol lovag fejét. A jelenlegi kutatások szerint az angolok 2000 páncélos lovagjával és 18000 gyalogossal szemben a skótok csak 500 könnyűlovagot és 6000 gyalogot tudtak kiállítani. A mocsaras, erekkel szabdalta tájat azonban sokkal jobban ismerték és használták ki a skótok. A Bannock-patakon átkelve az angolok szűk arcvonalba kényszerültek és így nem tudták kihasználni számbeli- és erőfölényüket. Az angol lovagok támadása nem tudta megbontani a skót lándzsások zárt alakzatát, ráadásul beszorultak a

⁵¹⁹ Armstrong 2002.

hátulról előre nyomuló angol csapatok és a skót gyalogosok közé. Aki a halálos szorításból megmenekült, a skótok által jól ismert mocsárban vagy az angol határ felé menekülve lelte halálát. Edward király Stirling felmentése helyett elmenekült a csataterőről és visszatért Angliába.⁵²⁰

Ugyan Robert de Bruce halálát követően újabb háború robbant ki, Skócia az 1707-es Angliával való egyesülésig független ország maradt. Az első skót függetlenségi háború után Anglia soha nem tekintett független országgént többé Skóciára. A háború alatt I. Edward király 1296-ban Scone-ból a londoni Westminsterbe vitette és az angol királyi trónba beépíttette a Stone of Destiny-t, a skót királyok ősi koronázó követ. A középkori angol királyok közül nem egy használta az „imperator totius Britanniae”, azaz egész Britannia uralkodója címet.⁵²¹

Ugyan számos további konfliktus terhelte a skót–angol kapcsolatokat a perszonálunió nyomán létrejött Egyesült Királyság megalakulása, 1707 után is, mégis Bannockburn fokozatosan kiemelkedett az angolokkal vívott csaták közül és az évszázadok során messze a legtöbbit szerepelt a skót irodalomban. A csata esetleges jelentőségét már II. Edward király is felismerte és magával vitte Robert Baston karmelita szerzetest, hogy majd megénekelje a skótok legyőzését. Az események másként alakultak, Bastont elfogták a skótok és szabadon engedéséért cserébe meg kellett írni a csata történetét skót szempontból. Emellett a szájhagyományban rögtön megjelentek a csatáról szóló költemények, amelyeket a 15. századi skót krónikák őriztek meg. John Barbour 1370-es években írott *The Brus* című költeménye ugyancsak nagy hatást gyakorolt a csata emlékezetére, különösen mivel skót népnyelven íródott.⁵²²

A nemzeti romantika korában William Wallace, illetve Robert de Bruce, a stirlingi és a bannockburni csaták hősei egyértelműen a skót történelem legfontosabb személyei közé emelkedtek. Ugyan Bruce árulást és cselvetést is bőven használt hatalma megtartásához, a modern skót nemzeti történelem megalkotása során e jellemvonásai elhomályosultak. Az eseményeknek a modern skót nemzeti emlékezetben való rögzítése többek között a skót irodalom olyan nagyjainak köszönhető, mint Robert Burns, aki majd fél évezreddel a csata után

⁵²⁰ Inglis 2014: 54–55.

⁵²¹ Crawford 2014: 22–23.

⁵²² Ditchburn–MacDonald 2014: 163.

írta meg a Bruce szózata című költeményét, amelyben Robert de Bruce lelkesíti a csata előtti éjszaka katonáit. A költemény szabadság és rabság, igazság és hazugság, kitartás és megalkuvás, hősiesség és árulás konfliktusaként írja le a 14. század eleji angol–skót viszonyt a 18. század végén.⁵²³

A nemzeti romantika kulturális előkészítése után⁵²⁴ az újkori skót nacionalizmus megerősödését a kutatók egy része összekapcsolja a brit birodalom hanyatlásával. A globális brit érdekképviselőbe beolvadó nemzeti törekvések egy, a brit szigetekre visszaszorult Egyesült Királyság esetében egyre kevésbé voltak képesek integrálni a skót és ír közösséget. Ditchburn külön felhívja a figyelmet, hogy a skót elit már az első világháborútól külön számontartotta, hogy az Egyesült Királyság teljes lakosságához viszonyítva a skótok mennyivel nagyobb terhet viseltek a háborús veszteségekből. 1927-ben nyílt meg az edinburghi vár egyik legünnepélyesebb 'kiállítótere', a Scottish National War Memorial, amely a birodalmi küzdelmekben részt vett skót csapatok veszteségeinek állít emléket,⁵²⁵ talán nem túlzás azt mondanunk, inkább szentélyt. Írország 1922-es függetlenedése és a brit gyarmatbirodalom fokozatos hanyatlása természetesen megerősítette a skót öntudatot is. A nagy brit pártok skót részei a két világháború közötti időkből sikeresen képviselték e törekvéseket. Emiatt a Skót Nemzeti Párt elődszervezete 1928-as megalakulása után sokáig nem tudott tőkét kovácsolni függetlenségi törekvéseiből, az 1960-as évekig nem aratott komolyabb győzelmet. A második világháború ugyan világosan rámutatott az Egyesült Királyságot alkotó nemzetek egymásra utaltságára, de egyúttal a háborút követő új nemzetközi helyzet meg is erősítette a skót és ír „nacionalizmusokat”.⁵²⁶ Bennett szerint a „brit homogenitás” kérdőjeleződött meg a második világháborút követő társadalmi és gazdasági átalakulások során.⁵²⁷

1979-ben sikertelen devolúciós népszavazást tartottak Skóciában. Ennek nyomán a művészeti élet rendkívüli erővel kezdett a skót függetlenséggel, a skót identitással foglalkozni. Jamie szerint ez a „nem zászlólengető, hanem önvizsgáló és önvallató felpettedés” volt a

⁵²³ Crawford 2014: 75.

⁵²⁴ Cartrite 2012: 514.

⁵²⁵ Ditchburn–MacDonald 2014: 168.

⁵²⁶ Ditchburn–MacDonald 2014: 170.

⁵²⁷ Bennett 1997: 3.

közvetlen kulturális előkészítése az 1997-es sikeres devolúciós referendumnak.⁵²⁸ E sikeres népszavazás egyenes következménye volt, hogy 1999-ben megalakult a külön skót parlament. A függetlenségi törekvéseket nyíltan képviselő Skót Nemzeti Párt 2007-ben kisebbségi, 2011-ben azonban már többségi kormányt alakíthatott. Mivel a párt célja kezdetektől a független Skócia volt, nyomban többségi kormányra kerülésük után megkezdődtek a Skócia függetlenségéről szóló népszavazást előkészítő tárgyalások. A tárgyalások nyomán 2012-ben létrejött az edinburgh-i Megegyezés David Cameron brit és Alex Salmon skót kormányfő aláírásával, amely 2014-re egy függetlenségi népszavazás megtartását tűzte ki Skóciában.

⁵²⁸ Jamie 2013: 32.

Bannockburn, a szakralizált hely

Bannockburn kapcsán a nemzeti romantika kora óta nagyon összetett helyszakralizációs eljárásokat érhetünk tetten. A csata egyedivé emelkedése is már egy hosszabb folyamat következménye. A skót történelemben más csaták is próbálták átvenni Bannockburn helyét. Az 1388-as otterburni csatában nem vett részt skót király, így bár az arisztokrata résztvevők megkísérelték a jelentőségét kiemelni, az nem versenyezhetett Bannockburnnel. Ugyanezen ok miatt, ugyan fontos, de nem mérhető össze Bannockburnnel az első skót függetlenségi háború másik jeles ütközete, az 1297-es Stirling Bridge-i csata sem. Ennek nagyon komoly kultusza alakult ki William Wallace részvétele miatt és a 19. század végén a Stirling körüli táj egyik meghatározó elemévé váló emlékművet is kapott. Mégsem lett olyan fontos, mint Bannockburn. Mindez úgy is igaz, hogy a bannockburni csata hosszú távú hadászati jelentőségét komolyan vitatják.⁵²⁹

Mindeközben rá kell mutatnunk, hogy a bannockburni csata pontos helyszínét mindmáig nem sikerült kétséget kizáróan azonosítani. A feltételezett terület régészeti leletei egyrészt meglepően szegényesek, másrészt Stirling városa már részben benőtte azt. Mindezen bizonytalanságok ellenére a nemzeti romantika korában elkezdődött Bannockburn szakralizálása. Egy Stirling külvárosában található kisebb dombon, ahol a feltételezések szerint Robert de Bruce csapatzászlója állt 1870. június 24-én, egy fém zászlórudat állítottak és egy kőhalmot emeltek. A kőből emelt csonka gúlán az eseményre emlékeztető felirat, illetve annak az 1320-as arbroath-i Nyilatkozatnak egy része áll, amelyet a Bruce-hoz hűségesebb nemesek küldtek XXII. János pápának, hogy fogadja el Bruce-t Skócia királyaként és ismerje el Skócia jogát ahhoz, hogy megvédje magát az angol támadástól. Mivel a zászlórúd körülötti területet

⁵²⁹ Ditchburn–MacDonald 2014: 165–166.

a Bannockburn Preservation Society kezdte el megszerezni, 1932-től folyamatos vásárlásokkal bővítve azt, annak mára csak kevés jelentősége van, hogy a modern kutatások szerint a csata nagy valószínűséggel nem a napjainkra turisztikai attrakciójává vált területen történt.⁵³⁰

A terület kijelölése után egy körülhatároló mozzanat és egy újabb emlék folytatta a helyszakralizációt a csata 650. évfordulóján. A zászlórúd és a kőhalom köré 1960–64 között két átellenes oldalán megszakított rotundát építettek, amely leginkább egy tábort körülkerítő védőfalra emlékeztetett. A megszakításokon egyik irányban a stirlingi várra, másik irányban Edward csapatainak feltételezett felvonulási területére láthatunk rá.⁵³¹ A dombtetőn így létrejött épületegyüttestől nem messze 1964-ben a királynő avatta fel Robert de Bruce hatalmas lovas szobrát, Charles d'Orville Pilkington Jackson alkotását. Ugyanekkor épült fel kissé távolabb az akkorra a terület kezelését megszerző, a skót történelem emlékhelyeit országszerte kezelő egyik jelentős örökségesítő szereplő, a National Trust of Scotland megbízásából a bannockburni csata első múzeuma, a Bannockburn Heritage Center.

A helyszakralizációnak a skót devolúció, a Skót Nemzeti Párt hatalomra kerülése és a skót függetlenségi törekvések felerősödése adott újabb lökést. A csata hétszáz éves évfordulójára készülve a területet kezelő National Trust of Scotland felkért tíz költőt, hogy javasoljanak feliratot a rotunda tetején végigfutó körgyűrű belső falára. A pályázati kiírás szerint a cél az, hogy „megidézzék a bannockburni táj jelentőségét a 21. századi látogatót is megérintő módon és elősegítsék a szemlélődő hangulatot” a csatatéren.⁵³² A javaslatokat a közösségi médiában is megversenyeztették.⁵³³ Végül Kathleen Jamie banális nacionalista retorikától nagyon távol eső verse került fel a rotundára.⁵³⁴

A 2014-es Homecoming évre készülve a National Trust of Scotland egy könnyebben megközelíthető, impozáns látogatóközpont építését határozta el. A kívülről egyszerű épület-

⁵³⁰ Woodman 2014: 9.

⁵³¹ Woodman 2014: 9.

⁵³² Ditchburn–MacDonald 2014: 162.

⁵³³ Jamie 2013: 32.

⁵³⁴ Woodman 2014: 9.

nek tűnő központ rendkívül korszerű eszközökkel mutatja be a csatát. A 9 millió fontért létrehozott látogatóközpont⁵³⁵ kiállítása számos díjat nyert.⁵³⁶ Az új látogatóközpontot a csata 700. évfordulóján, visszafogott ceremónia keretében avatták fel.⁵³⁷ A látogatóközpont legfontosabb attrakciója a csata véres valóságát és legfontosabb fordulópontjait bemutató központi tér. Itt a látogatók háromdimenziós szemüvegek segítségével az események közepében érezhetik magukat. Ezután animátor segítségével egy terepasztalon nemcsak megismerhetik a csata konkrét lefolyását, de előtte lejátszhatják saját csatájukat is. A központ nemcsak az új muzeológiai trendek miatt nem hasonlít egy tárgyakat kiállító és interpretáló múzeumra, hanem azért sem, mert rendkívül szegényes tárgyi anyag áll rendelkezésre a bannockburni csatáról. Éppen ezért nyert különös jelentőséget már a nemzeti romantika korától az úgy nevezett Borestone, egy malomkő, amelybe a hagyomány szerint Bruce a zászlóját tűzte. Robert Burns 1787 nyarán meglátogatta a csatateret és buzgó imát mondott ott, ahol a hagyomány szerint Bruce zászlója lobogott.⁵³⁸ Már az 1830-as évek közepén vasráccsal fedték le ezt a követ, hogy a szuvenírgyűjtőktől megvédjék. Mellé épült a zászlórúd és a kőgúla. A helyszakralizáció fontos állomásaként a kő maradványait végül 2014-ben az új látogatóközpontban helyezték el. Kiállítása rendkívül jellegzetes példája a jelölők kiemelkedő szerepének a turisztikai attrakciók létrejöttében. A kör alakú vitrinben teljesen átlagos kinézetű köveket láthatunk. Fontosságukra már az is utal, hogy a modern látogatóközpontban ez az egyetlen zárt vitrin, jelezve, hogy ez nem egy replikát rejt. A közönséges kinézetű kövek értelmét a vitrinen körbefutó, alaposan végiggondolva óvatosan fogalmazó felirat adja meg: „A Borestone utolsó fennmaradt darabjai, amelyek eredetileg az emlékhely csúcsán álltak. E kő jelölte a helyet, ahol Robert Bruce kitűzte zászlóját 1314-ben.” A kő eredeti helyét a dombtetőn található építmények között egy B betűt formáló réztáblával jelzik.

⁵³⁵ Simpson 2013: 12.

⁵³⁶ Association for Heritage Interpretation – Visitor / Interpretation Centres Award 2015

⁵³⁷ Ferguson 2014b: 7.

⁵³⁸ Crawford 2014: 75.

Bannockburn a késő modernitásban: replikák, szimbólummá válás, társadalmi reprodukció

Ahogy korábban rámutattunk, a skót devolúció megerősítette a skót öntudatot, sőt bizonyos mértékig más etnoregionális mozgalmakat is a brit szigeteken.⁵³⁹ A devolúció egyenes következménye volt, hogy a Skót Nemzeti Párt előbb-utóbb referendumot ír ki Skócia függetlenségéről. A 2014-es év legjelentősebb eseménye kétségkívül a szeptember közepén megtartott skót függetlenségi népszavazás volt, amelyet végül 55%-kal az unió fenntartását pártolók nyertek.⁵⁴⁰ A kormányzópárt nemcsak a népszavazást időzítette 2014-re. Ezen a nyáron Skóciában rendezték az egykori gyarmatbirodalom egyfajta olimpiáját jelentő Nemzetközösségi Játékokat és a Ryder Kupát is. Ugyancsak ebben az évben skót kormánykezdeményezésre került sor a második Homecoming Scotland évre.

A Homecoming keretében a 2014-es nyár folyamán gyakorlatilag hétről hétre ismétlődtek az olyan, történelmi helyszínre szervezett reenactment események, ahol a skótok 700 évvel korábbi bannockburni győzelme alkotta a program gerincét. A felfokozott választási előkészületek és a dicsőséges múlt legjelentősebb angolelles győzelmét ismétlő rendezvények Bannockburnt egyre inkább az egykori és eljövendő skót függetlenség szimbólumává tették. A Skót Nemzeti Párt nem kerülte ezen megfeleltetéseket: Robert Burns Scots Wha Hae című, Bannockburn ihlette költeménye, amely sokáig nem hivatalos skót himnuszként szolgált napjainkban a párt hivatalos indulója.⁵⁴¹ Az évforduló közeledtével megszapordtak a csata történetét feldolgozó művek is. Mivel azonban a korábban említetteken kívül rendkívül kevés korabeli írásos forrás maradt fenn az eseményekről, így a képzeletnek hatalmas tere nyílt. Az

⁵³⁹ Cartrite 2012.

⁵⁴⁰ A társadalmi megosztottságra és a kormányzó párt eltökéltségére tekintve már 2014-ben világos volt, hogy nem ez lesz az utolsó népszavazás erről a kérdéstről. A 2016-os Brexit után nyilvánvaló, hogy a megváltozott helyzetre és arra tekintettel, hogy Skóciában az EU-s tagságot támogató szavazatok győztek, a Brexit egyenes következménye lehet egy újabb skót függetlenségi népszavazás a közeljövőben.

⁵⁴¹ Crawford 2014: 75.

elmúlt századok korábban már felvillantott előkészítése után nem meglepő, hogy a skót miniszterelnök, a függetlenségi referendum élharcosa, Alex Salmond a bannockburni látogatóközpont felavatásán, mindössze hetekkel a függetlenségi népszavazás előtt történelmi távlatba helyezte Bannockburnt: „Ez [a látogatóközpont] egy új generáció számára mondja el a hely, a mi modern nemzetünk szülőhelyének jelentőségét.”⁵⁴²

Bannockburn századok előkészítése után, a függetlenségi kampány és a nemzeti turizmust állami szintre emelő Homecoming évében egyre inkább elvált a Strirling melletti helytől és az ott történt történelmi eseményektől. Az esélytelen küzdelem és győzelem, a skót Dávid és az angol Góliát harcának szimbólumává emelkedett. A megemlékezéseket környező politikai vitát elemezve nem túlzás azt állítani, hogy az a MacCannell által leírt szakralizációs folyamat társadalmi reprodukciós fázisának sajátosságait mutatta. Bannockburn nem pusztán a csatát jelentette már, hanem a skót függetlenséget, amelyet 2014 szeptemberében próbált újra kivívni Skócia. Az előzményekre tekintve nem meglepő, hogy komoly politikai vita keveredett abból, hogy miért szervezi a Skót Nemzeti Párt a függetlenségi népszavazást a skót történelem egyik első jelentős angolellenes győzelme kerek évfordulójára, miért illeszti azt a nemzeti örökséget turisztikai erőforrássá emelő Homecoming évébe. A 2014-es Homecoming év megtartásáról ugyan jóval a népszavazást lehetővé tevő események előtt döntés született, tehát akár véletlenek sajátos összjátékának is láthatjuk az egybeesést. A 2009-es év tanulságaiból építkezve az újabb Homecoming év még nagyobb erővel használta Skóciának azt a banális történelmi sztereotípiákból építkező képét, amelyet alkalmasnak éreztek a turizmus irányítói, hogy skót eredetű vagy egyéb turistákat vonzzanak az országba. Az épített örökség helyszínei mint színpadok szolgáltak a Skócia-kép performálásához.

A Homecoming kiemelt eseményének nyilvánított, a 700. évforduló után egy héttel megrendezésre kerülő kétnapos reenactment eseményt, a Bannockburn Live fesztivált, amelyet a skót kormány is komoly összeggel támogatott 2013 júniusában kezdték el szervezni.⁵⁴³ Nyilvános adatokból nem tárható fel, milyen szándékkal és kik igyekeztek a fesztivál jelentőségét csökkenteni, de a brit védelmi miniszter 2013 augusztusában jelentette be, hogy a brit

⁵⁴² Ferguson 2014b: 7.

⁵⁴³ Blackley 2014: 13.

Fegyveres Erők Napját 2014-ben, a Bannockburn Live-val azonos hétvégén a fesztiváltól mindössze néhány kilométerre, Stirling mellett rendezik majd meg. Ugyan a skót kormány hivatalosan üdvözölte, hogy a nagy jelentőségű, általában a királynő vagy a királyi család valamely tagja által is meglátogatott eseménynek Skócia adhat otthont, a skót nacionalisták körében elterjedt vélemény volt, hogy a bannockburni megemlékezésnek kívántak konkurenciát teremteni.⁵⁴⁴ A várható látogatószám-csökkenés miatt a szervező National Trust of Scotland jelentős veszteségtől tartott. Ezért 2014 januárjában a skót állami turisztikai marketingszervezet, a VisitScotland vette át a szervezést.⁵⁴⁵ Az események így sem alakultak jobban, a jegyeladások nagyon gyengék voltak. Az eredetileg háromnaposra tervezett fesztivált előbb két naposra rövidítették, majd a célként kitűzött 45000 jegyet 20000-re, áprilisban 15000-re módosították, a családi jegyek árát pedig megnegyedelték.⁵⁴⁶ Végül 20000 látogató váltott jegyet az esős, szervezési hiányosságoktól is sújtott hétvégére és ezzel a szervezők mérsékelt elvárásai teljesültek.⁵⁴⁷

Már jóval a bannockburni megemlékezés előtt nyilvánosságot kaptak az első olyan vélemények, amelyek a függetlenségi népszavazás és a bannockburni ünnepek kapcsolatát firtatták. A The Guardian közvetlenül a népszavazás dátumának 2012 év eleji bejelentése után összekötötte azt a bannockburni megemlékezésekkel.⁵⁴⁸ A Daily Mail 2014 februárban terjedelmes írást közölt Egy politikai csatater, amelyet már eleve összezavar a kétséges történelem címmel John MacLeod tollából. A szerző Skóciában jól ismert kolumnista, aki sajátos nézőpontból írt cikkeivel gyakran kavar vitákat. A cikk rögtön összeköti a készülődő ünnepeket és a skót függetlenségi törekvéseket: „Már hét évszázada, hogy a csatabárd széthasította az utolsó koponyákat (sic!), de úgy tűnik Bannockburn továbbra is problémák forrása marad.” Ilyen felütés után MacLeod először elsorolja az előkészületek gondjait, majd áttér a bannockburni győztes, Robert de Bruce jellemhibáira. Emellett rámutat, hogy a csata megnyerése nem stabilizálta hosszú időre Skóciát. Sőt, arról is beszél, hogy Bruce, a skót történelem egyik

⁵⁴⁴ Blackley 2014: 13.

⁵⁴⁵ Ferguson 2014a: 2.

⁵⁴⁶ Mair 2014: 27.

⁵⁴⁷ Burns 2014: 31.

⁵⁴⁸ Carrell 2012.

legnagyobb hőse tulajdonképpen nem is volt skót: „[Bruce] egyáltalán nem is volt skót. Származását és kinézetét tekintve tulajdonképpen egy anglo-normann nemes volt, aki ugyanolyan lelkesen pártolta a feudalizmus [Skóciától] idegen elképzelését, mint angol ellenfelei.” A szöveg egyértelműen a múlt kanonizálódott mainstream skót elképzelését kísérli meg dekonstruálni. A skót kormány múltpolitikai intencióit is kritizálva rámutat: „Mindezek ellenére manapság divatos azt állítani, legalábbis a Skót Nemzeti Párt alkotta kormány szemszögéből, hogy I. Róbert nagy és sikeres uralkodó volt.”⁵⁴⁹

A szervezők természetesen igyekeztek tompítani az esemény és a függetlenségi népszavazás kapcsolatát. Caroline Packman, a Homecoming Scotland programok igazgatója szerint „a Bannockburn Live nem politikai kampányesemény. Egy nagyszerű családi nap lesz, ahol jól érezhetjük magunkat, Skócia történelméről tanulhatunk és elmerülhetünk a kultúrában.”⁵⁵⁰ Pete Irvine, a szervezésbe bevont Unique Events vezetője ugyanakkor óvatosabb volt: „Mégsem állíthatunk meg valakit, aki csak egy zászlót visz vagy egy pólót visel. Nem cenzúrázhatjuk, mit viselnek az emberek.”⁵⁵¹

A mentegetőzések ellenére az angol-, illetve az uniópárti kritikák egyre erősödtek. A legjelentősebb kritika John Major volt brit kormányfőtől jött, aki a skót parlamenti újságírók előtt tartott szenvedélyes uniópárti beszédet Edinburghban mindössze két héttel a bannockburni események előtt. Ebben kitért arra is, hogy a Skót Nemzeti Párt a történelmet használja céljai elérésére:

Többször (és frissebben) harcoltunk együtt, mint egymás ellen. Évszázadokkal ezelőtt háborúztunk utoljára egymással, éppen ezért találok különösen szomorúnak, hogy a Skót Nemzeti Párt a bannockburni csata évfordulóját választotta [a függetlenségi népszavazásra] – minden bizonnyal azért, hogy maximalizálja az angolelleses érzéseket.⁵⁵²

⁵⁴⁹ MacLeod 2014: 17.

⁵⁵⁰ Ferguson 2014a: 2.

⁵⁵¹ Ferguson 2014a: 2.

⁵⁵² Major 2014.

További kritikára adott okot, hogy a 2014-ben zajló első világháborús megemlékezések (*commemoration*) mellett, a bannockburni fesztivált mint ünnepet (*celebration*) emlegették a szervezők.

A 2014-es Homecoming Scotland évben a programok sajátos keveredését lehetett megfigyelni. A turisztikaimarketing szervezet, a VisitScotland saját szervezésű eseményei mellett a Homecoming pénzügyi keretéből események százait támogatta. Ezeken kívül tradicionális és új helyi fesztiválok is gazdagították a 2014-es év turisztikai attrakcióit. Amennyiben valamilyen történelmi környezet adott volt, e fesztiválok központi látványossága mindig egy újrájátszott csata vagy lovagi torna volt. Terepmegfigyeléseim (Holding the Rock for Scotland – Dumbarton, Bannockburn to Bothwell – Bothwell, Spectacular Jousting – Linlithgow) során e csaták vagy lovagi tornák 2014-ben mindig az 1314-es bannockburni csatát, a skótok angolok felett aratott győzelmét játszották újra. Az Edinburgh-tól nem messze fekvő, komoly történelmi múlttal bíró kisváros, Dunferline egyenesen Bruce Fesztivált rendezett. Itt az évfordulós termékek árusításának és a politikai kampánynak a legvegyesebb keverékét lehetett megfigyelni: nemcsak a skót függetlenségi háborúkról szóló képregényeket árultak, 'de Brus' néven sört főztek az alkalomra, de a Robert de Bruce korában létező skót és ír kapcsolatot népszerűsítő sátor erősítette Skócia kelta kulturális kötődéseit. A fesztiválra igyekvők a városközpontban, stílszerűen a Bruce streeten botlottak bele a skót népszavazást támogatók infópontjába. Ahogyan a bannockburni események egyik főszervezője már előre látta, azt nem sikerült kontrollálni, ki milyen ruhában érkezett az eseményekre, így az egyértelműen függetlenségpárti véleménynyilvánítás, 14-es számú, YES feliratú focimezre hasonlító póló is előfordult.

Andrew Bennett még 1997-ben írt szakdolgozata címében kötötte össze Bannockburnt és a skót nacionalizmust utóbbi 1970–80-as évekbeli kibomlását második Bannockburnként jellemezve. A népszavazás közeledtével a skót és angol sajtó a függetlenségi népszavazást egyre többször The Battle of Bannockburn II elnevezésével ihlette.⁵⁵³ A közösségi

⁵⁵³ Nicoli 2011.

médiában még a hisztérikus nacionalizmus betegségének leírására szolgáló Bannockburnitis kifejezés is megszületett a népszavazási kampány alatt.⁵⁵⁴ Az elismert költő és professzor Robert Crawford pedig a skót függetlenség irodalmi kifejeződéséről szóló összefoglaló művet publikált a meglehetősen áthallásos „Bannockburnök” címmel.

⁵⁵⁴ Dancing Beastie 2012.

IX. Rivalizáló helyek, megduplázódó szentélyek és a szervezett események szerepe a jelentések állandó termelésében

Talán nem túlzás azt állítani, hogy a modernitás óta a hazai közterek konstrukciós és értelmező folyamatai Budapesten koncentráálódtak. A főváros bizonyos kiemelt közttereinek létrehozása, jelentéssel való feltöltése, fenntartása és a domináns jelentés fölötti folyamatos küzdelem jól ismert a kutatás számára.⁵⁵⁵ Természetesen 1920 után a határon túli magyar területeken jól tetten érhetőek térküzdelmek, amelyek napjainkban is tartanak és a magyar nyelvű kutatás figyelmét is korán felkeltették.⁵⁵⁶ A fővároson kívül, a mai Magyarország területén, úgy gondolom, az egyik legizgalmasabb, emlékezetpolitikai jelentésekkel telített és szervezett eseményekkel is állandóan megerősített lokalitástermelő gyakorlat Ópusztaszeren zajlott és zajlik napjainkban is.⁵⁵⁷

Az ópusztaszeri Nemzeti Történeti Emlékpark kialakulását és fejlődését a kutatás alaposan dokumentálta.⁵⁵⁸ Úgy vélem, Dean MacCannell látványszakralizációs modelljének⁵⁵⁹ fázisai – elnevezés; bekeretezés és kiemelés; szentéllé tétel; mechanikus reprodukció; társadalmi reprodukció – kiválóan alkalmasak arra, hogy azonosítsuk Ópusztaszer társadalmi magalkotásának fázisait, illetve az ennek során bekövetkező stratégiaváltásokat. A folyamat bemutatásához rendelkezésünkre áll az Ópusztaszer kapcsán az elmúlt néhány évtizedben megjelent bőséges néprajzi, történeti, régészeti, muzeológiai irodalom, amelyre a fejezetben nagyban támaszkodtunk. A látványszakralizációs modell segít feltárni a több mint másfél

⁵⁵⁵ A hazai társadalomtudományi kutatás a rendszerváltás óta követi és elemzi a közterek jelentésváltozásait, elsősorban, de nem kizárólag Budapesten, lásd többek között: Sinkó 1992, 1993; A. Gergely 1997; Foote–Tóth–Árvay 2000; Pótó 2003; S. Varga–Szárász–Takács 2013. A városi térnek ezen átalakulásai természetesen sok egyéb hatás mellett jelennek meg, ahogy ezt Fejős Zoltán áttekintő írásában jelzi (Fejős 2003a, különösen: 103–104).

⁵⁵⁶ Bodó 2000; Feischmidt 2006; Jakab 2012. Barna párhuzamos világok létrejöttéért értelmezi a határon túli térküzdelmek nyomán kialakuló térképzeteket (Barna 2000a, 2000b). Fejős az amerikai magyar emigrációban vizsgálta meg köztéri Kossuth szobrokat (Fejős 1998b).

⁵⁵⁷ A nem budapesti helyszínek közül ki kell emelnünk Mohács ilyen megközelítésű vizsgálatát (például Kovács 1995) illetve a magyar emlékezhelyekről szóló kutatási projekt eredményeit (például S. Varga–Szárász–Takács 2013).

⁵⁵⁸ Trogmayer–Zombori 1980; Vályi–Zombori é.n. [2000]; Kovács 2006; Mód–Simon 2011.

⁵⁵⁹ MacCannell 1976: 39–48.

évszázada zajló helyértelmezés egymásra rakódó struktúráit, az egymást néha felerősítő, esetenként kioltó, de mindig 'politizáló', azaz valamely országos és/vagy nemzeti narratívába bekapcsolódó, arra ráfűződő térképzeteket, amelyben múlt-, jelen-, és jövőértelmezés nyilvánul meg. Az eseménytörténet írásunkban a modell példaanyaga, és mint ilyen, nem kutatási tárgyunk. A rendkívül kiterjedt, legtöbb részletében feltárt folyamat konkrét tényeit csak a szükséges mértékig idézzük. Az Árpád-emlék, az emlékpark és a Feszty-körkép fordulatos történetének egyes elemeit nem egy lineáris kronológia szerint rendezzük. A látványszakralizáció fázisai szerint egymástól elválasztva, minden egyes fázis esetében újraindított kronológia szerint mutatjuk be Ópusztaszer fejlődését. Számos részlet, elsősorban a mechanikus és társadalmi reprezentáció kérdése olyan kiterjedt forrásanyagot érint, hogy itt csak a folyamat kezdeteit célunk azonosítani.

Elnevezés és lokalizálás

MacCannell látványszakralizációs modelljének első fázisa az elnevezés (*naming*). E szakaszban a jövőendő turisztikai attrakció (esetünkben egy hely) eredetiségének bizonyítására kiterjedt tevékenység veszi kezdetét. A látnivaló megőrzésre érdemes voltát legtöbbször intézményi eljárásokkal igyekeznek igazolni.⁵⁶⁰ Seaton egy Ópusztaszerhez képest sokkal kevésbé régi történelmi esemény, a waterlooi csata helyének elnevezése kapcsán mutatja be, hogy még ebben a meglehetősen jól dokumentált esetben is milyen viták övezték a végső név kiválasztását. A napóleoni háborúk kiemelkedő ütközete tulajdonképpen ütközetek sora volt, amely kiterjedt területen zajlott le. A csata után a győztes hadviselő felek saját szerepük hangsúlyozását próbálták elérni az általuk javasolt nevekkel, amely az ő részvételükkel zajlott részütközethez közeli földrajzi elnevezéssel javasolta azonosítani a csatát. A vitából végül Wellington és Waterloo került ki győztesen. Napjainkban nemcsak történelmi emlékpark és a panorámakép található Waterlooban, de neve a populáris kultúrában is széles körben ismert. Az összecsapás kimenetelét döntően befolyásoló egyik részütközetet, a wavre-i csatát csak a szakemberek ismerik. Ahogy a következőkben látni fogjuk, Seaton konklúziója jól alkalmazható Ópusztaszerre is: „[az] elnevezés alapján meghúzott határok és a nevek következménnyel bírnak arra nézvést, hogy – többek között a turisták körében is – milyen értelmezést nyernek a történetek.”⁵⁶¹

Ópusztaszer társadalmi konstrukciójának az alapja III. Béla krónikásának, Anonymusnak a *Gesta Hungarorum* című, „történelmi igényű, de alapjában szépirodalmi”⁵⁶² alkotása, amely 1200 körül keletkezett. A munkát egy 13. század közepi másolatból ismerjük, amelyet 1746-ban Schwandtner György adott ki. Megjelenése óta kiterjedt irodalom foglalkozik a *Gesta* elemzésével. Nemcsak a keletkezésének koráról, de a benne leírt

⁵⁶⁰ MacCannell 1976: 44.

