

## **Opponensi vélemény Sonkoly Gábor *A kulturális örökség történeti értelmezései* című doktori értekezéséről**

Amikor felkérést kaptam a dolgozat bírálatára, fölrémlettek bennem azok az idők, midőn – a boldog emlékezetű NEKÖM (Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma) megbízásából – tagja lettem a Szellemi Kulturális Örökség Szakbizottságának. E jeles testületet az UNESCO Általános Konferenciáján 2003. október 17-én elfogadott, idehaza a 2006. évi XXXVIII. törvényben kihirdetett egyezmény értelmében állították fel 2008-ban. Máig kellemes emlékeim között őrzöm a kunsági birkapörkölt minden mástól különböző karcagi hagyományáról, avagy a magyar solymászattal kapcsolatos társadalmi gyakorlatok mindennapi hitelességéről folytatott vitáinkat, melyek során föl nem merült az a szempont, hogy a bizottság tagságának netán ne a tudomány emberei adják a döntő többségét. Arról szó volt, mit keres a történész a néprajzosok között, de arról nem volt vita, hogy nem a kulturális hivatalnokoknak, hanem elsősorban a folklóristáknak, a néprajztudósoknak és a kulturális antropológusoknak kell kimondaniuk a döntő szót abban a fontos kérdésben, hogy vajon a mi hazánkban mit tekintünk szellemi kulturális örökségnek? Vagyis hogy melyek azok a szokások, ábrázolások, kifejezési formák, tudások, készségek – valamint az ezekkel összefüggő eszközök, tárgyak, műalkotások és kulturális színhelyek –, amelyeket a mi közösségeink, csoportjaink kulturális örökségük részeként ismernek el, és mindezt nemzedékről nemzedékre hagyományozzák, újrateheremtik annak érdekében, hogy ezzel is válaszoljanak a környezetük, a természettel való kapcsolatuk és a történelmük során fölvetett kérdésekre, átélve eközben az identitás és a folytonosság érzését.

Ezt a megfogalmazást természetesen az egyezményből idéztem, méghozzá némi nosztalgiával, hiszen – amiként arra Sonkoly Gábor is utal dolgozatában (227-228.) – hamarosan alapvetően megváltozott a bizottság összetétele, és nemcsak a magamfajta történész került ki belőle, de a néprajzos kollégák száma is erőteljesen megcsappant. Mindez persze nem önmagában érdekes, hanem azért, mert e ponton a személyes emlék érintkezni látszik a disszerensnek azzal a szakmai megfigyelésével, miszerint ez a tendencia – amelynek én akaratlan résztvevője voltam, és ezzel a személyes mozzanat fölidézését be is fejezem – nem lehetett pusztán véletlen. Dolgozata első fejezetében ugyanis a kulturális örökséget olyan alternatív tudásformaként veti össze a történettudománnyal, amely – jónéhány elemzés szerint – a jelenben zajló közösségi identitásképzés szempontjából sikeresebben értelmezi a múltat, mint fogalmi vetélytársa. E társadalmi sikernek pedig az az egyik legfőbb titka, hogy az identitásképzésben olyan elemeket is felhasznál, amelyek népszerűek ugyan, de tudományos szempontból vitathatók. A szerzőt idézem: „[Ú]gy tűnik, korszakunkban a múlt felhasználására vonatkozó igényeket ezek a területek [ti. a tudománytalan

