

GYÁNI GÁBOR

## EMLÉKEZETI KÁNONOK – EMLÉKEZŐ KÖZÖSSÉGEK

„Minden cselekvéshez felejtés is tartozik, ahogyan a szerves élethez nem csupán fény, hanem sötétség is. Aki minden porcikájában csak történetien érzékelne, ahhoz hasonlítana, akit az alvástól való tartózkodásra kényszerítenek. [...] Lehetséges tehát csaknem emlékezet nélkül élni, sőt boldogan élni..., az azonban teljességgel lehetetlen, hogy felejtés nélkül egyáltalán éljünk” – állította Nietzsche a historizmus és a historizálás tetőzése idején, az 1870-es években.<sup>1</sup> A túl sok emlékezés, a túltengő történelmi érzék miatt akkoriban kifakadó Nietzsche ma meglepődne, azt tapasztalva, hogy a túl könnyű és felettébb kártékony felejtés képezi az aggodalmak fő okát. Elfelejtett emlékezés – olvassuk egy tudományos írás címében, amelynek filozófus szerzője, Karácsony András arról elmélkedik, hogy miért válik Magyarországon egyre súlytalanabbá az emlékezés, s mi az oka annak, hogy elsikkad a múlttal való szembenézés eltökéltsége.<sup>2</sup> Nemrégiben pedig egy monográfia látott napvilágot, amelyben arról értekezett a szerző, hogy miért és hogyan mosódik ki 1956 emléke a kollektív emlékezetből.<sup>3</sup>

Vagy idézzük napjaink egyik vezető hazai filozófusát, aki szinte egész teóriát kerekít az emlékezet nélküli társadalom fogalmáról. Assmanni értelemben vett kulturális emlékezetet ugyanis szerinte egyedül a vallás tudott eddig teremteni, az állam pedig legfőlegbb akkor járt e téren némi sikerrel, ha nemzeti, etnikai és/vagy vallási elemeket vett hozzá igénybe. A modern társadalom, vagyis az autonóm civil társadalom azonban teljességgel alkalmatlannak tűnik erre a feladatra: „a modern időkben – írja Heller Ágnes – a civil társadalomnak vagy a *bürgerliche Gesellschaft*nak mint ilyennek nincs kulturális emlékezete”. Ez azonban nem is olyan nagy baj, mivel: „A civil társadalom emlékezet nélkül is létezhet, simán működhet az érdekkonfliktusok és az együttműködés módozatai révén, rövid távú, jövőorientált tevékenységekre és rövid távú memóriára korlátozódva, archívum és utilitarista megfontolások vezetete utópia nélkül.”<sup>4</sup>

Nem egészen világos azonban, hogy ezek az épp csak felvillantott vélemények, amelyek hangzatos kivétel nélkül Maurice Halbwachs, Pierre Nora, Jan Assmann és olykor Yosef Hayim Yerushalmi valóban megkerülhetetlen műveire hivatkoznak, miről is szólnak, amikor napjaink állítólagos felejtési hajlamát kárhozzatják, vagy ennek elméleti magyarázatát adják.

1 Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. Budapest, 1989, Akadémiai, 31. o.

2 Karácsony András: *Elfelejtett emlékezés. Szavadvég*, 2001. tavasz, 111–124. o.

3 György Péter: *Néma hagyomány. Kollektív felejtés és a kései múltértelmezés. 1956 1989-ben (A régmúltól az örökségig)*. Budapest, 2000, Magvető.

4 Heller Ágnes: *Van-e a civil társadalomnak kulturális emlékezete? Kritika*, 2001. 3. sz. 16. o.

Úgy látom, valójában nem is az emlékezés, valamint a kollektív emlékezet, hanem kizárólag az emlékezet politikai instrumentalizálása, a társadalmi memória hatalmi felhasználása beszédük igazi tárgya. Felmerül tehát a kérdés: ennyi lenne csupán a modern emlékezet teljes komplexuma? Azt igyekszem a következőkben bizonyítani, hogy a kollektív emlékezet akár még kulturális megnyilvánulási formái sem szűkíthetők le a memóriapolitika fogalmában összegzett gyakorlatra.