⁵⁶¹ Seaton 2004: 232–33.

⁵⁶² Veszprémy 1999: 79.

események hitelességéről is számos tanulmány született.⁵⁶³ Az egyébiránt a műben leírt események hitelessége kapcsán kritikus Veszprémy László is megjegyzi, hogy a Gesta hatása jelentős; több, a magyar történeti tudatba beépült történetnek ez a forrása.⁵⁶⁴ A Turul-monda vagy a vérszerződés mellett az első magyar országgyűlésként elképzelt szeri gyűlés is a Gesta alapján épült be a nemzeti emlékezetbe.

A ma Pusztaszer és Ópusztaszer néven ismert szeri puszták körül a 19. század végétől kibontakozó kultuszt a Gesta alábbi részére vezethetjük vissza:

A győzelem után Árpád fejedelem és vitézei a Körtvélytónak nevezett mocsárig vonultak és Gyümölcsény erdeje mellett harmincnégy napig időztek. A fejedelem és előkelői azon a helyen rendelkeztek az ország szokásjogáról és az ott élőket megillető jogokról: miként szolgáljanak a fejedelemnek és előkelőiknek vagy miként hozzanak ítéletet az elkövetett bűncselekmények ügyében. A fejedelem a kíséretében lévő előkelőknek itt is különféle helyeket adományozott összes lakosukkal egyetemben. És azt a helyet, ahol minderről határoztak, a magyarok saját nyelvükön Szernek nevezték el, mert itt rendezték az ország minden dolgát. A fejedelem itt adott földet Ete apja Ondnak, a Tiszától a Botva mocsaráig és Körtvélytótól az alpári homokvidékig. Majd kis idő múltán Ond fia Ete egybehívta a szlávok sokaságát és erős földvárat emeltetett Alpár vára és a Bódi rév között, amelyet a szlávok saját nyelvükön Csongrádnak, azaz fekete várnak hívnak.⁵⁶⁵

Az elnevezés fázisa, azaz az anonymusi történet lokalizálása napjainkra másfélszáz éves, gazdagon dokumentált folyamat, amelyben több ponton érdekütközésekkel, nagyvonalú egyszerűsítésekkel és nem igazolt hiedelmekkel találkozhatunk. Mivel a Gesta Hungarorum évszázadokkal a honfoglalás után keletkezett, számos ott leírt történetről nem tudjuk, hogy valóban megtörtént-e, és ott történt-e, ahova Anonymus helyezi. A modern nemzetalkotás

⁵⁶³ Mód 2011:10, Györffy 1970: 2.

⁵⁶⁴ Veszprémy 1999: 73.

⁵⁶⁵ Anonymus 1999: 35.

korában számos anonymusi történet mellett a Szerre helyezett első 'országgyűlés' is különös figyelmet kapott, az elnevezés és elhelyezés jelentős energiákat kötött le. Abból a célból, hogy a szeri gyűlés helyét konkrétan megjelöljék jelenlegi ismereteink szerint először 1861-ben 30 kecskeméti polgár nyújtott be kérvényt a városi tanács elé. Azt javasolták, hogy „hogyan Pusztaszeren ősi alkotmányunk keletkezésének egyik történeti nevezetességű színhelyén, országos emlék állíttatása elrendeztessék”.⁵⁶⁶ Emlékműállítási törekvésüket végül egy emberöltővel később, a millenniumra készülve az Országos Diákszövetség karolta fel. 1896-ban az emlékmű alapkövét helyezték el, felavatására 1900-ban került sor. Ekkorra azonban már a kiterjedt szeri puszták egy másik, nem Kecskeméthez, hanem a Pallavicini uradalomhoz tartozó része került az érdeklődés homlokterébe.

Nem sokkal a kecskeméti kezdeményezés után ugyanis a konkrét hely azonosítása és megjelölése körüli vitába Göndöcs Benedek, a történeti-régészeti érdeklődésű gyulai plébános és szeri apát is bekapcsolódott. Göndöcs 1870–80-as években több alkalommal is felszólalt a szeri puszták egy másik, a Pallavicini uradalomhoz tartozó pontján található középkori kolostorromok megmentése érdekében.⁵⁶⁷ Ezt 1882-ben összekapcsolta a millenniumi ünnepségekkel és ezzel az országalapítás eszméjével. A miniszterelnöknek és az Országos Műemlék Bizottságnak e tárgykörben készült dolgozatot nyújtott be, amelyben azt javasolta, hogy a millenniumi ünnepségeknek a szeri pusztán kellene majd kezdődniük. Emellett egy emlékkápolna létesítését is indítványozta. Javaslatának jogosságát azzal a ténnyel igyekezte alátámasztani, hogy ásatásai során rálelt egy ősi bazilika romjaira, a bencés apátsági templom egyes részeire. Ezt a templomot azzal azonosította, amely a néphagyomány szerint az első országgyűlés helyén létesült.⁵⁶⁸ Göndöcs ezzel egy markáns állásponttal kapcsolódott be a Szer lokalizálásával kapcsolatos korabeli diskurzusba, és kötötte az anonymusi

⁵⁶⁶ Mód 2011: 10; Zombori 1988a: 70.

⁵⁶⁷ Mód 2011: 10.

⁵⁶⁸ Kovács 2006: 17–19. Ezt az elképzelést többek között Fényes Elek is erősíti, amikor 1851-ben Pusztaszer leírása kapcsán ezt írja: „épületei [...] egy régi elpusztult szentegyház, melynek magas, góth izlésre épült mohos falai az utasoknak több mértföldnyire megmutatják dicső magyar eleink legelső országgyűlése helyét.” Fényes 1851.

történetet egy nagyon konkrét helyhez.⁵⁶⁹ A középkori monostor romjainál végzett ásatásával épp a hely autentikusságát igyekezett erősíteni és ezzel támasztani alá a Szerről öröklődő történetet.⁵⁷⁰ Az ásatások azonnal felkeltették a korabeli szegedi polgárság érdeklődését, Reizner János vezetésével városi küldöttség meg is látogatta azt. A terület ugyan nem tartozott Szeged városához, de ahogy majd látni fogjuk, a város értelmisége sajátjaként tekintett arra és aktívan részt vett a körülötte kibontakozó folyamatokban.⁵⁷¹

Mivel Göndöcs Benedek javaslatával a címzetek érdemben nem foglalkoztak, 1892-ben megismételte azt. Elképzelését, hogy a millenniumi ünnepségek Pusztaszeren kezdődjenek, nem támogatta az Országgyűlés. Viszont Thaly Kálmán országgyűlési képviselő előterjesztésére Pusztaszer is belekerült azon helyszínek közé, ahol a honfoglalás emlékére hét emlékmű építését határozták el. Ezek közül öt emlékművet a Kárpát-medence peremterületén („kapujánál”), kettőt az ország belsejében, Pannonhalmán és Pusztaszeren terveztek felállítani. Így Pusztaszer tulajdonképpen rangban Pannonhalma mellé emelkedett. Az országgyűlés 1894-ben elfogadta a javaslatokat, majd 1896-ban törvénybe is iktatta azokat.⁵⁷² A látványszakralizációs modellben leírt jelentős intézményi támogatást tehát a szeri pusztaszeri monostorromok körül folyó ásatásokkal megteremtődtek.

Ugyan Göndöcs kísérlete országos támogatásra lelt, az ezt vitató kezdeményezések ettől nem szűntek meg. A fentiekkel párhuzamosan a Magyar Diákszövetség az egyik 1895-ös,

⁵⁶⁹ Az Anonymus-féle sorok és Pusztaszer összekapcsolása már a 19. század végén is vitát generált, lásd Kovács 2006: 18; Veszprémy 1999: 78.

⁵⁷⁰ Nemcsak az anonymusi Szer fellelése kötött le jelentős szellemi energiákat. Bizonyos valós, de különböző okok miatt nehezebben lokalizálható történelmi események helyszínének pontos megállapítása a nemzeti romantikától kezdve kiemelt törekvés minden európai nemzet esetében. Jelentős csaták helyszínei a fosztogatások vagy éppen a táj átalakulása miatt kiemelt kutatási téma lehet napjainkban is. A korábban tárgyalt bannockburni csatáról maradtak ránk többé-kevésbé pontos, bár elfogult korabeli leírások, mégis a táj sokszáz év alatti változásai miatt a csata pontos helyszíne nem feltétlenül esik egybe a nemzeti romantika által szakralizált hellyel. A kortárs régészet újszerű módszerekkel és forráskritikával igyekszik pontosítani a csata valós helyszínét (Tipping et al. 2014). Hasonló újrakutatás, a környezetrekonstrukció és történelmi topográfia régészettel való párosítása pontosítja a mohácsi csata helyszínét az MTA Mohács 1526–2026 Rekonstrukció és emlékezet kutatócsoport tevékenysége nyomán. Ehhez lásd a Történelmi Szemle 2020/1 számát, például Pap et al. 2020.

⁵⁷¹ Péter 1988: 104.

⁵⁷² Az emlékművekről az 1896-os VIII. törvénycikk (Törvénycikk a honalapítás ezredik évfordulójának meg-örökítésére alkotandó művekről) rendelkezett. Feischmidt 2006.

Pusztaszeren tartott gyűlésén elhatározta egy emlékoszlop építését. Ennek helyét viszont a korábbi kecskeméti emlékmű kezdeményezéshez illeszkedve a puszta Kecskeméthez tartozó részén jelölték ki. Az Árpád-halom névre átkeresztelt Zsuzsa-halmon egy turulmadaras millenniumi emlékoszlop építését indítványozták.⁵⁷³ Ekkor tehát két emlékmű volt készülőben, a szakralizálandó helyek vetélkedtek. Ez a párhuzamosság azonban nem tartott sokáig: a ma Pusztaszer község területén álló emlékoszlop nemcsak később készült el, de az Árpád-emlékmű méretében, intézményi támogatásában és az 1900-as évek elején körülötte kialakult ünnepek miatt gyorsan lett a helyszakralizáció igazi központja.

Az Árpád-emlékmű környéke eredetiségének bizonyítására később is történtek kísérletek. 1907-ben, Árpád halálának ezredik évfordulóján újabb ásatások kezdődtek a honfoglaló vezér sírjának megtalálására. Csallány Gábor ásatásai azonban ugyanazon a helyen, ahol Göndöcs kutatott korábban, nem jártak sikerrel.⁵⁷⁴ A szeri pusztán található monostor régészeti feltárása azonban ezzel nem zárult le. Még ha a 20. század végi ásatások hivatalosan nem is az anonymusi történet igazolását keresték, a folytatódó ásatás puszta ténye természetesen tovább erősítette a konkrét helyszín fontosságát. 1970–76 között Trogmayer Ottó, napjainkban Vályi Katalin vezeti az ásatásokat, amely egy kétséggkívül jelentős egyházi épületet és a körülötte elterülő Szer mezőváros maradványait tárja fel.

A fentiek nyomán megállapíthatjuk, hogy a látványszakralizáció első szakasza Pusztaszer esetében nem volt egyszerű és magától értetődő. A hely autentikussága (tudniillik, hogy ez a Szer az a Szer-e) ugyanúgy, mint Anonymus senki más kortárs által nem ismert története könnyedén kikezdhető volt. Stabilizálódását nem segítette a két emlékmű, a kecskeméti határban lévő turulos és a Pallavicini-birtokon lévő Árpád-emlékmű párhuzamos építése sem. Az intézményi segítség (az emlékműállítást szabályozó törvény) gyorsította a kérdés eldőlését.

A látványszakralizáció első szakaszának, a hely azonosítását is magában foglaló elnevezésnek a további elmélyülésére viszonylag sokat kellett várni a szeri pusztán. Ugyan a

⁵⁷³ Mód Zombori István nyomán korábbi nevén Kovács halomként határozza meg a későbbi Árpádhalmot. Mód 2011: 10. A kecskeméti emlékmű helyét a 19. század Árpád-kultuszában bemutatja Sinkó 2000: 9.

⁵⁷⁴ Az ásatás sajátosságaihoz lásd Kovács 2006: 33–34.

Kecskeméthez, majd Kistelekhez sorolt szeri pusztarészből Pusztaszer néven 1934-től önálló település lett, így ez viselhette önálló településnévben először az anonymsi történetre is visszautaló nevet, de ekkor már nem az itteni emlékmű környezete volt az érdeklődés homlokterében. Az elnevezés fázisában ezért a következő jelentős lépést Erdei Ferenc 1970-es kezdeményezésében azonosíthatjuk, amellyel az akkor még Sövényháza néven ismert, az Árpád-emlékmű területét is magában foglaló település névváltoztatását indítványozta Ópusztaszerre. 1974-ben határozott úgy a Magyar Népköztársaság Elnöki Tanácsa, hogy Ópusztaszerre kell változtatni a korábban a Pallaviciniek által Sövényházára keresztelt település nevét.⁵⁷⁵

⁵⁷⁵ Péter László Erdei Ferencet idézve a két részbe szakadt szeri pusztaszer névváltozásait, a történetileg pontatlan Sövényháza névhasználatot komédiaként, hamisításként jellemzi (Péter 1988: 116).

Bekeretezés és kiemelés a pusztából

A korábban részleteiben tárgyalt látványszakralizációs elmélet második fázisa a bekeretezés és a kiemelés (*framing and elevation*). MacCannell a kiemelés alatt a tárgy kiállítását érti, míg a bekeretezést két összetevőre bontja, a védelemre és a felerősítésre. Ópusztaszer esetében konkrét kiállítandó tárgy nem maradt ránk, hiszen itt nem egy megőrzött műtárgy vagy régi okirat, esetleg feltárt jelentős lelet van a látnivaló középpontjában, hanem egy kétes bizonyosságú törzsi gyűlés. Seaton Waterlooval kapcsolatos vizsgálatait párhuzamba állíthatjuk ezzel. Rámutat, hogy a kiemelés és bekeretezés – a csatater eredeti státusának megváltozása és eltűnte miatt – nem egyszerű folyamat. „Csatákat nem lehet vitrinbe zárni, elhatárolni vagy pontos határvonalakat húzni köréjük.” Lehetséges azonban emlékművekkel megjelölni a helyüket.⁵⁷⁶

Konkrét emlékek, sőt konkrét hely hiányában a látványszakralizáció központi elemévé Ópusztaszeren esetleg valamilyen kapcsolódó, de korabeli emlék válhatott volna. A középkori monostor romja talán átvehette volna ezt a szerepet, ha népszerűsítették volna a hiedelmet, hogy az a szeri gyűlés helyén áll.⁵⁷⁷ Megőrzés hiányában azonban a rom gyorsuló ütemben enyészett el a 20. század során. A kiállítandó tárgy szerepét éppen ezért egy újonnan emelt emlékmű töltötte be, amelyet aztán a látványszakralizációs elméletben bekeretezésnek nevezett eljárások emeltek ki. A szeri gyűlésre leközvetlenebbül utaló, azzal a hely értelmezésében leginkább összekapcsolódó emlékmű a monostor romjai közelében emelt Árpád-emlékmű lett.⁵⁷⁸

Az Árpád-emlék a millenniumra Thaly Kálmán által kezdeményezett, „a magyar

⁵⁷⁶ Seaton 2004: 203.

⁵⁷⁷ A vajdasági Törökbecse határában fekvő aracs pusztatemplom szimbólummá emelkedése példa egy templomrom identitás-szimbólummá válására. Szűgyi 2008.

⁵⁷⁸ Waterlooban 1823–26 között egy 70 méter magas mesterséges domb épült a csata egyik helyszínén. Ez ugyan nem találkozott minden kortárs ízlésével, de oly mértékben változtatta meg és uralta a tájat, hogy egyértelműen ez vált a csata konkrét emlékhelyévé.

állameszme” szellemében az ország különböző pontjain emelt hét emlékoszlop egyike lett.⁵⁷⁹ A tervező Berczik Gyula 1895-ben mutatta be a mű vázlatrajzait. Végül Kallós Ede szobrászt bízták meg az emlékmű felállításával. Az emlékmű építményének felavatására 1896. június 27-én került sor. Az ünnepségen képviseltette magát mindkét parlamenti ház, valamint a kormány nevében jelen volt Darányi Ignác, földművelésügyi miniszter. Maga az Árpád-szobor 1897 májusában készült el. Az esemény fényét emelte és a kiemelést is szolgálta az ünnepségen megjelenő Bakassy Géza miniszteri tanácsos, az Akadémia nevében Thaly Kálmán, Vadnay Andor főispán és Novák József uradalmi ügyész.

Az emlékmű elkészülte és felavatása után magányosan állt a szeri pusztában. Semmilyen védelem, körülhatárolás, környezetétől elkülönítő jel nem vette körbe. Kontextust teremtő környezeti elem mindössze egy kisebb facsoport, a hét vezér fája⁵⁸⁰ és a bencés monostor nem messze lévő romja volt. A látványszakralizáció továbbfejlődéséhez szükséges bekeretezés csak ideglenesen, az 1897-ben kezdődő, 1902-től fokozatosan bővülő ünnepségek kapcsán felállított sátrak formájában valósult meg.

Az emlékmű környezete sokáig nem változott. A bekeretezés szűkebb értelemben vett folyamata az 1930-as években kapott új lendületet. 1936-ban az Árpád Egyesület örökös elnöke, Bárdoss Béla szerződést kötött Pallavicini Alfonz Károllyal, Pusztaszer vidékének birtokosával. Pallavicini örgróf 29,5 hold területre örökbérleti jogot adományozott az egyesületnek jelképes összeg ellenében. A hosszú távú megállapodás lehetővé tette, hogy az emlékmű körülötti Nemzeti Árpád Liget területét turulos határjelzők vegyék körbe és így elválasszák a puszta többi részétől.

1932-ben harangot állítottak az emlékmű mellé. Ezzel már a Nemzeti Árpád Liget határainak kijelölése előtt kezdetét vette a haladó bekeretezés (*advanced framing*) napjainkig tartó folyamata Ópusztaszeren, amelynek jellemzője, hogy az attrakció körüli táj egyre inkább megformált, rendezett (*landscaped*) környezetté válik. Az látványszakralizációs modell szerint

⁵⁷⁹ Az Árpád kultusz előretöréséről a 19. század végén lásd: Sinkó 1989. A pusztaszeri emlékmű illeszkedését a többi millenniumi emlékműhöz részletezi: Sinkó 2000: 12–14.

⁵⁸⁰ A pusztaszeri hét fát 1902-ben ültették, majd mivel kiszáradtak, 1904-ben újakat ültettek. Zombori 1988a: 74. A millennium és a millecentenárius évében számos helyen (pl. Jászfényszaru, Boda, Feketeerdő, Sárszentlőrinc Uzd, Budapest Margit-sziget, Szágy, Buják) ültettek hét fából álló fasorokat és facsoportokat.

az egyre inkább tájépítészetileg megtervezett térbe kerülő kiegészítő látnivalók felerősítik (*enhancing*) az attrakciót.⁵⁸¹ Ez a folyamat a Nemzeti Árpád Liget létrejöttével felgyorsult: 1936-ban Turul-emlékművel, 1937-ben Nemzeti Árpád-kúttal, majd 1938-ban egy galambdúcos Székely kapuval gazdagodott az emlékmű környezete. Fontos megemlíteni, hogy emellett számos olyan grandiózus terv (Honalapítás Emlékmúzeum, a Honalapítás Emlékkápolna, benne a Magyar Integritás Oltárával, a Hősök Emlékcsarnoka – a magyar Walhalla) nem valósult meg, amely alapvetően befolyásolta volna a látványszakralizáció folyamatát.⁵⁸²

A haladó bekeretezés majd egy emberöltővel később folytatódott. 1957-től egyre nagyobb szabású „parasztnagygyűléseket” rendeztek az Árpád-emlék közelében, ezért felmerült a terület fejlesztésének kérdése: restaurálást, parkosítást, valamint további fejlesztéseket terveztek a földosztás huszonötödik évfordulójára, 1970-re.⁵⁸³ Később elhatározták a terület névváltoztatása mellett a monostor mielőbbi rekonstruálását, egy honfoglalás kori emlékeket bemutató múzeum létrehozását is. 1970-ben megalakult a Pusztaszeri Emlékbizottság a hely fejlesztésének koordinálásra. 1973-ban kezdődött el a skanzen tervezése, 1979-ben kivitelezése.⁵⁸⁴ 1974-től a Pusztaszeri Emlékbizottság szigorúbban kontrollálta a terület használatát, meghatározta, kik és mit árulhatnak a „parasztnagygyűlések” alatt. 1982-ben épült meg az emlékpark bejárata, amelyet az ezredforduló idején Göndöcs Benedek, Erdei Ferenc és László Gyula domborművével díszítettek. 1996-ban az Ópusztaszeri Nemzeti Történeti Emlékpark létrejöttével lezárult bekeretezés.

Ez azonban nem jelentette a haladó bekeretezés végét, sőt kijelenthető, hogy az emlékpark utóbbi 25 éve ennek talán a legintenzívebb időszaka. Számos olyan látnivaló épült, amely részben elmélyíti, esetenként pedig versengő értelmezésekkel tölti fel Ópusztaszert. 1996-tól elkezdődött a Csete György és Dulánszky Jenő tervezte jurták építése. 2001-ben a

⁵⁸¹ MacCannell 1976: 45.

⁵⁸² E tervekhez Zombori 1988a: 75–76.

⁵⁸³ Kovács 2006: 49–68.

⁵⁸⁴ Juhász 1988.

millecentenáriumot ünneplő, a magyar történelem jeles alakjait ábrázoló panteont avattak, amely az Árpád-emlékkel szemben félkört formáz.⁵⁸⁵ Az így kialakult, ünnepségekre használt teret a megyék által ajándékozott, Géza fejedelemtől Kossuth Lajosig ívelő 20 szobor övezi, középpontjában az Aranybulla emlékkel. Az emlékműállítási gyakorlatból látszik, hogy az emlékpark egyfelől a honfoglalással és magyar államisággal kapcsolatos műveket állít (pl. a Vereckei Millenniumi Emlékmű, újrafelállítása: 2015), másfelől saját múltjának rekonstrukciójára is törekszik (pl. a Pallavicini család temetkezési kápolnájának újjáépítése, 2015).⁵⁸⁶ Emellett azonban 1996-tól egyre erősödik egy olyan emlékműállítási gyakorlat is, amely egyfajta kulturális lexikonként értelmezi az emlékparkot. Ennek részeként egyre szaporodnak a központi témájához egyáltalán nem kapcsolódó emlékművek (pl. az Aranycsapat kopjafája). A legújabban felállított szobor a honfoglalás témájához kapcsolódóan egy íjat formázó talapzaton elhelyezett Árpád és vezérei szoborcsoport, amely deklaráltan az első magyar „országgyűlésnek” kíván emléket állítani.⁵⁸⁷

Ahogy látható, a bekeretezés ugyan 1996-ban lezárult, azonban a haladó bekeretezés mintha csak lökést kapott volna ettől. Az elmúlt majd egy évszázadban ez egyenetlen ütemben zajlott, erősen függött a szélesebb kontextust jelentő társadalmi helyzettől, politikai rendszertől. Emellett oka a meglehetősen esetleges és lökészerű, ünnepségekre korlátozódó látogatás, illetve az, hogy hosszú időn keresztül nem volt állandó helyi intézmény az emlékmű és környéke gondozására. A későbbiekben rámutatunk majd, hogy eközben viszont gyorsan fejlődött Pusztaszer szentélyé tétele, mechanikus és társadalmi reprodukciója.

⁵⁸⁵ Mád 2011: 12.

⁵⁸⁶ A kápolna újjáépítéséről és a körülötte kialakított kiállításról lásd Tóth 2017.

⁵⁸⁷ Ugyan napjainkban nincs valós tétje és nem is értelmezhető a pusztaszeri emlékoszlop és az ópusztaszeri emlékpark vetélkedése, de megemlítendő, hogy a pusztaszeri, már háttérbe szorult emlékoszlop gyakran használt neve Hét vezér emlékmű. Az új ópusztaszeri szoborcsoport így tovább halványítja az egykori konkurens emlékművet.

Az első szentély konstrukciója

MacCannell látványszakralizációs elméletének harmadik fázisa a szentélyé tétel (*enshrinement*), amely során a szakralizálódó látnivaló (a későbbi attrakció) keretét adó tárgyak is jelölővé válnak és szakralizálódni kezdenek, ezzel erősítve a kiállított tárgy hatását. A modell leírásában a jelentős műalkotásoknak helyet adó, mára saját jogukon turisztikai attrakcióvá váló épületek (templomok és múzeumok) sorolódnak ide.⁵⁸⁸ Ahogy már az eddigiékből is látszott, a látványszakralizációs modell alapvetően strukturalista módon közelít a turisztikai attrakciókhoz: nem foglalkozik azzal, hogy melyik fázisnak mekkora a szerepe a látnivaló jelentéstartalmának feltöltésében. A modell egészét elemezve a szentélyé tétel kétségkívül lényegi lépése a szakralizálódási folyamatnak.

Figyelembe véve a szentélyé tétel szerepét a modellben, nem meglepő, hogy az elméletet használó számos kutatás külön figyelmet szentelt ennek a fázisnak. Többen rámutattak, hogy a szentélyé tétel során messze több történik, minthogy jelentéssel bíró épület kerül a látnivaló köré. A MacCannellnél ide sorolt múzeum- és templomépületek nem pusztán tárgyi voltukban érdekesek, hanem ezek egyfajta értelmezési kontextust, jelentéshálót hoznak létre, amely elmélyíti és kibővíti a látnivaló jelentését, attrakcióvá gazdagítja azt. A szentélyé tétel fázisában elmélyülő értelmezés számos kutatásnak lett lényegi része. Fine és Speer a maccannelli modellt az idegenvezetés folyamata kapcsán elemezte. Az idegenvezetés során természetesen nem történik olyan, strukturális szempontból leírható fejlődés, mint a modell eredeti formájában: nem épületek létrejöttéről és fizikai jelölők megalkotásáról van szó, hanem a szavakba foglalt jelentés konstrukciójáról és átadásáról.⁵⁸⁹ Figyelembe véve a látványszakralizációs modell kapacitását és ezzel együtt kissé statikus eredeti megfogalmazását, nem meglepő, hogy Fine és Speer munkáját szívesen idézik

⁵⁸⁸ MacCannell 1976: 45.

⁵⁸⁹ Fine–Speer 1985: 75.

az ezt a modellt, különösen a szentélyé tétel fázisát továbbgondoló írások.

A szentélyé tétel fogalma megidézi a szentélyhez vezető zárándoklatot és az ezzel járó rituális cselekvéseket, illetve az eközben végbemenő társadalmi változásokat. MacCannell maga is felhívja a figyelmet, hogy „az autentikus turistaélmény lényegi része a közösségi rítusokban való részvétel”. Fine és Speer erre támaszkodva érvel amellelt, hogy a rituális tevékenység a szentélyé tétel egyik fontos összetevője: „Hogyan alakulhat egy csapat idegen ünneplő közösséggé? A szentélyé tétel során, amely egy közösen végrehajtott rítus során jön létre”.⁵⁹⁰ Ahogy a szerzők rámutatnak, MacCannellnél a szentélyé tétel egy, az attrakciót magában foglaló épület létrejöttét feltételezi, az ebbe való belépés során tapasztalható meg, azonban a szentélyé tétel sokkal inkább „szavak kapuján” átlépve, a jelentést egyre inkább megismerve valósul meg. A társadalmilag elkülönült turisták a látványszakralizációs folyamatban leginkább a szentélyé tétel rítusában válnak egy közösséggé.⁵⁹¹ Forristal és társai negyedszázad múltán értékelve a látványszakralizációs elméletet arra hívták fel a figyelmet, hogy a modellt a turizmusmarketing is adaptálta, a szentélyé tétel fázisát az értelmezés mozzanatával azonosítva.⁵⁹² A fentiek nyomán látható, hogy a látványszakralizációs modell kapacitását lényegesen kibővíti, ha nem pusztán tárgyi-strukturális változásokat azonosítunk, de az értelmező és ezzel jelentésadó műveleteket is a szentélyé tétel részeként vizsgáljuk.

Az Árpád-émlék körül gyakorlatilag végleges elkészülte után azonnal, 1897-ben kezdődtek az interpretációs gyakorlatok. Az először 1895-ben alakult, majd 1897-ben Szegedi Szombatosok XXI. társulata néven újraalakult társaság határozta el, hogy minden nyáron fel fogják keresni az Árpád emléket.⁵⁹³ Ez része volt azon törekvésüknek, hogy a magyar katolicizmus 900. évfordulójára egy Árpád vezér (!) tiszteletére emelt templomot építsenek. Az első ilyen látogatás 1897 augusztusában történt, amikor a Himnusz eléneklése után koszorút helyeztek el az emlékműnél. Az Árpád tiszteletére építendő templom ügye ugyan nem haladt előre, de a társaság 1902-ben átalakult Pusztaszeri Árpád Egyesületté. E névváltás

⁵⁹⁰ A MacCannell idézet (1976: 187) forrása is Fine–Speer 1985: 82.

⁵⁹¹ Fine–Speer 1985: 86, 92.

⁵⁹² Forristal et al. 2011: 574.

⁵⁹³ Kovács 2006: 23–29.

már a látványszakralizáció kibomlását, a hely társadalmi reprodukciójának kezdetét jelzi, ezért később is utalunk majd rá. Az egyesület ekkor döntött úgy, hogy céljait kiegészíti egy évente tartandó országos ünnepséggel.

Az emlékművön elhelyezett ülő Árpád-alak megformálásával kapcsolatos viták ellenére az emlékmű nagyon gyorsan egyfajta szentéllyé vált, amelyet szinte vallásos gyakorlatokkal vettek körbe.

A profán emlékmű, illetve talapzata, ahol az ünnepségek alkalmával mindig istentiszteletet tartottak, 'nemzeti oltár' és 'búcsújáráhely', 'Krisztus kőtrónusa', illetve olyan zarándokhelye lett, 'mint amilyen zarándokhelye volt egykor Jeruzsálem szent sírja a kereszténységnek, Mekkában pedig Mohamed sírja az igaz hívő muzulmánoknak'. A környéke viszont 'ősi alkotmányunk szent sínai hegyévé' alakult, ahová csak 'oldott sarukkal, a földi salaktól megtisztultan léphet a kései utód'.⁵⁹⁴

Az Árpád fejedelem iránti tisztelet fenntartására Pusztaszeren évente megrendezett istentiszteletet és ünnepséget egy idő után részben az Árpád-szoborra, részben pedig a közeli szeged-alsóvárosi zarándokhely búcsújára utalva „szobori búcsúnak” vagy „Árpád-búcsúnak” kezdték nevezni. Kovács kritizálja e névadást, a szent (alsóvárosi búcsú) és a profán (szobori búcsú) motivációk és praxisok alapvető különbségére utalva. A maccannelli strukturalista modell azonban éppen, hogy arra mutat rá, hogy egy látnivaló turisztikai attrakcióvá válása során kvázivallási jelentésfeltöltés zajlik. Selänniemi ötletes angol nyelvű szójátékkal, a szent hely (*sacred site*) és a szent látvány (*sacred sight*) hasonlóságát említve emellett érvel, hogy a turisztikai attrakció, a turisztikai „szent hely” kialakulása és kanonizálódása párhuzamba állítható a vallási szempontból fontos helyekével.⁵⁹⁵

A szobori búcsú időpontja lassan állandósult szeptember elejére. Ezekon az ünnepeken a beszédek mellett, historizáló kulináris szokások és élőképek bővítették a hely

⁵⁹⁴ Kovács 2004.