tendenciák] jobban kielégítik és az arra vonatkozó diskurzust is könnyebben megfeleltetik a terjedő kulturális örökséggel, mintsem a kritikai történettudománnyal.” (217.) Máshol hozzáteszi: „Számos kutató azzal magyarázza a kulturális örökség látványos térnyerését, hogy a történettudomány vonakodott megfelelni annak a társadalmi elvárásnak, hogy asszisztáljon a népi-közösségi identitásépítések múltképeinek megteremtésében.” (18.) Sőt, ennél is többről van szó: „a történelmet [...] el lehet utasítani azzal, hogy a múlt hamisan objektív és elitista interpretációját nyújtja, valamint, hogy a társadalmi csoportok, nemzetek, és civilizációk közötti megkülönböztetés ügynöke volt hosszú ideig”, míg ellenben „a nemzetközi egységet és a lokális participációt egyszerre megtestesítő kulturális örökség a történelemnél sokkal jobban megfelel mind a szupranacionális, multikulturális és globalizáló tendenciáknak, mind a helyi közösségek elvárásainak, akik épp ezektől a folyamatoktól érzik veszélyeztetve fennmaradásukat.” (24-25.) Mindezek alapján táblázatokban is összevetve állítja szembe a két fogalmat, invenciózus módon alkalmazva elsősorban François Hartog és David Lowenthal írásait. Komparatiztikus elemzése szerint az összevetésből napjainkban a kulturális örökség fogalma kerül ki győztesen, ami sok esetben – miként Lowenthaltól idézi – a „népi hit” és az „öntudatos dogma” térnyerését is jelenti a kritikai tudománnyal szemben (17.), olyannyira, hogy ez időnként „megmosolyogtató leírásokat” eredményez (202.). Visszaulva a korábbiakra: annak a meggyőződésnek a terjedése tehát, hogy a kulturális örökség érvényes képviselőjéhez talán nincs is szükség szakemberekre, eredményezhette a Szellemi Kulturális Örökség Szakbizottságában is a néprajzosok számának látványos csökkentését.

A disszerens a vonatkozó szakirodalom fölényes ismeretében foglalja össze a tárgyat és készíti elő ezáltal a szellemi terepet a következő fejezetek meggyőző fogalomelemzéseire számára. Nem vitatva eredményeit és megállapításait, inkább csak hozzáteszem, hogy gazdagítani lehetne az általa fölvetett szempontokat, ha a történettudomány és a kulturális örökség viszonyát nemcsak az Hartog-sugallta éles ellentét szemszögéből vizsgáljuk. Elképzelhető olyan modell is, ahol valamiféle munkamegosztás és együttműködés alakulhat ki közöttük. Utalhatunk például arra, hogy ha valóban igaz az, hogy a kulturális örökség élményvilágában a közösségek képesek az identitásukat tovább gazdagítani, netán újrakonstruáló szociálpszichológiai mondanivalót találni, akkor ez a helyzet erősen emlékeztet az ún. alapító mítoszok régóta jól ismert szerepére a csoportok életében. A mítosztudomány részletesen föltárta ennek a közösségi tudatformának a szerkezetét, a csoportlélektan pedig azzal a megfigyeléssel egészítette ki az elemzést, hogy a vonatkozó, történetekbe rendezett elképzeléseknek egyáltalán nem kell a szó tárgyi értelmében igazaknak lenniük ahhoz, hogy pozitív közösségépítő, az összetartozás élményét erősítő, biztonságot növelő szerepüket betöltsék. A klasszikus alapító mítoszok esetében pedig a történettudomány már régen fölismerte ezt a helyzetet, így nem száll

versenybe velük, nem provokál híveikkel „hitvitát” – de másfelől nem törekszenek erre a mítoszok rajongói sem, mert kevésbé zavarja őket, hogy a hitüket a történész szó szerint nem igazolja. A modern korban tehát kialakul a békés egymás mellett élés, sőt idővel egy fajta együttműködés is közöttük, hiszen a közösség tagjait a mítoszhoz kötődésük nem tartja vissza attól, hogy ott viszont, ahol a tudomány segítheti csoportcéljaik igazolását, ne hivatkozzanak rá örömmel.

Ha innen nézzük a disszerens által is említett tokaji esetet, akkor az tekinthető problematikus elemnek, hogy a világörökségi felterjesztők nem egyértelmű megfogalmazásban emelték be az Attila-hagyományt érvelésükbe. Szó szerint ugyanis abból a kijelentésből, miszerint „sokan bizonyossággal állítják, hogy Attila hun birodalmának központja Tokaj volt”, még nem következik, hogy ezen „sokak”-nak igazuk is lenne. Ám a megfogalmazás módja mégiscsak ezt sugallja, szemben mondjuk pl. a következő változattal: „máig él a környéken az a néphagyomány, miszerint Attila hun birodalmának központja Tokaj volt”. Ez nemcsak tudományosan lett volna teljesen korrekt formula, hanem a világörökségi cím elnyerésének érvrendszeréhez is ugyanolyan jól illeszkedhetett volna, hiszen például a kultuszhelyek kulturális örökségi jelentőségének megítélésénél természetesen nem szempont az, hogy a kultuszhely alapító mítosza igaz-e vagy sem. Nem szükségszerű tehát, hogy a kulturális örökség bolyhos fogalmi világában kizárólag tudománytalan nézetek érvényesüljenek, hiszen másfelől régóta tudjuk, hogy a tudományos állítások és a közösségi vágyak is szinte mindig összeegyeztethetők egymással, csak ez általában több munkát, erőfeszítést, szellemi ráfordítást igényel, mint a tudománytalan állítások esetében. Például a diktatúrák idején a nyilvánosságban kialakuló képes beszéd számos példával bizonyítja, hogy közösség a legkorrektebb, a legaggályosabb szakmai akribiával megalkotott tudományos állításokat is képes ideológikus tartalmakkal, másodlagos jelentéssel fölruházni, hogy ezzel is kifejezhesse valódi vágyait és törekvéseit. Ha tehát eszerint a gyakorlatban előfordulhat a tudományos kritika „visszacsempészése” az örökség nyelvébe, akkor az ellentét talán nem is olyan reménytelenül éles, mint ahogyan azt Hartog vagy Lowenthal beállítja.

