

Vallási emlékezhelyek Kelet-Közép-Európában

Kevés jelenség mutatja oly híven a II. világháború utáni Európa szellemi arculatának változását, mint az emlékezetkultúra átalakulása. A nagy világgégés után a Nyugat a felejtés jótékony hatásában bízva, a Kelet a múlt végleges eltörlésének szándékával látott neki az újjáépítésnek, s fordította tekintetét a jövő felé. Hogy a felejtés nemcsak gyógyít, de árt is, arról leginkább a háború után született-felnőtt német nemzedék magatartása tanúsodik, amelyik, nagykorúvá válván, bizalmatlanul nézte a szép új világot, s számon kérte szülein a szőnyeg alá söpört múltat. 1968 a múlthoz való viszonyulásnak is új irányt szabott; ezt leginkább a Holokauszt emlékeztének tudatosítása mutatja. (Minderről részletesen lásd *Alieda Assmann: Az emlékezet átalakító ereje*, ford. Máté Éva Gyöngy, *Studia Litteraria, Emlékezhelyek*, 2012/1–2., 9–23.)

A tudományban az 1980-as évekre érett be a változás hatása. Az emlékezetkutatások, amelyek eleinte a közelmúltra s kiemelten a Holokausztra irányultak, a korábbi múlt emlékeztétét is célba vették. Ennek leglátványosabb eredménye a *Pierre Nora* kezdeményezésére létrejött tudománytörténeti jelentőségű munka, *Az emlékezet helyei* (*Les lieux de Mémoire*, 1984–92), amely a modern társadalom felejtéskultúrájának horizontján vizsgálja a franciák nemzeti emlékeztétét.

Az emlékezhely fogalma futótűzként terjedt szét Európa humán tudományosságában; a nemzeti emlékezhelyek kutatása szinte divatjelenséggé vált – ennek minden előnyével és hátrányával együtt. A legfőbb pozitívum, hogy a közös emlékezetben őrzött múlt széles körben felértékelődött (ebben *Jan* és *Alieda Assmann* ma már klasszikusaknak számító munkái is közre játszottak). Az emlékezhely fogalma ugyanakkor – ezt maga *Nora* is szóvá tette – kiüresedett és felhígult; a nemzeti emlékezhelyeket leíró kötetek olykor nem sokban különböznek egy jobb bédekkertől. Az utóbbi időben azt is többen sürgették – így *Aleida Assmann*, *Pim den Boer* vagy *Csáky Móric* is –, hogy a kollektív emlékezet kutatása ne csak nemzeti keretek között folyjék. Ennek a tendenciának immár olyan eredményei vannak, mint

az *Európai emlékezhelyek (Europäische Erinnerungsorte 1–3., 2012)* – az *Emlékezhelyek Kelet-Közép-Európában* című konferenciakötet (*Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa, 2011*), a *Német–lengyel emlékezhelyek (Deutsch-polnische Erinnerungsorte, 1–5., 2006–2013)*, vagy éppen Csáky Móric monográfiája, *A városok emlékezete (Das Gedächtnis der Städte, 2010)*. Ha ezek a kötetek az egyes nemzeti emlékezetközösségek közötti közvetítésre vállalkoznak vagy éppen a nemzetek fölötti (közép)európai emlékezet kereteinek megalkotásán munkálkodnak, jelen kötetünk már kiindulópontjában is különbözik tőlük, hiszen nem a nemzeti, hanem a vallási-felekezeti emlékezetet tárgyalja. Egyik legfőbb tanulsága ugyanakkor, hogy Kelet-Közép-Európában a kétféle emlékezet és identitás között mélyebbek és szorosabbak a kapcsolatok, mint ahogyan azt az eddigi kutatás feltételezte.

A kiindulópont különbözősége ugyanakkor nem pusztán tematikai kérdés; a vallási emlékezet, jellegénél fogva, általános elméleti-módszertani tanulságokat is kínál. A bevezető tanulmányt író *Thomas Wunsch* abból indul ki, hogy fordított arány van a rendelkezésre álló adatok és az emlékezet hatóereje között; a múlt alig ismert, elmosódó mozzanataira épül rá a leggazdagabb emlékezeti struktúra. E jelenséget szem előtt tartva Wunsch elutasítja mind az – európai – kollektív emlékezet autentikus és hanyatló korszakra való felosztását, ahogyan azt Nora tette a „milieu” és a „lieu” szembeállításával (ti. ha még mindig benne élünk az emlékezetben, nem kellene helyeket szentelnünk neki), mind azt az esszencialista megközelítést, amely az emlékezést a történelemhez méri. Ami az előbbit illeti, nincs „érintetlen emlékezet”; a szentek életének például eleve része az utóélet. Emlékezet és történelem közös nevezője pedig nem az „igazság”, hanem az, hogy mindkettő (*Th. Lessing* kifejezésével) az értelem nélkülit ruházza fel értelemmel; az emlékezetkutatásnak az a feladata, úgymond, hogy a múlt működésének, (szociális) hatásának [Wirksamkeit] módját vizsgálja (XIX). Az emlékezhelyek mint a közösségi jelentésképzés tartós kristályosodási pontjai tehát (*L. Niethammer* kifejezésével) *szociális artefaktumok*, amelyek eleve arra szolgálnak, hogy a közösség szükségleteinek megfelelő jelentéseket tárgyasítsanak (XXII). Ahogy *Tomáš Halík* katolikus teológus fogalmazott 1999-ben, Jan Hus – a történelem nagy személyiségeihez hasonlóan – „vetítövászon, amelyre a történelem során a különböző csoportok és véleményáramlatok kivetítik eszményeiket és ellenségképeiket” (idézve: Just, 647). Jegyezzük meg: a „vetítövászon” mégsem tiszta fehér felület; a projekciós tesztek ábrájához hasonlít inkább, amelybe szemlélője saját asszociációit vetíti bele.

E megújított fogalomhasználat sem nyomhat el ugyanakkor egy hiányérzetet, amely a kötet olvastán csak erősödik. Ha a nemzeti emlékezet kutatásában nagy szóródás mutatkozik a mozgatóerők értelmezését illetően, s a történelmi, szociális, politikai magyarázatok gyakran elfedik a kollektív emlékezet antropológiai gyökereit, egy olyan kötetből, amely a vallási emlékezetet vizsgálja, elvárható, hogy ennek kulturális antropológiai hátterét is érintse. Mert bármennyire „szociális artefaktumok” is a vallási emlékezet-helyek (amint a nemzetiek is), jelentésük és funkciójuk magyarázatát nem meríti ki a múlt működésének, szociális hatásának számbavétele. A vallás olyan emberi alapviszony, amely – a felekezetek sajátos vetületeiben – saját dimenziói szerint határozza meg a keretei közt működő emlékezés dinamikáját. Bár Wunsch hivatkozik a vallást kulturális rendszerként leíró *Clifford Geertzre* (XXVI., XXIX), ezt a vonatkozást legfőbb közvetett utalások érintik a kötetben.

Ami a kötet címében szereplő földrajzi fogalmat illeti, ismeretes, hogy nincs közmegegyezés Európa e nagyrégiójának kiterjedésében és megnevezésében. A német nyelvű emlékezetkutatásban egyre gyakrabban jelenik meg Zentral-Europa – igaz, ez a név arra szolgál, hogy az Osztrák Birodalom történelmi-kulturális örökségét megszabadítsa az „utódállamiság” pejoratív asszociációitól, miközben a kompromittált „Mittel-Europa” fogalmát is mellőzi. A kötet szerkesztői kitarítottak a Kelet-Közép-Európa megjelölés mellett, s okkal, hiszen az érintett terület kiterjedtebb a Habsburg-monarchiánál; térképét – mai országneveket említve – Ukrajna, Fehér-Oroszország, Litvánia, Lengyelország – Németországból az egykori Poroszország –, Csehország, Szlovákia, Magyarország, Ausztria, Horvátország, Bosznia-Hercegovina, Szerbia, Románia és Bulgária alkotja. E lehatárolás gyakorlati célokat szolgál – azonban ezzel együtt és ezúttal is kulturális meghatározottságú, sőt, kifejezetten a kollektív vallási emlékezet szempontját követi; azt a territóriumot fedi, amelyet – Nora kifejezésével – „a múlthoz való viszony tipikus stílusa” jellemez. (XXX.) Az emlékezés e közös stílusának alakításában kiemelkedő szerepet játszott a multikonfeszszionalitás – vallások és felekezetek bonyolult kölcsönhatása. A nemzeti emlékezet kutatója számára nem ismeretlen ez a jelenség; a – maradjunk a kötet terminusánál – kelet-közép-európai nemzetek emlékezetének közös stílusát a felekezeti összességhez hasonló – s attól nem is független – multietnikus viszonyrendszer határozza meg. Az idegen csoporttól való elkülönülés, mint a kollektív identitás képződésének alapelve, e régióban ellentmondásosan érvényesül; sokféle idegennel és sokféleképpen szembe-sül, dinamikája megoszlik és gyorsan változik – a vallási, politikai, etnikai,

territoriális és kulturális dimenziójú idegen–saját törésvonalak számosak és folyton változó irányban metszik egymást. Ez a multikonfeszionalitás és -etnicitás ugyanakkor – mondhatjuk Wunsch nyomán – nemcsak a közösség identitását és folytonosságát biztosító jelentések iránti szükségletet és az ebből adódó konfliktusokat fokozza fel, de – s ezt ritkán emlegetik a térséggel kapcsolatban – a konfliktusok elkerülése és kezelése iránti igényt is (XXVII).