⁵⁹⁵ Pusztai 2010: 13–14.

interpretációját. Az ünnepek különböző esküteleknek is alkalmai lettek, amelyek önmagukban is látványosságként funkcionáltak. Az első világháború ideje alatt a nagyobb szabású ünnepek elmaradtak, az emlékmű koszorúzása mellett egy-egy rövid beszéd hangzott mindössze el. 1920 őszére újra benépesült a szobor előtti terület. A honfoglalás emlékhelyén értelemszerűen Trianon revíziója lett az ünnepek egyik legfontosabb üzenete. A szobori búcsú jelentős változáson ment keresztül. A résztvevők száma jelentősen megnőtt. Különböző keresztény, illetve félkatonai szervezetek jelentek meg az Árpád-emlékmű körül (például: Ébredő Magyarok Egyesülete). Jellemzővé vált a turanizmus, amely újabb jelentéstartalommal gazdagította a társadalmi reprodukciót. Az 1938-as Szent István-év kapcsán az Árpád-búcsút minden korábbinál nagyobb szabásúra igyekeztek megszervezni, mégis, a körütekintő szervezés ellenére ez hatalmas bukás volt. A meghívottak túlnyomó többsége nem jelent meg a rendezvényen, a MOVE (Magyar Országos Véderő Egylet) egyenruhás százada és elnöke viszont tiszteletét tette Pusztaszeren. A második világháború közeledtével 1939-től elmaradtak az Árpád-búcsúk.⁵⁹⁶

A legközelebbi ünnepen, 1945-ben egészen újszerű értelmet kapott az Árpád-emlékmű. Március 29-én a Kommunista Párt ide, a Pallaviciniek negyvenezer holdas birtokára szervezte meg a földosztás ünnepélyes kezdetét jelző ünnepségét. Számos jelentős személyiség vett részt az ünnepségen, többek között Nagy Imre földművelésügyi miniszter.⁵⁹⁷ Az 1945-ös ünnepségnek, a földosztásban megvalósuló „új honfoglalásnak” komoly hatása lett a következő évtizedekben, biztosította a kiemelés fennmaradását.⁵⁹⁸ A bekeretezés ugyan leállt, de a szentéllýé tétel ugyan meg-megszakadva, de az ideológiai változások közepette is folytatódott. Az Árpád-búcsúk értelemszerűen elmaradtak. A Pusztaszeri Árpád Egyesület és a vele szoros kapcsolatban működő szervezetek feloszlottak, rendelet útján betiltották őket. A földosztás napja nem vált emléknappá, nem lett rendszeres része a helyszakralizációnak.

1957-ben, tiltakozandó az ENSZ Magyarországgal kapcsolatos vizsgálatait beindítása

⁵⁹⁶ A korszak ünnepei és beszédei jól tükrözik a turáni gondolat pusztaszeri megjelenését, lásd Kovács 2004.

⁵⁹⁷ Zombori részletes áttekintése a Pallavicini uradalom két háború közti és a második világháború alatti gazdálkodásáról kellő keretbe helyezi az 1945-ös eseményeket (ld. Zombori 1988b., különösen: 141–142.)

⁵⁹⁸ 1972-ben az Agitációs és Propaganda Bizottság a földosztás emlékezetének ébrentartása miatt kifejezetten szorgalmazta a kettős honfoglalás említését Ópusztaszer kapcsán (Szabó G. 1988: 198).

ellen, újra megszervezték az Árpád-ünnepet. A szokásos egyházi szertartás természetesen immár nem volt része az eseménynek. Az ünnepséget kísérő beszédekben egyre inkább a különböző bel- és külpolitikai témákról volt szó. Búcsú helyett „parasztnagygyűlésnek” vagy „szövetkezeti nagygyűlésnek” nevezték a pusztaszeri ünnepségeket.⁵⁹⁹ Az ideológia ismételt beszivárgása a rendezvények folyamába azonban érzékelhetővé teszi a bizonyos fokú társadalmi reprodukciós mozzanatot is.

1966-ban az illetékesek megállapították, hogy az ünnepség megyei, illetve azon is túlmutató vonzaskörű lett. A Magyar Tudományos Akadémia akkori főtitkára, Erdei Ferenc költői kérdése („Mi történt hát a szeri pusztán 896-ban, amire a mai és jövő nemzedékének is emlékeznie kell?”) és válasza („A magyar állam megalapítása ezen a földön.”)⁶⁰⁰ biztosította Pusztaszer legitimitását, végeredményben tehát hitelesítette Anonymus szavait. Az emlékpark második világháborút követő nagyszabású fejlesztése ekkor kezdődött el. Pogány Ö. Gábor, a Magyar Nemzeti Galéria akkori főigazgatója 1967-ben vetette fel a Feszty-körkép ópusztaszeri elhelyezésének ötletét. Ezt Erdei Ferenc is támogatta és a restaurálásáról is döntés született.⁶⁰¹ Így került a körkép 1974-ben Szegedre, majd Ópusztaszerre, azonban kiállítására csak sokkal később került sor.

Ópusztaszer szentély voltának szocializmus korabeli megerősítésében az 1978-as ünnep kiemelkedően fontos volt. A szokásos ünnepélyen a korabeli politikai vezetés legfelsőbb szinten, Losonczi Pál, az MSZMP KB tagján, az Elnöki Tanács elnökén keresztül képviseltette magát. Ráadásul az ünnepet áthelyezték, nem szeptember első vasárnapján, hanem augusztus huszadikán került rá sor. Ekkor kapcsolódott össze az új kenyér és az alkotmány ünnepe Árpád ünnepével.⁶⁰² Az ünnep áthelyezése és a politikai elit általi legitimálása a szentéllé tétel kiteljesedésének tekinthető a második világháború és a rendszerváltás közötti időszakban. Nem túlzás azt állítani, hogy nagyfokú jelentéstelítődés ment végbe, amely a bizarr paradoxonoktól sem volt mentes. Az egyik ilyen a keresztény uralkodó, Szent István és

⁵⁹⁹ Kovács 2006: 49–68.

⁶⁰⁰ Az Ópusztaszerről az 1960-as években zajló állami viták sokat segítenek annak feltárásában, hogyan fogadta/foglalta el a Kádár-rendszer a helyet (Szabó G. 1988). Erdei Ferencet idézi Kovács 2006: 69.

⁶⁰¹ Kovács 1997: 98–99.

⁶⁰² Koncz (1988) rövid áttekintését adja a szocializmus kori ópusztaszeri ünnepi beszédeknek.

a pogány vezér, Árpád együttes ünneplése, illetve az egykori Szent István-ünnep kommunista kisajátítása, átértelmezése. A hetvenes évek végére Ópusztaszer kiemelt fontossága nyilvánvalóvá vált, a legfontosabb augusztus huszadikai munkás-paraszt találkozókra itt került sor. Mindeközben azonban az újabb ásatások sem igazolták Anonymus szavait. A rendszerváltás közeledtével az ópusztaszeri augusztus 20-ai ünnepek népszerűsége ugyan nem csökkent, de a politikai üzenetek egyre inkább kikoptak, a hangsúly a szórakoztatásra és a turisztikai vonalra helyeződött.⁶⁰³

A rendszerváltással Ópusztaszer történetében egy újabb fejezet vette kezdetét. Már 1989-ben megjelent a vallási (ekkor római katolikus) szertartás az ünnep rendjében. Göncz Árpád 1990. augusztus 20-ai részvételével és beszédével pedig nyilvánvalóvá vált, hogy az előző rendszerekhez hasonlóan az új Magyar Köztársaság is igényt tart Szer örökségére. A múlttól eltérően azonban az elsődleges cél az idegenforgalom fellendítése volt. Ezért kezdték terjeszteni, hogy „Minden magyar életében legalább egyszer zárandokoljon el Pusztaszerre!”⁶⁰⁴ Mindez jelezte, hogy a látványszakralizáció újabb rendszerváltást élt túl, Ópusztaszer ismét egyfajta 'magyar vallás' zárandokhelyeként fejlődhet tovább.

Új lendületet kaptak a Pusztaszer legitimálni kívánó törekvések is, a cél a nemzeti történelmi emlékhely pozíció elérése lett, amelyben azonban nem történet előrelépés. A rendszerváltással párhuzamosan számos ünnepkezdeményezés jelent meg az emlékparkban. 1991. júniusában a Turul Szövetség jogutódjának számító clevelandi Hungária Szabadságharcos Szövetség Árpád-napot rendezett Ópusztaszeren. Ekkor határozták el, hogy 1994 júniusában itt tartják majd meg a IV. nagy szittyai történelmi világkongresszust és Árpád-napot. Ennek megrendezését követően javasolták az Országgyűlésnek az ünnep hivatalossá tételét is.

A rendszerváltást követően az emlékparkban a lekülönfélébb állami és társadalmi szervezetek, egyesületek szervezetek saját(os) logikával ünnepeket, ezzel erősítve Ópusztaszer szentély voltát. Mindez egy egyre gazdagodó és egyúttal fragmentálódó tárgyi környezetben, a legváltozatosabb emlékművek közepette történt. A rendszerváltást követő

⁶⁰³ Szabó G. 1988: 201.

⁶⁰⁴ Kovács 2006: 81.

esemény- és emlékműszaporulat egyértelműen rámutat, hogy az emlékparkot a kortárs társadalmi és kulturális mozgalmak olyan küzdőtérként értelmezték, ahol reményt láttak saját múltértelmezésük országos szintű megjelenítésére. Ezek, esetleges eszmei ellentmondásaik ellenére megerősítették az Árpád-szobor mint szakralizált látnivaló kiemelését. Ezen a ponton a szentélyé tétel folyamatának vizsgálatát félbe kell szakítanunk, mert 1995-ben felavatták a restaurált Feszty-körképet, amely alapvetően strukturálta újra a látványszakralizációs folyamatok központi fázisát.

A mechanikus reprodukció kezdetei

A szentélyé vált látvány hírének széles körű elterjedését a tömeges sokszorosításra lehetőséget kínáló technikák teszik lehetővé. MacCannell szerint a néha saját jogon is műtárgynak tartott, majd a mechanikus reprodukcióban tömegesen készülő másolatok a leginkább felelősek azért, hogy a turista útra kel és látni akarja az igazi látványosságot.⁶⁰⁵ Fejős tételmondata jól summázza ezt, egy „alkotás egyenesen akkor válik 'autentikussá', amikor megszületik róla az első másolat”.⁶⁰⁶ A kvalitásos másolatok illetve tömeges reprodukciók és szuvenírek a turizmus kulturális rendszerében nem szüntetik meg a mű egyediségét és autentikusságát, Walter Benjammal szólva, az auráját, hanem éppen ellenkezőleg, felerősítik a látogatásra érdemes tárgy eredetiségét.⁶⁰⁷ Ezeknek a gyakran rossz minőségű, néha furcsa funkciókhoz – kulcstartó, hamutál, stb. – kapcsolódó másolatoknak nem az esztétikuma, hanem a jelölő funkciója az igazán lényeges.⁶⁰⁸ Mindez akkor is igaz, ha a szuvenírek között is lehetnek minőségi másolatok, helyi kézműves termékek.⁶⁰⁹ Ráadásul e jelölő szerep megmarad a látványossággal való találkozás, azaz a másolat és az eredeti esztétikai különbségének felismerése után is. Culler még jóval a digitális képalkotás és -terjesztés előtt felhívta a figyelmet arra, hogy a turista fényképei (és beszámolóí) ugyancsak a mechanikus reprodukció részeivé válnak.⁶¹⁰

Waterloo kapcsán Seaton külön kiemelte, hogy mekkora szerepe volt a médiának a látvány szakralizációjában.⁶¹¹ Nincs ez másként Ópusztaszer esetében sem. A szeri pusztá

⁶⁰⁵ MacCannell 1976: 45.

⁶⁰⁶ Fejős 2003b: 11.

⁶⁰⁷ Seaton 2004: 236.

⁶⁰⁸ Fejős a turistaművészet kategóriája alatt foglalja össze ezen tárgyakat, hangsúlyozva, hogy az elnevezés értékmentes elemzés alapja lehet (Fejős 2004: 399). Az emléktárgyak kulturális közvetítő és emlékképző szerepéhez lásd Fejős: 2003b: 11-14.

⁶⁰⁹ Harkin 1995: 657.

⁶¹⁰ Culler 2012: 31.

⁶¹¹ Seaton 2004: 236.

jelentésének konstrukciója a 19. század végi modern tömegsajtó korában kezdődött, amikor ráadásul a képes levelezőlapok divatja is gyorsan terjedt.⁶¹² A magyar posta 1896-ban levelezőlap-sorozatot jelentetett meg. A sorozatban történelmi témájú lapok is bőséggel voltak, többek között olyan is, ami Árpádot vezérei körében ábrázolja.⁶¹³ A helytel kapcsolatos képi ábrázolások száma szinte felmérhetetlen, ezért a mechanikus reprezentáció kezdeteit próbáljuk megragadni tudatosan egy forráscsoportra, a képes levelezőlapok korai ábrázolásaira korlátozva vizsgálatunkat.

A szeri monostor romjairól a 19. század eleje, az Árpád-emlékről annak felállítása, azaz a 19. század vége óta készülnek ábrázolások. A rendszeressé váló, de hullámzó látogatottságú ünnepek sajtóban történő dokumentálása kapcsán a 20. század során is terjedt az emlékmű képe és vált így egyre ismertebbé, Ópusztaszer jelévé. Az Ópusztaszer kapcsán terjedő képek teljes körű számbavétele messze meghaladja jelen értekezés célját, ezért a mechanikus reprodukció folyamatát vizsgálva az emlékhelyet jelölő minél korábbi, de széles körben terjesztett emlékekkel a mechanikus reprodukció kezdeteire kívánunk rámutatni.

A formálódó szeri emlékhely látványának korai terjedését vizsgálva szinte egyetlen forrásunk a képeslapok, melyeket itt történelmi dokumentumokként elemzünk. A képeslapok a kor ízlése és érdeklődése megismerése mellett bizonyos mértékig az adott politikai rendszer történetiszemléletére is fényt vetnek.⁶¹⁴ A képeslap egyfajta térreprezentáció is. Ez a médium megalkot egy kognitív térképet, amelyen kijelöl bizonyos pontokat, melyek által a helyi és az idegen számára egyaránt megismerhető és felismerhető a tér. Az idegen számára ez megelőzi a konkrét tapasztalatot, sőt, a tapasztalás aktusát is meghatározza. Ezek együttesen pedig befolyásolják a tér birtokbavételét. A képeslap településképző-teremtő és -legitimáló tényezőként is működik, valamint ahhoz is segítséget nyújt, hogy a turisták számára egy hely addig ismeretlen részei láthatóvá váljanak. Elmondható tehát, hogy a képes levelezőlap a tér

⁶¹² Petercsák többek között egy 1899-es adatot idéz, amely szerint Budapestről több mint 1880, az ország többi településéről mintegy 2500 féle képeslapot tartottak számon. Ugyancsak utal a képeslap és az utazás növekvő divatjának összefüggésére (Petercsák 1994: 22).

⁶¹³ Petercsák 1989: 297. 1910-ben a Feszty-körképnek a mai is legismertebb, Árpádot ábrázoló részlete is megjelent képeslapon (Petercsák 1989: 299).

⁶¹⁴ Petercsák 1994: 33–46.

mitizáló vagy kulturális emlékezetet őrző narratíváit alkotja meg. Lényeges eleme a tér megélésének. Az adott helyet elhagyva, a térre való emlékezést is befolyásolja a képeslap. Ez a médium olyan kép, mely túlmutat anyagi mivoltán, létrehozza saját szimbólumrendszerét, valamint megszervezi a teret.⁶¹⁵

Témánk szempontjából fontos itt megemlíteni, hogy 1896 előtt forgalomban voltak Magyarországon képes levelezőlapok, ezek azonban osztrák vagy német kiadóktól származtak. A magyar posta a millenniumi ünnepek idejére adott ki először képeslapokat. Ezek között jelentős számú a honfoglalás témáját ábrázolta. Ekkor a Feszty-körkép egyes részletei is megjelentek képeslapokon, de ennek értelemszerűen még semmi köze nem volt Pusztaszerthez.⁶¹⁶

Az első Pusztaszert ábrázoló képeslap kiadási idejét nem tudjuk. A Hungaricana gyűjtemény dátumozott tételei közül a legrégebbi egy 1898 augusztusában, azaz az Árpád-émlék felavatását követő évben postázott szentesi képeslap. A mechanikus reprodukció ezen darabja számos tanulsággal szolgál. Mindenekelőtt a képeslap még nem Sövényházáról vagy Pusztaszerről szól, hanem a szomszédos, ámde Szeren birtokkal nem bíró Szentés egyéb látnivalói (katolikus és református templom, gimnázium, megyeháza, a Körös–Tisza–Maros Ármentesítő Társulat székháza) közé illeszti Pusztaszert. Önmagában Pusztaszert ekkor még 'nem ér meg' egy képeslapot. Másrészt Pusztaszerről a romok stilizált rajzát láthatjuk, körülötte pásztorokkal, legeltetett állatokkal és talán játszó gyerekekkel. A kép bal részén női alak ül, Csongrád megye címerét tartja. Az Árpád-émlék nem jelenik meg a képen. Mivel a felavatását követően azonnal elkezdődtek az ünnepek az emlékmű körül, nem valószínű, hogy egy új képeslap ne ábrázolta volna az emlékművet. Ugyancsak ezt valószínűsíti, hogy a honfoglalási emlékmű állítása miatt a megosztott szeri pusztaszer tulajdoni kérdései előtérbe kerültek, Szentessel való összekapcsolásuk 1896 után már nem valószínű. A képeslap valószínűleg 1896 előtt készült, ami viszont jelzi, hogy a monostor romjainak már azelőtt volt egyfajta helyi ismertsége, hogy Göndöcs Benedek többszöri próbálkozással országos figyelmet

⁶¹⁵ Kovács 2016: 86–87.

⁶¹⁶ Petercsák 1994: 21–52.

irányított rá (1. ábra).⁶¹⁷

Pusztaszer mechanikus reprodukciójának fokozatos átalakulását jól jelzi, hogy a következő fellelhető képeslap 1903-ból már Pusztaszerről szól és az Árpád emléket és a romot is ábrázolja. A lapot 1903-ban postázták. A képeslap két témája majdnem egyenlően osztozik a rendelkezésre álló felületen. A rom fás, bozótos környezetben került megörökítésre, rajta gólya fészkel. A kép is igazolja a korabeli feljegyzéseket miszerint a rom és az emlékmű körül nem történt semmilyen, a védelmet vagy a kiemelést szolgáló tájformálás (2. ábra).⁶¹⁸

A következő években a mechanikus reprodukcióban a főszerepet egyre inkább átvette az Árpád-emlékmű. Egy 1914-ben postázott lapon már csak ezt láthatjuk, a talapzaton polgári ruházatú csoport álldogál elszórtan, köztük egy nő és egy gyermek. Ekkorra a szeri ünnepek megszokottá és bejáratottá váltak a környék és Szeged lakossága számára. A kép valószínűleg egy ilyen alkalommal készült.⁶¹⁹ A hely rögzülésében és önálló jogon látogatandóvá válásában megmutatkozó bizonytalanságot azonban jól jelzi egy szinte ezzel egy időben kiadott képeslap. A kép a ma Pusztaszer községben, az Árpád-halmon álló, az Árpád szoborral versengve felépített millenniumi emlékoszlopot mutatja. Felirata, „Kecskemét – Pusztaszer Millenniumi emlék” még jelzi, hogy Pusztaszer neve saját jogán nem biztosan jelenik meg az első világháború kezdetekor (3. ábra).⁶²⁰ Ez a 'másik' pusztaszeri emlékmű még egyszer, 1932-ben tűnt fel képeslapon, de akkor már a „Felsőpusztaszer Árpád-emlék a turullal” megkülönböztető felirattal (4. ábra).⁶²¹

Ezen 1932-es képeslapot kivéve, a két világháború között már rögzül a képi ábrázolás

⁶¹⁷ „Üdvözet Szentesről” Kiadja: Stark Nándor, Szentes <https://gallery.hungaricana.hu/hu/OSZKKepeslap/32635/?list=eyJxdWVyeSI6ICJwdXN6dGFzemVYln0&img=0> [Az Országos Széchényi Könyvtár Plakát- és Kisnyomtatványtár engedélyével közölve, letöltve 2019.03.25.]

⁶¹⁸ „Emlék Pusztaszerről” Lipsitz S. képcsarnok kiadása, Szeged <https://gallery.hungaricana.hu/hu/SzerencsKepeslap/70551/?list=eyJxdWVyeSI6ICJwdXN6dGFzemVYln0&img=0> [Az Országos Széchényi Könyvtár Plakát- és Kisnyomtatványtár engedélyével közölve, letöltve 2019.03.25.]

⁶¹⁹ „Pusztaszer Árpád szobor. Ezredéves emlék” Grünwald Herman kiadása, Szeged <https://gallery.hungaricana.hu/hu/SzerencsKepeslap/70554/?list=eyJxdWVyeSI6ICJwdXN6dGFzemVYln0&img=0> [letöltve 2019.03.25.]

⁶²⁰ „Kecskemét – Pusztaszer; Millenniumi emlék” Magyar Fénynyomdai Részv.-Társ. Budapest <https://gallery.hungaricana.hu/hu/OSZKKepeslap/17651/?list=eyJxdWVyeSI6ICJwdXN6dGFzemVYln0&img=1> [Az Országos Széchényi Könyvtár Plakát- és Kisnyomtatványtár engedélyével közölve, letöltve 2019.03.25.]

⁶²¹ <https://gallery.hungaricana.hu/hu/SzerencsKepeslap/70552/?list=eyJxdWVyeSI6ICJwdXN6dGFzemVYln0&img=0> [Az Országos Széchényi Könyvtár Plakát- és Kisnyomtatványtár engedélyével közölve, letöltve 2019.03.25.]

és ennek nyomán terjed az igazi szentély reprodukciója: minden képeslap a ma az emlékparkban található Árpád-emlékművet, a két háború közötti szeri ünnepek színhelyét ábrázolja. Meglepő módon a mechanikus reprezentációk azt tükrözik, hogy a hely megnevezése körüli vita lezárulta után jóval is még számos település neve tűnik fel a szeri pusztá ezen részéhez kapcsolódóan. A hivatalos eljárások ekkorra világosan két különböző útra terelték a kecskeméti határban és a Pallavicini-birtokon álló emlékművet. A környékbeli települések változatos megjelenése a szeri emlékművet ábrázoló képeslapokon annak a bizonyítéka, hogy a megnevezés (*naming*) sikere ekkorra már elérte azt a szintet, hogy a szeri emlék önmagában is az érdeklődés tárgya legyen. Ekkor már arra is példa van, hogy a történelmi magyarázat, értelmezés is bekerül a mechanikus reprodukcióba. Egy 1928-ban postázott képeslap felirata – „Pusztaszer Mindszent 'Árpád-émlék', ahol a vérszerződést kötötték” – terjeszti a hellyel kapcsolatos egyik erőteljes narratívát (5. ábra). Talán ettől nem független, hogy a képeslap küldője ezzel indítja üzenetét a lap túloldalán: „Történelmi földről írom e sorokat.”⁶²²

A hely korabeli regionális népszerűségét a későbbi képeslapok is jelzik. Egy 1935-ben postázott, az Árpád-emlékművet ábrázoló lap felirata is „Pusztaszer Sövényháza” még.⁶²³ Egy 1937-ben⁶²⁴ illetve egy 1940-ben⁶²⁵ elküldött lapé „Kistelek Pusztaszeri Árpád-émlék”, de van datálatlan lapunk „Szeged Pusztaszeri Árpád-émlék”⁶²⁶ és „Szentés Ezredévi emlék és romok Pusztaszeren”⁶²⁷ címmel is.

⁶²² „Pusztaszer Mindszent 'Árpád emlék', ahol a vérszerződést kötötték” Horváth Antal könyv- és műnyomdájának kiadása, Mindszent <https://gallery.hungaricana.hu/hu/SzerencsKepeslap/70549/?list=eyJxdWVyeSI6ICJwdXN6dGFzemVYln0&img=1> [Az Országos Széchényi Könyvtár Plakát- és Kiskönyvtárnyomtatványtár engedélyével közölve, letöltve 2019.03.25.]

⁶²³ <https://gallery.hungaricana.hu/hu/SzerencsKepeslap/70550/?list=eyJxdWVyeSI6ICJwdXN6dGFzemVYln0&img=0> [letöltve 2019.03.25.]

⁶²⁴ <https://gallery.hungaricana.hu/hu/SzerencsKepeslap/54440/?list=eyJxdWVyeSI6ICJwdXN6dGFzemVYln0&img=0> [letöltve 2019.03.25.]

⁶²⁵ <https://gallery.hungaricana.hu/hu/OSZKKepeslap/18613/?list=eyJxdWVyeSI6ICJwdXN6dGFzemVYln0&img=0> [letöltve 2019.03.25.]

⁶²⁶ Ezt Traub B. és társa könyvkereskedők adták ki és ugyan datálás nélküli, de a kiadó az 1890–1900-as években volt aktív Szegeden. <https://gallery.hungaricana.hu/hu/SzerencsKepeslap/87897/?list=eyJxdWVyeSI6ICJwdXN6dGFzemVYln0&img=0> [letöltve 2019.03.25.]

⁶²⁷ <https://gallery.hungaricana.hu/hu/SzerencsKepeslap/90726/?list=eyJxdWVyeSI6ICJwdXN6dGFzemVYln0&img=0> [letöltve 2019.03.25.]

A dátumozott tételek elemzése mindenekelőtt arra mutat rá, hogy a hely mechanikus reprodukciója meglehetősen korán, az Árpád-émlék felépülte körül elkezdődött. Ez egyfelől lehet a helyet felemelni szándékozók (szombatosok, majd Árpád Egyesület) törekvésének következménye, másfelől lehet az elkezdődött látogatásokra, érdeklődésre adott egyszerű üzleti reakció is. A képeslapokon kezdetben még láthatóak a pusztaszeri romok, de ezt szinte teljesen lecseréli az Árpád-émlékmű az 1910-es évekre és csak a háttérben tűnnek fel néha, külön említés nélkül a romok. A helyszakralizáció egyértelmű szentélye egy épített részlet, az Árpád-émlékmű lett, egy évszázadon keresztül ennek ábrázolása vitte képi formában Szer hírét.

A társadalmi reprodukció töredékessége

MacCannell látványszakralizációs modelljében mindössze néhány sort szentel a modell legutolsó fázisának, a társadalmi reprodukció jelenségének. Elmélete szerint, amikor csoportok, városok vagy régiók nevezik el magukat egy látványosság nyomán, akkor beszélhetünk társadalmi reprodukcióról.⁶²⁸ Seaton az elméletet alkalmazva „a kulturális tárgyak mindennapi gyakorlatban történő reprezentációjaként” azonosítja ezt. Véleménye szerint a legnagyobb szimbolikus erővel bíró tárgyak és események nem maradnak távoli műtárgyak vagy reprezentációk, a társadalmi közegben reprodukálódnak, és az emberek mindennapi világának a részévé válnak. Waterloo a társadalmi reprodukció kiemelkedő 19. századi példájának tartja, hiszen a Napóleoni háborúkat záró csata helyszínének neve világszerte elterjedt az angol gyarmatbirodalom területén.⁶²⁹

Ahogy láttuk, Pusztaszer társadalmi reprodukciójának előkészítése, a szentéllýé tétel hosszú ideje rendkívüli erővel fejlődik. Tulajdonképpen Anonymus történetének újrakiadása után nem sokkal megjelentek Szer első irodalmi említései, ismertsége nőtt. Péter László szerint a szeri legenda első széles körű népszerűsítője Dugonics András, aki a három kiadást megírt Etelkában emlékezik meg arról, hogy „az új SZER-tartások kihírlések eme pusztán történt”.⁶³⁰ A 19. század első felében még Katona József, Vörösmarty Mihály és Jókai Mór is megemlékezik Szerről. Jókai már szent földnek nevezi Szert.⁶³¹

Éppen ezért nem meglepő, hogy amint e hagyomány egy adott ponton rögzül és az Árpád-emlékmű formájában kiállításra kerül egy adott helyen, azonnal társadalmi reprodukciós folyamatok indultak el. Ennek kell tekintenünk a szegedi Szombatosok Társaságának 1902-es átnevezését Pusztaszeri Árpád Egyesületté, azt, hogy pusztaszeri

⁶²⁸ MacCannell 1976:45.

⁶²⁹ Seaton utak, ivók, utcák, hidak, csizmafajta, termékek, múzeumok, emlékművek nevében azonosítja a társadalmi reprodukció mozzanatát. Seaton 2004: 239.

⁶³⁰ Péter 1988: 92.

⁶³¹ Péter 1988: 95.

látogatásukat, ünnepségüket Árpád-búcsúnak nevezték. Mivel az Árpád Egyesület minden igyekezte ellenére is Árpád vezér pusztaszeri kultusza halványodni látszott, az Egyesület kérelmet terjesztett a kormány elé. A javaslat egyik eleme, miszerint Árpád fejedelem halálának ezredik évfordulója alkalmából (1907) kezdjenek hozzá ezer Árpád-iskola építéséhez, a társadalmi reprodukció egészen jelentős mozzanata lehetett volna. Az Árpád- emlékek összegyűjtése és kiadása, illetve Árpád sírjának mielőbbi felkutatása jelentősen erősíthette volna a kiemelését és a bekeretezést, lökést adhatott volna a társadalmi reprodukciónak is.

A századfordulón, a pusztaszeri helyszakralizációs folyamatok kezdetén a kortársak, például Móra Ferenc vagy Juhász Gyula Pusztaszerrel kapcsolatos írásai a szentély megerősítése mellett mind elősegítették a társadalmi reprodukció kiteljesedését is. Így volt ez Ady Endre kapcsán is, aki ugyan esetenként maró gúnnyal írt a Pusztaszert övező buzgólkodásról, de ezzel, vagy éppen Pusztaszer említésével a Góg és Magóg fia vagyok én című versében maga is a társadalmi reprodukcióhoz járult hozzá.⁶³² Konkrét névválasztással azonban kevéssel találkozunk. A két világháború közötti időszakból az 1922 októberében megalakult Magyarországi Turán Szövetség „Pusztaszeri törzse” említhető.

Az ezek után kissé lelassuló, majd 1945-öt kivéve szinte leálló társadalmi reprodukció Erdei Ferenc költői kérdésével vesz új lendületet. 1970-től, a Pusztaszeri Emlékbizottság létrejöttétől ismét egy szervezet is viselte Pusztaszer nevét. A rendszerváltás után, 1993-ban újraalakult a Pusztaszeri Árpád Egyesület és Pusztaszer Barátainak Egyesülete néven erősítette a társadalmi reprodukciót. Összességében azonban (Ó)Pusztaszer nem vált olyan márkanévvé, amely a szentélytől elszakadva széles körben nevét kölcsönözte volna más helyeknek és szervezeteknek. Egyedüli kivételként az utcanevekben látszik bizonyos mérvű társadalmi reprodukciós mozzanat. Közvetlen környezetén (Kecskemét, Kistelek, Szeged, Sándorfalva, Csanytelek) túl Pusztaszeri utca található Hajdúböszörményben, Jászárokszálláson, Törökbálinton, Orosházán, Győrben, Békésen, Miskolcon és Balatonakarattyán.

⁶³² Péter 1988: 101–103.

Az új szentély: a szervezett események szerepe a hely értelmezésében

Az előzőekben taglalt gondolatmenetet ezen a ponton bizonyos mértékig újra kell kezdenünk. Ópusztaszer ma legfontosabb látnivalója egyértelműen a Feszty-körkép. A körkép és az azt befogadó Rotunda a tervezőasztalon még az Árpád-emlékmű körülötte helyszakralizációs folyamat része volt, a szentéllyé tétel részét képezte. Az azóta megtörtént változásokat a maccannelli modellben elemezve világos, hogy a Feszty-körkép egyúttal egy új folyamat magját jelenti, amely alapjaiban formálta át a hely egy évszázad alatt kiformalódott szerkezetét.

A körkép történetét nem feladatunk itt részletezni, ugyanakkor röviden felvázolni talán érdemes.⁶³³ Feszty Árpád egy körkép megfestésének ötletét még Párizsban vetette fel, igaz eredetileg egy bibliai téma foglalkoztatta. A végül a magyarok bejövételét ábrázoló képet 1894 májusában leplezték le Budapesten és a millenniumi kiállítás egyik attrakciója volt. A nemzeti romantika világában számos korabeli rajongva méltatta a művet. Ennek ellenére a kép későbbi sorsa meglehetősen hanyatott volt. A millennium után Londonban állították ki, majd ezután került ismét Budapestre, ahol 1909-ben avatták fel újra. A képet befoglaló épületet a Szépművészeti Múzeum építése miatt lebontották, így a képnek ismét költöznie kellett. Közben a kép iránti érdeklődés is egyre hanyatlott. Végül a második világháborúban megsérült, összetekerték és akkortól különböző raktárakban tárolták. A festmény megpróbáltatásai itt azonban nem értek véget, évtizedekig hanykódott, kallódott darabokban.

Jelenlegi ismereteink szerint a körkép Ópusztaszerre szállítását Pogány Ö. Gábor vetette fel. Végül 1970-ben született döntés arról, hogy ide kerüljön a kép. Ekkor a pusztaszeri fejlesztésekről szóló nyilvános vagy szakmai diskurzusokban a körképről minden pátoz nélkül írnak.⁶³⁴ A maccannelli látványszakralizáció semmilyen fázisát nem lehet ekkor azonosítani; a körkép mint a haladó bekeretezés egyik újabb darabja értelmezhető az előkészületek ideje

⁶³³ Lásd ehhez Kovács 1997.

⁶³⁴ Kovács 1997: 98–102.

alatt. Közvetlenül felállítása előtt szaporodnak meg az értékelések és már nem egyszerű technikai kérdésként értekeznek megőrzéséről. 1988-ban Szűcs Árpád már azt írja: a körkép „megmentésre és megőrzésre érdemes, egyediségénél fogva különleges művészeti emlékünkné”.⁶³⁵ Kiemelése, megőrzésre érdemes voltának bizonygatása a megnevezés (*naming*) fázisát jelzi.

Ópusztaszeren a jurtára emlékeztető kiállítási épület a nyolcvanas évek közepén már készen várta a képet. Ez a kör alakú épület szolgál a körkép kapcsán újrainduló folyamat következő szakaszául, hiszen nemcsak kirakatba helyezte (*elevation*), de be is keretezte, védelmezi azt és fel is hívja rá a figyelmet (*framing*). Az épület azonban nem csupán a festmény, de más honfoglalással kapcsolatos alkotások és emlékek otthona is. Többek között külön Árpád-terem is kialakításra került itt. 1995-ös megnyitásától kezdve a körkép mellett különböző kiállításokat, rendezvényeket is tartanak az épületben.⁶³⁶ A Rotunda mára már egész komplexummá nőtte ki magát ajándékbolttal, éremverő automatákkal. Sőt, a szentély áthelyeződését, az emlékpark szakrális szerkezetének teljes átstrukturálódását mi sem bizonyítja jobban, mint hogy az állagromlás miatt 1998-ban lecserélt eredeti Árpád-szobor fogadja a körképhez érkezőket a Rotundában.⁶³⁷ Az első szentély eredeti 'kegytárgya', a szobor és az emlékmű egyaránt mára mindössze egy elem a haladó bekeretezésben (*advanced framing*).⁶³⁸

Kétszeresen is igaz, hogy a szentélytétel során a szakralizált tárgy körülötti tér, a „keret” versenyre kel a „képpel”, szakralizálódni kezd. Egyrészt maga a Feszty-körkép Rotundától tulajdonképpen az Árpád-emlékmű körülötti helyszakralizáció része volt: az Árpád-emlék körül 1897 óta tartó folyamatok indokolták Pusztaszerre kerülését. Az Árpád-emlékmű azonban komoly kihívóra talált a nemcsak tematikusan jól pozícionálható, de monumentális és sajátos megjelenítési módja miatt érdeklődésre számot tartó képpen.

⁶³⁵ Szűcs 1988: 77.

⁶³⁶ Szűcs 1988: 82–90.

⁶³⁷ Az emlékművön egy 1997–98-ban faragott másolat áll. Az emlékmű 2013 óta műemlék.

⁶³⁸ Kovács, ugyan függetlenül a látványszakralizációs modelltől, de ezen a ponton maga is erősen vallási terminológiával írja le a Rotundát: „'felszentelt dómmá', a 'magyarság szentélyévé vált', míg a körkép 'szent képpé' vagy 'oltárképpé'.” Kovács 2006: 91.

Ahogy a Feszty-körkép szinte pillanatok alatt szorítja ki a szentély helyzetéből az Árpád- emléket, úgy válik a Rotunda a Feszty-féle kép keretévé, értelmezőjévé, az Árpád- emlékmű pedig visszaminősül az új szentély kontextusát megteremtő elemmé, a haladó keretezés (*enhanced framing*) egyik elemévé.

Napjaink ópusztaszeri szuvenirjei gazdagon szolgálják a Feszty-körkép mechanikus reprodukcióját. Az Emlékpark internetes megjelenését vizsgálva az Árpád- emlék visszaszorulása jól észlelhető. 2017-ig az emlékpark honlapjának fejléce is erősítette a körkép dominanciáját, első helyre sorolva azt az attrakciók között.⁶³⁹ Tanulmányunk írásának időpontjában ugyan sokkal kevésbé szembeötlő helyen, de az Árpád- emlékmű megelőzi a körképet.⁶⁴⁰ Ópusztaszer község Wikipédia-oldala szerint: „Ópusztaszer leginkább a Nemzeti Történeti Emlékparkról ismert, azon belül is az ott található, Feszty Árpád festette és róla elnevezett Feszty-körképről.”⁶⁴¹ A közösségi szerkesztésben készülő Wikipédia Nemzeti Történeti Emlékpark szócikke talán még ennél is torzabb reprezentációt mutat Ópusztaszerről. A szócikk első fejezete a Rotundáról és benne a körképről szól, második fejezete a Külső kiállítások címet viseli. Itt a szabadtéri néprajzi gyűjtemény, az Erdő és ember kiállítás, a nomád park és a vízügyi kiállítás után a parkban található emlékművek felsorolása között kap helyet az Árpád- emlékmű.⁶⁴²

A Feszty-körkép felállítása után Ópusztaszer vonzerejét számos kezdeményezés erősítette tovább. A bekerítés és kiemelés újabb lépése volt, hogy 1996-ban felavatták az Ópusztaszeri Nemzeti Történeti Emlékparkot.⁶⁴³ Az igazán remélt és vágyott cél, hogy történelmi emlékhely legyen a park, nem érték el. Ez még a több évtizednyi, szigorúan tudományos alapokon nyugvó ásatási munkát vezető Trogmayer Ottót is megérintette, aki 2004-ben így nyilatkozott:

⁶³⁹ A korábbi honlap mentett változata megtalálható:

<https://web.archive.org/web/20161220072546/http://www.opusztaszer.hu/> (letöltve 2019.03.25.)

⁶⁴⁰ opusztaszer.hu (letöltve 2019.03.25.)

⁶⁴¹ <https://hu.wikipedia.org/wiki/%C3%93pusztaszer> (letöltve 2019.03.25.)

⁶⁴² https://hu.wikipedia.org/wiki/Nemzeti_T%C3%B6rt%C3%A9neti_Eml%C3%A9kpark (letöltve 2019.03.25.)

⁶⁴³ 1995-től a helyet a megye és a környékbeli települések által tulajdonolt üzleti társaság működteti.

Nagyon szeretném, ha végre hivatalosan is nemzeti emlékhellyé nyilvánítanák. Megérdemelné! Igaza volt Erdei Ferencnek, aki arra hívta fel a figyelmet: szinte mindenütt vesztettünk, de ez az a hely, ahol kétszer is győztünk. Erre érdemes emlékeznünk!⁶⁴⁴

A körkép kiállítását követő években turisták tömegeit vonzotta. A 2000-es évek közepén fokozatosan visszaesett a látogatottság, elmaradtak a fejlesztések és a vezetők gyors cserélődése is jelezte a válságot.⁶⁴⁵ Ennek ellenére a hely értelmezése tovább gazdagodott.⁶⁴⁶ A park elmúlt szűk évtizedes változásaira tekintve kiviláglik, hogy 2012-re formálódott ki a jelenlegi koncepció és álltak rendszerbe a támogatás eszmei és anyagi formái. 2012-ben végül a park nemzeti emlékhely lett és így bekerült a magyar történelem 17 legfontosabb helyszíné közé.

Az 1990 után kibontakozó, korábban már bemutatott ünnepek és emlékművek a körkép újrakiállítása után, valószínűleg a park üzemeltetési formájának megváltozása miatt is tovább gyarapodtak. Ezek ugyan sajátos poli- vagy inkább kakofóniában, de erősítették a hely szentély voltát. A szentély vonzása miatt létrejövő ünnepek sokszínűsége és esetleges életútja szinte áttekinthetetlen. Jellemző eset az 1995-től Sz. Lukács Imre által gondozott Megmaradás Falának a sorsa. Ez később Minden Magyarok Falaként élt tovább. A Magyar hősöknek és áldozatoknak emléket állító emlékmű kiötlője Megbékélés napja a honfoglalás földjén néven ünnepséget is szervezett minden év augusztus 19-re. Az ünnepségnek 2004-ben találtunk utoljára emlékét.⁶⁴⁷

A rendszerváltást követően, a turáni gondolat jegyében újralesztett nyár eleji Árpád-ünnep táguló társadalmi-kulturális háttérrel fokozatosan szilárdult meg és 1997-től már

⁶⁴⁴ Hollósi 2004.

⁶⁴⁵ A park tulajdonjogi és gazdasági helyzete nem tárgya fejtegetésünknek. Az igazgatóváltások jól jelezték a 2000-es évek közepi visszaesést (Nagy László alapító ügyvezetőt 2007-ben váltották le), majd a továbblépéssel kapcsolatos tanácsalanságot és a fejlesztésekhez szükséges kapcsolatrendszer hiányát (2007–2009 között Horváth Gábor, 2009–2012 között Tokovics Tamás volt az igazgató). 2012 óta Kertész Péter vezeti a parkot.

⁶⁴⁶ A park a tágabb teret is strukturálni kezdte: a haladó kiemelés részeként értelmezhető, hogy a Csillagösvény nevet viseli, a 2011-ben nyílt magántulajdonú növénylabirintus az emlékpark közelében.

⁶⁴⁷ Sz Lukács Imre emléklapja Kunhegyes honlapján (http://www.kunhegyes.hu/kunhegyes/hires/sz_lukacs.htm, letöltés: 2020.09.12.)

Hunniális néven rendezték meg. 2000-ben Nemeskürty István tartott beszédet a Hunniálison megfelelő megbecsülést kérve Ópusztaszernek, mivel „honfoglaló őseink itt tartották az első országgyűlést, következésképp Esztergomot és Székesfehérvárt megelőzve itt fektették le a keresztény haza alapjait, ezért »Ópusztaszert Magyarország eszmei fővárosának kell tekinteni«”.⁶⁴⁸ A nevében és eredetében is az árpádi hagyományt képviselő ünnep megszilárdulása hatással volt az augusztus 20-i ünnepségre is, amelyet így már egyre kevésbé kötöttek Árpádhoz, hanem Szent István napi ünnepséggé rendezték meg. A Hunniális 2003-ban rendezték meg hetedszer, utoljára.

Az elmúlt két évtizedben Ópusztaszert továbbra is az emlékezetpolitikai események sodrásában láthattuk. Két egymással ellentétes folyamatot azonosíthatunk. Egyrészt kiútkeresést és megújulást a Feszty-körkép megszokottá válása utáni, a 2000-es évek közepére datálható érdeklődéscsökkenésből. Másrészt, ezzel párhuzamosan a tágan értelmezett honfoglalással kapcsolatos rendezvényszénában versenytársak megjelenését és megerősödését.

A 2007-es év egyértelműen a csak a körképre alapozott parkműködtetés végét hozta. A statikus látnivaló iránti érdeklődés csökkenésével a park hagyományőrző rendezvények szervezésével próbált új vonzerőt létrehozni. Árpád fejedelem 907-es halála 1100. évfordulója kapcsán több tömegrendezvényt is szerveztek vagy befogadtak az emlékparkban. Ezek között a két háború közötti ünnepségek direkt felélesztését ugyanúgy megtaláljuk, mint az egy adott tematika iránt érdeklődőket új keretben megszólító eseményeket. Utóbbira jó példa az először 2007-ben megszervezett Kárpátmedencei Íjásztalálkozó, népszerűbb nevén a Nyílzápor. Fő attrakcióján, a csoportos nyilazáson gyakran több mint ezer fesztű íjas hagyományőrző lőtte ki nyilát. 2014-től ez már háromnapos fesztivállá vált. 2018-ban a park kiterjedt pályázati építkezésekre hivatkozva nem tudta már fogadni a rendezvényt, amely viszont más helyet nem találván, azóta szünetel.

Ugyancsak Árpád halálára emlékezve 2007-ben elevenítette fel először a park vezetése a két háború közötti „szobori búcsút”. Az Árpád-szoborhoz vezetett szeptember eleji

⁶⁴⁸ Kovács 2006: 86.

(általában Kisasszony napjához közeli vasárnap szervezett) 'pogány búcsú' a park egyik központi rendezvénye lett. Az erre az ünnepre alapított Szer Üzenete díjjal olyanokat jutalmaznak, akik életükkel Szer üzenetét, azaz az alapítók szerint a hitet, a megmaradást, a hűséget és a hazaszeretetet juttatják el embertársainkhoz.⁶⁴⁹ A tágan értelmezett ősmagyar rendezvények felé fordulással szinte egy időben Ópusztaszer nagyon komoly versenytársat is kapott. Talán nem túlzás a 2008-ban először megrendezett, napjainkra Bugacon állandósult és immár a kultúrpolitika által is támogatott Kurultájra (páratlan években Ősök Napjára)⁶⁵⁰ úgy tekinteni, mint amely legsikeresebben csatornázza be a rendszerváltás utáni szeri Árpád-napok jelentését és az eziránt érdeklődő közönséget.⁶⁵¹ A Nyílzápor és a szobori búcsú mellett a Magyarok Országos Gyűlése befogadása világos jele annak, hogy az e téma kapcsán megnyilvánuló érdeklődésből Ópusztaszer sem akar kimaradni. A tradicionális magyar harcművészetként népszerűsített barantát fejlesztő Országos Baranta Szövetség, a Kurultáj szervezőivel gyorsan szakítva 2009-től szervezte meg Magyarok Országos Gyűlését. Povedák áttekintve a MOGY-ot 2009–13 közé teszi virágzását és 2014-ben a rendezvény kifulladásáról és megszűnéséről tudósított.⁶⁵² A MOGY azonban 2018-ban Ópusztaszeren kelt új életre és szervez egyre jelentősebb, tartalmában a közeli Bugacon megszervezett Kurultájhoz hasonló rendezvényeket.

Dean MacCannell helyszakralizációs modelljének ópusztaszeri alkalmazása több tanulságot is hordoz. Egyrészt remek példát szolgáltat arra, hogy a turisztikai attrakciók létrejötte egy jelentésfeltöltési folyamat eredménye. Emellett rámutat, hogy a turisztikai attrakció egy dinamikus létező, azaz e létrejöttét lehetővé tevő társadalmi konstrukciós folyamat nem szűnik meg az attrakció kialakulása után. Forristal et al. a strukturalista modell formalizmusa mellett kiemelik a kvalitatív értelmezés szerepét annak használata során és

⁶⁴⁹ A díjazottak listáját lásd az emlékpark honlapján (<https://opusztaszer.hu/szobori-bucsu-opusztaszeren-3/> le-töltve: 2020. 09.23.)

⁶⁵⁰ A Kurultáj háttéréről és fejlődéséről lásd Csörsz 2015.

⁶⁵¹ A kereszténység előtti(nek tartott) magyar kultúra 1990 utáni népszerűségére felfigyelt a hazai néprajzi kutatás is. A Bali által ötletesen „kortárs ősmagyarok” kulturális gyakorlatainak a leírásához lásd elsősorban Povedák István, Bali János vagy Csörsz Édua munkáit (Bali 2014; Povedák–Szilárdi 2014; Hubbes–Povedák 2015, illetve részben Hubbes–Povedák 2018).

⁶⁵² Povedák 2014.

éppen ezért a modell „szépsége és ereje abban van, hogy rugalmasan alkalmazható a legkülönbözőbb helyekre és helyzetekre.”⁶⁵³

Ópusztaszer kapcsán is felismerhető, hogy a modell bizonyos szakaszai párhuzamosan is folyhatnak, sőt bizonyos mértékig fel is cserélődhetnek vagy ismétlődhetnek. Jakobsen az Északi-fok szakralizációja kapcsán írja le, hogy a hely elnevezése után nyomban elkezdődött annak mechanikus reprodukciója, bizonyos fázisok pedig párhuzamosan folytak.⁶⁵⁴ Seaton hozzáteszi, hogy mechanikus reprezentációkkal még a szentély felkeresése előtt találkozhatnak a látogatók és ezek előzetesen elindítják az értelmezést.⁶⁵⁵

Ugyancsak Seaton jegyzi meg, hogy nemcsak szerkezetében, de tartalmában is a modellt rugalmasabban kell értelmezni. Nemcsak a látnivalót körülvevő hatalmi erőtér, de a látnivaló „fogyasztásával” kapcsolatos attitűd is át- és átalakíthatja a hely jelentését. A turisztikai látogatás nemcsak szakralizálhat, de akár deszakralizálhat is egy helyet.⁶⁵⁶ Ópusztaszer kapcsán jól látható, hogy a helyet megkerülni egyik politikai rendszer sem tudta, ezért saját értelmezését próbálta dominanciára juttatni. Bizonyos időszakokban kifejezetten erős a turisztikus használat és értelmezés, amely szinte deszakralizálja a helyet. Más történelmi korszakokban pseudo-vallási térként értelmeződik a hely. Ópusztaszer azonban kiemelkedően izgalmas példa arra is, hogy az egy évszázadon keresztül jelentéssel feltöltött szentély hogyan veszítheti el központi helyét, hogyan alakulhat át alapvetően egy már meglehetősen komplex tér hierarchiája és jelentése egy új elem megjelenésével.

Az ópusztaszeri folyamatokat áttekintve jól látható, hogy a látványszakralizáció első négy fázisa sikeres, újabb és újabb rétegekkel bővül, ráadásul a helyet egyik politikai rendszer sem hagyja parlagon heverni. Mégis, az utolsó fázis, a társadalmi reprodukció mindezen szakralizációs eljárások ellenére sem lett kiterjedt, sőt, alig regisztrálható. Minden rendszer fizikai és eszmei voltában is építi Szert, használja üzenetei közvetítésére, de nem sikerül azt olyan szimbólummá emelnie, amely egy komplex jelentést hordozna és közvetítene.

⁶⁵³ Forristal et al. 2011: 574.

⁶⁵⁴ Jakobsen 1997: 353.

⁶⁵⁵ Seaton 2004: 242.

⁶⁵⁶ Seaton 2004: 244.

Ópusztaszer egyfajta kommunikációs eszköznek kiváló, de mintha túl sokszor változnának üzenetei, túlságosan alkalmazkodnának a politika elvárásaihoz és így nem tud olyan jellé válni, ami függetlenedne a konkrét helytől.

X. A kultúra és a lokalitás sorsa a késő modern imázstermelésben

Az 1989–90-es közép- és kelet-európai rendszerváltás nyomán széles körben felértékelődött a helyi kultúra szerepe. Az elmúlt évtizedekben számos település nézett szembe azzal, hogy a helyi életfeltételek javítására helyben nem voltak, vagy a gazdasági szerkezetváltás miatt nem maradtak forrásai, és ez kedvezőtlen társadalmi folyamatokat indított el. Ezen átalakulás nyomán számos helyen terelődött a figyelem a turizmus olyan formáira, amelyek létrehozása és működtetése nem kívánt jelentős befektetést. A helyi kulturális sajátosságokra alapozó, szinte minden esetben egy szervezett rendezvényben is megnyilvánuló turizmus lett ezen erőforrás-hiányos településeken a fejlesztés elterjedt típusa.

Jelen értekezés számos példát hoz olyan lokális ünnepekre, amelyek egyrészt a helyi lakosságot szórakoztatják, esetenként egy új identitás alapját is szolgáltatják, másrészt igyekeznek külső látogatókat is vonzani. Ezen eseményeket különböző nevekkkel illetik a szervezők, leggyakrabban fesztiválnak, népünnepélynek vagy hagyományőrző ünnepnek hívják. Ezen események elemzése mellett igyekeztünk rámutatni, hogy e lokalitás-termelő jelenségek bizonyos előzménnyel is bírnak. Egyes esetekben a modern nemzetépítés során körülhatárolt, határozott jelentéssel feltöltött helyek továbbfejlesztését láthatjuk. Az ezekben a lokalitásokban rendezett események nem az erőforrástalanság következményei, sokkal inkább egy kikerülhetetlen helyépítő trendhez igyekeznek illeszkedni.

Az elmúlt két évtizedben megszorodott európai kutatásokból⁶⁵⁷ jól azonosítható, hogy a magyarországi esettanulmányokban bemutatott jelenségek egyáltalán nem egyediek és messze nem csak Közép-Európára jellemzőek. Hazai kutatásaimat ezért igyekeztem kiegészíteni és periférikus európai területeken végzett terepmunkákkal kontextusba helyezni. Igaz ugyan, hogy az értekezésben tárgyalt szervezett események közép- és kelet-európai létrejöttét kétségkívül gyorsította a rendszerváltás társadalmi, kulturális és politikai átalakulása,

⁶⁵⁷ Cf. Hansen 2002; Picard–Robinson 2006; Schell–Prössler 2008.

mégis egyéb okokat, például a posztfordista gazdaság mellékhatásait vagy éppen a globalizáció kulturális következményeit is keresnünk kell elterjedésük okaként. A következőkben magyarországi, finn és skót terepkutatások tanulságai nyomán kísérünk meg rámutatni az ezen események középpontjába állított kulturális elemek helyi kötődésének különbségeire, a kultúra és a turizmus viszonyának összetettségére, illetve arra, hogy mi történik e lokalitásokkal a késő modern globalizáció korában.

'Helyi' és 'idegen' kulturális elemek szerepe az imázsalkotásban

A jelen értekezésben bemutatott jelenségek, azaz a helyi kultúra részének tartott bizonyos kulturális elemek *örökségesítő* vagy *fesztivalizációs* eljárásokon keresztüli felemelése rendkívül elterjedt Európában. Megfigyeléseim szerint ezek döntően turizmusfejlesztési vagy imázs-építési akciók, amelyek végső célja az adott hely, lokalitás gazdasági sikerességének elősegítése csekély erőforrások használatával.

Miközben céljait, szerveződését, diskurzusát és médiareprezentációját tekintve hasonló folyamatokat érhetünk tetten szerte Európában, az ezek középpontjában álló helyi kulturális elem helye, szerepe, eredete és kötődése rendkívül eltérő lehet. Vizsgálataim szerint négy átfogó kategóriába sorolhatjuk ezeket:

- 1) a helyhez közismerten kapcsolódó nyersanyag, gazdasági tevékenység vagy helyi kulturális örökség;
- 2) eltűnt vagy eltűnő helyi kulturális elem;
- 3) autentikusnak feltüntetett vagy kitalált voltát nem tagadó megalkotott hagyomány;
- 4) nyilvánvaló helyzetkomikumra, groteszk részletre, véletlen formai egybeesésre alapozó jelenség.

1) A középpontba állított kulturális elemek kötődhetnek nagyon nyilvánvalóan és világosan, már-már sztereotipikusan az adott helyhez. Ilyenek a helyi termesztési hagyománnyal bíró termények vagy állattenyésztési tradíciók. Előfordulhat, hogy ezekre már korábban ipar is épült, amely esetben az adott hellyel kapcsolatban már korábban is professzionális (például élelmiszeripari) imázsépítő tevékenység folyhatott. Ide sorolhatjuk a kiemelkedően jelentős szellemi vagy épített örökséget, amely markánsan, hosszú idő óta összekapcsolódik az adott lokalitással. Az e kategóriába sorolt jelenségek kapcsán a korábbi néprajzi kutatások az autentikus megvalósítás egyfajta zsinórmértékévé válhatnak.

2) Kutatásaim tanulsága szerint bizonyos esetekben a helyi kultúra valamely mára viszszaeszozott, esetleg teljesen elfeledett, a használatból kikopott részlete is szolgálhat a fesztivalizáció magjaként. Ez gyakran a paraszti kultúra valamely elfeledett vagy elmúlóban lévő eleme (például valamilyen paraszti kalendáris szokás) vagy éppen az épített kulturális örökség valamely eddig nem értékelt részlete. Ilyen esetekben valamilyen helyi forrásfeltáró, a kulturális örökséggel kapcsolatos, többé-kevésbé professzionális előkészítő tevékenység hitelesíti a jelenséget, és az a helyből sugárzó sajátosságként kerül bemutatásra. Paraszti szokások esetében természetesen már nem a paraszti szokás tovább éléséről, a helyi szokásrend egy integráns részéről van szó, hanem egy formájában pontos másolatról, amelynek lokális funkciója immár egészen más, és résztvevői is eltérnek. A korábbi szokásrend elfeledése miatt ezekben az esetekben gyakran a helyi közvéleményt is fel kell még világosítani a kulturális elem és a hely viszonyáról. E felvilágosító szövegek professzionális textusok, általában korábbi néprajzi kutatások olyan leegyszerűsítései, amelyek a lokális kötődést igyekeznek igazolni, esetenként komoly mitizáló szövegréteggel kiegészítve. Olykor csoportos civil aktivitás éleszti újjá vagy tartja életben e jelenségeket.

3) Vizsgálataim szerint a kulturális elemek eredetét tekintve a helyi kötődéssel egyáltalán vagy különösképpen nem bíró jelenség lehorgonyozása, az adott helyhez kapcsolása szintén előforduló eljárás. Ezekben az esetekben a lokalitások kulturális brókerei igyekeznek bizonyítani, hogy az adott kulturális elem helyben tulajdonképpen jellemző. Ilyenkor a kulturális elem lokális kisajátítását igazoló diskurzusban a mitikus elemek gyakran kerülnek túlsúlyba, hiszen a tudományosnak tűnő érvelés (és annak szakértője) nem talál meggyőző alapot álláspontjához. Korábbi etnográfiai kutatások a helyi kultúráról, helyi gazdálkodás természeti és társadalmi sajátosságairól ekkor nem kerülnek elő, sőt, általában gondosan elkerülik azokat a helyi szervezők. Különösebb helyi jellegzetességet nem mutató, máshol is elterjedt zöldség- vagy gyümölcstermesztési, illetve állattenyésztési tradíciók vagy éppen általánosan elterjedt ételek kisajátítása és monopolizálása jellemző példája az ilyen, minden helyi kulturális alapot nélkülöző akcióknak.

4) Terepmunkáim nyomán külön csoportba sorolom azon eseteket, ahol a fesztivalizációs tevékenység valami egyértelműen komikumra, véletlen egybeesésre, esetleg teljesen

hétköznapi eljárás vagy sajátosság tréfás bemutatására épül. Ezen humoros versenyek esetében nyilvánvalóan senki nem kísérli meg igazolni az adott kulturális elem helyi kötődését. Sokkal inkább a minden emberben megbúvó játékoságra, a kuriozitások iránti érdeklődésre számítanak az események szervezői.

Kultúra és turizmus viszonya a helyi imázsépítő folyamatokban

Vizsgálataim tanulsága szerint a helyi kultúra és a turizmus viszonyáról megfogalmazott vélemények két polaritás, a kulturális involúció és a kulturális erózió köré rendezhetőek.

1) A kulturális involúció fogalma az antropológiai kutatásokban eredendően nem a turizmus helyi kultúrára gyakorolt hatását kívánta leírni. A fogalom elterjedésében nagy szerepet játszott Geertznek a jávai mezőgazdaság átalakulásáról írt *Agricultural Involution* című műve.⁶⁵⁸ A kulturális változás természetes folyamataihoz képest az involúció azt a folyamatot írja le, amikor korábbi, már eltűnőben lévő kulturális elemeket egy közösség tagjai tudatosan újra használatba vesznek. Ritzenthaler az akkulturációnak kitett csoportok középkorú tagjainak azon tudatos döntését hozza példaként, amellyel magukévá teszik elődeik általuk korábban elutasított kultúráját. A fogalom értelme azonban kiterjeszhető és általában jelentheti az egyén változó identifikációját örökölt kultúrájával kapcsolatban, egy korábban elfeledett vagy elutasított saját kultúra tudatos vállalását. Ritzenthaler rámutat, hogy a generációk közötti kulturális különbség és feszültség általános emberi jelenség, ahogyan az is, hogy életkoruk változásával változik a szülők világával kapcsolatos ítélet egy adott generáció tagjaiban.⁶⁵⁹ Bizonyos kontextusokban Leong sajátos mellékhatásokra hívja fel azonban a figyelmet. Megfigyelése szerint egy ilyen jellegű visszafordulás többség és kisebbség együttélése esetén a hibridizáció amúgy természetes folyamatait meggátolhatja. Ez a visszafordulás a megőrzésre kiválasztott kultúra olyan meglehetősen merev és esszencialista verzióját hozhatja létre, amelyhez az adott kultúra tagjai görcsösen ragaszkodhatnak.⁶⁶⁰

A fenti kritikák ellenére a szakirodalom nagy részében az involúciót pozitív értelemben, mint egy elfeledett, elhagyott kultúra tudatos felélesztését értelmezik. A turizmuskutatások azon része, amely a helyi kultúra eltűnt vagy eltűnőben lévő tartalmainak a turizmus

⁶⁵⁸ Geertz 1963.

⁶⁵⁹ Ritzenthaler 1972.

⁶⁶⁰ Leong 1997: 94.

hatására történő helyi újraélesztéséről vagy fenntartásáról szól, tulajdonképpen ezen involúciós megközelítéshez sorolható. Megfigyeléseim szerint a turizmuskutatás gazdaság- és földrajztudományi fősodrának jelentős része ide tartozik. Ezen érvelésekben a turizmus, miközben a helyi társadalmat és gazdaságot modernizálja, a kultúra bizonyos formáinak fennmaradását is elősegíti. A megközelítés hívei kifejezetten hangsúlyozzák, hogy a helyi kulturális elem konzerválása a helyi társadalomból indul ki és nem egy külső 'fejlesztő' erőteljes beavatkozását jelenti. Az így történő kultúra-újraélesztés, az erre alapuló 'kulturális turizmus' ezen értékelések szerint nemcsak a lokális értékek iránti lokális érdeklődést hozza el, de egyfajta helyi büszkeség és identitás alapja is lehet.⁶⁶¹

2) A turizmus kritikai kutatása az elmúlt évtizedekben többször felhívta a figyelmet arra, hogy turizmus és helyi kultúra viszonya meglehetősen bonyolult lehet. Boorstin⁶⁶² és MacCannell⁶⁶³ is a helyi kultúra bizonyos változásai mögött a turizmus hatásaitól szenvedőnek elképzelt, annak ellenállni igyekvő helyi kultúra küzdelmét látja a rajta felülkerekedő turizmussal szemben. E helyi kultúrával szemben a turizmus mindkét szerző és követőik által úgy értelmeződik, mint amely az általa okozott kulturális változások miatt valami alapvetően rossz dolog. E megközelítésekben a turizmus által éppen radikálisan befolyásolt világ a Nyugattól elkülönülő klasszikus Másikként tételeződik. A turizmus egy szép és tiszta világba robban be, amely a turistahordák miatt beszennyeződik és elüzettesedik.⁶⁶⁴ E diskurzusokban egy ellentétes skála két végére helyezik a turizmust és a kultúrát: ahol a turizmus nő, ott a kultúra visszaszorul. E megközelítés a természet és kultúra korábban felállított ellentétét másolja: ahogy a civilizáció terjed, a természet visszaszorul, nő a korrupció, és az ember bukása elkerülhetetlenül elkövetkezik.⁶⁶⁵ Mindezek fényében talán nem túlzás Shepherd ítélete, aki szerint az 1970-es évektől kezdődő (kritikai, reflexív) turizmuskutatás komolyan veszi ugyan a turizmust, de jobbra elítéli azt.⁶⁶⁶

⁶⁶¹ Cf. McKean 1989: 126; Macdonald 1997: 160.

⁶⁶² Boorstin 1992.

⁶⁶³ MacCannell 1976.

⁶⁶⁴ Turner–Ash 1975; cf. Fejős 1998a: 7.

⁶⁶⁵ Shepherd 2002: 188. Ullin a bordeaux-i bor kapcsán emeli ki a természet és kultúra ellentétpárjának beszüremkedését a turisztikai imázspítésbe (Ullin 1995: 522-523).

⁶⁶⁶ Shepherd 2002: 184.

A kulturális erózió támogatói úgy vélik, hogy a helyi kultúra újjáéledésének látszó jelesek valójában a turisták fejében létező, a helyi kultúráról alkotott téves elképzeléshez történő helyi alkalmazkodást jelentik. Azaz, e megközelítésben egy kívülről diktált alapvető kulturális változás ügynöke a turizmus. A helybeliek alkalmazkodását a turista tudatában lévő képzetek Errington új primitivizmusnak (*new age primitivism*) nevezi. Lanfant a beindított folyamatot – a turisták egy elképzelt Másságot keresnek, a helyiek ehhez alkalmazkodnak, a turisták így megkapják az elképzelt Másságot, a 'valóságos' helyi kultúra pedig senkit nem érdekel tovább – „kölcsonös félreértelmezésnek” nevezi. MacCannell az így létrejövő 'helyi kultúrát' az „idealizált primitívek késő modern ürességének” látja. Az érvelés szerint mindezek nyomán könnyen megérthető, miért fogyasztják nemcsak a turisták, de a helyiek is szívesen a turizmus kontextusában ezen lokalitásokban megjelenő új identitásportékákat. Ezek a látzatra az identitáshoz kapcsolódó termékek és performanszok nemcsak a helyi kultúra igézetét adják a turistáknak, de identitáspótlékot az elveszett kultúra helyett a helybelieknek is.

A kulturális erózió szerint tehát tulajdonképpen a turizmus által a helyi kultúra megszűnik és helyette egy globális monokultúra, egy „felemelkedő világkultúra béta verziója”⁶⁶⁷ jön létre. MacCannell ezek nyomán a turizmust kannibálként aposztrofálja, amely felfalja azt a helyi kultúrát, amelynek egyébként saját létét köszönheti.⁶⁶⁸ MacCannell későbbi műveiben némileg árnyaltabban, a helyi kultúra túlélési vágyát elismerve közelít mindehhez. Sajátos melankóliával tekint a turizmus rendszerébe illesztett helyi kultúrára: ugyan a „színrevitt barbárság” kifizetődő és még meg is véd bizonyos kultúrákat az ipari kapitalizmus gyarmatosításától, de ezek „a 'primitivisztikus' előadások a halott természeti népek képzetét adják már csak át”. A helyi kultúra ezen verzióját „exprimitívnek” vagy „performatív primitívnek” nevezi.⁶⁶⁹

Kutatásaim tanulsága az, hogy a lokalitások részletes elemzésére támaszkodó etnográfiai vizsgálattal a néprajz-antropológia képes a helyi közösség szempontjait figyelembe

⁶⁶⁷ MacCannell 2011: 13.