Nem kétséges, hogy a történettudomány és a kulturális örökség fogalmi csatájában a disszerens olyan örökségfogalom érvényesülését látná szívesen, amely nem korlátnak, hanem természetes közegének tekinti a tudomány eredményeit. Ahogy fogalmaz: „Ha a történészek nem kívánnak idővel örökség-szakértökké válni, időszerű, hogy vagy meghatározzák a tudományukat a folytonosan duzzadó kulturális örökség mezejétől elválasztó határvonalat, vagy megtalálják a két terület egyesítésének nekik tetsző módját.” (12.) E pontról nézve ugyanis nyilvánvaló, hogy a kulturális örökség fogalmával leírható terület, az oda tartozó intézmények élete, a vele kapcsolatos gyakorlatok,

cselekedetek stb. világa csupán egyik szelete a legtágabb társadalmi nyilvánosságnak, amellyel a történettudomány örök párbeszéde zajlik annak érdekében, hogy a tudományos paradigma keretében létrehozott tudást, információt stb. a közösséggel elfogadtassa, tagjai rendelkezésére bocsássa. Ebből nem lehet engedni, az erre való törekvés olyan etikai normája a történettudománynak – ahogy minden tudománynak –, mint az orvoslásnak a hippokratészi eskü. Innen nézve nem kétséges, hogy egy fajta „árulás” tanúi vagyunk, hiszen miközben az örökségvédelem eredendően a műemlékvédelemből, a természetvédelemből, a muzeológiából, stb., tehát a *par excellence* tudomány világából származik, mégis hűtlenné válik a paradigmához és beengedi a maga belső világába azokat a nézeteket, amelyek nem állják ki a szakmai módszertan próbáját. A disszerens több ízben kitér erre a kérdéskörre az örökségi programok „hitelességének” problematikája kapcsán, de sajnos nem ír arról – így ezt most kérdésként fogalmazom meg feléje –, hogy vajon van-e rá törekvés, vannak-e olyan „jó gyakorlatok” az örökségvédelem területén, amelyek a fogalom minden bolyhossága ellenére megpróbálják a tudományos normákat valamiképp visszahozni, érvényesítésüket – mindnyájunk közös épülésére – kikényszeríteni az örökségpolitika világában?

A kulturális örökség belső fogalmi tagolódásának történetében az egyik legérdekesebb fejezet a „történeti városi táj” fogalmának kialakulása – ezt tartalmazza a disszertáció második fejezete. Meggyőző a világszervezet dokumentumainak, a szakszövegek nyelvi-terminológiai elemeinek pontos és logikus elemzése, méginkább az értelmezés során Michel Foucault gondolatainak szellemes és invenciózus alkalmazása (41-44.) azoknak az asszociációs mezőknek a részletes föltérképezése során, amelyek a „táj”, a „kultúrtáj”, a „városi táj” és – számos részmozzanatot összegezõ – fogalmi társaik megértéséhez szükségesek. Bár azt írja, hogy a „történeti városi táj” az első olyan kifejezés e fogalomképzési folyamatban, amely nevében is utal a történelemre, megjegyezhető, hogy nem teljesen semleges mezőben alakult ki a formula, hiszen az „örökség” szó asszociációs bokrában azért eleve benne van a történelem (10.). A disszerens érvelésében remekül alkalmazza François Hartog „prezentista” nézeteit, de talán idézőjelbe téve jelezhetné, hogy itt egy, az ókorba visszanyúló gondolkodói hagyomány modern és roppant ügyes – ám természetesen a kifejezés eredeti értelmét módosító – interpretálásáról van szó – és a francia eszmetörténész is ebben a módosított értelemben emeli be a kulturális örökséget jellemző gondolatmeneteinek sorába. (15.) Itt jegyezhetjük meg, hogy a disszerens – kutatói pályatörténetéből jól érthetően – az elmélet-történeti munkák átlagához képest jóval több példát hoz nézeteinek alátámasztására a francia szellemi élet köréből, ami a napjaink tudományosságában tapasztalható angolszász túlsúly idején mindenképpen üdvözlendő jelenség.