Nem bonyolította sok elméleti megfontolás az emlékezhelyek kategorizálását sem. Besorolásukat – amint azt számos, hasonló volumenű kötet mutatja – elvileg sokféleségük és összetettségük nehezíti. Egy emlékezhely lehet egyszerre helyszín és esemény (pl. Mohács), tartozhat különféle csoportok emlékezetéhez (a kereszténység védőbástyája), ezen belül az egyes csoportok tudatában hordozhat ellentétes vagy egymást kizáró jelentést (a lengyel Lyčakiv-nekropolisz, a fehérhegyi csata), egyes emlékezhelyek elválaszthatatlanok egymástól (Johannes Honterus és a brassói Fekete-templom, a *Bogurodzica* és Malbork), nem is beszélve a vallási és a világi jelentések eredendő összefonódásáról. Az összekapcsolódó emlékezhelyek esetében nehéz eldönteni, melyik legyen a névadó; kötetünkben a *Bogurodzicánál* szerepel a grunwaldi csata, Szigetvárnál Zrínyi Miklós, holott fordítva is lehetne. A szerkesztők abból indultak ki, hogy az emlékezhelyek inkább egymás mellé rendelt elemek halmazát, semmint hierarchikus rendszert alkotnak (XXIII), ezért négy nagy, átfogó kategóriába sorolták a hatalmas anyagot: helyek [Stätte], tárgyak [Artefakte], emberek, üzenetek [Kommunikate]. A négy fejezet az emlékezés földrajzi, tárgyi, személyi, illetve eszmei dimenzióját tárja fel. Az egyes fejezeteken belül az emlékezet tárgya szerinti kronologikus rend érvényesül. Kétféle témák persze így is adódnak – a „helyek“ gyakran artefaktumokhoz kötődnek (lásd Máriapócs: a pócsi Mária-kép), az artefaktumok személyekhez (a prágai Szent Vítus-székesegyház) stb.

A kötet összesen 101 emlékezhelyet tárgyal (fejezetek szerint: 27, 21, 35, 18), s látványos nemzetközi szerzőgárdát vonultat fel; a szerkesztők ugyanakkor igen rövid pórázra fogták a szerzőket. A szócikkek egységes szerkezetűek, a tárgyi hordozó leírását az emlékezés korszakainak kronologikus bemutatása követi – egészen a posztszovjet országok fordulat utáni időszakáig. Minden szócikket egy-egy illusztráció egészíti ki s kiadós forrás- és szakirodalom-jegyzék követ. Kiemelendő a kötet szinte mindvégig érvényesülő tárgyilagos beszédmódja, amely példaszerű egy ilyen, máig eleven konfliktusokat érintő téma bemutatása esetében. Az egyszerű, kézikönyvszerű szerkezet megkönnyíti a célzott olvasást (ezt tovább segíti, hogy

a könyv – a szokásos kihagyásokkal és korlátozásokkal – GoogleBook-ként is olvasható), másrésztől azonban elfedi azokat a nagy léptékű és jelentőségű összefüggéseket, amelyek az egységes felépítésének köszönhetően a kötet egészében feltárnak. Legkézenfekvőbb az emlékezet korainak „hosszanti” egybeolvasása – különösen világos a nacionalizálódás uralta XIX. század, a szovjet korszak, illetve a kelet-közép-európai politikai fordulat utáni időszak emlékeztörténeti elkülönülése –, az alábbiakban azonban mégis bizonyos kategoriális összefüggést emelek ki.

(Jelentésképzés)

Wünsch tételét sarkítva: a jelentésképzés annál termékenyebb, minél kevésbé kötik meg tények; a kollektív emlékezetnek csak azért van szüksége tényekre, hogy általuk a történeti realitás auráját biztosíthassa a közösség életét irányító jelentések számára. Ez idézi elő (Wünsch kifejezésével) a „jelentésrobbanást” a szentek élete és a csodák esetében, amelyek alig ellenőrizhető eseményeken alapulnak (XIX). A tétel történelmi eseményekre is igaz lehet – az 1389-es rigómezei csata, amelyről még azt sem lehet tudni, melyik fél került ki győztesen belőle, azért válhatott a szerbek vallási (majd nemzeti) identitásában kulcsszerepet játszó népmonda termőtalajává, mert szabad teret engedett az archetipusokat alkalmazó, történetmondó költői fantáziának (*Radić*, 826). A legújabb kori emlékezhelyek egyike, a Szovjet-Litvániában illegálisan kiadott katolikus egyházi krónikáé, megmutatja, hogy a tények még akkor sem meghatározóak az emlékezés szempontjából, ha ismerjük őket. Az információs célból kiadott krónika gyorsan és Litvánia határain túl az ellenállás és a hithez való hűség szimbólumává vált – utóbb pedig, e jelentésénél és jelentőségénél fogva, a szovjet korszaktól való egységes elhatárolódásban segítette a litván társadalmat (*Subačius*, 424). *Comenius* esete arra világít rá, hogy a múlt jelentését meghatározó kontextus változása fontosabb, mint maguk a tények; *Comenius* a XVII. század közepén a világvége közeledtéről írva a Habsburgok közép-európai hatalmának megszűnését is előrevetítette – a XIX. század végére a „jóslat” eredeti apokaliptikus kontextusa elhalványult, így a csehek nem is láthattak mást benne, mint tudatos politikai programot. (*Bahlcke-Rezniková*, 700). A XIV. században mártírként tisztelt suceavai Új Szent János példája azt mutatja, hogy a tények a történészeket sem tántorítják el a hagyományozott jelentés elfogadásától, ha ezt az általuk igazolni kívánt nemzeti narratíva indokolja (*Zach*, 653–654).

Ha a vallási emlékezet jelentésképzési mechanizmusait követjük nyom, legáltalánosabbnak a mágikus erejű metonímia és az analógia mutat-

kozik. A metonímia az érintkezés alakzata; egy konkrét szakrális esemény vagy személy közvetítő szerepet tölt be a közösség lakótere és az isteni szféra között azáltal, hogy mindkettővel érintkezik. Jellegzetes típusa a csoda, illetve a szentek ereklyéi. A metonimikus elv érvényesülésének különös esete Máriapócs; a csodatévő kegyképet Bécsbe szállították, ám *ott* nem könnyezett többé – míg másolatával az *eredeti helyszínen* megismétlődött a csoda (Fata, 197–198). Az érintkezés fontosságát jelzi a szentek ereklyéiért folytatott küzdelem; jellemző a fehéroroszországi Polack védőszentjének, Eufrozinának az esete. A város ortodox közössége 1832-től fogva többször kérelmezte a szent földi maradványainak visszahozatalát Kijevből, hogy a multikonfesszionális Polackban identitását erősítse. A translációra végül 1910-ben került sor, a közösség azonban már azt is sikerként könyvelte el, hogy – 1870-ben – visszaszerezte a szent egyik középső ujját (Jobst, 577–578). A görög katolikus szent, Josafat Kuncevič csodatévő erejű holttestének is hányatott sors jutott; Polackba, ahol érsekként működött, bal kezének néhány csontja került vissza (Jobst/Rohdewald, 730). Az érintkezés mozanata jól látható a kontaktrelikviák esetében – olyan tárgyakról van szó, amelyekkel a szentek fizikailag érintkeztek; például Przemyszlben Josafat kultusza vörös atlaszruhájának darabjaihoz kapcsolódott (uo., 728).

Az analógia az archetípusra vagy a vallási szövegek valamelyik „alapozó történeté”-re épít. Gyakori, hogy az emlékezhely megismétli a mitikus „alapozó történet” valamelyik elemét (Chersones mint „orosz Athosz-hegy” – Jobst, 8; Kijev mint „új Jeruzsálem” *Berezhnaya*, 37, Strahov mint „új Sion-hegy”, *Born*, 58; Nagyszombat mint „kis Róma”, *Bitskey*, 149, a szent Szűz képmásával ékesített vilniusi városkapu, a „Hajnal kapuja” a menny kapujának allegorikus mása, *Mickūnaitė*, 379, a sziléziai evangélikusok jogait biztosító XII. Károly és I. József mint „új Salamon”, *Mall*, 957 stb.). Az emlékezhely ugyanakkor maga is szolgálthat mintát és jelentést, mint a helyek patrónusai (ahogyan Szent Szaniszló szétszakított tagjai egy csoda által egyesültek, úgy fog a szétszakított Lengyelország is egységesülni, *Bahus*, 272). Ilyen szerepet töltöttek be a rigómezei csata hősei is, akik a szabadságharcos szerb csapatok névadói lettek a XIX. században (Radić, 828).

(Vallási és nemzeti emlékezet)

Kötetünk egybehangzó és gazdagon illusztrált tanulsága szerint a kelet-közép-európai régióban a vallási és a nemzeti emlékezet között sem strukturálisan, sem történelmileg nincs éles határvonal. A hatalmas példaanyag egyenesen arról győz meg, hogy a két emlékezetfajtanak ez a tipikus viszonya.

Wünsch szerint a vallási közösségek történelmi potenciáljai olyan „nucleusok”, amelyek később belekerülnek a modern nemzetképződés folyamatába. Ez azért lehet így, mert a vallási emlékezet által kitüntetett helyeknek gyakran már a közép- és korajútkorban is volt világi – politikai vagy éppen etnikai-territoriális – vonatkozásuk; ezt Wünsch primer szekularizációnak nevezi (XXVIII). A világi hatalom legitimitációját kezdetől fogva vallási kultuszok szolgálták, vagy például a csodatévő Mária-képeknek Nagy Lajos hadjárataitól (XIV. század) a fehérhegyi csatáig (XVII. század) szerepük volt katonai sikereiben (Born, 53–54,917). A szentté avatott királyok (István, Anjou Hedvig), a szentként tisztelt dinasztiák (a szerb Nemanjidák), a dinasztiák, országok védőszentjei (Vencel, sziléziai Hedvig, suceavai Új Szent János), a koronázási templomok (a pozsonyi Szent Márton-, a prágai Szent Vítus-székesegyház, a krakkói Wawel), a felekezeti elkülönülő nyelvi-etnikai közösségek szent helyei, szövegei (a leMBERGI zsidók *Gildene Rojse* zsinagógája, a brassói lutheránus szászok Fekete-temploma, a cseh, a magyar protestáns Biblia-fordítás) – protonemzeti jelentéseket is hordoznak.

A vallási emlékezet világi felülírásának tendenciája – a másodlagos szekularizáció – a reformáció közegében kezdődött (lásd a pomerániai szent, Otto von Bamberg kultuszának hangsúlyváltozását a XVII. században, *Kersken* 563). A világiósodási folyamat azonban más felekezetekre is jellemző – Josafat Kuncevič görög katolikus mártír például fontos szerepet játszott a XVIII. században a lengyel–litván állam megrendült egységének helyreállításában (Jobst/Rodewald, 729). A politikai mellett az etnikai motívum megjelenéséről tanúskodik a legrégebb, írásban fennmaradt lengyel egyházi ének (*Bogurodzica*) története: az 1410-es, a német lovagrend terjeszkedését megállító grunwaldi csata tette közismertté, később, századokon át, a német fenyegetés elleni harc szimbóluma lett – miközben mindvégig megmaradt az „igaz hit” (a római katolikus vallás) himnuszának (*Skierska*, 285–286). Az *antemurale christianitatis* toposzát a lengyel nemesség már a XVI. század második felében a lengyel nemesi köztársasággal azonosította; erre épülhetett a toposz XIX. századi laicizált változata, amely a lengyeleknek mint a nyugati civilizáció védelmezőinek elismerését hivatott elősegíteni (*Srodecki*, 807, 809). Jan Hus későbbi, cseh nemzettudatban betöltött szerepét az alapozta meg, hogy a prágai egyetem „nemzetei” (a különböző országokból származó diákok csoportjai) közül a „natio bohémica” adta Hus nézeteinek bázisát, Hus (s elvbarátja, Prágai Jeromos) megégetése után követői kerekedtek felül a cseh hatalmi harcokban, a huszita elveket követő utraquista (két szín alatt áldozó) egyház gyakorlatilag nemzeti egyházzá vált, Hus kul-

tusza pedig hamar kialakult a cseh népi vallásosságban – nem is beszélve a cseh nyelv és irodalom terén nyújtott érdemeiről (Just, 638–642). Megfordítva, a protestantizmusa miatt üldözött Comenius cseh és szlovák nemzeti tudatban betöltött szerepét a XIX. században nagy mértékben meghatározta, hogy a nemzeti ébredés két apostola, a szlovák Jan Kollár és a cseh František Palacký a protestáns kisebbséghez tartoztak. Comenius kultusza az erőszakkal rekatolizált Csehországban nem is talált ellenállásra – üldöztetése a cseh nép sorsszimbólumává vált –, a szlovákok pedig, akik részben protestánsok maradtak, s Comenius műveit is olvashatták a XVII–XVIII. században, könnyen elfogadhatták (Bahlcke/Řezníková, 697–701).

Különösen erősen érvényesült vallási és nemzeti elem kölcsönhatása a török uralom alól a XIX. század elején felszabaduló területeken; a bulgáriai Rila-kolostor – mint az ósláv (bolgár) nyelvű egyházi írásbeliség fenntartója például elválaszthatatlanul jelképezi az ortodox-keresztény hit és a bolgár nemzet felszabadulását (Ziemann, 260); a kolostor ma „zarándokhely, nemzeti konnotációval”, amely a határon túli bolgárok számára is identifikációs pontként szolgál (uo., 266–267). Hasonló szerep jutott a bosznia-hercegovinai ferenceseknek, akik a boszniai horvátok vallási és kulturális identitásának őrzői voltak a török hódoltság idején (Lalić, 630).

Nemzeti és szakrális kapcsolata a modern korban sem egyszerűen legitímációs jelenség, inkább jelentések és identitások szoros összeszövődése. A már említett rigómezei csata, amelynek emléke századokon át „anacionális mítosz”-ként élt az ortodox szerbek tudatában, épp elég lehetőséget kínált ahhoz, hogy nemzeti jelentéssel töltsön fel – a váltás ráadásul papok közreműködésének volt köszönhető a XIX. század elején, s a nemzeti és vallási identitás szoros összefonódásához vezetett (Radić, 827, 831). Drámai helyzetet teremtett a karlócai patriarchátus elzárkózása a nemzeti-etnikai elvektől; a román ajkú hívek és az egyre egyházellenesebb nemzeti mozgalom szorításában végül kénytelen volt nemzeti irányba fordulni (Aleksov, 191). Egy lengyel kegyhely, a licheíni egy olyan, 1813-as Mária-látomáshoz kapcsolódik, amelyben a Szűzanya nem a kis Jézust, hanem a lengyel címersast tartja kezében; a kegyhelyet, ahol 1989 után nemzeti és vallási elemeket egyesítő hatalmas modern templom épült, a lengyelek inkább érzik magukénak, mint Czesztochowát (Gąsior, 440, 446). XX. századi példánk az 1934-ben keletkezett vilnusi Jézus-kép kultusza lehet: a képen, amely egy misztikus látomás nyomán keletkezett, az irgalmas Jézus szívéből fehér és piros fény sugárzik – a Vilniusból elüldözött lengyelek ezt úgy értelmezték, hogy Jézus nemcsak személyük, de Lengyelország iránt is irgalmas lesz (Subačius, 414).

Kötetünkben tehát nem ok nélkül kap kulcsszerepet az *etnokonzesszionális* fogalma. A vallás nacionalizálódása és a nemzet szakralizálódása inkább hangsúlyeltolódásként értelmezhető folyamat. A XIX. század nacionalizmusa így készen kapják a mintát azoktól a korábbi politikai törekvésektől, amelyek a vallási buzgóságra építették legitimációjukat. A vallási és a nemzeti emlékezet viszonyának alakulása ugyanakkor mégsem írható le egy egyenes vonal mentén. A vallási-felekezeti emlékezhelyek nemzeti átértelmezése új törésvonalakat hozhat létre.

Még mindig a vallási és a nemzeti emlékezet viszonyánál maradva: Kelet-Közép-Európa számos nemzete – főleg az újonnan létrejött államokban élők – határozza meg magát államnemzeti alapon, ám esetükben is érvényes a nacionalizmus-kutatásnak az az újabb keletű felismerése, hogy az államnemzeti formáció sem nélkülözheti a kultúrnemzeti gyökereket, s ez a szükséglet etnokonzesszionális mozzanatok is mozgósít. Horvátországban például – nem sokkal az önálló államiság megszületése után – nagy érdeklődés támadt a sokáig elhanyagolt, XVI. században virágzó glagolita íráshagyomány iránt; ez a nemzeti szempontból is lényeges vallási emlékezet kiszélesedésével járt – például felelevenítette a *kereszténység védőbástyája* toposzt, amely ehhez az íráshagyományhoz kapcsolódik (*von Erdmann*, 241–242). Hasonlóan kapott kultúrnemzeti funkciót a vallási emlékezet az államiságát sokáig nélkülözni kényszerülő Lengyelországban, már a XVIII. század végétől (Bałus, 273).

Ha olyan emlékezhelyeket keresünk, amelyek ma is a vallási-felekezeti emlékezet hordozói, leginkább olyanokat találunk, amelyek – kivételszerűen – nem kerültek be az etnokonzesszionális identitásképz(öd)és folyamatába. Ilyen Dorothea von Montau, akit – a német lovagrend (hatalmilag motivált) erőfeszítése ellenére – nem avattak szentté; kudarcot vallott a kulmi püspök törekvése is a XVII. században, illetve az elűzött németeké a XX. század elején, hogy Poroszország patrónájává tegyék – a protestáns uralom folytán pedig kultuszhelye már a XVI. században elenyészett. Így a várandós anyák és az élet utolsó órájának patrónája lett, s végül II. János Pál a vallástól való elhidegülés elleni küzdelem jegyében avatta szentté 1976-ban (*Samerski*, 614–615; NB a német Wikipédia mindezek ellenére a Német Lovagrend és Poroszország védőszentjeként említi).

Mindez azt is tanúsítja, hogy a vallási háttérű nemzeti emlékezhelyek esetében sosem hagyományok kitalálásáról, hanem (*Anhony D. Smith* szavával) „megtalálásáról” van szó. Általában, a modernista nemzetkonceptiók képviselői számára, akik szerint a nemzet a – modern – nacionalista ideológia szülötte, számos megfontolnivalót kínálnak kötetünk vonatkozó fogalmi és elemzései.

(Heterotópia)

A szócikkek egyik legáltalánosabb (a kötet alcímében is jelzett) közös sajátossága azoknak a konfliktusoknak a bemutatása, amelyeket a Kelet-Közép-Európát jellemző multikonfesszionális (és -eticitás) idéz elő. A kollektív emlékezet viszonylatában ezt a jelenséget a heterotópia fogalmával írhatjuk le. A fogalmat *Michel Foucault* vezette be; olyan zárványokat jelölt vele, amelyek nem illeszkednek az őket körülvevő térbe. Bár a vallási emlékezet hely ebben az értelemben önmagában is heterotópiának tekinthető – hiszen általa a szent tér profán környezetbe ékelődik bele –, ezúttal az a meghatározás jön számításba, amely szerint a heterotópia „egymásnak ellentmondó helyszínek formáját ölti”, „hatalmában áll ütköztetni több teret egyetlen valós helyen, több olyan helyszínt, melyek önmagukban inkompatibilisek”. (*Más terekről. Heterotópiák* [1967], ford. Erhardt Miklós, <http://exindex.hu/index.php?page=3&id=253>, 2004). Az egymást kizáró, egymással rivalizáló emlékezeti struktúrák hordozójaként *György Péter* használta a kifejezést, két budapesti temetőt a „szétesett emlékezet” hordozójaként elemezve (*A szétesett emlékezet. Két temető példája*, *Studia Litteraria*, 2012/1–2., Emlékezhelyek, 122., 123., 125.). A kifejezés ezúttal tehát arra vonatkozik, hogy ugyanazok az emlékezhordozók egymással versengő, akár egymást kizáró módon válnak identitást megalapozó jelentéshordozókká.

A vallási emlékezetben a heterotópia eredetileg a jelentésképzés terméke: egyes közösségek ugyanazokat a szakrális képleteket, archetípusokat, alapozó történeteket használják fel identitásuk megalapozására. Ebből önmagában nem származik konfliktus; a kereszténység védőbástyájának toposzát Kelet-Közép-Európa számos, a nyugati kereszténységhez tartozó országa és közössége alkalmazta magára a későközépkorban, Mária egyszerre több ország/nép patrónája, s az „új Jeruzsálem-Sion” „második Róma” stb. címre is békésen pályázhatnak különböző emlékezhelyek. Kivételesen az is előfordul, hogy egy felekezeti és nemzeti „ütközőzónában” lévő vallási emlékezhely mindkét vonatkozásban összekötő szerepet játszik. Ilyen a kelet-poroszországi Heiligelinde (Święta Lipka) XV. században alapított Mária-zarándokhelye, amelyet a reformáció háttérbe szorított, ám a XVII. századi vallásszabadság révén visszanyerte szerepét, s protestánsok és lengyel katolikusok is látogatták. A kápolna oltárképén látható Máriát a hívek ma a „kereszténység egységének anyjaként” tisztelik, s a kegyhely az ökumenikus dialógus mellett a német–lengyel párbeszédnek is fontos helyszíne (*Kopiczko*, 126–133). Ha nem is közös emlékezhelyeknek, de a felekezeti emlékezhelyek békés egymás mellett élésének gyakorlatára a multikultu-

rális városi közeg kínált leginkább lehetőséget, ahogyan azt a XIX. századi Pozsony példája mutatja (*Buran*, 163–164).

A felekezetek közti ellentétek a heterotópia olyan típusát hozzák létre, amelyben az emlékezet tárgya egymást kizáró jelentéseket kap. Bocskai István például protestáns részről a vallásszabadság és a református vallás védelmezőjének, katolikus oldalról törökkel kollaboráló, szentháromság-tagadó eretneknek minősült, mindjárt halála után (*Etényi*, 712). Josafat Kuncevyčet, aki a Breszti Uniót, vagyis a lengyel–litván királyság keleti rítusú egyházának a római katolikus egyházzal való egyesülését támogatta, már életében „lélekrabló”-nak nevezték ortodox ellenfelei, s ördög képében ábrázolták a vilnusi ortodox Szentlélek-templom Utolsóitélet-freskóján; feldühödött ortodox hívek ölték meg 1623-ban. Később a rutén görög katolikusok körében továbbélő kultusza sem tudta az ukrán nemzeti tudat vallási pluralizálódását kieszközölni (Jobst/Rohdewald, 726–727–734). Valójában a Breszti Unió (1595–96) mint emlékezhely maga is ide tartozik; ha megosztó hatása kezdetben a keleti és nyugati egyházszervezethez való tartozás terén érvényesült, utóbb a nemzeti emlékezetek kezdték a maguk módján értelmezni – a lengyelek saját nemzetükön belüli megosztó hatást tulajdonítottak neki, a rutén-ukrán diskurzusban a lengyelekkel való konfliktus elemévé vált (Augustynowicz, 900); Ukrajna európai helyzetének kettősségét mai napig meghatározza a két felekezet nyugati, illetve keleti orientációjának feszültsége. Ilyen szerepe lett az ortodox románokat megcélzó gyulafehérvári uniónak is (1697–1701). A román ortodox egyház máig a vallásilag egységes román nemzet megosztására és az ortodox egyház alávetésére irányuló osztrák hatalmi szándéknak tulajdonítja, míg a görög katolikusok szerint csakis az unió tette lehetővé a politikai egyenjogúságot és az oktatás megszervezését a románok számára (Weber, 944). A sort a horvát-szlavón katonai határőrvidéken 1611-ben bevezetett marčai unió folytatja, amely az itt élő ortodox szerb lakosság pápai fennhatóság alá vonását célozta; ezt soha nem érte el, a XIX. században azonban felkerült a szerb-horvát emlékezháború térképére (Aleksov/*Kudelić*, 907).

A felekezeti heterotópia nemzetek közötti emlékezetkonfliktushoz vezetett Comenius esetében is. A menekültként Lengyelöldön élő Comeniuszt a lengyelek „hálátlan”-nak minősítették a XIX. század végén, amiért – protestánsként – a XVII. századi lengyel–svéd konfliktusban az utóbbi fél pártját fogta; Comeniusnak a cseh nemzeti diskurzusban betöltött szerepe miatt ez az értelmezés a cseh–lengyel ellentétet szította. A II. világháború utáni lengyel Comenius-képet a tudós német (!) protestantizmusa homályosította el (Bahlcke/Řezníková 702).

Kiemelkedő példája az egymást kizáró felekezeti emlékezeteknek az 1620-as fehérhegyi csata, amely Cseh- és Morvaországban felszámolta a XV. század vége óta fennálló vallásbékét, és megnyitotta az utat a zárt katolikus vallási állam létrehozása előtt. Míg a katolikusok a XVII–XVIII. században egyértelműen pozitívan ítélték meg a katolikus vallás és a törvényes uralkodó győzelmét, a XIX. században kibontakozó cseh nemzeti tudat a vesztesek, a rejtőzködésre kényszerülő protestánsok emlékezetét tette magáévá; a csata a nemzeti megaláztatás, a kulturális elnyomás, a politikai hanyatlás szimbólumává vált. Ebben is szerepe volt annak, hogy a csata nemzeti vonatkozású újraértelmezését az evangélikus történész, Palacký kezdeményezte. (*Mikulec* 915, 919)

Jan Sarkander 1995-ös szentté avatása viszont, akit cseh protestánsok kínoztak halálra 1620-ban s kanonizációját a lengyel katolikus egyház sürgette II. János Pálnál, a cseh protestánsok heves tiltakozását váltotta ki, mert Sarkanderben az erőszakos rekatolizáció megtestesítőjét látták. A tiltakozókat nem hatotta meg, hogy a pápa a prágai szentté avatási szertartáson bocsánatot kért a katolikusok részéről elkövetett erőszaktevételekért – kiemelve, hogy ilyenben Sarkander soha nem vett részt (*Samerski*, 724–725). Ebbe a sorba tartozik Petro Mohyla, a XVII. század első felének nyugati műveltségű ortodox reformteológusa is, ellentétes megítélése mögött nem is egyszerűen két felekezet vagy két etnokonfesszionális csoport, hanem a nyugati és a keleti kereszténység közötti ellentét húzódik meg. Eredendően (más és más mozzanatokot kitüntetve) mindkét fél elfogadóan értékelte; ez akkor változott meg, amikor az orosz szlavofil ideológia, Mohyla teológiájának és az általa szervezett kijevi akadémia struktúrájának „nyugati” vonásai miatt, megbélyegezte. Mind a szláv ortodox világban, mind a lengyel emlékezetben megosztottságot okozott a dilemma, vajon Mohyla orosz- vagy lengyelelles volt, támogatta vagy elutasította-e a Breszti Uniót (*Brüning*, 741–742); az ukrán nemzeti diskurzusba végül az ukrán oktatás történetében alapvető szerepűnek megítélt kijevi akadémia alapítójaként vonulhatott be (uo., 744). Hasonlóan járt a horvát Strossmayer püspök is, aki – nyelvnemzeti alapon – délszláv egységben gondolkozott, s az ortodox és római katolikus délszlávok közti ellentétet a „kirillometódiánus eszme” által kívánta áthidalni. Törekvése mind horvát, mind szerb részről elutasításra talált, mégpedig mind vallási, mind nemzeti vonatkozásban. A jugoszláv éra két világháború közti horvát szeparatizmusa, amelyik elutasította Strossmayer egyházegyesítő eszméjét, a püspököt a horvát kultúra érdekében kifejtett munkássága és a szerb ortodox egyházzal való súrlódásai révén tudta a horvát önállóság apostolává átszínezni – a szerb ortodox egy-

házat téve felelőssé Strossmayer egységtörekvéseinek kudarcáért (*Kube*, 760). A „kirillometódiánus eszme” maga is megosztottsághoz vezetett. A katolikus cseh Anton Cyril Stojan olműtzi érsek, aki a szláv népek felekezeti egyesülését kezdeményezte a XIX. század végén, érdemben nem tudta bevonni az orosz ortodox egyházat, amely az orosz cár vezette pánszláv egység jegyében gondolkozott a szláv apostolok örökségéről. A délszláv ortodox régióban (Bulgária, Szerbia) pedig megindult a két szent nemzeti kisajátítása (*Beham/Rohewald*, 483–487).

A felekezeti ellentétek azért nem hasították szét a gályarabnak elhurcolt felső-magyarországi protestáns prédikátorok emlékezetét, mert bár a felek igencsak eltérően ítélték az esemény felől, a katolikusok sem állították be kedvező fényben, ezért inkább marginalizálására törekedtek; a későbbi, nemzeti alapú (magyar, szlovák) értelmezések törésvonala pedig nem a korábbi felekezeti határvonalon alakult ki (Kónya, 927). Végül kivételesnek mondható a XV. században élt lengyel ferences szerzetes, Duklai Szent János kultusza; lembergi sírjához a XVI. században a nem egyesült görög és örmény rítusú egyház hívei is elzarándokoltak; integratív funkcióját vallási és etnikai téren a lengyel–ukrán határregióban máig megtartotta (Wünsch, 672, 674).

A vallási és nemzeti emlékezet összefonódása már a fent leírt esetekben is szerepet játszott; olykor – mint például a magyarok (hol katolikus, hol református kézben lévő) Szent Mihály székesegyháza és a románok ortodox püspökségének egyaránt székhelyül szolgáló Gyulafehérvár esetében – eleve eldönthetetlen, hogy az etnokonfesszionális heterotópiában a felekezeti vagy az etnikai elem a meghatározó (*Kühner-Wielach*, 15). Vannak azonban emlékezhelyek, amelyek a nacionalizálódás hatására hasadnak szét. Két nemzet rivalizálásának helyszínévé vált a XIII. századi kijevei Počajiv-kolostor, amely a Breszti Unió óta a két keleti rítusú felekezet közös kegyhelyeként működött, mégsem vált konfliktusforrássá. Az ellentétek a XIX. század elején kezdődtek, amikor egyik oldalról ukrán nemzeti kegyhelyként, másik oldalról az orosz ortodoxia központjaként kezdték értelmezni. (Berezhnaya, 74) A lembergi Lyčakiv-nekropoliszt a város lengyel és ukrán lakossága „klasszikus” heterotópiává változtatta: mindkét nemzeti csoport megalkotta benne a maga emlékműveit, megrendezte a maga temetési meneteit és megemlékezett közösségének kiemelkedő alakjairól – a temető vallási vonatkozásai a nemzeti emlékezeteknek rendelődtek alá. A kizsorító a XX. században korszakokra oszlott; a lengyel uralom idején a „semper fidelis” Lemberg hős lengyel védőinek emlékét őrizte, a szovjet-ukrán időszakban a lengyel emlékeket buldózerrel akarták eltüntetni; az emlékezháború

csak 2005-ben csitult el. (von Werdt, 87–89); az esetet érdemes összevetni György Péter fent említett példáival.) A nemzeti emlékezetek ellentéte hasította szét a szigetvári Zrínyi Miklós emlékét is. A kereszténység védelmezője – akit az osztrák történeti irodalom a XIX. század elején a közös birodalmi múlt nagy alakjaként, a magyar kollektív emlékezet pedig nemzeti hősként ünnepelt – a horvát nemzeti emlékezetbe „horvát Leonidasként” vonult be (Srodecki 815) – igaz, ez a pozíciója kétségessé vált, mivel (a 300. évfordulón való horvát részvétel elutasításának indoklása szerint) hazája elenségeit – ti. a magyarokat – védelmezte. Vele szemben a Habsburg-ellenes felkelés mártírja, Zrínyi Péter került a nemzeti hős egyértelmű helyzetébe. (Fata 867–868; kellemetlen elírás a szócikkben, hogy az *Obsidio Szigetiana* latin eposzként szerepel benne; NB. a *Szigeti veszedelem* költőjét a másik szerző Zrinski néven, eposzát panegirikus iratként említi, Srodecki 815.) Az 1568-as tordai vallásbéke – amelyre az ellenreformáció időszakában a feledés homálya borult – összetett etnokonfesszionális jellege ellenére sem vált ütközőponttá. Annyiban mégis a fenti típusra emlékeztet, hogy a XIX. században a (magyar) nemzeti emlékezet vette birtokába – a protestáns egyházaknak a Habsburg-ellenreformációval szembeni emancipációját emelve ki. A századutó megemlékezései során ugyanakkor (Kálvin halálának, majd az unitárius egyház megalapításának 300. évfordulója, a millenniumi ünnepek) a katolikusokra is kiterjedő vallási tolerancia került előtérbe. Ez mint erdélyi vívmány közvetve kapott nemzeti funkciót a legújabb kori magyar kollektív emlékezetben. (Dücker, 877–879) S ha a korai újkor másik jelentős vallásbékéje, a varsói konföderáció Lengyelország rekatolizációja után sokáig csak a protestáns kisebbség emlékezetében maradt fenn, a lengyel történészek kitartó munkájának köszönhetően, népszerűsítő kiadványok és tankönyvek útján, az 1970-es évektől kezdve a lengyel nemzeti emlékezet szerves részévé vált, s nemzeti büszkeségre ad okot, hogy a lengyel nemesi köztársaság – Erdély mellett – a korabeli Európa legtoleránsabb államai közé tartozott. A lengyel történészek külföldi aktivitásának köszönhetően a konföderáció az európai kollektív emlékezetbe is bekerült, szövege felkerült az UNESCO „Világemlékezet”-listájára. (Kempa, 893–894) Ami a régió első vallásbékéjéért illeti (Kutná Hora [Kuttenberg], 1485), hasonló karrierre számíthatott, s František Palacký már a XIX. században díszhelyet szánt neki a cseh nemzet történeti hagyományai közt; a XX. században mégsem nyerte el méltó helyét (Just, 849).

A rivalizálás velejárója, hogy a felek igyekeznek az illető emlékezethelyben saját kultúrájuk jellemzőit kimutatni. A szignifikáns minőségek különfélék lehetnek; a lengyel *Bogurodzica* esetében például a nyelv játssza ezt a

szerepet – a fehéroroszok, ó-fehérorosz nyelvi sajátosságokat fedezvén fel szövegében, magukénak vindikálják a himnuszt (Skierska, 290). A vita legszembetűnőbb terepe az artefaktumok – elsősorban műalkotások – stílusa. (A „stílusviták” azt is jelzik, mennyire indokoltan vezette be Nora az „emlékezés stílusa” kifejezést.) Počajiv ortodox püspöke például azért építtetett a XX. század elején új székesegyházat, mert a régi, amelyet a görög katolikusok emeltek, az ellenséges római katolicizmus nyugati stílusában épült (Berezhnaya, 77). Megfordítva, a lemergi görög katolikus Szent György székesegyházat barokk stílusú átépítése ruházta fel a XVIII. század közepén a nyugati kereszténység keleti végbástyájának szerepével (*von Werdt*, 86), s a nyugati kereszténységhez való tartozást demonstrálta az 1875-ben neoromán stílusban épített füzesmikolai (Nicula) görög katolikus templom (Born, 215; ennek további története sincs tanulságok nélkül: amikor a fordulat után a görög katolikusok visszakövetelték a templomot, a „nyugatis” székesegyház közelében neobizánci stílusú templom építése kezdődött – vesd össze: „hagymakupolás honfoglalás”). Az Hagia Sophia mintáját követő belgrádi Szent Száva-templom (alapjait 1939-ben szentelték fel, máig nincs befejezve) az ortodoxia szerepét hivatott volna erősíteni a többvallású Jugoszláv Királyságban (Rohewald 595). Sajátos kontrasztot képez ezekkel a brassói Fekete-templom, amely annak köszönheti renoméját a román nemzeti diskurzusban, hogy nyugat-európai stílusával összekötő szerepet tölt be a román nemzet és a Nyugat között (*Weber*, 311). Keleti és nyugati stílus vitáját reprezentálja a vilniusi „Hajnal kapuja” Szűz Mária-képének története is. A festmény nyugati mester alkotása, a város ortodox lakossága azonban ikonnak tekintette; szerintük a kép a krími Chersonesből, az ortodox vallás bölcsőjéből származik (Mickúnaitė, 380).

A szakrális emlékezhelyek körüli stílusvita gyakran folytatódott nemzeti keretek között; a prágai Szent Vitus-székesegyház felújításakor (XIX. század vége) a cseh oldal a gótikával mint „germán építészeti stílussal” szemben a „cseh reneszánsz” erősítését szorgalmazta. Végül a neogótikus verzió valósult meg – ez viszont a náci ideológiának szolgáltatott alapot, hogy a cseh kultúra német gyökereinek bizonyítékaként kezelje a templomot (*Bartlová*, 256–257). Mindez természetesen nem lehetett akadály a számára, hogy az új évezredben a templom a csehek – talán a legkevésbé vallásos európai nemzet – nemzeti szimbólumává váljék (NB. a Habsburg-uralkodók képeit már 1929-ben eltávolították). A dolog pikantériája, hogy – ugyancsak a XIX. század utóján – Steindl Imre azért tisztította meg a kassai dómot a barokk toldásoktól s állította vissza gótikus jellegét, mert – a kassai német születésű Henszlmann Imrét követve – a „mátyási gótikában”

a dicsőséges magyar múlt felidézőjét látta (a templom 1474–77-ben épült). A csehszlovák államban a dóm a szlovák gótika, a művészetiileg szlávok uralta régió fő objektuma lett (*Kušniráková*, 297–299).

A XX–XXI. század fordulóján a vallási és a nemzeti emlékezet viszonylatában új perspektíva nyílik: megelevenedik a „másodlagos szekularizáció” (XIX. század) korában nemzetileg széthasított emlékezhelyek (közös) vallási jelentése, s alkalmat teremt a megbékélésre. Elsőként Szilézia kegyhelyei kerültek ilyen szerepbe, amelyek végigélték a német és lengyel nemzeti emlékezet rivalizálásának áldatlan korszakait. Felső-Szilézia egyik kegyhelye (Wartha/Bardo) a németek elűzése után a lengyel katolicizmus helyszínévé vált, az elűzöttek pedig Nyugat-Németországban állítottak pótkegyhelyet maguknak. Az eredeti kegykép másolata elég volt ahhoz, hogy „megőrizték katolikus identitásukat és elhagyott hazájuk emlékét”, ahhoz azonban – a máriapócsi másolattal ellentétben – nem, hogy az eredeti teljes értékű helyettesítőjévé válják. A vallási szükséglet végül a nemzeti ellentét feloldását szolgálta; amikor az elűzött németek visszalátogathattak kultuszuk eredeti helyszínére, ez a lengyel–német megbékélés előtt nyitott utat. (*Haubold-Stolle*, 179–180) Hasonlóan költözött át a (német) Hedvig-kultusz a Sziléziából elűzött németekkel együtt Bajorországba, Alsó-Szászországba és Északrajna-Vesztfáliába, hogy a közös kegyelet ezúttal is (már az 1960-as években) vallási alapon végbemenő lengyel–német közeledéshez vezessen – s Hedvig helyi szentből a „népek közti megbékélés patrónájá”-vá lépjen elő (*Irgang*, 605). E változás hátterét az a pásztorlevél világítja meg, amelyet Wyszyński bíboros adott ki Lengyelország megkeresztelésének millenniumához közeledvén (1965); ebben minden vétket megbocsátott, amelyet németek követtek el lengyelek ellen az ezer év során, s viszonyos megbocsátást kért a németektől is (*Pleszczyński*, 800 – NB. az újkori lengyel történetírás gyakran a német veszély elhárítására irányuló törekvésként értelmezte a kereszténység felvételét). 1989–90 után a felekezeti összetartozás vezetett a nemzeti ellentétek oldásához a Sziléziából elűzött német protestánsok „béketemplomai” esetében is (ezek onnan kapták nevüket, hogy a vesztfáliai béke után a katolikus Ausztria, svéd nyomásra, kénytelen volt megengedni működésüket, (*Gehrke*, 385, 391). A schweidnizi (Świdnica) béketemplom a németek távozása után a kisebbségi lengyel lutheránusok temploma lett, majd – a felekezeti kapcsolatok feléledésével – a német és lengyel evangélikusok közös emlékezhelyévé vált (uo., 392). Egy vallási emlékezhely, a vilnusi Irgalmas Jézus-kép kultusza nyitott utat két szomszédos katolikus nemzet, a lengyel és a litván közeledése előtt is; bár a kultusz nemzeti árnyalata lengyel részről nem tűnt el, alárendelő-

dött a kép közös katolikus tiszteletének (Subačius, 414). Nem jutott ilyen egyértelműen pozitív szerep a lutheránus szászok brassói Fekete-templomának. Bármennyire szolgál is az eltávozott németek számára eredeti hazájuk emlékéül, a román nemzeti emlékezet fokozatosan eltünteti eredeti felekezeti és etnikai karakterét (*Weber*, 302). Igaz, a kisajátítás vissza is hat: Johannes Honterus emlékezete a róla elnevezett iskola román diákjainak identitásában is megjelenik, s ez lehetőséget teremtett arra, hogy a szász reformátor alakja közvetítő szerepet kapjon a mai, román Brassó és kívándorolt szász lakói között (*Roth*, 690). Nem vált a nemzeti emlékezetek közötti közvetítővé a katolikus Nagyszombat. Bár már a XIX. század végén is volt példa ilyen közvetítésre a későbbi Szlovákia területén – a lőcsei búcsúkon német, szlovák, rutén, magyar nyelvű misét egyaránt tartottak (*Šoltés*, 112), Nagyszombat a vegyes etnikumú katolikus Felsőmagyarország „Kis Rómá”-jából a XX. századi szlovák nemzeti diskurzusban „szlovák Rómá”-vá változott (*Bitskey*, 155). Szlovák–magyar viszonylatban Mária mint az ország védőszentje is a megosztó emlékezhely – még ha a Szűzanya azért válhatott is Szlovákia védőszentjévé, mert a római katolikus elit érzelmileg erősen kötődött hozzá mint Magyarország védőszentjéhez (az utóbbiról lásd *Šoltés*, 113, vö. *Buran*, 161).

Az idő azonban a megbékélésnek dolgozik – maguknak a felekezeti heterotópiáknak az esetében is. A fehérhegyi csata áldozatainak maradványait ökumenikus szertartás keretében temették újra az 1999-es évfordulón (*Miklec*, 922), magyar olvasónak pedig különösen emlékezetes az 1991-es év, amikor II. János Pál pápa a részvét koszorúját helyezte el a debreceni gályarab-émlékműnél (*Kónya*, 929). Etnokonfesszionális megbékélésnek is nevezhetnénk, hogy a wrocławi (Breslau) városvezetés a zsidó közösség vezetőivel közösen leplezte le a nagy múltú, a háború után alig emlegetett zsidó szeminárium emlékére készült emléktáblát (*Eiden*, 985–986).

(Instrumentalizáció)

Az instrumentalizáció az emlékezetkutatás egyik kritikus pontja. Nora kétosztatú emlékezet-történeti modelljével rokon az a stratégia, amely szerint az instrumentalizációt az „autentikus” emlékezettel való visszaélésnek kell tekinteni. Thomas Wunsch, aki elutasítja a kétosztatú modellt, s úgy látja, az emlékezhelyek eleve és egészükben utólagos értelmezések által jönnek létre, az instrumentalizációt is e folyamat keretei közt helyezi el. Így eloszlik az a zavar, amelyet a vallási emlékezhelyek primer szekularizációja során fellépő funkcióváltások – az instrumentalizáció, a politikai és társadalmi

kisajátítás – kelt. A jelentésképzésnek ugyanakkor mind eljárásaiban, mind céljait tekintve van egy elkülöníthető típusa, amely *meglévő* jelentések közösségi potenciálját állítja hatalmi törekvések szolgálatába. A másodlagos szekularizáció korát megelőzően ugyanakkor még a politikai és az egyházi hatalom instrumentalizációs törekvéseinek, illetve a hatalom világi és vallási céljainak szétválasztása sem indokolt. A hatalmi törekvéseknek ekkor az is része, hogy megerősítsék az általuk kitüntetett felekezet pozícióit a riválisokkal szemben (lásd a „*pietas Austriaca*”-t, a svéd nyomásra engedélyezett evangélikus „béketemplomok” vagy a protestáns gályarabok és Michiel de Ruyter esetét). A hiány oldaláról jól példázza ezt a viszonyt a zsidóság helyzete; mivel a zsidó vallás mögött soha nem állt saját hatalmi támasz, antiszemita népmozgalmak vagy hatalmi atrocitások következmények nélkül elérhették a közösséget, amint azt a lemerbergi vagy a gartenbergi (Sadgora) zsidó közösség sorsa példázza (*von Werdt*, 84; *Corbea-Hoise*, 754).

Az instrumentalizáció korai példájaként említhetjük Rilai Szent János (Iván) példáját; II. Iván Aszen cár azért vitette relikviáit 1195-ben az akkori bolgár fővárosba, Tárnóvába, hogy kultuszát saját családja számára hasznosítsa (Ziemann, 262). Az instrumentalizációnak ez a módja végigkíséri a vallási emlékezethelyek korai szekularizációját. Egy másik korai típusra egy XIII. századi lengyel krónikában találunk, amely a nagylengyel politikai elitnek azt a törekvését tükrözi, hogy központjának, Poznańnak vallási legitimitációt biztosítson; verziója szerint a pogány Mieszko Poznańban ismerkedett volna meg a kereszténységgel (poznań: ’megismerni’, *Pleszczyński*, 796).

A modern értelemben vett politikai instrumentalizáció tipikus esete a krími Chersones emlékezete. A hellenisztikus korban felvirágzó település, amely az i. e. I. században római uralom alá került, az i. sz. III. században befogadta a kereszténységet s a bizánci időszakban missziós központ szerepét játszotta, a IX–X. században került kapcsolatba a szláv-ortodox világgal. Cirill és Metód 860-ban járt itt, 988-ban pedig itt keresztelték meg Vlagyimir nagyherceget, aki aztán országát keresztény hitre térítette. A hely szelleme a félsziget annektálása (1783) után sem foglalkoztatta a cári politikát; antik és középkori múltját laikusok kezdték népszerűsíteni a XIX. század elején, s először az egyház használta fel, az „orosz Athosz” létrehozásának szándékával. Az „orosz kereszténység bölcsőjének” toposza az 1856-os krími háború után kapott szerepet az annektált félsziget vallási-etnikai homogenizációjának legitimálásában. A hely ezután a nacionalista instrumentalizáció jegyében vált heterotópiává, alárendelődve a Kijevi Rusz orosz, illetve ukrán volta felől zajló – máig tartó – vitának (Jobst, 4–11).

Az *antemurale*-toposz, amely befelé egyesít, kifelé elhatárol (Srodecki, 813), általánosíthatósága miatt különösen alkalmas az instrumentalizáció távlatainak szemléltetésére. Protonemzeti jelentése, amelyet már a XVI. századi lengyel vagy magyar értelmezés is mutat, önmagában itt sem tekinthető instrumentalizációnak. Politikai felhasználásának első jele, hogy lengyel és magyar uralkodók anyagi támogatás elnyeréséhez használták, propagandisztikus céllal – Mátyás akár más (nyugati) keresztény országok elleni háborúhoz is. Az újkorban a toposz függetlenedik vallási kontextusától – mint például a XIX–XX. századi lengyel politikai elit esetében, amely Lengyelországot a német „Drang nach Osten” törekvéssel szemben minősíti a szlávok védőbástyájának; Kossuth retorikájában Magyarország a szabadság védőbástyájává válik. A toposz használatának Lengyelországban is, Magyarországon is széles teret nyitott a kommunizmussal mint keleti barbársággal szembeni védekezés; e jelentéstulajdonítást ráadásul – hogy a kör bezáruljon – a katolikus egyház is magáévá tette (Srodecki, 810). A legmeszebbre *Szekfü Gyula* ment, aki Magyarország védőbástya-szerepére hivatkozva szorgalmazta Trianon revízióját (uo., 814). Minderről részletesebben is tájékozódhat az olvasó, ugyanis Srodecki monografikusan is feldolgozta a *kereszténység védőbástyája* toposzt (lásd Bitskey István recenzióját, Klio 2015/4, 15–20).

Az emlékezetkutatás szempontjából az instrumentalizációs törekvések és a közösségi jelentésképződés közti kölcsönhatások érdemelnek leginkább figyelmet. A világi – etnikai identitáshordozó – funkció a szászok XIV–XVI. században épült erődtemplomai esetében sem minősíthető instrumentalizációnak. A helyzet a XIX. század végén változik, amikor a magyar politika korlátozta az erdélyi szászok önállóságát, s ez a frissen alakult Német Birodalom felé orientálta őket; az erődtemplomok kezdtek a Német Birodalommal azonosított „Őshazá”-hoz kötő láncszemekként feltűnni. Ezt az új jelentést instrumentalizálta a német propaganda a két világháború között, mondván, hogy a szász erődtemplomok a nyugati (német) kultúra keleti védőbástyái – ezzel egyúttal a *kereszténység védőbástyája* emlékezet-helyet is bevonta eszköztárába. A konstrukció annyira sikeres volt, hogy a hidegháború idején, a kommunizmus mint keleti despotizmus ellenében is jól működött. (Born 342–343)

Az instrumentalizáció szélsőséges esetben ki is törölheti az emlékezet-hely eredeti vallási jelentését. A husziták prágai Betlehem-kápolnájának 1952-es újjáépítésének kizárólagos funkciója az volt, hogy a huszitizmust a szocialista csehszlovák állam legitimációjának szolgálatába állítsa; az újra felépített kápolna soha nem töltött be vallási funkciót (*Bartlová*, 313, 315.,

317, Just, 646). A vallási emlékezhelyek vallástalanításának példája a vár-nai csata helyszínén 1964-ben felállított betonszarkofág is, amelyre a csatában részt vevő – immár szocialista – országok címerei kerültek, kifejezendő a kelet-európai országok összefogását a mindenkori elnyomókkal szemben (*Bagi*, 836). Mint ahogy Mohács példája is arra tanított 1976-ban, hogy bár Magyarországot évszázadokon át magára hagyta a világ, ennek a szocialista országok nemzetközisége véget vetett (*K. Lengyel*, 859).

Különös típust képviselnek az olyan emlékezhelyek, amelyeket eleve hatalmi-politikai célzattal hoztak létre. Ilyen a Croy-szönyeg, amely a reformáció kulcsfiguráinak csoportját ábrázolja. A szönyeget a protestáns hitvédelemben jeleskedő pomerániai hercegek rendelték meg 1554-ben, propagandisztikus céllal. Az alkotás azonban utóbb elvesztette politikai funkcióját, és – miután a német egyesítést követően közszemlére tették – a lutheránus felekezeti és a pomerániai helyi identitás erősítőjévé vált – sőt, még a Lengyelországhoz csatolt Hátsó-Pomeránia helyi emlékezetkultúrába is bekerült (*Wisłocki*, 350, 352, 357).

A Mária- és Szentháromság-oszlopokat az osztrák hatalom kezdte emelni a harmincéves háború után, a katolikus homogenizáció, a dinasztiahoz kötődő vallásgyakorlás (*Pietas Austriaca*) meggyökereztetése érdekében. Az oszlopok, amelyeken a Habsburg-ház jelképei is megjelennek, a népi vallásosság formáira is rájátszanak. A XIX. század nemzeti mozgalmi kritikusan viszonyultak hozzájuk – többnyire csak a Habsburg-jelképeket távolították el róluk, de a prágai Mária-oszlopot 1918-ban le is döntötték (*Born*, 396). Ennek magyarázatát már az első, Münchenben felállított Mária-oszlop felirata megadja, amely Máriának mond köszönetet a protestáns csehek fölött aratott fehérhegyi győzelemért (uo., 397 – mint már volt róla szó, a császári sereg győzelmét egy csodás fényben feltűnő Mária-kép segítette, *Mikulec*, 917). Bár az 1650-ben állított prágai oszlop a svéd támadás során nyújtott védelemért mond köszönetet Máriának, a prágaiak a fehérhegyi győzelem emlékművét látták benne (uo., 920). A pozsonyi Mária-oszlop is a főtér birtokba vételét jelképezte, miután a közeli evangélikus templom a jezsuitáké lett (*Born*, 399); Szent István pedig azért került az 1687-ben felállított győri Mária-oszlop talapzatára, hogy egyértelművé tegye az oszmán iga alól felszabadult ország mint *Regnum Marianum* hovatartozását. A Mária-oszlop 1744-ben a református többségű Kolozsvárra is „megérkezett”, jegyezzük meg, ez a szobor már nem hatalmi törekvést tükröz, hiszen az 1738–44-es pestisjárvány elvonulásért ad hálát. A soproni oszlop felállítását pedig a protestáns többségű városi polgárság is támogatta 1701-ben (uo., 401, 403.). Ezek a hatalmi kezdeményezésre létrejött emlékezhelyek tehát

végül a vallási emlékezet hordozóivá válhattak, miután politikai üzenetük aktualitását veszítette és feledésbe merült.

Végül említsünk meg egy olyan esetet is, amelyben az instrumentalizáció a felekezeti elnyomást gyakorló hatalommal szemben érvényesült. Az 1707-es altranstádti béke elvben ugyan biztosította a Habsburg-uralom alatt élő sziléziai lutheránusok szabad vallásgyakorlását, a hatalom azonban vonakodott visszaszolgáltatni a templomokat. A népi vallásosság egy különös megnyilvánulása, a nyilvános gyermekimádság, ekkor sajátos fordulatot vett; a protestáns gyermekek egyszer csak arra kezdték kérni a Jóistent a köztereken, hogy hadd legyenek nekik templomaik. Nagy vita támadt, vajon Isten, ember, vagy ördög sugallta ezeket az imákat, az is vitatott, volt-e szerepük a templomok visszaszolgáltatásában, a jelenség mindenestre mélyen bevésődött a közösség emlékezetébe. (Mall, 960–961).

A fenti példák azt sugallhatják, hogy az instrumentalizációs törekvések jelentésképző eljárásai akadálytalanul érvényesülhetnek. Nos, a horvát „Haza oltárának” története az efféle szándék kudarcáról szól. A középkori Medvedgrad várának az 1980-as években feltárt romjait Franjo Tuđman, a független Horvátország első elnöke – a régészek óvása ellenére – „revitalizálni” kívánta, az állami reprezentáció helyszínét alakítva ki belőle. Hiába kedvezett Tuđmannak, hogy a várról alig maradt fenn adat – így a jelentésképzésben semmi sem kötötte a kezét –, vállalkozásának sorsát megpecsételte, hogy az „oltár”, amellyel a háborúban elesett katonák emlékét akarta megörökíteni, a katolikus egyház és a háború vallástalan résztvevőinek ellenkezését egyaránt kiváltotta; előbbi nem tévesztette el hatását a vallásilag is megújuló horvát társadalomra (*Grünfelder/Lalić*, 430, 434).

A vallási emlékezet instrumentalizálásának legsúlyosabb öröksége, amelyet a nacionalista ideológiák átvettek, a homogenizáció. Mindazok az eszközök, amelyeket a Habsburg-Birodalom a rekatolizáció során bevetett a kollektív emlékezet kisajátítása terén, visszaköszönnek a XX. század nemzeti homogenizációs politikáiban.

Medialitás

Az emlékezhelyeket érintő elsődleges és másodlagos szekularizáció közötti határvonalat leginkább az emlékezhelyek mediális beágyazottságának változásai mutatják meg – amelyek nem függetlenek a kollektív emlékezetet nacionalizálódásától sem. A premodern vallási emlékezet a metonimikus jelentéstulajdonítást biztosító közvetlen hordozókat részesíti előnyben; az ereklyék esetében a hordozó és a médium el sem válik egy-

mástól – az üzenet csak közvetlen jelenlét által érhető el. Alig különböznek ezektől azok az ábrázolások, amelyekhez csodák kapcsolódnak (lásd Czestochowa, Máriapócs). A közvetlen jelenlétet igénylő mediális viszony fő műfajai a zarándoklat és a jubileum. A modern emlékezetkultúra egyik legjellegzetesebb vonása ezzel szemben, hogy a hordozó és médium elválik egymástól, és a hordozó előtt szabad mozgástér nyílik. A premodern korban – a népi vallásosság műfajai mellett – leginkább a szentek életírása terjedhetett szélesebb körben. A könyvnyomtatás azonban új helyzetet teremtett, amely más emlékezhelyeket is érintett; például az *antemurale christianitatis* – a humanisták népszerűsítő tevékenysége nyomán – az egész európai nyilvánosságban elterjedt, a sokszorosított képi ábrázolásnak köszönhetően messze a tanultak körén túl (Srodecki, 804–805). Abban, hogy a magyar gályarab-papok esete egyáltalán emlékezhellyé vált, kulcsszerepet kapott az érintettek memoárjainak XVII. században kezdődő, nyomtatás általi terjesztése (Kónya, 928). A barokk kor már ismerte a tömegmédium-hatást s kihasználhatta, hogy a rézmetszet és a kalendárium a kegykép tömeges terjesztését tette lehetővé (Petrovsky, 588). A régi és modern mediális viszonyok sajátos találkozását jelzi, hogy Cirill és Metód *vita*-ját 350 000 példányban nyomtatták ki és osztották szét Oroszországban az 1863-as millennium alkalmából (Beham/Rohdewlad, 486).

A modern korban bekövetkező „mediális boom” egyik prominens alakja Szent István; zenei jelenléte Beethoven 1812-ben komponált nyitányától Erkel operáján át (1885) az 1983-as rock-operáig terjed, az operából film készült stb. (Magyar, 538–539.) Bambergi Ottó emlékezetét 2011-ben gyermekkönyv népszerűsítette, amelyben egy tízéves kisfiú a nagyapjával végigjárja a szent missziós útjának állomásait (Kersken, 570). Petro Mohyla orosz-ortodox értelmezésének népszerűsítését dokumentumfilm szolgálta 2007-ben, Ukrajnában bélyeget adtak ki a Mohyla-akadémia újraindítása alkalmából, a Romániában kiadott bélyeg pedig a moldáv hospodárok stílusában ábrázolja (Brüning, 744).

Sajátos helyzetben van a protestáns vallási emlékezet, amely kezdettől elutasítja a metonimikus érintkezésem alapuló jelentésképzést. Ez a vallási szükséglet elfojtva mégis felbukkan a protestáns emlékezet médiumaiban. Comeniust, akiről legendák is terjengnek szülőföldjén, a XIX. században három helység is szeretné saját szülöttének tudni (Bahlcke/Řezníková, 695, 699), Johannes Honterusról pedig iskolája alapításának 300. évfordulóján, 1845-ben neveztek el forrást és mezőt Brassó közelében (Roth 687). Protestáns közegben tűnik fel a panteonizáció – a profán közegben történő szoborállítás is; Johannes Bugenhagennek, Luther és Melchton reformá-

tor-társának már 1781-ben szobrot állítottak egy dániai közparkban; a XX. században egyházi kitüntetés, alapítvány és egy harang is viseli a nevét (*Garbe*, 681–682). A panteonizáció általánossá válását mutatja, hogy II. János Pálnak Lengyelországban 3000 szobra van, nevét iskolák, utcák viselik (*Samerski*, 789).

A mediális robbanás párhuzamos a vallási emlékezhelyek XIX. századi nacionalizálódásával. Nemzeti funkciójuk van a szerb népköltészeti hagyomány által is gyakran megénekelte nemanjida uralkodóról, Stefan Dečanski-ról szóló drámának (*Petrovszky*, 589), s ugyanez a tendenciájuk a Hedvig lengyel királynőt népszerűsítő irodalmi és zeneműveknek (*Flemming*, 621–622). Jan Hus megégetése a cseh történelmi festészet kedvelt témája lett (Just, 643); a tordai vallásbéke festői megörökítését a magyar millennium alkalmából rendelték meg Körösfői-Krisch Aladártól (*Dücker*, 878). III. István, az Athleta Christi, a dicsőséges moldvai uralkodó emlékezetét vers, dráma, több regény és számos életrajz örökítette meg (*Zach*, 666). Az újabb mediális fordulatot a mohácsi csatáról készült számítógépes animáció vetíti előre (K. Lengyel, 862).

Konklúziók

Még ma is vannak, akik a felejtéstől várják a történelmi traumák gyógyulását, az ellenségeskedő vallási és népcsoportok megbékélését. Ám elég a közelmúlt európai háborús konfliktusaira – a balkánra és a kelet-ukrajnaira – utalni, hogy belássuk: ami felejtésnek látszott, az az emlékek átmeneti elfojtása volt; a „Pax sovietica” és a „Pax jugoslavica” múltával újult erővel törtek elő az elfojtott emlékek. A kelet-közép-európai társadalmak tele vannak ilyen félig-meddig elfojtott, „pacifikált” emlékekkel. Csak az emlékezés felerősítésében – Aleida Assmann kifejezésével – „az emlékezés átalakító erejében” bízhatunk; abban, hogy az emlékek feldolgozása, az emlékezetközösségek párbeszéde megváltoztatja az emlékezetben gyökerező identitásokat és ellenségképeket. A második világháború utáni felejtésparadigma megbukott; a Holokausztban viselt felelősségével szembenező Németország, a diktatúra után kötött „csendpaktumot” felmondó Spanyolország átalakulása az emlékezés gyógyító hatásáról tanúskodik.

Ilyen emlékezetstratégiai váltásra Kelet-Közép-Európának is nagy szüksége volna – ehhez kínál kivételes lehetőséget a fentebb bemutatott kötet. A multikonfesszinális és multietnikus tér, amelyben a kötet az egyes közösségek emlékezetét és identitását elhelyezi, önkritikára és kölcsönös elfogadásra késztet, anélkül, hogy önfeladást sugalmazna. A kihívás ugyanakkor

nem csak az érintett régió közösségeinek szól; a térségtől nyugatabbra élő olvasó arra a belátásra juthat, hogy Európa múltja – és jelene – nem érthető meg és nem kezelhető nyugati felének történelméből és kultúrájából elvont sémák általánosításával (jegyezzük meg: a Magyarországgal kapcsolatos klisék oszlatásában a kötet különösen is jeleskedik).

Hogy a kötet valóban kifejthesse hatását, több nyelven is hozzáférhetővé kellene tenni – az angol mellett elsősorban természetesen a térség nyelvein; magyar fordítása felbecsülhetetlen hasznot hozhatna a magyar tudománynak és társadalomnak egyaránt.

Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff (Vallási emlékezethelyek Kelet-Közép-Európában. Szerkezetük és konkurenciájuk nemzeteket és korszakokat átfogó megközelítésben). Herausgegeben von Joachim Bahlcke, Stefan Rohdewald, Thomas Wunsch. In Verbindung mit Meinolf Arens, Katrin Boeckh, Márta Fata, Norbert Kersken, Stefan Samerski, Daniel Ursprung und Evelin Wetter. Akademie Verlag, hn. [Berlin], 2013. 1037 o.

S. Varga Pál