⁶⁶⁸ Shepherd 2002: 185–186.

⁶⁶⁹ MacCannell 2003: 19, 26.

vevő, a fenti két pozíciót ismerő és használó értékelést alkotni és javaslatokat tenni. A kulturális elem valóságos eredetétől függetlenül szinte minden esetben készülnek nagyobb nyilvánosságnak szánt magyarázatok arról, miért az adott kulturális elem kerül egy-egy esemény középpontjába. Nem meglepő módon ezen magyarázatok között a leggyakoribb az, amely (függetlenül annak valós kötődésétől) az adott kulturális elem természetes helyi beágyazottságát, egyfajta eleve jelenvalóságát hangsúlyozza. Az alaposabb, kidolgozottabb magyarázatok gyakran a helyi kultúra megőrzéséről, védelméről is szólnak. E diskurzusokban a helyi kultúra tulajdonképpen egy törékeny jelenség, amelyet a leggyakrabban a globalizációval megjelölt, erős, erőszakos, gyorsan terjedő másik, a lokalitáson kívüli kultúra fenyeget. Etnográfiai eszközökkel megismerve a kutatott jelenségeket világos, hogy e lokális fesztiválizációs és örökségésítési folyamatok végső célja jelentős részben külső erőforrások, például turisták településre vonzása. Felszíni diskurzusok és valós mozgatórugók sajátos összjátéka az, hogy a lokális kultúrát fenyegető, globálisként megjelölt folyamatokat legnyilvánvalóbban épp a turista, a turizmus jeleníti meg e gyakran periférikus és legtöbbször erőforrás nélküli lokalitásokban.

Kultúra és turizmus viszonya a tudományos diskurzuson kívül

Megfigyeléseim szerint a kulturális involúció és a kulturális erózió fogalmi köré nemcsak a helyi kultúra és a turizmus viszonyáról értekező turizmuskutatások rendezhetőek. Terepkutatásaim elemzése nyomán egyértelmű, hogy a helyi fesztiválok érintettjeinek és érdekeltjeinek a megnyilvánulásai szintén csoportosíthatóak és értelmezhetőek ezen elméleti kategóriák által. A fenti elméleti modellek kapcsán bizonyos, más regiszterben megszólaló diskurzusok érdekes összhangzatát figyeltem meg.

1) A turizmusmarketing és turizmusmenedzsment egésze egyáltalán nem észleli és nem is problematizálja a helyi kultúra és a turizmus egymásra hatása kapcsán felmerülő kritikus megfigyeléseket. A turizmusmarketing, ha esetleg mégis reflektál a kultúra változásának jelenségére, természetesen az involúciós nézetet képviseli. A turisztikai marketing épp az involúciós nézet által vallott helyzetet ígéri meg nekünk: sajátos, egyszeri, máshol nem látható kultúrát, ételeket, szokásokat, amelyeket a turizmus konzervál. Kutatásaim szerint azonban nemcsak a turizmusipar érdekeltjei állhatnak az involúciós nézetek oldalán. Az empirikus vizsgálatok tanulsága az, hogy a desztinációk helyi kedvezményezettjei, esetünkben például a helyi fesztiválok és örökségésítési mozgalmak ötletgazdái, szervezői és szolgáltatói is szinte kizárólag az involúciós nézet szerint értelmezik rendezvényeiket: a turizmus megmenti a helyi hagyományokat, a feledés homályába forduló emlékeket emel vissza az aktív használatba. Ráadásul erősíti a helyi identitást. Éppen ezen csoportok tevékenysége nyomán azonosíthattam a helyi fesztiválokban a felemelt lokális kulturális elem autentikus eredetét és kivitelezését körülvevő komoly mítosz- és diskurzusgyártást, amelyek mind-mind a túlélő helyi kultúrelemeről szólnak.

2) Terepkutatásaim szerint a kulturális eróziós nézetnek idővel felkészült helyi támogatói jelenhetnek meg. A kulturális ismeretekkel bíró helyi-regionális „autentikusságprofesszionista” elit, mivel szerepet kap a fejlesztések kulturális alapjainak azonosításában, eleinte

szinte mindig az involúciós nézetet támogatja. Az empirikus kutatásokban azonban azt is azonosítottam, hogy a helyi fejlesztéseket irányító elit, például a helyi fesztiválok ötletgazdái és szervezői egyáltalán nem érdeklődnek egy-egy kulturális elem története iránt. Világosan megragadható, hogy a helyi kultúra autentikusként felemelt részletei csak a látványosság egyik összetevőjeként érdekesek számukra. Ezért az eredetiként kanonizált kulturális elemmel való könnyelmű 'gazdálkodás', visszaélés, esetleg nem méltó környezetben való szerepeltetés a helyi autentikusságprofesszionistákat nagyon könnyen teheti az eróziós modell prófétáivá. A turizmus mint jelentős, de kívülről jövő hatás, politikai okokból is, a gyarmatosítástól nem érintett régiókban is egyfajta 'posztkoloniális gyarmatosítóként' könnyen az eróziós modell szerint értékelődhet. Mindezek mellett a politikai megközelítésű érvelésekkel összekapcsolódva, de attól függetlenül is tetten érhető egy intellektuális alapú eróziós érvelés, amely tulajdonképpen a változás ügynökeként azonosítja a turizmust és így a modernizáció negatív értelmezésének eklatáns példáját látja benne. A turizmus ilyen értelmezése, ez a veszteség-narratíva elképesztő erővel ragadta és ragadja meg a nyugati ember képzeletét, ideológiai és diszciplináris határokat átlépve hódít: a posztmodern kritikusaiktól, a nagyvárosból vidékre menekülő értelmiségiektől természetvédőig, feministáig és helyi civil szervezetekig ível.

Kutatásom tanulsága, hogy a különböző ideológiai alapállásból születő kritikák mögött egy rendkívül statikus kultúrákép bújjik meg: e megközelítésekben a helyi kultúra mindig valami állandó, amelynek vagy a megmentése sikerül éppen a turizmus által vagy az elmúlását okozza éppen a turizmus. Ezen a ponton egy, a turizmus jelenségén messze túlmutató érvelés bontakozik ki, amely az egy adott hely egyedi és autentikus jellemzőjeként felmutatott kultúrát, kulturális elemet statikusként, ősiként és örökként írja le. Mindez sajátos paradoxon, hiszen kutatott lokalitásainkban épp a változásra reagáló kultúra-újradefiniálás, -újrafelhasználás érvel a kultúra állandósága mellett. Az a felületesség, ahogyan a turizmusmarketing és a turizmusmenedzsment használja az autentikusság fogalmát, minősít bizonyos kulturális jelenségeket eredetinek, pontosan azt segít feltárni, hogy a kultúra autentikusságáról tulajdonképpen csak relatív fogalomként, egy viszony-érzetként beszélhetünk. A valóság állandó változásában, annak egy korábbi állapotához való viszonyunkat írja le az autentikus fogalma. Ez alapján minősítünk valamit autentikusnak vagy éppen hamisnak, másolatnak, csinálnak. A kultúra

állandóan megalkotott és emiatt értelemszerűen állandóan változó jelenségként nem rendelkezik statikus eredeti állapottal. Minden, az autentikus kultúráról – és az általam kutatott események szervezői által emlegetett autentikus emberekről, szokásokról, táncokról, zenéről, néha tájról, sőt bizonyos diskurzusokban még autentikus állatokról is – szóló állítás a beszélő adott kulturális környezete és önmaga viszonyára világít rá. Az ilyen nosztalgikus, kritikus vagy éppen kiábrándult pozíciók feltárásában kiemelkedő szerepe lehet az etnográfiai megalapozottságú helyi vizsgálatoknak. A néprajzi-antropológiai kutatások hatékonyan tudják azonosítani mindazon diskurzusokat és eljárásokat, amelyek a kultúra egy korábbi állapotára hivatkozva valamilyen gazdasági vagy identitásterméket alkotnak.

Vizsgálataim szerint mindez bizonyos diskurzusokban egy meglehetősen paradox és általában nem reflektált helyzetet hoz létre. A turizmuskritikában az autentikusság mindig úgy jelenik meg, hogy a turizmus miközben fokozza az autentikus iránti vágyat, egyúttal az autentikus rossz másolatainak, a hamisnak a terjedését is elhozza. Azonban kutatásaim alapján egyetértek Fejőssel,⁶⁷⁰ miszerint az autentikusnak nincs értelme az inautentikus nélkül, hiszen csak abban, annak visszfényében válik láthatóvá. Ráadásul mindez összekapcsolódik egy újabb, igaz, messze nem ennyire általánosítható ellentmondással. A turizmus gyakran éppen azt az eredetinek tartott helyi kultúrát degradálja, amit éppen a turizmus tett egyáltalán értéké. Nem egy esetben a turisztikai érdeklődés hívta fel a figyelmet a helyi kultúra bizonyos elemeire, amelyet a turisztikai rendszer működése később óhatatlanul megváltoztat.

⁶⁷⁰ Fejős 2003b: 11.

A lokalitások sorsa a helyi imázstermelő akciókban

Terepvizsgálataim elemzése nyomán nyilvánvaló, hogy a helyi kultúra változásáról szóló involúciós vagy eróziós diskurzus végső soron magáról a lokalitásról is szól. Mi történik a lokalitásokkal a globalizáció korában? Van-e még esélye a lokalitásoknak egyfajta szigetként felmutatni a kultúrájukat, vagy ezt a különállást, kulturális egyediséget a globalizáció, esetleg már korábban a modernitás megszüntette? Arjun Appadurai már 1995-ben azt írja, hogy a lokalitásokat, e törékeny, védelemre szoruló entitásokat kihívások érik. Még az internet hajnalán, de már a globális média és mobilitás korában megjelent esszéjében úgy vélte, hogy a lokalitás ontológiai fogódzói szűnnek meg a világméretű kulturális áramlásban.⁶⁷¹ Appadurai írásában hosszasan kifejti azokat az eljárásokat, amelyekkel a nem-komplex társadalmak létrehozták a lokalitást mint kapcsolatokat és kontextusokat maguk körül. Majd felteszi a kérdést: „Mit jelenthet a lokalitás egy olyan világban, ahol a térbeli elhelyezkedés, a mindennapi érintkezések és a társadalmi tagoltság nem mindig esik egybe”.⁶⁷² Miközben Appadurai a yanomamikon mutatja be a lokalitástermelését és nem foglalkozik a komplex társadalmakkal részletesen, utalásaiból világos, hogy véleménye szerint a komplex társadalmakban nem a globalizáció hatott először a lokalitásokra.

A szomszédságok azon képességét, hogy kontextust (azaz lokalizációs törekvésekkel jelentést és történelmi jelentőséget) és lokális szubjektumokat termeljenek alapvetően befolyásolta a nagyobb társadalmi formációk azon lokalitástermelő képessége, amellyel a hatalmuk által kontrollált területen hatni tudtak a szomszédságok alapvető formájára.⁶⁷³

⁶⁷¹ Nem mellesleg véleménye szerint ez hat az antropológiára is, hiszen a lokalitás az antropológia között kölcsönös viszony van: a kettő egymást hozza létre. Appadurai 2005: 178.

⁶⁷² Appadurai 2005: 178.

⁶⁷³ Appadurai 2005: 187.

Az appadurai-i értelemben vett lokalitások Európában tulajdonképpen a modernitás óta a nemzetállam logikájában, narratívája szerint öltenek testet. A modernitás nemzetállami fejlődésének társadalmi és kulturális eredetét, alapjait és formáit meglehetősen jól ismerjük.⁶⁷⁴ Az európai etnológia egyik jelentős vállalkozása volt a 20. század utolsó harmadától elsősorban svéd és német példák nyomán annak bemutatása, hogyan jött létre a régiókra és lokalitásokra tagolt nemzetállam a klasszikus modernitásban és milyen szerepet játszott a nemzeti kultúra létrejöttében a parasztság kultúrája.⁶⁷⁵ A nemzeti kultúra elemeinek összekapcsolása a tér bizonyos elemeivel a modernitásban nemcsak a szakralizált nemzeti teret teremtette meg,⁶⁷⁶ de fontos hajtóereje lett a lokalizált kulturális alapú élményfogyasztás, a turizmus fejlődésének is.

Kutatásaim nyomán azt láthatjuk, hogyan épít a helyhez vagy régióhoz korábban kötött kulturális örökségre egy-egy lokalitás a késő modernitásban. Éppen a kulturális örökségből szelektíven válogató vagy azzal hezitálás nélkül szakító, és egy új, korábban a helyhez nem kötődő kulturális elemet felemelő példák mutatják, hogy immár nem a nemzetállami logika a meghatározó, nem a 19. század végének regionális kultúrateremtése hajtja e folyamatokat. Európai összehasonlító kutatásaim is azt támasztják alá, hogy nem a modernitás nemzetállami eszméjétől mozgatott, nemzeti tudományok által segített, kívülről indukált helytermelés ismétlődik meg napjainkban.

Vizsgálataim szerint új belső és külső mozgatórugók, logikák és eljárások jellemzik napjaink lokalitástermelő eljárásait. Egyrészt, eltérően a klasszikus modernitás nemzetállami tértermelésétől, napjainkban a lokalitások öntudatra ébredése nyomán belülről fogalmazódnak meg elképzelések a térrel kapcsolatban. E közösségen belülről jövő cselekedetek nem pusztán belakják a teret, de a nemzetállami logikát formájában másolva, arra ráfűződve kis léptékű

⁶⁷⁴ Anderson 1983; Hobsbawm–Ranger 1983.

⁶⁷⁵ A számos példából cf. Löfgren 1989a; Hofer 1991; Köstlin 1996; Frykman–Niedermüller 2003; Fejős 2010; Barna 2011 (utóbbi további irodalmakkal).

⁶⁷⁶ Keményfi 2000, 2013.

ideológiákat gyártanak, helyi mítoszokat kreálnak a konkrét térről megfogalmazott gondolataik alátámasztására.⁶⁷⁷ A lokalitások e cselekedetekben természetesen nem tudják kikerülni a modernitásban létrehozott nemzeti tér által rájuk rótt sorsot. Mivel periférikus a helyzetük és marginális a szerepük, nem állíthatják, hogy valójában a nemzet nagy, de eddig fel- vagy el nem ismert történéseinek adtak helyet. Megfigyeléseim szerint periférikus helyzetüket kompenzálóan azonban kreatívan élnek azzal a nyelvtannal, amit az európai társadalmak a modernitásból jól ismernek történelemről, irodalomról, kultúráról és ezek szerepéről a földrajzilag körülhatárolható közösségek összetartásában. Nem véletlen, hogy a 'nagy narratíva' mintájára és nyelvtanában megfogalmazott 'kis narratíváik' sikeresek és hatnak: a késő modern város lakó az otthonosság, kötődés elfeledett élményét sejtve szívesen látogat ilyen helyekre és rendezvényekre, és fogyasztja az itt felkínált anyagi, szellemi vagy identitásportékákat. Ez a végső soron belülről induló tevékenység nyelvtanában markánsan a helyi kultúra értékeihez visszanyúló, hagyományőrző mozgalomnak láttatja magát. Szervezői igyekeznek megkeresni és hangsúlyozni lokális kötődésüket.

Kutatásaim szerint a fenti törekvésekben sikereket már elért lokalitások igyekeznek szélesebb körben is terjeszteni a helyről alkotott sajátos víziójukat, és ezért egyre kifinomultabb, kidolgozottabb önreprezentációkat gyártanak. Valójában mindez annak a bizonyítéka, hogy ezeknek a belülről induló, de egy közösségi hétvégi falunapnál messzebbre tekintő kezdeményezéseknek a végső célja legtöbbször a települési imázsépítés.⁶⁷⁸ Egy sikeres, az adott lokalitáson kívülről is látható helyi eseményt létrehozni valójában a lokalitás imázsába való befektetés. Ezen imázsépítés végső, áttételes célja egyértelműen valamilyen gazdasági előny megszerzése. A lokalitástermelésbe befektetett helyi szellemi és anyagi javakat minden esetben egy közösség gazdasági fellendülésének reményében költik el. Hazai etnográfiai terep-

⁶⁷⁷ Balinak – igaz az ősmagyar mítosz kortárs használata kapcsán – a posztmodern mítosztermelés sajátosságairól megfogalmazott állításai nagyon is relevánsak lehetnek az ilyen helyi mítoszalkotások további vizsgálata kapcsán (Bali 2012: 146-148).

⁶⁷⁸ Cf. Hesz 2004; Kovách 2007b; Csurgó–Megyesi 2016.

munkák igazolták, hogy közösségi előnyök mellett a helyi kulturális brókerek és közvetlen környezetük nagyon gyorsan felismerik, hogy személyes gazdasági előnyök is szülehetnek ezen cselekedetekből.⁶⁷⁹

Értekezésemben rámutattam, hogy hosszú távú és nagyobb hatású gazdasági előnyöket természetesen egy tartósan vonzó attrakció tud csak biztosítani. A helyi szervezők gyakran nyíltan kimondják, hogy végső céljuk nemcsak egy sikeres hétvégi fesztivál megszervezése, hanem a lokalitás és az erőforrásként észlelt külvilág komplexebb kapcsolatrendszerének létrehozása. Amennyiben valamilyen markáns, jelentős befektetést igénylő turisztikai fejlesztés (például élményfürdő-építés) nem történik az adott helyen, a helyi szervezőknek sikerre kell vinniük egy, a lokalitás hétköznapijait is termékké emelő kommunikációt. Az élményfogyasztás nemcsak egy hétvégi fesztiválon megtapasztalható, de tartósan elérhető termékek létrehozásával, vagy a táj esztétizálásával állandósítható.⁶⁸⁰ Legkiforrottabb formájában e fejlesztések helyi termékek létrehozásáig vezethetnek el. A helyi termékek a lokális materiális javak védjeggyel megerősített, de nemcsak fesztivalizációs eseményekkor, hanem gyakorlatilag állandóan fogyasztható részletei. Hivatalos aktusokkal megerősített formájukban a hely keresett és megtalált esszenciájának csomagolt, elvihető, bármikor megtapasztalható konzervei. Ezek esetleges sikere a lokalitás további márkázási lehetőségeit kínálja.⁶⁸¹

Vizsgálataim megerősítették, hogy a kutatott fesztivalizációs jelenségek gyakori mellékterméke valamiféle identitáspótlék. Megfigyeléseim szerint az imázsépítéshez elengedhetetlen ritualizált, jelentőségteljesnek tűnő performatív aktusok, például helyi fesztiválok kezdetét jelző népviseletes felvonulások, nagyon könnyen csábítják azonosulásra a helyieket (és egyúttal elégítik ki a látogatók egzotikum iránti vágyát). Rég fel nem vett népviseletben felvonulni és jelen lenni, az érdeklődők előtt a helyi kulturális bróker által instruáltan („autentikusan”, „parasztosan”) viselkedni, mind esélyt ad a helyieknek egy olyan azonosulásra, amely ezekben a periférikus lokalitásokban reflektáltan talán soha nem volt adott. Ne legyenek illú-

⁶⁷⁹ Cf. Kiss 2014.

⁶⁸⁰ Cf. Szijártó 2002: 16-18; Bódi 2002: 29-36.

⁶⁸¹ Kiss 2016.

zióink, a helyi kulturális brókerek szemében azonban e cselekedetek legtöbbször csak a turistának szánt látványosság részeit alkotják. Ennek ellenére a helybeliek számára mindezek, eredetében ugyan vitatható, de az identitás kontextuális és dinamikus kortárs értelmezésére tekintve mégis reális esélyt kínálnak egy vállalható önmegfogalmazásra.

Kutatásaim szerint ugyanakkor e performatív aktusok, önbemutatók kiválóan tárják fel, mit is gondol a helyi szervező elit a lokalitás szélesebb körben is eladható lényegének. Azaz, mi is a helyi kultúra azon verziója, amely a szervezők szerint érdekes lehet a külső látogatóknak. Ennek nyomán pedig azt is feltárhatjuk, hogyan is látják e kulturális brókerek napjaink turistáját, városlakóját. Az értekezésben tárgyalt események ezen részletei tulajdonképpen a nemzeti kulturális kánonra és geográfiára írt helyi széljegyzetek. Helyi sajátosságok, amelyek nem érik el a 'nagy narratívába' történő beemelődéshez szükséges érdekességet. Számos Kárpát-medencei sváb és szász hagyományőrző esemény esetében például ezek nemzeti kisebbségek 'kis történelmei', amelyek illeszkednek a többség és a távoli anyaország 'nagy történelmeihez'. Az ilyen események lokalitásokat teremtenek szelektíven válogatva a helyi kultúrából; mitikus, de legalábbis felnagyított tényekkel fűződve a nagy narratívára.

Áttekintve a belső mozgatórugókat ki kell emelnünk, hogy a lokalitások önmegfogalmazására rendkívüli erejű és befolyású külső erők is hatnak. Ezek saját rendszerükbe illesztve kívánják a lokalitást értelemmel telíteni. A néprajzi kutatások Európában és Magyarországon is több helyről leírták a helyben kötődést (általában nyaraló ingatlant) szerző, de nem helybeli elit lokalitástermelő tevékenységét.⁶⁸² E beköltözők nem titkoltan más tekintettel néznek az adott közösségre és el vannak szánva annak megváltoztatására. Maguk is kulturális brókerek, akik viszont választott, általában második otthonukként tekintenek a lokalitásokra. Tetteik néha különösebb erőfeszítést sem igényelnek, mindössze a helyen messze túlmutató kapcsolatrendszerüket mozgósítják az adott lokalitás fejlesztése érdekében. A helyről alkotott víziójuk minden esetben szakértői alapokon áll. A helyi kultúrára fokozatosan mélyülő érzelmi kötődéssel, de alapvetően jól formálható nyersanyagként tekintenek, és így igyekeznek a helyet megfogalmazni. Cselekedeteik elfogadottsága nem mindig biztos, hiszen nemcsak a helyiek

⁶⁸² Például Fejős–Szijártó 2002.

számára gyakran értelmezhetetlen távlatú vízióval bírnak, de idegenként a helyi közösségben komoly identitásdeficittel is indulnak.

A fesztiválizációs és örökségesítő helyi folyamatokat áttekintve a fentivel rokon, de jól elkülöníthetőek a külső, helyi kötődést nem szerző, professzionális fejlesztők által indukált események. Ezek általában önmagukban nem hoznak létre lokalitásokat, nem függetlenek a helyi politikai-kulturális elit vágyaitól, hanem professzionális segítségként jelennek meg és mozdítanak új szintre már létező eseményeket, emelik be azokat – Christopher Ray találó fogalmával – a kultúragazdaságnak nevezhető késő modern rendszerbe.⁶⁸³

Megfigyeléseim szerint jelentős külső hatást gyakorolhat a lokalitás-termelésre a nemzetállami kultúrankanonizáció valamely késői, kortárs formája is. Magyarországon erre jó példa a hungarikumok és a szellemi kulturális örökség listázásával kapcsolatos kiterjedt, állami intézményrendszerrel életre hívó, tagolt színtereken megnyilvánuló mozgalom.⁶⁸⁴ Kérdés, hogy a jól látható gazdasági összefüggések és mozgatórugók közepette sikerül-e a néprajz által remélt szakmaiságot e folyamatokban megőrizni, vagy, ahogy Paládi-Kovács a közelmúltban utalt rá, egyfajta „alkalmazott néprajzzal” támogatni a hungarikumok összegyűjtését.⁶⁸⁵ Te-reptapasztalataim szerint belső cselekvésvágy és külső makrofolyamatok egyszerre segíthetnek márkává tett lokális kulturális jelenségeket sikerre. E tagolt intézményrendszerrel létrehozó, késői nemzeti kulturális kánonalkotást kétségkívül esélyként látják a lokalitások, ezért próbálják imázsfejlesztésbe már bevont helyi eseményüket ebben elismertetni. A dél-magyarországi bajai halászléfőzést egyértelműen az 1996-ban létrehozott, minden évben tízezreket mozgató Halászléfőző Népünnepély felhajtó ereje emelte a hungarikumok közé 2015-ben, háttérbe szorítva korábbi kisvárosi, multietnikus kalendáris szokásokat és a helyi multikulturális örökség egyéb elemeit.

⁶⁸³ Ray 2013: 138-156. Külső fejlesztők szerepe kapcsán cf. Kiss 2015; Biczó 2016.

⁶⁸⁴ Cf. Bartha 2014: 7-9; Lovas Kiss 2014a, 2014b; Marinka 2014.

⁶⁸⁵ Paládi-Kovács 2016: 17.

Lokálisok a globalizáció sodrásában

Összehasonlító kutatásaim szerint mindezen, hagyományosan egymásra rétegződő folyamatokat egy nagyobb kontextus is keretezi. A késő modern globalizáció két jelenségen, a globális médiatérén és a minden korábbinál több embert megmozdító mobilitáson keresztül hat az általunk vizsgált folyamatokra. A globalizálódott médiatér a hely egészen új élményét hozta el az általunk vizsgált lokálisok esetében is. A kortárs online és elektronikus média minden korábbinál gazdagabban juttathatja el a fentiekben bemutatott jelenségeket a világ minden részére. E helyi imázsépítő, lokálistermelő akciók jelentőségét megsokszorozza az, hogy korábbi személyes, esetleg a nyomtatott sajtón keresztüli limitált megtapasztalhatóságuk helyébe egy elvileg korlátlan néző- és ezzel vonzáskör lépett. Annak ellenére, hogy természetesen az események legtöbbje csak közvetlen környezetére gyakorol vonzást, alapvető változás az, hogy a szervezők egyfajta médialátványosságként tekintenek ezen eseményekre. Az események alakításában egyre fontosabb szerepet játszik az, hogy milyennek *látszik* az esemény közvetített voltában.

Vizsgálataim szerint ennél talán még jelentősebb az a hatás, ahogyan a helyi szervezők a globális médiatérrel a helyi események alakítására egyfajta forrásként használják. Ebből következik terepkutatásaim azon fontos tanulsága, hogy az igazán sikeres események valójában nem a lokális kultúra védelmének kiemelkedő példái, sokkal inkább a globalizáció definíciószerű megvalósulásai. Egy ötletes versenyszám, egy új helyi rítus szerkezete, egy helyi termékfejlesztési modell, egy helyi mítoszteremtés diszkurzív fordulatainak átvétele és beillesztése egy helyi imázssteremtő eseménybe jól jelzik azt, hogy a sikeres lokálistermelések – még ha nagy nyilvánosságnak szánt szövegeikben hirdetik is –, valójában nem globalizációellenes mozgalmak megnyert csatái. Ezek a globalizációt sikeresen kihasználó lokálisok hosszú távú gazdasági és ezzel társadalmi előnyt biztosító győzelmei, sikeres termék- és lokálisfejlesztések. Talán túlzó MacCannell korábban idézett félelme, hogy a helyiek, a turisták

vágyai szerint, egyfajta magukra vett primitivitással kezdenek majd viselkedni e lokalitásokban, de azt mindenképpen mondhatjuk, hogy a globális turizmus számára értelmezhetően performálják majd hosszas, néha instrumentalizált folyamatokon keresztül kiválasztott és sikeressé menedzselt, őket azonosító kulturális elemüket.

Források

Primer források

1. Terepmunkák

- Csoportos nemzetközi terepmunka szervezése és vezetése Pusztamérgesen 2001-ben és 2002-ben. Résztevő megfigyelés a fesztivál előtt, alatt és után. 30 interjú helybeli résztvevőkkel és turistákkal, interjú a fesztivál szervezőjével, Börcsök Antallal, kb. 100 fényképfelvétel, mozgóképes dokumentáció.
- Csoportos nemzetközi terepmunka szervezése és vezetése Baján 2003-ban, 2004-ben, 2005-ben és 2006-ban. Résztevő megfigyelés a fesztivál előtt, alatt és után. 50 interjú helybeliekkel, a fesztiválon főzőkkel, turistákkal, kb. 1000 fényképfelvétel, mozgóképes dokumentáció. Rendszeres követő interjúk (2010, 2013, 2017) a fesztivál alapító szervezőjével, Béres Bélával.
- Terepkutatás Finnországban 2008. 06–09. hó. Tudományos kapcsolatrendszer és konzultánsok: Dr. Petri Raivo (Finnish Network University for Tourism Studies / Karelia–ammattikorkeakoulu), Dr. Bo Lönnqvist (University of Jyväskylä), Dr. Hanneleena Hieta (University of Turku), Dr. Sanne Österlund-Pötzsch (Åbo Akademi / Society of Swedish Literature), Dr. Marjut Anttonen (University of Turku). Résztevő megfigyelés Raseborg-ban a Medeltid på Raseborg középkori fesztiválon, Heinolában a Saunomisen maailmanmestaruuskilpailut sauna világbajnokságon, Loviisában a Kuningas saapuu Loviisaan 18. századi fesztiválon. Interjúk résztvevőkkel, illetve a fesztivál után interjú a szervezőkkel, Heinolában Ossi Arvelával, Raseborg-ban Dan Idmannal, Loviisában Jaane Leainéval. Interjú a Savonlinnában rendezett Kännykänheiton MM–kísat mobiltelefondobó-világbajnokság szervezőjével, Christine Lunddal, illetve a Tohmajärviben szervezett Potsipäivä „malacka” napok fesztivál egyik szervezőjével, Liisa Lasonennel. Résztevő megfigyelés a helsinki Les Lumières – Valistusajan kulttuurifestivaali felvilágosodás kori fesztiválon, a suomenlinnai 18. századi katonai hagyományőrző

táborban. Interjú a suomenlinnai világörökség helyszínt gondozó szervezet turisztikai referensével Milla Öystilä-vel (matkailuasiantuntija, Suomenlinnan Hoitokunta), a loviisai önkormányzat turisztikai munkatársával, Lilian Granberg-vel. Részvevő megfigyelés a Hausjärvi Mommilanjärven soutelu evezősünnepen.

– Terepkutatás Skóciában 2014. 06–09. hó, rövidebb kutatási látogatások: 2015, 2016, 2017. Tudományos kapcsolatrendszer és konzultánsok: Dr. Neill Martin, Dr. Margaret Mackay, Dr. Gary West (mind School of Scottish Studies/Ethnology, University of Edinburgh). Részvevő megfigyelés a Bannockburn 700 fesztiválon. Interjú Stephen McLeannel (events program manager) és Gillian Learmonth-tal (Scotland marketing manager), a fesztivált szervező skót turisztikai marketing ügynökség, a Visit Scotland rendezvénykért és a marketingért felelős munkatársaival. Interjú Dr. Iorna Ewannel, a skót épített örökség megóvásáért és gondozásáért felelős Historic Environment Scotland kiállítási és rendezvény felelősével (head of interpretations). Részvevő megfigyelés és interjúk Dunfermline-ban a Bruce Fesztiválon. Interjú a fesztivált szervező Dunfermline Delivers munkatársaival, Lisa Edwards-szal, a történelmi belváros fejlesztésért felelős munkatársával (Business Environment District manager) és Chris Foote-tal, a városi rendezvényekért felelős munkatárssal (events manager). Interjú és terepbejárás Arran Johnstonnal és Margaret Mackay-jel Prestopansban, a helyi, történelmi alapú lokalitás-fejlesztés fejleményeiről. Részvevő megfigyelés és interjúk az Ardrossan Castle Carnivalon. Interjú Dr. Amanda Simpsonnal, az Ardrossan kulturális alapú fejlesztésére alapult Ardrossan Castle Heritage Society titkárával, a fesztivál főszervezőjével. Interjú Susan Zachariasszal és Jacob Martinnal, a számos általam vizsgált skót fesztiválon a lovas programot biztosító Les Amis d’Onno hagyományőrző és látványlovas társaság vezetőivel. Terepmegfigyelés a Spectacular Jousting hagyományőrző eseményen Linlithgowban, a Holding the Rock for Scotland fesztiválon Dumbartonban és a Bannockburn to Bothwell reenactment eseményen Bothwellben.

2. Fesztiváladatbázis

Folyamatosan épített magyar fesztiváladatbázis a Tér, kultúra, turizmus MA kurzus keretében 2014-től. Hallgatói házi feladat két járás fesztiváljainak feldolgozása. A feldolgozás szempontjai:

a fesztivál címe/neve
helyszíne (település, járás, megye)
időpontja és időtartama
mióta kerül megrendezésre/hányadik
legfontosabb közösségi programpontja
hagyományalapja, a kulturális nyersanyag, amit használ, amire épít
esetleges rítusai, díjai
honlapja
szervező személy és/vagy szervezet
legjobb médiareprezentációi (Youtube, fórumok, blogok, legjobb újságcikkek)
hasonló témában másutt szervezett fesztiválok
diszkurzivitás (mitikus történelem, történelmi előzmények, sajátos lokális kötődés, a tér, idő, táj, emberek értelmezése)

Jelenleg az ország járásainak körülbelül kétharmada, illetve néhány határon túli magyar település fesztiváljai készültek el.

3. Média adatbázis

Folyamatosan bővülő adatbázis az egyes fesztiválok médiamegjelenéséről. Elsősorban a kevésbé elérhető nyomtatott, esetenként kifejezetten a fesztiválra megjelenő eseti sajtótermékek gyűjtése.

4. Az értekezésben hivatkozott sajtó és egyéb primer online források

ALATKA

2017 Fesztivál sztárfellépőkkel, élő koncertekkel – Május legnagyobb sztárja 2017-ben is az alatkai eper. (<http://hevesihirportal.hu/2017/05/21/majus-legnagyobb-sztarja-2017-ben-is-az-alatkai-eper/> Letöltés: 2017.10.12.)

ARGE

2003 Europäische ARGE Landentwicklung & Dorferneuerung. (<http://www.dorferneuerung.at/home-de-de> Letöltés: 2003.10.11.)

BAGOS

2010 Dinnyefesztivál Hajdúbagoson. Dehir.hu, 2010. 08.14. (<http://www.dehir.hu/hajdu-bihar/dinnyefesztival-hajdubagoson/2010/08/14/> Letöltés: 2013.02.18.)

BAGOSI

2011 Miért maradt el a Bagosi Dinnyefesztivál? Bagosi Élet (A Magyar Élet folyóirat különcadása), (http://soma.webinform.hu/wp-content/uploads/ujzag/bagosi_elet_4.pdf Letöltés: 2013.02.18.)

BÁTYI Zoltán

1997 Pusztamérges eurovirágai. *Délmagyarország*, 87/179. (1997.08.02.) 6.

BECSEI Péter

1994 Pusztából kiáltott szó. *Délmagyarország*, 84/9. (1994.01.12.) 4.

BÉRES Béla

1998 *Halételek, rajzok, emberek: a halászlé fővárosából*. Baja: Pulzus.

BÉRES Gergely

2007 *Hal hátán hal*. Baja: Argumentum Plusz.

BLACKLEY, Michael

2014 1314 v 2014: Battle of Bannockburn rages on. *The Scottish Mail on Sunday*, (2014.01.19.) 13.

BONNIE

2004. Bonnie and Clyde live on. (<http://www.washingtontimes.com/news/2004/may/23/20040523-120654-8315r/> Letöltés 2015.02.25.)

BRACHINGER Tamás

2001 A legkisebb közös többszörös. *Parola*, 2001/4. 3-6.

BURNS, Niamh

2014 700 years on, Scots win again at Bannockburn. *Daily Mail*, (2014.06.30.) 31.

CARRELL, Severin

2012 Scottish independence referendum: why autumn 2014? *The Guardian*, 2012.02.11. (<http://www.theguardian.com/politics/2012/jan/11/scottish-independence-referendum-autumn-2014> Letöltés: 2016.07.15.)

CSÁNYI

2013 Csányi Dinnye Védegylet. (<http://csanyidinnye.hu/start.html> Letöltés: 2013.02.15)

CSÁNYI

2014 Csányi Hagyományőrző Dinyefesztivál. (<http://www.csany.hu/hu/node/401> Letöltés: 2015.10.13.)

CSEKESZ

2017 Dinyefesztivál Nagycserkeszen. (www.erikanet.hu/oldal.php%3FmenuPont_id%3D65879%26cikk_id%3D4558+%amp;cd=16&hl=hu&ct=clnk&gl=hu Letöltés: 2017.10.12.)

DANCING BEASTIE

2012 The lost Bannockburn poems. *Dancing Beastie*, 2012.12.04. (<https://dancingbeastie.wordpress.com/2012/12/04/the-lost-bannockburn-poems/> Letöltés: 2015.07.30.)

DINNYEFESZTIVÁL

2014 Dinyefesztivál Medgyesegyháza. (<http://www.dinyefesztival.hu/index.php> Letöltés: 2014.05.03.)

DINNYETÖRŐ

2017 Dinnyetörő Fesztivál. (<https://hu-hu.facebook.com/DinnyetoroFesztival/> Letöltés: 2017.10.12.)

DOMBAI Tünde

2015 Ásotthalmon kell folytatnia a pusztamérgesi középiskolának. *Délmagyarország Online*, 2015.10.07. (http://www.delmagyar.hu/szeged_hirek/asotthalmon_kell_folytatnia_a_pusztamergesi_kozepiskolanak/2447986/ Letöltés: 2017.10.12.)

ÉSZAK-ALFÖLD

2011 Programok az észak-alföldi régióban – 2011. augusztus 27-szeptember 27-ig. (<http://www.utikalauz.hu/print.php?id=1070> Letöltés 2013.03.10.)

EUKANNON

2017 Eukonkannon MM-kisat. (<http://eukonkanto.fi/> Letöltés: 2017.12.10.)

FEKETE Klára

2013 A pénztelenség betett a falusi turizmusnak. *Délmagyarország Online*, 2013. augusztus 24. (http://www.delmagyar.hu/gazdasag/a_penztelenseg_betett_a_falusi_turizmusnak/2346602/ Letöltés: 2015.03.22.)

FERGUSON, Brian

2014b Momentous Bannockburn Is Marked by Simplest of Ceremonies. *The Scotsman*, (2014.06.25.) 7.

FERGUSON, Brian

2014a Bannockburn slaps ban on Yes supporters. *The Scotsman*, (2014.03.20.) 2.

GÁL Tiborné

2014 Beszámoló a 2014. évi Csányi Hagyományőrző Dinnyefesztiválról (<http://zagyasag.hu/index.php/nekik-sikerult/item/csanyi-dinnyefesztival-2014> Letöltés: 2015.02.15.)

GÁL Tiborné

2015 Csányi Dinnye- és Zöldségtermelő Végegylet. (<http://www.csany.hu/hu/node/298> Letöltés: 2015.02.15.)

GIBSLAND

2017 Bonnie & Clyde Festival. (<http://debez.com/blanche/festival.html> Letöltés: 2017.10.12.)

GRÉTSY László

2006. Fesztiválok hónapja. *Szabad Föld*, 2006. augusztus 25. (<https://www.szabadjfold.hu/cikk?7029> Letöltés: 2011.09.10.)

GRÉTSY László

2014 Fesztivál. *Szabad Föld*, 2014. augusztus 14. (https://www.szabadjfold.hu/aktualis/gretsy_laszlo_fesztival Letöltés: 2018.01.05.)

HÁMORI Zoltán

2003 Hegel és a halászlé. *Bajai Petőfi Népe*, (2003.07.12.) 1.

HÄÄKAUPUNKI

2017 Hääkaupunki Loviisa. (<http://www.visitloviisa.fi/en/info/themepages/thewedding-townloviisa> Letöltés: 2017.12.17.)

HÄMEEN

2017 Hämeen Keskiaikafestivaali. (<http://www.keskiaikamarkkinat.fi/> Letöltés: 2017.11.13.)

HOLLÓSI Zsolt

2004 Tudósok és tanítók. Beszélgetés Trogmayer Ottó muzeológussal Zsolt beszélgetése Trogmayer Ottó muzeológussal. *Webrádió* 2004.09.30. (<http://archive.webradio.hu/index.php?option=content&task=view&id=120> letöltve: 2020.11.20.)

HOMOK 2000

2000 Mihály Árpád szobrászművész Homok 2000 projekt ötlete és az erre érkezett vélemények. Kézirat.

INGLIS, Forber

2014 Return to Bannockburn. *British Heritage*, 2014/11. 52-55.

J.M.

2011 Dinnyefesztivál: dobták, faragták és persze ették. HEOL.hu, 2011. 08. 07.

(<http://www.heol.hu/heves/kozelet/dinnyefesztival-dobtak-faragtak-es-persze-ettek-393334> Letöltés: 2015.03.12.)

JAMIE, Kathlen

2013 The Spirit of Bannockburn. *New Statesman*, (2013.02.1-7.) 30-34.

JOULU

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

KESKIAIKAISET

2017 Keskiaikaiset markkinat (<http://en.keskiaikaisetmarkkinat.fi/> Letöltés: 2017.11.11.)

KIRKKONUMMI

2017 PopUp Kirkkonummi Kyrklätt (<https://www.kirkkonummi.fi/popupkirkkonummi-kyrklatt> Letöltés: 2017.11.17.)

K.M.

2011 Dinnyefesztivál Nagycserkeszen. Szabolcs Online, 2011.08.13.

(<http://www.szolcs.hu/dinnyefesztival-nagycserkeszen-3/1762683> Letöltés: 2017.10.12.)

KALDENEKER

2013 Kaldeneker Lekvárosház – A csányi dinnyefesztiválon jártunk (<http://www.lekvaroshaz.hu/hirek/gyertek-velem-a-csanyi-dinnyefesztivalra> Letöltés: 2013.02.15.)

KALJAKELLUNTA

2017 Kaljakellunta. (<http://www.kaljakellunta.org/> Letöltés: 2017.12.12.)

KANGASLAMPI

2017 Lypsyjakkaranheiton SM–kilpailu (<http://www.kangaslamminkyla.fi/> Letöltés: 2017.12.10.)

KÄNNYKÄ

2017 Kännnykänheiton MM–kisat (<http://www.mobilephonethrowing.fi/> Letöltés: 2017.12.06.)

KIS

2014 Kis falu nagy ünnepe. Magyar Nő magazin, 2014. augusztus 3. (<http://magyarono.com/kis-falu-nagy-unnepe/> Letöltés: 2015.02.15.)

KORMOS Tamás

2000 Gedeon gúnár a leggyorsabb. Libafesztivál Pusztamérgesen. *Délmagyarország*, 90/171.
(2000.08.24.) 1., 4.

KUBATOVICS Tamás

2005 Gyorsan elszaladtak ezek az évek. *Petőfi Népe*, 2005.07.09.

KUUSAMO

2017 KUUSAMO WILD FOOD STREET MARKET – OHJELMASTA (<http://syodaanyhdessa.fi/ta-pahtuma/wild-food-street-market-kuusamo-lapland/> Letöltés: 2017.11.15.)

KVARNBO

2017 Viking Market of Kvarnbo in Åland. (<http://www.historiavivens.eu/2/kvarnbo-viking-market-155023.html> Letöltés: 2017.11.12.)

LIKIS

2017 Likis-lähiruokatapahtuma (www.oamk.fi/likis Letöltés: 2017.11.15.)

LOVIISA

2017 Kuningas saapuu Loviisaan. (<http://karoliinit.fi/loviisa2017/> Letöltés: 2017.12.03.)

LUMEN GENTIUM

1964 A II. Vatikáni Zsinat Lumen Gentium kezdetű dogmatikus konstitúciója az Egyházzól
(<http://www.katolikus.hu/zsinat/lg.html> Letöltés 2016.01.21.)

LUMIERES

2017 Les Lumières – Valistusajan kulttuurifestivaali (<http://www.lumieres.fi/> Letöltés:
2017.12.03.)

MACLEOD, John

2014 A political battlefield already muddied by dubious history. *Daily Mail*, (2014.02.13.) 17.

MAIR, George

2014 Bannockburn... home and away! *Daily Mail*, (2014.06.24.) 27.

MAJOR, John

2014 *Speech at the Scottish Parliamentary Journalists' Association*.
(<http://www.johnmajor.co.uk/page4374.html> Letöltés: 2016.07.15.)

MARJASTUKSEN

2017. Marjastuksen MM–kisat Suomussalmella 2.9.2017. <http://www.arktisetaromit.fi/binary/file/-/fid/3471> (Letöltés: 2017.11.18.)

MBE

2012 Dinnyefesztivál és város napja a hétvégén Sellyén. Bama.hu, 2012. 07. 31
(<http://www.bama.hu/baranya/kozelet/dinnyefesztival-es-varos-napja-a-hetvegen-sellyen-454530> Letöltés: 2013.02.12.)

MM-TATTI

2017. MM-tatti Heinävaarassa 25.8.2018 (<http://mmtatti.fi/> Letöltés 2017.11.12.)

MOMMILANJÄRVI

2017 Mommilanjärven soutelu. (<http://www.mommilanjarvensoutelu.fi/> Letöltés: 2017.12.18.)

N.N.

1990 Koldusboton a pusztamérgesiek. *Délvilág*, 1990. 11. 28.

N.N.

1997 Egy Oscar-díjasközség: Pusztamérges. *Napi gazdaság*, 1997.07.24.

N.N.

2004 Tönkretehetik a népünnepélyt? *Petőfi Népe*, 2004.07.03.

NÁDAI Anikó – SZALKÓ Tímea

2003 A halászlé ünnepe a halászlé fővárosában. *Apropó*, (2003.07.04.) 1.

NICOLI, Andrew

2011 The Battle of Bannockburn II. *The Sun*, 2011.10.21.

OROSHÁZA

2013 Orosháza – Dél-Békés. (<http://oroshaza-delbekes.hu/attrakciok/dinnyefesztival> Letöltés: 2013.02.12.)

OULU

2017 Ilmakitaransoiton MM–kisat. (<http://www.ilmakitara.fi/fi/mm-kisat-2018/> Letöltés: 2017.12.06.)

PÁLYI

2011 VIII. Dinnyefesztivál – Monostorpályi. (<http://monostorpalyi.hu/news.php?item.1101.1>
Letöltés: 2013.02.18.)

PÉCSI

2013 Finnországban is az ormánsági dinnyét eszik. Pécsi Stop, 2013.07.05. (<https://www.pe-csistop.hu/tartalom/cikk/finnorszagban-is-az-ormansagi-dinnyet-eszik> Letöltés: 2013.10.12.)

PILIKKIVIKKO

2017 Pudasjärven Pilikkiviikko. (<https://fi-fi.facebook.com/Pudasj%C3%A4rven-Pilikkiviikko-102158391277/timeline/> Letöltés: 2017.12.12.)

PUSZTAMÉRGES

2013 Magyar nemzeti és történelmi jelképek – Pusztamérges címere. (<http://www.nemzeti-jelkepek.hu/onkormanyzat-pusztamerges.shtml> (Letöltés 2013.05.07.)

RÁCZ Judit, N.

1997 Tanfalu lesz Pusztamérges. *Délmagyarország*, 87/176. (1997.07.30.) 6.

RAMS

2017 Medeltid på Raseborg. (<http://www.rams.fi/start/> Letöltés: 2017.11.13.)

ROSALA

2017 Viikinkipäivät. (<https://rosala.fi/fi/vikingadagar/> Letöltés: 2017.11.10.)

SAAPPAANHEITTO

2017 Saappaanheiton MM–kisat. (<https://bootthrowing.net/online/etusivu/?lan=EN> Letöltés: 2017.12. 15.)

SAUNA

2017 Saunomisen maailmanmestaruuskilpailut (<http://www.bbc.com/news/world-europe-10904691> Letöltés: 2017.12.07.)

S.L.

1997 Követhető példa: Pusztamérges. Több lábon élni. *Kiáltás*, 1997.06.17.

SELLYE

2013 Sellyei kistérség. (<http://kisterseg.celodin.hu/ormansag/sellye.html> Letöltés: 2003.02.12.)

SELLYE

2017 Dinnyefesztivál Sellye. (<http://www.programturizmus.hu/ajanlat-dinnyefesztival-sellye.html> Letöltés: 2017.10.12.)

SIMPSON, Alan

2013 Forces Day 'won't sink battle plans'. *Daily Mail*, (2013.08.27.) 12.

SUCH Tamás

2016 Komolyan gondoltad, hogy Dinnyefesztivál legyen Medgyesen? hír6.hu 2016. március 3. (http://hir6.hu/cikk/118821/komolyan_gondoltad_hogy_dinnyefesztival_legyen_medgyesen Letöltés: 2017.10.12.)

SULKAVA

2017 Sulkavan Suursoudut. (<http://www.suursoudut.fi/fi/etusivu/> Letöltés: 2017.12.12.)

SUONENJOEN

2017. Suonenjoen Mansikka Karnevaalit. (<http://mansikkakarnevaalit.fi/> Letöltés: 2017.11.18.)

SUOPOTKU

2017 Suopotkupallon ja Umpihankifutiksen MM-kisat. (<http://suopotkupallo.fi/> Letöltés: 2017.12.06.)

SZANYI Gyöngyi

2002 Csempeszkopács: visszatérés a 13. századba. Középkort vegyenek. *Üzleti7*, 2002.06.10.

SZERDA Úr

2018 Az ország legszánalmasabb gasztrofesztiváljai. (http://vendeghanyas.blog.hu/2018/03/07/az_orszag_legszanalmasabb_gasztrofesztivaljai?ajanlo=1 Letöltés: 2018.03.25.)

TORIPKNIK

2017 Toripknik ja safkasynttärít! (<https://savonlinna.4h.fi/?x103997=376616> Letöltés: 2017.11.15.)

TVRTKO

2013 Vujity Tvrtko facebook bejegyzése Pazaurek Dezső halálának ötödik évfordulójára.

2013. április 7. (<https://www.facebook.com/vujitytvrko/photos/a.272597442809776.62351.272564679479719/465699770166208/> Letöltés: 2017.10.13.)

UJ Péter

2002 A lényeg leglényegéről. *Index*
(<http://index.hu/velemeny/eheti/020715/> Letöltés: 2007.03.05.)

VIHDIN

2017. Vihdin Wuosisatamarkkinat. (<http://wuosisatamarkkinat.fi/> Letöltés: 2017.11.16.)

WANHAT

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

Szakirodalom

AGÓCS Ruben

2004 Jánoska-eresztés Baján. In Pócs Éva (szerk.): *Rítus és ünnep az ezredfordulón*. 359–364. Budapest: L'Harmattan – Marcali Városi Helytörténeti Múzeum.

AHL, Eva

2007 Aspects on the Fennoman paradigm in Finnish archaeology. *Estonian Journal of Archaeology*, 11/1. 155–157.

AIRO, Marina

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

ALBERT Réka

2004 „Te a magyarnak képe vagy, nagy rónaságunk!”, avagy a nemzeti táj téri reprezentációja. In Borsos B. – Szarvas Zs. – Vargyas G. (szerk.): *Fehéren, feketén. Varsánytól Rititiig*. 81–95. Budapest: L'Harmattan.

ANDERSON, Benedict

1983 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London – New York: Verso.

ANDREWS, Malcolm

1989 *The Search for the Picturesque*. Aldershot: Scolar Press.

ANONYMUS

1999 A magyarok cselekedetei. In Anonymus – Kézai Simon: *A magyarok cselekedetei – A magyarok cselekedetei*. 9–49. Budapest: Osiris., 1999. [Anonymus művét Veszprémy László fordította.]

ANTIKAINEN, Jyrki

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

ANTTONEN, Marjut

2006 Pusztai, Bertalan: Religious Tourists. Constructing Authentic Experiences in Late Modern Hungarian Catholicism. *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, 2/1. 1–4.

APJOK Vivien

2014 A makói Hagymafesztivál jelentésváltozásai. *Szakkollégiumi Füzetek*, 1, 236–250.

APJOK Vivien

2020 "Makó — not only hagyma"? Competing histories and narratives of onion production and spa tourism in a Hungarian town. *Lide Mesta / Urban People*, 22/2, 199–231.

APPADURAI, Arjun

2005 The Production of Locality, In Appadurai, Arjun: *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. 178–201. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ARMSTRONG, Pete

2002 *Bannockburn 1314. Robert Bruce's Great Victory*. Oxford: Osprey Publishing.

AZEREDO GRÜNEWALD, Rodrigo de

2002 Tourism and Cultural Revival. *Annals of Tourism Research*, 29/4. 1004–1021.

BÁCSKAI János György

1943 *Baja földrajza*. Baja: Magánkiadás.

BALI János

2007 A lokális tradíció és a helyi közösség-szerveződés a falusi főzőfesztiválok tükrében. In Kovács Teréz (szerk.): *A vidéki Magyarország az EU-csatlakozás után: VII. Falukonferencia*. 376–384. Pécs: MTA Regionális Kutatások Központja.

BALI János

2012 Az "ősmagyar" mítosz a premodernitástól a posztmodernitásig. *REPLIKA*, 80, 137-151.

BALI János

2014 „Kortárs ősmagyarok”: Mítosz és kultúra. In Povedák István – Szilárdi Réka (szerk.): *Sámán sámán hátán: a kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. 24–33. Szeged: SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

BÁLINT Sándor

1976 A szögedi nemzet. I. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1974/75-2.*

BÁLINT Sándor

1977 *Ünnepi kalendárium I-II.* Budapest: Szent István Társulat.

BÁLINT Sándor

1980 A szögedi nemzet. III. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1978/79-2.*

BALOGH Balázs

2004 Local Village Tourism in "Kalotaszeg" Region after 1990. The Example of Village of Kalotaszentkirály (Sancaiu, Romania). In Cseri Miklós – Fejős Zoltán – Szarvas Zsuzsanna (eds.): *Touristic Construction and Consumption of Culture(s)*. 175–182. Budapest – Szentendre: Hungarian Ethnographical Society – Museum of Ethnography – Hungarian Open-Air Museum.

BALOGH Balázs – FÜLEMILE Ágnes

2020 Reprezentáció és reprezentativitás. Lépésváltás és léptékváltás a (kalotaszegi) hagyományőrzés módozataiban. In Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *Ruralitás és gazdasági stratégiák a 21. században*. 19-61. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

BALOGH István – KARÁCSONY András

1995 Konstruktivizmus a német társadalomelméletben. *Elméleti szociológia*, 1995/1. (<http://www.mek.iif.hu/porta/szint/tarsad/szocio/konstruk.hun> Letöltés: 2008.01.15.)

BALOGH István – KARÁCSONY András

2000 *Német társadalomelméletek*. Budapest: Balassi Kiadó.

BÁNLAZI Pál

1990 *Értelmiség egy kisvárosban*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BARNA Gábor

2000a A világ megszerkesztése. Szimbolikus és valós világok. In Cseri Miklós – Kósa László – T. Bereczki Ibolya (szerk.): *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón*. 693–710. Szentendre:

Magyar Néprajzi Társaság – Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum.

BARNA Gábor

2000b Mentális határok – megduplázott világok. In Balázs Géza – Csoma Zsigmond – Jung Károly – Nagy Ilona – Verebélyi KincsE (szerk.): *Folklorisztika 2000-ben. Folklor – irodalom – szemiotika. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára II.* 689–701. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar.

BARNA Gábor

2001 *Búcsújárók*. Budapest: Lucidus.

BARNA Gábor

2011 Népi kultúra – nemzeti kultúra – nemzeti identitás. A népi kultúra szerepe a nemzeti kultúra és a magyar identitás megszerkesztésében. In Jankovics József – Nyerges Judit (szerk.): *Kultúra, nemzet, identitás*. 61-85. Budapest: Nemzetközi Magyarorságtudományi Társaság.

BARNA Gábor

2017 Rites, Feasts, Identity: Possible questions and answers on the present-day functions of rites and feasts. *SLOVAK ETHNOLOGY / SLOVENSKY NÁRODOPIŠ*, 65/2, 158-170.

BARNA Gábor – POVEDÁK István (eds.)

2014 *Politics, Feasts, Festivals: Yearbook of the SIEF Working Group on the Ritual Year*. Szeged: University of Szeged, Department of Ethnology and Cultural Anthropology.

BÁRTH Dániel

2001 Nagypénteki karnevál Baján 1796-ban. *Ethnica*, III/1. 10–13.

BÁRTH János (szerk.)

1994 *Solymos Ede munkássága*. Kecskemét: Bács-Kiskun Megyei Múzeum.

BÁRTH János

1999 Baja népessége a XVII. század végén és a XVIII. század elején. In Merk Zs. (szerk.): *Emlékkönyv a bajai múzeum 50 éves évfordulójára*. 93–103. Baja: Petőfi.

BARTHA Elek

1992 *Vallásökológia*. Debrecen: Ethnica.

BARTHA Elek

2000 A szakrális térszemlélet koncepciói az ezredforduló folklorisztikájában. In Cseri Miklós – Kósa László – T. Bereczki Ibolya (szerk.): *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón*. 505-513. Szentendre: Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Magyar Néprajzi Társaság.

BARTHA Elek

2014 A hungarikumkutatás néprajzi-antropológiai háttere. *Néprajzi Látóhatár*, 23/1–2. 5–25.

BAUMAN, Zygmunt

1996 From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity. In Hall, S. – P. Du Gay (eds.): *Questions of Cultural Identity*. 19–36. London: Sage.

BAUMAN, Zygmunt

1999 Turisták és vagabundok. A posztmodern kor hősei és áldozatai. *Lettre International*, 35. (<http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre35/01bauman.htm> Letöltés: 2013.04.03.)

BAUMAN, Zygmunt

2004 A zarándok és leszármazottai: sétálók, csavargók, turisták. In Biczó Gábor (szerk.): *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. 192–206. Debrecen: Csokonai Kiadó.

BAZSIKA Enikő – GYURICZA László

2011 A néprajzi tájak lehetséges szerepe a turizmusban. In Michalkó Gábor – Rátz Tamara (szerk.): *A turizmus dimenziói: humánium, ökonómikum, politikum*. 40–57. Székesfehérvár: Kodolányi János Főiskola.

BENDIX, Regina

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

BENDIX, Regina – WELZ, Gisella (Eds.)

1999 Cultural Brokerage. Forms of Intellectual Practice in Society. Special Double Issue. *Journal of Folklore Research*, 36/2–3.

BENJAMIN, Walter

2003 A műalkotás a technikai reprodukálhatóság korában. (http://aura.c3.hu/walter_benjamin.html Letöltés: 2010. 07.08.)

BENNETT, Andrew Peter Wallace

1997 *20th Century Bannockburn: Scottish Nationalism and the Challenge Posed to British Identity 1970–1980*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

BERGER, Peter L. – LUCKMAN, Thomas

1966 *The Social Construction of Reality*. Garden City: Anchor Books.

BHANDARI, Kalyan

2016 Imagining the Scottish Nation: Tourism and Homeland Nationalism in Scotland. *Current Issues in Tourism*, XIX/9. 913–929.

BIAETT, Vern

2015 Organic Festivity: a Missing Element of Community Festival. In Jepson, Allan – Clarke, Alan (eds.): *Defining and Exploring Community Festivals and Events*. 17–31. Oxon: Routledge.

BICZÓ Gábor (szerk.)

2003 *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai Kiadó.

BICZÓ Gábor

2016 Helyzetjelentés a turisztikai imázskonstrukció állásáról Gyimesben. *Replika*, 96–97. 37–47

BINDORFFER Györgyi

2008 „...mit Schrammelmusik aufgewachsen” – Volkskultur als Repräsentationsform der ethnischen Identität bei den Ungarndeutschen. In Schell, Csilla – Prosser, Michael (Hrsg.): *Fest, Brauch, Identität / Ünnepe, szokás, identitás. Ungarisch-deutscher Kontaktfelder*. 1–15. Freiburg im Breisgau: Johannes-Künzig-Institut für Ostdeutsche Volkskunde.

BÓDI Jenő

2002 Kövek és képzetek. Az építészet szimbolikus funkciói a Káli-medencében. In Fejős Zoltán – Sziujártó Zsolt (szerk.): *Egy tér alakváltozásai. Esettanulmányok a Káli-medencéből*. 22–39. Budapest: Néprajzi Múzeum.

BÓDI Jenő

2007 Falu és turizmus. Képek és gyakorlatok. In Kovács Éva (szerk.): *Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet*. 176–185. Budapest: Regio Könyvek – Néprajzi Múzeum.

BÓDI Jenő

2008 A turistatekintet mögött. *Debreceni Disputa*, 6/5. 4–9.

BÓDI Jenő – PUSZTAI Bertalan

2016 A vágygazdaság forrásvidékei. A turizmus (médiá)reprezentációi a globális áramlatok terében. *Replika*, 96–97., 7–9.

BÓDI Jenő

2018 Auf dem Terrain der königlichen Köche: Eine Fallstudie zum Kochfestival in Nagyszakácsi. In Csilla Schell – Michael Prosser-Schell – Bertalan Puztai (Hrsg.): *Re-Invention of Tradition in Ostmitteleuropa nach 1990 : Neue, „gefundene“ und revitalisierte Feste mit Schwerpunkt auf Ungarn*. 101–116. New York – Münster: Waxmann Verlag.

BODÓ Julianna (szerk.)

2000 *Miénk a tér? Szimbolikus térfoglalási eljárások a székelyföldi régióban*. Csíkszereda: Pro-Print.

BODÓ Julianna – BIRÓ A. Zoltán

2000 Szimbolikus térfoglalási eljárások. In Bodó Julianna (szerk.): *Miénk a tér? Szimbolikus térhasználat a székelyföldi régióban*. 9–43. Csíkszereda: Pro-Print Könyvkiadó.

BÓNA Enikő

2016 Utazási ideológiák mediális formálódása. *Replika*, 96–97. 133–147.

BOORSTIN, Daniel J.

1962 *The Image: a Guide to Pseudo-events in America*. New York: Harper and Row.

1992 *The Image: a Guide to Pseudo-events in America*. New York: Vintage Books.

BORBÉLY Éva

2000 Ünnepek, népszokások – turizmus?: Egy szokás szerveződése/szervezése 1990 után. In Fejős Zoltán – Szigjártó Zsolt (szerk.): *Turizmus és kommunikáció*. 153–166. Budapest – Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

BOROS Lajos

2007 A művészeti alkotások földrajzi vizsgálatának néhány elméleti kérdése. In Kovács Cs. – Pál V. (szerk.): *A társadalmi földrajz világi*. 79–88. Szeged: SZTE Gazdaság- és Társadalomföldrajz Tanszék.

BRIGGS, Charles L.

1996 The Politics of Discursive Authority in Research on the „Invention of Tradition“. *Cultural Anthropology*, 11/4. 435–470.

BRUNER, Edward M.

1994 Abraham Lincoln as Authentic Reproduction: A Critique of Postmodernism. *American Anthropologist*, 96/2. 397–415.

BURNS, Peter M. – Cathy PALMER – Jo-Anne LESTER (Eds.)

2010 *Tourism and Visual Culture 1–2*. Wallingford – Cambridge, MA: CABI.

BURR, Vivien

2003 *Social Constructionism*. London – New York: Routledge.

CARTRITE, Britt

2012 The Impact of the Scottish independence Referendum on Ethnoregionalist Movements in the British Isles. *Commonwealth & Comparative Politics*, 50/4. 512–534.

CHEN, G. – STAROSTA, W.

1998 *Foundations of Intercultural Communication*. Boston: Ally and Bacon.

CLIFFORD, James – MARCUS, George

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

COHEN, Anthony P.

1985 *The Symbolic Construction of Community*. London – New York: Routledge.

COHEN, Erik

1988 Authenticity and Commodification in Tourism. *Annals of Tourism Research*, 15/3. 371–386.

COHEN, Eric

2004 *Contemporary Tourism – Diversity and Change*. Amsterdam: Elsevier.

COSGROVE, Denis – DANIELS, Stephen (eds.)

1988 *The iconography of landscape: Essays on the symbolic representation, design, and use of past environments*. Cambridge: Cambridge University Press.

COSGROVE, Denis E.

2008 Introduction to Social Formation and Symbolic Landscape In Rachel Ziady DeLue – James Elkins (eds.): *Landscape Theory*. 17–43. New York: Routledge.

CRAWFORD, Robert

2014 *Bannockburns. Scottish Independence and Literary Imagination, 1314–2014*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

CRESPI-VALLBONA, Montserrat – Greg RICHARDS

2007 The Meaning of Cultural Festivals. *International Journal of Cultural Policy*, 13/1. 103–122.

CRICK, Malcolm

2007 A Difficult Passage, Largely Unassisted. In Nash Dennison (ed.): *The Study of Tourism*. 60–76. Oxford – Amsterdam: Elsevier.

CROUCH, David – JACKSON, Rhona – THOMPSON, Felix

2005 *The Media and the Tourist Imagination: Converging Cultures Contemporary Geographies of Leisure, Tourism, and Mobility*. London – New York: Taylor & Francis Routledge.

CSERI Miklós – FEJŐS Zoltán – SZARVAS Zsuzsanna (eds.)

2004 *Touristic Construction and Consumption of Culture(s)*. Budapest – Szentendre: Hungarian Ethnographical Society – Museum of Ethnography – Hungarian Open-Air Museum.

CSORBA László

1991 *Széchenyi István*. Budapest: Officina Nova.

CSÖRSZ Édua

2015 Az „ősmagyar mítosz” posztmodern rítusai Bugacon. A Kurultaj és az Ősök Napja. In Hubbes László – Povedák István (szerk.): *Már a múlt sem a régi... Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése*. 207–238. Szeged: MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport.

CSURGÓ Bernadett

2014 A vidék nosztalgiája: Kulturális örökség, turizmus- és közösség-szervezés három észak-alföldi kistérségben. *SOCIO.HU*, 4/2, 1–20.

CSURGÓ Bernadett – MEGYESI Boldizsár

2016 The Role of Small Towns in Local Place Making. *European Countryside*, 8/4. 427–443.

CULLER, Jonathan

1990 *Framing The Sign: Criticism and Its Institutions*. Norman: University of Oklahoma Press.

CULLER, Jonathan

2012 A turizmus szemiotikája. In Bódi Jenő – Pusztai Bertalan (szerk.): *Túl a turistatekinteten.*

A turizmus kritikai és kultúratudományi perspektívái. 23–40. Budapest – Pécs – Szeged:

Gondolat – PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék – SZTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

DANKÓ Imre

1958 A bajai Jánoska-eresztés. *Ethnographia*, 69. 145–148.

DANN, Graham M.S. (Ed.)