A disszertáció szerkezete világos, gondolatmenete logikus, irodalom- és forrásanyag-használata ökonomikus. Miután tisztázta a „történeti városi táj” fogalmának kulcsszerepét a témakör újabb kihívásainak megoldási folyamatában, továbbá pontosan megrajzolta azt az alternativitást, amit vele szemben a „vizuális integritás” szempontja hozott, bemutatja azt a drámaian új helyzetet, amit a „szellemi kulturális örökség” fogalmának megjelenése okozott az örökségvédelmi diskurzus gondolati tereiben. Roppant izgalmas az előzmények feltárása is – ezen belül meggyőző a tisztán műemlék-alapú városvédelem idővel megmutatkozó kudarcának bemutatása is, melynek kapcsán esetleg érdemes lenne kicsit részletesebben tárgyalni e kudarc emblematikus esetét, Velence sorsának alakulását (80.).

Remekül követhető Bécs világörökségi pályázata kapcsán a válságok és megoldások bemutatása, és annak meggyőző igazolása, hogy a helyi érdek és szint követelményei hogyan tudtak valóban úgy érvényesülni, hogy közvetlen módon inspirálhatták világörökségi szinten a városi örökség territorializációja általános problémáinak felismerését és megoldását. Az elemzésben alapos és jól követhető a léptékváltások indoklása, és itt külön kiemelhetjük a szerzőnek a „világvédelem” Hollókő kapcsán kifejtett gondolatait, hiszen amiről ebben a fejezetben ír, meglehetősen egyedi jelenség a kulturális örökség széles világirodalmában. A közép-európai archaikus falu örökségesítésének folyamatában a magyarázat kulcseleme az a bravúros fölismerése, hogy ez esetben a közösség az igazi főszereplő! Maga a tennivaló természetesen az agrár-ipari forradalom előtti falusi világ lehető legtöbb elemének megőrzése, amelynek eredeti eljárási mintája a klasszikus muzealizáció. Ez, mint tudjuk, egy fajta elkerülhetetlen elidegenítés: a múzeumi tárlóba behelyezett rokka valójában egészen abszurd helyzetbe kerül, egy új valóságba, ahol azután a látogatót másodlagos eszközökkel – magyarázatokkal, képekkel, filmekkel stb. – lehet rávezetni a tárgy egykori valódi szerepének, használatának megértésére. Ám ha az egész falu múzeummá válik, akkor bekövetkezhet a muzealizáció közösségesítése, oly módon, hogy immár a falu minden lakója múzeumi munkatárssá válik, akik saját múltjuk tárlatvezetőiként azért végzik hagyományos tevékenységeiket, hogy azok a látogatók számára kellően szemléletesek és érthetőek legyenek. Könnyű belátni, hogy ebben az esetben a múzeumi tárló mint az elidegenítés jól látható tárgyi kerete mintegy kimarad a bemutatási térből – a metafora logikája szerint valójában az egész falu van benn a tárlóban! –, miáltal a hatás hitelessége megsokszorozható. Ugyanakkor e hatásos lépésnek azonban – amiként azt a disszertáció hangsúlyozza – az az előfeltétele, hogy a falu teljes közössége így döntsön, és mint örökségőrző közösség új identitást adjon magának, majd úgy szervezze át a családi és egyéni létfenntartási módszereket és technikákat, úgy találja meg az új egzisztenciákat, megélhetési módokat, hogy azért a csoport nagyjából-egészében megőrizze koherenciáját és meg tudjon maradni eredeti lakóhelyén. Az egész folyamatot,

örökségvédők és falusiak új fajta szövetségét pedig mindeközben egy fajta erkölcsi hajtóerőként az a tudományos meggyőződés járja át, hogy az agrárforradalom előtti falu világából bármit is megőrizni immár kizárólag ezen az úton lehetséges. Az örökségközösség új identitásának ez a morális összetartó köteléke különösen olyankor fontos, ha az új egzisztenciák kialakítása nehezen megy, ha emiatt engedni kell/kellene a fönntartandó múltbeli elemek hitelességéből.