A halbwachsi fogalompár (emlékezet és hagyomány)<sup>5</sup> nyomán úgyszólván mindenki különbséget tesz a memória két válfaja között: Pierre Nora a *sontán*, valamint a *történelem révén megragadott* emlékezet különbségéből indul ki,<sup>6</sup> Jan Assmann viszont a *kommunikatív* és a *kulturális* emlékezet különbségéről beszél.<sup>7</sup> A német tudós azt állítja: elsősorban mnemotechnikai különbség választja el őket egymástól, mivel a kommunikatív emlékezet során a múltat folyton rekonstruálják, a kulturális esetében pedig egyszerűen írásba foglalják. Mindez azzal jár, hogy amíg az előbbit a nagyfokú képlékenység, addig az utóbbit a kommemoratív tartalomként kanonizálódó múlt szilárdsága jellemzi. Így és ennyiben tehát kánon és hagyomány áll egymással szemben. Ám hogy valóban pontos fogalmunk legyen a kettő különbözőségéről, tanácsos magához Assmannhoz fordulnunk.

A kánon a hagyomány olyan formája, „amely tartalmilag a legnagyobb fokú kötelező erővel, formailag pedig a legnagyobb mérvű rögzítettséggel bír. Sem hozzátenni, sem elvenni belőle, sem változtatni rajta nem szabad” – írja.<sup>8</sup> A hagyomány eszerint csupán a kulturális emlékezet keretei között kerül a kánon vonzáskörébe, hiszen akkor, amikor a norma és a rögzítettség nem vagy alig játszik szerepet, kánon sem képződhet. A hagyomány írásba foglalása azonban eleve valamiféle kánon alapján történik, az így tovább hagyományozott emlékezet későbbi sorsát – s kivált politikai-hatalmi hasznosulását – pedig közvetlenül a kánon szabja meg. Az alternatívák *elkülönítése*, a *kiválasztott elemek körülkerítése* – általuk járul hozzá a kánon a hagyomány kulturális emlékezetté alakulásához. A kánonra, szűkebb értelemben, nemcsak az elkülönítésben, de a kirekesztésben, a minősítésben is nagy szerep hárul. A kánonképződés ez esetben a kirekesztett hagyomány diszkriminációjával jár, aminek felejtés az eredménye. Összefoglalva az eddigieket: a kulturális emlékezet a hagyomány kánonok szerinti kiválogatásának eredményeként jön létre, ez pedig szükségképpen a hagyomány részleges elvesztésével jár együtt. A keresztény hagyományban például – jegyzi meg Assmann – apokrif iratok elképesztően nagy tömege maradt fenn, a rabbinikus hagyomány ezzel szemben a nem kánoni irodalom egészét szisztematikus felejtésre ítélte. Yerushalmira utalhatunk ezen a ponton, aki részletesen bemutatta a rabbinikus hagyomány rabbinikus történetírást helyettesítő szerepét. A bibliai beszámoló önmagában is kellő anyagot szolgáltatott a zsidó nép számára az emlékezet változatlan fenntartásához; nem támadt tehát szüksége egy új történelemfogalomra annak érdekében, hogy alkalmazkodni tudjon Rómához vagy a később keletkezett világbirodalmak bármelyikéhez.<sup>9</sup> Ehhez hasonló elképzelést fejtett ki Hannah Arendt is a „ha nincs hagyomány, akkor nincs áthagyományozott időbeli folytonosság sem” megfogalmazásá-

5 Maurice Halbwachs: A kollektív emlékezet. In *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig*. Szerk. Felkai Gábor és mások. Budapest, 2000, Új Mandátum, 303–433. o.; uő: Az emlékezet társadalmi keretei. In *Francia szociológia (Válogatás)*. Szerk. Ferge Zsuzsa. Budapest, 1971, Közgazdasági és Jogi, 124–132. o.

6 Pierre Nora: Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas*, 1999. 3. sz. 142–158. o.

7 Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, 1999, Atlantisz.

8 Uo. 103. o.

9 Josef Hayim Yerushalmi: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet*. Budapest, 2000, Osiris, 40. o.

val. Hiszen – szól Arendt tézise – „az emlékezet, amely csupán egy, noha egyik legfontosabb módja a gondolkodásnak, tehetetlen az összefüggések előre meghatározott keretein kívül, s az emberi tudat csak a legkritikább esetekben képes olyasmit megőrizni, amely semmihez sem kapcsolódik”<sup>10</sup>.

Mindezek fényében akár új értelmet is adhatunk a felejtés szónak, amely így nem egyszerűen a nem emlékezést, az emlékezet elhárítását, hanem a hagyomány folyamának a megszakadását jelenti. Ahogy Yerushalmi fogalmaz: „népek, embercsoportok csak a jelent képesek elfelejteni, a múltat nem. Ez annyit tesz, hogy a csoportot alkotó individuumok megfélemlenhetnek azokról az eseményekről, amelyek a saját életük során estek meg; de képtelenek elfeledni az őket megelőző múltat. [...] Amikor azt mondjuk, hogy egy nép »emlékezik«, valójában azt mondjuk, hogy a múltat tevékeny módon továbbadták a jelen nemzedéknek, s az ezt a múltat jelentéssel bíró valamiként a magáévá fogadta. S megfordítva, a nép »felejteni« fog, ha az a nemzedék, amely jelenleg a múltat birtokolja, nem nyújtja azt át a következő nemzedéknek, vagy ha e következő nemzedék elutasítja, amit kap, és nem adja tovább, ami ugyanezt jelenti. A továbbhagyományozódás megtörhet hirtelen, vagy egy felmorzsolódási folyamat során is. Az elv azonban nem változik: egy nép soha nem »felelthet« el valamit, amit előzőleg nem vett át.”<sup>11</sup>

Személyes emlékezés, kollektív emlékezet és felejtés – mindegyik a hagyományból sarjad. Közvetlenül mégis a kánonképződés határozza meg, hogy mi marad fenn egyáltalán a végteleen hagyománykincsből, s ez mítoszként és/vagy történelemként ölt-e alakot. Ha a kollektív memória kulturális emlékezeti formáit tekintjük, a kánonokat, pontosabban azok létrejöttének eseménytörténetét kell elsősorban vizsgálnunk. Megtehetjük, hogy a nemzeti ünnepek historikumát választjuk példa gyanánt.<sup>12</sup> A kollektív emlékezet politikai célú, állami eszközökkel létrehozott monumentumai, amelyek egyikét tisztelhetjük az évfordulós, a történelmi ünnepekben, „formalizált egységet” teremtenek. Ezek az egységek abból a célból és oly módon ruházzák fel a közösen és különösen intenzíven átélt eseményeket kötelező erejű jelentéssel, hogy ne az egyénnek magának kelljen e jelentésadással bíbelődni. A monumentum (ünnepi szertartás, szobor, emlékmű vagy múzeum) normatív, vagyis kanonizált értelemmel lát el egy-egy eseményt. Az ismétlés, a kanonizálás nélkülözhetetlen segédeszköze,<sup>13</sup> a közösségi rituálék talán legfőbb hatáseleme: az évenként sorra kerülő ünnep ugyanis lehetővé teszi a benne tevőlegesen résztvevőknek, az egyes embereknek, hogy egybeolvadjanak a közösségileg megalkotott és jóváhagyott megemlékezés adott formáival. Továbbra is nyitva marad viszont a kérdés, hogy melyik kánon van éppen érvényben: az, amely teljes felejtésre ítéli a hagyomány egyik-másik kirekesztett elemét, vagy az, amely csak az alternatívák közti választásra, az elkülönítésre irányul. Mindazok, akik a felejtés mostani akut veszélyét, sőt általános szokássá válását emlegetik, kimondatlanul is a kánonképződés elsőként említett válfaját sugalmazzák. Karácsony András a társadalmi emlékezet médiára utaltságát hangsúlyozza, azt, hogy mindenféle emlékezeti megnyilvánulás „hatóképességét, tömegélménnyé válását, azaz a társadalomban *realitásként* való működését [...] a tömegkommunikáció teremti meg”<sup>14</sup>. A né-

10 Hannah Arendt: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Budapest, 1995, Osiris, 13. o.

11 Yerushalmi: i. m. 113. o.

12 Vö. Gyáni Gábor: A történelmi emlékezet rítusai. In *A történész szerzőmódozata. A jelenkori történelmi gondolkodás néhány aspektusa*. Szerk. Szekeres András. Budapest, 2002, L'Harmattan–Ateliar, 103–117. o.

13 Assmann: i. m. 88–103. o.

14 Karácsony: i. m. 119. o.

zet másik szószólója, György Péter pedig az 1956-os drámai és tragikus történelmi esemény emlékének állítólag tökéletes Kádár-kori társadalmi amnéziáját a politikailag uralt „nagy nyilvánosság” ellenőrzésének tulajdonítja, majd apodiktikusan kijelenti: „A történelmi emlékezet ugyanis politikai konstrukció, ennek megfelelően a politikai osztály érdekvizonyainak foglya: szülötte és áldozata.”<sup>15</sup>

De vajon valóban úgy működik a kánon napjainkban is, hogy teljesen kirekeszti a múltból átvett hagyományokat, valamint a személyes emlékezés, tehát a múlt ismertség révén szerzett, *élmény alapú tudását*? Mind többen vélik úgy a kollektív emlékezet történész kutatói közül, hogy a nemzeti történelmi emlékezet XIX. századi kizárólagos kánonja ellenére sem beszélhetünk manapság a kánonképződés valamiféle hegemoniájáról. Mary Fulbrook szerint például a németek esetében feltűnően sokféle formát ölt a gyakorta vitatott kollektív emlékezet. „Még azok az emlékek sem voltak vitamentesek, azokat sem fogadta el mindenki, amelyek rituálisan előírt formájukban, az állandó ismétlések révén már kikristályosodtak. A vasfüggöny mindkét oldalán nagy eltérések mutatkoztak a különböző emlékfoszlányok, a közös és a személyes emlékek között. Mások voltak az emlékei az áldozatoknak és a vétkeseknek, a nációkkal együttműködő kollaboránsoknak és a beilleszkedőknek, a szülőknél és a gyerekeknek, a nációkkal együttműködő kollaboránsoknak és a beilleszkedőknek, a szülőknél és a gyerekeknek. A holokauszt utáni Németország számára nem adták könnyen a »kollektív emlékezést«.”<sup>16</sup> Reinhart Koselleck szerint is a résztvevők, majd pedig utóbb a potenciális emlékezők egymásétól elütő szubjektív tapasztalati horizontja okozza a kollektív memória belső töredezettségét.<sup>17</sup>

Erre rímelnék a kilencvenes évekbeli balkáni polgárháborúról nyert tudományos felismerések is. Nem tűnik ma már oly egyértelműnek az az egyébként sokáig kézenfekvő és sztereo-típ feltételezés, mely szerint a polgárháborús konfliktus hátterében a nemzeti vagy etnikai tudatosságban (memóriában) megnyilvánuló kollektív identitások hatottak mint egyedüli motiváló erők.<sup>18</sup> A memóriapolitikákra, valamint a szolgálatukba állított (nemzeti) narratívákra irányuló kizárólagos figyelem homályba borította azt, amit a történelmi emlékezet amerikai kutatói (Susan G. Davis, John Bodnar) *vernacular memory*ként, az angol kutatók (Raphael Samuel) pedig *popular memory*ként tartanak számon, nevezetesen a népi emlékezetet.<sup>19</sup> Samuel számára a történelem nem olyasvalami, amiről egyes-egyedül csak a történészek nyilváníthatnának véleményt, és még csak nem is olyasmi, mint amilyenek a posztmodernek tartják, vagyis merő történelmi kitalálás. „A történelem valójában a társadalmi tudás formája, minden esetben sok ezer különböző kéz együttes munkája”<sup>20</sup>.

A társadalmi emlékezet eszerint nem csupán annyi, mint amennyi kollektív memória formájában nyilvánosan is kifejeződik belőle. Szembetűnően nagy az a rés, ami a kollektív emlékezet e megnyilvánulása és aközött tátong, amit családi, egyéni vagy másféle kisközösségi emlékezetként tartunk számon. Ez pedig arra vall, hogy az utóbbi nem az emlékezet kanonizált formáinak egyszerű függeléke.

15 György: i. m. 324. o. A könyvnek ezt a megállapítását erősen vitathatónak ítélem, lásd Gyáni Gábor: 1956 elfelejtésének régi-új mítosza. *Élet és Irodalom*, 2001. február 9. 8. o.

16 Mary Fulbrook: *A német nemzeti identitás a holokauszt után*. Budapest, 1999, Helikon, 249. o.

17 Reinhart Koselleck: *Az emlékezet diszkontinuitása*. 2000, 1999. 11. sz. 4. o.

18 Peter Fritzsche: *The case of modern memory*. *The Journal of Modern History*, (2001. március) 89–90. o.

19 John Bodnar: *Public memory in an American city: Commemoration in Cleveland*. In *Commemorations. The Politics of National Identity*. Szerk. John R. Gillis. Princeton, 1994, Princeton University Press, 74–90. o.; Raphael Samuel: *Theatres of Memory. Vol. 1: Past and Present in Contemporary Culture*. London, 1996, Verso.

20 Samuel: i. m. 8. o.

Ausztriában – hogy egy példát is említsek – a hivatalos, tehát a tömegtájékoztatás, valamint a történetírás által terjesztett felfogás az ország náci múltjának, az osztrák náciizmusnak a lehető legteljesebb minimalizálására törekedett több évtizeden át: Ez a buzgalom arra irányult, hogy a náciizmus áldozatának nemzeti tudatát gyökereztessek meg az osztrák társadalomban. Az önéletrajzok (memoárok) új keletű vizsgálata derített azután fényt arra, hogy az osztrákok nagy hányada a háború végét egyáltalán nem a náci uralom alóli felszabadulásként, hanem sokkal inkább közönséges vereségként fogta fel.<sup>21</sup> Ehhez hasonló tapasztalatok nyomán állítja Fulbrook immár a német történelmi emlékezet vizsgálata során, hogy az emberek többségének történelmi tudatát sokkal inkább befolyásolták a résztvevőktől származó visszaemlékezések és magyarázatok, valamint a családdal, barátokkal történő személyes beszélgetések, mint az, amit a hivatásos történészek írtak a múltban történekről, vagy amit a hivatalos megemlékezési rituálék közvetítettek erről a közös múltról. Nem csoda tehát – vonja le következtetését –, hogy „nagy volt az eltérés a hivatalos nemzetképzés [...] és a különböző közösségi nemzetfelfogások között”<sup>22</sup>.

Többé-kevésbé így van ez ugyanakkor ott is, ahol a nyilvános (kulturális) emlékezetet a hivatalos emlékezetpolitika uralta, nevezetesen a diktatúrákban és a különféle totalitárius rendszerekben. Egy a sztálini idők szovjet emlékezési gyakorlatát vizsgáló tanulmány szerzője szerint éppen az emberi lelkek mérnökének szerepében tetszelgő és ekként eljáró sztálini memória- és identitáspolitika tette hozzáférhetővé a személyes önmegértés és emlékezés technikáit mindazok számára, akik napló és visszaemlékezés írásával teremtettek maguk számára bizonyosságot személyes identitásuk felől.<sup>23</sup>

Messze vezetne, ha tovább vizsgálnánk, hogy az emlékezeti kánon hol és miképp teremt kapcsolatot ilyen esetben magával a szorosabban vett népi emlékezettel. Holott talán éppen ez itt az egyik kulcskérdés; hiszen a kanonizáció folyamata akkor igazán eredményes, ha a személyes emlékezésben rejlő érzelmi és tudásbeli alapokra épülhet. 1848 nemzeti ünneppé érése a XIX. század második felében szintúgy az emlékezők folytonos személyes gyászával indult, hogy a nyilvánosodás folyamata nagy hasznát vegye utóbb a negyvennyolcas mártír közszereplők, mindenekelőtt Batthyány Lajos, 1849-ben kivégzett miniszterelnök 1870. júniusi újratemetésének. Hiszen éppen ennek az eseménynek a jóvoltából intézményesült 1848 kollektív emlékezete: azáltal kerülhetett rá sor, hogy az elsőként még titokban megadott végtisztességet utóbb nyilvánosan és felettébb ünnepélyes keretek között ismételték meg.<sup>24</sup>

A kollektív emlékezet szimbólumkészletének a jelentése, valamint a szimbólumok mindenkori funkciója teljesebben feltárul tehát az elemző előtt, ha „alulról” veszi őket szemügyre. Ehhez viszont mindenekelőtt a szubjektív megnyilatkozások lenyomatai, vagyis a napló, a memoár és az oral history szolgálnak szükséges és elengedhetetlen forrásul. A mnemoteknika említett dokumentumai nem azért számítanak különösen jelentősnek, mert korrigálják, a történeti igazságnak megfelelően módosíthatják a hivatalos történetkép igazságait, jóllehet éppen ez a remény és illúzió tapad többségükhöz mind a létrehozóik, mind pedig készséges

21 Guy Miron: *Autobiography as a source for writing social history – German Jews in Palestine/Israel as a case study. Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, XXIX. évf. 2000. 263. o. 38. jegyzet; lásd még Heidemarie Uhl: *Transformations of Austrian memory: Politics of history and monument culture in the Second Republic. Austrian History Yearbook*, XXXII. évf. 2001. 149–169. o.

22 Fulbrook: i. m. 329. o.

23 Fritzsche: i. m. 107. o.

24 Stéfán Ildikó: *Gróf Batthyány Lajos halála és temetése. Sic Itur Ad Astra*, 1993. 2–4. sz. 6–18. o.

befogadóik részéről. Fontosságukat sokkal inkább az adja, hogy a népi emlékezet alapvető tárgyi bizonyítékait adják kezünkbe, egyúttal pedig kézzelfoghatóan tanúsítják az emlékező közösségek belsőleg erősen tagolt világát.<sup>25</sup>

Az ötvenhatos svájci menekültek – a disszidensek, ahogy akkoriban nevezték őket – Kanyó Tamás által készített és rendszerezett oralthistory-interjúit<sup>26</sup> elemezve betekintést nyerhetünk egy ilyesfajta emlékező közösség sajátos mentális univerzumába.<sup>27</sup> A forrásanyag azokról az 1956-ot életük egyik – ha nem a legfontosabb – töréspontjaként tudatosító emberekről tudósít, akiknek „emlékező narratívumai” 1956 hivatalos elhallgattatása, elfelejtetése ellenében, egyúttal pedig személyes identitásuk megteremtése és állandó újraalkotása végett nyertek újból és ismétlődően megfogalmazást. Az itthoni, az elhagyott hazában folyó kanonizálás, magyarán 1956 emlékezetének diszkriminálása éppoly fontos tehát az ötvenhatos menekültek emlékező elbeszélései szempontjából, mint az, hogy miként alakult az illetők kinti, emigrációbeli sorsa. 1956 rájuk nézve perdöntő következménye, kényszerű menekülésük már eleve felejtethetlenné tette számukra a forradalmat, ám esetükben többről és másról is szó van. Nevezetesen arról, hogy ez az egyéni életutat drámaian befolyásoló múltbeli esemény a kivándorlást érintő személyes döntés tényleges közbejöttével általánosan és visszamenőleg gyökeresen „átértelmezte” az egyéni és családi élettörténetek teljes egészét. Az emlékezés kimutatható narratív stratégiái a teleologikus történetészövés nyilvánvaló jeleiről árulkodnak, s éppen e vonásuk teszi őket különösen alkalmassá arra, hogy jól megfeleljenek az átfogó közösségi elbeszélések kívánalmainak. Ilyen értelmű hasznosulásuk mindenesetre attól (is) függ, hogy milyen irányt vesz, éppen milyen irányba tart napjainkban a kánonképződés folyamata.

Összeér-e valaha 1956 esetében a személyes emlékezés és a rituális emlékezet közösségi (politikai) kánonja? Erre a kérdésre ma még úgyszólván lehetetlen egyértelmű igennel vagy nemmel felelni. Az viszont, hogy napjainkban többnyire párhuzamosan fejtik ki a maguk hatását, megítélésük szerint semmiképp sem tekinthető kivételes jelenségnek; ez a tény éppen-séggel az emlékezet eltérő síkjainak eredendő (és teljesen normális) pluralizmusát bizonyítja.

25 Az „emlékező közösségek” különféle típusait memoárok elemzésével azonosította Guy Miron korábban már idézett tanulmányában.

26 Vö. Tamas Kanyó: Die Schweiz und die ungarische Revolution von 1956. Eine Spurensuche. *Bios. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History*, 2000. 2. sz. 208–225. o.

27 Gyáni Gábor: 56-os menekültek emlékező stratégiái. In *Emigráció és identitás. 56-os magyar menekültek Svájcban*. Szerk. Kanyó Tamás. Budapest, 2002, L'Harmattan–MTA Kisebbségkutató Intézet, 135–149. o.