2002 *The Tourist as a Metaphor of the Social World*. Wallingford, Oxfordshire: CABI Publishing.

DIAMOND, Heather A.

2008 *Cultural Tourism and the Negotiation of Tourism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

DITCHBURN, David – Catriona M. M. MACDONALD

2014 Bannockburn, World War I and the Referendum. *The Scottish Historical Review*, XCIII/2. 161–170.

DOMOKOS Mariann

2008 Die "Gisela-Tage" in Veszprém. In Schell, Csilla – Prosser, Michael (Hrsg.): *Fest, Brauch, Identität / Ünnepe, szokás, identitás. Ungarisch-deutscher Kontaktfelder*. 87–106. Freiburg im Breisgau: Johannes-Künzig-Institut für Ostdeutsche Volkskunde.

DORMÁN Helga

A Homokhát és Pusztamérges mobilitása és társadalmi-gazdasági erőforrásai. In Pusztai Bertalan (szerk/ed.): *Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgesi eset – Invented Traditions and Village Tourism. The Pusztamérges Case*. 39–47. Szeged: SZTE Néprajzi Tanszék.

EADE, John – SALLNOW, Michael J.

1991 Introduction. In Eade, John – Sallnow, Michael J. (eds.): *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage*. 1–29. London: Routledge.

EDWARDS, Justin D.

1998 Henry James's „Alien” New York: Gender and Race in The American Scene. *American Studies International*, XXXVI/1. 66–80.

EÖTVÖS Károly

2007 *Balatoni utazás*. Veszprém: Vitis Aureus.

FARKAS Judit

2011 „India magyarországi mosolya”: Ellenvilágok és élménymodellek párbeszéde Krisna-völgy ökofalu turizmusában. In Fejős Zoltán (szerk.): *Színre vitt helyek*. 62–81. Budapest: Néprajzi Múzeum.

FAUBION, James D. – George E. MARCUS

2008 Constructionism in Anthropology. In James A. Holstein – Jaber F. Gubrium (eds.): *Handbook of Constructionist Research*. 67–85. New York – London: The Guilford Press.

FEHÉR István – KÓRÓDI Márta

2006 A vidéki turizmus diverzifikációs sajátosságai. *A falu*, 21/4. 49–59.

(http://www.afalu.hu/cikkek/a_videki_turizmus_diverzifikacios_sajatossagai Letöltés: 2013:05.07.)

FEISCHMIDT Margit

2005 A magyar nacionalizmus autenticitás-diskurzusainak szimbolikus térfoglalása Erdélyben. In Feischmidt Margit (szerk.): *Erdély-dekonstrukciók*. 7–35. Budapest – Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikáció – és Médiatudományi Tanszék.

FEISCHMIDT Margit

2006 Lehorgonyzott mítoszok. Kőbe vésett sztereotípiák? A lokalizáció jelentősége az aradi vértanúk emlékműve és a millenniumi emlékoszlopok kapcsán. In Bakó Boglárka – Papp Richárd – Szarka László (szerk.): *Mindennapi előítéletek. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák*. 370–391. Budapest: Balassi.

FEJŐS Zoltán

1984 „Budapest Matyóország fővárosa”: Adalékok az idegenforgalmi folklorizmusához. In Fejős Zoltán – Niedermüller Péter – Zelnik József (szerk.): *Cul/tours*. 40-43. Budapest: Népművelési Intézet.

FEJŐS Zoltán

1985 A falusi turizmus -- a hagyomány utáni korszak alternatívája? In Kiss Mária (szerk.): *Folklór és tradíció II: A hagyományos műveltség továbbélése*. 32-58. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.

FEJŐS Zoltán

1992 Folklór és turizmus. In Mohay T. (szerk.): *Közelítések*. 337–346. Debrecen: Ethnica.

FEJŐS Zoltán

1998a „Hordák” és „alternatívok”? In Fejős Zoltán (szerk.): *A turizmus mint kulturális rendszer*. 5–9. Budapest: Néprajzi Múzeum.

FEJŐS Zoltán

1998b A nemzeti hős három „arca”. Kossuth-szobrok az Egyesült Államokban. In Kríza Ildikó (szerk.): *Történelem és emlékezet. Művelődéstörténeti tanulmányok a szabadságharc 150. évfordulója alkalmából*. 45–60. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.

FEJŐS Zoltán (szerk.)

1998c *A turizmus mint kulturális rendszer*. Budapest: Néprajzi Múzeum.

FEJŐS Zoltán

2000 Múzeum, turizmus. A kulturális találkozás és reprezentáció rendszerei. In Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt (szerk.): *Turizmus és kommunikáció*. 236-257. Budapest – Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

FEJŐS Zoltán

2002 Az etnicitás változatai. Identitások az amerikai magyar diaszpórában. In A. Gergely András (szerk.): *A nemzet antropológiája*. 2–16. Budapest: Új Mandátum.

FEJŐS Zoltán

2003a A városi kultúra régi és új elemei: szempontok Budapest átalakulásának értelmezéséhez. In Kovács Nóra – Szarka László (szerk.): *Tér és terep. Tanulmányok az*

etnicitás és az identitás kérdésköréből II. Az MTA Kisebbségkutató Intézetének évkönyve II. 95–117. Budapest: Akadémiai.

FEJŐS Zoltán

2003b Az utazás emlékezete: a tárgyak, a képek. In Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt (szerk.): *Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k: A turizmus társadalomtudományos magyarázata.* 7-18. Budapest – Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

FEJŐS Zoltán

2004 Hagyományemlék? *AGRIA* 40, 397-405.

FEJŐS Zoltán

2010 Nemzeti diskurzus és néprajz. In Király Erzsébet – Róka Enikő – Veszprémi, Nóra (szerk.): *XIX. Nemzet és művészet: Kép és önkép.* 83-110. Budapest: Magyar Nemzeti Galéria.

FEJŐS Zoltán – SZIJÁRTÓ Zsolt (szerk.)

2002 *Egy tér alakváltozásai.* Budapest: Néprajzi Múzeum.

FÉNYES Elek

1851 *Magyarország geographiai szótára, mellyben minden város, falu és puszta, betürendben körülményesen leiratik.* Pesten: Kozma Vazulnál. (www.arcanum.hu letöltés: 2020.12.30.)

FENYVESI László

1987 A Kiskunság a török időkben. In: Fazekas I. – Szabó L. – Sztrinkó I. (szerk.): *A Jászkunság kutatása 1985.* 215–302. Kecskemét – Szolnok: Bács-Kiskun Megyei Múzeumigazgatóság – Szolnok Megyei Múzeumigazgatóság.

FINE, Elizabeth C. – SPEER, Jean Haskell

1985 Tour guide performances as sight sacralization. *Annals of Tourism Research*, 12/1 73–95.

FISCHER, Michael M. J.

2007 Culture And Cultural Analysis As Experimental Systems. *Cultural Anthropology*, 22/1. 1–65.

FOOTE, Kenneth E. – TÓTH, Attila – ÁRVAY, Anett

2000 Hungary after 1989: Inscribing a New Past on Place. *Geographical Review* 90, 3., 301–334.

FORD, Brinsley

1996 Angolok Itáliában. *Café Babel*, 22. 33–43.

FORRISTAL, Linda Joyce – MARSH, Dawn Gay – LEHTO, Xinran Y.

2011 Revisiting MacCannell's Site Sacralization Theory as an Analytical Tool: Historic Prophetstown as a Case Study. *International Journal of Tourism Research*, 13, 570–582.

FRYKMAN, Jonas – NIEDERMÜLLER, Péter (Eds.)

2003 *Articulating Europe: Local Perspectives*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.

FŰKÖH Dániel

2003 Természeti erőforrások a Homokhátságon. In Pusztai Bertalan (szerk./ed.): *Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgesi eset – Invented Traditions and Village Tourism. The Pusztamérges Case*. 33–35. Szeged: SZTE Néprajzi Tanszék.

FÜLEMILE Ágnes

1998 A skót nemzeti viselet és Skócia turisztikai képe. In Fejős Zoltán (szerk.): *A turizmus mint kulturális rendszer*. 57-74. Budapest: Néprajzi Múzeum.

FÜREDI Zoltán

2004 Busójárás, az élő rítus. In Pócs Éva (szerk.): *Rítus és ünnep az ezredfordulón*. 115–158. Budapest: L'Harmattan – Marcali Városi Helytörténeti Múzeum.

GEERTZ, Clifford

1963 *Agricultural Involution. The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.

GEERTZ, Clifford

1973 Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture. In Geertz, C.: *The Interpretation of Cultures*. 3–30. Basic Books, New York.

GEERTZ, Clifford

2001 Elmosódott műfajok: a társadalmi gondolkodás átalakulása. In Geertz, C.: *Az értelmezés hatalma*. 304–324. Budapest: Osiris.

GELÁNYI Nóra – GINZER Mónika

2011 A német nemzetiség meg(nem)jelenési formái Baranya megye turizmusában. In Michalkó Gábor – Rátz Tamara (szerk.): *A turizmus dimenziói: humánium, ökonómikum, politikum*. 26–39. Székesfehérvár: Kodolányi János Főiskola.

GEORGE, Jodie – ROBERTS, Rosie – PACELLA, Jessica

2015 'Whose Festival?' Examining Questions of Participation, Access, and Ownership in Rural Festivals. In JEPSON, Allan – CLARKE, Alan (eds.): *Defining and Exploring Community Festivals and Events*. 79–93. Oxon: Routledge.

GERGELY András, A.

1997 A térszerveződés szimbolikus üzenetei. Térátélés és politika a kilencvenes évekelején. In Szabó Márton (szerk.): *Szövegvalóság*. 287–303. Budapest: Scientia Humana Társulás.

GERHÁTH Györgyi

2003 Fesztiválkodás. In Pusztai Bertalan (szerk/ed.): *Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgesi eset – Invented Traditions and Village Tourism. The Pusztamérges Case*. 97–103. Szeged: SZTE Néprajzi Tanszék.

GERŐ András

2004 *Képzelt történelem. Fejezetek a magyar szimbolikus politika XIX–XX. századi történetéből*. Budapest: Eötvös Kiadó – PolgArt.

GETZ, Donald

2007 *Event Studies. Theory, Research and Policy for Planned Events*. Oxford: Elsevier.

GETZ, Donald

2010 The nature and scope of festival studies. *International Journal of Event Management Research*, 5/1. 1–47.

GILROY, Amanda

2000 *Romantic Geographies: Discourses of Travel, 1775–1844*. Manchester: Manchester University Press.

GOFFMAN, Erwin

2000 *Az én bemutatása a mindennapi életben*. Budapest: Thalassa Alapítvány és Pólya Kiadó.

GOLD, Raymond

1969 Roles in Sociological Field Observations. In McGall, G.J. – Simmons, J.L. (eds.): *Issues in Participant Observation*. 30–39. Reading, MA: Addison–Wesley Publ.

GOTHAM, Kevin Fox

2007 Selling New Orleans to New Orleans. Tourism authenticity and the construction of community identity. *Tourist Studies*, 7/3. 317–339.

GRABURN, Nelson H. H.

1989 Tourism: The Sacred Journey. In Valene L. Smith (ed.): *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. 37–55. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

GRABURN, Nelson H. H.

2001 Relocating the Tourist. *International Sociology*, 16/2. 147–158.

GRÁFIK Imre

2000 Ökoturizmus. In Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt (szerk.): *Turizmus és kommunikáció*. 96–112. Budapest – Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

GREER, Charles – Shanon DONNELLY – Jillian M. RICKLY

2008 Landscape Perspective for Tourism Studies. In Daniel C. Knudsen – Michelle M. Metro-Roland – Anne K. Soper – Charles E. Greer (eds.): *Landscape, Tourism, and Meaning*. 9–19. Bloomington: Indiana University.

GRÜNER Fülöp

é.n. *Pusztamérges község története*. h.n.: Magánkiadás.

GYÁNI Gábor

2003 *Posztmodern kánon*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó.

GYÁNI Gábor

2007 *Relatív történelem*. Budapest: Typotex.

GYÖMREI Sándor

1934 *Az utazási kedv története*. Budapest: Gergely R. Könyvkereskedése.

GYÖRFFY György

1970 Anonymus Gesta Hungarorumának kora és hitelessége. *Irodalomtörténeti*

közlemények, LXXIV/1. 1–14.

HAAHTI, Antti – Maarit KINNUNEN

2015 Experiencing community festivals and events: insights from Finnish summer festivals
In Allan Jepson – Alan Clarke (eds.): *Exploring Community Festivals and Events*. 31–54. London: Routledge.

HAJDÚ Endre

1999 *A turizmus főbb termékei és szolgáltatásai*. Budapest: Külkereskedelmi Főiskola.

HALL, Derek

2004 Branding and national identity: The case of Central and Eastern Europe. In Nigel Morgan – Annette Pritchard – Roger Pride (eds.): *Destination Branding: Creating the Unique Destination Proposition*. 111–128. Oxford: Elsevier.

HALL, C. Michael – Dieter K. MÜLLER – Jarkko SAARINEN

2008 *Nordic Tourism: Issues and Cases*. Bristol: Channel View.

HALMESVIRTA, Anssi

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

HANDLER, Richard

1998 Raymond Williams, George Stocking, and Fin-de-Siecle U.S. Anthropology. *Cultural Anthropology*, 13/4. 447–463.

HANKISS Elemér

1985 Nemzetvallás. In Kovács, Ákos (szerk.): *Monumentumok az első világháborúból*. 36–48. Budapest: Múcsarnok – Népművelési Intézet.

HANNERZ, Ulf

2004 A kozmopoliták és a helyiek a világkultúrában. In Biczó Gábor (szerk.): *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. 178–192. Debrecen: Csokonai Kiadó.

HANNONEN, Pasi

2003 „Tourists are Tourons and Travellers are Very Different”: How Mainstream Tourists and Budget Travellers are Seen by Backpackers. *Acta Ethnographica Hungarica*, 48/1–2. 161–172.

HANSEN, Kjell

2002 Festivals, Spatiality and the New Europe. *Ethnologia Europaea*, 32/2. 19–37.

HARKIN, Michael

1995 Modernist anthropology and tourism of the authentic. *Annals of Tourism Research*, 22/3., 650–670.

HATHÁZI Gábor

2000 Halas kun székközpont és magyar város a középkorban. In Ö. Kovács J. – Szakáll A. (szerk.): *Kiskunhalas története 1.* 169–302. Kiskunhalas: Kiskunhalas Város Önkormányzata.

HAY, Brian – MORRISON, Alison

2012 Political Intervention in a National Tourism Event: The Politics of Homecoming Scotland. *The New Golden Age of Tourism & Hospitality*. CAUTHE Conference, 6–9 February 2012, Melbourne. (<http://eresearch.qmu.ac.uk/2673/> Letöltés: 2016.07.15.)

HÄYRYNEN, Maunu

2000 The Kaleidoscopic View: The Finnish National Landscape Imagery. *National Identities*, 2/1. 5–19.

HÄYRYNEN, Maunu – RAIVO, Petri J. (Eds.)

2004 Karelia – Bicultural Landscape. *Fennia – Special Issue*, 182/1.

HEM, Leif E. – IVERSEN, Nina M. – GRØNHAUG, Kjell

2003 Advertising Effects of Photos Used to Portray Nature-Based Tourism Attractions. *Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism*, 3/1. 48–70.

HENDERSON, Helene (Ed.)

2005 *Holidays, festivals, and celebrations of the world dictionary*. Detroit: Omnigraphics.

HESZ Ágnes

2004 'Ezen a napon csak magunkat ünnepeljük': Falunap a Somogy megyei Cserénfán. In Pócs Éva (szerk.): *Rítus és ünnep az ezredfordulón.* 57-71. Budapest: L'Harmattan – Marcali Városi Helytörténeti Múzeum.

HILL, Stephen – Diane O'SULLIVAN

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

HOBBSAWM, Eric – RANGER, Terence (Eds.)

1983a *The Invention of Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOBBSAWM, Eric

1983b Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914. In Eric Hobsbawm – Terence Ranger (eds.): *The Invention of Tradition*. 263–309. Cambridge: Cambridge University Press.

HOBBSAWM, Eric

1983c Introduction: Inventing Traditions. In Eric Hobsbawm – Terence Ranger (eds.): *The Invention of Tradition*. 1–15. Cambridge: Cambridge University Press.

HOBBSAWM, Eric

1994 A történetírók felelőssége. *Magyar Lettre internationale*, 13. 27–30.

HOFER Tamás (szerk.)

1991 *Népi kultúra és nemzettudat*. Budapest: Magyarországhoz Intézet.

HOFER Tamás

1994 Népi kultúra, populáris kultúra. Fogalomtörténeti megjegyzések. In Kisbán, E. (szerk.): *Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás*. 233–247. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

HOFER Tamás (szerk.)

1996 *Magyarok Kelet és Nyugat közt. A nemzettudat változó jelképei*. Budapest: Néprajzi Múzeum – Balassi Kiadó.

HOWARD, Peter J.

2011 *An Introduction to Landscape*. Farnham: Ashgate.

HUBBES László – POVEDÁK István (szerk.)

2015 *Már a múlt sem a régi... Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése*. Szeged: MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport.

HUBBES László Attila – POVEDÁK István (szerk.)

2018 *Tapasztalatból hallottam... Alternatív világképek, összeesküvés-elméletek társadalomtudományi elemzése*. Szeged: MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport.

ILYÉS Zoltán

2003 Az emlékezés és az újratanulás terei – a „honvágyturizmus” mint tér- és identitásszervezés. In Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt (szerk): *Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k. A turizmus társadalomtudományos magyarázata*. 51–58. Budapest: Néprajzi Múzeum.

ILYÉS Zoltán

2008 Etnoturizmus, határturizmus Gyimesben. *Debreceni Disputa*, VI/5. 56–60.

ILYÉS Zoltán

2014 Az emlékezés és a turisztikai élmény nemzetiesítése. In Feischmidt Margit – Glózer Rita – Ilyés Zoltán – Kasznár Veronika Katalin – Zakariás Ildikó: *Nemzet a mindennapokban. Az újnacionalizmus populáris kultúrája*. 290–341. Budapest: L'Harmattan.

INCZEFI Géza

1960 *Szeged környékének földrajzi nevei*. (Nyelvtudományi értekezések 22.) Budapest: Akadémiai.

IND, Nicholas

2003 A Brand of Enlightenment. In Nicholas Ind (ed.): *Beyond Branding*. 1–20. London: Kogan Page.

INGLIS, Fred

2000 *The Delicious History of the Holiday*. London – New York: Routledge.

JACOBSEN, Jens Kristian Steen

1997 The making of an attraction. The Case of North Cape. *Annals of Tourism Research*, 24/2. 341–356.

JAKAB Albert Zsolt

2012 *Emlékállítás és emlékezési gyakorlat. A kulturális emlékezet reprezentációi Kolozsváron*. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.

JÁVORSZKY Béla

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

JEDZINÁK Krisztina

2002 Kitüntetett pontok. A kultuszhelyektől a turisztikai látványosságig. In Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt (szerk.): *Egy tér alakváltozásai*. 71–84. Budapest: Néprajzi Múzeum.

JEPSON, Allan – CLARKE, Alan

2015 Defining and Exploring Community Festivals and Events. In JEPSON, Allan – CLARKE, Alan (eds.): *Defining and Exploring Community Festivals and Events*. 1–15. Oxon: Routledge.

JÓKAI Mór

1858 A magyar Tempevölgy. 1. rész. *Vasárnapi Újság*, V/17. 195–197.

JUHÁSZ Antal

1988 A szabadtéri néprajzi gyűjtemény. In Koncz János – Sz. Simon István (szerk.): *Ópusztaszer*. 165–195. Budapest: Kossuth.

JUHÁSZ Antal

1989 A szegedi táj tanyái. *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve*, 1982/83–2. 144–149.

KACSUK Zoltán

2005 Szubkultúrák, poszt-szubkultúrák és neo-törzsek. A (látványos) ifjúsági (szub)kultúrák brit kutatásának legújabb hulláma. *Replika*, 53. 91–110.

KARANCSI Zoltán – HANN Ferenc

2006 Tájkép a művészetben, művészet a tájban. In Kiss A. – Mezősi G. – Sümeghy Z (szerk.): *Táj, környezet és társadalom. Ünnepi tanulmányok Keveiné Bárány Ilona Professzor asszony tiszteletére*. 335–344. Szeged: SZTE TTK.

KARONEN, Petri

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

KÁSA Anita

2003 Helyi arculatformálás: public relations és falusi turizmus. In Pusztai Bertalan (szerk/ed.): *Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgesi eset – Invented Traditions and Village Tourism. The Pusztamérges Case*. 59–63. Szeged: SZTE Néprajzi Tan-
szék.

KEHRS, Ute

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

KEMÉNYFI Róbert

2000 Szakrális tér – „etnicitás” – nemzetállam. In Cseri Miklós – Kósa László – T. Bereczki Ibolya (szerk.): *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón*. 33-51. Szentendre: Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Magyar Néprajzi Társaság.

KEMÉNYFI Róbert

2002 Az „etnikai táj” kultúrnemzeti mítosza. *Regio*, 13/4. 93–108.

KEMÉNYFI Róbert

2004 *Földrajzi szemlélet a néprajztudományban*. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó.

KEMÉNYFI Róbert

2010 *A nemzeti tér építésének lokális útjai, mitikus képzetei és térképi megjelenítésének formái*. MTA doktori értekezés, Debrecen.

KEMÉNYFI Róbert

2013 The Notion of Ethnic Space: Sacred Ethnicity and Territory. In Pieldner, Judit – Ajtony, Zsuzsanna (Eds.): *Discourses of Space*. 186–197. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

KEMÉNYFI Róbert

2016 Filling/Charging the Land(scape) Symbolically: The Notion of a National Land(scape) in Central Europe In Martin Zückert – Heidi Hein-Kircher (eds.): *Migration and landscape transformation: changes in Central and Eastern Europe in the 19th and 20th Century*. 127–152. Göttingen: Verlag Vandenhoeck and Ruprecht.

KEMÉNYFI Róbert

2017 A nemzeti táj képzete. *Néprajzi Látóhatár*, XXVI/1–4. 33–62.

KEMÉNYFI Róbert

2019 „Szakrális földrajz.” A képzetes magyar geotest. *Néprajzi Látóhatár*, XXVIII/3–4. 9-39.

KIM, Hyounggon – JAMAL, Tazim

2007 Touristic Quest for Existential Authenticity. *Annals of Tourism Research*, 34/1. 181–201.

KIRÁLY Erzsébet – RÓKA Enikő – VESZPRÉMI Nóra (szerk.)

2010 XIX. *Nemzet és művészet. Kép és önkép*. Budapest: Magyar Nemzeti Galéria.

KISBÁN Eszter

1989 *Népi kultúra, közkultúra, jelkép: a gulyás, pörkölt, paprikás*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

KISS Mária

1992 A Baja környéki délszlávok (bunyevecok) szokásformái. In Bárth János (szerk.): *Dunatáji találkozás*. 115–125. Kecskemét: Bács-Kiskun Megyei Múzeumok.

KISS Márta

2014 The coordination of tourism market along patron-client relations. *Corvinus Journal of Sociology and Social Policy*, 5/2. 131–150.

KISS Márta

2015 A „turisztikai táj” kollektív megteremtése és fönntartása. *Socio.hu: társadalomtudományi szemle*, 2015/4. 151–164.

KISS Márta

2016 A helyitermék-előállítás szerepe és típusai szatmári és zalai LEADER-programok példája alapján. In Kovács Katalin (szerk.): *Földből élők. Polarizáció a magyar vidéken*. 255–278. Budapest: Argumentum.

KISS Márta

2018 Traditionen und lokale Produkte einer touristischen Landschaft – kulturelle, wirtschaftliche und soziologische Mechanismen hinter der Erzeugung von Marken: Das "Sathmarer Festival" als Beispiel. In Csilla Schell – Michael Prosser-Schell – Bertalan Pusztai (Hrsg.): *Re-Invention of Tradition in Ostmitteleuropa nach 1990 : Neue, „gefundene“ und revitalisierte Feste mit Schwerpunkt auf Ungarn*. 77–99. New York – Münster: Waxmann.

KISS Réka

2004 Martin Day's geese, Székely Nativity Play, Picnic in Budajeno Revival of Folk Customs, and Invention of New Traditions in Budajenő. In Cseri Miklós – Fejős Zoltán – Szarvas Zsuzsanna (eds.): *Touristic Construction and Consumption of Culture(s)*. 135–144. Budapest – Szentendre: Hungarian Ethnographical Society – Museum of Ethnography – Hungarian Open-Air Museum.

KISS Z. Géza

1989 A török alóli felszabadulástól az első világháború végéig. In Kőhegyi M. (szerk.): *Baja története a kezdetektől 1944-ig*. 200–287. Budapest: Akadémiai.

KLINGE, Matti

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

KŐHEGYI Mihály

1989 *Baja története a kezdetektől 1944-ig*. Budapest: Akadémiai.

KONCZ János – SZ. SIMON István (szerk.)

1988 *Ópusztaszer*. Budapest: Kossuth Kiadó.

KONCZ János

1988 Egy hagyomány születése és épülése. In Koncz János – Sz. Simon István (szerk.): *Ópusztaszer*. 207–225. Budapest: Kossuth.

KÓNYA Katinka

1999 *A falusi turizmus fejlődése. Pusztamérges, mint iskolapélda*. Kiadatlan szakdolgozat. Szeged: JATE.

KÖPPING, Klaus-Peter

2004 Az etnográfiai hitelesség és a performativitás határmezsgyéjén. In Biczó Gábor (szerk.): *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. 61–80. Debrecen: Csokonai Kiadó.

KÖSTLIN, Konrad

1996 Utazás, régiók, modernség. *Café Babel*, 4. 117–124.

KOVÁCH Imre (szerk.)

2007a *Vidék- és falukép a változó időben*. Budapest: Argumentum – MTA Politikai Tudományok Intézete.

KOVÁCH Imre (szerk.)

2007b *Vidékiek és városiak. A tudás- és imázshasználat hatásai a vidéki Magyarországon*. Budapest: L'Harmattan.

KOVÁCS Ákos

1997 *Két körkép*. Budapest: Sík Kiadó.

KOVÁCS Ákos

2004. Árpád-ünnep, Szent Istvánkor. *Mozgó Világ*, 30/6.

(<https://epa.oszk.hu/01300/01326/00052/03kovacs.htm> Letöltés: 2020.12.10.)

KOVÁCS Ákos

2006 *A kitalált hagyomány*. Pozsony: Kalligram.

KOVÁCS Balázs

2015 *Diaszpóra turizmus-mozgalom Ausztriában. Rot-weiß-rot in Ungarn 2.0.*

Rot-weiß-rot in Ungarn konferencia, Bécs, 2015. június 10.

(<http://at.gotohungary.com/documents/183903/1036109/h%C3%A1tt%C3%A9r-RWRU/6bf56f3e-b975-4068-8279-5b0849850912> Letöltés 2016.07.15.)

KOVÁCS Gábor

1995 A mohácsi történelmi emlékhely. Szimbolikus harc a történelmi emlékezetért. In Hofer Tamás (szerk.): *Magyarok Kelet és Nyugat közt. A nemzettudat változó jelképei*. 283–303.

Budapest: Néprajzi Múzeum – Balassi Kiadó.

KOVÁCS Nóra

2009 *Szállítható örökség. Magyar identitásteremtés Argentínában (1999–2001)*. Budapest: Gondolat Kiadó – MTA Kisebbségkutató Intézet.

KOVÁCS Szilvia

2016 Budapest-képeslapok a századfordulón: utazási emlékek és a modern nagyváros-tapasztalat médiumai. *Replika*, 96–97. 85–97.

KUSENBACH, Margarethe

2003 Street phenomenology: the go-a long as ethnographic research tool. *Ethnography*, 4/3. 455–485

KÜRTI László

2000 A puszta felfedezésétől a puszta eladásáig: Az alföldi-tanyasi turizmus és az esszencializmus problémája. In Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt (szerk.): *Turizmus és kommunikáció*. 112–128. Budapest – Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

LAMB, Susan

2009 *Bringing Travel Home to England: Tourism, Gender, and Imaginative Literature in the Eighteenth Century*. Newark: University of Delaware Press.

LAMSTER, Mark

2006 *Spalding's World Tour. The Epic Adventure that Took Baseball Around the Globe – And Made it America's Game*. New York: PublicAffairs.

LEITE, Naomi

2005 Travels to an Ancestral Past: on Diasporic Tourism, Embodied Memory, and Identity. *ANTROPOLÓGICAS*, 9. 273–302.

LENGYEL Orsolya

2007 A népünnepély mint a társasági élet színtere. In Pusztai Bertalan – Martin, Neill (szerk./ed.): *Turizmus, fesztiválok és helyi identitás. Tourism, festivals and local identity*. 59–65. Edinburgh – Szeged: University of Edinburgh – Szegedi Tudományegyetem.

LEONG, Laurence Wai-Teng

1997 Commodifying Ethnicity: State and Ethnic Tourism in Singapore. In Picard, M. – R. E. Wood (eds.): *Tourism, Ethnicity and the State in Asian and Pacific Societies*. 71–98. Honolulu: University of Hawaii Press.

LEVENSTEIN, Harvey

1998 *Seductive Journey: American Tourists in France from Jefferson to the Jazz Age*. London: University of Chicago Press.

LINDROTH, Kaija – SOISALON-SOININEN, Tuovi

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

LINDROTH, Kaija – Jarmo RITALAHTI – Tuovi SOISALON-SOININEN

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

LINNEKIN, Jocelyn

1983 Defining tradition: Variations on the Hawaiian identity. *American Ethnologist*, 10. 241–52.

LÖFGREN, Orvar

1989a The Nationalization of Culture. *Ethnologia Europaea*, 19. 5–24.

LÖFGREN, Orvar

1989b Landscapes and mindscapes. *Folk*, 31. 183–208.

LOVAS KISS Antal

2011 *Társadalmi ünnepek közösségi funkciói az ezredfordulón*. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék.

LOVAS KISS Antal

2014a A helyi értékek és a hungarikumok azonosításának jellemzői a 21. századi lokális kultúrákban. *Néprajzi Látóhatár*, 23/1–2. 81–109.

LOVAS KISS Antal

2014b Helyi érték és a hungarikum egy lokális társadalmi kontextusban. *Néprajzi Látóhatár*, 23/3–4. 107–127.

LUKÁCS László

2008 Weinbergfeste des Heiligen Urban im Ungarns derJahrhundertausendwende. In Schell, Csilla – Prosser, Michael (Hrsg.): *Fest, Brauch, Identität / Ünnepe, szokás, identitás. Ungarisch-deutscher Kontaktfelder*. 151–183. Freiburg im Breisgau: Johannes-Künzig-Institut für Ostdeutsche Volkskunde.

MACCANNELL, Dean

1973 Staged Authenticity. Arrangements of Social Space in Tourist Settings. *The American Journal of Sociology*, 79/3. 589–603.

MACCANNELL, Dean

1976 *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books.

MACCANNELL, Dean

2003 Cannibalism Today. In uő.: *Empty Meeting Grounds: the Tourist Papers*. 17-74. London – New York: Routledge.

MACCANNELL, Dean

2011 Staged Authenticity Today. In uő.: *The Ethics of Sightseeing*. 13-41. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.

MACDONALD, Sharon

1997 A People's Story. Heritage, identity and authenticity. In Rojek, Chris – John Urry (eds.): *Touring Cultures. Transformations of Travel and Theory*. 155–176. London – New York: Routledge.

MARCUS, George E.

1994 After the critique of ethnography: Faith, hope, and charity, but the greatest of these is charity. In Robert Borofsky (ed.): *Assessing cultural anthropology*. 40–52. New York: McGraw-Hill.

MARINKA Melinda

2013 21. századi sváb ünnepek identitásőrző jellege Szatmárban. In Bartha Elek - Forisek Péter - Csiszár Imre (szerk.): *Ünnepek, ünnepkörök történelmi és néprajzi vonatkozásai*. 144–159. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék.

MARINKA Melinda

2014 Identitás – hungarikum – gasztronómia. *Néprajzi Látóhatár*, 23/1–2. 50–81.

MARINKA Melinda

2016 *Sváb visszatérők: Újjáéledő hagyomány és lokális kötődés a szatmári svábok körében*. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék.

MARKWELL, Kevin – BASCHE, Christopher

1998 Using personal diaries to collect data. *Annals of Tourism Research*, 25. 228–231.

MARTIN, Neill

2007 'Come and Eat Fish Soup With Us!' Baja's Fish Festival as Spectacle and Performance. In Pusztai Bertalan – Martin Neill (eds.): *Tourism, Festivals and Local Identity: Fish-soup cooking in Baja, Hungary*. 101–125. Szeged – Edinburgh: University of Szeged – University of Edinburgh.

MARTIN, Neill

2009 Pusztai, Bertalan: Religious Tourists. Constructing Authentic Experiences in Late Modern Hungarian Catholicism. *Journal of Management, Spirituality and Religion*, 6/2. 175–177.

MÁTYUS Imre

2016 „Utazó vagyok, nem turista”. Antiturizmus, hyperturizmus, és az infokommunikációs hálózatok szerepe az alternatív utazási praxisokban. *Replika*, 97–97. 147–163

MAYER Péter – PÉNZES Erzsébet

2009 A szolgáltató vidék – a térélmény változása, a földrajzi tértípusok és a turisták kölcsönhatása rurális területeken. In Michalkó Gábor – Rátz Tamara (szerk.): *A tér vonzásában: a turisztikai termékfejlesztés térspecifikus vonásai*. 159–174. Budapest – Székesfehérvár: Kodolányi János Főiskola – MTA Földrajztudományi Kutatóintézet.

MCCRONE, David – MORRIS, Angela – KIELY, Richard

1995 *Scotland the Brand. The Making of Scottish Heritage*. Edinburgh: Polygon.

MCKEAN, Philip Frick

1989 Towards a theoretical analysis of tourism: economic dualism and cultural involution in Bali. In Smith, Valene (ed.): *Hosts and guests. The anthropology of tourism*. 119–139. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

MERK Zsuzsa

1999 *Baja 300 éve város. A bajai Türr István Múzeum várostörténeti kiállításának vezetője*. Baja: Türr István Múzeum.

MICHALKÓ Gábor

2004 *A turizmuselmélet alapjai*. Székesfehérvár: Kodolányi János Főiskola.

MICHALKÓ Gábor – RÁTZ Tamara

2009a A tér szerepe a turisztikai termékfejlesztésben: bevezető gondolatok. In Michalkó Gábor – Rátz Tamara (szerk.): *A tér vonzásában: a turisztikai termékfejlesztés térspecifikus vonásai*. 11–15. Budapest – Székesfehérvár: Kodolányi János Főiskola – MTA Földrajztudományi Kutatóintézet.

MICHALKÓ Gábor – RÁTZ Tamara (szerk.)

2009b *A tér vonzásában: a turisztikai termékfejlesztés térspecifikus vonásai*. Budapest – Székesfehérvár: Kodolányi János Főiskola – MTA Földrajztudományi Kutatóintézet.

MICHALKÓ Gábor – RÁTZ Tamara (szerk.)

2011 *A turizmus dimenziói: humánium, ökonómikum, politikum*. Székesfehérvár: Kodolányi János Főiskola.

MICHALKÓ Gábor – RÁTZ Tamara (szerk.)

2013 *Jó(l)lét és turizmus: utazók, termékek és desztinációk a boldogság és a boldogulás kontextusában*. Budapest – Székesfehérvár: Kodolányi János Főiskola – Magyar Földrajzi Társaság – MTA CSFK Földrajztudományi Intézet.

MISSETIC, Anka – SABOTIC, Ines

2006 “Days of Radunica”: A street festival in the Croatian Town of Split. In David Picard – Mike Robinson (eds.): *Festivals, Tourism and Social Change*. 119–133. Clevedon: Channel View Publications.

MÓD László

2011 Bevezető. In Mód László – Simon András (szerk.): *Nemzeti identitás, kulturális örökség, emlékezet és az Ópusztaszeri Történelmi Emlékpark*. 7-15. Szeged: SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

MÓD László – SIMON András

2008 Megalkotott hagyományok és rítusok a magyarországi borrendek ünnepén. *KORUNK*, 19/9, 13–18.

MÓD László – SIMON András (szerk.)

2011 *Nemzeti identitás, kulturális örökség, emlékezet és az Ópusztaszeri Nemzeti Történelmi Emlékpark*. Szeged: Szegedi Tudományegyetem Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

MORGAN, Nigel – PRITCHARD, Annette

1998 *Tourism Promotion and Power. Creating Images, Creating Identities*. Chichester: John Wiley and Sons.

NAGY András

2001 Körséta a városban In Merk Zsuzsa (szerk.): *Nagy András emlékezete. Egy kisváros, Baja főépítésének munkássága*. 17–49. Baja: Türr István Múzeum – Múzeumbartók Köre Alapítvány.

NAGY Károly Zsolt

2007 Homrogd nem volt, hanem... Egy csereháti falu identitáskonstrukciós folyamatainak dilemmái. In Wilhelm Gábor (szerk.): *Hagyomány és eredetiség*. 217–225. Budapest: Néprajzi Múzeum.

NAGY Netta

2000 *Virág- és kertkultúra három Szeged környéki településen*. Szakdolgozat. Szeged: SzTE Néprajzi Tanszék.

NEMES Péter

2006 A táj esztétikája. A picturesque mint esztétikai elmélet és gyakorlat. In Jeney Éva – Szegedy-Maszák Mihály (szerk.): *A kultúra átváltozásai – kép, zene, szöveg*. 32–50. Budapest: Balassi.

NUORTEVA, Jussi

1997 Topelius, Zacharias. In Olli Alho (ed.): *Finland – a Cultural Encyclopedia*. 314. Helsinki: Finnish Literature Society.

NYLANDER, Mirja

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

OLSEN, Kjell

2002 Authenticity as a concept in tourism research. The social organization of the experience of authenticity. *Tourist Studies*, 2/2. 159–82.

OPLATKA András

2010 *Széchenyi István*. Budapest: Osiris.

OPPERMANN, Martin

1999 Sex tourism. *Annals of Tourism Research*, 26/2. 251–266.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

2016 Hungarikum és értékmentés a néprajzi felfogásban. In Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.): *Érték és közösség: A hagyomány és az örökség szerepe a változó lokális regiszterekben*. 11–19. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

PAP Norbert – GYENIZSE Péter – KITANICS Máté – SZALAI Gábor

2020 Az 1526. évi mohácsi csata helyszíneinek földrajzi jellemzői. *Történelmi Szemle*, LXII/1, 111–151.

PAPP József

2001 A hagyományébresztő falunapokról. *Ethnica*, III/4. 127–128.

PARGAC, Jan

1998 Folk Festivities as a Factor in Ethnic, Regional and Local Identity and Integrity. In Pargac, Jan (ed.): *Cultural Symbols and Ethnic Consciousness*. 43–51. Prague: Charles University.

PERROTTEY, Tony

2004 *Ókori vakáció: a római turisták nyomában*. Budapest: Tericum.

PÉTER László

1988 Pusztaszer a történetírásban és az irodalomban. In Koncz János – Sz. Simon István (szerk.): *Ópusztaszer*. 91–119. Budapest: Kossuth.

PETERCSÁK Tivadar

1989 Történelem, politikai propaganda, helyi események a képes levelezőlapokon. *HERMAN OTTÓ MÚZEUM ÉVKÖNYVE*, 27, 297–320.

PETERCSÁK Tivadar

1994 *A képes levelezőlap története*. Miskolc: Herman Ottó Múzeum.

PETERDI Vera – SZOJKA Emese

2000 „Hogyan is állunk a pusztával?” In Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt (szerk.): *Turizmus és kommunikáció*. 129–152. Budapest – Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE BTK Kommunikáció- és Média-tudományi Tanszék.

PETI Lehel

2005. Testvérfalvak és falusi turizmus. *Korunk*, 2005/4.

(<http://epa.oszk.hu/00400/00458/00100/2005honap4cikk952.htm> Letöltés: 2010.05.06.)

PETRÁS Ede

2005 Religious Tourism. *Ethnologia Fennica*, 32, 53–55.

PETRISALO, Katriina

2004 Folk tradition in tourism. In Cseri Miklós – Fejő Zoltán – Szarvas Zsuzsanna (eds.): *Touristic Construction and Consumption of Culture(s)*. 101–107. Budapest – Szentendre: Hungarian Ethnographical Society – Museum of Ethnography – Hungarian Open-Air Museum.

PFAFFENBERGER, Bryan

1983 Serious pilgrims and frivolous tourists: the chimera of tourism in the pilgrimages of Sri Lanka. *Annals of Tourism Research*, 10/1. 57–74.

PICARD, David – ROBINSON, Mike (Eds.)

2006 *Festivals, Tourism and Social Change Remaking Worlds*. Clevedon: Channel View Publications.

PLOG, Stanley

2001 Why Destination Areas Rise and Fall in Popularity. *Cornell Hotel and Restaurant Administration Quarterly*, 42/3. 13–24.

PÓCS Éva

2004a Előszó. In Pócs Éva (szerk.): *Rítus és ünnep az ezredfordulón*. 9–11. Budapest: L'Harmattan – Marcali Városi Helytörténeti Múzeum.

PÓCS Éva (szerk.)

2004b *Rítus és ünnep az ezredfordulón*. Budapest: L'Harmattan – Marcali Városi Helytörténeti Múzeum.

POGÁNY Judit

2007 *Széchenyi István első keleti utazása. Utazás és idegenség a romantika korában*. Szakdolgozat. Szeged: SZTE Kommunikáció és Médiatudományi Tanszék.

POROPUDAS, Lauri

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

PÓTÓ János

2014 Szoborkeringő. A budapesti Kossuth tér szobrai. In Ablonczy Bálint (szerk.): *A Nemzet Főtere*. 24–35. Budapest: Országgyűlés Hivatala.

POVEDÁK István

2014 MOGY. Egy neonacionalista fesztivál elemzése. In Barna Gábor (szerk.): *Vallás, egyén,*

társadalom. 123–143. Szeged: MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

POVEDÁK István – SZILÁRDI Réka (szerk.)

2014 *Sámán sámán hátán: a kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. Szeged: SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

POVEDÁK Kinga – POVEDÁK István

2003 A Pusztamérges-kép változása a sajtóban. In Pusztai Bertalan (szerk/ed.): *Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgesi eset – Invented Traditions and Village Tourism. The Pusztamérges Case*. 53–59. Szeged: SZTE Néprajzi Tanszék.

POZSONY Ferenc

1998 Turizmus és népszokások. In Fejős Zoltán (szerk.): *A turizmus mint kulturális rendszer*. 125–129. Budapest: Néprajzi Múzeum.

PRETES, Michael

1995 Postmodern Tourism: The Santa Claus Industry. *Annals of Tourism Research*, 22/1. 1–15.

PROSSER-SHELL, Michael

2018 Bericht, Dokumentation und Kommentar zum „Stifolder“-Fest 2016 in Feked: angefertigt nach einer Studienexkursion des IVDE Freiburg in Zusammenarbeit mit der Universität Szeged. In Csilla Schell – Michael Prosser-Schell – Bertalan Pusztai (Hrsg.): *Re-Invention of Tradition in Ostmitteleuropa nach 1990 : Neue, „gefundene“ und revitalisierte Feste mit Schwerpunkt auf Ungarn*. 117–165. New York – Münster: Waxmann Verlag.

PROSSER-SHELL, Michael – SIMON András – MÓD László

Orbán-napi borünnep – das neue Urbanfest im revitalisierten Weinkellerdorf von Hajós in europäischer Perspektive. In Csilla Schell – Michael Prosser-Schell – Bertalan Pusztai (Hrsg.): *Re-Invention of Tradition in Ostmitteleuropa nach 1990 : Neue, „gefundene“ und revitalisierte Feste mit Schwerpunkt auf Ungarn*. 39.75. New York – Münster: Waxmann Verlag.

PUSZTAI Bertalan

2003a Vallás, turizmus, kulturális másság. A vallás mint turisztikai erőforrás Finnországban

In Fejős Z. – Szi jártó Zs. (szerk.): *Helyeink, tárgyaink, képeink*. 81–96. Budapest: Néprajzi Múzeum.

PUSZTAI Bertalan (szerk/ed.)

2003b *Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgesi eset – Invented Traditions and Village Tourism. The Pusztamérges Case*. Szeged: SZTE Néprajzi Tanszék.

PUSZTAI Bertalan

2004 *Constructing Authentic Experiences in Late Modern Hungarian Catholicism*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.

PUSZTAI Bertalan

2009 Tér tudat és tudatturizmus: vázlat a tájjal kapcsolatos értelmező folyamatok turisztikai szerepéről. In Michalkó Gábor – Rátz Tamara (szerk.): *A tér vonzásában. A turisztikai termékfejlesztés térspecifikus vonásai*. 17–29. Székesfehérvár – Budapest: Kodolányi János Főiskola – MTA Földrajztudományi Kutatóintézet – Magyar Földrajzi Társaság.

PUSZTAI Bertalan

2010 A nemzeti és turisztikai táj kapcsolata. Turizmusszemiotikai megfontolások a látványosság és a táj jelentésének konstrukciójáról. *Tabula*, 13/1. 3–19.

PUSZTAI Bertalan

2016 A turizmus mint médium. *Replika*, 96–97. 11–19.

PUSZTAI Bertalan

2017 Ki a turista és mire jó nekünk? A turistatipológiáktól a késő modern társadalomkritikáig. In Régi Tamás – Rátz Tamara – Michalkó G (szerk.): *Turizmus és transzformáció*. 28–37. Orosháza – Budapest: Kodolányi János Főiskola – MTA CSFK Földrajztudományi Intézet – Magyar Földrajzi Társaság.

PUSZTAI Bertalan – MARTIN, Neill (szerk/eds.)

2007 *Turizmus, fesztiválok és helyi identitás. Halászléfőzés Baján. – Tourism, Festivals and Local Identity: Fish-soup cooking in Baja, Hungary*. Szeged – Edinburgh: University of Szeged – University of Edinburgh.

PUSZTAI-VARGA Ildikó

2008 Műfordítók mint kulturális brókerek. Egy terminus útja a kultúrakutatástól a műfordításig. *Fordítástudomány*, X/2. 39–46 .

QUINN, Bernadette

2003 Symbols, practices and myth-making: cultural perspectives on the Wexford Opera Festival. *Tourism Geographies*, 5/3. 329–349.

RABINOW, Paul – SULLIVAN, William M.

1979 The interpretive turn: emergence of an approach. In Rabinow, Paul – Sullivan, William M. (Eds.): *Interpretive social science*. 1–21. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

RAIVO, Petri J.

1999 *In this Very Place: War Memorials and Landscapes as an Experienced Heritage*. /The Thingmount Working Paper Series on the Philosophy of Conservation 99-07./ Lancaster: Lancaster University.

(<http://www.lancs.ac.uk/depts/philosophy/awaymave/onlineresources/in%20this%20very%20place%20%28raivo%29.pdf> Letöltés: 2010.04.15.)

RAPCSÁNYI Jakab

1934 *Baja és Bács-Bodrog vármegye községei*. Budapest: Magyar Városok Monográfiája Kiadóhivatala.

RAVENSCROFT, Neil – MATTEUCCI, Xavier

2003 The festival as carnivalesque: social governance and control at Pamplona's San Fermin fiesta. *Tourism, Culture & Communication*, 4/1. 1–15

RAY, Christopher

2013 Kultúra, intellektuális tulajdon és a területi alapú vidékfejlesztés. In Kovách I. – Czibere I. (eds.): *Fejlesztéspolitika – Vidékfejlesztés*. 138–156. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó.

RÉGI Tamás – RÁTZ Tamara – MICHALKÓ Gábor (szerk.)

2017 *Turizmus és transzformáció*. Budapest – Orosháza: Kodolányi János Főiskola – Magyar Földrajzi Társaság – MTA CSFK Földrajztudományi Intézet.

RITZENTHALER, Robert E.

1972 Cultural Involution. *Journal of American Indian Education*, 11/3. 20–22.

(<http://jaie.asu.edu/v11/V11S3cul.html> Letöltés: 2010.03.20.)

ROMSICS Imre

1998 Népművészet – úti emlék – nemzeti jelkép. Gondolatok a kalocsai idegenforgalom történetéből. In Fejős Zoltán (szerk.): *A turizmus mint kulturális rendszer*. 150–155. Budapest: Néprajzi Múzeum.

ROUDOMETOF, Victor

2005 National commemorations in the Balkans. In Michael Geisler (ed.): *National Symbols, Fractured Identities: Contesting the National Narrative*. 35–59. Hanover: University Press of New England.

RÓZSA Mariann

2011 Etnikus marketing az Alföldön. In Fejős Zoltán (szerk.): *Színre vitt helyek*. 112–126. Budapest: Néprajzi Múzeum.

SÁGI Edit

2004 An ethnic minority as the attraction of tourism. In Cseri Miklós – Fejős Zoltán – Szarvas Zsuzsanna (eds.): *Touristic Construction and Consumption of Culture(s)*. 93–101. Budapest – Szentendre: Hungarian Ethnographical Society – Museum of Ethnography – Hungarian Open-Air Museum.

SÁNDOR Dénes

2012 *A gasztronómia szerepe Magyarország idegenforgalmi földrajzában*. PhD értekezés. Pécs: PTE Földtudományok Doktori Iskola.

SÁRI Zsolt

2001 Van kiút? Egy tiszamenti település túlélési stratégiája, a falusi turizmus. Barna Gábor (szerk.): *Társadalom, kultúra, természet. Tanulmányok a 60 éves Bellon Tibor tiszteletére*. 181–189. Karcag – Szeged – Szolnok: Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok Igazgatósága.

SHELL, Csilla

2008 Das Fest des St. Stephan als überdachendes Identitätsangebot. In Schell, Csilla – Prosser,

Michael (Hrsg.): *Fest, Brauch, Identität / Ünnepe, szokás, identitás. Ungarisch-deutscher Kontaktfelder*. 15–86. Freiburg im Breisgau: Johannes-Künzig-Institut für Ostdeutsche Volkskunde.

SHELL, Csilla – PROSSER, Michael (Hrsg.)

2008 *Fest, Brauch, Identität – Ünnepe, szokás, identitás. Ungarisch-deutsche Kontaktfelder*. Freiburg: Johannes-Künzig-Institut.

SHELL, Csilla – Michael PROSSER-SHELL – Bertalan PUSZTAI (Hrsg.)

2018 *Re-Invention of Tradition in Ostmitteleuropa nach 1990 : Neue, „gefundene“ und revitalisierte Feste mit Schwerpunkt auf Ungarn*. New York – Münster: Waxmann Verlag.

SCHLEICHER Vera

2011 *Helyek és színek. A Balaton-parti települések identitáskeresése a turizmus szolgálatában*. In Fejős Zoltán (szerk.): *Színre vitt helyek*. 100–111. Budapest: Néprajzi Múzeum.

SCHWEIZER, Thomas

1998 *Epistemology: the Nature and Validation of Anthropological Knowledge*. In Bernard, H.R. (ed.): *Handbook of Method in Cultural Anthropology*. 39–88. Alta Mira: SAGE.

SEARS, John F.

1998 *Sacred Places: American Tourist Attractions in the Nineteenth Century*. Amherst: Univ. of Massachusetts Press.

SEATON, A. V.

2004 *Háború és thanaturizmus: Waterloo, 1815–1914*. *Aetas*, 19/3–4. 220–244.

SELÄNNIEMI, Tom

1996 *Matka ikuiseen kesään: kulttuuriantropologinen näkökulma suomalaisten etelänmatkailuun*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

SELÄNNIEMI, Tom

1999 *Secular Pilgrims on the Quest for Authenticity?* *Acta Ethnographica Hungarica*, 44/3–4. 341–354.

SELWYN, Tom

1996 *Introduction*. In Selwyn, Tom (ed.): *The Tourist Image. Myth and Myth Making in Tourism*. 1–33. Chichester: Wiley and Sons.

SHEPHERD, Robert

2002 Commodification, culture and tourism. *Tourist Studies*, 2/2. 183–201.

SIM, Duncan – LEITH, Murray

2013 Diaspora Tourists and the Scottish Homecoming 2009. *Journal of Heritage Tourism*, 8/4. 259–274.

SIMON András

2013 Erfundene Traditionen, Feste und Tourismus in den Weinbergen Südwestungarns. *ACTA ETHNOGRAPHICA HUNGARICA*, 58/2. 369–387.

SIMON, Vera C.

2009 Reunification day – Day of German unity. In David McCrone – Gayle McPherson (eds.): *National Days. Constructing and Mobilising National Identity*. 151–66. London: Palgrave Macmillan.

SINGH, T. V.

2004 *New horizons in tourism: Strange experiences and stranger practices*. Wallingford, CT: CAB International.

SINKÓ Katalin

1989 Árpád kontra Szent István. *Janus*, 6/1. 42–52.

SINKÓ Katalin

1992 A politika rítusai: emlékműállítás, szobordöntés. In György Péter – Turai Hedvig (szerk.): *A művészet katonái. Sztálinizmus és kultúra*. 67–79. Budapest: Corvina.

SINKÓ Katalin

1993 A továbbélő historizmus. A Millenniumi emlékmű mint szimbolikus társadalmi akciók színtere. In Zádor Anna (szerk.): *A historizmus művészete Magyarországon*. 277–293. Budapest: MTA Művészettörténeti Kutató Intézet.

SINKÓ Katalin

2000 Ezredévi ünnepeink és a történeti ikonográfia. *Művészettörténeti Értesítő*, 49/1–2. 1–21.

SMITH, Anthony D.

1992 Nationalism and the Historians. In Anthony D. Smith (ed.): *Ethnicity and Nationalism*. 58–80. Leiden – New York – Köln: E. J. Brill.

SMITH, Valene L.

1989 Introduction. In Smith, Valene L. (ed.): *Hosts and guests. The anthropology of tourism*. 1–15. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

SOLYMOS Ede

1990 Vízenjárók ünnepe. *Bajai Honpolgár*, I/4. 8.

SOLYMOS Ede

1991 A halászbúcsú. *Bajai Honpolgár*, II/7. 1–2.

SOLYMOS Ede

1997 Nemzetiségek Baján a XVIII–XIX. században. In Bárány J. (szerk.): *Tükörképek a Sugovicán*. 101–105. Kecskemét: Katona József Múzeum.

SOLYMOS Ede

2005 A halászok ünnepe. *Bajai Honpolgár*, XVI/6. 18.

SOLYMOS Ede

é.n. A "halaszly"-tól a halászléig

(<http://www.bajaihalaszle.hu/nyomtathato/lelink.html#04> Letöltés: 2007.09.10)

SORVALI, Sirpa

2006 Uskonnollista turismia nykyajan Unkarissa. *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja*, 96., 311–312.

STIBLO Mária

2012 Hazai termékek a turizmusban. In Aubert Antal – Gyuricza László – Huszti Zsolt (szerk.): *A kultúra turizmusa a turizmus kultúrája*. 631–645. Pécs: IDResearch Kft. – Publikon.

SUMPTION, Jonathan

1975 *Pilgrimage: an image of medieval religion*. London: Faber and Faber.

SZABÓ Bernadett

1999 *A falusi turizmus helyzete és sikeres megvalósítása Pusztamérgesen*. Diplomadolgozat. Debrecen: DATE.

SZABÓ G. László

1988 Az Országos Emlékbizottság munkája és tervei. In Koncz János – Sz. Simon István (szerk.): *Ópusztaszer*. 195–207. Budapest: Kossuth.

SZABÓ János Zoltán

2014 *A fesztiváljelenség*. Budapest: Kultindex – Typotex.

SZABÓ Júlia

2000 *A mitikus és a történeti táj*. Budapest: Balassi – MTA Művészettörténeti Kutatóintézet.

SZAJBÉLY Mihály

2005 Álom Otthon Államról. A magyar Tempe völgyévé rajzolt Balaton. In Hansági, Ágnes – Hermann, Zoltán (szerk.): *„Mester Jókai” A Jókai-olvasás lehetőségei az ezredfordulón*. 86–104. Budapest: Ráció.

SZAKÁCS Béla

2000 Magyarhon szépségei. *Honismeret*, 2000/2.

(<http://www.vjrktf.hu/carus/honisme/ho000229.htm> Letöltés: 2008.01.15.)

SZAKÁLY Orsolya

2019 Gasztroturizmus. In Irimiás Anna – Jászberényi Melinda – Michalkó Gábor (szerk.): *A turisztikai termékek innovatív fejlesztése*. 62–75. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SZARVAS Zsuzsa

2004 Tourism as a Possible Means for the Survival of the Hungarian Village. In Cseri Miklós – Fejős Zoltán – Szarvas Zsuzsanna (eds.): *Touristic Construction and Consumption of Culture(s)*. 37–45. Budapest – Szentendre: Hungarian Ethnographical Society – Museum of Ethnography – Hungarian Open-Air Museum.

SZEGFŰ László

1998 A kezdetektől a 18. század végéig. In Juhász A. (szerk.): *Öttömös – a település földje és népe*. 37–56. Öttömös: Öttömös Község Önkormányzata.

SZEGFŰ László

2001 A ruzsai táj története a török kiűzéséig. In Marjanucz L. (szerk.): *Ruzsa története és népélete*. 52–64. Szeged: [Ruzsa község].

SZIJÁRTÓ Zsolt

2000 A turizmus mint menedék. Képek és elképzelések a Káli-medencében. In Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt (szerk.): *Turizmus és kommunikáció*. 7–23. Budapest – Pécs: Néprajzi Múzeum– PTE Kommunikációs Tanszék.

SZIJÁRTÓ Zsolt

2001 A társadalmi kommunikáció a kultúraelmélet perspektívájából. In Béres, István – Horányi, Özséb (szerk.): *Társadalmi kommunikáció*. 264–278. Budapest: Osiris.

SZIJÁRTÓ Zsolt

2002 Turizmus és regionalizmus a Káli-medencében. Egy kutatás tapasztalatai. In Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt (szerk.): *Egy tér alakváltozásai. Esettanulmányok a Káli-medencéből*. 7–22. Budapest: Néprajzi Múzeum.

SZIJÁRTÓ Zsolt

2004 Színpad és kulissza: a városi nyilvánosság átstrukturálódása. *Magyar Tudomány*, 2004/10.

(<http://www.matud.iif.hu/04okt/013.html> Letöltés: 2010.09.13.)

SZIJÁRTÓ Zsolt

2008 Szimbólumtermelés – élményfogyasztás: a tér szerepe a turizmusban. In Szijártó Zsolt (szerk.): *A hely hatalma: lokális szcénák – globális folyamatok*. 195–219. Budapest: Gondolat.

SZÚCS Árpád

1988 A Feszty-körkép. In Koncz János – Sz. Simon István (szerk.): *Ópusztaszer*. 77–91. Budapest: Kossuth.

SZÚGYI Ferenc

2008 Az arcsi pusztatemplom mint a magyar nemzeti identitás jelképe. In Papp Richárd – Szarka László (szerk.): *Bennünk élő múltjaink*. 329–344. Zenta: Vajdasági Magyar Művelődési Intézet.

TÁLL Éva

2000 Pusztamérges, egy sikeres önkormányzat. In Bódi Ferenc – Bóhm Antal (szerk.): *Sikeres helyi társadalmak Magyarországon*. 121–146. Budapest: Agroinform.

TÁTRAI Zsuzsanna

1987 Pünkösöd. In Ortutay Gy. (szerk): *Magyar Néprajzi Lexikon 4.* 285–287. Budapest: Akadémiai.

TIPPING, Richard – COOK, Gordon – MAUQUOY, Dmitri – BERESFORD, Aden – HAMILTON, Derek – G. HARRISON, John – JORDAN, Jason – LEDGER, Paul – MORRISON, Stuart – PATERSON, Danny – RUSSELL Nicola – SMITH, David

2014 Reconstructing Battles and Battlefields: Scientific Solutions to Historical Problems at Bannockburn, Scotland. *Landscapes* 15:2, 119–131.

TISSOT, Laurent

2011 From alpine Tourism to the “alpinization” of Tourism. In Eric G.E. Zuelow (ed.): *Touring Beyond the Nation: A Transnational Approach to European Tourism History.* 59–79. Burlington, Vt: Ashgate.

TORCHIN, Leshu

2002 Location, location, location. The destination of the Manhattan TV Tour. *Tourist Studies*, 2/3. 247–266.

TÓTH Antal

2017 A kápolna és azon túl. Egy kiállítás születésének körülményei. *Veritatis Imago*, 1/1. 43–48.

TÓTH Benedek

2016 Helyi kultúrák újratöltve: a turizmus későmodern mediatizációja és a tér értelmezésének modern fordulata. *Replika*, 96–97. 27–37.

TÓTH Bettina – HEGEDŰS Gábor – PUSZTAI Bertalan

2020 A falusi gasztrofesztiválok iránti kereslet és kínálat vizsgálata dél-alföldi példák alapján. *TURIZMUS BULLETIN*, 20/3, 24–33.

TROGMAYER Ottó · ZOMBORI István

1980 *Szer monostorától Ópusztaszerig.* Budapest: Magvető.

TURNER, Louis – ASH, John

1975 *The Golden Hordes: International Tourism and the Pleasure Periphery.* London: Constable & Robinson Limited.

TWAIN, Mark

1964 *The Innocents Abroad or the New Pilgrims' Progress*. New York: Bantam Books.

ÚJPÉTERI Elemér

1936 *Baja város jövője*. Budapest: Mérnökök Nyomdája.

1988 *Baja város jövője*. Baja: Baja Város Tanácsa.

ULIN, Robert C.

1995 Invention and Representation as Cultural Capital: Southwest French Winegrowing History. *American Anthropologist*, 97/3. 519–527.

URRY, John

1990 *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: SAGE.

2002 *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*. 2nd Edition. London: SAGE.

VÁLYI Katalin – ZOMBORI István

é.n. [2000.] *Ópusztaszer*. Budapest: Száz magyar falu könyvesháza.

VARGA Pál, S. – SZÁRAZ Orsolya – TAKÁCS Miklós (szerk.)

2013 *A magyar emlékezethelyek kutatásának elméleti és módszertani alapjai*. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó.

VASS Erika

2004 How Migration and Tourism Affects Life in a Formerly German-inhabited Village in Hungary. In Cseri Miklós – Fejős Zoltán – Szarvas Zsuzsanna (eds.): *Touristic Construction and Consumption of Culture(s)*. 113–120. Budapest – Szentendre: Hungarian Ethnographical Society – Museum of Ethnography – Hungarian Open-Air Museum.

VESZPRÉMY László

1999 Utószó. In Anonymus – Kézai Simon: *A magyarok cselekedetei – A magyarok cselekedetei*. 73–80. Budapest: Osiris.

VILLI Tamás

2003 Tájértelmezés és tájhasználat: a „Homok 2000” projekt. In Pusztai Bertalan (szerk/ed.): *Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgesi eset – Invented Traditions and Village Tourism. The Pusztamérges Case*. 63–69. Szeged: SZTE Néprajzi Tanszék.

VIRTANEN, Timo J.

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

VIRTANEN, Timo J

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

VIRTANEN, Timo J

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

VIRTANEN, Timo J

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

VÖRÖS Gabriella

2005 A szakrális, a nemzeti közösség és az egzotikum élménye. A magyarországiak részvételek motivációiról a csíksomlyói pünkösdi búcsúsban. In Feischmidt Margit (szerk.): *Erdély-dekonstrukciók*. 69–85. Budapest – Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikáció- és Média-tudományi Tanszék.

VUKOV Veronika

2007 Egy város ünnepe. A bajai halászléfőző fesztivál jelentésváltozásai. In Pusztai Bertalan – Neill Martin (szerk/ed.): *Turizmus, fesztiválok, helyi identitás. Tourism, Festivals, Local Identity*. 49–59. Edinburgh – Szeged: University of Edinburgh – Szegedi Tudományegyetem.

WANG, Ning

1999 Rethinking Authenticity in Tourism Experience. *Annals of Tourism Research*, 26/2. 349–370.

WANHILL, Stephen

2006 Some Economics of Staging Festivals: The Case of Opera Festivals. *Tourism Culture & Communication*, 6/2. 137–149.

WEINBERG, Darin

2008 The Philosophical Foundations of Constructionist Research. In James A. Holstein Jaber F. Gubrium (eds.): *Handbook of Constructionist Research*. 13–41. New York – London: The Guilford Press.

WHITE, Hayden

1996 A narrativitás szerepe a valóság reprezentációjában. *Aetas*, 1996/1. 98–119.

WICKENS, Eugenia

2002 The Sacred and the Profane. A Tourist Typology. *Annals of Tourism Research*, 29/3. 834–851

WILLIAMS, Raymond

1998 Kultúra, A kultúra elemzése. In Wessely, A. (szerk.): *A kultúra szociológiája*. 28–33., 34–41. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.

WILLIS, J. W.

2007 *Foundations of qualitative research: Interpretive and critical approaches*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

WILLSON GORDON, Elizabeth

2004 Traveling to the 'Exotic'. In James Gifford – Gabrielle Zezulka-Mailloux (ed.): *Culture and the State I–IV*. I/189–199. Edmonton: CRC Humanities Studio.

WOODMAN, Ellis

2014 Advance Guard. *Building Design*, (2014.03.14.) 8–11.

ZÁTORI Anita

2016 A fesztiválturizmus elméleti aspektusai. Jászberényi Melinda – Zátori Anita – Ásványi Katalin (szerk.): *Fesztiválturizmus*. 15–34. Budapest: Akadémiai.

ZOMBORI István

1988a Pusztaszer a millenniumig és az Árpád-ünnepek. In Koncz János – Sz. Simon István (szerk.): *Ópusztaszer*. 61–77. Budapest: Kossuth.

ZOMBORI István

1988b Pusztaszer a felszabadulás előtt és földosztás. In Koncz János – Sz. Simon István (szerk.): *Ópusztaszer*. 119–143. Budapest: Kossuth.

ZUELOW, Eric G. E.

2011 The Necessity of Touring Beyond the Nation: An Introduction. In *Touring Beyond the Nation: A Transnational Approach to European Tourism History*. 1–16. Burlington, Vt: Ashgate.

Melléklet



1. ábra



2. ábra



3. ábra



4. ábra



5. ábra