Bár a disszerens gondolatmenete, érvelése így is kerek egészet alkot, talán javasolható bevonni az érvelésbe a világ egyik első élő múzeuma, a Plimoth Plantation létrehozásával és működtetésével kapcsolatos megfontolásokat és tapasztalatokat, amelyek az alapítás éve, 1947 óta gyűlnek azzal kapcsolatban, hogyan lehet a hajdani termelő és életfenntartó, közösségműködtető tevékenységeket csoportosan imitálva, egy rekonstruált élő faluban megjeleníteni a „Pilgrim Fathers”, a 17. századi új-angliai zarándok bevándorlók egykori életét a mai Plymouth városában, Massachusetts államban, az Atlanti-óceán partján. Hasonlóképpen nyilván az 1891-ben alapított stockholmi Skansen, a világ legelső és jelenleg is legnagyobb szabadtéri múzeuma történetében akadhatnak érdekes és tanulságos analógiák arra vonatkozóan, hogy például a fenntarthatóság gazdasági követelményeit miképp lehet a legkisebb engedménnyel megvalósítani minden ilyen jellegű telep legeredetibb vonzereje – aktív múltidéző hitelessége – megőrzése érdekében. Persze ezek az élő múzeumok annyiban különböznek Hollókőtől, hogy esetükben nem egy egész település helyezi át teljes egzisztenciájának alapját a hagyományos agrárgazdálkodásról az örökség-ipari gazdálkodásra, hanem inkább egy klasszikus múzeum-üzem különleges részlegeiről van szó, amelyek járulékos bevételeikkel segíthetik a tartalmas szabadidő-eltöltési piac egy adott szereplőjének (saját anyamúzeumuknak) a fennmaradását.

Adódik egy érdekes párhuzam, ha a „hitelesség” kritériumait vizsgáljuk, vagyis annak határait mennyire „igaz” mindaz, amivel a Hollókőre látogató turista találkozhat. Amikor az 1970-es években a táncházmozgalom kibontakozott, a zenészek és a táncosok természetesen arra törekedtek, hogy a lehető legautentikusabb – sokszor a saját legszabályosabb néprajzi gyűjtőmunkájuk során újra megtalált – dallam- és mozdulatvilágot tanítsák meg lelkes budapesti rajongóiknak. Ám pusztán amiatt, mert mindez már nem az archaikus falu közösségi szórakozásaként funkcionált tovább, természetesen valamennyire más lett, átalakult, a megszüntetve-megőrzés logikája szerint immár a városi fiatalok módosuló zenei és a néptánc-mozgásnyelvi kultúrájaként élt tovább – és manapság így tér vissza többek között éppen Hollókőre is. A párhuzam annyira kézenfekvő, hogy ha megnézzük a „világvédett” falu idei húsvéti programját, abban a táncház is felbukkan – és persze kiemelten szerepel a húsvéti szentmise és a feltámadási körmenet is. Az örökségesítés csoporttudati folyamatainak

izgalmas szociálpszichológiai kontroll-tesztje lehetne annak vizsgálata, vajon a világhírű, fotók százezerein reklámozott falusi templomban manapság istentiszteletre összegyűlekező közönség gondolatvilágában élnek-e még a vallásos csoporttal való azonosulás mélyebb, közös reflexei, vagy mindenki immár a modern individuuum sorsában osztozva, valamiképp a maga módján igyekszik megtalálni, merre is vezet az út, az igazság és az élet.

A disszertáció pannonhalmi és tokaji fejezeteiben a világörökségi felterjesztések történeti indoklásainak összehasonlítása során a disszerens szemléletes példáit adja annak, hogy a kulturális örökség bolyhos fogalmi világában valóban milyen tág lehetőségek nyílnak a csoportos identitások eltérő kifejezésére. Hiába az a fő kritérium, hogy a javasolt helyszínnek valamilyen világszintű, átfogóbb, egyetemesebb értékvilág reprezentánsának kell lennie, számos lehetőség adódik, hogy – ezzel egybekapcsolva, de többféle argumentációs szintet használva – a közösségi múltszemlélet nemzeti látószöge is teret kapjon az érvelésben. Fölmerül ugyanakkor a kérdés, hogy vajon egy ország világörökségi helyszíneinek listája tényleg elegendő alap-e ahhoz, hogy rá hivatkozva az „egyes államok kortárs nemzeti önreprezentációs mintái”-ról beszélhessünk? (143.) Bár a világörökségi felterjesztés hivatalos állami szerveken keresztül történik, tényleg fogalmazhatunk-e úgy, hogy amit Attila és Tokaj kapcsolatáról állít az indokló szöveg, az a „hivatalos kortárs nemzeti önképet” jeleníti meg a külvilág felé? (185.) Vagy inkább arról van szó, hogy mivel nincs minden részletében precízen kanonizált állami ideológia, így inkább egy tól-ig jellegű szellemi szabad sávról beszélhetünk, amelynek a mérete és a tartalma időről időre változik, esetünkben szélső határait mindenképpen a magyar nemzeti tudat jelenlegi fogalmi és élmény-készlete határozza meg, és amelyen belül azután többféle állítással lehet kísérletezni, amik ha „hivatalos” dokumentumokban jelennek is meg, az állam mégsem várja el, hogy minden polgára higgyen bennük és bármelyiket tudományosan érvényesnek tekintse. Ha így van, akkor a listákból levonható következtetések kapcsán nyilván érdemes kicsit óvatosabban fogalmazni.

Még számos izgalmas részlet idézésével bizonyíthatjuk, hogy Sonkoly Gábor disszertációja mennyi aktuális és fontos kérdést vet fel, és ezek kapcsán milyen gondolatgazdag és nagyon komoly szakirodalmat megmozgató válaszokat javasol. Ezekhez képest csak kisebb szövegformálási problémákkal találkozunk a könyvben. Így előfordulnak ismétlések, pl. Hartog véleménye a történészekről egyaránt szerepel a 12. és a 19. jegyzetben. A világörökségi várományosi helyszín fogalmának magyarázatát jelenlegi helyéről (203.) korábbra kell tenni, mert ott tárgyalja a szerző hangsúlyosan (153.). Számos táblázatban szerepelnek a világörökségi kritériumok római számai, de mivel ezeket az olvasó nem tudja fejből, így a táblázatok jobb érthetősége érdekében szövegesen is érdemes lenne odaírni. A „magyar Sion” kifejezés nemcsak Pannonhalma, hanem – főképp a

bazilika fölépítése után – Esztergom 19. századi identitásában is sokszor szerepel, így e gazdag asszociációs tartalmú metafora használatánál e körülményre is ügyelni kell (169., 183.). Bevett, ám mégis hibás formula II. József császár intézkedései kapcsán a benedek rend feloszlásáról, megszüntetéséről, illetve visszaállításáról beszélni, hiszen mindez természetesen nem a rendre magára, hanem csupán a Habsburg Birodalmon belüli működésére és birtokaira vonatkozott (169.). Mivel az örökségi kultúrtájak közép-európai összehasonlításánál hangsúlyosan jelenik meg a (vizuális) integritás és a (történeti) hitelesség kettős szempontrendszere és egymással sokszor ellentétes dinamikái (191., 194., 209-210.), érdemes lenne e ponton hangsúlyosabban visszautalni arra, hogy a bécsi fejezetben, a világörökségi fogalomfejlődés kontextusában, a „történeti városi táj” mint fogalom belső ellentmondásainak elemzésénél már egyszer szerepelt ez a problematika (113-115.)

E legutóbbi megjegyzések azonban semmiképp sem érintik azt a véleményemet, miszerint a disszerens munkájának tudományos eredményeit messzemenően elegendőnek tartom az MTA doktora cím megszerzéséhez, ezért nemcsak a dolgozat nyilvános védésének kitűzését javaslom, de azt is, hogy az MTA Doktori Tanácsa Sonkoly Gábor számára az MTA doktora címet ítélje meg.

Budapest, 2017. április 10.

Csorba László DSc  
egyetemi tanár  
ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék