
Ethnographia

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

131. évfolyam

2020

4. szám

Bárth János

„Szentegyház kocsmája”, avagy a templomfenntartó kocsmá Erdélyben

A helyi egyházszerkezeti egységek, erdélyi nevükön a *megyék*, a 17–19. században arra törekedtek, hogy templomaik, temetőik, iskoláik fenntartására elegendő jövedelemforrást, legtöbbször szántóföldet, kaszálót, erdőt, ritkábban malmot, kocsmát, boltot, mészárszéket, piacot, vásárt birtokoljanak.¹ A vizitációk, a legkülönbözőbb egyházi összeírások, „megyebírói” számadások általában elkülönítették egymástól a „megyés pap” javadalmának számító földeket, réteket a *templom bonumai*-tól, illetve a *megye javai*-tól. A templom és a megye jövedelemforrásait, ingatlanjait, jövedelemszerző jogosultságait legtöbbször egyfélének vették. Hol a *templom*, hol a *szentegyház*, hol az *eklézsia*, hol a *megye* szót használták rájuk jelzőként, jelölésük, emlegetésük során. Így az írott forrásokban olvasható *megye havasa*, *templom erdeje*, *szentegyház földje*, *eklézsia kaszálója* olyan havast, erdőt, szántóföldet, kaszálót jelentett, amelyet a templom *bonumának* tartottak, és amelyet a megye kezelt, a megye hasznosított a templom javára.

Az eklézsiák némelyike a kegyúr szerepét betöltő földesurától, vagy a kegyúri jogokat gyakorló székely közösségtől regálé jognak számító jövedelemforrást: kocsmáltatási, bolttartási, őrleési, piactartási, vásártartási lehetőséget is birtokolt. Köznapi szóhasználatnál élve: kocsmája, boltja, malma, piaca, vására volt, amelyeknek jövedelme a templom kasszáját gazdagította.

A templom birtokában lévő és a megye által üzemeltetett kocsmát a *templom kocsmája*, *szentegyház kocsmája*, *megye kocsmája*, *eklézsia kocsmája* néven emlegették. Ezáltal megkülönböztették a faluban, vagy annak környékén működő más jogállású, másként üzemeltetett kocsmától: a *falukocsmájától* és az *uraság kocsmájától*.

Bizonyára nemcsak a római katolikus *megyéknek*, hanem a többi erdélyi történelmi felekezet egyházközségeinek is voltak kocsmái a 18–19. században. Adataik, levéltári írott szerepléseik azonban még jórészt föltáratlanok. Magam a gyulafehérvári főegyházmegyei és a székelyföldi plébániai kutatásaim során a római katolikus templomok

¹ A megye fogalmára és javaira: Bárth 2012: 5–54., 139–224.

javairól, bónumairól gyűjtöttem adatokat. Köztük sorakoznak a *templom kocsmája*, *megye kocsmája* jellegű adatok is.

Alább néhány példa segítségével mutatom be, hogy miként hagyott nyomot levéltári iratokban a *templom kocsmája*, mint számottevő helyi egyházi jövedelemforrás.

TORDA

Torda város római katolikus ekléziájának 1811. évi számadásában olvasható a bevételek utolsó tételeként: *Az Ecclesia Kortsomájából purum lucrum jött bé 875 R. forint 44 krajczár (Régi bankóban)*. Ez a „tisztá haszon” jelentős bevételnek számított, különösen, ha tekintetbe vesszük, hogy a templom egy-egy boltjáért a jobbára örmény kereskedők 114, 120, 200, 70, 52, 20 forint éves taxát fizettek.

A kocsmá fenntartása, működtetése némi kiadásokkal is járt. Ezek szerepelnek a számadás erogatiók, vagyis „kiadások” rovatában:

A kőművesnek a' Kortsma háznál lévő sütő kemenczének el készítéséért (10 R. ft. 30 kr.), Az átsnak az árnyék szék tsinálásáért, a Korstma belső pincze ajtó fél ujjonnan való készítéséért, a sütő kemence előtt való rámaért, mind öszvességgel (17 R. ft.), Az üvegesnek a Kortsma házhoz való ablakok reparációjáért (11 R. ft.), A pintzének ki takarításáért a Kortsoma háznál (1 R. ft. 36 kr.), A perváta ki takarításáért és nagyobbításáért a Kortsoma háznál (40 kr.), Egy napszámosnak, hogy a' Korstoma ház kertyét meg támasztotta (48 kr.)²

SZÁSZRÉGEN

Szászrégen város római katolikus templomának kocsmájáról és az egyházi kocsmáltatás alapjának tekinthető *templom szőlőjéről* az 1807. évi, illetve kisebb részben az 1806. évi templompénztári számadás tudósít. Az 1807. évi számadás készítője külön fejezetet szentelt a *Kortsmabéli jövedelem* ismertetésének, amelyet a kocsmaműködtetés technikáinak, mesterfogásainak, fortélyainak emlegetése miatt érdemes teljes terjedelmében közreadnom:

Zalker János nevezetű embertől vétetett három hordó bor, per 9 márvás, találtatott pedig mind öszve színbor 72 veder, ebből ki vévén bé vető 3 kupa. Csepegés, apadás 7 kupa, töltelék 6 kupa, a kortsmárosnak 72 garas. Elkelvén a bornak kupája per 24 kr., ki fizetvén a 72 veder bor, marad tiszta nyereség 36 R. ft. 48 kr.

Ismét vétetett Artz Jánostól egy hordótska, melyben színbor volt 15 veder, ebből ki vévén csepegés apadásra 1 ½ kupa. Bévető 1 kupa, töltelék 1 kupa, kortsmáros 15 garasa, ki fizetvén a bor per 3 vft., el kelvén kupája per 24 kr., marad nyereség 7 R. ft. 36 kr.

Schuler Jánostól vett 18 veder színbor fél kupa híjával. Kivévén belőle 2 ½ kupa töltelék,

² GYÉL. Pléb. számad. Torda, 1811. – Szómagyarázat: *purum lucrum* = tiszta haszon; *ráma* = itt bizonyára ajtókeret vagy polc (Vö. SZT. XI. 57–58.); *perváta* = árnyékszek (Vö. SZT. X. 700.).

bévető 1 kupa, csepegés apadás 1 kupa, a kortszárosnak 18 garasa. Kifizetettén a bor per 9 márvás, méretett kupája per 24 kr., marad tehát nyereség 8 R. ft. 59 ½ kr.

Az Ecclesia szőlőjében termett 806 itze bor. Találtatott vízmérték szerént 29 veder 6 kupa. Seprő 13 ½ kupa, csepegés apadás 2 kupa, töltelék 3 ½ kupa, bévető 1 kupa, a kortszárosnak 22 garas. Öt veder 5 kupa contractus szerént által ment Szent György napkor az árendásnak per 9 márvás. Jött tehát a borért, ki méretettén per 24 kr.; 82 R. ft. 20 kr.

Szent György napkor a Fogadó árendába adatván licitatio szerént 198 R. ft. 2 kr; oly conditio alatt, hogy minden fertály esztendő elein az illendő árenda bé szolgáltatassék. Bé fizetett az árendás eddig 3 fertály esztendőre ötvenenként, maradván az utolsó angariára 48 R. ft. 2 kr. = 150 R. ft.

[A „kocsmabéli jövedelem” summája] 285 R. ft. 43 ½ kr.

Érdemes megjegyezni, hogy az előző évben, 1806-ban az eklésia kocsmái jövedelme jóval kevesebbet, csak 143 R. for. 52 ½ krajcárt tett ki. Igaz, akkor nem szerepelt a számadásban a *Fogadó* néven emlegetett „vendéglátó részleg” árendája.

A kocsmáltatás és az azt kiszolgáló szőlőbirtoklás kiadásokkal is járt. Alább esztendő szerint idézem a számadásokban előforduló jellemző példáit:

1806-ból:

A szőlőnek műveltetésére /: a többi pótolták a hívek:/ (21 R. ft. 55 kr.), Két boros hordónak és egy szőlő kádnak meg abrintozásáért (2 R. ft. 25 kr.), A szüret alkalmatosságával a szedőknek tartása és fizetése (2 R. ft. 18 kr.), A Kortsma nagyobbik házban egy új zöld kementzéért vasokkal és fel rakásával. (19 R. ft. 43 kr.) Ismét a kisebb házban egy régi kályhából rakott kementzéért hozzá való vasokkal (2 R. ft. 15 kr.), Egy kőművesnek a Kortsma háznak ki metzeléséért. (4 R. ft.), A Kortsmahoz tartozó pléh kupának igazításáért (25 kr.), A szőlő kádba való kis szűrő kosárért (9 kr.), A boroknak a szőlő hegyből és régi Kortsmatól való bé hozataláért” (1 R. ft. 30 kr.), A forrott borok meg töltésire 13 ½ kupa per 24 kr. térszen. (5 R. ft. 24 kr.)

1807-ből:

Öt hordó bornak vecturájáért a Kortsma házhoz (1 R. ft. 30 kr.), Négy új kapáért nyelekkal a szőlő műveléséhez (5 R. ft. 14 kr.), 50 szőlő karóért (1 R. ft. 16 kr.), Vesszőért a szőlő kihajtására (1 R. ft. 6 kr.), A szőlőnek esztendőbeli munkájára (39 R. ft. 4 kr.), A szüret alkalmatosságával a szedőknek tartása és must behozatala (3 R. ft. 38 kr.), A kortszárosnak 13 hónapi bére (13 R. ft.), Áldomásra a fogadó ki árendálásakor; bor és kenyér (2 R. ft. 18 kr.), Egy Deliberátum ki írásáért, mely a Templom fogadója ellen indított perben hoztatott. (51 kr.)

Lehetséges, hogy nem tartozik a témához, de az is előfordulhat, hogy igen, ezért idézem az 1806. évi bevételek lajstromából a templom *serházával* kapcsolatos bejegyzést: *A Serháznak esztendei árendája 50 R. ft., ebből 8 ½ hónapra jött bé 35 R. ft. 25 kr., a többi a mult esztendőbeli kurátorok előre fel vették.*³

³ GYÉL. Pléb. számad. Szászrégen, 1806., 1807. – Szómagyarázat: *kihajtás* = tavaszi szőlőnyitás (SZT. VI. 757.), korabeli borászati, pincészeti szakkifejezések: *bévető* (SZT. I. 880.), *csepegés* (SZT. II. 80.), *apadás* (SZT. I. 356.), *töltelék* (SZT. XIII. 455.), *vízmérték* (SZT. XIV. 638.).

TEKE

A mezőségi, Kolozs vármegyei Teke kis mezőváros magyar katolikusainak papja, Kerestély Ignác 1798. október 8-án terjedelmes levélben ismertette az illetékes vármegyei hatósággal, hogy egyházközségét miféle sérelmek érték az utóbbi években. Panaszának két sarkalatos tényezője volt: a katolikus eklézsia kocsmáltatásának korlátozása, ellehetetlenítése, valamint a plébánia szántóföldjének elvétele.

A Marosvásárhelyen tanárként is tevékenykedő tekei plébános régi magyar kifejezéssel *szentegyháznak* nevezte a templomot. Következésképp, levelében a templom kocsmájára a *szentegyház kocsmája*, a templom kocsmáltatási jogára a *szentegyház kocsmároltathatása* kifejezést használta. Tőle kölcsönöztem a tanulmányom címét: választott *Szentegyház kocsmája* nem mindennapi szókapcsolatot.

Teke mezővárosban a 18. század végén legalább három kocsmá létezett: a német evangélikus egyház, vagyis a „Lutherana Ecelesia kocsmája”, a magyar katolikus „Szentegyház kocsmája” és a „Város kocsmája”. Nyilvánvaló, hogy a luteránus német többségű város előjárósága nem nézte jó szemmel a katolikus eklézsia 1772 óta működtetett kocsmáját, és 23 esztendei viszonylagos béke után, 1795 és 1797 között mindent elkövetett a katolikus *szentegyház kocsmároltatásának* beszüntetéséért. A támadók arra alapozták aknamunkájukat, hogy a katolikus eklézsiaának többszöri kísérlete ellenére sem sikerült szőlőt ültetnie a számára kijelölt területen. Ezért a kocsmájában „vett bort” árult, amihez állítólag nem kapott jogot, hiszen az evangélikus egyház, a *lutherana ecclesia* is a maga szőlője termését [...] *kocsmároltatta*.

A sok vitatkozás oda vezetett, hogy a katolikus „szentegyház kocsmája” 1797 elején kénytelen volt beszüntetni tevékenységét. Kerestély Ignác plébános így írta le panaszkodó és igazságos döntést kérő levelében a katolikus templom legfontosabb jövedelemszerzési lehetőségének elvesztését:

1797-ben éppen a fő szomszédjában a Szentegyház Kocsmájának tüzégével ki a borokat a város árendássai, nem csak el nem tudnám onnan tétetni a Magistratussal, sőt /ők tudják ki adta alájak a lábat:/ össze tódulván az elébb valók és főbbek, az Egyház fogadott kocsmárossának /:mert magának arra való háza 's embere nintsen:/ hogy kocsmárolni tovább a Szent Egyház számára ne merészeljen, büntetés alatt meg tiltották, nekem pedig polgártól azt izenték, hogy a kocsmároltatástól meg szünjem, különben a hordót bé vágatják. Én ugyan az ügy igazságában bízván arra semmit sem hajtottam, sőt kocsmároltattam volna, de már kocsmárost nem találhattam, 's így álla meg a Szent Egyház kocsmároltatása 1797-dikben január 25-dikén.⁴

HOMORÓDKARÁCSONYFALVA

A 19. század első felében a kocsmáltatás haszna az udvarhelyszéki Homoródkarácsonyfalván a falu közösségét, az unitárius eklézsiaát és a római ka-

⁴ GYÉL. Szentszéki ir. 1799. (21. doboz)

tolikus „megyét” egyaránt illette. Az érdekelt felek valószínűleg többféleképpen is megpróbálkoztak a haszonvétellel. 1832-ben úgy döntöttek, hogy a közösség egy esztendőre adja bérbe a borárlás jogát és az árendadíjat ossza három felé. Egy része legyen a falué, másik része az unitárius egyházé, harmadik része a katolikus megyéé. A katolikus pap valamiféle korábbi szokásjog alapján lehetőséget kapott arra, hogy Sárlos Boldogasszony búcsújának vásári sokadalma idején pénzért bort adhasson el a plébániához telkén megszálló idegeneknek. A fontos megállapodást felidézte a katolikus megyebeliek 1832. március 10-én kelt aggályoskodó, hosszú levele, amelynek a kocsmáltatásról szóló részét alább idézem:

A Homoród Karátsonfalvi Nemes Communitás előkelői az árendás bor kortsomát e folyó 1832-dik esztendő elein esztendeig hatvannyolc Magyar forintokba állították fel, hogy az árenda summa új esztendő napján 1833-ba három felé fizetődgyék. Egy rész a Romano Catholica Karátsonfalvi Ecclesiának huszonkét M. forint és hatvanhat pénzék. Annyi az Unitária Ecclesiának. Hasonlóképpen annyi a Nemes Falu Cassájában, és egy fenn maradandó krajtzár ittis valami szegénynek. A Homoród Karátsonfalvi Catholicus Status Ecclesia, 's annak Papja illy módon hozzá állottak, 's leköték magokat esztendeig megszűnni a bornak kupánként leendő kortsomálásától, hogy az Ecclesiának lehessen jövedelme, tsupán azt az egyet fenn hagyván, hogy a Homoród Karátsonfalvi 2-a júlii Sárlos Boldogasszony napi Bútsúi szokásbéli sokadalomnak alkalmatlanságait a Catholicus helységbeli Plebánus leginkább érzi, hozzája az első kereskedők, mester emberek seregivel szállnak, ottan főzetnek, konyha tűzhelyeit elfoglalják, ottan ebédelnek, delelnek 's hálják, hogy a Pap tselédgyit ne kergessék kortsomákra borért, hogy ők magok mint közönséges helyre szégyellenek menni, tehát harmad napigis vagy amíg a vásár tart a Pap adhasson maga pintéjéből nékik pénzért bort. Ezekre a Communitás előjárói közönségesen ráis állottak 's folyhat ily módon az árendás kortsoma ebben az esztendőben.

A katolikus „megye” képviselői valószínűleg múltbéli tapasztalatok birtokában nem bíztak a megállapodás teljesülésében. Szerették volna elérni, hogy írásbeli nyoma is maradjon az egyezségnek. Kérésükre 1832. július 1-én Barabás Márton unitárius kurátor a következő nyilatkozatot vetette papírra:

Nemes Romano Catholica Megje bizonyos lehet aba, hogy a miképpen a Communitás és a két Nemes Megje meg egyezésiből esztendeig a bor és német ser árendába adatott, olj meg egyezés mellett, hogy abból egj harmad rész menjen a Communitás, egj harmad az Unitaria Szent Ecclesiának, egj harmad pediglen a Romano Catholica Megjenek olj condizio mellett, hogy ha vagj az Unitaria Szent Ecclesia vagj pediglen a Romano Catholica Megje ezen compozíciónak meg állója nem leszen, az az maga illető részit egyszeris ki ne kapja törvényesen, meljért Barabás Mihály a meg álló felek részire kezességet vállal és neve aláírásával meg erősít.

Különleges borárusítási, jövedelemszerzési alkalomnak számított Homoródkarátsonfalván a Sárlos Boldogasszonykor tartott búcsú több napos vásári sokadalma. 1841-ben külön megállapodás született a közösség, valamint a „két nemes megye”

között a sokadalmi kocsmáltatás hasznának méltányos elosztásáról. Az egyezség kissé bonyolult sikeredett szövegéből kihámozható, hogy a sokadalom idején a szőlőbirtokos homoródkarácsonyfalvi *falusfelek* árulták a saját boraikat. Bevételeikből az eladott bormennyiség után *vámot* adtak két vállalkozónak, akik a komunitástól 30 forint árendadíj fejében megkapták a „vámszedés” jogát. A 30 forintos árendabevételen megosztott a kocsmahaszon élvezetére jogosult három fél: a komunitás, az unitárius eklézsia és a katolikus „megye”. 10-10 forint bevétel került a kasszájukba a búcsú végén.⁵

ETÉD

A református többségű udvarhelyszéki Etéd faluban 1783-ban jött létre a római katolikus plébánia és akkor vált önálló „anyamegyévé” az egyházközség szerepű katolikus „megye”.

19. századi perbéli vizsgálódások szerint az etédi katolikus „megye” kocsmáltatási joga a katolikus közösség önállósodásáig, 1783-ig vezethető vissza. A 19. század közepső harmadában nemcsak a kisebbségi katolikus „megyének”, hanem a többséget jelentő református eklézsianak, valamint a falusi komunitásnak is volt italmérési joga. A katolikus megye jogosultsága a „pünkösdi baromvásárok” sokadalmára is kiterjedt.

A 18. század végén és a 19. század első felében, kisebb zökkenőkkel bár, de érvényesült a katolikus eklézsia kocsmáltatási joga. 1848–1849 után azonban fölerősödtek a helyi komunitásnak azok a törekvései, hogy kizárólagos jogot szerezzen az etédi italárusításra. 1868 táján föltöttebb elmérgesedett a helyzet a helyi önkormányzat és a katolikus egyház között. A község partján beavatkozott a küzdelembe a nem túlzottan bölcs járási *dulló* is. A komunitás célja érdekében, székely indíttatásának látszó, különös jogi fejtegetéseket vetett papírra a községi jegyző, amelyeket színezett a bontakozó magyar kapitalizmus tájidegen frazeológiája. Az etédi plébániát vezető, gyakran cserélődő minorita szerzetes papok állták a sarat. Különösen nehéz feladat jutott 1868-ban a „megyéje” kocsmáltatási jogáért kiválóan és kitartóan érvelő Bardótz Sándor helyettes lelkésznek. A küzdelem kimenetele nem kellően dokumentált. Figyelemre méltó azonban, hogy az 1870-es évek első feléből fennmaradt három „új módí” szerződés, amelyek tanúsága szerint az etédi katolikus pap egy esztendőre bérbe adta vállalkozónak az etédi katolikus „megye” kocsmáltatási jogát. Feltételezhető, hogy az 1860-as évek végén lezajlott sikeres jogvédő küzdelemben az erdélyi püspök segítette az etédi „megyét”. Erre gyanakodhatunk az 1871. november 7-én kötött, 1872-re vonatkozó kocsmárendelési szerződés jóváhagyó záradékából, amelyet Betegh Imre atyhai plébános kerületi alesperes írt alá, mint az *Etédi Római Katolikus Megye korcsmai joga tekintetében Püspöki biztos*.

Az etédi katolikus „megye” és az etédi önkormányzat hosszadalmas vitatkozásai, pereskedései során mindkét fél igyekezett dokumentumokkal is igazolni állításai helyességét. Különösen meggyőző iratokat sorakoztattak föl a „megye” harcok papjai. A hivatalos, perbéli leveleikhez mellékelt dokumentumok közül alább bemutatok néhányat.

⁵ UGYL. Homoródkarácsonyfalva. Pléb ir. 1832., 1841.

nyat az 1873-ra vonatkozó kocsmabérleti szerződéssel együtt, hogy érzékeltessem a katolikus „megye” kocsmáltatási gyakorlatát.

1834-ben már némi veszély fenyegette az etédi katolikus eklézsiaának azt a jogát, hogy kizárólagosan árulhat pálinkát a pünkösdi vásár napjaiban. Ezért született meg Gáll Adorján minorita szerzetes, etédi plébánoshelyettes szépen fogalmazott levele:

Etédi Nemes Communitas! Bíró és Hites Uraimék!

Értésére esett a helybéli Katolika Eklézsiaának, hogy az ő Császári 's Királyi Fundussához tartozó Privilegiumának ellenére az Etédi Nemes Communitas e folyó 1834-dik esztendőben következő Pünkösdi Sokadalomkor a pálinka árultatást közönségessé tenni szándékozik. Holott az említett Privilegiumnak értelme szerint az Etédi Pünkösdi Sokadalom alkalmazásával a pálinka árultatás egyedül tsak a helybéli Katolika Eklésia Administratorának engedtetett meg, 's a melly Privilegiumnak Usussában és csendes folytatásában ötven esztendőknél is tovább volt, és mind ez ideig a helybéli Katolika Eklézsiaának azon Privilegiumát se a Nemesség, se a Falusi Község háborgatni nem bátorkodott.

Ugyan azért a helybéli Katolika Eklesia az ő Privilegiumának ezen sérelme ellen most előre száz, az az 100 Rénes forintokig solenniter protestál, sőt szeretettel kéri az Etédi Nemes Communitást, hogy ezen régi Privilegiumának csendes folytatásában ötet továbbá is segíteni és védelmezni kötelessége szerint el ne mulassza. Válaszukat elvárván, maradunk a Nemes Communitásnak jót kívánói

Etédi Katolikusok Gáll Adorian administrator Hallgatóival együtt

Etéd, 21-a maji 1834.

Etéd kommunitásának előljárósága az érzékelhető székely öntudat mázába burkoltan válaszolt a plébánoshelyettes levelére:

Mint hogy vérrel vett ősi székely földünköt eleitől fogva szabad jussal birtuk 's birjuk ma is, melybe Felséges Uralkodó Fejedelmünk még eddig inkább meg oltalmazott, mintsem valakinek által ajándékozta volna; azért senkit a' maga jussától 's az azzal való éltetéstől el nem foghatunk, valamint a Tisztelendő Administrator Urat is a' Piatzi Székely Jóságón való kortsmároltatástól el nem zárhatni, eddig is nem egyéb, hanem a' ... Pálfi famíliával incált contractusnak rosszul magyarázása tartóztatván meg a' pálinka árulást. A' falu gyűléséből 22-a máii 1834-ben ki adta Birtalan Sándor sub. Notarius.

1868-ban, amikor „csúcsra járt” a viaskodás az etédi katolikus közösség és a kommunitás előljárósága között, a katolikus „megye” nyilatkozatot kért azoktól a személyektől, akik a 19. század közepén árendálták a katolikus eklézsia kocsmáltatási jogát, vagy kiválóan emlékeztek az italak árusításának gyakorlatára. A leírt nyilatkozatok közül alább közreadom Balási János és Nagy József bizonyáglevelleit:

Bizonyítvány!

Mejnél fogva igaz lelki esméretem szerint teszek vallomást arról, hogy alol írt laktam a Római Katholika megye Kortsmájában, meljet is birtam haszon bérbe az 1849-től kezdve 1854. évig, az holott is én azon idők alatt, mikor akartam és kedvem tartotta, minden időszakban

bátran árultam mindenféle italt, u.m. bort, pálinkát és sert szabadosan, senki nem háborgatván, meljet tulajdon kezem alá írásával bizonyítok.

Etéden, februarius 5-dikén, 1868.

Balási János

Bizonyítván!

mely szerint alol írt 69 éves, nős, nyoltz elő gyermek attya, igaz hitem szerint vallom azt, miolta vissza emlékezni tudok, az 1848 előtti időkből a Római Katholika Megye piatzi házába akkoris, midőn Pünköszt országos vásár alkalmával az egész faluban a Pálfi fiak a kortsomálást letiltották, a nevezett Megye Házánál bort, pálinkát és sert, úgy más időszakban is szabadosan árultak. Ezt hitemmel bizonyítom.

Költ Etéden november 15-dikén 1868

Nagy József

Az 1870-es évek első felének fentebb már említett, három haszonbérleti szerződése közül az 1873. december 16-án kelt, 1874-re vonatkozó kocsmahasznosítási szerződést közlöm, elsősorban a benne szereplő kocsmaleírás miatt:

Haszonbérleti szerződés

Mely egy részről az Etédi róm. kath. lelkész, Pandúr Márton, mint bérbeadó tulajdonos, más részről Etédi birtokos Somodi Ferencz, mint haszonbérelő között az alul írt helyen és időben következő feltételek alatt kötöttet.

1. Bérbeadó Pandúr Márton, mint az Etédi róm. kath. megye lelkésze, maga személyére, mint őt illető kortsomálási jogot bérbeadja az Etéd községében lévő róm. kat. megye kortsomálási jogát a házzal, mely három szobából és egy kamarából áll. Van benne két ivó asztal, két ülő szék és két boronából álló ülőpad, két kemencze, öt ajtó öt erős zárral és vassarkokkal ellátva, kilencz ablak üvegtányérokka, a híjú ajtóval ellátva, a csűrrel, mely két felől két istállósval van ellátva, az egyik felszerelve, a másik felszeretlen, és a kerttel együtt. Egy kerek évre 280 ft. ért, kétszáznyolczvan forintért osztrák értékben 1874-diki év január 1-től ugyanazon év december utolsó napjáig.

2. A bérelő köteles a bért négy részletben lefizetni, és pedig az első részletet akkor, midőn az árulást elkezd, t.i. január 1-én, április 1-én a második, június 1-én a harmadik és szeptember 1-én a negyedik részletet. Hogyha a kitűzött időben a fizetést a nevezett bérelő az egyszeri megintésre vonakodnék, nyolcz nap eltelte után a haszonbérlet megszűnik s megszüntetik. A megszűnés esetében is a jogot vesztett haszonbérelő tartozik az általa ígért mennyiséget megfizetni.

3. A kiadó Pandúr Márton Etédi lelkész kötelességet vállal a bérelőt jogsértés esetében az eddigi gyakorlat közben megvédeni.

4. A haszonbérelő tartozik minden bérlett jog után járó terheket viselni, u.m. nevem után a kert, ház, fogyasztási és jövedelem adót fizetni, úgy szintén a ház után járó terheket is viselni.

5. A fennírt befizetés biztosítására a haszonbérelő minden névvel nevezendő ingó és ingatlan javait, hogy abból a bérbeadó eleget vehessen és vétethessen, kölcség és fáradsággal együtt, leköti.

6. A bérbeadó Pandúr Márton Etédi lelkész beleegye, hogy kölcsönösön a szerződő felek felmondása az év utolsó hónapja elején, az az négy héttel előbb történjék, mivel különben el nem fogadtatik.

7. A szerződéshez szükségeltető bélyeget az szerződő felek ketten fogják ki állani.

8. A bérlő tartozik a házat oly állapotban és karban tartani és visszaadni, milyenben azt átvette, úgy szintén a csürt és az istállókat is, a ház tisztaságáról gondoskodni, s ha talán valami kár, tűz vagy más mód által, cselédek ügyetlenségéből történnék, arról felelni és megfizetni köteles.

9. Nem lészen a bérlő arra feljogosítva, hogy a haszonbérbe adott korcsomálási jogot, házat, telket és a hozzá tartozó épületeket másnak átadja a bérbeadó lelkész beleegyezése nélkül.

10. A telken lévő épületek külső javításáról a kiadó lelkész, a kerítésekről a hívek tartoznak gondoskodni.

Minek hitelül ezen haszonbérleti szerződést két példányban kiadtuk és két tanú előtt aláírtuk. Etéden, december 16-án 1873.

Pandúr Márton Etédi lelkész, mint bérbeadó

Somodi Ferentz mint haszonbérlő

Lőrintzi János tanú

Deák Sámuel tanú⁶

CSÍKSZENTMIKLÓS – GYIMES

Csíkszentmiklós megyéje a 18–19. században magáénak mondhatta a manapság Gyimes néven emlegetett havasi erdős terület nagyobbik részét. Sok gyimesi csángó család elődeinek Tatros-völgyi letelepedését, térfoglalását, megélhetését tette lehetővé Szentmiklós megyéje a 18–19. században azáltal, hogy kérésükre rendszeres, évenkénti taxafizetés ellenében megengedte irtáskaszálók létrehozását, házaik és gazdasági épületeik felépítését az öserdei tájon.⁷ Többek között Csíkszentmiklós megyéje birtokolta a gyimesi határállomás: az 1730 táján felállított⁸ *kontumácia* vagy vesztegzár és a vele együtt létrehozott harmincadhivatal vagy vámhivatal területét. Erre való tekintettel az állam évi taxát fizetett a csíkszentmiklósi eklézsianak.

Csíkszentmiklós megyéjét három falu: Szentmiklós, Szépvíz, Borzsova alkotta. A három közösség azért bocsátott hajdan a saját közös megyéje rendelkezésére gyimesi havasokat és más haszonvételeket, hogy ezáltal a megye székely népe mentesüljön a csíkszentmiklósi „megyés templom” fenntartásának anyagi gondjaitól. Más „megyék” sorsával összevetve látható, hogy a csíkszentmiklósi templom javításait, beszerzéseit, felújításait legtöbbször nem családokra kivetett kötelező adakozásokkal és közmunkákkal, hanem a „megye” gyimesi birtokainak árendás bevételeivel oldották meg a megyebírók. A templomi jövedelemszerzés egyik fontos forrásának számított Csíkszentmiklós eklézsijában a „megye”, vagyis a „megyés templom” gyimesi kocsmája, illetve a „megye” által birtokolt gyimesi kocsmáltatási jog rendszeres árendába adása.

⁶ UGYL. Etéd, Pléb. ir. 1834.; 1851.; 1855.; 1868.; 1869.; 1871.; 1872.; 1873.

⁷ Bárh János 2011: 36–79., 183–234.

⁸ CSISZEMIKPI. Pléb. ir. Vegyes tart. számozott iratvál. 16., Temat. iratvál. A megye javai. 1792.

A „megye kocsmája” a 18. század második és a 19. század első felében a gyimesi határállomás közelében működött. Árendás kocsmárosa a vendégek kívánsága szerint bort, pálinkát, ételeket, az utasok lovai számára szénát és zabot árult. Látogatói leginkább a határállomás hivatalnokai, katonái, szolgálai, valamint a Moldvába tartó és a Moldvából érkező utazók, kereskedők, vándorok, vesztegzári várakozók közül kerültek ki, de növelték a kocsmá forgalmát az egyre szaporodó gyimesi, bükki, loki tanyák csángó lakói is.

A csíkszentmihályi katolikus egyházközség gyimesi kocsmájának sorsa, működése, helyzete viszonylag jól követhető az 1770 tájéka és az 1840 közé eső 70 esztendő plébániai irataiban, különös tekintettel a megyejegyzőkönyvekre, a különböző iratválogatásokra és a számadásokra. A korábbi és a későbbi idők írott dokumentumaiban kevesebb nyomot hagyott a „megye” gyimesi kocsmáltatása, illetve e nyomok, különösen a késeiek, alapos feltárása és megfelelő értelmezése nem tartozik feltétlenül e tanulmány keretei közé.

A csíkszentmihályi plébánia gazdag irattárában néhai Gergely Géza plébános⁹ engedelmeivel 2010-ben több alkalommal is kutattam. Munkám eredményeként 3.000 oldal xeroxmásolatot vihettem haza Csíkszentmihályról. Azóta az irattár (CSISZEMIKPI) anyagának történeti értékű része bekerült a katolikus egyház Csíkszeredai Gyűjtőlevéltárába, ahol rendezésen, levéltári rendszerteremtésen esett át. A kötetek, például a megyejegyzőkönyvek, az új helyen is könnyen azonosíthatók. A százas iratok különböző korú, múltú és nevű csíkszentmihályi csoportjai, tökéletesen soha be nem fejezett válogatásai a gyűjtőlevéltári rendben némi figyelmes tanulmányozással, leginkább a keletkezési év alapján lelhetők föl. Mostani tanulmányomban, miként korábban a Templom jobbágya... című könyvemben is¹⁰ a CSISZEMIKPI 2010-ben feljegyzett egységeire hivatkozom.

Bár a csíkszentmihályi „megye” saját írott forrásai: megyegyűlési jegyzőkönyvei, számadásai, szerződésai csak 1772 tájától tartalmaznak konkrét adatokat a megye gyimesi kocsmájáról, néhány halvány utalás azt sejteti, hogy a gyimesi határállomás közelében már a 18. század közepén, pontosabban az 1740-es években is működött olyan kocsmá, amely Szentmihály megyéjének jövedelmezett.

1783-ban 30 tanút felvonultató nagy tanúvallatás folyt egy olyan gyimesi kocsmáról, amely a vizsgálat idején már nem állt fenn, mivel 1771 nyarán elsodorta a Tatros áradása, de amíg létezett, sok gondot okozott Szentmihály megyéjének, lévén Csík-Gyergyó-Kászonszék birtokában. A tanúvallomásokból, miként a szentmihályi

⁹ Az udvarhelyszéki származású Gergely Géza plébános szenvedélyesen szeretett pingpongozni, de Csíkszentmihályon nehezen talált magának partnert a játékhoz. Ezért már legelső találkozásunk alkalmával közölte, hogy annyit kutathatok a plébániája dokumentumaiban, amennyit akarok, de hozzak magammal valakit, akivel kedvenc sportját űzheti. Következésképp, szegedi egyetemi hallgató asszisztenseim kiválasztásánál szerepet játszott az asztalitenisz-játékban való jártasság is. Csíkszentmihályi kutatásaim alatt, amíg én az irattári szoba homályában 18. századi megyebírókkal, szentegyházfiakkal, „hütösökkel” társalogtam, labdapattogtatástól és harsány kiáltásoktól volt hangos a nagymúltú plébániaház. A velem utazó egyetemista lányok felváltva hatalmas pingpongcsatákat vívtak az időseddő, de föltöttebb mozgékony plébánossal.

¹⁰ Bárth 2011: 36–79.

eklézsia Guberniumhoz írt 1792. évi hosszú leveléből¹¹ is, sok adat tárult föl a hajdani „konkurens” kocsmáról, de ezek elemzése, bemutatása átmenetileg vakvágányra terel-né tanulmányomat. Ezért csak a lényegemet emelem ki a következő summázattal.

A „szék” kocsmáját, vagy ahogy a nép nevezte: a *Kálnoki kocsmát* 1747 táján építtette a „szék” nevében, de inkább a saját vagyoni gyarapodása érdekében a gyimesi határállomás közelében a fölöttébb erőszakos, nagyhatalmú főúr, gróf Kálnoki Ferenc¹² Csik-Gyergyó-Kászonszékek főkirálybírája. Leginkább Moldvából hozatott bort árultatott benne a maga hasznára. 1749-ben bekövetkezett halála után más széki tisztségviselők is próbáltak jövedelemre szert tenni a hatalmi önkénnyel létrehozott kocsmá működtetése révén. Egy 1783. évi tanúvallomás szerint: *Az utrizált Kortsoma sok kézen forgott, a kinek nagyobb hatalma volt, az tette reá a kezit.*¹³ 1771-ben a megáradt Tatros vize elsodorta a „széki” kocsmáépületet, amely többé már nem újult meg.

Kálnoki Ferenc gróf főkirálybíró erőszakkal létrehozott gyimesi „széki” kocsmája Szentmiklós megyéjének territóriumán épült, a megye hozzájárulása nélkül. A nagy sérelem ellenére Szentmiklós megyéjének kevés esélye volt arra, hogy tiltakozása eredményt hozzon. A fentebb idézett 1783. évi tanúvallomás egyik tanújának megfogalmazása jól érzékeltette a széki kocsmával kapcsolatos helyzet kilátástalanságát: *Méltóságos Gróff néhai Kálnoki Ferencz Úr... hatalmas ember lévén, erőszakosan építtette a Székkal, mint hogy senki abban az időben eő Nagysága ellen nem mert szóllani.*¹⁴

Így nem csodálkozhatunk, hogy amikor 1771-ben a víz elvitte a Kálnoki-féle kocsmát, Szentmiklós megyéjének elöljárói nem titkolták megkönnyebbült öröendezésüket, amelyet még két évtizeddel később 1790. december 17-én a Guberniumhoz írt levelükben is felidéztek: *Néhai üdvözült Gróf Kálnoki Ferencz [a] Nemes Székek akkori Fő Király Bíró[ja] Nemes Megyénk territoriumára erőszakkal építtetett vala Korcsoma házat, azt a víz, ha el mosta, jól esett.*¹⁵

Mindezeket azért volt érdemes felidézni a hajdani „széki” kocsmáról, mert a fentebb említett 1790. december 17-én kelt levelükben Csíkszentmiklós megyéjének elöljárói hangsúlyozták, hogy Kálnoki gróf gyimesi kocsmájának működésével egyidőben, tehát 1747 és 1771 között is létezett a „megye kocsmája” a gyimesi határállomás táján.¹⁶ A kutatások jelen állása alapján körülbelül ennyi biztosat lehet tudni a megye 1771. előtti „rég”i kocsmájáról.

1771-ben az árvíz pusztításait látva, a „megye” elöljárói attól féltek, hogy a „megye kocsmáját” is elviszi a víz. Ezért átköltöztették, illetve újra építették azt egy magasabb fekvésű helyen, az „oldalban”, ahol 1782-ig működött. Akkor, miként tanulmányom alábbi lapjai mutatják, újabb terepen, teljesen új kocsmát építtetett a megye Dávid Antal szépvízi örmény kereskedővel.

¹¹ CSISZEMIKPI. Pléb. ir. Vegyes tart. számozott iratvál. 20., 16.

¹² Az 1749-ben elhunyt Kálnoki Ferenc főkirálybíróra: Endes 1938: 355. – A Kálnoki família 17. századi múltja: Tüdös S. 1998.

¹³ CSISZEMIKPI. Pléb. ir. Vegyes tart. számozott iratvál. 20.

¹⁴ CSISZEMIKPI. Pléb. ir. Vegyes tart. számozott iratvál. 20.

¹⁵ CSISZEMIKPI. Pléb. ir. Vegyes tart. számozott iratvál. 16.

¹⁶ CSISZEMIKPI. Pléb. ir. Vegyes tart. számozott iratvál. 16.

Az 1771. évi kocsmááthelyezés, illetve kocsmáépítés már olyan korban történt, amelynek gazdaságtörténeti, egyháztörténeti, társadalomtörténeti viszonyairól jóval több adatot őriztek meg az egyházi írott források, mint a korábbi idők történeteiről.

1772 második felében tanúvallatásos vizsgálat folyt¹⁷ Gyimesben és Csíkszentmiklós társfalvaiban arról, hogy Szöts Péter megyebíró miként kezelte Csíkszentmiklós megyéjének bevételeit, hogyan szedte be a gyimesi taxákat, visszaélt-e a taxafizetők kiszolgáltatottságával, szabálytalan és korrupt követelésekkel, elvárt személyes ajándékokkal növelte-e saját vagyonát. A feltett 16 kérdés közül az első 6 a megye előző évben épített gyimesi kocsmájával volt kapcsolatos.¹⁸ Alább idézek néhány vallomásrészletet a kocsmá építéséről és a kocsmáárendára vágyakozókról:

Nemes Imreh József 37 éves csíkszépvízi lakos:

Én az utrizált időben Csík Gyimesi Passuson lovas legény lévén ... tudom, hogy a' Bükből egy oláhnak házáat le hozák Korcsoma háznak ... Csík Borsovai Tamás Jánost és de eadem Szakáts Györgyöt láttam mind végig, hogy építették.

Lázár Mihály 38 éves, örmény vállalkozó, csíkszépvízi lakos, az erzsébetvárosi „Compania” tagja:

Én magam kínáltam ... sok rendben mostani Csík Szent Miklósi Plébánus Urat, hogy engedgye nékem azon Korcsomát, én adok hatvan magyar forintokat ... most is kész vagyok azon 60 m. forintokat le olvasni Kegyelmetek, úgy mint Regiusok előtt úgy, ha következő Szent György nap után a' Nemes Megye nékem által adgya azon Korcsomát.

Tamás János 53 éves, csíkborszovai agilis primipilus:

Én magam fiammal és szolgálammal, és Csík Borsovai Szakáts György is két fiaival lévén mellettünk, mű építettük fel az utrizált Korcsoma házakat a' Gyimesbe minden készségivel edgyütt, harmadfél hétre fel építettük, szakaszon fizetett érte nekünk a' mint reá emlékezem tizen negyedfél forintokat, Titulált Curator Szöts Péter Uram magais eő kegyelme, mikor fel kereszteztük, két nap jelen volt, de többször nem volt jelen, tsak mű ránk bízta. Ugyan a' Gyimesben a' pincze felett való házat is mű építettük fel, aztot is tizen negyedfél forintért szakaszon. Ezen két Korcsma házának fel építése mű általunk [történt], minden készségivel kívül belől. Mely munkánknak végben viteliért magunk költségünkön, kenyerünkön dolgozván, computatis computandis omnibus nekünk 27 m. forintokat fizetett Fő Curator Uram. A pincze felett való Korcsoma háznak deszkáját Csík-Madarasról Fő Curator Uram hozatta fel Szép Vízre, s onnan mű a' fenn meg írt 27 forintokba szegődött alkalomban vittük bé a' Gyimesbe.

¹⁷ GYÉL. Szentszéki ir. 1772.

¹⁸ A tanúvallatást egy korábbi tanulmányomban, sajnálatos sajtóhiba-sorral terheltén, már röviden ismertettem. Akkor a szétszórt gyimesi hegyi tanyák népének életét helyeztem vizsgálódásaim középpontjába, ámbar néhány idézett vallomás a megye kocsmáját is megjelentítette. Bárth 2006: 26–31.

Szakáts György 66 éves csíkborzsovai agilis primipilus: [aki együtt dolgozott Tamás János tanúval]

Én egy hétig külön [is] dolgoztam asztalos munkát azon Korcsoma házakban a' mi kívántatott a' mely munkámért az után fizetett Titulált Fő Curator Uram 5 M. forintot nékem különösen, hogy edgyütt a' dolgot el végeztük az után.

A vizsgálat részeként 1772 nyarán „külső szakértők” értébecslést készítettek a megye új kocsmájának épületeiről. Néprajzi értékei miatt alább közlöm az „aestimatio” teljes szövegét:

Anno 1772 die 24-ta julii. Az Gyimesben lévő utrizált két Korcsoma házaknak aestimatióját és ezeknek belső appertinentiáit öt ahhoz értő áts és asztalos mester emberek által aestimáltattuk, igaz Lelkek üsmerete szerint Hütököt le tévén aestimálák e' szerint 1-mo. Az alsó háznak dereka, padlása és deszka födele aestimáltatott in flor. hung. 21, úgy mind azon által aestimálták annyira, hogy helyben meg maradva érne annyit, ha onnan el hordatnák, sokkal kevesebbet érne azon háznak fája. Azon alsó házbéli tüzelő kemenczét aestimálák in den. 71.

2-do. Az pincze felett való felső ... házat tüzelő kemenczéivel és füttőivel edgyütt helyben maradva aestimálták in flor. hung. 16, id est tizen hat magyar forintokra. Ezen fenn specificált házakat és kemencéit aestimálták Csík Szent Domokosi Bara Antal, Csík Madéfalvi Jakab Ferencz és ugyan Madéfalvi Pál Márton, mind hárman áts mester emberek, ló fő nemes személyek és gyalog katonák egyszer s mind.

3-tio. Az alsó házbéli két ajtó, egy asztal, két kendőszeg, két gyalog fogas, három pad új korokban ... három magyar forintokat és 48 pénzt meg értek volna. Ezen harmadik punctumban specificált portékákat aestimálák két asztalos mester emberek, úgy mint Csík Szent Domokosi Pap Sámuel és ennek fia Pap Ádám, mind ketten ló fő nemes személyek és gyalog katonák. A felső ház alatt levő pinczét és az alsó háznak egy kis kamrátskáját Korcsomáros Egri Márton maga sumptussán építtette. És így az két Korcsoma ház minden készségivel aestimáltatott in summa hung. flor. 38, den 19.¹⁹

A csíkszentmiklósi főmegyebíró gyimesi viselt dolgainak 1772. évi tanúvallatásos perében sok szó esett Egri Mártonról a megye kocsmájának hajdani kocsmárosáról, aki feltehetőleg jól „kijött” a vitatott tevékenységű előjáróval. Valószínűleg már a fentebb említett Kálnoki Ferenc gróf „széki” kocsmájában is dolgozott, majd a „megye” kocsmárosa lett. A református vallás követője volt, ami fölöttébb föltűnt a színekatolikus csíki tájon. Felesége, a sokat emlegetett kocsmárosné nem tudta kellően türtőztetni magát. Sokszor „gazolta”, gyalázta a római katolikusokat és az örmény katolikusokat. Ezzel sok haragost szerzett magának és férjének. Egri Márton 1771-ben az új kocsmá építéskor elvesztette a „megye” kocsmájának árendáját. 1772-ben még Csíkszentmiklós megyéjének területéről is távoznia kellett.²⁰

¹⁹ GYÉL. Szentszéki ir. 1772.

²⁰ GYÉL. Szentszéki ir. 1772., valamint: CSISZEMIKPI. Megyejegyzőkönyv (1752–1783). 115.

1772. május 17-én a megye új, gyimesi kocsmáját az esztergomi származású Springer József kapta meg árendába.²¹ Vele kötötte a megye a következő szerződést is 1773. április 3-án.²² Ezekben az években 30 és 20 magyar forintnyi árendadíjat fizetett a bérlő. 1774-ben és 1775-ben valószínűleg a csíkszentmihályi plébános, Sándor Lajos árendálta fölöttébb olcsón, évi 15 magyar forintért a megye kocsmáját.²³ Bizonyára nem maga szolgálta fel a bort a vendégeknek, hanem kocsmárost alkalmazott. 1776. április 14-én Moticz Ignác contumáciális diák vette bérbe a megyétől a kocsmáltatás jogát évi 20 vonás forintért.²⁴ 1778-ban a gyimesi Harmincadhivatal *iberrájtere*, Kiss Ferenc és felesége kezébe jutott az eklézsia kocsmája. Az évi 25 magyar forint bérleti díjon felül az árendátor adott *Szent Miklós napjára 8 fejér viasz gyertyát az Templomnak*.²⁵

Az 1780-as évek elején a forrásokban nem részletezett bajok történtek a kocsmával és árendálójával. 1782. első felében a bérlő „felhagyta” a „kocsmárolást”. Átmenetileg senki sem gyakorolta az eklézsia kocsmáltatási jogát, nyár végén pedig új kocsmáépítéséről kellett intézkedni.

1782. augusztus 18-án Szentmihályi megyéjének gyűlése árendába adta a gyimesi kocsmáltatás lehetőségét határozatlan időre Dávid Antal szépvízi örmény kereskedőnek, azzal a megbízással, hogy a vállalkozó építtessen új kocsmaházat a megye számára a gyimesi harmincados káposztáskertje mellé. A terv megvalósítása érdekében az 1783. Szent György napjától esedékes árendadíjat fölöttébb alacsonyan, 12 magyar forintban határozták meg, amelynek csak a felét kellett pénzben kifizetni, a másik felét a vállalkozó beszámíthatta az építőtevékenység árába.²⁶ Az építkezés során felgyülemlett adósság megszüntetése, az 1782. évi kontraktusban leírt módon 10 évet vett igénybe. A kocsmá a megyének kevés jövedelmet hozott, de folyamatosan működött. Dávid Antal bizonyára jól járt, de a megye is örvendhetett, hogy fennmaradt a kocsmája a jobb idők reményével. Ezek a jobb idők talán 1792 táján köszöntöttek be, amikor évi 6 forint törlesztéssel felszámolódtak a Dávid Antal kocsmáépítésével keletkezett adósságok. A „megye” új kontraktust köthetett Dávid Antallal, amelyben már 50 magyar forint évi árendadíjat határozhatott meg.²⁷

Dávid Antal örmény kocsmárendás és kocsmáépítő vállalkozó 1783. december 27-én egy nagy listát készített arról, hogy a csíkszentmihályi megye gyimesi kocsmájának felépítése során milyen kiadásai voltak. A 41 tételből álló lista közlésére itt nincs lehetőség. Néhány kiadási indoklást azonban alább érdemes idéznünk a kocsmára vonatkozó ismeretek, illetve az általános népi építészeti adatok előfordulása miatt:

Az Nemes Megyétől denomináltatott Vice Curátornak, Antal Ferentznek adott volt egy lovat Dávid Antal eő kegyelme, hogy a Sánczba bé menvén rajta és ottan korcsoma ház helyjet

²¹ CSISZEMIKPI. Megyejegyzőkönyv (1752–1783). 115.

²² CSISZEMIKPI. Megyejegyzőkönyv (1752–1783). 117–118.

²³ CSISZEMIKPI. Megyejegyzőkönyv (1752–1783). 109., 141.

²⁴ CSISZEMIKPI. Megyejegyzőkönyv (1752–1783). 152. – A „vonás forint” = „ötvenegy krajcár, illetve 102 dénár értékű pénznem”. SZT. XIV. 662–663.

²⁵ CSISZEMIKPI. Megyejegyzőkönyv (1752–1783). 173., 175.

²⁶ CSISZEMIKPI. Megyejegyzőkönyv (1752–1783). 182.

²⁷ CSISZEMIKPI. Megyejegyzőkönyv (1788–1821). 34.

métázzon hűtőöskkel edgyütt ... 50 den. A régi korcsoma háznak és istálónak el hányására két embernek fizetett ... 46 den. Az régi Direktor Úr házáért adott Dávid Antal eö kegyelme ... 18 m. ft. Az új Bothnak és pinczének csináltatásáért adott áldomással edgyütt ... 3 m. ft. 12 den. Négy embernek adott az istáló derekának fel rakásáért ... 78 den. A régi korcsoma ház boronájának le hordásáért fizetett ... 34 den. Hogy az istálót és az árnyékot meg készítették, és az pinczét meg ásták, az két háznak földelésével edgyütt fizetett ... 4 m. ft. 83 den. Adott két embernek, hogy az nagy ház hiját meg földelték ... 30 den.” Adott ismét két embernek, hogy az nagy ház oldalát meg sikállották ... 36 den. Adott 5 embernek, hogy az hátulsó háznak és eresztinek hijára földet hordottak és földelték ... 90 den. Az új pincze boronáinak hozásáért fizetett ... 36 den. Ugyan arra, hogy fel rakták az boronákat, földet melléje hordottak ... 60 den. A ház töltése talpájáért, az mely az ház előtt hosszan tanáltatik, annak faragásáért és az erdőről való bé hozásáért fizetett ... 48 den. Az nagy kapu lábaiért és az kert sassai hozásáért adott ... 18 den. Két embernek fizetett a 'sasok ki faragásáért és a földbe bé ásásáért, megint a kertnek fel építéséért ... 96 den. A nagy kapu csinálásáért, 4 fokos deszkával edgyütt fizetett ... 66 den. Adott az kicsin kapu csinálásáért és az hiúba fel járó garádicsért ... 15 den. Fize-tett az korcsoma ház körül való kerteltetéséért ... 36 den.²⁸

A fent idézett kiadási indoklásokból látható, hogy a Dávid Antal örmény kereskedő által építtetett „megye kocsmájának” épületegyüttese boronafalú faházakból állt. Még a pince falát is boronákból rakták. Az építkezés során felhasználták a régi kocsmaház falának farönkjeit és a *Kontumác direktor* megvett és átköltöztetett régi házának anyagát. A kocsmatelepet kerítés övezte, fából faragott nagykapuval és kiskapuval.

1794. május 15-én hat székely katonarendű személy: mindszei Szabó János gyalogkatona, taplocai Balás Ferenc gyalogkatona, szentmihályi Csiszár András lovaskatona, szépvízi Bíró Albert gyalogkatona, György Pál gyalogkatona, Gergely Imre gyalogkatona „szakértői” leírást készített a megye kocsmájának épületeiről. Mivel írni nem tudtak, véleményüket Deáki János és Kánya István *iberrajterek* foglalták írásba.

A nyilatkozat szerint az épületegyüttes, amelyet zsindey fedett, *két házakra, pit-varra, oldal kamarára és pincére* tagolódott.

Az „északi ház” és a „déli ház” ablakaiból több *üveg karika*, vagyis *üveg tárgyér* hiányzott. Ezeket papír helyettesítette. Valószínűleg az „északi házat” használták ivónak, mert ott a következő berendezések léteztek: *Egy régi fa, váslott hosszú asztal, Két gyalog deszka padok, Egy csempéből rakott kájha, tüzelő fütteivel edgyütt.*

A kocsmatekén állt egy boronákból rakott oldalú, deszkával fedett istálló, egy korábban árnyéknak, aztán *színek* nevezett fészker, egy boronákból rakott, deszkával fedett raktárféle, amely korábban katonai *prófuntház* volt. Az udvar fontos épületének számított a kő fundamentumra téglából rakott *tábori sütő kemencze*, amelyet deszkafalú, deszkafedelű sütőház vett körül.²⁹

²⁸ CSISZEMIKPI. Pléb. ir. Vegyes tart. számozott iratvál. 21.

²⁹ CSISZEMIKPI. Pléb. ir. Temat. iratvál. A megye javai. 1794.

A „megye” kocsmája Gyimesben valószínűleg megélt még egy újraképzést a vizsgált időszakban. Erre abból a szerződésből következtethetünk, amelyet 1832. május 5-én kötött Szentmiklós megyéje két közművel: a Szépvízen lakó Bara Györggyel és a csíkszentmiklósi lófő Miriszlai Istvánnal. A két mester vállalta, hogy 140 rénes forintért váltóban „felrakja” kőből mésszel az új kocsmaház fundamentumát és pincéjét. Ugyanazon a napon szentmiklósi lófő András Elek arra kapott megbízást, hogy az építendő kocsmaház fundamentumát és pincéjét 16 váltó forintért ássa ki.³⁰

A 18. század végén a csíkszentmiklósi eklézsia gyimesi kocsmája természetesen gyakran szerepelt megyebírói számadásokban és egyházi vagyonkimutatásokban. Alább idézek néhányat ezekből az említésekből:

1796: A „templom javai” összeírásában felsorolták a gyimesi „kontumáci” káplán, Molitor Ferdinánd árendált veteményes kertjét, amelynek egyik szomszédja volt a *templom kortsomája*. Ugyanakkor a kocsmát, mint templomi jövedelemforrást a következő szavakkal írták le a lajstrom készítői: *Egy Kortsoma ház a Gyimesben. Vicinusa nap keletről Kánya István überreiter régi ház helye, délre a Tatros vize, nap nyugotra a templom jószágá és az út. Esztendei taxája 31 m. ft. 80 den.*³¹

1797: Számadás bevételei között: *A' Gyimesi Kortsomájért 10 esztendőre percipáltam ... 400 m. ft.* Kiadások között: *Templom Kortsomájának fedelit újra fedettem és egy pintzét újra tsináltattam, mind együtt fizettem 47 m. ft. 54 den.*³²

1798: Számadás kiadási rovatában: *A Gyimesi kortsoma háznak toldásáért, fedésiért, padolásáért, tapasztásával edgyütt ... 17 m. ft. 8 den. Ugyan a Gyimesi Kortsomán kőből építtetett pinczéért ... 27 m. ft. 48 den.*³³

Amikor 1782-ben Dávid Antal örmény kereskedő árendálta ki Csíkszentmiklós megyéjének kocsmáltatási jogát, illetve megbízást kapott az új gyimesi kocsmára felépítésére, elkezdődött az a hosszú korszak, amikor a „templom kocsmáját” szinte folyamatosan örmény vállalkozók tartották kezükben. Szentmiklós megyéjének jegyzőkönyvei alapján, kisebb-nagyobb hiányosságokkal bár, de követhető a gyimesi kocsmáltatással kapcsolatos határozatok, illetve kontraktusok sorozata. Ezek aprólékos és bizonyára tanulságos elemzését itt helykímélés céljából mellőzöm,³⁴ csak a fontosabb korszakhatárookra utalok.

Dávid Antal bérlői évei 1782-től 1796 tájáig tartottak. 1797-től következett a Péterek szépvízi örmény családjának árendáló korszaka. Legtöbbször Péter Miklós volt a szerződő fél, de szerepeltek testvérei: Péter Lukács és Péter János is. 1818-ban azután látszólag új árendás tűnt föl: Fejér János, aki ugyancsak szépvízi lakos volt és örmény. Szerencsére az 1818. évi kontraktusba belekerült a következő pontosítás: *Péter, alias Fejér János.*³⁵ Ebből látható, hogy a Péter család kocsmáárendáló igyekezete nem szűnt meg, csak más néven folytatódott. Kitartott az 1830-as években és 1840 táján

³⁰ CSISZEMIKPI. Pléb. ir. Vegyes tart. számozott iratvál. 225.

³¹ GYÉL. Szentszéki ir. 1796. Felsíki eklézsiák javai

³² GYÉL. Pléb. számad. Csíkszentmiklós. (1795–1799). 1797.

³³ GYÉL. Pléb. számad. Csíkszentmiklós. (1795–1799). 1798.

³⁴ CSISZEMIKPI. Megyejegyzőkönyv (1752–1783), Megyejegyzőkönyv (1788–1821), Pléb. ir. Vegyes tart. számozott iratvál. 43.

³⁵ CSISZEMIKPI. Megyejegyzőkönyv (1788–1821). 242.

is. Egy 1840. évi megyejegyzőkönyvben az egyházközség nótáriusa újra azonosította az utókor számára Fejér János gyimesi kocsmabérlőt, amikor leírta: Örmény Fejér, *alias Péter János*.³⁶

Az örmény korszak kocsmáltatási, árendálási viszonyainak bemutatása céljából alább teljes terjedelmében betűhíven közlöm Csíkszentmiklós megyéje Dávid Antal vállalkozóval 1794. április 10-én kötött kontraktusát:

Anno 1794 die 10-ma április. Ez mái Nemes Megyénk gyülekezetiben adaték el Gyimesben lévő Nemes Megyénk Kortsomája Csík Szépvízen lakó Dávid Antal és Márton kereskedő örmény eő kegyelmeknek három esztendőig harmintz harmintz magyar forintokig oly móddal, hogy kezdődik a Kortsomának haszna vétele a' jelen való 1794-dik esztendőben Szent György naptól fogva más Szent György napig, következőleg úgy mint 95-ben, 96-ban, 97-ben esendő Szent György napig, le tévén paratis et numeratis a három esztendőre meg ígért harmintz harmintz forintokat, úgy mint 90 m. ft., és azon kilentzven m. forintokból vissza ada a Nemes Megye Dávid Antal és Márton eő kegyelmeknek legális interesre 60 m. forintokat, hogy a következő 95-dikben esendő Szent György napban bé fizessék azon 60 m. forintokból hatvan garassal 30 m. forintokat és marad még 96-ban esendő Szent György napra is bé fizetendő 30 m. ft. interessével úgy mint 30 garassal. Hátra nem hagyván asztis, hogy a meg írt három esztendő alatt a mi fogyatkozás esik azon Kortsoma épületeiben, tartozzanak egy forintig építeni, azon fellyül való hibákat a Nemes Megyének által adni. Gondviselésekre bizattatik még a Kortsoma jószágán lévő kementze minden hozzá tartozandékkal, hogy el ne pusztullyon 's ne romollyék. Magok önként való jó akarattokból pedig ígérének a három esztendőre három font fejrő viasz gyertyákat, mellyeket, hogy birhassanak sok jó haszonnal, kíványuk. Lőn ez vásár az alább subscribált személyek előtt

Szent Miklósrol

Pál Péter vice Bíró, Szakáts Péter aeditus, Balog Albert eskütt, Lukács Ferencz fiscus, Miklós Joseph nobilis, Csóka Tamás eskütt, Szakáts Péter editus, Mihály Jósef juratus, Barabás Péter parochianus, Fülöp Imre parochianus

Szépvízrol

Fodor Josef vice megyebíró, Ladó János fiscus, Imre Ignácz főmegye Bíró, Antal Ferencz eskütt, Boros Mihály eskütt, Imre Pál Vice megyebíró,

Borsovából

*Demeter Simó vice curator, Abos István eskütt, Sárog János parochianus, Balog Pál parochianus*³⁷

³⁶ CSISZEMIKPI. Pléb. ir. Vegyes tart. számozott iratvál. 43.

³⁷ CSISZEMIKPI. Megyejegyzőkönyv (1788–1821). 52. – Szómagyarázatok: adaték el = adaték árendába; vásár = itt: egyezés, megállapodás; paratis et numeratis = készpénzben lefizetve; interes = kamat; aeditus, éditus = egyházfi, itt: szentegyházfia; fiscus = ügyész, szószóló. Valamely közösség jogi képviselőjét végző személy; juratus = hites, „hűtös”; parochianus = megyetag, a plébánia kötelékébe tartozó közlakos; vicecurator = almegyebíró.

ÖSSZEFOGLALÁS

A csíkszentmihályi plébánia gazdag irattárában végzett kutatásaim során figyeltem föl azokra a 18–19. századi történeti forrásokra, melyekben a gyimesi határállomás környékén a *templom kocsmáját* emlegették. Először a szókapcsolat bizarrsága fogott meg, de a dokumentumok elmélyültebb tanulmányozása után nyilvánvalóvá lett számomra, hogy a manapság szokatlannak, sőt kissé viccesnek is mondható kifejezés mögött templomfenntartó jövedelemforrás húzódott meg. A *templom bönümainak*, a *templom javainak* egyikét jelentette. Szerepe hasonlított a *templom szántója*, *templom kaszálója*, *templom erdeje*, *templom havasa*, *templom malma*, *templom boltja* szerepéhez. A *templom kocsmája* vagy *megye kocsmája* olyan vendéglátó-kereskedelmi létesítmény volt, amelyben az egyházközség szerepű erdélyi *megye* gyakorolta a ráruházott kocsmáltatási regálé jogot. Más szóval: a megye azért árultatott bort és pálinkát a saját kocsmájában, hogy a tiszta jövedelemből fedezze a templom javítási költségeit és működési kiadásait.

Erdélyi levéltári kutatásaim során ezidáig az alábbi helységek írott dokumentumaiban sikerült nyomára bukkannom olyan kocsmának, amelyet a helyi római katolikus egyházszervezet, illetve temploma birtokolt: Torda, Szászrégen, Teke, Homoródkarácsonyfalva, Etéd, Csíkszentmihály-Gyimes. Különféle nagyságú, rendű és rangú városok, falvak voltak a felsorolt települések. Közös tulajdonságuknak mondható, hogy a bennük élő római katolikus közösség kocsmát birtokolt és működtetett a katolikus templom javára. A kocsmát választékos szóhasználattal és kiváló találékonysággal a *templom kocsmája*, *megye kocsmája*, *szentegyház kocsmája*, *eklézsia kocsmája* kifejezéssel illették.

Fenti tanulmányomban helységek szerinti bontásban összefoglaltam a templom kocsmájáról eddig feltárt történeti néprajzi adatokat, remélve, hogy hozzájárulnak a hajdani kocsmák világának jobb megismeréséhez, valamint a „Templom javai” témakör további kutatásához.

Levéltári rövidítések

CSISZEMIKPI = Csíkszentmihályi plébánia irattára

GYÉL = Gyulafehérvári Érseki Levéltár

UGYL = Udvarhelyi Gyűjtőlevéltár

(A GYÉL Székelyudvarhelyi Gyűjtőlevéltára)

Pléb. ir. = Plébániai iratok

Pléb. számad. = Plébániai számadások

Szentszéki ir. = Szentszéki iratok

Temat. iratvál. = Tematikus iratválogatás

Vegyes tart. számozott iratvál. = Vegyes tartalmú számozott iratválogatás

Irodalom

BÁRTH János

- 2006 A csíkszentmihályi havashasználat és a Tatros-völgy korai népessége. *A Csíki Székely Múzeum Évkönyve* 2005. 17–36.
- 2011 *Templom jobbágya, megye zsellére, eklézsia árendása. Fejezetek a katolikus székelység egyháztörténetéhez.* Kecskemét: Bács-Kiskun Megyei Múzeumi Szervezet és a Báth Bt. kiadása.
- 2012 *Szentgyörgy megyéje Alcsikban. Esettanulmány a katolikus székelység egyháztörténetéhez és társadalomnéprajzához.* Kecskemét: Bács-Kiskun Megyei Múzeumi Szervezet és a Báth Bt. kiadása.

ENDES Miklós

- 1938 *Csik-, Gyergyó-, Kászon-székek (Csik megye) földjének és népének története 1918-ig.* Budapest: A szerző kiadása.

SZT.

- 1975–2014 Erdélyi Magyar Szótörténeti Társ I–XIV. Anyagát gyűjtötte: Szabó T. Attila. Bukarest–Budapest–Kolozsvár.

TÜDŐS S. Kinga

- 1998 *Székely főnemesi életmód a XVII. század alkonyán.* Bukarest–Kolozsvár: Kriterion Könyvkiadó

Báth János

Néprajzkutató, Kecskemét

e-mail: barthjanos1@gmail.com

János Báth

„Pub of the church”, or, pubs owned by congregations in Transylvania

The pub of the church was a catering and commercial unit that was owned by a congregation in Transylvania in the 18th and 19th century. In these pubs the inn-keepers sold wine and palinka, and the income was due to the church. Religious communities in villages and market towns tried to provide constant sources of income for their churches. Such sources included arable lands, meadows, forests, mountain pastures, mills, shops and pubs. The author in course of his investigations in archives in Transylvania (Romania) found data for pubs owned by Roman Catholic churches in the following settlements: Torda (Turda), Szászrégen (Reghin), Teke (Teaca), Homoródkarácsonyfalva (Crăciunel), Etéd (Atid), Csíkszentmihály-Gyimes (Nicolaești – Ghimes). The author in his article summarises all revealed historical-ethnographic data.

A rávágó kévéző kaszás aratás a Kárpát-medencében

A száztíz éve született Tálasi István emlékére

Tálasi István kedves témája volt az aratóműveletek vizsgálata, amely témakörrel tanítómestere, Györffy István kutatásainak folytatását valósította meg. Erről bizonykodik egyik első publikációja is, amelyben a 19. század eleji gazdasági írónak, Kállay Ferencnek a Kárpát-medence kettős gazdálkodásáról szóló írását és annak értékelését adta közre,¹ rámutatva, hogy Györffy intuíciója a „nomád gazdálkodásról” egykor létező valós alapokra támaszkodik.² Nyilvánvalóan ennek a kérdéskörnek kevésbé kutatott volta készítette a későbbi években az aratási munkaeszközökkel és technikai eljárásokkal, valamint mindezekkel összefüggő terminológiai értelmezéssel való foglalkozásra.³ Az aratóeszközök tárgytörténeti elemzését európai méretekben is elvégezte az eszközhasználat és a termelékenység szempontjából, kiemelve, hogy „a 12. századig a földművelést ismerő kontinensek egyetlen igazi aratóeszköze a sarló, nem véletlen a hozzákapcsolódó világi és egyházi szimbólumok sokasága”.⁴ Az európai agrártörténeti szakirodalom alapján pedig széleskörű áttekintést nyújtott az *aratókasza* eszköztípusának és használatának időbeli és táji változatairól, a sarló-kasza eszközváltás 14–17. századi alakulásáról, részletesen vizsgálva, hogy ebbe az európai folyamatba miként illeszkedett bele a Kárpát-medencei fejlődés.⁵

A történeti források, főként a dézsmajegyzékek tanúsága alapján rögzítette, hogy „míg tőlünk nyugatra a sarlós aratás mellett csak a kévéző-kaszás aratás két változata ismert elejétől mindmáig, addig a magyar aratóműveletek szinte etnikus színűvé vált munkatípusa: a kötetlen-kaszás aratás (~ takarás) is rendszeres, búzához is alkalmazkodó műveletként mutatkozik már a hódoltsági idők előtt.”⁶ A kötetlen kaszás aratás ugyanis a 19. század utolsó harmadáig egyedül a magyar Nagy-Alföldön csaknem kizárólagosan alkalmazott történelmi vonatkozású aratásforma volt, mégpedig „a kaszás módok közt a leggyorsabb, kétségtelenül szénaműveleti analógia.”⁷ Ehhez a sajátos technológiai és eszköztörténeti kérdéskörhöz szándékozom hozzájárulni néhány adalékkal a legújabb aratásmód, a rávágó kévéző kaszás aratás hazai elterjedésének körülményeivel kapcsolatban.

¹ Tálasi 1946. Későbbi kiadásban Kállay 1990: 43. Az utóbbi időben komoly kétely merült fel Kállay szerzőségével kapcsolatban (Domokos 1990: 71–74.), amire Paládi-Kovács Attila hívta fel a figyelmem.

² Györffy 1928.

³ Tálasi 1957.

⁴ Tálasi 1980: 229.

⁵ Tálasi 1971.; 1978.

⁶ Tálasi 1957: 218.

⁷ Vö. Tálasi 1978: 327.

Az agrártörténeti kutatások szerint a Kárpát-medencében a 15. század végétől nyert teret a kenyérgabona betakarításában az addig jobbra csak fűvágásra használt hosszú kasza, amely elsőként a Nagy-Alföldön kezdte fokozatosan kiszorítani a sarlós aratást.⁸ A korabeli szóhasználat a sarlóval végzett gabonavágásra az *aratás*, míg a kaszával való gabonavágásra a *takarás* vagy a *kaszálás* megnevezést alkalmazta.⁹ Erről bizonyodik II. Ulászló 1514. évi dekrétumának 18. cikkelye is, amely szerint „A jobbágyok a föld minden termékéből, akár aratható, akár kaszálható kilenczedet és tizedet kötelesek fizetni, úgy hogy tíz kéve termésből, vagy tíz veder borból a parasztnak nyolcz fog maradni.”¹⁰ A törvényhely a kaszának ezen időbeli használatát is dokumentálja. A gabonaneműek kévéző kaszálása azonban csak a 19. században jutott az Európa-szerte általánosan gyakorolt aratástechnika szintjére.¹¹

A természetföldrajzi és gazdasági adottságok miatt legkorábban a Kárpát-medence búzatermelő középső területén hódított teret a kasza használata, ahol kezdettől a gabonaneműek betakarításában a szénához hasonló munkatechnikát, vagyis az úgynevezett *rendrevágó kötetlen* kaszálást alkalmazták. A levágott szálas gabonát egyszerűen a tarlóra fektették, majd a szénamunkához hasonló módon favillával kupacokba szedehordták, és *rudasokba*, *vontatókba* rakva vontatták el a szemnyerés színhelyére.¹² Ezt a kaszálásmódot az alföldi uradalmakban – a tavaszi gabona esetében – még a 19. század első felében is széles körben alkalmazták a szabad szérűn állatokkal végzett nyomtatással együtt. A gépi cséplés megjelenéséig ugyanis a nagy gabonatermesztő uradalmakban lovakkal tapostatták ki a szérűn elterített gabonát, ennek megfelelően a *takarás* és a *nyomtatás* fogalma szorosan összekapcsolódott.¹³ Az őszi gabonát viszont már jobbra kévébe kötötték, és asztagokba rakták.¹⁴

A 19. század második felében a mindjobban elterjedő gépi cséplés megkövetelte a gabonafajok kellő mértékű rendezettségét, ennek következtében a cséplésre kerülő gabona kévébe kötését, aminek volt egy másik régebbi módszere: a *rendrevágó kévéző kaszás aratás*. Ez a kaszálásmód teljesen megegyezett az előbbivel, csupán a levágott gabona kévébe kötésével járt együtt. A férfi kaszások után a rendre vágott gabona felszedését általában a nők végezték fagereblyével vagy kézzel, majd a szalmakötélre rakott markokat a férfiak kötötték kévékbe. Ez a munkatechnika különösen a Duna-Tisza közének középső területén volt kedvelt, és ott őrződött meg legtovább. Amint Kecskemétről tudjuk, „az aratás kaszáltatás által kaszával a’ régi ős szokás szerint történik, mely műtétel alkalmával [...] a’ gabonaszárakat összekuszálás nélkül fektetik

⁸ Részletesebben lásd Balogh 1957: 288.; Tálasi 1980: 249–251. A hosszúkasza jelentőségére Paládi-Kovács 1979: 175–176.

⁹ A sarlós aratás 14–15. századi jelentőségéről lásd Belényesy 2012: 110–112.; Balassa 2017: 182.

¹⁰ Márkus (szerk.) 1899: 715.; Szabó 1975: 27.

¹¹ Vö. Weber-Kellermann 1965: 312. Kb. 1780-tól 1880-ig tartott az átalakulás ideje, amikor a tipikus mezőgazdasági tájakon megtörtént az eszközváltás (Tálasi 1971: 301.).

¹² Ezt az aratásmódot *takarás* néven ismerteti Györffy 1928: 4–6. A szénamunkára lásd Paládi-Kovács 1979.

¹³ Ezt vizsgálta Györffy 1928. A nyomtatás monografikus feldolgozására lásd Hoffman 1968.; észak-magyarországi termelékenységére: Selmeczi Kovács 1971.

¹⁴ Balogh 1957: 288.

rendre úgy, hogy kevés munkával, gereblye segédelmével a' kévék külön választatnak, 's később bekötötnék".¹⁵

A legújabb, a *rávágó kévéző kaszás aratás* a munkatechnika szempontjából azonban lényegesen eltért az előbbi kettőtől, mert a gabonát úgy vágták, hogy az a fennálló gabonafalnak dőljön. Ezért az aratásra szolgáló kaszát fel kellett szerelni terelőeszközzel: *kaszacsapóval*, *kaszagereblyével*, ami nem engedte a levágott szálak visszahajlását és a tarlóra hullását. Ennek a munkatechnikának elengedhetetlen velejárója a kaszást követő *marokszedő* személye, akinek a kaszavágásnyi gabonát azonnal fel kellett nyalábolnia, marokra gyűjteni és kötélre teríteni, mert különben a következő sort nem lehetett levágni a ráfekvő gabona miatt. Különösen a béraratás, az aratóbandák esetében volt fontos a munkatempó tartása, amikor több kaszás haladt egymás mellett libasorban; a hátrább lévő kaszások ugyanis csak akkor vághattak, ha az előttük haladó kaszás marokszedője már összehúzta és a kötélre fektette a markot. Ennek a racionális munkatechnikának a béraratásban általánosan érvényesülő további sajátossága az olyan munkatársulások, amelyeknél két kaszás után két marokszedő és egy kévékötöző dolgozott.¹⁶ Tálasi István megállapítása szerint a Kárpát-medencében a 19. század második felében a *rávágó kévéző kaszás* aratásmód vált a legelterjedtebbé „a szemkímélés, a munkaerő-felhasználás és a gépi cséplés egyesített szempontjai alapján”.¹⁷

A 19. században az Alföldön a kaszás aratásnak mind a három változata előfordult, illetve egymás mellett élt. Ezzel szemben a Dunántúlon és az Északi-hegyvidéken, hasonlóképpen Erdélyben, a Székelyföldön és a csángóknál is a hagyományos sarlós aratást közvetlenül a *rávágó kévéző* kaszálás váltotta fel, egyedül ez lett meghatározó munkaeljárás. Előnyének számított, hogy a kiscsaládi munkaszervezésbe is könnyen beilleszthető volt, ugyanakkor a többi gabonavágási technikához viszonyítva lényegesen termelékenyebbnek bizonyult.¹⁸

A búza kézi aratásmódját az 1900 körüli években rögzítő *Magyar Néprajzi Atlasz* térképlapja a Kárpát-medence Dunától nyugatra fekvő teljes területéről egyedül a *rávágó kaszás* aratást dokumentálja, míg a Duna-Tisza között a *rávágó* és a *rendrevágó* kaszálásmód egyaránt szerepel, a Tiszántúlon pedig a *rendrevágás* dominál; a távolabbi keleti peremterületeken viszont a sarlóval végzett aratás az egyedüli munkamód.¹⁹ Amíg a Dunántúlon a 19. század folyamán meglehetősen zökkenőmentesen lezajlott a sarló-kasza eszközváltás, oly módon, hogy a sarló továbbra is a nők kezében maradt, a peremvidékeken ez a folyamat jobbára a 20. század elején vagy derekán ment végbe, egyes tájakon a legutóbbi időkig tartja magát a sarlós aratás.

¹⁵ Kubinyi–Vahot 1854: 28. Kecskeméten már a 17. század közepétől ismeretes ez a betakarítási mód (Tálasi 1957: 219.), amely még az 1920-as évek végén is szokásban volt (Györffy 1928: 8.). Lásd még: Novák 2015: 485.

¹⁶ Részletes ismertetését lásd Balassa 1985: 45–57.; Fél – Hofer 1997: 152.; Selmeczi Kovács 2012: 70–71.

¹⁷ Tálasi 1957: 236.

¹⁸ Vö. Balassa 2001: 392.; A 19. század közepétől a mezőgazdasági szakírók ezt tartották a legjobbnak. Vö. Selmeczi Kovács 2007: 275.

¹⁹ Paládi-Kovács 1987: 30. térképlap.

A sarlós aratásról a rávágó kaszálásra könnyen megvalósítható eszközváltás zajlott le, ugyanis a női sarlós arató helyébe a férfi kaszás lépett; a nő viszont nem a férfi előző szerepkörébe került kévékötőzőnek, hanem merőben új feladatkört kapott: a *marokszedést* (mint a rávágó-kévéző kaszás aratás jellemző önálló munkafázisát) mégpedig úgy, hogy az addig használt sarló továbbra is a kezében maradt, de már nem vágó, hanem gyűjtő, *marokszedő* eszközként.²⁰ A kévékötés pedig – a munkafolyamat harmadik fázisaként – továbbra is a férfi munkaerőre épült.

A Dunántúlon Várongon (Tolna m.) Takács Lajos kutatásai szerint a 19. század harmincas éveitől jelent meg, és kezdett terjedni a kaszás aratás, amit a környező nagybirtokok által kötött aratószerződések bizonyítanak. A faluban viszont csak az 1860-as évektől számítható a rendszeres rávágó kaszás aratás megléte.²¹ A Zala megyei Válluson ugyan az 1860-70-es években már áttértek a sarlós aratásról a szaporább rávágó kaszálásra, de a gabonakaszálás teljes térhódítása csak az 1890-es években következett be. Petánovics Katalin szerint a sarlós aratást a falusi kicsiny parcellák konzerválták, valamint az, hogy a férfiak részesaratást vállaltak a környező uradalmakban, ezért az asszonyokra maradt a saját termés betakarítása.²² Hasonlóképpen a Káli-medence falvaiban is a 19. század közepén már a rávágó kaszálás vált mind szélesebb körben átvett gyakorlattá, amiben a részesaratás során szerzett tapasztalat is érvényesült.²³ Ugyanez vonatkozik a Fertő-melléki települések egykori gazdálkodására is, ahol említették, hogy *öreganyámtú hallottam, hogy sallóval arattak, de 1880-ban már biztosan kaszával vágták a gabnát*.²⁴

A dunántúli példákhoz hasonlóan Észak-Magyarország különböző nagytájain is változó módon és intenzitással ment végbe a sarlós aratást felváltó rávágó gabonakaszálás. Az Ipoly és a Börzsöny közötti területen a gabona betakarításában a sarlórol a kaszára való áttérés az 1880-as években ment végbe, amiben a felvidéki részes aratók fontos szerepet játszottak. Ugyan a gabona kaszálása ellen *nagyon zúgtak az öregek, mégis hamarosan kaszával aratott az egész határ, néhány esztendő múlva*. Az árpa kivételével valamennyi gabonát rávágással aratták, és kévébe kötötték.²⁵ A Palócföldön a tavaszi gabonát (árpa, zab, pohánka, tönköly) a 19. század elejétől kaszával vágták le, míg az őszi aratására a század végéig megmaradt a sarló. Az átállás folyamata a 19. század utolsó évtizedében kezdődött el. Borsodnádason 1905 után kezdett a kasza általánossá válni. 1910-ben Karancskeszin még láttak sarlóval aratni, de csak azt, akinek kevéske földje volt. Mátraderecskén a sarlóval végzett munka a 20. század elején még

²⁰ A fogazott élű aratósarló helyett már a sima élű kaszasarlót használták. Magyarországon a 18–19. században nyugatról kelet felé elterjedő kaszasarló gyorsabb és termelékenyebb munkatechnikája következtében felváltotta a fogazott élű aratósarlót (Takács 1967: 12–13.). Használata erre a célra azonban rövid életű volt, mert a 19. század végére a rávágó kaszás aratás lépett a helyére. Vö. Tálasi 1957: 218.

²¹ Takács 1976: 130–131.

²² Petánovics 1987: 174.

²³ Vö. Selmeczi Kovács 2009: 215.

²⁴ Pogácsa Károly (1892) közlése. Fertőendréd, 1972. *Sallóval asszonyok, emberek 1900 előtt arattak*. Varga András (1899) közlése, Süttör, 1972.

²⁵ Ikvai 1977: 180–181.

előfordult, de az első világháború végével a rávágó kaszálás egyeduralkodóvá vált.²⁶ Amint Paládi-Kovács Attila terepkutatásából tudjuk, az 1870-es évekig a Bódva-völgy teljes hosszában sarlóval arattak, csupán a szénafüvet vágták kaszával. A sarlózást *aratásnak*, a kaszálást *takarásnak* nevezték. Szendrőn 1880-ban, Varbócon 1900 körül cserélték fel az aratósarlót a csapófás kaszával. A sarló-kasza eszközváltás elsőként a Bódva alsó völgyszakaszán az 1860-70-es években történt. Az aratás eszközváltása a falvakon belül a különböző gazdaságokban sem egyszerre fejeződött be.²⁷ A Zempléni hegyvidéken a sarlós aratás gyakorlata szintén áthúzódott a 20. századra. Az Alföldre, a Hernád-völgybe jártak le aratni, ahol már kaszával vágták a gabonát, itt tanulták meg a kaszás aratás mesteriségét. Ikvai Nándor szerint *Az Alföldre járt képes csinálta meg a kaszáját csapósra, és megtanította aratni a többi*. A sarlós aratás mellett főleg a módosabb gazdánál a századfordulótól vált általánossá a kaszával való aratás. Az Alföldre lejáró aratók ott kaszával arattak, sajátjukat azonban még egy ideig sarlóval vágák az itthon maradt asszonyok.²⁸

A felvidéki Kisgéresen (Töketeresbesi járás) az első világháborút követően már csak a kötélnek való vágást sarlóval, a búzát kaszával rávágták az állóra, az asszonyok arról szedték fel a markot.²⁹ A mezőségi Katonán csak az első világháború után kezdtek kaszával aratni. Nagy József olasz hadifogsága idején tanulta meg a kaszával való aratást, és hazatérve, 1920-tól vezette be ezt a szaporább aratási módot.³⁰ Kalotaszegen az 1930-as években tértek át a sarló használatáról a rávágó kaszálásra.³¹ A Sóvidéken a két világháború között kezdett terjedni a rávágó kaszás aratás, de idegenkedtek tőle, pazarlásnak tartották a szemvesztés miatt.³² A moldvai csángó magyaroknál a sarló használata hosszú ideig megőrizte a jelentőségét. Amint Halász Péter monografikus kutatásából ismerjük, a 20. század második felében kezdték a kaszát szórványosan használni, azon indokkal, hogy a csekély gabonatermést *sallóval tisztábban lehetett aratni, s ha sallóval aratták, több termés jött ki*.³³

A Dunántúl és a peremterületek sarló-kasza eszközváltásának és a rávágó kaszálásmód elterjedésének kiragadott példái kellőképpen érzékeltetik a munkafolyamat megváltozásával járó nehézségeket. Ezzel szemben azonban sokkal nagyobb méretű különbséggel rendelkezett az Alföld, ahol a gabonaneműek kaszálása, pontosabban rendre vágása, azaz *takarása* évszázadok óta férfimunkának számított. A nők favillával gyűjtötték halomba a tarlóra vágott gabonát, illetve gereblyével húzták markokra a kévébe kötendő termést, sarlót egyáltalán nem használtak. A korábbi kaszás aratásmódok ugyanis minden eszközüket a szénagazdálkodás területéről kölcsönözték. Munkaszervezeti szempontból ez a hagyományos aratástechnika két főből álló alapegységre épült: a férfi kaszás után – a munkaerőtől és a technikától függően – nő vagy

²⁶ Balassa 1989: 35.

²⁷ Paládi-Kovács 1999: 256.

²⁸ Ikvai Nándor 1967: 109.

²⁹ Viga–Viszóczy 2000: 175.

³⁰ Kós 1994: 100–101.

³¹ Kós 1999: 115.

³² Madar 2003: 77.

³³ Halász 2015: 215.

férfi szedte fel a rendet.³⁴ Miután a nőknek az aratásban közel sem volt olyan központi szerepük az Alföldön, mint a Dunántúlon vagy a hegyvidéki területeken a sarlós aratás révén, így személyükhöz fűződő állandó eszközhasználat sem alakult ki, valamint nagyobb fizikai igénybevételnek sem voltak korábban kitéve. Ebből következően jóval nagyobb nehézséget jelentett a rendre vágó kötetlen kaszás technikáról való áttérés a rávágó kévéző kaszálásra, mert a kaszás férfiak után haladó női marokszedőknek egy mindaddig nem alkalmazott munkaeljárást és eszközhasználatot: a *sarlóval való marokszedést* kellett elsajátítaniuk.³⁵

A rávágó kaszálásmód esetében alapvető újdonságnak számított – a többi betakarítási munkaeljáráshoz képest – az a személyes kötöttség, ami a kaszás és a marokszedő egymásrautaltságában érvényesült: ugyanis a kaszálás tempóját és ebből következően annak eredményességét alapvetően meghatározta a marokszedő nő erőnléte és kitartása, akinek azonos ritmusban folyamatosan kellett követnie a kaszáló férfit.³⁶ A korábbi kaszás vágástechnikáknál nem volt ennyire szorosan összekapcsolódott a férfi-női munkavégzés, főképpen nem annak tempója.

A marokszedő munkájáról szemléletes képet Takács Lajos a várongi (Tolna m.) aratóktól közölt. „A kaszás a gabonát *rávágta*, azaz a még álló gabonához hordatta, gyűjtötte egybe a takaróval a levágott szálakat úgy, hogy azok is még állva – bár kissé megroggyanva – maradjanak. Ezt szedte össze a *marokszedő*, aki a kaszás után haladt, közvetlenül a még lábon álló gabona mellett, hogy időnként lábával is segítse összekotorni, tartani a levágott szálakat. Jobb kezével a sarlót tartva lépésenként belevágott vele a levágott gabonába, összehúzza belőle egy kis markot, s azt derékig vagy térdig emelte, miközben a másik kezével ugyancsak felülről lenyúlva szorította magához, legtöbbször a térdéhez vagy a combjához. Ha egy félmaroknyi összegyűlt, a sarlóval megemelve *meghőmbölgette*, megforgatta, hogy szakadjon el a többi szálától, és kusza, lelógó szála ne maradjon, majd bal kézzel *alányúlt*, azaz ballal alulról átfogta és a jobbal pedig a sarló segítségével a másik oldalról szorította. Így két kézzel ölelve felemelte, és jobbra kilépve a kötélbe, mit előbb vagy maga, vagy a kötélterítő terített le, a gabonamarkot fejfel a kaszája felé letette. Így a marok a még álló gabonától kissé messzebb esett, és az nem akadályozta a következő kaszás munkáját. A második marokszedő ráhordta a markot az előbbi marokszedő marokjára, pontosabban félmarokjára. Ugyanúgy szedte össze és gömbölyítette a markot, mint ő, csak mikor megemelte 2-3 lépéssel tovább kellett azt vinni, ahol a félmarok már kötélben volt. Ugyanúgy tette rá a gabonát, kissé lenyomva, hogy szét ne csússzon. A két kaszára menő aratás még jobban haladt, ha volt kötélterítő és kötöző is.”³⁷

Amint a 20. század eleji dél-dunántúli kisparaszti munkaeljárásból is kitűnik, a családi kötelékben végzett aratáshoz csaknem mindenütt igyekeztek legalább két kaszást és ugyanannyi marokszedőt szerezni, valamint egy kévekötözőt. Ha a családból

³⁴ Konkrét példát ad Kardoskútról (Békés m.) Nagy 1954: 177–178.

³⁵ Erről szemléletes leírást nyújt Györffy 1959.; Hagymási 1983. Vö. még Selmeczi Kovács 2011.

³⁶ A Káli-medencében a jó erőben lévő kaszást marokszedője így kérte: *gazduram, ne vággyon ám olyan széles rendet, mert megesz a rosseb estelig!* Bárány Gábor (1912) közlése, Kővágóörs, 1983.

³⁷ Takács 1976: 161–162.

nem telt ki a második kaszás, akkor általában béaratót fogadtak.³⁸ Sárretudvariból (Hajdú-Bihar m.) Madar Ilona az ötfős kaszás aratást, mint általánosan gyakorolt eljárást írta le: két *kaszás*, két *marokverő* és egy *villás*, későbbi nevén *kötöző* és egyben kötéltregető végezte az aratást.³⁹ Kecelen (Bács-Kiskun m.) a családi keretek között és a részesaratóknál egyformán *bokor* az együtt dolgozó öt ember: a két kaszás, a két marokszedő és a kötöző neve, három férfi és két nő, bár felmerült, hogy a három párból álló aratócsoport az ideális.⁴⁰ A családi gazdaságok munkavégzéséhez viszonyítva a béaratás résztvevői még erőteljesebben egymásra utaltak, egymástól függőek voltak a kiscsoportos társulásokon belül. Erről a feszített munkavégzésről tanúskodik a Fertő-tó melléki települések egykori béaratóinak visszaemlékezése.⁴¹

A Fertő-tó vidékén a 20. század elején az aratógazdák által szervezett aratóbandák létszáma Sarródon 18 párból, később 21 párból állt. A süttőri aratóbandában 24 pár dolgozott, Fertőszéplakon szintén 18 pár alkotott egy bandát.⁴² A munkában résztvevő aratópárok száma mindig annyi volt, hogy azt hárommal lehetett osztani. Ennek gyakorlati jelentősége abban állt, hogy a munka végzése alatt az aratóbanda 3-3 párból álló kisebb egységekre tagolódott.⁴³ Ezekre a 6 fős (3 kaszás, 3 marokszedő) csoportokra használt megnevezés: *kaszásbanda*, *hároma banda*, *csoport*.

A munkamegosztás a következő rendet követte egy-egy kaszásbandán belül: a három kaszás közül egyszerre kettő vágta a gabonát, marokszedők szedték a markot; a harmadik kaszás kötözte a kévét, annak marokszedője pedig készítette és teregette a kötelet.⁴⁴ Tehát például a 18 kaszásból álló aratóbandában *egyszerre csak 12 kasza ment, 6 kötözőt. A 18 marokszedőből 12 szette a markot, 6 csinyáta a kötelet, három naponként vátogatták egymást.*⁴⁵ Az aratóbandához rendszerint egy vízihordó gyerek is tartozott.⁴⁶

Az aratáshoz a következőképpen álltak fel: *a gabonátábla szélén elől ment az első kaszás, a többi tizenegy utána sorban, mint a vadlúdak. A marokszedő ment a kaszája után. Minden két kaszás után két marokszedő meg egy kötöző.*⁴⁷ A kaszások kaszavágásnyi távolságban haladtak egymás mellett, és igyekeztek – az első kaszáshoz igazodva – a sort tartani. Sematikusan ábrázolva a munkavégzők mozgását, minden két

³⁸ A bácskai Doroszlón egykor a gazdaember nem aratott, a munkát kiadta a részeseknek (Kovács 1993: 35.).

³⁹ Madar 1993: 98. Az ötfős társulások munkatechnikai és terminológiai értékelését adja Tálasi 1957: 236.

⁴⁰ Bellon 1984: 560.

⁴¹ Vö. Selmeczi Kovács 1976.

⁴² Dunaszentpálon (Győr m.) 24 párból állt az aratóbanda (Timaffy 1971: 163.), Várongon (Tolna m.) is hasonló volt (Takács 1951: 379.). A létszámról áttekintést nyújt Sárközy 1965: 327. Lásd még: Balassa 1981.

⁴³ Békés és Csongrád megyében rendszerint 6 párból állt egy aratócsoport, de ismerték a 3 párból álló (6 fős) csoportosulást is (Balassa 1955: 204.). A Vajdaságból hasonló hatos munkacsoportot említ a 18 fős aratóbandán belül Pénovázt 1979: 39.

⁴⁴ Ugyanilyen megosztást közöl Timaffy 1971: 169. és Takács 1951: 400. Országos áttekintést nyújt Balassa 1985: 57.skk.

⁴⁵ Heiner József (1892) közlése, Sarród, 1972.

⁴⁶ Ikvai Nándor Vitnyédről (Sopron m.) hasonlót említ (*Magyar Néprajzi Atlasz gyűjtőfüzetek* 9. 1/10.).

⁴⁷ Gál Vendelné (1896) közlése, Sarród, 1972.

kaszás után középre egy kötélcsinyáló fektette le a szalmakötelet, amibe a kéve került. *A gabnábul vett szálat marokra vette, kettékapta, gyorsan megkötötte és mingyá lettette. A két marokszedő vagy köblös felvátva rakta bele a markot, egyet-egyet. Egyiket az egyik, másikat a másik.*⁴⁸ Az uradalmi aratásban elterjedt kétmarkos kéveformát a munkaszervezet szabta meg.⁴⁹ A marokszedő sarlóval vagy kézzel szedte fel a levágott gabonát. *Hóna alá szette hátrafele lépegetve, mikor megtelt, a kötéltre fektette. Két marok ment bele.*⁵⁰ A kötéltre fektetett gabonát a kötőző kivekötőfával kötötte be.⁵¹

Az egyes csoportok összehangolt munkavégzése biztosította az aratóbanda munkájának folyamatosságát és eredményességét. A maga egységén belül mindenkinek pontosan meghatározott feladata és helye volt, amit nem hagyhatott el. A kaszások által diktált munkatempónak megfelelően igazodtak egymáshoz az aratóbandán belüli hatos kis csoportok.

A sarlós aratásnál lényegesen termelékenyebb (annak ötször-hatszorosát jelentő) gabonakaszálás elterjedésében az alföldi nagybirtokok meghatározó szerepet játszottak. Noha az Alföldön az elmúlt évszázadokban a rendrevágó kaszálást, a Györffy István által *takarás* néven ismertetett kaszás vágásmódot tekinthetjük általánosan elterjedt technikának, a 18. század végétől már több helyütt kötelezték az aratókat, hogy a kenyérgabonát: az őszi búzát, a rozst és a kétszerest kévékbe kössék és kereszttekbe rakják, ami ebben a formában került asztagokba, vagy a szabad szérún elnyomtatásra.⁵² Ezzel összefüggésben a 19. század közepétől mindinkább a rávágó kévéző kaszás aratás vált uralkodóvá az Alföld legnagyobb területén. Balassa Iván megfogalmazása szerint „Az aligha lehet kétséges, hogy a rávágás általában a nagybirtokról indult el és előbb-utóbb a paraszti birtokokon is kiszorította a rendrearatást. Az alacsony tarló ugyancsak idegen volt és több erőt kívánt az aratómunkásoktól, de a nagybirtok rendjében ezt is meg kellett tanulniuk. A szigorúan megszabott munkaszervezet ugyancsak új lehetett kezdetben, és létrejöttek olyan kooperációk az aratópár mellett, melyek a munkát kétségtelenül meggyorsították.”⁵³ Nem véletlen tehát, hogy a béraratók, az uradalmakban munkát vállaló aratóbandák szinte kizárólag a rávágó kaszálástechnikát alkalmazták, annak termelékenysége és munkaszervezeti előnye miatt.

A rávágó kévéző aratástechnika és annak munkaszervezési formája egyúttal a járulékos eszközök használatát is igényelte. Különösen a bér munkánál nem volt lehetőség a kisgazdaságok módszeréhez hasonlóan az élő gabonaszálból kézzel sodorni a

⁴⁸ Heiner József (1892) közlése, Sarród, 1982.

⁴⁹ Zala megyében is hasonló volt egy kéve terjedelme. Vö. Pais 1964: 66.; Petánovics 1987: 173. A kéve méretének változataira lásd Balassa 1956: 405.

⁵⁰ Fenc Lajos (1898) közlése, Sarród, 1972.

⁵¹ Az eszközhasználatra lásd Selmeczi Kovács 1973.; 1981.; 2006: 19–23.

⁵² 18. század végi és 19. század eleji példákat közöl Mezőberényből (Békés m.) Szilágyi 1995: 122; Kunszentmártonból (Jász-Nagykun-Szolnok m.) és Algyőről (Csongrád-Csanád m.) Szilágyi 2006: 15–16; Tiszafüredről (Jász-Nagykun-Szolnok m.) Füvessy 1973: 280–281; a Felső-Kiskunságból Tálasi 1977: 207. Kecskemét, Nagykőrös és Cegléd esetében ezt a dézsmaszolgáltatással állítja kapcsolatba. Novák 1986: 341.

⁵³ Balassa 1985: 188. Az uradalom szerepére Hódmezővásárhelyről (Csongrád-Csanád m.) utal Novák 2002: 120. Vésztőn (Békés m.) az uraság 1920-tól mindenféle gabonát rávágott (Nagy 1973: 461.). Ehhez lásd még: Novák (szerk.) 2015. I: 109.

kévek bekötésére szolgáló kötelet, hanem előre elkészített gyékény- vagy zsúpkötelet használtak, illetve az aratás megkezdése előtt a mezőn *kötélsodró*val készítették a nagymennyiségű gabonakötelet.⁵⁴ Az észak-magyarországi peremvidéken viszont régi hagyománya volt a paraszti gazdaságokban is a rozsszalmából otthon előre elkészített, az aratás előtt vízbe mártott kévekötel használatának.⁵⁵

A kaszás után közvetlenül haladó marokszedő nő a feszített munkatempót egy új, a gabonaművelésben addig ismeretlen eszközzel, a *marokszedő kampó*val igyekezett könnyíteni. Ez az egyszerű tárgy az alföldi nagy gabonatermesztő tájakon lett népszerű a marokszedést végző nők körében. Noha a marokszedés általánosan használt eszköze országos viszonylatban a sima élű kaszasarló volt, viszont a marokszedő kampóval gyorsabban és biztonságosabban dolgozhattak. Ugyancsak az uradalmi béaratás diktálta a kévekötésnél a *kévekötfő*a újbóli megjelenését.⁵⁶ Ennél a munkatechnikánál a sarlós aratáshoz viszonyítva már lényegesen kisebb kévéket kötöttek, melyek kizárólag két marokból álltak, a bekötés tempóját a kévekötfő meggyorsította, egyben a munkát végző kezének kímélésére is szolgált.

Az új munkatechnika mind szélesebb körű elterjesztésében fontos szerepet játszott az a tényező is, hogy az Alföldet környező peremterületekről érkező vándoraratók el-sajátították a rávágó kaszálásmódot, amit aztán lakóhelyükön maguk is alkalmaztak, példát szolgáltatva a környezetüknek. Viga Gyula mutatott rá arra a táji kapcsolatrendszerre, amely többek között a bér munkások, a vándoraratók révén országos méretekben is kialakult. Például Nógrád megyében sok helyütt a felvidéki szlovákok végezték a gabona betakarítását, ugyanakkor a nógrádi magyarok közül sokan az Alföldön vállaltak aratást. A hegyvidékről gyakran mentek az aratók olyan helyekre is az Alföldön, ahonnan a helybeliek – nagyobb jövedelem reményében – máshová jártak aratni.⁵⁷

A gabonaneműek rávágásának és a hozzá kapcsolódó új munkaeszköznek, a marokszedő kampónak az elterjedése az Alföldön meglehetősen vontatottan, időben és térben egyenetlenül ment végbe. Legkorábban a Duna-Tisza közének déli részén jelent meg az új kaszás aratás. Kiskunhalason (Bács-Kiskun m.) 1865-ben a rávágás már szokásban volt,⁵⁸ hasonlóképpen Kiskunmajsán (Bács-Kiskun m.) is,⁵⁹ Szank-Móricgáton (Bács-Kiskun m.) pedig már az 1850-60-as évektől a rávágás jellemezte a béaratást.⁶⁰ Az új aratásmódnak megfelelő kézműves csapolt marokszedőkampót ugyancsak a 19. század közepéről ismerünk Szeremléről (Csongrád m.).⁶¹ Az 1850–1870 közötti évekre datált az a természetes növé-sű horgas fából vágott fél méter hosszú *kákó*, amely

⁵⁴ A zsúp- vagy gyékénykötél téli elkészítését szorgalmazta Galgóczi 1865: 115.

⁵⁵ Gunda 1937: 56.; Ikvai 1977: 185.; Paládi-Kovács 2013: 31.

⁵⁶ A járulékos eszközökre lásd Selmeczi Kovács 2006.; 2012: 57–90.

⁵⁷ Viga 1999: 66–67.

⁵⁸ Györffy 1928: 8.

⁵⁹ *Magyar Néprajzi Atlasz gyűjtőfüzetek* (a továbbiakban: MNA) 108. Janó Ákos gyűjtése (a továbbiakban: gy.).

⁶⁰ Janó 1982: 87.

⁶¹ Türr István Múzeum, Baja, ltsz. 64.23.6. Solymos Ede leírása. Vö. Selmeczi Kovács 1981: 58. Abb. 4.

Komádiból (Hajdú-Bihar m.) került 1950-ben a Néprajzi Múzeum gyűjteményébe.⁶² A Nagykunságban az 1870-80-as években ment végbe a rávágásra való áttérés, amikor megjelentek a cséplőgépek. Bellon Tibor szerint „A rávágás ugyanis azt jelentette, hogy innen a gabonát könnyebb volt marokra szedni és kévébe kötni. A két eljárást nevében is megkülönböztették: a rendrevágást mindig takarásnak mondták, s csak a rávágást hívták aratásnak.”⁶³ Az új kaszálástechnika korábbi előfordulásáról tudunk Szegedről és több Csongrád-Csanád megyei faluból.⁶⁴ Tótkomlóson (Békés m.) a gabona rávágása az 1880–90-es években kezdődött, amely során a marokszedésre kezdettől fakampót használtak az asszonyok.⁶⁵ Kiskunhalason (Jász-Nagykun-Szolnok m.) 1875 után kezdtek áttérni a gabona rávágására, előtte a rendrevágó, de már kévéző betakarítás volt szokásban.⁶⁶

Kisújszálláson (Jász-Nagykun-Szolnok m.) az 1890-es évek elején ugyan még rendre vágták és favillával szedték fel a gabonát, azonban ekkor bekövetkezett az átállás a rávágásra, és a sarlóval vagy kampóval végzett marokszedésre. Az új vágásmódot a mezőkövesdi és palóc aratómunkásoktól és részben a már előbb áttért környékbeliektől tanulták el.⁶⁷ Hasonló módon és időben tértek át Kunhegyesen (Jász-Nagykun-Szolnok m.) is a rávágásra.⁶⁸ A Jászságban a századfordulót megelőzően a marokszedő kampó már jellegzetes eszköznnek számított a rávágó kaszás aratásban, amint azt egy Jászberényből (Jász-Nagykun-Szolnok m.) származó, a 19. század közepén háziipari szinten készült csapolt *gajmó* reprezentálja.⁶⁹ A 20. század elején már csaknem minden jászsági településen a rávágó kaszálástechnika, szemléletes helyi nevén a *falra vágás* volt jellemző.⁷⁰

Mezőkovácsházán (Békés m.) az uradalom 1900-tól megkövetelte a gabonaneműek rávágását.⁷¹ Karcagon (Jász-Nagykun-Szolnok m.) a paraszti emlékezet úgy idézi a 19–20. század fordulójának idejét, hogy amit cséplőgéppel csépeltek, azt rávágták és kévébe kötötték.⁷² Tiszasülyön (Jász-Nagykun-Szolnok m.) a marokszedő kampó, a *kuka* a 19–20. század fordulóján került használatba a rávágással együtt.⁷³ Tótkomlóson (Békés m.) az 1900-as években széles körben elterjedt a természetes növényű marokszedő kampó használata.⁷⁴ Dobozon (Békés m.) „a falubeliek az 1900-as évek táján – az uradalomban látott példa nyomán – megkezdték a gabona rávágását és kévékébe

⁶² Néprajzi Múzeum, ltsz. 143066. Közli: Selmeczi Kovács 2006: 45.

⁶³ Bellon 1979: 98.

⁶⁴ Bálint 1976: 542. Sándorfalváról MNA 125, Baksról MNA 124, Tiszaszigetről MNA 126. Juhász Antal gyűjtései.

⁶⁵ Boross 1974: 225–226.

⁶⁶ Tálasi 1977: 207.

⁶⁷ MNA 154/b. Csalog Zsolt gy.

⁶⁸ MNA 142. Csalog Zsolt gy.

⁶⁹ Néprajzi Múzeum, ltsz. 62.94.32. Közli: Selmeczi Kovács 2006: 49.

⁷⁰ Szabó 1982: 170. Vö. Selmeczi Kovács 2011: 201.

⁷¹ Balassa 1985: 176.

⁷² Bellon 1973: 146.

⁷³ MNA 131.

⁷⁴ Néprajzi Múzeum, ltsz. 62.45.5. Boross Marietta gy. 1962. Vö. Selmeczi Kovács 2006: 46.

kötését. Eleinte a gabonát még levágták ugyan, de villával már kévékbe rakták. Csak később vágták rá a gabonát, de ekkor már kákóval szedték a markot”.⁷⁵

Az új aratástechnika elterjedése a 20. század elején vett nagyobb lendületet. Kiskunfélegyházán (Bács-Kiskun m.) 1908 óta vágta rá, Nagykovácsoson (Pest m.) Györffy István szerint az 1920-as években már mindenki rávágott.⁷⁶ A Tiszántúlon is a 20. század eleje az új aratástechnika térhódításának az időszaka. Debrecenben és környékén az 1910-es években terjedt el ez a kaszálástechnika a marokszedő eszközök tanúsága szerint.⁷⁷ Orosházán (Békés m.) a búza rávágása ugyan már a 20. század fordulóján megjelent, de csak 1914-től vált általánossá, az árpát 1912–1913-tól kezdték rávágni, ami 1925-re vált szokásossá.⁷⁸ Vésztőn (Békés m.) az 1920-as években terjedt el a rávágás. Ezzel kapcsolatban Nagy Gyula az új munkatechnika átvételének jellegzetes példáját közli. Az első világháború ideje alatt „a debreceni kórházban a katonák vitatkoztak egymással, hogy melyik vágási mód jobb. A vésztőiiek a kivágott rend mellett kardoskodtak. Úgymond azt villával könnyen lehet szedni, és nem hordja úgy a ruhát. A zsákaiak, furtaiak és a Debrecen környékiek azt állították, hogy kákóval szebb kévéket lehet szedni és nincs annyi kaparékja. Így aztán az 1920-as évek elején elkezdték a búzát és rozsot rávágni. Pár év múlva mindenki rávágott.”⁷⁹

Mezőtúron (Jász-Nagykun-Szolnok m.) is csak az 1920-as évek óta gyakorolták a rávágást, és ezzel együtt a *kákó* használatát.⁸⁰ Hagymási Sándor szerint „A mezőtúri aratásban a rávágás vált hagyományossá. Tisztább és gazdaságosabb munka a rendrevágásnál. Állítják: jobban szalad a kasza a rávágásnál. Haladósabb, mert itt nagyobb lehet a kaszával fogatni, úgy mondják: haraptatni. A marokszedő a rendet majd egy szálíg össze tudja szedni. Alig marad kaparék a kévék után. Alacsony a szemvesztéség. Úgy is nevezik ezt: falra vágás.”⁸¹ A *Szolnok Megye Néprajzi Atlasza* szerint a rávágás az első világháború után a megye északi és nyugati részén hódított teret, azonban a Tiszazugban és a tiszántúli keleti területen a *rendrevágás*, a kötetlen kaszálásmód változatlanul fenntartotta magát. A munkaforma megnevezése: az *aratás* és a *takarás* terminológia is ennek megfelelően oszlott meg.⁸²

A rávágó kaszás aratáshoz tartozó marokszedés két jellegzetes eszköze: a sarló és a kampó az Alföldön sok helyen egymás mellett, nemegyszer együtt funkcionált. Használatukban azonban meglehetősen változó időbeli eltérés mutatkozik. Például Kiskunmajsán (Bács-Kiskun m.) a visszaemlékezések szerint az 1880-as években már a sarló kezdte felváltani az addig használatos kukát.⁸³ Sándorfalván (Csongrád-Csanád m.) a

⁷⁵ Nagy 1959: 15.

⁷⁶ Györffy 1928: 8.

⁷⁷ A Déri Múzeum néprajzi gyűjteményében a legrégebbi marokszedő kampók datálása 1901–1910 közötti.

⁷⁸ Nagy Gyula, Orosháza levélbeli szíves közlése, 1976. október 26. Ameddig lóval nyomtattak, rendre vágta a búzát is (Nagy 1965: 138).

⁷⁹ Nagy 1973: 461. Hódmezővásárhelyen (Csongrád-Csanád m.) is azt tartották, hogy „a rávágás tökéletesebb”. Nagy 1963: 42.

⁸⁰ MNA 144. Csalog Zsolt gy.

⁸¹ Hagymási 1983: 27.

⁸² Szabó–Csalog (szerk.) 1975: 7–8.

⁸³ MNA 108. Janó Ákos gy.

legidősebb emberek úgy emlékeztek, hogy fiatal korukban nem is láttak sarlót a kaszás aratásnál, kizárólag *kukával verték a markot*, a sarló csak a 19–20. század fordulója után kezdett terjedni.⁸⁴ Bakson és Tiszaszigeten (Csongrád-Csanád m.) az első világháborúig a *kuka* jóval gyakoribb volt, mint a sarló.⁸⁵ Dunapatajon (Bács-Kiskun m.) a marokszedő kampót a 20. század elejétől a sarló követte a marokszedésben.⁸⁶ Battyányán (Békés m.) 1900 előtt csak *kuka* volt egyfából, utána kezdték a sarlót próbálgatni.⁸⁷ Füzesgyarmaton és Köröstarcsán (Békés m.) a marokszedő kampó gyakoribb és régebbi, mint a kaszasarló.⁸⁸ A Tiszántúlon, főképpen Hajdú-Bihar megye területén a sarló mindvégig nem kapott számottevő szerepet a marokszedésben.⁸⁹

Ezzel ellentétes folyamat érvényesült a peremövezetekben, ahol a rávágó aratástechnikát kezdetben a sarló kísérte, mint eredeti marokszedő eszköz, majd a szomszédos területekről kisugárzó eszközhasználat a kampók megjelenéséhez, sőt elterjedéséhez vezetett. Például Mikebudán (Pest m.) a 20. század elején még a sarló használata volt főként a *vatyogóval* szemben, néhány évtized múltán az arány felcserélődött, a kampó a sarlót háttérbe szorította.⁹⁰ A marokszedő kampó újabb térhódításáról tudunk Zagyarékasról (Szolnok m.).⁹¹ Hasonló volt a két eszköz viszonya több vajdasági magyar faluban. Martonoson 1914 előtt jóval kevesebb volt a *kuka*, mint amennyi most van.⁹² Szaján viszont még a közelmúltban is ritka volt ez az eszköz, mert csak a Bácskából jött telepések használták.⁹³ Pácséron is a marokszedés szerszáma újabban a *kuka*, melynek „legközönségesebb változata a horgas, kampós faág, de készülhet műhelyben is esztergályozott, faragott elemekből”.⁹⁴ Az eszköz használatának és az aratás munkaszervezeti formájának szoros kapcsolatát mutatja, hogy például Mezőberényben (Békés m.) a századforduló után a helybeli gazdák eleinte kézzel, sarlóval, a részesaratók ellenben marokszedő gamóval gyűjtötték a gabonát.⁹⁵ Hasonlóképpen a Belényes környéki falvak aratómunkára járó lakosai Szalontán, az uradalomban természetes faággal, *kákóval* végezték a marokszedést, de saját falujukban nem használták azt.⁹⁶

Mindezen adatok alapján a *rávágó, kévéző kaszás aratás* megjelenésének és kisugárzási helyének Bács és Csongrád megye területe mutatkozik, ahonnan a 19. század második felében terjedt el a Kiskunság, valamint a Tiszántúl, elsősorban Békés megye felé. A 20. század elején Békés felől hódította meg a Hajdúságot, ahol legnagyobb nép-

⁸⁴ MNA 125. Juhász Antal gy.

⁸⁵ MNA 124, 126. Juhász Antal gy.

⁸⁶ MNA 89. Janó Ákos gy.

⁸⁷ MNA 167b.

⁸⁸ MNA 164, 165.

⁸⁹ Vö. Balassa 1940.; Balogh 1972: 533.; Selmeczi Kovács 1977: 275.

⁹⁰ MNA 105. Janó Ákos gy.

⁹¹ MNA 121.b. Pócs Éva gy.

⁹² MNA J. 19. Füzes Endre gy.

⁹³ MNA J. 20. Füzes Endre gy.

⁹⁴ Pénovázt 1979: 43.

⁹⁵ Varga 1973: 255. Hasonlóra utalt Túrkevről (Szolnok m.) dr. Györffy Lajos múzeumigazgató szíves levélbeli közlésében az 1930-as évekre.

⁹⁶ Kósa 1967: 27.

szerűsége tette szert. Az rávágó kaszálásmód keleti határának egybeesése a jelenlegi országhatárral szintén a későbbi (1920 utáni) elterjedéséről bizonykodik.⁹⁷

Az eszköztörténeti vizsgálatok arról vallanak, hogy a rávágó kaszálástechnika teremtette meg a marokszedés speciális eszközét, a *marokszedő kampót*, amely a béraratásban résztvevő csongrádi és bácskai marokszedő asszonyok találmánya, ötletét a dohányakasztó horog vagy a szárvágó tárgyköréből meríthették. A két marokszedő eszköz: a kampó és a kaszasarló használatának arányában megmutatkozó táji és időbeli eltérések az eszközhasználat technikájával és munkaszervezeti formájával állnak kapcsolatban. A marokszedő kampó ugyanis lényegesen hosszabb, mint a sarló. Ebből következően nem kellett vele annyira hajladozni. Az 50-70 cm-es nyélhosszúság lehetővé tette, hogy a marokszedő a fennállóra rávágott gabonát kevésbé hajlott testhelyzetben is az ölébe húzhatta. A sarlóval végzett munkánál viszont minden lépésnél, illetve felszedésnél mélyebben, derékból kellett meghajolni, ami lényegesen fárasztóbb volt.⁹⁸ A marokszedő kampó ezen túl munkabiztonsági szempontból is felülmúlta a sarlót, mellyel gyakran a lábukba vágtak.

A marokszedő kampóról Csépe Imre az egykori Bács megyei Kishegyes dolgos magyarjaival kapcsolatban a következőképpen szólt: „Hej pedig valamikor ez volt a részarató ember cégére, a padláslyukon kilógó kasza, hogy lássák, miszerint itt olyan halandó lakik, aki a mezőkön keresi a kenyerét, az Isten ege alatt. Ha pedig a kasza mellett ott volt a kuka is, ez a horogformájú fadarab, ami alkalmasabb eszköz volt a marokszedésben, mint a sarló, mert nem akadozott a rendfőn és szaggatott, akkor ez azt jelentette, hogy itt a kaszás mellé marokszedő is találtatik, gyermek vagy lány személyében, aki szíves-örömezt megy, ha hívják.”⁹⁹ Mindezekből következik, hogy a marokszedő kampó gyorsabb és biztonságosabb munkafeltételt biztosított, ami alapvetően számított a nagy búzatermesztő tájakon, ahol a gabona betakarításában a bér munkások meghatározó szerepet játszottak.

A felsorolt példák tanúsága szerint a marokszedő kampó alföldi széleskörű – ámbár változó intenzitású – használata szoros összefüggésben állt a béraratás munkaszervezeti formájával és alapvetően az Alföldhöz kötődött, ahol az elmúlt évszázadokban a Györffy István által meghatározott *takarás*, vagyis a rendrevágó kötetlen kaszás gabonavágás volt a jellemező. Ezt a gabonavágási technikát Tálasi István a magyar aratóműveletek szinte etnikus színűvé vált munkatípusának nevezte.¹⁰⁰ Miután ez az aratásmód: a rávágó kévéző kaszálás teremtette meg a marokszedő kampót és annak szinte kizárólagos alföldi használatát, ebből következően a marokszedésnek ezt az egyszerű és leleményes eszközét is sajátosan etnikus kötődésű tárgyként tarthatjuk számon az európai típusú aratási eljárásokhoz és eszközökhöz viszonyítva.

⁹⁷ Részletesebben lásd Selmeczi Kovács 2006: 17.

⁹⁸ Vö. Selmeczi Kovács 1977: 281, 8. és 9. kép.

⁹⁹ Csépe 1973: 30. Az adatra Gunda Béla hívta fel a figyelmem.

¹⁰⁰ Tálasi 1957: 218.

Irodalom

BALASSA Iván

- 1940 *A debreceni civis földművelésének munkamenete és szókincse*. Debrecen.
- 1955 Adatok a Békés és Csongrád megyei részesmunka és ledolgozás kérdéséhez (1850–1944). *Ethnographia* LXVI. 401–422.
- 1956 A kévébe kötött szalagabona összerakása és számolása. *Ethnographia* LXVII. 401–449.
- 1981 Az aratógazda. *Ethnographia* XCII. 533–548.
- 1985 *Az aratómunkások Magyarországon 1848–1944*. Budapest: Akadémiai Kiadó. /Agrártörténeti tanulmányok 13./
- 1989 A palócok földművelésének jellemzői. In: Bakó Ferenc (szerk.): *Palócok III. Termelés és a javak felhasználása*. 7–82. Eger: Heves Megyei Múzeumok Igazgatósága.
- 2001 Gabonatermesztés. In: Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar néprajz II. Gazdálkodás*. 295–433. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 2017 A magyar földművelés emlékei a 9–10. századból. In: Kovács Dániel – Viga Gyula (szerk.): *Tájak, eszközök, hagyományok*. Néprajzi tanulmányok. 177–187. Sárospatak: Kazinczy Ferenc Társaság.

BÁLINT Sándor

- 1976 A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj népelete. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1974/75–2. Szeged.

BALOGH István

- 1957 A gabona betakarítása a XVII–XVIII. században. *Ethnographia* LXVIII. 270–291.
- 1965 A paraszti gazdálkodás és a termelési technika. In: Szabó István (szerk.): *A parasztság Magyarországon a kapitalizmus korában 1848–1914*. I. 349–428. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- 1972 Geräte und Verfahren der Ernte in den zentralen Gebieten des Karpatenbeckens im 19. Jahrhundert. In: Balassa, Iván (red.): *Getreidebau in Ost- und Mitteleuropa*. 529–560. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BARABÁS Jenő (szerk.)

- 1987 *Magyar Néprajzi Atlasz I*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BELÉNYESY Márta

- 2012 *Fejezetek a középkori anyagi kultúra történetéből II*. Szerk.: Bati Anikó. Budapest: L'Harmattan – MTA Néprajztudományi Intézete.

BELLON Tibor

- 1973 *Karcag város gazdálkodása* (Földművelés). Szolnok: Damjanich János Múzeum /A Damjanich János Múzeum Közleményei 34–35./
- 1979 *Nagykunság*. Budapest: Gondolat.
- 1984 Földművelés. In: Bárh János (szerk.): *Kecel története és néprajza*. 549–572. Kecel: Nagyközség Tanácsa.

BOROSS Marietta

- 1974 Tótkomlós mezőgazdasági fejlődésének vázlata (1828–1959). In: Dér László (szerk.): *Néprajzi tanulmányok Tótkomlósról*. Békéscsaba: Békés Megyei Múzeumok. 211–258. /Békés Megyei Múzeumok Közleményei 3./

CSÉPE Imre

1973 *Mezei dolgok*. Újvidék: Fórum.

DOMOKOS Péter

1990 *Kállay Ferenc*. Budapest: Akadémiai Kiadó. /A múlt magyar tudósai/

FÉL Edit – HOFER Tamás

1997 *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban*. Budapest: Balassi Kiadó.

FÜVESSY Anikó

1973 Aratási és cséplési szerződések Tiszafüredről. In: *Szolnok Megyei Múzeumi Évkönyv* 1973. 179–285. Szolnok.

GALGÓCZI Károly

1865 *Mezei gazda népszerű vezérkönyve* I. Pest.

GUNDA Béla

1937 Népi mezőgazdálkodás a Bódva-völgyében. *Néprajzi Értesítő* XXXIX. 45–70.

GYÖRFFY István

1928 Takarás és nyomtatás az Alföldön. *Néprajzi Értesítő* XX. 1–46.

GYÖRFFY Lajos

1959 A női munka a régi arató- és cséplőbandákban. *Néprajzi Közlemények* IV/4. 116–127. Budapest: Néprajzi Múzeum.

HAGYMÁSI Sándor

1983 *Mezőtúri aratók*. Mezőtúri helytörténeti füzetek 4. Mezőtúr: Városi Művelődési Központ. /Mezőtúri Helytörténeti Füzetek 4./

HALÁSZ Péter

2015 *A hagyományos szántóföldi növénytermesztés a moldvai csángó magyaroknál*. Budapest: Generál Press Könyvkiadó.

HOFFMAN Tamás

1968 *A gabonaneműek nyomtatása a magyar parasztok gazdálkodásában*. Budapest. Akadémiai Kiadó.

IKVAI Nándor

1967 *Földművelés a Zempléni hegység középső részén*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem. /Műveltség és Hagyomány IX./

1977 Földművelés az Ipoly és a Börzsöny között. In: Ikvai Nándor (szerk.): *A Börzsöny néprajza*. 129–218. Szentendre. /Studia Comitatus V./

JANÓ Ákos

1982 *Fejezetek a szanki és móriscgáti tanyásgazdálkodás múltjából*. Kecskemét. /A kecskeméti Katona József Múzeum Közleményei 1./

KÁLLAY Ferenc

1990 *Magyar régiségek nyomozása* (Tudományos Gyűjtemény 1823: 3–39. reprint) Tálasi István tanulmányával. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.

KÓS Károly

1994 Népi földművelés a Mezőségen. In: Kós Károly – Faragó József (szerk.): *Népismereti dolgozatok*. 88–119. Bukarest: Kriterion Kiadó.

1999 *Népi földművelés Kalotaszegen*. Debrecen: Ethnica. /A Néprajzi Látóhatár Kiskönyvtára 7./

KÓSA László

- 1967 Az Alföld és a hegyvidék gazdasági kapcsolata (Adatok a sarló-kasza eszközváltáshoz). *Ethnographia* LXXVIII. 22–40.

KOVÁCS Endre

- 1993 *Földművelés egy bácskai magyar faluban*. Budapest – Újvidék: Mikes Kiadó – Fórum Kiadó.

KUBINYI Ferenc – VAHOT Imre

- 1854 *Kecskemét város leírása*. Pest: Emich Gusztáv.

MADAR Ilona

- 1993 *Sárrétudvari néprajza*. Debrecen: Ethnica.
2003 *A Sóvidék földművelése*. Marosvásárhely: Mentor Kiadó.

MÁRKUS Dezső (szerk.)

- 1899 *Magyar Törvénytar 1000–1526. évi törvényczikkek*. Budapest: Franklin-Társulat.

NAGY Gyula

- 1954 Takarás és nyomtatás a kardoskúti Kérdő-tanyán. *Ethnographia* LXV. 167–197.
1959 *Adatok Doboz gabonatermesztéséhez*. Gyula: Erkel Ferenc Múzeum. /A Gyulai Erkel Ferenc Múzeum Kiadványai 7./
1963 *Hagyományos földművelés a vásárhelyi pusztán*. Néprajzi Közlemények VII. 2.
1965 Földművelés. In: Nagy Gyula (szerk.): *Orosháza néprajza*. 109–185. Orosháza.
1973 Hagyományos gazdálkodás Vésztőn. In: Szabó Ferenc (szerk.): *Vésztő története*. 385–480. Vésztő: Nagyközségi Tanács.

NOVÁK László Ferenc

- 1986 *A Három Város*. Budapest: Gondolat.
2002 *Földművelő gazdálkodás az Alföldön*. Nagykőrös: Arany János Múzeum. /Az Arany János Múzeum Kismonográfiái 14./
2015 *A Három Város néprajza*. Debrecen: Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék. /Studia Folkloristica et Ethnographica 60./

NOVÁK László Ferenc szerk.

- 2002 *Gazdálkodás az Alföldön. Földművelés*. 271–282. Nagykőrös: Arany János Múzeum. /Az Arany János Múzeum közleményei IX./
2015 *Hódmezővásárhely néprajza I-II*. Hódmezővásárhely: Németh László Városi Könyvtár.

PAIS Sándor

- 1964 A becsvölgyi gazdálkodás. *Néprajzi Közlemények* IX. 2. sz.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

- 1987 A búza kézi aratásmódja 1900 körül (30. térképlap), A búza kézi aratásmódja a 20. század közepén (31. térképlap). In: Barabás Jenő (szerk.): *Magyar Néprajzi Atlasz* I. Budapest: Akadémiai Kiadó.
1979 *A magyar parasztság rétgazdálkodása*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
1999 Népi gazdálkodás a Bódva-völgyében. In: Bodnár Mónika – Rémiás Tibor (szerk.): *Tanulmányok a Bódva-völgy múltjából*. 235–313. Putnok: A Gömöri Múzeum és Baráti Körének Kiadványa. /Múzeumi Könyvtár 5./
2013 *Munkák, emberek, hiedelmek a Bódva mentén*. Szerk.: Bati Anikó. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Központ. /Életmód & Tradíció 11./

PÉNOVÁTZ Antal

1979 *Vajdasági magyar néprajzi kalauz*. Újvidék: Fórum.

PETÁNOVICS Katalin

1987 *Vállus. Egy summásfalú néprajza*. Budapest: Akadémiai Kiadó. /Néprajzi tanulmányok/

SÁRKÖZY Zoltán

1965 A summások. In: Szabó István (szerk.): *A parasztság Magyarországon a kapitalizmus korában 1848–1914*. II. 321–345. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SELMECZI KOVÁCS Attila

1971 Adatok a nyomtatómunka termelékenységéhez Észak-Magyarországon. *Agrártörténeti Szemle* XIII. 375–385.

1973 Handgeräte für das Garbenbinden und die Einbringung des Getreides in Ungarn. In: Wellmann, Imre (red.): *Proceedings of the Hungarian Agricultural Museum 1971–1972*. 267–276. Budapest: Magyar Mezőgazdasági Múzeum.

1976 Munkaszervezet és technika az uradalmi aratásban. Adatok a Fertő melléki aratóbandák munkaeljárásaihoz. *Ethnographia* LXXXVII. 174–182.

1977 Mezőgazdasági eszközkapcsolatok (Marokszedő kampó – kévekötfő). *Ethnographia* LXXXVIII. 270–301.

1981 Spezialgeräte für Büschelsammeln im Karpatenbecken. *Acta Ethnographica* XXX. 53–70.

2006 *A kézi aratás járulékos eszközei*. Catalogi Musei Ethnographiae – A Néprajzi Múzeum tárgykatalógusai 11. Budapest: Néprajzi Múzeum.

2007 A rávágó kaszálástechnika elterjedése az Alföldön. In: Ujváry Zoltán (szerk.): *Az Alföld vonzásában. Tanulmányok a 60 esztendő Novák László tiszteletére*. Nagykőrös – Debrecen. 273–281. /Az Arany János Múzeum közleményei XII./

2009 A hagyományos gazdálkodás változása a Kál-völgyben. In: Kovács Zsuzsa, Marx Mária (szerk.): *Zalai Múzeum. Közlemények Zala megye múzeumaiból* 18. 231–238. Zalaegerszeg. /Petánovics Katalin 70 éves./

2011 A nők szerepváltása a kézi aratásban. In: Bathó Edit–Tóth Péter (szerk.): *A vászoncselédől a vállalkozó nőig. A nők a Jászkunság társadalmában*. 198–205. Jászberény: Jász Múzeumért Alapítvány.

2012 *Eszköztörténet és tárgykultúra*. Magyar Néprajzi Könyvtár. Debrecen: Ethnica.

SZABÓ István

1975 *A magyar mezőgazdaság története a XIV. századtól az 1530-as évekig*. Budapest: Akadémiai Kiadó. /Agrártörténeti tanulmányok 2./

SZABÓ László

1982 *Jászság*. Budapest: Gondolat.

2002 A Tiszazug szántóföldi gazdálkodásának helye az Alföld gazdálkodásában. In: Novák László Ferenc (szerk.): *Gazdálkodás az Alföldön. Földművelés*. 271–282. Nagykőrös: Arany János Múzeum. /Az Arany János Múzeum közleményei IX./

SZABÓ László – CSALOG Zsolt szerk.

1975 *Szolnok Megye Néprajzi Atlasza I/2*. Szolnok: Damjanich János Múzeum.

SZILÁGYI Miklós

1995 *Mezővárosi társadalom – paraszti műveltség*. Debrecen: KLTE Néprajzi Intézete. /Folklór és Etnográfia 87./

- 2006 18–19. századi aratási és nyomtatási szerződések az Alföldről. In: Dankó Imre (szerk.): *Rálátás VII/1.* 13–17. Zsáka.
- TAKÁCS Lajos
- 1951 Munkábanvelés, tapasztalatátadás a várongi kepésaratóknál. *Ethnographia* LXII. 396–402.
- 1967 Kaszasarlók Magyarországon. *Ethnographia* LXXVIII. 1–21.
- 1976 *Egy irtásfalu földművelése*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- TÁLASI István
- 1946 Kállay Ferenc és az alföldi „nomád mezőgazdálkodás”. *Ethnographia* LVII. 13–19.
- 1957 A termelés és a nyelv kapcsolata aratóműveleteinkben. *Ethnographia* LXVIII. 217–251.
- 1971 Az eszközváltás első 100 éve a magyarországi aratóműveletekben és későbbi következményei (Eszköz és munkatörténeti vázlat). *Népi kultúra – népi társadalom* V–VI. 297–305. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.
- 1977 *Kiskunság*. Budapest: Gondolat.
- 1978 Az európai aratóműveletek néprajzi vizsgálatának főbb eredményei (Termelés és munkaracionalizálás). *A Magyar Tudományos Akadémia I. Osztályának Közleményei* 30. 309–354. Budapest: MTA.
- 1979–80. *Néprajzi tanulmányok, írások I.* Dissertationes Ethnographiae 3–4. Budapest: ELTE Tártyi Néprajzi Tanszéke.
- TIMAFFY László
- 1971 Aratóbanda Dunaszentpálon (Egy paraszti munkaszervezet). Arrabona XIII. 161–176. Győr: A Xántus János Múzeum évkönyve.
- VARGA Gyula
- 1973 A mezőberényi paraszti gazdálkodás. In: Szabó Ferenc (szerk.): *Mezőberény története*. 227–261. Mezőberény: Községi Tanács.
- VIGA Gyula
- 1999 Néhány szempont a táji munkamegosztás néprajzi vizsgálatához (Észak-magyarországi példák alapján). In: Viga Gyula: *Utak és találkozások. Tanulmányok a népi kapcsolatok köréből*. Miskolc: Herman Ottó Múzeum. /Officina Musei 10./
- VIGA Gyula – VISZÓCZKY Ilona
- 2000 A paraszti gazdálkodás változásai. In: Viga Gyula (szerk.): *Kisgéres*. 167–208. Dunaszerahely: Lilium Aurum. /Lokális és regionális monográfiák 1./
- WEBER-KELLERMANN, Ingeborg
- 1965 *Erntebrauch in der ländlichen Arbeitswelt des 19. Jahrhunderts*. Marburg: N. G. Elwert Verlag.

Selmeczi Kovács Attila

DSc. etnográfus, egyetemi tanár, Göd

e-mail: selmeczikovacs@gmail.com

Attila Selmeczi Kovács

**Cutting into the crop and making roped sheaves as a technique
of crop harvesting in the Carpathian basin**

One of Professor István Tálasi's favourite research topics was the multi-faceted investigation of harvest techniques from the perspective of agrarian history in a European context. He provided an extensive overview of the historical and regional variants of the scythe used for harvesting crops and the change between sickle and scythe that took place between the 14th and 17th century. He documented on the basis of historical sources that in Western Europe harvesting with sickle gave place to cutting sheaves in rows with scythe in the 19th century, while in the central regions of Hungary harvesting with scythe without making roped/tied sheaves was the characteristic practice. Elaborating on István Györfly's theory on dual economy, he pointed out that this type of harvest until the end of the 19th century in the Hungarian Great Plain was an almost exclusively used technique, therefore he defined it as having an ethnic character.

The author in his article, as a contribution to István Tálasi's achievements, investigates the adaptation of the harvest technique of cutting sheaves in a row that was widespread in Europe and in the Great Hungarian Plain (east-Hungary). Since the 15th century in the Great Plain where agriculture was dominated by wheat production sickle was not needed for a harvest technique that borrowed the technique of hay work. Women collected crops with a fork or rake into a heap and the stack was hauled by horses or oxen to the threshing site. However, there was no appropriate tool when cutting into the crop became widespread in the Great Plain (the cut stalks leaned toward the still-standing wall of grain) in contrast to western-European practice where women used sickles. In this case a woman or a girl followed the cutter with her back to him and gathered the cut grain. In the Great Hungarian Plain women used a so far unknown tool, a wooden hook for this purpose. It was an innovation from Bačka and Csongrád (southern Hungary) and proved to be an appropriate device because of the security and advantages of its use. Since wooden hook was longer than sickle, women had to bend to a lesser extent towards the ground. Several variants of this simple and innovative tool was used. Taking into consideration that hook emerged and existed as a special tool of the harvesting technique of cutting into the crop and making roped sheaves in the Great Hungarian Plain, it can also be regarded as having an ethnic character.

„Úri” vadászatok a Nagykunságban

A néprajzi irodalomból ismert „paraszi” vadászatok végigkísérik népünk történetét tulajdonképpen a 20. század közepéig, a hagyományos értelemben vett paraszti életmód felszámolásáig/eltűnéséig.¹ Az említett „paraszi” jelzővel ellátott vadászati tevékenységet, eljárásokat, eszközöket stb. feldolgozók azonban nem eléggé hangsúlyozzák; az általuk gyűjtött, leírt vadászat jogi értelemben legtöbbször orrvadászat, azaz illegális vad(hús)szerzés. Mentségükre legyen mondván: a 19. és 20. században (beleértve részben az 1945 utáni „elvtársi” vadászatok korát is) a ténylegesen vadászók, vadat elejtők, eltulajdonítók jelentős része – egyes becslések szerint akár fele is² – nem rendelkezett semmiféle „papírral”. Tehát a vad igazi „res nullius”-ként, uratlan jószágként viselkedett, amiből aztán ki-kí tehetsége szerint „vett”. S ezzel vissza is jutottunk a paraszti vadászatok kérdéséhez. Hiszen, ha valakinek volt pénze vadászjegyre, fegyveradóra, az már – függetlenül attól, hogy esetleg „östermelő” státuszú – csak „úr” lehetett.

A vadászattörténet-írás az 1848-ban lezáruló „nemesi” vadászatok korát követően „polgári”, „úri” vadászatról beszél,³ amelyben egyik oldalról a teljes jogú állampolgárok, másiktól pedig az ország társadalmi berendezkedésének megfelelő törvények, rendeletek kaptak szerepet. Határozottan rá kell még mutatni az ökológiai környezetre is. Arra, hogy a vízrendezésekkel, a szántóföldi művelés kiterjesztésével és nem utolsósorban az egyéb környezeti adottságokkal (ami a műveléstechnikából és a birtokviszonyoktól is következett), a hazai apróvadállomány világhírűvé vált. Hiszen a nyúl, a fogoly és a fácán (mezőgazdasági) kultúrákövető faj, élőhelye elsősorban a földműveléshez kapcsolódik. A Nagykunság most vizsgálándó, mintegy 180 ezer kh-nyi (kb. 100 ezer ha) összefüggő területén, azaz Karcag, Kisújszállás, Kunhegyes, Kunmadaras és Túrkeve határában, az előbb említett mezőgazdasági átalakulás elsősorban a vizes élőhelyek visszaszorulásával járt. Tehát a vízivad létszám megcsappant, így az „úri” vadászat tárgyát főleg a szárazföldi apróvad fajok jelentették.

A néprajzi irodalomból elsősorban Györffy István és Szűcs Sándor írásaiból ismert a vízjárta rétek csikász-halász-gyűjtögető rétes emberei, a pákások világa; munkahelye és eszközei.⁴ Bellon Tibortól, Örsi Juliannától és másoktól viszont a Jászkunság 1745. évi önmegváltását, redempcióját tudjuk, azaz azt a szabadparaszi fejlődést, amely egy évszázaddal előzte meg a jobbágyság országos felszabadítását.⁵ A rétes világhoz azonban hadd tegyük hozzá: újabb tanulmányokból ma már árnyaltabb képünk van a „végtelen szabadságú” pákászokról:⁶ a mindent ellenőrző (redemptus) tanács

¹ N. Kiss 1974.; Jaksa 1998.

² *Vadászlap* 1882: 358.; és a későbbi időkben: *Vadászat* 1918: 95.

³ Nagy 1980.; Jaksa 1997.; Oroszi 2006:11–17.

⁴ Györffy 1922. Szűcs 1977.

⁵ Bellon 1979.; Örsi 1995.

⁶ Elek 2018.

figyelme a szabad, vagy annak hitt, rétes emberekre is kiterjedt, hiszen a vízjárta legelők, halászhelyeket stb. ugyanúgy rend alapján lehetett használni, miként a szántó- vagy legelőterületeket. Ebből következik, hogy a kisebb (királyi) haszonvételek közé sorolt vadászatot, madárszatot is csak engedéllyel, ha úgy tetszik, a redemptusok által meghatározott „úzus” szerint élhették.

A nagykunsági paraszti vadászat történeti emlékeit Szilágyi Miklós dolgozta fel, tette közzé.⁷ Az általa leírtakhoz kapcsolódik országos feldolgozás is,⁸ de számunkra sokkal fontosabb a nagykunsági „legális” vadászat áttekintése, ami dolgozatunk tárgya. Azzal a megjegyzéssel, hogy az Ecsedi István által leírt eszközök, s részben módszerek mind a hivatalos, mind az orvvadászatot jellemezhetnék, a „népies” vadfogási módok akár a 20. század végén is éltek, élhettek.⁹

A nagykunsági helytörténeti munkákban itt-ott utalnak a polgári kort megelőző vadfogási, vadászati időszakra, amelyből három szempontot emelhetünk ki. Az egyik szerint a példátlan vízivadbőséget, amelyhez még olyan különlegesség, mint a nyérc itteni előfordulása is kimutatott.¹⁰ A másik a vadászat joga bérbe adásából származó bevétel, amely a községek pénztárának ugyan kis tétele volt, de a rendre, a hivatalos útra történő terelésnek bizonyítéka.¹¹ Végül a vadászati módok, ahová mind a hivatalosan elrendelt kártékony állatok, a verébtől a farkasig, elpusztítása, mind a később fokozatosan eltűnő agarászat is beletartozhatott.¹²

A vadászati eljárásokat folytatva jutunk el a 19. század közepéig, majd pedig az alkotmányos viszonyok helyreállításáig, 1867-ig. A század második felében végbemegy a tűzfegyverek azon fejlődése, amelynek során az egykori elöltöltős puskákat felváltják a hátultöltők. Akár a gyutacsos (perkussziós), akár a szeges (Lefauchaux), végül pedig a ma is használt központi gyújtású (Lancaster) fegyverek mind a kezelés egyszerűségében, mind a lövések ismétlésében felülmúlták elődeiket. Következésképpen a vadászatra sokkal alkalmasabbá váltak. A tűzfegyverek eme térhódítása akkor is feltartóztathatlanná vált, ha tudjuk, az abszolutizmus időszakában elterjedésüket gátolták.¹³

A másik, jobbára csak az alföldi vidékekre jellemző, később elitelt vadászati, vadfogási módok között a lohos (tollukat váltó, ezért röpképtelen) kacsák összefogdosását kell megemlítenünk, ami sokáig jellemezhetette a Nagykunságot is.¹⁴ Szintén hasonló, majd az 1883. évi vadászati törvényben tiltott eljárás volt az ónos, fagyos eső által röpképtelenné tett tűzokok „begyűjtése”. „Tűzokjaink [...] a repcze-földön voltak, s mintha sejtették volna, hogy lefagyott szárnyaikkal a veszély elől menekülniök lehetetlen, nyújtott nyakukkal [...] félve kandikáltak ide-oda; ez alatt a hat lovas által

⁷ Szilágyi 1982.

⁸ Jaksa 1998.

⁹ Ecsedi 1933.

¹⁰ Örsi 1996: 44.; Dankó 1996:343.; Fazekas 1990.; A nyérchez állattani szempontú feldolgozást ad: Vásárhelyi 1946.

¹¹ Elek 2018: 117.

¹² Kisújszállashoz: Szabó 1987.; Túrkevéhez: Szilágyi 1992: 238–242.; Az egész Nagykunsághoz: Szűcs 1957: 183–184.

¹³ Lásd például: Balkay 1926.; Borsodi 1929.

¹⁴ N. Bartha 1933: 27–28.; Halmay 1909: 92.

képzett kör, melynek csak a tanya felé irányzott része maradt nyitva, mind kisebb lett; a szép madarak, összesen 17, nyugtalanul ingadoztak, míg végre szorosan csoportosulva, eleinte lassan lépdelve, később azonban mind gyorsabban szaladva és szárny-csapásokat eredmény nélkül kísértve, a rés felé tartottak. A szorosan körül vett csapat, a szokatlan nesztől, a dobogástól, ostor-pattogás és vágástól annyira megzavarodott és hosszas futás után úgy kifáradt, hogy minden nehézség nélkül egy üres csűrbe terelhetők. Nagy volt az öröm e szép falkát hatalmunkban együtt látni.”¹⁵

A hagyományos, csak zsákmányra törekvő vadászatot, madarászatot, illetve pákászatot innen kellett közigazgatási intézkedésekkel a sport, idővel pedig az élővilág megőrzésének irányába terelni. Ráadásul úgy, hogy az megfeleljen mind a szabadelvű államberendezkedésnek, mind a bővülő „sportsman”-gárda igényeinek.

Ha a Nagykunság 1867–1945 közötti viszonyairól szólnak, bevezetőként hadd idézzünk egy 1858-ból származó vadászatirodalmi leírást: „sehol fát vagy bokrot, vagy olyasmit, min szeme megakadhatna, nem vesz észre [a szemlélődő idegen], csak a távolban gunnyaszt egykét [így!] nyomorú épület, egymástól mértföldnyi térközön, aztán messze jobbra tőlünk Karczag város egyháza s tanyái látszanak, mint egy nagy asztal s néhány, a rét szélébe vert karó. Azonkívül végtelen síkság köröskörül és rajta semmi, de semmi!”¹⁶ A véglátatlan pusztaságon azonban ugyanúgy meg kellett teremteni a szabályozott vadászat lehetőségeit, ahogyan a vaddús, elsősorban a Dunántúlra jellemző vidékeken.

A modern kori Magyarország első vadászati törvénye az 1872. évi VI. törvénycikk, amely a vadászati jogot a földtulajdonhoz kötötte. A vadat viszont „res nullius”-nak tekintette, azaz vagyontárggyá az csak a megszerzés pillanatában vált. Mindkét kiindulópont a kor viszonyaival, továbbá az európai államok zömével egybevágó. A vad „speciális viselkedése” miatt azonban a vadászati jogot területi korláttal látták el; a legkisebb vadászterületet előbb 100 kh-ban, majd az 1883. évi XX. tc.-ben 200 kh-ban határozták meg. Az ennél kisebb területtel rendelkező birtokosok azonban összeállhattak, és így a 100 kh-at kitevő birtokukon közösen vadászhattak (de azt nem adhatták bérbe). Az 1883. évi törvény ezt úgy módosította, hogy csak a legalább 50 kh-dal rendelkezők társulhattak, s vadászhattak közösen a most már 200, vagy azt meghaladó területükön.

A vadászat személyi feltételeihez tartozott még a vadászjegy, továbbá a korábbi, az abszolutizmus időszakából már ismert fegyver(adó)-igazolvány. Ezen engedélyeket minden magyar állampolgár (akár gyermek is) megszerezhetette, kiadásukat a helyi közigazgatási elöljáróság intézte. A dokumentumok meglétének ellenőrzésére a pénzügyőrség mellett többnyire csak a vadászterület gazdái fordítottak gondot. Érdekességként utalunk rá, hogy Kisújszállás 1878-ban elfogadott városi szabályrendelete a „felelős őrség”-ről (mert a csendőrség csak 1881-ben alakult meg) tartalmazta: a megbízott örök „kötelesek a faültetvényekre, a vadászati tilalomra, tilos utak, csapá-

¹⁵ Alföldi sport. *Vadászlap* 1884: 503. Hasonló vadászatról emlékeznek meg: *Vadászlap* 1879: 3, *Vadászlap* 1880: 496., É. Kiss 1974: 96.; Feljegyezték, hogy 1860-ban egy kisújszállási patikus élő, kifejtett tűzököket vitt a francia császárnak Párizsba. Az adat nemcsak a tűzökök otthoni tartására, hanem az említett élve elfogásra is példa lehet (*Vadászati Almanach* 2002: 290–291.).

¹⁶ Havas 1858: 302.

sok s árkolásokra felügyelni”. Elképzelhető, hogy milyen komolyan vették, vehették eme feladatukat. Tehát sem ez, sem a későbbi „rendvédelmi szervek” nem elsősorban az orvvadászokkal foglalkoztak.¹⁷

A vadászok a státuszukat illetően négy csoportba oszlottak. Az elsőbe a saját birtokon vadászók; a másodikba a bérelten, akik akár egyedül, akár társulatba tömörülve üzhették a vadat; a harmadikba pedig a csak vadászjegyet váltók, akik alkalmankénti helyen és időben vadászhattak; míg a negyediket a vadászcselédek (mai fogalmaink szerinti vadőrök) és a hivatásszerűen fegyverrel rendelkezők, erdőőrök, tóőrök stb. alkották.

A Nagykunságban az 1870-es években az első és harmadik csoportba tartozók vadásztak. Vadásztársulat elsőként feltehetően Karcagon alakult 1874-ben. Korábbi közleményemben mind az alapítást, mind a szabályzati előírásait részleteztem.¹⁸ Itt főleg arra mutatnék rá, hogy tagságukat a város „eleje” alkotta,¹⁹ miközben a nem karcagi lakosokat igyekeztek akár a társulattól, akár a vadásztól távol tartani: „Tagok csak karczagi lakosok lehetvén, ha valamelyik tag innen elköltöztvén, tagsági jogát elveszti” (26.§). (Gondoljunk ismételtén az egykori kiváltságos vidék elzárkózására!) Azt nem tudjuk, hogy a határ mekkora részét bérelték (egyelőre három évre), de a vadászat úgy általában továbbra is megmaradt – miként egész történelmünk során – egy igen-igen szerény számú kisebbség elfoglaltságának, ha úgy tetszik, kiváltságának. Ezt azért is hangsúlyozzuk, mert ahol nem adták bérbe a területet,²⁰ ott továbbra is előfordulhattak nem bérlők, hanem csak saját vadászjeggyel és puskával rendelkezők, akik „szertekóboroltak” a széles határban, s legfeljebb a községi előjáróknak – akár „sógor-koma-alapon” – juttattak vadat vagy némi pénzt. Igaz, erre vonatkozóan nagykunsági írásos példát nem tudunk idézni, de elképzelhetetlen, hogy a korábbi „szabad világ” után a fegyveradó miatt akár számottevő létszámban szegre akasztották volna a (most már illegálissá váló) puskát.

A fenti hivatalos-félhivatalos lehetőséget az 1883. évi törvény azzal szüntette meg, hogy valamennyi, a földtulajdonos által nem hasznosított területet kötelezően bérbe kellett adni. Ennek nemcsak az lett a következménye, hogy az ország egész területe (természetesen a lakott területek és egyéb zárt részek kivételével) „vadászpagonnyá” vált, hanem a vadásztársulatok tömeges létrejötte is. Következésképpen a nagykunsági településekben is mindenhol megalakultak (esetenként újjáalakultak²¹), s általában hat (később tíz) évre vették bérbe a határ legnagyobb részét. A nagybirtokok itteni hiánya miatt a saját hasznosítás általában kisebbségben volt, illetve a 200 kh felett rendelkezők is beléptek a megalakuló vadásztársulatokba. (Ezekről egy másik közleményben írtam.²²)

¹⁷ Sipos 1880: 362.

¹⁸ Oroszi 1995.

¹⁹ Igaz, ezt az eljárást, ti. a közigazgatással történő összefonódást sokan rosszellották. Lásd például Tormay 1900: 358–359.

²⁰ *Vadászlap* 1886: 330.

²¹ Szintén az első vadászati törvény szerint alakult a türkevei társulat, ahol a közbirtokosság területét vették bérbe. Működésükről azonban csak közvetett adattal rendelkezünk, hogy ti. szerződésük az új, 1883. évi törvény után is, a lejárát végéig életben maradt (*Vadászlap* 1887: 160.).

²² Oroszi 1997.

A nagy kiterjedésű nagykunsági határokat nem egyben, hanem részekre bontva, négy-hat darabban hirdették meg árverésre, miközben a pályázók is rendszerint egyének voltak, akik aztán magát a vadásztársulatot „hozták magukkal”. Például a karcagi 1910–15 közötti évek vadászati jogát négy magánember szerezte meg, de utána „egy társulattá lettek”.²³ Megismételjük azonban, hogy az összefüggő vadászterület csak úgy volt „összefüggő”, hogy az esetlegesen ott 200 kh-at kitevő (vadászjeggyel rendelkező) birtokosok saját földjükön a társulattól függetlenül vadászhattak. S talán ebből is következett, hogy a társaság – a bérleti díj előteremtése céljából – az árverésen megszerzett határ kisebb-nagyobb részét albérletbe adta, ami – a fennmaradt dokumentumok szerint – legfeljebb egy-egy vadászidényre szólt. Megjegyzendő, hogy ezen eljárást a társulatok alapszabálya, netalán a megyei vadászati szabályrendelet nem tiltotta, de a vadászati sajtóban – a visszaélések lehetősége miatt – általában elítélték.²⁴ A vadászterületek bérleti díja a községi, illetve a közbirtokossági pénztárba folyt be.²⁵ Utóbbiról azonban tudni kell, hogy a település, illetve a redemptus közbirtokosság vagyona, gyakran pénztára is, kevésbé élesen volt elválasztva,²⁶ így a vadászbérleti díj is a közösséget szolgálta.

Mielőtt a Nagykunságra jellemző vadásztársulati létet végképp lezárnánk, hadd utaljunk a településenként 25-30 főt számláló „úrvadászok” közös bankettjaira, rendezvényeire. Például a madarak és fák napjának megünneplésére, vagy a szintén közösen, gyakran más településekkel együtt megrendezett élőgalamb- vagy üveg-gömblovészetekre.²⁷ Tehát a „boldog békeidők” egyik szereplői ezek a közösségek is voltak, lehetek.

A jogi, illetve szervezeti formák után természetesen érdekel bennünket a mindennapi vadászat, azaz a megszerzett joggal hogyan, miként éltek a nagykunsági vadászok. Bár a rendelkezésünkre álló források csekélyek, de két vadásztól, a kunhegyesi ügyvéd, Takátsy Endrétől, továbbá anyai dédapámtól, Nagy G. Pétertől²⁸ (1873–1960) több, a vidékre jellemző vadászatról tudhatunk. Előbbi Kunhegyesről, míg utóbbi Karcagról ad hírt.

Még 1862-ben a *Vadász- és Versenylap*ban írták le a Kecskemét vidékén gyakorolható síkföldi vadászati módokat.²⁹ Az ott közöltek szerint haladva legelőször a kopászatot hozhatjuk fel, amelynek azonban a Nagykunságban nincs nyoma, mivel erdő sincs. A következő az agarászat. Az erre vonatkozó 18. századi – gyér – emléket már idéztük, de hadd említsük meg, hogy a szomszédos uradalmi területen, Fegyverneken, továbbá a keleti szomszéd, Püspökladány határában, végül a délre eső Mezőtúron az alkotmányos viszonyok helyreállítása, sőt még az 1872. évi vadászati törvény után is agarásztak.³⁰ A karcagi vadásztársulat azonban már az első, 1874-ben kelt

²³ Oroszi 1991: 29–30.

²⁴ Lásd például *Vadászlap* 1886: 330.; 1895: 471.

²⁵ Daróczi 1890: 94.; Kolosy 1926: 43.

²⁶ Oroszi 1986.

²⁷ *Vadászlap* 1886: 373.

²⁸ Oroszi 1991.

²⁹ Gömöry 1862: 182–183.

³⁰ *Vadász- és Versenylap* 1862: 516.; 1877: 54–55.; 1878: 390.; *Vadászlap* 1886: 307.

alapszabályában kimondta: „A vadászat csak lőfegyverrel gyakorolható, minden más eszköz, valamint az agárral való vadászat is kizáratik” (20.§).

A vadászati irodalom szerint a vizslával való vadászat az abszolutizmus korában, a „csehek bejövetele” alkalmával terjedt el hazánkban.³¹ Ehhez nagykunsági adalék lehet Takátsy vélekedése, aki a „königgrätzi emlékezetes napok” (ti. 1866) körüli időkről írja: „Vizslával nem vadászott senki; hiszen mire való is lett volna a vizslával bajlódni, mikor annyi volt a különféle vad, hogy azokra lépten-nyomon akadt a vadász, s kényelmesen ledurranthatta. Vízi vadászat is kutya nélkül ejtetett meg. Nem kákás, nem nádas helyre ment lesre a vadász, hanem rengeteg sík vizek mellett telepedett le, és lesgödrökből lőtte vadját, aztán – régi vadásztempóra – maga apportírozott [hozta el a vadat].”³² A századforduló éveiben azonban mind a vízi,³³ mind a „szárazföldi” (nyúl, fogoly – fácán még nemigen volt) vadászatokon általános volt a vizsla jelenléte, munkája. (Nagy G. Péternek is volt, ráadásul tenyésztette; a kölykök eladására is van van utalás.)

Az idézett, Kecskeméten elterjedt vadászati módok között a következő a kocsiról és szánról való „lödözés”. Takátsy ezt tűzokvadászati beszámolóiban említi meg,³⁴ míg Nagy G. Péter a szánt csak közlekedési eszközként írja: *szánkóba fogtunk; elmentünk a körvadászatra Bócsára* [határrész neve], illetve *„Tónus [vadásztárs] kivitt vadászni, a vasútnál szerencsésen leborultunk a szánkóról*. Mindenesetre Jász-Nagykun-Szolnok megye 1913-ban kiadott vadászati szabályrendelete megtiltotta a járműről való vadászatot (5.§ g.).³⁵ Ezzel is a „sportszerűséget” kívánta emelni.

Kecskeméten a gyalogos egyéni vadászatot „talpaló-vadászatnak”, gúnynéven: „gányózás”-nak hívták. A Nagykunságban mind a nyúl- és fogolyvadászatnak, mind a vízinek ez volt a leggyakrabban módja. *Kimentem a rétre* – írja 1908-ban Nagy G. Péter – *gyalog, lőt[tem] az ürmösszigeten öt perc alatt öt nyulat*. Ha meggondoljuk, a vásártéri házától 6-7 km-, míg a magyarkai tanyájától 3-4 km-re esett (nem tudjuk, honnan indult), az említett határrész, elég volt onnan az öt nyulat hazacipelni. Takátsy vadásztársával gojzerezni (póling) mentek ki, s ő csodálta, hogy az „öreg” cimborája a rengeteg holmi között még a vadásznaplóját is magával cipelte.³⁶ (A nagykunsági emberek büszkéek voltak a fejlett iskolahálózatra, a kiterjedt írásbeliségre.)

A lesvadászathoz leginkább a vízivad kötődik, mivel a Nagykunságban akkor még nagyobb, csülkösvad nem élt, ragadozókra, rókára, vidrára stb. legfeljebb a legszenvedélyesebb vadászok ültek ki. A különféle lesgödrök az általunk most vizsgált vidéken is elterjedtek, bár a libavadászat igen, de a vadkacsák elejtése kevésbé volt jellemző. A korabeli – és a két világháború közötti – vadászok azt tartották, hogy a vadkacsa nem éri meg a patront sem – van kacsa az udvarban elég. Így Nagy G. Péter naplójában sem szerepel vízi vadászat.

³¹ Hönig 1895: 5.

³² Takátsy 1889: 155. Már 1880-ból van hír karcagi vízi vadászatról (*Vadász- és Versenylap* 1880: 327.), s főleg a csekély eredményre utalnak. Itt mondok köszönetet Danis István kollégámnak, aki erre, továbbá még néhány további adatra is felhívta a figyelmemet.

³³ Pájer 1896.

³⁴ Takátsy 1888: 202.; 1889/b: 156.

³⁵ Szabályrendelet... 1914.

³⁶ Takátsy 1889/a: 380.

A kecskeméti vadászati módok közül utoljára hagytuk a hajtó- és körvadászatokat. (A kettő egymástól csak a hajtás során felvett mértani alakzatban tér el.) A társasvadászatok általában nyúlra és fogolyra irányultak, legfeljebb itt-ott fácán, róka tűnt fel, és nagyon ritkán túzok. A nagy területet felölelő vadászat természetéből fakadt, hogy a kisebb, a magánszemélyek által bírt részeket a körből ki kellett hagyni, esetleg előzetesen egyeztetni az „átjárásról”. Továbbá hajtókról, esetleg nyúlzállító kocsikról kellett gondoskodni, azaz a társulatnál költségek merültek fel. Ezért már az alapszabályban leszögezték például Karcagon: „A kör- és hajtóvadászat alkalmával az elejtett vadak közül mindenik vadász egyet elvihet díj nélkül; a többi azonban a társulaté marad, s a résztvevők egymás közt elárverezik, a bejött összeg a társulati pénztárba foly[ik].” (37.§.) Egy ilyen vadászatra karcagi naplóbejegyzést idézünk: *Első körvadászatot tartot[t]unk a Gergelyen [határnév], kevés zsákmány lett, 54 nyúl, volt vadász 28, hajtó 29”* (1908. nov. 8.).

Mielőtt a vadászat személyi ügyeitől elszakadnánk, említsük meg, hogy a puskaforogtatás „veszélyes üzem”. Kisebb-nagyobb lőfegyverrel történt balesetekről legfeljebb vadászadomákban emlékeztek meg, de van halálos szerencsétlenségről is hír. 1898-ban Kisújszállás határában két vadász kutyája az elejtett nyúlra összeveszett, mire a gazdák puskatussal próbálták őket szétválasztani. Az eredmény: az egyik fegyver elsült és a vadászcimborát szíven találta, aki azonnal meghalt.³⁷

A vadászathoz – miként az a legelső, a karcagi alapszabályban is rögzítésre került –, így a vadászterülethez, feltétlenül hozzá tartozott „a vadtenyésztés előmozdítása” is. Ezt passzív módon, azaz a vadászati tilalmi idő (február 1-jétől augusztus 15-ig) megtartásával, továbbá kíméleti, vadászat által nem, illetve évente legfeljebb egyszer érintett területek kijelölésével lehetett elérni. Az aktív úthoz tartozhatott a „vadásszolgák”, vadőrök alkalmazása, amire Kisújszállás első, 1882-ben elfogadott alapszabálya utal, sőt három év múlva három „meghitelt szógát” is előírtak. Ők elsősorban a vadállományra káros ragadozókat irhatták, továbbá az esetleg tilosban járókat figyelmeztették. Míg a vadászterület $\frac{1}{4}$ részének vadászati kíméletét, addig a nagy hófűvés esetén történő mesterséges etetését a már idézett 1913. évi megyei szabályrendelet írta elő, amit bele kellett venni az időről időre megalkotandó vadásztársulati alapszabályokba. Szintén előírás volt a 6000 kh-nál nagyobb vadászterületeken a vadőrtartás. (Országosan már 1894-ben adtak ki alapszabálymintát.³⁸) Írásos feljegyzések azonban a vadtakarmányozás mikéntjéről nem maradtak fent, noha az említett „szógák” egyik fontos feladata lehetett. Szintén nincs adatunk arról, hogy a saját területükön vadászók a hasznos vad szaporodását milyen módon igyekeztek előmozdítani.

A „kártékony vadak” „üldözése” viszont nemcsak az úr- és hivatásos vadászok (vadőrök) feladata volt, hanem a saját földjén bárki elpusztíthatta őket, még akkor is, ha a vadászati jog bérbe volt adva. Ebből következett aztán a korábbiakról már ismert hatósági (ti. a politikai előjáróság által elrendelt) vadászatok lehetősége, amire a

³⁷ *Vadászati Almanach* 2002: 295.

³⁸ A segédlet megjelent például az *Erdészeti Lapok* 1894. évi VII. füzetének függelékeként: 669–682.

századfordulón a Nagykunságban nem volt példa. Igaz viszont, hogy Túrkevéen 1890-ben két vadász is lőtt farkast.³⁹

A „káros-hasznos” kategóriákkal eljutottunk egy másik kérdéshez. Madarászat alatt – szól a „meghatározás” – „a nem vadászható jellegű madarak fogását értjük, az uratlan dolgok elsajátítása, mint tulajdonszerzési intézmény köréből, és a madárvédelmi törvények, nemzetközi konvenciók korlátai között. A madarászat nem vadászat, még ha bizonyos rokon vonások a kettő között állanak is fenn [...] A madarászatot saját földjén mindenki űzheti, de más földjén csak a tulajdonos engedélye mellett.”⁴⁰ A vadászati törvényekben nem említett madarakra az 1901. évi földművelésügyi miniszeri rendelet, továbbá annak kiegészítései, illetve az 1906. évi I. törvénycikk vonatkozott. A vadászat és a madarászat ugyanakkor az orvvadászat és az orvmadarászat révén egybefonódott, amelyre igyekszünk nagykunsági példákat hozni.

Legelőször említsük meg Nagy G. Péter naplóját, aki maga is lőtt vércsét és fülesbaglyot (1908), holott azok akkor már a védett madarak jegyzékében szerepeltek. A karcagi vadász feltehetően nem tudott róla. Aztán ott voltak a csúzlival („gummipuska”) és a flóberttal vadászók.⁴¹ (Utóbbi kisebb hatású vegyülettel megtöltött, így rövidebb távra alkalmas lőfegyver.) Az előbb említett madarászati szabadság miatt – „Flobert-fegyverrel vadászati jog nélküli kisebb madarakra való lövöldözés nem vadászati kihágás”⁴² – bárki pusztíthatta a madarakat, amit azonban mind a vadászok, mind a létrejövő állat- és madárvédő egyesületek rosszállottak. Aztán ott voltak az engedély nélküli fegyverekkel „dolgozók”, netalán a különféle örök, akik a szolgálati karabéllyal, esetleg revolverrel vadásztak.⁴³ Megfékezésükre a szabadelvű állam évtizedekig nem tett semmit. Sőt olyan esetek is előfordultak, hogy az elkobzott lőfegyvereket az időnkénti, a szolgabírói hivatalban felgyülemlett „szerszámok” árverezésekor maguk az érdekelt, volt tulajdonosok váltották vissza.⁴⁴

Szólnunk kell még a csapdákról, hurkokról,⁴⁵ netalán a fán alvó fácánok kénnel való „leszedéseiről”,⁴⁶ amelyre azonban a nagykunsági források nem térnek ki – többé-kevésbé érthetően. A családi emlékezetek (ahogy Györffy István megállapította: „egy parasztember emlékezete sokkal többet ért néha, mint a legjobb akadémikusoké”⁴⁷) azonban egyet-mást megőriztek. Apai dédapám, Oroszi Imre (1868-1951) több kerti hurkolásról, csapdázásról tudott, sőt „tört” (tányércsapdát) is hagyott utódaira. Szintén az ő és fia, Oroszi Sándor (1896-1978) elmondásában maradt fent a veréb- és fecskepusztító olasz. Tudniillik a „14-es háború” alatt családoknak, tanyára kiadott olasz hadifoglyok

³⁹ *Vadászati Almanach* 2002: 294.

⁴⁰ Kolosváry 1923: 97.

⁴¹ A kiterjedt irodalomból lásd például *Vadászlap* 1903: 109.; 1907: 275.; 1912: 183.; továbbá A verebek... 1903.; Dorning 1901.; 1902., Szikla 1902.; Szilárd 1908.; Fényes 1906.; Egry 1908.; Divald 1908.; Bohrandt 1911.

⁴² *Vadászlap* 1912: 272.

⁴³ *Vadászlap* 1902: 149.

⁴⁴ Bencsik 1908.

⁴⁵ Gyulay 1910: 269.

⁴⁶ *Vadász- és Versenylap* 1861: 239.

⁴⁷ Idézi: Bakó 2005: 197.

nagy figyelemmel kísérték a tanyai élővilág említett madarait, fészkeiket. Amikor azok szaporulata, a „csipaszok” az általuk kívánt fejlettségi fokot elérték, kiszedték és élvezettel elfogyasztották. (Magyarországon a fecskék fészkeit is tilos volt elpusztítani.)

Térjünk azonban vissza a fegyveres orvvadászathoz. A háború kitörésekor külön engedély kellett a (vadász)fegyverek megtartására szerezni, amit időnként megújítottak.⁴⁸ A háború előrehaladtával előbb az élelmezési viszonyok romlása miatt, majd a frontról hazaözoönlők fegyelmezetlensége folytán általánossá vált a vadászat, vad-orzás.⁴⁹ Igaz, a Károlyi-, majd a tanácskormány, sőt a Nagykunságba hamar, már 1919 áprilisában bejövő románok a fegyverek beszolgáltatását rendelték el, foganatja mégsem volt. (Nagyapám még kézigránátot is rejtegetett.) S a miniszter is csak ezzel vigasztalta a protestáló vadászokat: „örüljenek a földesurak, hogy csak a vadjaikat lövik”.⁵⁰ Ezek után elképzelhető mind az ország, mind a Nagykunság 1918-19-20. évi állapota, vadászati helyzete.

A „vizeken” a vadat károsító kóbor kutyák, macskák vadászok általi elejtése mind a gazdájuknak, mind a vadászatra jogosultaknak meg-megújuló bosszúságot okozott. Befogásukat, elejtésüket, lelövésüket nemhogy tiltották, hanem mind a belterjesen gazdálkodók, mind a vadászok egyenesen szorgalmazták.⁵¹ Itt nem elsősorban az élősvény (lícium-) korcán kibújó, a településekből éjjelente a határba kiszökő ebek kártételeiről volt szó, hanem a Nagykunság-szerte több ezer tanyán élő, onnan el-eljáró kutyákról. Főleg ha tudjuk: abban az időben a kutyák mai értelemben vett etetése alig volt ismert; fogjon, amit tud, éljen meg, ahogyan sikerül. Legfeljebb dögöt kapott (néha) enni,⁵² továbbá (gyakran) „kötistűl evett” (tudniillik a kazal mellett lekucorodók után takarította el a dolgokat). A nyakba akasztott koloncot hiába írták a hatóságok elő, a gazdák nem vették komolyan. Legfeljebb arra fordítottak gondot, hogy a kutyát szekér alá szoktasák; amikor kocsival mentek, a kutyus – ha élni akart – ott szívta a port.

Mind az orv- és alkalmi, ha úgy tetszik, forradalmi vadászatot, mind a korszakot azzal zárhatjuk le, hogy a vadászok ugyan megmaradtak „uraknak”, de szembesülhettek azzal, hogy helyzetük, kiváltságuk nem örökéletű. Az „úri passzió” fogalmát pedig éppen a háború idején, 1916-ban fogalmazta meg a korszak jeles vadászírója, Bársony István: „Az úriságot nem a születésre, hanem egyrészt az úri körülményekre (ráérés, költségek elbírása), másrészt az úri gondolkodásra, felfogásra (korrektség a vadászatban) vonatkoztatom. Annyi bizonyos, hogy se szegény embernek, se nagyon elfoglalt embernek nem való”.⁵³

A világháborút követően a központi kérdés a vadászfegyverek visszaszerzése volt, mivel a Tanácsköztársaság egyesületeket feloszlato rendeletét hamar érvénytelenítették. Fegyvereket azonban nem lehetett akár rendeletekkel sem előteremteni. Egy túrkevei vadász írja 1920 októberéből: „A vörösök által elrabolt puskám helyett a községi előljárástól egy ócska perkussziós flintát kaptam kölcsönbe. Amikor legjavában töl-

⁴⁸ *Nimród* 1914: 392.

⁴⁹ Lásd a korabeli híreket: *Vadász- és Versenylap* 1919: 22, 45, 58.

⁵⁰ *Nimród* 1919: 7.

⁵¹ A kolonc. *Vadászat és Állatvilág* 1911: 114., Tömörkény 1915: 28.

⁵² Ecsedi 1925: 155–156.

⁵³ Bársony 1916: 372.

tögettem az elrozsdásodott mordályt, akkor jöttek felém a nyulak a legnagyobb számban. Nem győztem őket visszahessegetni, míg a töltéssel elkészülök.”⁵⁴ Tudjuk, az előljáráságon az orvvadászoktól elkobzott (gyakran régi rendszerű) puskákat tárolták – ami még a románoknak sem kellett (miközben a becslések szerint ők legalább nyolc vagonnyi jó vadászpuskát vittek ki az országból⁵⁵).

A vadászfegyverek ügyét alapvetően befolyásolta a trianoni békediktátum aláírása, aminek következtében a polgári lakosságnál lévő puskák vásárlását, ellenőrzését is megszigorították. A korábbi liberális hozzáállás helyett fegyvervásárlási engedélyre és -tartásra volt szükség (9862/1920. ME.sz.r.).⁵⁶ Ez azért volt fontos, mert vadászjegyzet, így vadászterület-bérlethez csak fegyvertartásával juthattak – a „kommün” idején nem kompromittálódtak. Ugyancsak miniszterelnöki rendelettel tiltották a vadászterületek „lehetetlen árfelhajtással” történő bérbe adását. Ennek nem titkolt célja volt a hadigazdagok, a valutaspekulánsok vadászterületektől lehetőség szerinti távoltartása, természetesen – a „koráramlatnak” megfelelően – némi zsidóellenességgel.⁵⁷ A Nagykunságban ennek nyomát ugyan nem találjuk, de a túrkevei vadásztársaság 1926-ban elfogadott alapszabályában már korlátozták a tagok számát: legfeljebb 25 fő, hogy minden tagra legalább 300 kh terület jusson (6.§).⁵⁸

Ekkortól kezdve mutatható ki a vadásztársulati tagságért, a vadászatért történő „esdeklés”, ami aztán az egész századra jellemző lesz. A területért való „hajtás” is innen datálódik. Példa lehet a kisújszállási társulat 1921. évi kérvénye a földművelés és a belügyminiszterekhez.⁵⁹ A kisújiak azt kifogásolták, hogy a határban 14 helyen is a társult gazdák önállóan vadásznak, miközben a vadállomány óvásáért nem tesznek semmit. Így kérték, hogy a vadászati törvény vonatkozó rendeletét változtassák meg – éppen a békebeli vadállomány visszaállításáért. A felterjesztést az országos vadászati védegylet is támogatta, de minden eredmény nélkül. Egy biztos: ahogy az apróvadállomány javult, egyre több helyen maguk a gazdák akartak vadászni, ami a társulatoknak természetesen nem tetszett.

A fegyverrel kapcsolatos jogszabályok megváltoztatásánál is fontosabb azonban a szakmai szempontok érvényesítése. A békebeli vadlétszám visszaállítása érdekében az 1920-as években több országos intézkedés történt. Kiemelendő a bérbeadás időpontjának vadászati idényen kívüli előírása (a régi bérlőnek ne legyen lehetősége az esetleg elvesző területe vadállományát még utoljára megsarcolni); aztán az apróvad kötelező téli etetése; a mezei vad vadászati idényének önkéntes, de szabályrendeletekben való rögzítése; a kártevők kötelező mérgezése; az „úrvadászokra” is előírt kártékonyvadirtás (évente 10 szarka, vagy dolmányos varjú elpusztítása); végül pedig a „vérfrissítés”: 1000 kh-onként „más vidékről hozott” 4 nyúl és 2 pár fogoly.⁶⁰ Ezeket

⁵⁴ Varga 1920: 83.

⁵⁵ Sugár 1920: 3.

⁵⁶ A rendelet, illetve végrehajtása a vadászati szaksajtóban: *Vadászlap* 1920: 85–89.; *Nimród* 1921: 8–13.

⁵⁷ Sugár 1920.

⁵⁸ Oroszi 1997: 388.

⁵⁹ *Nimród* 1921: 292–293.

⁶⁰ *Nimród* 1927: 260–261., Glóser–Liszy II. 1942: 21–24.

előbb földművelés-, aztán belügyminiszteri rendeletekben, majd vármegyei szabályrendeletben hirdették ki, és az új árveréseknél már érvényesítették.⁶¹ S meghatározták: a bérlet a korábbi legfeljebb hat év helyett már tíz évre szól, hiszen hosszú távú vadgazdálkodást kell folytatni.

A Nagykunság mégsem lett – eltérően a szomszédos Békés megyei vagy dél-bihari részekről – igazán vaddús terület. Még 1927-ben is úgy emlékeznek meg a karcagi határról, hogy ott annyi vad van, mint „a cigányok vályogvető területén”. A vidéket nem ismerők számtalan ötlettel álltak elő, hogy a 67.000 holdas „hercegségen” (ti. Karcag határában) „hemzsegen az apróvad”, de nem hemzseget sem itt, sem más nagykunsági területen.⁶² Feltehetően a talaj erős kötöttsége, hidegsége, a fátlanság, na és a sok tanya nem engedte sem a nyúl-, sem a fogolyállomány látványos elszaporodását. (Bársony írta: „az alföldi tanyarendszer minden vadászatnak megölője”.⁶³)

A gyér, vagy annak vélt apróvadállományt természetesen nem a mai értelemben kell venni, hiszen a vadászirodalomból is ismert Kézdivásárhelyi Benkő Pál az 1920–21. évi vadászidényről egy jó eredményű vadászatot ír le Kunhegyesről. Óriási, 400 hajtós és 22 puskás körvadászaton egy nap csaknem 500 nyúl esett, amely eredmény még az akkori idők „nyúldús” éveiben is jónak számított. Ehhez azonban nemcsak a példás vadásztársulati rendet, hanem a polgári eljáróság pártoló hozzáállását is feltételezték. Szerencsére – írja Benkő – az „oláhok” a nyulakat nem tudták elvinni, de „ha tilalmi időben a mezőn egy puska lövés hangzik el, igen szigorú vizsgálat követi, s addig nem nyugszik a hatóság, míg a lövöldöző kézre nem kerül”.⁶⁴

A vidék egyik különlegessége, a tűzok még szép számmal fordult elő, de rá csak kimondottan „urak” vadásztak dürgés (április-május) idején.⁶⁵ Annál is inkább, mert 1925-től – természetvédelmi megfontolásokból – a tűzoktyúk és -jérce elejtése tilos volt. Mind a természetvédelmi, mind a vadvédelmi érdekek miatt 1934-től minisztériumi kezdeményezésre vadászati tudósítokat, felügyelőket bízta meg. Vidékünkön az első ifj. Mándoky László, karcagi „földbirtokos”.⁶⁶ Ne feledkezzünk el a most már kötelezően alkalmazott vadőrökről sem, akik között egyre több volt a szakvizsgázott. (10 000 kh-ként kellett egy-egy vadórt tartani.)

A nagykunsági helységek országos figyelmet mégsem a mezei, hanem a vízivad kapcsán kaptak. Mégpedig a vadlibák miatt. A „csonka ország” igazi különlegessége ugyanis számos arisztokratát, esetleg idegenföldi vadászt vonzott. Ők számunkra azért érdekesek, mert leírásaikban fennmaradtak az itteni libavadászati lehetőségek, módok. A legjelentősebb a kunmadarasi Nagylegelő darvashalmi részén – a redemptus közbirtokosságtól bérelt területen – alakult a gróf Teleki József-féle társaság. Tagjai – valamennyien módos „urak” – a Darvas-halom „lesimított” tetején vadászházat építettek; onnan jártak a 8500 kh-nyi bérleményükre libázni. Többnyire ázott libagödör-

⁶¹ Például Karcag: *Magyar Vadászujság* 1940: 253.; Kisújszállás: *Nimród* 1929: 307.; 1930: 413.

⁶² Gy. Takách 1927.

⁶³ Bársony 1916: 272.

⁶⁴ Kézdivásárhelyi (Benkő) 1921: 9.

⁶⁵ Karcagon lőtt tűzokról közölnek fényképet: *Magyar Vadászujság* 1931: 225.

⁶⁶ *Vadászat* (– *Halászat* – *Weekend-Turisztika*) 1934: 193.

ben húzódtak meg, s akár napi több tucatnyi terítéket is elérhettek.⁶⁷ De kimondott ijedelmet okozott, amikor 1930 őszén baromfikolerát észleltek.⁶⁸ Szintén gödörből vadászott a berekfürdői üveggyár tulajdonosa, Veress Zoltán, aki éjjel-nappal a gödörben, a komfortosan berendezett gödörben volt, az ételt, illetve vissza a lőtt libákat lovaskocsi vitte-hozta.⁶⁹

Kunmadarason vadlibales alkalmával már lőttek vaddisznót, amit akkor vadaskertből szököttnek véltek.⁷⁰ A Nagykunságban Békés felől, továbbá a már említett nyugatról, északnyugatról határoló uradalmakból származó őzek is megjelentek, de állandó vaddá még – az apró parcellák és a sok tanya miatt sem – nem válhattak.

A vadászati kultúra terjedésével (amit jelez például a szaklapokra való számos előfizetés), na meg a vízi vadászatokkal a vizslák tartása általánossá vált. A német mellett megjelentek a kurtított farkú, zsemlesárga magyar vizslák is, amelyeket „jüdischer pointer”-nek is mondtak. Az agar pedig leginkább státuszszimbólumként élt. Például dédapám tornácán is ott unatkozott a Szellő nevezetű. Unalmában aztán – gyakorolando a képességeit – rákapott az udvar csirkéire, mire Nagy G. Péter „eltökítette a háztúl”. (Agarat – mivel nem kutya, hanem „agar” – soha nem lőnek agyon, legfeljebb a gémeskút koloncára akasztják fel.)

Az agarak kártételére van karcagi városi történet is. A fiúiskolával szemben laktak Lenk doktorék. Az orvos több agarat is tartott, amelyek rendszeresen átjártak az iskola (egyemeletes épület) udvarára. A tanulók nyitott folyosókon tartották uzsonnás táskájukat. Az agarak aztán kiszagolták a pogácsát, málét stb., ki mit vitt tízóráira, és míg a tantermekben folyt az okítás, az ebek a többnyire vászonzacskóban lévő élelmet kikeresték és megették. Ahogy az órák végét jelző csengők megszólaltak, a fiúk kiáramlottak az osztálytermekből. Az agar „vadásztársak” pedig megijedtek, s nem egy az első emeleti nyitott folyosóról ugrott le, majd szaladt haza a doktorékhoz.⁷¹

A vadászat, a vadászok társadalmi megítélése nem volt jó. Továbbra is az exkluzív csoportot látták bennük, esetleg az élővilág pusztítóit. Előbbire egy visszaemlékezőt idézek: „A vadásztársaság is az uralkodó osztály szolgálatában állott. Estélyein, vadászvacsorákon politikai beszédek hangzanak el.”⁷² A „pusztítás-ellenességre” pedig anyai nagyapámat, a szomszédos Püspökladányban gazdálkodó Kéri Imrét (1887–1970) hadd említsem meg, aki vélekedése szerint puska, vadászjegy csak azért kell,

⁶⁷ Borsodi 1927.; Károlyi 2003: 135.; Kun 2009: 21–25.

⁶⁸ *Nimród* 1930: 464.

⁶⁹ Kun 2009: 79.

⁷⁰ *Magyar Vadászújság* 1940: 29.

⁷¹ Csak részben tartozik a vadászathoz, de az adatközlő részletesen elmondta: Lenkék egyik fia kutyamarástól kapott vesztettségbe halt bele. Ráadásul úgy, hogy a népi „veszettorvos”, Orvos Nagy bácsi nem, illetve későn látta a fiút (mondván: van ott doktor, gyógyítsa az meg), akin aztán már nem lehetett segíteni. S ebből is következett, hogy mind a város, mind a szülők, gyerekek úgy általában együtt érzők és elnézőek voltak Lenkékkal szemben – akár a tízórai árán is. Ugyanakkor a 21. században már elképzelhetetlen módon a kutya és ember kapcsolata kevésbé volt bensőséges, inkább tartózkodó, amire az orvvadászatnál utaltunk. (Adatközlő: B.Kovács Imre, aki 1985-ben 79 éves volt. Gyűjtötte: Demjén Lajosné Kéri Anna.)

⁷² Szász 2002: 69.

hogy mások ne vadásszanak a földjén, ne lőjék le a szérűn, a tanya körül élő kedves nyulakat, foglyokat. Ő maga legfeljebb a szemtelenkedő szarkákra, varjakra emelt fegyvert, haszonvadra sohasem.

Nagy feszültséget okozott továbbra is a tanyákról elkóborló kutyák lelövése, amely feljelentésekhez, perekhez is elvezetett. Mondani sem kell, mindez tovább rontotta a vadászok megítélését. Pedig például a már idézett kunhegyesi vadásztársaság jótékonyági célokra is fordított pénzt, illetve vadat is adott.

A helytörténeti irodalomból ismerjük a szomszédos sárréti orvvadászok két világháború közötti működését,⁷³ amely módoktól itt sem volt, lehetett eltérés. Bár egy későbbi forrásban hivatkoznak a karcagi „nyúlvermekre”, amiről pedig a visszaemlékezők nem tudnak. Lehet, hogy csak újságírói felületesség? A nyulat ugyanis országsszerte hurokkal fogták.⁷⁴ A vadászati szaklapokban viszont mindig újabb és újabb eljárásokról, orvvadászszeközökről tudósítottak. Megjelentek például a technika vívmányai; a zseblámpa, vagy az időszak magyar fegyvertechnikai remeke, a leventepuska.⁷⁵ Elterjedt volt a vadászatok utáni „tallózás”, a sebesült vad összeszedése, sőt a lesződörben kuporgó, nehezen mozduló vadász elől az elejtett vadlibák összeszedése. Pedig az „urak” olyan óvatosak voltak, hogy a kilótt papírhüvelyek megsemmisítésére is gondoltak – nehogy azt az orvvadászok újratöltsék, felhasználják.⁷⁶ (A libák összeszedése vadorzás – hiszen nem lőtték, fogták stb., hanem „csak” orozva elvitték.)

Én mégis egy családban történt esetet írok le, amelyhez hasonló máshol, mástól visszaemlékezésben is megjelent.⁷⁷ Az 1926. évben, tehát még a „koronás világban” történt, hogy nagyapám, Oroszi Sándor, a hatyúsi tanyája vakútján (a két dülő közötti lecsapolóárok mente) a tanyaszomszédokkal hajtatta a nyulat, s lőtt is egyet. Beballagott a tanyába, ahol feltűnt és szóvá is tette, hogy a gyerek, a szolgagyerek a sötétedés ellenére sem gyújtotta meg a lámpát.⁷⁸ Ahogy aztán világos lett, a pitvar belső részéből előugrott két csendőr, és az orvvadász tettenérése „forgott fenn”. Nagyapámat napokig bent tartották az őrsön, bár meg nem verték (mégiscsak gazdaember volt, aki a saját földjén lövöldözött), de a büntetések egy tehén árát tették ki. (Nemcsak az orvvadászatért, esetleg a nyúlban okozott vadásztársulati kárért, hanem a vadászjegy hiányáért, a fegyveradó elmulasztásáért, végül pedig a fegyvertartási szabályrendelet áthágásáért kellett fizetni.) Na meg az elkobzott fegyver, amire azt mondta, hogy a pesti Teleki téri piacon vette, holott egy karcagi kovácsmester „forgalmazta”. Az említett büntetések, s nem utolsósorban az eljárásból fakadó joghátrányok elvették a kedvét a (fegyveres) orvvadászattól. (Az orvvadászoktól elkobzott puskákat a Horthy-korszakban nem árverezték el, hanem összetörték.)

Tudunk több olyan esetről is, amikor az orvvadászból „úrvadász” lett, sőt később még dicsekedett is korábbi orvvadászkalandjaival. Mégis inkább a vidékre a hurkolók, a bottal nyulat ütők és a mindenféle módon tojásszedők (-pusztítók) és a kutyával nyu-

⁷³ Müller 1988: 34–47.

⁷⁴ *Magyar Vadász* 1964. 8: 13.

⁷⁵ Lásd például Sólyom (Láng) 1931., Bokor 1933., Glóser–Liszy 1942: 101–102.

⁷⁶ Ecsedi 1927: 45–50.; N. Kiss 1933: 522–523.; Nemeskéri–Kiss 2002: 40.; Tóth 2005: 13.

⁷⁷ Kun 2009: 78.

⁷⁸ A megnevezéshez lásd: Örsi 1990: 61.

lat fogatók voltak a jellemzők, akiket a legritkább esetben lehetett tetten érni, netalán megbüntetni.

A korszakot egy vadászbalesetthírrrel zárjuk: „Szarka helyett önmagát lőtte agyon. Czihát Lajos túrkevei gazda Flobert-puskával szarkákat lövöldözött, miközben fegyverét térde közé fogva a földre engedte, amely elsült és a lövedék oly szerencsétlenül találta – bár Szolnokon megoperálták –, sebesülésébe nagy kínok között belehalt. Vadászvizsga, mikor jön már el a te országod?”⁷⁹ Az ország vezető vadászai ugyanis már régóta emlegették: vadászni csak vadászvizsga-bizonyítvánnyal lehessen.

Összefoglalásként utalunk rá, hogy a Nagy-kunság sajátos helyzetéből fakadóan, tudniillik, hogy nem voltak nagybirtokok, a korra már jellemző intenzív apróvad-gazdálkodás nem jelent meg. Következésképpen a vadat, mint „a természet ajándékát” fogadták el. A vadászok oldaláról pedig a vadászat presztízse nem, illetve alig lehetett jelentős, főleg a vadlibázni járó „urak” között. A többiek, akár a gazdák, akár a városi, közbirtokossági tisztségviselők egyfajta szórakozási lehetőségnek, nem pedig ranggal járó, netalán hasznot hajtó, termelőtevékenységnek tekintették. Ez aztán meghatározta a hozzáállásukat is, miközben a vadászok táborát a külső szemlélők óhatatlanul is túlluk különböző, akár „más” embereknek tekintették.

Ahogy a bevezetőben említett Györffy István a Nagy-kunsági krónikában leírta,⁸⁰ még a második világháború alatt és után is egyik-másik háznál tartottak darvakat, tuzokokat. A világ hiába fordult a lecsapolások, a 19. század közepe óta óriásit, a nagy-kunok ragaszkodtak kedvenc madaraikhoz, „házőrzőikhez”.⁸¹ S a határukat 1943-ban járó idegen továbbra is a végtelen pusztaként rögzíthette: „Balról távoli fénypontok, becsülöm talán tíz kilométerre; kérdem, mi az: Püspökladány vasútállomása, de nem ám tíz, hanem harminc kilométer is megvan!... Kissé jobbra Karcag világít, oda is legalább huszonöt kilométer. Hortobágyi méretek!”⁸²

Irodalom

BAKÓ Elemér

2005 *Egy élet a magyarságért*. I. Európa: 1915-1951. Budapest: Médiamix Kiadó.

BALKAY Adolf

1926 Apáink keserve. *Nimród* 338–341.

BARTHA Károly, N.

1933 *A Debreceni Vadásztársulat története*. Debrecen: A Debreceni Vadásztársulat kiadása

BÁRSONY István

1916 Vadtenyésztés. In Kovácsy Béla (szerk.): *Többtermelés a mezőgazdaságban*. 261–273. Budapest: Pátria.

⁷⁹ *Magyar Vadászújság* 1929: 215.

⁸⁰ Györffy 1922: 28.

⁸¹ Kun 2009: 70.

⁸² Nemeskéri–Kiss 1943: 106.

BELLON Tibor:

1979 *Nagykunság*. Budapest: Gondolat.

BENCSEK Sándor

1908 Orvvadász-históriák és védekezés ellenük. *Vadászlap*. 184–186.

BOHRANDT Lajos

1911 A flóbert-fegyverekkel üzött jogosulatlan vadászat és tiltott madárirtás meggátolásának ügye. *Vadászat és Állatvilág* 43.

BOKOR Miklós

1933 Orvvadászok technikai újításai. *Nimród*. 174–176.

BORSODI László

1927 A Hortobágy tájékáról. *Nimród*. 602.

1929 Az Ivády-fiúk. Vadászélet a provizórium alatt. *Magyar Vadászújság* 98.

DANKÓ Imre

1996 A javak cseréje, az árucsere, a vásárok Túrkevéen. In Örsi Julianna (szerk.): *Túrkeve földje és népe*. II. 339–362. Túrkeve: Túrkeve Város Képviselőtestülete.

DARÓCZY Elek

1890 *Karczag város egyetemes leírása*. Karcag: Horváth Ignác Könyvészete.

DIVALD Béla

1908 Két cikk a fák és az erdők fontosságáról. *Magyar Erdész* 203.

DORNING Henrik

1901 Madárpusztítás. *Vadászat és Állatvilág* 201–202.

1902 Néhány szó a madárvédelem kérdéséhez. *Vadászat és Állatvilág* 183.

ECSEDI István

1925 *Poros országutakon*. Debrecen: Debreceni Ujság Nyomdája.

1927 *Hortobágyi életképek*. Debrecen.

1933 *Népies vadfogás és vadászat a debreceni határban és a Tiszántúlon*. Debrecen: Debreceni Ny.

EGRY Ferenc

1908 A zöldharkály káros voltának kérdéséhez. *Magyar Erdész* 415–416.

ELEK György

2018 *Vízi munkálatok és rétgazdálkodás a Nagykun Kerületben a 18–19. században*. Kisújszállás: Alföldkutatásért Alapítvány.

FAZEKAS Mihály

1990 Forrásadatok Karcag és a Jászkunság történetéből 13. Kageneczek Henrik útinaplója a Jászkunságról 1703-ban. *Karcagi Hírmondó*. augusztus. 4.

FÉNYES Kálmán

1906 Tévedés. *Vadászat és Állatvilág* 240.

GLÓSER Dezső – LISZY Edwárd

1942 *A hivatásos vadász*. II. Budapest: Pátria.

GÖMÖRY Frigyes

1862 Kecskemét és vidéke (Vadászrajz). *Vadász- és Versenylap* 181–187., 197–202., 218–221.

GYÖRFFY István

1922 *Nagykunsági krónika*. Karcag: Nagy és Kertész Könyvnyomdája.

GYULAI Gy. Károly

1910 Kimélet a ragadozóknak is. *Magyar Erdész* 269–270.

HALMAY Márius

1909 Az alföldi vadászterületek a 80–90-es években. *Vadászat és Állatvilág* 91–94., 103–104.

HAVAS Sándor

1858 Vízivadászat a Sárréten. *Vadász- és Versenylap* 268–273., 301–307., 324–325.

HÖNIG István

1895 *Vadőr. Vadászati ismeretek kivonata*. Budapest: Grill Károly Cs. és Kir. Udv. Könyvkereskedése.

JAKSA Eleonóra

1997 Vadászó nemesek és úri vadászok. A vadászat szerepének változása a XVIII–XIX. században. *Honismeret* 23–28.

1998 A paraszti vadászat legális és féllegális lehetőségei Magyarországon a 18–19. században. *Népi kultúra – Népi társadalom* XIX. 69–90. Budapest

KÁROLYI Lajos

2003 *Egy élet a vadászatért*. Budapest

Kézdivásárhelyi [BENKŐ] Pál

1921 Záróvadászatok. *Nimród* 98–99.

KISS István, N.

1974 A paraszti vadászat Magyarországon. *Agrártörténeti Szemle* XVI. 66–71.

KISS Sándor, É.

1974 Egy letűnt népi foglalatosság: a madarászat. *Ethnographia* LXXXV. 91–98.

KOLOSVÁRY Bálint

1923 *Vadászati jog*. Budapest: Studium.

KOLOSY Lajos

1926 *Kunhegyes története*. Kunhegyes.

KUN Lajos

2009 *Hortobágyzéli parasztpuskások*. Karcag

MÜLLER Géza

1988 Egy idős természetjáró visszaemlékezései. In Miklya Jenő (szerk.): *Sárréti írások 3. Helytörténeti, szociológiai és természetrajzi antológia*. 5–95. Szeghalom: Sárréti Múzeum Baráti Kör – Soros Alapítvány.

NAGY Domokos Imre

1980 A magyar vadászat a polgári korban. In Moldován Tamás (főszerk.): *Vadászat Magyarországon*. 32–127. Budapest: Idegenforgalmi Propaganda és Kiadó Vállalat.

NEMESKÉRI–KISS Géza

2002 *Vadludak*. Kecskemét.

N.[emeskéri–] KISS Sándor

1933 Keresők. *Nimród* 523–525.

NEMESKÉRI–Kiss Sándor

1943 *Hol nem volt*. Budapest: Dr. Vajna és Társa.

OROSZI Sándor

- 1986 A karcagi közbirtokosság szervezetének változása és szerepkörének módosulása a város gazdálkodásában. In Botka János (szerk.): *Zounuk. A Szolnok Megyei Levéltár Évkönyve* I. 129–144.
- 1991 „Paraszt puskások” Karcagon. *Erdészettörténeti Közlemények* II. 22–33.
- 1995 Az első nagykunsági vadásztársulatok. In Zádorné Zsoldos Mária (szerk.): *Zounuk. A Szolnok Megyei Levéltár Évkönyve* 10. 325–340.
- 1996 Vadfajokból védett állatfajok. *Erdészettörténeti Közlemények* XXI.
- 1997 Az 1883. évi XX. törvénycikk alapján működő Jász-Nagykun-Szolnok vármegyei vadásztársulatok. In Zádorné Zsoldos Márta (szerk.): *Zounuk. A Szolnok Megyei Levéltár Évkönyve* 12. 377–402.
- 2006 A vadászat múltjából. In Faragó Sándor (szerk.): *Magyar vadász enciklopédia*. 8–23. Budapest: Totem.

ÖRSI Julianna

- 1990 Karcag társadalomszervezete a 18–20. században. Akadémiai Kiadó. Budapest
- 1995 A redempció szerepe a Jászkunság fejlődésében. Karcag–Túrkeve
- 1996 Túrkeve története a XVIII. században. In Örsi Julianna (szerk.): *Túrkeve földje és népe*. II. 5–60. Túrkeve. Túrkeve Város Képviselőtestülete.

PÁJER Béla

- 1880 Egy alföldi vadlúd-vadászat. *Vadászlap* 79.

RIDEG István (szerk.)

- 1999 *Laczká János emlékezete*. Karcag: Karcag Város Önkormányzata.

SIPOS Orbán (szerk.):

- 1880 *Rendszeres jelentés Jász-Nagykun-Szolnok vármegye állapotáról, 1879*. Szolnok.

SÓLYOM (LÁNG Rezső)

- 1931 Vadorzók és vadorzó szerszámok. *Nimród* 357–359.

SUGÁR Károly

- 1920 A magyar vadászat pusztulása. *Vadászlap* 2–8.

SZABÓ Lajos

- 1987 Kisújszállás története a XVI. századtól a XIX. század első negyedéig. In Szabó László (szerk.): *Kisújszállás története* II. Kisújszállás.

Szabályrendelet

- 1914 *Szabályrendelet a vadászati jog bérbeadásáról és gyakorlásáról*. Szolnok.

SZÁSZ Béla

- 2002 *Karcag történetéhez. Válogatott írások*. Karcag: Karcagi Nyomda Kft.

SZIKLA Gábor

- 1902 Védelmet a madaraknak! *Vadászat és Állatvilág* 203–204.

SZILÁGYI Miklós

- 1982 Paraszti vadászat a Nagykunságban. *Jászkunság* 4. 33–37.
- 1992 A rétség gazdasági jelentősége a 18–19. század fordulóján. In Örsi Julianna (szerk.): *Túrkeve földje és népe* I. 219–270. Túrkeve: Túrkeve Város Képviselőtestülete.

SZILÁRD Ferenc

- 1908 A flóbert. *Vadászlap* 307–308.

SZÜCS Sándor

1957 *Pusztai szabadok. Adatok a régi Alföld életéből.* Budapest: Magvető.

1977 *Régi magyar vízivilág.* Budapest: Magvető.

TAKÁCH Gyula, Gy.

1927 A boldog szerelem és üres vadásztarisznya. *Magyar Vadászújság* 1. 34–135.

TAKÁTSY Elemér

1888 Visszaemlékezések. *Vadászlap* 201–202.

1889a Vadászat goizerekre a régi jó időkben. *Vadászlap* 379–380

1889b Tűzokvadászat. *Vadászlap* 155–156.

TORMAY Béla

1900 *Magyar gazda kincsháza.* II. kiadás. Budapest: Pallas Részvénytársaság Nyomdája.

TÓTH Sándor

2005 *A hírnév kötelez. Vadászat és vadgazdálkodás Magyarországon 1945–1990.* Budapest: Nimród Alapítvány.

TÖMÖRKÉNY István

1915 Csöndes szüret. *Érdekes Újság* 41. 28–29.

Vadászati Almanach

2002 *Vadászati Almanach. Jász-Nagykun-Szolnok megyei vadászati almanach.* Szerk.: V. Szász József. Szolnok.

sz. n.

1861 A vad fáczánosokról. *Vadász- és Versenylap* 238–239.

VARGA Sándor

1920 Az első körvadászat. *Vadászlap* 83.

VÁSÁRHELYI István

1946 Adatok a nyérc elterjedéséhez és életmódjához. *Nimród* 132–133.

sz.n.

1903 A verebek és a flaubert. *Vadászlap* 75–77.

Oroszi Sándor

Nyugalmazott főmuzeológus, Karcag

e-mail: orosis@index.hu

Sándor Oroszi

Gentlemen's way of hunting in Nagykunság

In the outskirts of five settlements in the region of Nagykunság (East-Central Hungary), i.e. Karcag, Kisijszállás, Kunhegyes, Kunmadaras and Túrkeve, on approximately 100.000 hectare of land, the official form of hunting in the modern era began on the basis of legal regulation issued in 1872 and 1883. Then, either individuals hunted on their own lands, or hunting companies were established, which rent the right for hunting for six or ten years from bodies representing local land owners. The hunting licence was issued by the state authorities and the weapon tax also had to be paid for the state. In this region that is situated in the middle of the Great Plain drainage ended by the end of the

19th century, after which animal husbandry and agriculture became the dominant forms of economy. Yet, opportunities of waterfowl hunting did not vanish and especially in the decades between the two World Wars the regional results of wild geese hunting gained nationwide attention. Due to the ecological facilities of the region, the disperse settlement structure made up of plenty of homestead farms and because the propagation of wild animals was neglected, there were fewer hares and partridges in this area than on the neighbouring large manorial estates. Out of big game it was only bustard and occasionally deer and boar that were hunted. Hunting methods were identical with the ones that were used in other flatlands of the country, but hunting with greyhounds was banned in the 1870s, while hunting with fox hounds and stag hounds was not practiced at all (partly because of the lack of forests). Game protection covered extinction of predators and the mitigation of poaching, which must have been frequent just as well as in other parts of the country. It did not cause any kind of astonishment due to the view according to which wild game was considered as God's gift.

A „legősibb húros hangszer”, a zenélőj története és típusai

Habár sok hangszertípus történeti áttekintésénél felbukkan „a világ legősibb hangszere” titulus, az ilyen szempontú elsőség megállapítása nemcsak szubjektív, de egzakt módon nehezen is bizonyítható. A hangszert alkotó anyagoktól ugyanis nagyban függ, hogy régészeti feltárásból egyáltalán előkerülhet-e egy-egy ősi, a paleo, mezo vagy neolit időszakból származó példány. Ettől függetlenül széles körben elterjedt nézet, hogy a zenélőj a húros hangszerek legarchaikusabb megjelenési formái. Ezzel összefüggésben először Henri Breuil apát tudósított a dél-franciaországi Les Trois Frères (Három fivér)-barlang paleolit magdaléni korú Kr.e. 13–15000-ből származó, félig állat, félig ember vagy állatnak beöltözött, szájíjjal zenélő emberalakról¹ (1. kép), amelyet a húros hangszerek első ismert ábrázolásának tartanak.²

Az ábrázolással kapcsolatban többen kifejezték kételyeiket, mert az ábrákat az idők folyamán gyakran átrajzolták, ezért lehetséges, hogy az íjnak vélt ábra később került oda, és semmi köze az állatbőrbe öltözött emberhez.³ Szintén kétséges hogy a Szahara algériai részén található Taszilin-Ádzser Kr.e. 6000–5000 közötti neolit időszakra datált sziklarajzai között található ábrázolás valóban zenélőj-ábrázolásnak fogható-e fel, de a két ábrázolt tollkoronás alak közül az egyik mintha két ütőfával képezne ritmust és a másik elvileg akár pengetheti is a kezében tartott vadászíjat⁴ (2. kép). Ehhez kapcsolódóan Csád északkeleti részén az Ennedi-fennsík sziklarajzai között nemrégiben felfedeztek egy jól felismerhető íjhárfa ábrázolást, amit 5000 évesre datálnak. A sziklarajzok kormeghatározása azonban nem egyszerű feladat, mert a legtöbb esetben olyan alapanyagokat használtak, amelyek alkalmatlanok a szénizotópos vizsgálatra. Ebből kifolyólag az Ennedi-fennsík sziklarajzainak korát az ábrázolásokon látható flóra és fauna elemzésével próbálják meghatározni.⁵

A dél-afrikai régióban Nyugat-Namíbiában a Brandberg (Daureb) hegység ókori sziklarajzai között, már több, egyértelműen zenélőj-típusú hangszeren játszó zenész-ábrázolás ismert, de ezek a radiokarbon kormeghatározás alapján maximum 2760–2710 évesek.⁶ Ezért ha már a neolitikus időszakban készített sziklarajzok is zenélőjeket ábrázolnak, akkor marad a „tyúk vagy a tojás” paradoxonhoz hasonló kérdés, hogy a vadászíjból alakult ki a hangszer, vagy éppen fordítva történt. A húros hangszerek keletkezését magyarázó japán és indiai eredetmondák arra engednek következtetni, hogy a vadász- és harci eszközként használt íjkból alakultak ki a zeneszerszámok.⁷ Az óceániai szigetvilág mítoszainak tanulmányozása viszont arra enged következtetni, hogy a

¹ Breuil 1912: 214.

² Leroi-Gourhan 1967: 494.

³ Pfeiffer 1982: 178.

⁴ Mazonowicz 1975: 130.

⁵ Lessen-Ertz 2012: 32.

⁶ Breunig 2003: 83.

⁷ Balfour 1899: 4.

nyilat eleinte dobonyilként önmagában használhatták és csak később jelent meg az íj. A mitikus elbeszélések ugyanis elmondják, hogyan alakult ki a zenélőj, ami a szellemek hangjának a közvetítője, viszont a vadászíjról nem esik említés.⁸ Szintén a vadászíj elsősege ellen szól, hogy az idiochord és a húrtartólábas zenélőj-típusok nem alkalmasak vadászatra, ezért nem valószínű, hogy a hangszertípus a vadászíjból alakult volna ki.⁹

A legkorábbi, feltehetően nyílhegynek minősülő leletek Dél-Afrikából kerültek elő, amelyek a Kr.e. 70–60000 évvel ezelőtti időszakból származnak, de a régészeti leletekkel is bizonyított íjak és nyilak általános elterjedési ideje csak az Kr.e. 20000–15000 időszakra datálható.¹⁰ Viszont a leginkább fából készülő íjak és nyilak a könnyen pusztuló anyaguk miatt nyilvánvalóan nem kerülhettek elő nagyobb számban a paleolitikori leletek közül, ezért azok nagyobb mérvű elterjedése a két időszak közé datálható.

Bár az amerikai kontinens legkorábbi nyílfejelete csak az Kr.e. 5000 körüli időszakból származik, ez mégis azt bizonyítja, hogy az amerikai kontinens őslakói ismerték az íjat és a nyilat, viszont meglepő módon az európaiak megérkezéséig húros hangszereket nem használtak.¹¹ Ezért amennyiben az Ázsiából átvándorló vadászó csoportok, már rendelkeztek íjakkal, akkor a zenélőj, csak ezután alakulhattak ki a vadászíjakkal, mert ha a hangszerből alakultak volna ki, akkor az amerikai őslakosság szintén ismerte volna a húros hangszereket. Ezzel kapcsolatban azonban meg kell jegyezni, hogy – bár az általános vélemény szerint az indián kultúrák nem ismerték a húros hangszereket – több közép-amerikai, illetve a kulturálisan elzárt patagónai indiánok körében használt zenélőj vizsgálata és a 11. századi ún. „Codex Colombino” egyik zenészábrázolása alapján az őslakos indiánok az európaiak megjelenése előtt is ismerhették a zenélőj hangszertípust.¹² A közölt ábra alapján azonban erősen kétséges, hogy valóban zenélőj-ábrázolásról lenne szó. Továbbá, mivel az amerikai spanyol gyarmatokra a 16. századtól kezdve szállítottak afrikai rabszolgákat, és az afrikai népcsoportok körében a 18. századtól már széles körben ismertek lehettek a zenélőj, a 19. századi vizsgálatok a hangszertípus kulturális beágyazottságának mértékét figyelembe véve már nemigen tudták megállapítani, hogy a hangszer milyen régóta terjedhetett el a térségben. Teljes bizonyossággal csak a régészeti feltárások, vagy egyéb, a „Codex Colombino” ábrázolásánál meggyőzőbb ikonográfiai adatok szolgálhatnak. A kolumbiai falvak zenélőjainak vizsgálata szintén kimutatta, hogy – bár néhány őslakos indián törzs is használ zenélőjkat – a hangszertípus fő elterjedési területe az afrikai származású csoportok falvaira koncentrálódik.¹³ Emellett nem zárható ki egy korai óceániai és közép-amerikai kapcsolat lehetősége, amit a legújabb nyelvészeti és genetikai kutatások is alátámaszthatnak.¹⁴ Ennek alapján a prekolumbián időszakban már megjelenhettek Óceánia irányából a térségben a szájíjak, és az afrikai rabszolgák által használt zenélőj csak a későbbiekben terjedhettek el.

⁸ Schaeffner 1936: 155.

⁹ Sachs 1942: 56.

¹⁰ Rowley-Conwy 2005: 176–177.

¹¹ Montagu 2004: 179.

¹² Saville 1898: 280–284.

¹³ List 1966: 46.

¹⁴ Lawler 2010: 1344–1347.

A zenélőíjak afrikai megjelenését illetően az észak-indiai és a nyugat-afrikai zenélőíjak morfológiai egyezései kapcsán korábban úgy gondolták, hogy a zenélőíjak Indiából kerülhettek először Etiópia területére, majd onnan terjedt tovább a használatuk nyugati és déli irányba.¹⁵ Ráadásul e hangszertípushoz nagyon hasonló felépítésű gyapottisztító eszközök maradtak fenn Etiópában, amelyek néprajzi analógiái India északi területein is megtalálhatóak. Az indiai Gudzsarat területén vándorló fakírok *malunga* elnevezésű zenélőíjáról azonban kiderült, hogy afrikai eredetű és a területre telepített kelet-afrikai rabszolgákból, katonákból, kereskedőkből kialakult siddi népcsoport révén terjedt el a térségben.¹⁶ Ami az indiai ősi húros hangszereket illeti, a legkorábbi adatnak a K.r.e. 3–2. évezred pre-árja vagy pre-védikus korszak (Indus-völgyi időszak) ideogramma írásjelei tekinthetők, amelyek 3–4 húros bottal ütve megszólaltatott polikord zenélőíjakat ábrázolnak.¹⁷ A legtöbb kutató által K.r.e. 2. évezredre datált Rigvédában szó esik „hangot adó íj”-ről, amely vélhetően a zenélőíjra vonatkozó adat. A K.r.e. 1. évezredben keletkezett Jadszurvédában már szerepel a *vīnā* botcitera típus, amelynek feltalálója Narada az utazó zenész, védikus bölcs.¹⁸ Az ősi *ekatantrī* ’egyhúros’ *vīnā* botcitera típussal rokonítható, a zenélőíjakhoz hasonló monokord botciterák Kambodzsa, Vietnám, Indonézia és India elzárt területein egyaránt fennmaradtak.¹⁹ Közös jellemzőjük a játék közben a mellkashoz szorított lopótök rezonátor (3. kép).

Hasonló a zenélőíj és a botcitera közötti átmeneti típusnak tekinthető a Mikronéziához tartozó Guam szigetén élő chamorrók (spanyol, filippínó és mikronéz vegyes házasságok utódai) *belembaotuyan* elnevezésű (chamorro nyelven: *belembao* ’hajlított fa’ és *tuyan* ’gyomor’) hangszere, amit leginkább fekvő, a tökhéj rezonátort a hasra szorítva használtak²⁰ (4. kép). A *belembaotuyan* a spanyol gyarmati időszakban jelent meg Guam szigetén, és az elnevezése, illetve a hangszer felépítése miatt valószínűsíthető, hogy valamiképpen a brazil *berimbau* zenélőíj szolgálhatott mintául a chamorrók zenélőíjához.²¹ Nem ismert azonban kereskedelmi vagy egyéb olyan kulturális kapcsolat a Guam sziget és Brazília között, amely a hangszer elterjedésére magyarázatul szolgálhatna. Illetve a *berimbau* az angolai kimbundu nyelvű mbundu népcsoport *mbirimbau* elnevezésére vezethető vissza, ezért nem rokonítható az ausztronéz nyelvű chamorrók *belembao/tuyan* elnevezésével.²² Mivel a *belembaotuyan* némely típusa erősen emlékeztet a botciterákra, valószínűsíthető hogy eredetileg a térségre egyébként jellemző botcitera hangszertípusról lehet szó, amelynek Madagaszkárhoz hasonlóan kialakultak a zenélőíjakhoz sorolható változatai.²³ Ráadásul Guam szigeten szintén elterjedt egy bambusz doromb, amelynek a chamorrók ausztronéz nyelvén *belembaupachot* az

¹⁵ Balfour 1899: 37.

¹⁶ Basu 1993: 295.

¹⁷ NGDMI 3. 1984: 728.

¹⁸ Prajnananda 1973: 468.

¹⁹ Deva 1978: 278.

²⁰ Collaer 1965: 156.

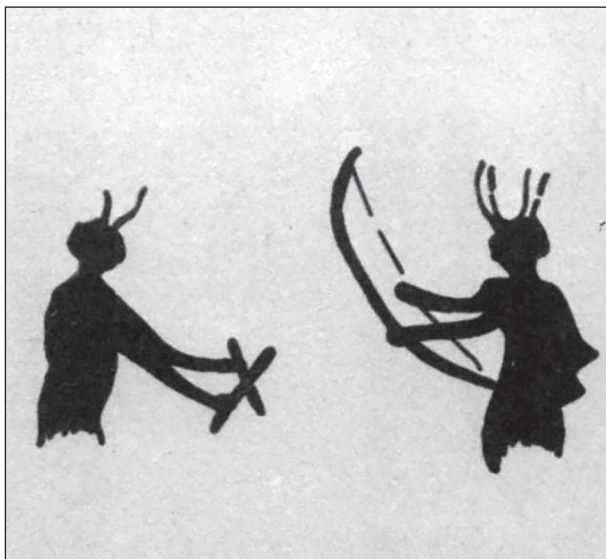
²¹ Pangelinan 2014.

²² Ferreira 1986: 250.

²³ A különböző hangszerelevezéseknél a *The New Grove Dictionary of Musical Instruments* terminusai az irányadók.



1. kép: Feltételezett paleolit szájíjábrázolás, Les Trois Frères-barlang (Breuil 1912.)



2. kép: Feltételezett neolit zenélőíj-ábrázolás, Taszilin-Ádzser (Mazonowicz 1975.)



3. kép: Indiai férfi monokord botciterával, Orisza (Deva 1978.)



4. kép: Chamorro férfi zenélőíjjal, Guam (Collaer 1965.)

elnevezése.²⁴ A bambusz dorombok elterjedése viszont az ausztronéz nyelvű népcsoportokhoz köthető,²⁵ akik a nyelvészeti és a mitokondriális DNS vizsgálata alapján Tajvan szigetéről indultak el 5200 évvel ezelőtt.²⁶

A Tajvan szigetén élő 16 őslakos törzs körében őshonos hangszernek számítanak a száíjjak, amelyek nyelvjárásonként eltérő elnevezésekkel ismertek: *tiftif*, *datok*, *fetik*, *difetolik*, *ljaljetjukana*, *ratok*, *tongaton*, *tarabishibishi*, *aonaon*, *latuk*, *yutngotng*.²⁷ Főleg az amis, bunun, puyuma, thao és a tsou törzs körében jellemző a zenélőíjak használata, amit gyakran a bambuszdorombokkal együtt szólaltattak meg²⁸ (5. kép). Mivel Tajvan szigetén az őslakosok nagyon gyakran együtt használták a két hangszert, az onnan kirajzó ausztronéz nyelvű népcsoportok migrációjával elterjedő száíjjak valószínűleg a bambuszdorommbal együtt terjedhettek el, és emiatt, illetve a hasonló játéktechnika következtében a két hangszer elnevezése sok népcsoport körében azonos maradt. A néprajzi analógiák szintén azt a tendenciát mutatják, hogy jövevényhangszer esetében annak elnevezését is átveszik, és legfeljebb kis mértékben változtatnak rajta az adott nyelvhez vagy nyelvjáráshoz igazítva az elnevezést. Ilyen diffúz jelenséget mutat, az óceániai zenélőíjak esetében a Cook-szigetekhez tartozó Mangaián a maorik *ko'e* (polinéz nyelven 'bambusz') száíj elnevezése.²⁹ Ami rokonítható az újjélandi maorik *kú* száíjjelnevezésével.³⁰ Nem különben a Hawaii szigeteken elterjedt *ukeke* elnevezésű polikord három húros kialakítású száíjjal³¹ (6. kép). Az ausztronéz nyelvű népek vándorlásával összefüggésbe hozható diffúz hangszerelterjedést látszik igazolni az is, hogy a száíjjak és a bambuszdorombok elnevezése gyakran ugyanaz. Így például Marquises-szigetek *utete* száíjjelnevezése Futunán és Uvéán, Szamoán, Tokelaun és Tongán egyúttal a doromb elnevezése is³² (7. kép). Ez a terminus rokonítható az Ausztrál-szigetekhez tartozó Rapa Itin használt *titapu* vagy *tita'apu* száíj és doromb elnevezéssel, amely a Cook-szigetekeken is elterjedt.³³

Habár a délkelet-ázsiai és az óceániai száíjjak megszólaltatási módja jellemzően pengetéssel történik, Pápua-Új Guineából ismert olyan száíjtypus is, amelynél húrtartó pálcát, és a megszólaltatáshoz ütőpálcát alkalmaznak³⁴ (8. kép). Mivel az ausztronéz törzsek 3500 évvel ezelőtt érkezhettek a szigetre, és Délkelet-Ázsiából már 5000 éve járnak tengeri kereskedők Pápua-Új Guineára (többek között a csak itt őshonos paradicsommadár tolláért), a száíjjakat akár ők is elterjeszthették. Kérdéses azonban, hogy ezt a játéktechnikát a pápuák a hangszerrel együtt átvették vagy maguktól fejlesztették ki, mert az ehhez hasonló játékmód inkább Afrikára jellemző.

²⁴ Fritz 1904: 60.

²⁵ Sachs 1917: 192.

²⁶ Bellwood–Sanchez-Mazas 2005: 480–484.

²⁷ Cheng 2015: 76–121.

²⁸ Wegner 1997: 1167.

²⁹ Robson-Tudor 1966: 160.

³⁰ Best 1925: 175.

³¹ Collaer 1965: 156.

³² Moulin 2002: 140.

³³ Dordillon 1904: 265.

³⁴ Collaer 1965: 154.

Afrikában a zenélőíjak morfológiai sokszínűsége miatt, más hangszertípusoktól eltérően nehezebben kimutatható, hogy endemikus hangszerről van-e szó, vagy ez is az ausztronéz nyelvű népek nyugat irányú vándorlásával jelent meg az afrikai kontinensen. A madagaszkári malgasok körében ugyan elterjedt a zenélőíjak használata, de szájjíjak jelenléte nem adatolható. Ráadásul a madagaszkári zenélőíj a *jejo* vagy *jejy* (*jejolava*) valójában egy átmeneti hangszer a zenélőíjak és a botciterák között, és valószínű, hogy a botciterák egyik archetípusát képviseli.³⁵ Ezzel szemben az egész szubszaharai Afrika területén ismernek szájjíj típusú hangszereket, amelyek a legnagyobb számban és változatosságban a Kongó medence és Dél-Afrika népcsoportjai körében találhatók meg. Ráadásul a Kongó-medence népcsoportjai körében elterjedt szájjíjelnevezések szintén felvetik a diffúz jellegű elterjedés lehetőségét: mint például a *lega lingungu*, a *ngandu lingongo* a *kwese* és *sonde lungungu*, a *luba* és *pede lukungu*, a *bampe*, *longombe*, a *konda ngombe*, a *badjelli* és *sengele lokombi*, a *boyo-kunda lookombi*, illetve a *lia* és a *mongo longombi*³⁶ (9 kép).

Óceániával ellentétben, Afrikában a legutóbbi időkig adatolható volt, hogy az íjakat vadászathoz és zenéhez egyaránt használták – főleg azon népcsoportok körében, amelyek a körülöttük végbemenő éghajlati és kulturális változások ellenére legalább tízezer éve folytatják vadász-gyűjtögető, vándorló életmódjukat. A vadászathoz és zenéhez egyaránt használatos íjak alkalmazása a legutóbbi időkig megfigyelhető volt Namíbiában a *damara* népcsoport körében, amely az *outa* vagy teljes nevén az *outa otjihumba* (az *otjihumba* a hangszeres játékra utaló kifejezés) elnevezésű vadászíjat egy húrfogó hurok alkalmazásával hangszerként is használta.³⁷ Az *outa* szájjíjjal a *babuin* majom hangját vagy a *zsiráf* galoppját, a *zebra* futását és a *gazella* szökellését imitálták, valamint a törzs vénei hangszerként is alkalmazták, amikor a szent tűz körül üldögélve a törzs életét befolyásoló fontos dolgokról hoztak döntéseket. A *damara* népcsoport egy eredetileg Közép-Afrikából származó bantu nyelvű csoport, amely már *khoisanid* nyelvet beszél és az 1870-es években érkezett mai szálláshelyére.³⁸ Az eredetileg is *khoisanid* nyelvű *naron* és a *!kung* (*busmanok*) vadászó csoportjainál szintén megfigyelték a kutatók, hogy az állat elejtése után, amíg a vadász a többiekre várt (hogy együtt feldolgozzák az elejtett vadat), a földön fekvve, a jobb kezében tartott vékony pálcával ütögette bal kezével fogott íj húrját.³⁹ Hangerősítés céljából az íj alsó részét a szájának támasztotta, a szájüregét rezonátorként használva. A Kongói Demokratikus Köztársaság (továbbiakban DK) északi részén, az esőerdőben élő bantu nyelvű *mongo* népcsoport szintén vadászíjként is használta a szájjíjat.⁴⁰

³⁵ Blench 1984: 168.

³⁶ Laurenty 1960: 230.

³⁷ Balfour 1899: 5.

³⁸ Olson 1996: 137.

³⁹ Bleek 1928: 21–22.

⁴⁰ Laurenti 1960: 230.



5. kép: Tsou nők idioglott dorombbal és szájíjjal, Taiwan (képes levelezőlap 1918–1933.)



6. kép: Polinéz nő polikord szájíjjal, Hawaii (Collaer 1965.)



7. kép: Polinéz férfi szájíjjal, Vanuatu (Collaer 1965.)



8. kép: Pápua férfi húrtartó pálcás szájíjjal, Pápua Új-Guinea (Collaer 1965.)



9. kép: Luba férfi lukungu szájíjjal, Kongói DK (Gansemans–Schmidt-Wrenger 1986.)

Délkelet-Angolában, a Kalahári-medence sivatagos részén élő humbi népcsoportnál szintén fennmaradt egy *sagaya* elnevezésű közönséges vadászij, amelyet egy kitámasztó pálcikával alakítottak át zeneszerszámmá.⁴¹ A pálcika az íj közepén osztotta két félre az íjat, és a húr két eltérő hosszúságú szakasza biztosította a két – egymástól nagyjából egy egész hang távolságra levő – alaphangmagasságot. A zenész a szájába fogott íjat a bal kezének ujjaiával alulról megtámasztva, a jobb kezében tartott bőrpálcával adott pontokon megütve a húrt képezte a zenei hangot, miközben szájüregének formáját alakítgatva a dorombjátékhoz hasonlóan változtatta a hangmagasságot. A húrt kitámasztó pálcikával ellátott zenélőijak ábrázolása a namíbiai Brandberg hegység északi részén Sesaub Gorge sziklarajzai között is megtalálható, tehát ez a megoldás legalább 2700 éve ismert lehet⁴² (10. kép).

A szintén khoisanid nyelven beszélő khoikhoi (hottentotta) népcsoport a szanoktól eltérően már legalább kétezer éve állattenyésztéssel foglalkozik, de a körükben is fennmaradt egy zenélőij, amelynek *kha:s* elnevezése egyben a vadászijra is használatos terminus.⁴³ A hangszertípusról az első ábrázolást Charles Bell készítette 1834-ben, amelyen egy korana (hottentotta) nő a balkéz mutató- és középső ujjaiával a *kha:s* zenélőiját pengetve, a jobb kezében tartott pálcával pedig a rezgő húr hosszát változtatva a saját énekét kíséri⁴⁴ (11. kép).

Kelet-Afrikában, a szuahéli nyelvben a zenélőij és a vadászij elnevezése egyaránt az *uta*, ami szintén arra enged következtetni, hogy közvetlen kapcsolat van a vadász-harcieszköz és a zeneszerszám között.⁴⁵ Az elnevezés Afrika déli területein is megtalálható, ahol a zulu népcsoport zenélőij-elnevezése az *uti logubu*, amelyben az „uti” az íj és a „logubu” pedig a tökhéjrezonátor elnevezése, akárcsak a swazi *ligubu* és a xhosa *i-gubu*.⁴⁶ Ebből hangszernévként csak a szvázi *ligubu* maradt fenn, mert a xhosa zenélőij-elnevezése *uhadi*, amely a ’mély gödör’ úm. „mély hang” elnevezésre vezethető vissza.⁴⁷ A Közép-afrikai Köztársaságban élő aka pigmeusok körében a zenélő szájíj kifeszített húrja az ég és a föld közötti kapcsolatot szimbolizálja. A környező bantu nyelvű népcsoportok a zenélő szájíj feltalálóinak a pigmeusokat tartják, akiknél a hangszer elnevezése *mbela* vagy az onomatopoetikus *ngangangongo*.⁴⁸ A Közép-afrikai Köztársaság déli részén élő mbaka népcsoport északról, a Csád-tó környékéről érkezett a térségbe valamikor az 1920-as évek elején, és az általuk használt *mbela* elnevezésű szájíjat, amit *ngangangongo* elnevezéssel is illetnek, a szomszédos pigmeus népcsoporttól vették át⁴⁹ (12. kép).

⁴¹ Balfour 1899: 21.

⁴² Vogels–Lenssen–Erz 2017: 3.

⁴³ Kirby 1968: 211.

⁴⁴ Bell 1834: on.

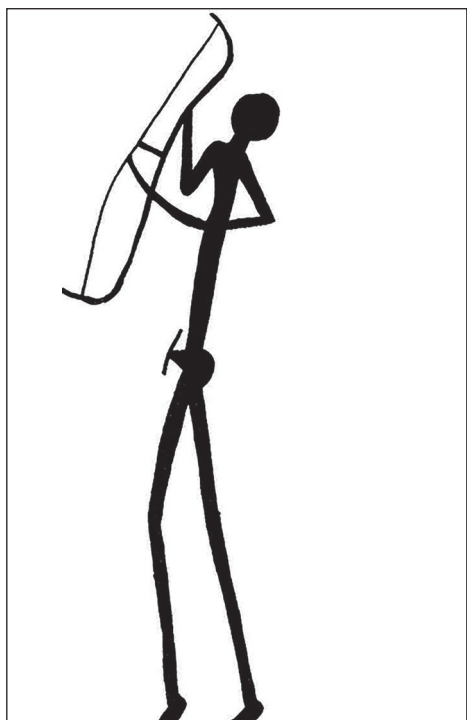
⁴⁵ Kubik 1982: 250.

⁴⁶ Balfour 1899: 25.

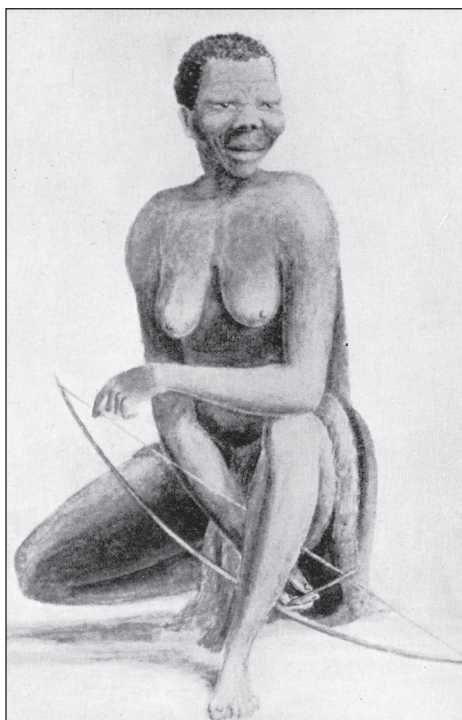
⁴⁷ Kirby 1968: 197.

⁴⁸ Arom 1986: 126.

⁴⁹ Arom 1986: 126.



10. kép: Ókori zenélőij ábrázolása hűrtámasztó pálcával, Sesaub Gorge, Namíbia (Rudner–Rudner 1970.)



11. kép: Korana nő kha:s zenélőijjal (Charles Bell 1834.)



12. kép: Mbaka férfi mbela szájíjjal, Közép-afrikai Köztársaság (Gansemans–Schmidt–Wrenger 1986.)



13. kép: Ókori szájíjak ábrázolása, Oamuru, Namibia (Scherz 1986.)

A tajvani és az óceániai szájíjaktól eltérően a közép- és nyugat-afrikai szájíjaknál a zenész nem a hangszertestet, hanem a húrt illeszti az ajkai közé. A húrt a jobb kezében tartott pálcával üti meg és a bal kezében tartott szélesebb fadarabbal fogja le a különböző hangok képzéséhez. Ilyen szájüregrezonátoros, ütött húros szájíj Nigéria középső részén a Jos-platón élő ganawuri (aten) népcsoport körében elterjedt *ingangon*, amit agrokulturális és szociális funkcióban használtak júniustól januárig, amikor a földeken dolgozók énekeit kísérték, illetve a csőszfeladatokat ellátó fiatal fiúk a termés növekedését próbálták vele serkenteni.⁵⁰ Viszont a Kongói DK északi részén a topoke népcsoport hasonló felépítésű és játéktechnikájú szájíjtípusán csak nők játszanak szintúgy, mint az ország délkeleti felében, a luba népcsoport *lusuba* elnevezésű hangszerén.⁵¹ A szomszédos lunda népcsoport a luba nyelvű dalai kíséretéhez használja a szájíjat, ezért feltételezhető, hogy ők a lubáktól vették át ezt a hangszertípust.⁵² Ez a játéktechnika legalább 2700 éve ismert lehet a térségben, mert a Namíbia középső részén Omaruru kerületben a sziklarajzokon is megjelenik⁵³ (13. kép).

Játéktechnika szempontjából Nyugat-és Közép-Afrikától eltérő a dél-afrikai régió, ahol egy-két kivételtől eltekintve a tajvani és az óceániai szájíjtípusokhoz hasonlóan a hangszertest részét illeszti a szájba. Mint például a Dél-afrikai Köztársaság keleti részén a koisanid khoemana (korana) népcsoport körében fennmaradt *!gabus* szájíj, aminek a fa felsőrészét a zenész az ajkai közé helyezi úgy, hogy a fogak ne érjenek hozzá a fához és a bal kezével tartja a szájíjat, miközben a jobb kezének mutatóujjával pengeti a húrt alulról felfelé és felülről lefelé (14. kép). Az ilyen módon képzett egyetlen hang felhangokban gazdag, amit a szájüreg változtatásával még tovább színesítenek.⁵⁴ A *!gabus* szájíj anyagában és kialakításában is hasonlít a *kha:s* elnevezésű vadászíjhoz és úgy vélik, hogy abból lett kifejlesztve.⁵⁵ A *kha:s* zenélőjön azonban egy pálcával megütve képzik a hangot, ezért korántsem biztos, hogy a *!gabus* szájíj és a *kha:s* zenélőj direkt kapcsolatba hozható egymással, mert a zenélőj morfológiája a legtöbb esetben nem nyújt elég támpontot a hangszertörténeti összefüggésekhez. A *kha:s* zenélőj legkorábbi említése a 18. század végéről, egy francia utazó leírásából ismert.⁵⁶ A hangszertípus *!gamakha:s* elnevezéssel a koisanid nyelven beszélő, de nem koisanid eredetű damara (bergdama) népcsoport körében is elterjedt.⁵⁷ Habár később kialakult játékmódnak tűnhet, amikor a koranák a *kha:s* alsó végét egy bőrtömlőre vagy egy fűzfából kifaragott rezonátor tálkára fektetve és a felső végét a vállának támasztva, a jobb kézben tartott pálcával ütve és a bal kéz ujaival a rezgő húrt lefogva játszottak (15. kép), azonban a Dél-afrikai Köztársaságban a Drakensberg hegységben fennmaradtak olyan 2–3 ezer évesre datált sziklarajzok, amelyeken már ez a játéktechnika figyelhető

⁵⁰ Blench 2005: 7.

⁵¹ Az afrikai népcsoportok elnevezéseinél a *The Peoples of Africa. An Ethnohistorical Dictionary* az irányadó.

⁵² Gansemans 1986: 126.

⁵³ Scherz 1986: 258.

⁵⁴ Kirby 1932: 191.

⁵⁵ Kirby 1932: 192.

⁵⁶ Le Vaillant 1790: 248.

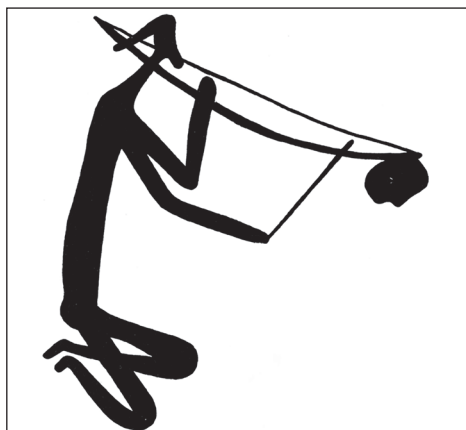
⁵⁷ Camp-Nettl 1955: 72.



14. kép: Korana férfi !gabus szájíjjal, Dél-afrikai Köztársaság (Kirby 1968.)



15. kép: Korana nő kha:s rezonátoros szájíjjal, Dél-afrikai Köztársaság (Kirby 1968.)



16. kép: Ókori rezonátoros szájíj ábrázolása, Drakensberg-hegység Dél-afrikai Köztársaság (Lewis-Williams 1981.)



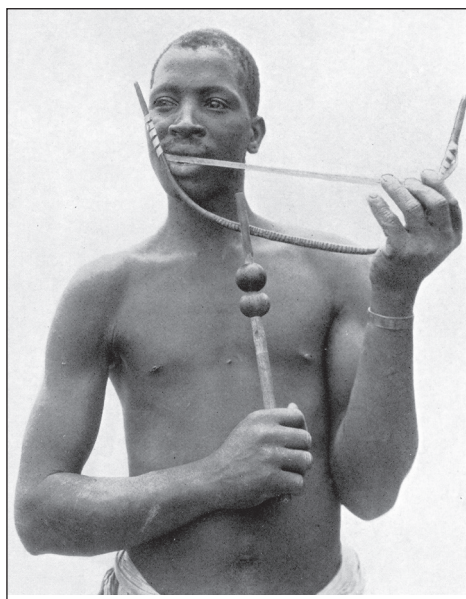
17. kép: !kung férfi nxonxoro szájíjjal, Dél-afrikai Köztársaság (Kirby 1968.)

meg⁵⁸ (16. kép). A *kha:s* zenélőíjtípust a koranaktól a szomszédos bantu nyelvű közül egyedül a tswanák vették át, de ők már a *nokukwane* elnevezést használják.⁵⁹

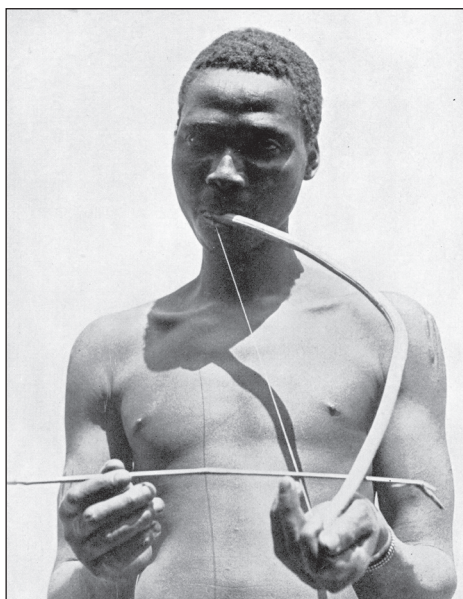
A közép és nyugat-afrikai technikához hasonlóan a húrt a szájhoz helyezve, viszont azt nem pálcával, hanem a bal kéz hüvelyujjával lefogva játszottak a !kung busmanok Botswana északnyugati részén élő Ju/'hoansi nyelvjárását beszélő csoportja körében

⁵⁸ Lewis-Williams 1990: 30.

⁵⁹ Kirby 1968: 213.



18. kép: Thonga férfi zambi szájíjjal, Dél-afrikai Köztársaság (Kirby 1968.)



19. kép: Pondo férfi umqunge szájíjjal, Dél-afrikai Köztársaság (Kirby 1968.)

elterjedt *nxonxoro* elnevezésű szájíjtípusán⁶⁰ (17. kép). Ugyanez a szájíjtípus a Kongó folyó torkolatától délre szintén ismert volt.⁶¹ Ezért feltételezhető, hogy ez a dél-afrikai régióra nem jellemző, a húrt és nem a hangszertestet a szájüregbe helyezett típus a nyugat- és közép-afrikai szájíjakkal rokonítható, és a bantu nyelvű népcsoportok déli irányú migrációja révén Közép-Afrikából terjedhetett el a használata. Hasonló, de kiforrottabb (a húr lefogásához több ujjat használó) a játékmód alakult ki, a jóval kisebb méretű és vadászathoz már alkalmatlan, csörgős pálcával megszólaltatott tonga (*xi*)zambin és az ezzel rokonítható venda *tshizambin*⁶² (18. kép). A tongák zenéjének a vizsgálata kimutatta, hogy az ördögűzéshez használt *xizambi* szájíj alig száz éve honosodhattak meg a körükben, és nagy valószínűséggel a Mozambik középső részén a Zambézi völgyben élő ndau népcsoporttól vehették át a hangszertípust.⁶³

A szájíjakkal másik típusánál a húrt nem ütéssel, hanem egy bot dörzsölésével hozzák rezgésbe, mint a xhosa és a zulu *umrube* és a mpondo *umqunge* (19. kép). Ezek a frikciós szájíj típusok egy korai formát képviselhetnek, mert a legtöbb frikciós szájíjon a hangerő növelése céljából, nádból készített csőrezonátort alkalmaznak, mint a swazi *utiyane*⁶⁴ (20. kép). A csőrezonátoros rezonátortesttel ellátott zenélőjakkal mellett

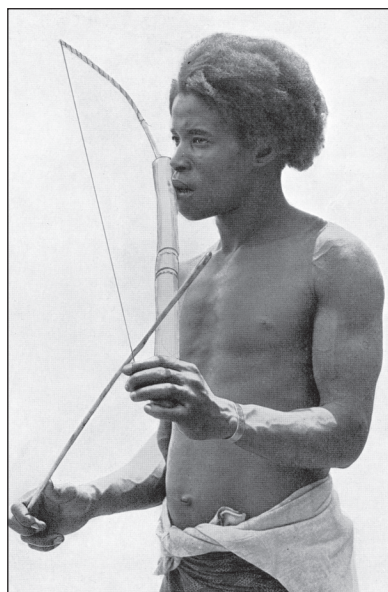
⁶⁰ Impey 2018: 238.

⁶¹ Balfour 1899: 17.

⁶² Kirby 1968: 235.

⁶³ Johnston 1970: 95.

⁶⁴ Kirby 1968: 239.



20. kép: Szwázi férfi utiyane szájíjjal
Dél-afrikai Köztársaság (Kirby 1968.)

sokszor fennmaradtak a korábbi csőrezonátor nélküli típusok is, amelyek némileg alávett funkcióban élnek tovább. A tswana népcsoport rezonátortesttel ellátott *segwana* elnevezésű zenélőjia mellett például fennmaradt *setinkane* nevű, rezonátortest nélküli zenélőj-változat, amely a fiatal fiúk gyerekjátékeként a komolyabb tudást igénylő *segwana* játékmódjának elsajátítására szolgál.⁶⁵

A zenélőjakhöz sorolt, de attól eltérő, inkább csőciterának tekinthető hangszertípus a dél-afrikai régióban a khoikhoi (hottentotta) nyelvű népek körében elterjedt *gora*. Felépítését tekintve ez egy hosszú botra, teljes hosszában felfeszített húr, amit a végére szerelt madártoll ki- és belégzéssel történő mozgatásával hoznak rezgésbe⁶⁶ (21. kép). A *gora* elnevezés a namíbiai *gruiqua* népcsoport !kora (korana) nyelvében a *gorab* 'holló' elnevezéssel hozható összefüggésbe.⁶⁷ A hangszer *lesiba* (lesibo 'madár') névvel a sotho és *ugwali/ugwala* elnevezéssel (gwalagwala 'komor') a zulu népcsoport körében is ismert.⁶⁸ A zuluktól később mind a hangszer, mind az elnevezése a

xhosa és a mpondo bantu nyelvű népek körében is elterjedt.⁶⁹ A hottentotta hangszerként leírt *gora*-ról a legelső híradás 1668-ból származik.⁷⁰ A feltételezések szerint a hottentották a 17. század elején vehették át a vadászíjat a busmanoktól, és nem sokkal ezután alakíthatták ki a szájíjat a vadászíjból.⁷¹ Viszont a hangszer biztos, hogy nem a busmanoktól származik, mert jellegzetes pásztorhangszerként a tswanaknál a marha, a sothoknál pedig a juh és kecskenyáj, illetve marhacsorda terelésénél használták. A sotho marhapásztorok körében elterjedt nézet szerint a *lesiba* hangja megnyugtatja a marhákat és emiatt jobban híznak⁷² (22. kép). A későbbiekben a dél-afrikai Lesotho királyságban a *lesiba* (jelentése 'madártoll') a sotho népcsoport nemzeti hangszerevé vált.⁷³ Mivel a nemzeti hangszer fogalomnak máig nem alakultak ki egységes tudományosan elfogadott kritériumai, ezért az adott ország értelmiségi rétege döntötte el,

⁶⁵ Kirby 1968: 199.

⁶⁶ Balfour 1902: 156.

⁶⁷ Kirby 1931: 102.

⁶⁸ Kirby 1931: 102.

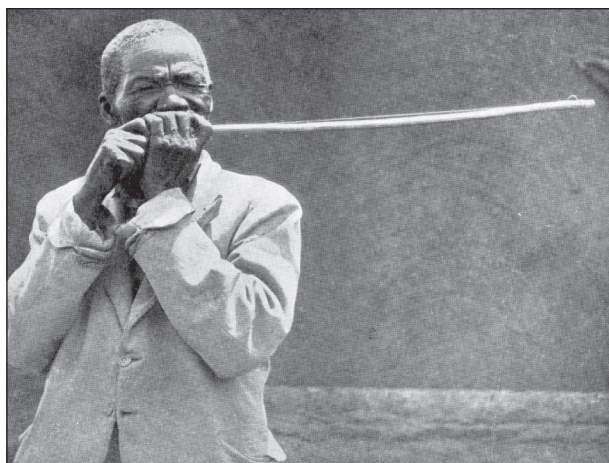
⁶⁹ Camp–Nettl 1955: 73.

⁷⁰ Dapper 1668: 653.

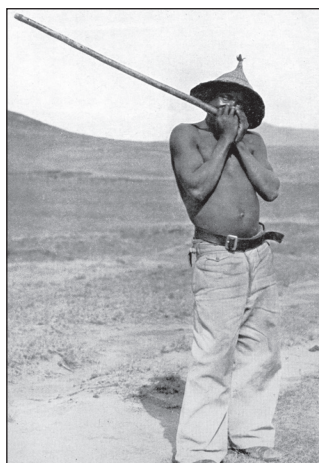
⁷¹ Balfour 1902: 170.

⁷² Kirby 1931: 102.

⁷³ Levine 2005: 237.



21. kép: Korana férfi gora szájciterával, Dél-afrikai Köztársaság (Kirby 1968.)



22. kép: Sotho férfi lesiba szájciterával, Dél-afrikai Köztársaság (Kirby 1968.)

nem egyszer kitalált hagyományként, hogy mit tekint annak.⁷⁴ A *lesiba* a hangszer elnevezésével együtt a tswana és a pedi népcsoport körében is elterjedt.

Szintén problémás a dél-afrikai „szájíjak” azon típusát a zenélő- vagy a szájíjak közé sorolni, amelyeknél a hangszertest íve már nagyon kicsi, illetve amelyeknél a húr egyenes faágra van kifeszítve. Az enyhe ív miatt a hangszertestet már nem is lehet megfogni, mert a rezgő húr hozzáérne a kéz ujjaihoz, ezért a hangszert a bal kéz hüvelyk és mutató ujjával támasztják meg játék közben. Habár ezt a típust is a szájíjak közé sorolják, ív hiányában nem beszélhetünk zenélőijről, ezért az egyenes faágra feszített egyhúros hangszereket, inkább a csöccitera típusú hangszerek közé, „szájcitera” altípusként kellene besorolni. A „szájcitera” típusú hangszerek elnevezései szintén diffúz jellegű átvételeket sejtetnek, mint például a Dél-afrikai Köztársaságban a zulu a swasi és a tonga *umqangala*,⁷⁵ vagy Tanzániában a panga (pangwa) és Malawiban a tumbuka *mtyangala* és a chewa *nkangala*⁷⁶ (23. kép). A hangszertípus másik jellegzetessége, hogy kizárólag nők játszanak rajta éppúgy, mint a szintén diffúz jelleget tükröző dél-afrikai pedi *lekope*, a venda *lugube* és a tswana *lengope* „szájciterák” esetében. A hagyományos kultúrákban azonban gyakran megfigyelhető az ún. „átfogó” gyűjtőfogalmak használata, amely nem tesz különbséget a hasonló hangszerek között. Az azonos elnevezésű szájciterával ellentétben ez a csőrezonátoros, osztott húros szájíj kizárólag a fiatal fiúk hangszere, és az udvarlás egyik eszköze. A lányok nem fogadták szívesen annak a legénynek az udvarlását, aki nem elég jó *lekope* játékos, mert hitük

⁷⁴ Mette–Torp 1998.

⁷⁵ Kirby 1968: 220.

⁷⁶ Kubik 1982: 172.



23. kép: Tumbuka nő mtyangala csöciterával, Malawi (Kubik 1982. nyomán)



24. kép: Pedi férfi lekope szájíjjal, Dél-afrikai Köztársaság (Kirby 1968.)

szerint, aki nem játszott elég jól a hangszereken, abból nem vált jó férj.⁷⁷ Aki pedig nem tudott elég nagy lobolát (menyasszonyváltás) fizetni, az a zord atya háza előtt szerecnadot adva még jó benyomást tehetett a családra.

A pedi népcsoportnál használt, a hangerő fokozása érdekében csőrezonátorral ellátott, és a különböző hangmagasságok képzése miatt, osztott húros, pengetett *lekope* szájíj a szájíjak legfejlettebb formájának tekinthető (24. kép). A szájíjak hangolhatóságának igénye miatt alakulhattak ki azok a csőrezonátorral ellátott szájíjtípusok, amelyeknél a húrt egy rögzített hangolóhurok segítségével fele-fele vagy egyharmad-kétharmad arányban megosztják. A dél-afrikai bantu nyelvű népcsoportok körében a hangszertípus legáltalánosabb elnevezése az *isitontolo* és ilyen elnevezéssel a zuluk, a ndebelék, a tongák és a sothok körében egyaránt elterjedt.⁷⁸ A Basutho földi sotho népcsoport *setolotolo* nevű hangszerei, illetve a Zimbabwei határ közelében élők csőrezonátoros szájíjai, mint a venda *tshigvana*, a shona (karanga) *tshipendani* és a shope (chopi) *penda* szintén ide sorolhatóak.⁷⁹ Ugyancsak ebbe a típusba tartozik Zimbabwében a shona népcsoportnál elterjedt *chipendane* elnevezésű szájíj, amelynek 1/3 és 2/3 részre osztott húrját mindkét kéz ujjjaival pengetve, quint-bichord játéktechnikával, hexa és heptaton skálákat is el tudnak játszani.⁸⁰ A csőrezonátoros, hangolóhúros, pengetett szájíjak valószínűleg a damara népcsoport *outa* elnevezésű, húrfogó hurokkal ellátott szájíjtípusából fejlődhetek ki, a csőrezonátor pedig az íjon később kialakított markolati rész megnövelésével alakulhatott ki, mert – amint az a karanga *tshipendani* és a tonga *isintontolo* típusoknál megfigyelhető – a hangolóhurok a marokrész alatt vagy fölött van rögzítve.⁸¹

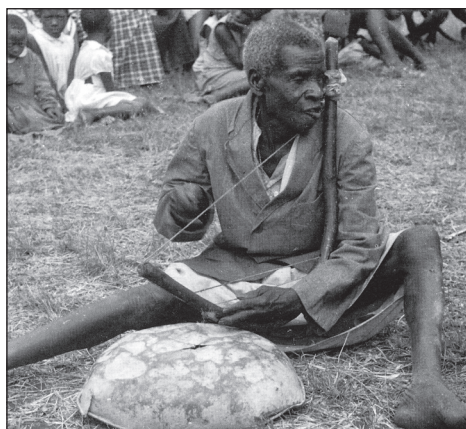
⁷⁷ Kirby 1968: 233.

⁷⁸ Kirby 1968: 228.

⁷⁹ Kirby 1968: 229–234.

⁸⁰ Kubik 1968: 50.

⁸¹ Kirby 1968: 226–228.



25. kép: Nyambo férfi ekidongo polikord szájijjal, Uganda (Ganseman–Schmidt–Wrenger 1986.)



26. kép: Baule férfi jura polikord zenélőijjal, Elefántcsontpart (NGDMI 2.)

A szájíjjak másik fejlődési irányának tekinthető a polikord vagyis többhúros szájíjjak kialakulása, mint az Uganda déli részén a nyambo népcsoport *ekidongo* elnevezésű hangszere.⁸² A szizálostból készült három különböző hosszúságú húrt az íj faanyagát átfúrva és a lyukakon átvezetve rögzítik, és mivel a hangszer hangja önmagában gyenge lenne, alsó részét egy földre tett rezonáló edényre helyezik. A hangszer hosszabbik végét a zenész a bal vállához támasztja, így a húr adott részeit a bal vállával és az állával leszorítva tudja a rezgő húrt lerövidíteni. A felső húr rezgését a szájüreg erősíti fel. A két rövidebb húrt a bal kéz ujjjaival pengeti a játékos, a leghosszabb húrt pedig a jobb kezében tartott bottal, ütéssel szólaltatja meg (25. kép).

Hasonló, polikord kialakítású, viszont pengetéssel megszólaltatott zenélőíjtípus terjedt el Libériában, Sierra Leonében, Elefántcsontparton és Ghánában, amelyen négy vagy öt párhuzamos húrt alakítanak ki, és tökhéj rezonátorral van kiegészítve⁸³ (26. kép). A német nyelvű szakirodalomban e hangszert „íjcitera” (Bogenzither) elnevezéssel, a megszólaltatás módja miatt sorolják a citerafélékhez.⁸⁴ Az íjcitera elnevezés azonban az egymás fölött futó párhuzamos húrok miatt félrevezető, mert a citerafélék legfőbb jellemzője a hangszertest teljes hosszán végigfutó egy vagy egymás melletti több húr. Az angol nyelvű szakirodalom a hangszert íjhárfaként „arched harp” tartja számon,⁸⁵ azonban a hárfafélékhez szintén nem sorolható, mert a húrok a hangszertesthez képest nem hegyesszöget zárnak be. Az Ulrich Wegner-féle klasszifikáció ezt a hangszert a *kru* hárfával együtt az ún. (Rahmenzither) keretescitera hangszertípusba sorolja.⁸⁶

⁸² van Thiel 1977: 234.

⁸³ Nkeita 1974: 337.

⁸⁴ Kinseher 2005: 260.

⁸⁵ NGDMI 2. 1984: 335.

⁸⁶ Wegner 1984: 76.



27. kép: Luba férfi nkutu kubidi üregrezonátoros zenélőijjal Kongó DK (Ganseman–Schmidt–Wrenger 1986.)

A polikord zenélőijakhoz hasonlóan az üregrezonátoros zenélőijak hangszertipológiai besorolását illetően sincs egyetértés. Hornbostel először a hárfafélék közé sorolta és „földij”-nak nevezte el.⁸⁷ Sachs a vietnámi *cai dan bao* és az indiai *gopi yantra* unikális kordofon hangszertípusok, adott fejlődési fokozatának tekintve az ún. földhárfa (ground-harp) közé sorolta.⁸⁸ Később a kutatók a flexibilis hangszernyak miatt, az egzaktabb „földij” (Erdbogen vagy groundbow) kifejezést és besorolást tartották megfelelőnek.⁸⁹ Összességében a hangszertípus a morfológiai jegyei alapján sokkal inkább tekinthető a zenélőijnak, mint a hárfának, mert nem rendelkezik a hárfák legfőbb ismertető jegyével, a hangszernyak és a hangszertest között merőlegesen futó húrokkal.

Az üregrezonátoros zenélőij elterjedése Elefántcsontpart, Kamerun, Közép-afrikai Köztársaság, a Kongói DK északi

része, Uganda és a Dél-afrikai Köztársaság.⁹⁰ Ez kiegészíthető a Tanzánia keleti területén élő nyamwezi népcsoport hangszerével,⁹¹ illetve a Kongói DK déli részén, a luba népcsoport *nkutu kubidi* elnevezésű üregrezonátoros zenélőij típusával⁹² (27. kép). A hangszer valószínűsíthetően ennél lényegesen nagyobb területen ismert, azonban az utazók leírásaiban gyakran rántóhurkos csapdaként vagy gyermekjátékként említik, így nem kapott kellő figyelmet.⁹³ A falappal fedett üregrezonátoros zenélőij jellemző és összefüggő elterjedési területe a Kongói DK északi részén élő azandé népcsoport, illetve a Közép-afrikai Köztársaság délnyugati részén található aka pigmeusok lakóhelye.⁹⁴ A Közép-afrikai Köztársaság nyugati régiójában a mbimou (mpyemo) és a gbayá népcsoportok üregrezonátoros zenélőij típusainál azonban már fémlapból készítik az üreg fölé helyezett rezonátorlapot.⁹⁵

Habár a szájjak Nyugat-Afrikában is elterjedtek, az ütéssel megszólaltatott, kókus- vagy tökhéjrezonátoros zenélőijak elterjedési területe dominánsan Dél-Afrika,

⁸⁷ Hornbostel 1933: 310.

⁸⁸ Sachs 1940: 54–55.

⁸⁹ Gansemans 1980: 70.

⁹⁰ Rycroft 1980: 751.

⁹¹ Lewis–Makala 1990: 47–48.

⁹² Gansemans 1986: 131.

⁹³ Baines 1961: 38.

⁹⁴ Schebesta 1933: 50.

⁹⁵ Djenda 1968: 44.



28. kép: Kafir zenélőj „Arco de Cafri”ábrázolása (Bonanni 1723.)

kisebb mértékben Közép-Afrika déli és délkeleti területei, illetve Kelet-Afrika déli része. Ezért felvetődhetne annak a lehetősége, hogy a két hangszertípus nem azonos helyről származik és a száíjjak jövevény hangszerként az ausztronéz nyelvű népek vándorlásával Délkelet-Ázsiából érkezhettek Afrikába. Ennek azonban ellentmond az a tény, hogy Namíbia középső részén Omaruru kerületben a 2700 évesre datált sziklarajzokon a közép- és nyugat-afrikai száíjjakhoz hasonló húrlefogó és ütő pálcát is használó játéktechnika is megjelenik.⁹⁶ Ezért a szubszaharai Afrika területén elterjedt száíjajtípusok legalább ilyen régen ismertek lehetnek és más hangszerekhez (lamellofonok, résdobok, xilofonok) hasonlóan diffúz jelenséggént terjedhettek el. A korábbi elképzelésekkel ellentétben azonban erősen kétséges, hogy ez a folyamat több tízezer évvel ezelőtt játszódott le, mert amennyiben a Taszilin-Ádzser Kr.e. 6000–5000 között keletkezett, egyelőre unikálisnak tekinthető sziklarajza már valóban zenélőját ábrázol, akkor a hangszertípus szélesebb körben elterjedt

volna Nyugat-Afrikában, ahol azonban csak száíjjakat és pengetéssel megszólaltatott polikord zenélőjátékokat használtak. Dél-Afrikában a nyugat-namíbiai Brandberg (Daureb) hegységből származó 2700 éves zenészábrázolásoknál sokkal régebbre datálható adatok mindezidáig nem ismertek.⁹⁷ Felvetődik annak a lehetősége is, hogy a bantu expanzióval érkező pásztornépektől is átvehették a busmanok a zenélőjátékokat, azonban a sziklaábrázolások és a modernkori néprajzi analógiák komparatív vizsgálatai alapján valószínűsíthető, hogy a száíjjak autochton busman hangszereknek tekinthetők.⁹⁸ Ezek használata is sokáig csak a busmanok körére korlátozódhatott, mert a közép-afrikai királyságokban több évet eltöltő olasz kapucinus misszionárius Giovanni Cavazzi 17. századi hangszeres zenét bemutató ábrázolásain nincs nyoma. A 18. századra azonban a hangszert már széles körben használhatták a bantu nyelvű népek is, mert az olasz jezsuita szerzetes Filippo Bonanni 1723-ban megjelent hangszereket ismertető *Gabinetto Armonico* című könyvében az, *Arco de Cafri* című képen egy húrtámasztó lábbal és húrosztó hurokkal ellátott zenélőjion játszó néger látható, aki

⁹⁶ Scherz 1986: 258.

⁹⁷ Vogels–Lenssen-Erz 2017: 8.

⁹⁸ Vogels–Lenssen-Erz 2017: 8.

csörgőkkel ellátott bottal ütve szólaltatja meg a hangszerét⁹⁹ (28. kép). Az ábrázolt hangszer valószínűleg a Dél-Afrika északkeleti részén élő shopek (chopi) körében elterjedt *tshitendole* zenélőíjtípussal azonosítható.¹⁰⁰

A hangerő növelése céljából héjrezonátorral ellátott zenélőíjakon a leggyakrabban tők- vagy kókuszhéj-, majd a későbbiekben fémdoboz-rezonátort alkalmaztak, amit a zenélőíj különböző pontjaira felerősítve, a rezonanciát erősítendő, a zenész még a saját testéhez is hozzá szoríthatott. A különböző szájíjábrázolásokkal ellentétben az ókori sziklarajzokon csak a már említett, edényrezonátorra helyezett szájíjak láthatók, de a zenélőíjakra erősített, és a testre szorított játékmód ábrázolása mindezidáig nem ismert. Ezért annak is felvetődik a lehetősége, hogy a tők- vagy kókuszhéj-rezonátor délkelet-ázsiai eredetű, és a vadászíjból kialakított afrikai eredetű szájíjakon a délkelet-ázsiai tökhéjrezonátoros botciterák elterjedésének hatására kezdtek el tők- vagy kókuszhéj-rezonátorokat alkalmazni.¹⁰¹ Az ilyen típusú átvétel az ún. „stimulus dif-fúzió” jelenségével magyarázható, vagyis a botcitera hangszertípus átvételével egy új ötlet, jelen esetben a tökhéj- vagy kókuszhéj-rezonátor átvétele adja meg a stimulust a helyi invenció létrejöttéhez.¹⁰² A rezonátoranyag elnevezései a dél-afrikai népcsoportok zenélőíj elnevezéseinél szintén felveti a népcsoportok közötti átvételek lehetőségét, ahogy például a tswana népcsoport *segwana* ’kobaktők’ elnevezése visszaköszön a transvaali sothók *sekgaba* azonos jelentésű elnevezésében.¹⁰³ A bashutóföldi sothók *thomo* elnevezése viszont a san (busman) *tomo* elnevezésre vezethető vissza, amelynek a jelentése ’hang’.¹⁰⁴ A swazi *gubo* és néhány zulu elnevezés, mint az *isigubu* ’üresség’ a söriváshoz használt tökedény elnevezése csakúgy, mint a xhosa *igubu*, ami szintén a kobaktők rezonátorra utal.¹⁰⁵ A felsorolt zenélőíjtípusok közös jellemzője, hogy a hangszer alsó részére erősítik a tökből készített rezonátortestet, és ebből kifolyólag nincs rajtuk húrtámasztó pálca vagy húrosztó hurok. Ez a hangszertípus Dél-Afrikában legelőször a xhosa népcsoportnál bukkant fel és a legkorábbi leírása a 19. század elejéről ismert.¹⁰⁶

A tökhéjrezonátoros zenélőíjakat a tswanaknál kizárólag 16 évesnél idősebb férfiak használták és mivel a játék nagy rutint kíván, az idősebb zenésznek, illetve az idősebb hangszereknek is nagy volt a presztízse. Egyes beszámolók közel ötven éve használt *segwana* zenélőíjakat említene.¹⁰⁷ A zuluknál az *ugubu* elnevezésű zenélőíj tökhéjrezonátorát zsírral kengették, amitől egy idő után mélybarna színt kapott és a leginkább a kunyhó tűzénél használt hangszer a füsttől is konzerválódott. Ezért a régi hangszerek külseje és hangja is egyre szebb lett, és ebből kifolyólag az értékük

⁹⁹ Bonanni 1723: LXXIV. ábra.

¹⁰⁰ Kirby 1968: 207.

¹⁰¹ Blench 1984: 167.

¹⁰² Kroeber 1940: 1.

¹⁰³ Camp–Nettl 1955: 72–73.

¹⁰⁴ Stow 1905: 108.

¹⁰⁵ Kirby 1968: 204.

¹⁰⁶ Campbell 1815: 519.

¹⁰⁷ Kirby 1968: 199.

is nőtt.¹⁰⁸ A dél-afrikai tökhéjrezonátoros zenélőjyak népcsoportonként eltérő módon lehetnek férfi vagy női hangszerek. A tswanaktól eltérően a szomszédos sotho népcsoportnál például a *tuomo* elnevezésű zenélőj női hangszer. A a zuluknál az *ugubu* zenélőjkat ugyan férfiak készítették, de csak nők játszottak rajta, csakúgy, mint a mpondo, a thembu és a xhosa *uhadi* zenélőjyakon.¹⁰⁹

A héjrezonátoros zenélőjyak továbbfejlesztett típusánál a rezonátortestet a hangszer közepe alatt vagy az egyharmadánál erősítik az íjra, és egy húrosztó hurkot vagy hűrtartó pálcát is alkalmaznak, amellyel a hűrt egy mélyebb és egy magasabb hangot adó részre tagolják. Mozambikban e zenélőj elnevezése *bobre*, amely (a hangszertípus és az elnevezés is) Madagaszkáron szintén ismert.¹¹⁰ A héjrezonátoros, osztott húros zenélőjyak Tanzánia nyugati és középső részén jellemzőek, ahol az onomatopoetikus elnevezések, mint a haya *iguguli*, a sukuma és a nyamwezi *ndono* és a gogo *kidananda* vagy *donondo* szintén felvetik a hangszertípus diffúz jellegű elterjedésének a lehetőségét.¹¹¹ Ugyanez a tendencia megfigyelhető a dél-afrikai népcsoportok körében is a venda és a tonga *dende*, a swazi és a zulu *umakweyana* illetve a tonga *nkaku* és a zulu *unkoka*.¹¹² Szintén több népcsoport közötti elterjedést mutat a *sekgaba* úm. ’lopótök’ elnevezésű edényrezonátoros zenélőj, amely a lobedu, a sotho, a pedi, és a venda népcsoport körében egyaránt ismert volt.¹¹³

A venda népcsoportnál csak fiatal fiúk használták a *sekgaba* zenélőjkat és a saját énekeiket kísérték vele. A szomszédos lobedu népcsoportnál szintén a kizárólag még nem házias vagy özvegy férfiak használhatták. A vendáknál az 1960-as években kezdett elterjedni a fémhűr használata, amit a szomszédos lembáktól szereztek be, akik kiváló kovácsok hírében állnak.¹¹⁴ A *sekgaba* zenélőjkat a pediknél az öreg férfiak vagy a még körülmetéletlen fiatal fiúk használták. Az öregebb férfiak a csordájukról, a csatározásokról, vagy a törzsükről énekeltek, de soha nem a feleségükről. A fiatal fiúk énekei a szerelemről és a marháikról szólnak. A pedi asszonyok soha nem játszottak a *sekgapán* és normál körülmények között meg sem érinthették, olykor ittasan vetemedtek csak ilyesmire.¹¹⁵

Ezzel szemben a swaziknál az *umakweyana* zenélőj kifejezetten női hangszer és a saját énekeiket kísérik a hangszerrel (29. kép). Házias nők azonban már ott sem játszanak a hangszeren, mert hitük szerint, ha gyermekes asszony szólaltatja meg az *umakweyanát*, akkor a gyermeke elvadul.¹¹⁶ A zuluknál a szűzek zenélőja az *umakweyana*, amely a swazik női hangszerének is az elnevezése. Az átvétel során azonban a hangszerhez kapcsolódó, nőkre vonatkozó tilalmak nem adódtak át, ugyanis a zuluk körében mindkét nem képviselői játszhatnak a zenélőjjon. Leginkább a férfiak kedvelt hangszere, legyen az házias, vagy egyedülálló, de ritkábban a nők is használják,

¹⁰⁸ Kirby 1968: 201.

¹⁰⁹ Kirby 1968: 200–201.

¹¹⁰ Balfour 1899: 32–33.

¹¹¹ Lewis–Makala 1990: 52–53.

¹¹² Kirby 1968: 203–204.

¹¹³ Camp–Nettl 1955: 72.

¹¹⁴ Kirby 1968: 207.

¹¹⁵ Kirby 1968: 208.

¹¹⁶ Kirby 1968: 208.



29. kép: Swazi nő umakweyana zenélőíjjal (Kirby 1968.)



30. kép: Ókori hangolólúdos zenélőij ábrázolása, Kaokofeld, Namíbia (Rudner–Rudner 1970.)

főleg a szüzek vagy a friss házások. A férjezett asszonyokat sem tiltja semmi a hangszer használatától, egyszerűen csak elvesztik az érdeklődésüket iránta.¹¹⁷

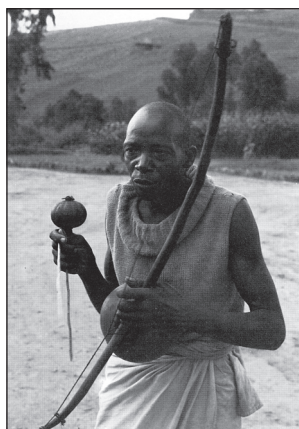
A zenélőijak további finomhangolását tette lehetővé a hangolólúdos alkalmazása, amely már az észak-namíbiai Kaokofeld sivatag 2700 éves sziklarajzain is látható¹¹⁸ (30. kép). Kenyában a *ntono* elnevezésű, két részre osztott húros zenélőij felső húrrészénél még egy kb. 10 cm-es rész egy csúsztható kisebb húrokkal van ellátva, ami a hangszer finomhangolását teszi elérhetővé. A rezonátortestet a teljes húrhossz alsó egyharmadánál szintén egy kis húr köti össze a hangszertesttel, ezért a húrt csak a húrok által lefogott rész fölött üti a zenész.¹¹⁹ Hasonló héjrezonátoros, osztott húros és két csúsztható hangoló húrokkal ellátott zenélőij típus Ruandában az *umuduli* (31. kép). Ezen a néven Tanzánia északi területein szintén ismert, ahova az *umuduli* zenélőij használatának szokása Ruanda irányából terjedt el.¹²⁰ Ruandában a hutu népcsoportból

¹¹⁷ Kirby 1968: 208.

¹¹⁸ Rudner–Rudner 1970: Fig. 75a.

¹¹⁹ Hyslop 1975: 8.

¹²⁰ Gansemans 1986: 130.



31. kép: Hutu férfi umuduli zenélőjével, Ruanda (Ganseman –Schmidt–Wrenger 1986.)



32. kép. Venda férfi tsijolo vonós szájíjjal, Dél-afrikai Köztársaság (Kirby 1968.)

kikerülő ún. „umuduli zenészek” nagy megbecsülésnek örvendtek, akik még a tutsik udvarában is játszottak és a játékukért marhákat kaptak jutalmul. Burundiban szintén ismert ez a hégrezonátoros, két hangoló gyűrűvel ellátott zenélőjítípus, ahol *umuduri* az elnevezése.¹²¹

Végül a zenélőjének fejlődésük utolsó fázisában már egyre inkább átmenetet képeznek a fidulák felé. A pedi népcsoport *sekgobogo* elnevezésű, bambuszból kialakított, egyenes hangszertestű hangszerén, az átfúrt lyukba illesztett facsappal a húr feszessége és így a hang magassága már tetszés szerint változtatható, a húr pedig egy rövid pálcával dörzsölve szólaltatják meg.¹²² A venda népcsoportnál a hasonló felépítésű *tsijolo* hangszernél a megszólaltatás módja egy kisebb házi készítésű vonóval finomodott, de a *sekgobogo* típushoz hasonlóan, még itt is a szájüreg szolgált rezonátorként¹²³ (32. kép). Ezzel szemben a sotho és a xhosa *uhadi* elnevezésű, vonóval megszólaltatott típusoknál, illetve tswana *segankuru* verzióánál már egy rezonátorként funkcionáló olajoskannát erősítettek a hangszer végére¹²⁴ (33. kép). A kisebb vonóval megszólaltatott zenélőjüket valószínűsíthetően a 18. századtól biztosan jelen levő európai hegedűvónók ihlethették.¹²⁵

Összességében az adatok áttekintése arra enged következtetni, hogy a zenélőjének két különböző csoportba sorolhatók. Az ún. szájíjtípusok az eddigi adatok alapján Dél-Afrikában a busmanok használatában legalább 2700 éve ismertek, de nem rokoníthatók a Délkelet-Ázsiában és Óceániában elterjedt szájíjtípusokkal, mert az eddigi

¹²¹ NGDMI 3: 1980: 699.

¹²² Kirby 1968: 217.

¹²³ Kirby 1968: 215.

¹²⁴ Kirby 1968: 219.

¹²⁵ Kirby 1968: 246–247.



33. kép: Tswana férfi segankuru vonós zenélőijjal, Dél-afrikai Köztársaság (Kirby 1968.)

adatok alapján, valószínűleg azoktól függetlenül, a vadászíjakkból alakulhattak ki. A délkelet-ázsiai pengetéssel megszólaltatott szájják az ausztronéz nyelven beszélő népcsoportok migrációjával terjedhettek el az Óceánia szigetein élő népcsoportok körében. Ezzel szemben a délkelet-ázsiai zenélőjök kialakulása valószínűleg a Kr.e. 3–2. évezred pre-védikus korszakának botcitera-típusaival hozható összefüggésbe, és az ausztronéz népcsoportok migrációjával jelent meg a Fülöp-szigeteken és Pápua Új-Guineában. A délkelet-ázsiai botcitera hangszertípuson alkalmazott kókusz- vagy tökhéjrezonátorok átvételével alakulhattak ki a Közép és Dél-Afrikában élő bantu nyelvű népcsoportok körében elterjedő héjrezonátoros zenélőjök. Ez az átvétel az ún. bantu expanzió, vagyis a mai Nigéria és Kamerun területéről 2–3 ezer évvel ezelőtt kiinduló, és a dél-afrikai régióba legkorábban 1700 évvel ezelőtt megérkező migráció után történhetett, mert ez a hangszertípus a szájjakkal ellentétben

Nyugat-Afrikában nem terjedt el. Mivel a héjrezonátoros zenélőjnek az 1654–1677 között a mai Kongó és Angola területén tevékenykedő olasz kapucinus misszionárius Giovanni Cavazzi helyi hangszereket bemutató ábrázolásain nincs nyoma, viszont a Brazíliában kialakuló angolai eredetű harci tánc a capoeira jellegzetes hangszere a héjrezonátoros *berimbau*, feltételezhető, hogy ez a hangszertípus legkorábban csak a 18. század folyamán terjedhetett el szélesebb körben is a közép- és dél-afrikai bantu nyelvű népcsoportok körében. A dél-afrikai sziklarajzok 3 ezer éves ábrázolásai alapján nem valószínűsíthető, hogy a szubszaharai Afrika zenélőjainak hagyománya is ilyen régi lenne, annál is inkább, mivel az adatok szerint a hangszertípus csak a legutóbbi néhány száz évben kezdett a bantu nyelvű népek körében is elterjedni. Ezért az sem valószínű, hogy összefüggésbe hozhatók az ókori Egyiptom húros hangszereivel, mert már a IV. dinasztia időszakából (Kr.e. 2600) ismertek hárfáábrázolások, amelyek időben megelőzik a busman zenélőj-ábrázolásokat. Ezzel szemben a Taszilin-Ádzser Kr.e. 6000–5000 időszakra datált ábrázolása és a Csád északkeleti részén az Ennedi-fennsík sziklarajzai között talált 5000 évesre datált íjhárfa ábrázolás összességében előzményeül szolgálhattak az ókori Egyiptomban 4600 évvel ezelőtt már biztosan jelen lévő íjhárfáknak.

Irodalom

AROM, Simha

- 1986 Mundbogenspieler der Ngbaka. Mundbogenspielerin der Luba. In GANSEMANS, Jos-SCHMIDT-WRENGER, Barbara (szerk) *Zentral Afrika. Musikgeschichte in Bildern*. Bd.1. Lfg.8. Leipzig: VEB Deutscher Verlag für Musik.

BAINES, Anthony (ed).

- 1961 *Musical Instruments through the Ages*. London: Penguin.

BALFOUR, Henry

- 1902 The Goura a Stringed-Wind Musical Instruments of the Bushman and Hottentots. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. London 32. 156–175.

BASU, Helene

- 1993 The Sidi and the Cult of Bava Gor in Gujarat. *Journal of Indian Anthropological Society* 28. 289–300.

BELL, Charles

- 1834 *The Hand, Its Mechanism and Vital Endowments as Evincing Design*. London: William Pickering.

BELLWOOD, Peter – SANCHES-MAZAS, Alicia

- 2005 Human Migrations in Continental East Asia and Taiwan: Genetic, Linguistic, and Archaeological Evidence. *Current Anthropology*. 46 (3). 480–484.

BEST, Elsdon

- 1976 *Games and Pastimes of the Maori. An account of various exercises, games and pastimes of the natives of New Zealand, as practised in former times : including some information concerning their vocal and instrumental music*. Wellington, N.Z.: Government Printer.

BLEEK, Dorothea Frances

- 1928 *The Naron: a Bushman Tribe of the Central Kalahari*. Cambridge: The University Press.

BLENCH, Roger

- 1984 The Morphology and Distribution of Sub-Saharan Musical Instruments of North-African, Middle-Eastern, and Asian origin. In Picken, Laurence (eds): *Musica Asiatica* 4. 155–187.
- 2005 *The traditional music of the Jos Plateau in Central Nigeria: an overview*. 1–10. Cambridge.

BONANNI, Filippo

- 1964 *Antique musical instruments and their players: 152 platefrom Bonanni's 18. century Gabinetto Armonico Filippo Bonanni; by HARRISON, Frank-RIMMER, Joan* New York: Dover Publications; First Edition.

BREUIL, Henri

- 1912 L'âge des cavernes et roches ornées de France et d'Espagne. *Revue archéologique* 19. 193–234.

BREUNIG, Peter

- 2003 Der Brandberg. Untersuchungen zur Be-siedlungsgeschichte eines Hochgebirges in Namibia. *Africa Praehistorica* 17. (Cologne).

CAMP, Charles M. – NETTL, Bruno

- 1955 The Musical Bow in Southern Africa. *Anthropos* 50. 1/3. 65–80.

CAMBELL, John

1815 *Travels in South Africa*. London: Black and Parry.

CHENG, Lancini Jen-hao

2015 Native Terminology and Classification of Taiwanese Musical Instruments. *Ensayos. Historia y teoría del arte*. (Bogotá, D. C., Universidad Nacional de Colombia) XIX. 28. 65–139.

COLLAER, Paul

1965 *Ozeanien. Musikgeschichte in Bildern*. Bd.1.Lfg.1. Leipzig: VEB Deutscher Verlag für Musik.

DAPPER, Olfert

1668 *Naukerige Beschrijvinge der Afrikansche gewesten*. Amsterdam.

DEVA, Chaitanya B.

1978 *Musical Instruments of India. Their History and Development*. Delhi: Munshiram Manoharlal.

DJENDA, Maurice

1968 L'arc-en-terre des Gbaya-Bokoto. *African Music Society Journal* 4/2. 44–46.

DORDILLON, Père René

1904 *Grammaire et dictionnaire de la langue des rles Marquises*. 2 vols. Paris: Imprimerie Belin Frères.

FERREIRA, Aurelio Buarque de Holanda

1986 *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Segunda edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FRITZ, Georg

1904 Die Chamorro: Eine Geschichte und Ethnographic de Marianen. *Etnologisches Notizblatt* Band 3. 25–100. Berlin: German Museum Für Völkerkunde.

GANSEMANS, Jos

1980 *Les Instruments de Musique Luba*. Tervuren: Musee Royale de L'Afrique Centrale.

GANSEMANS, Jos – SCHMIDT-WRENGER, Barbara (eds):

1986 *Zentral Afrika*. Musikgeschichte in Bildern, Bd.1.Lfg.8. Leipzig: Deutscher Verlag für Musik.

HORNBOSTEL, Erich Moritz von

„Zum Kongreß für arabische Musik–Kairo 1932“, *Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft* Berlin 1, 16–17

IMPEY, Angela

2018 *Song Walking: Women, Music, and Environmental Justice in an African Borderland*. Chicago: The University of Chicago Press. / Chicago Studies in Ethnomusicology/

JOHNSTON, Thomas

1970 Xizambi Friction-Bow Music of the Shangana-Tsonga. *African Music* 4. 4. 81–95.

KINSEHER, Richard

2005 *Der Bogen in Kultur, Musik und Medizin, als Werkzeug und Waffe* Norderstedt. Books on Demand.

KIRBY, Percival Robson

1931 The Gora and its Bantu Successors. *Bantu Studies* Johannesburg 5. 2. 89–109.

KIRBY, Percival Robson

- 1932 The Music and Musical Instruments of the Korana. *Bantu Studies* Johannesburg 6. 2. 191–192.

KIRBY, Percival Robson

- 1968 *The Musical Instruments of the Native Races of South Africa*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.

KROEBER, Alfred Louis

- 1940 *Stimulus Diffusion*. Indianapolis: Bobbs-Merill.

KUBIK, Gerhard

- 1968 *Mehrstimmigkeit und Tonsysteme in Zentral- und Ostafrika*. Wien: Böhlau in Komm.

KUBIK, Gerhard (ed)

- 1982 *Ostafrika*. Musikgeschichte in Bildern. Bd. 1. Lfg. 10. Leipzig: VEB Deutscher Verlag für Musik.

LAURENTY, Jean-Sébastien

- 1960 *Les cordophones du Congo belge et du Rwanda-Urundi*. Tervuren: Annales Sciences Humaines.

LAWLER, Andrew

- 2010 Beyond Kon-Tiki: Did Polynesians Sail to South America? *Science*. 328 (5984): 1344–1347.

LEROI-GOURHAN, Andre

- 1967 *Treasures of Prehistoric Art*. New York: Abrams.

LENSSEN-ERZ, Tilman

- 2012 Pastoralist appropriation of landscape by means of rock art in Ennedi Highlands, Chad”. *Afrique : Archeologie et Arts* 8. 27–43.

LEVINE, Laurie

- 2005 *The Drum Cafe's Traditional Music of South Africa*, Johannesburg: Jacana Media.

LEWIS, Gareth W. – MAKALA, E. G

- 1990 *Traditional Musical Instruments of Tanzania*. Dar es Salaam: Music Conservatoire of Tanzania.

LEWIS-WILLIAMS, James David

- 1990 *Discovering southern African rock art*. Cape Town: David Philip.

LIST, George

- 1966 „The Musical Bow at Palenque.” *Journal of the International Folk Music Council* 18. 36–49

MAZONOWICZ, Douglas

- 1975 *Voices from the Stone Age: A Search for Cave and Canyon Art* London: Allen and Unwin.

METTE, Muller-TORP, Lisbet

- 1998 *Musikkens Tjenere: Forsker, Instrument*. Musiker – Musikhistorisk Museums 100 Ars Jubilaeumsskrift. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.

MONTAGU, Jeremy

- 2004 How Old Is Music? *The Galpin Society Journal* 57. 171–182.

MOULIN, Jane Freeman

- 2002 Kaputuhe Exploring Word-Based Performance on Marquesan Musical Instruments. *The Galpin Society Journal* 55. 130–160.

NGDMI

- 1981 *The Grove Dictionary of Musical Instruments*. (SADIE, Stanley ed.) I-III. London: Macmillan Press Ltd.

NKEITA, Joseph Hanson Kwabena

- 1974 *The Music of Africa*. New York: W. W. Norton & Company.

OLSON, James S

- 1996 *The Peoples of Africa. An Ethnohistorical Dictionary*. London: Greenwood.

PANGELIAN, Therese Q. Crisostomo

- 2014 *Belembaotuyan*. <https://www.guampedia.com/> (letöltve 2020. 07. 14.)

PFEIFFER, John Edward

- 1982 *The creative explosion : an inquiry into the origins of art and religion*. New York: Harper and Row.

PRAJNANANANDA, Swami

- 1973 *Historical Development of Indian Music: a Critical Study*. Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyaya.

ROBSON, Robert William – TUDOR, Judy

- 1946 *Where the trade-winds blow; stories and sketches of the South Pacific Islands, collected by R.W. Robson and Judy Tudor*. Sydney: Pacific Publications Pty.

ROWLEY-CONWY, Peter

- 2005 „Vadászj” In K. Bende Ildikó–Reviczky Béla–M. Fagan, Brian: *Hetven fontos találmány régi korokból*. Budapest: Athenaeum 2000 Kiadó.

RUDNER, Jalmar- Rudner, Ione

- 1970 *The hunter and his art. A survey of rock art in southern Africa*. Cape Town: Struik.

RYCOFT, David

- 1980 „Ground Harp” and „Musical Bow. In Sadie, Stanley (ed.): *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*. London: Macmillan Publishers.

SACHS, Curt

- 1917 Die Maultrommel, eine typologische” *Vorstudie zeitschrift für ethnologie* 49. 185–200.
1940 *The History of Musical Instruments*. New York: Norton.

SAVILLE, Marshall Howard

- 1898 The Musical Bow in Ancient Mexico” *American Anthropologist* 11. 9. 280–284.

SCHAEFFNER, André

- 1936 *Origine des instruments de musique; introduction ethnographique à l'histoire de la musique instrumentale*. Paris: Payot.

SCHEBESTA, Paul

- 1933 *Among Congo Pygmies*. London: Hutchinson and Co.

SCHERZ, Ernest-Rudolf

- 1986 *Felsbilder in Südwest-Afrika: Die Gravierungen im Nordwesten Südwest-Afrikas*. Köln: Böhlau Verlag.

STOW, George William

- 1905 *Native Races of South Africa*. London: Swan Sonnenschein & Co.

THIEL, Paul van

- 1977 *Multi-Tribal Music of Ankole. An ethnomusicological study including a glossary of musical terms*. Tervuren: Musée royal de l’Afrique centrale.

Le VAILLANT, François

1790 *Voyage de M. Le Vaillant dans l'Intérieur de l'Afrique par Le Cap de Bonne Espérance, dans Les années 1783, 84 & 85.* Paris: Leroy libraire.

VOGELS, Oliver – LENSSEN-ERZ, Tilman

2017 Beyond Individual Pleasure and Ritualty: Social Aspects of the Musical Bow in Southern Africa's Rock Art. *Rock Art Research* 34. 1. 1–16.

WEGNER, Ulrich

1997 Musikbögen und Musikstäbe” In Ludwig Finscher (Hrsg.): *Die Musik in Geschichte und Gegenwart.* Sachteil 6. 1164–1182.

Brauer-Benke József

PhD, tudományos munkatárs, Bölcsészettudományi Kutatóintézet Zenetudományi Intézete

e-mail: brauer-benke.jozsef@btk.mta.hu

József Brauer-Benke

The oldest stringed instrument: the history and types of musical bow

In contrast to former views, two types of musical bows can be differentiated. The so-called mouth bow types were used by San people for at least 2700 years, but they are not related to the mouth bow types that were widespread in South-east Asia and in Oceania, because they presumably came into being from hunting bows. The South-eastern Asian mouth bows that are plucked were disseminated among people living on the islands of Oceania as a result of the migration of Austronesian peoples. Meanwhile, the formation of south-eastern Asian musical bows may have been related to the stick zither types of the pre-Vedic period in the 3rd and 2nd millennia B. C., and emerged on the Philippine Islands and in Papua New Guinea due to the migration of Austronesian people. The takeover of coconut and pumpkin gourd resonators applied on South-eastern Asian stick zithers may have led to the formation of gourd resonated musical bows among Bantu peoples in Central and South Africa. This takeover, the so-called Bantu expansion, might have taken place after the migration that started 2000–3000 years ago from the territory of present day Nigeria and Cameroon that arrived (at the earliest) 1700 years ago into the south-African region, because this instrument type did not get widespread in west Africa, in contrast to mouth bows.

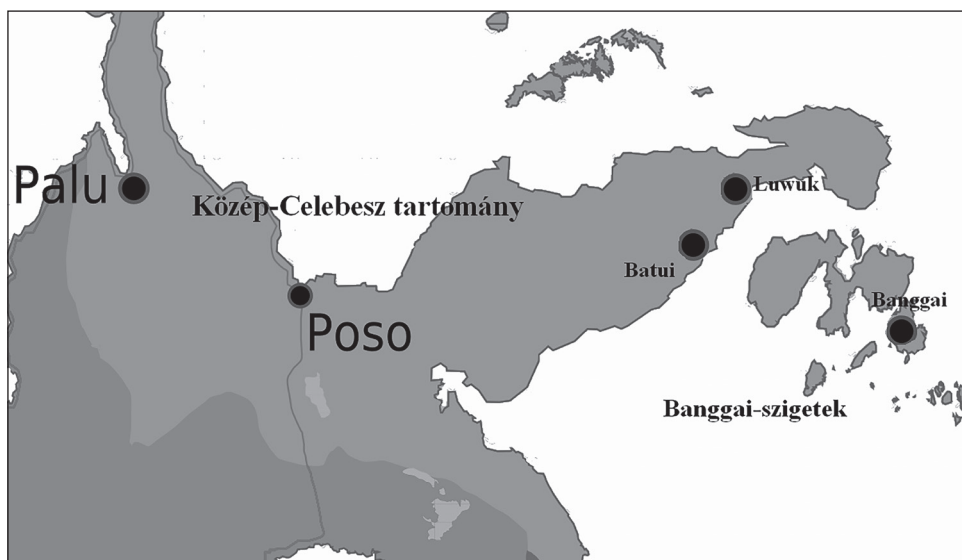
There is no trace of the gourd resonated musical bow in the visual representations from the territory of the present day Congo and Angola from the 17th century, therefore gourd resonated *berimbau*, the characteristic instrument of the martial dance, *capoeira* of Angola origin, that took shape in Brasilia presumably became widespread only in course of the 18th century among Bantu peoples in Central and South Africa. Taking into consideration the 3000-year-old rock drawings in South Africa, it is not clear how old the musical bow tradition of sub-Saharan Africa might have been, since according to relevant data musical bows began to spread only in the past centuries among Bantu peoples. Therefore it is not probable that they are related to the stringed instruments of the ancient Egypt, since depictions of harps are known from the era of the Fourth Dynasty (2600 B. C.) which are earlier than the visual representations of the musical bows of San people. In contrast, visual representations in Tassili n'Ajjer between 6000–5000 B. C. and the 5000-year-old depictions of bow harps in the north-eastern part of Chad (Ennedi plateau) altogether could have been prequels of the bow harps that were present in ancient Egypt 4600 years ago.

Őskultusz vagy hűbéradó? Hagyomány és politika egy celebeszi muszlim közösségben

Az itt következőkben egy különleges, évente megismétlődő szertartássorozatot kívánok bemutatni,¹ amelynek helyszíne az indonéziai Celebesz (mai hivatalos nevén: Sulawesi²) szigetének egy kevésbé ismert, félreeső vidéke. Tanulmányom tárgyáról úgyszólván teljesen véletlenül szereztem tudomást. Indonéz nyelvű blogok olvasása során bukkantam egy rövid beszámolóra, amely fölkellette érdeklődésemet s ez végül – több évvel később – elvezetett a helyi terepmunkához. A szertartás neve *Molabot Tumpe*, s jellegzetes példája az iszlám népi vallásosságra jellemző szinkretizmusnak: a résztvevők számára muszlim vallásos identitásuk kényelmesen megfér egy nyilvánvalóan animista gyökerekből táplálkozó szertartással. A Molabot Tumpe évente ismétlődő följánlási rítus, amelynek során egy Batui nevű település lakói természetfölötti jelentőséggel bíró madártojásokat adnak át a térséget a késő középkortól a huszadik század elejéig uraló állam, a Banggai szultánság politikai elitjének. Ezt a hagyományt több dolog is igazán különössé teszi. Kezdjük azzal, hogy a szertartássorozat két fő helyszíne, Batui és Banggai települések egymástól több száz kilométernyi távolságra fekszenek, s a szertartás két különböző nyelvet beszélő népcsoport közös rendezvénye. (Batui a kelet-celebeszi tengerparton fekszik, míg Banggai az ettől több mint 100 kilométer távolságra fekvő, hasonló nevű szigeten) (1. kép). A szertartás során átadott tojások egy endemikus helyi madárfajta, az ásótyúkfélék (*Megapodiidae*) közé tartozó kalapácsfejű tyúk (*Macrocephalon maleo*) tojásai, amelyeket a Batui közelében fekvő dzsungelben és tengerpartokon gyűjtenek össze erre a célra. A tyúktojásnál sokszorosan nagyobb méretű tojások kedvelt csemegének számítanak a térségben. A hagyomány szerint azonban a költési időszakban egészen addig tilos Batui lakossága számára a fogyasztásuk, amíg a Molabot Tumpe szertartás le nem zajlott s az első tojásokat át nem adták a szultáni dinasztiának. Mint említettem, a szertartásról mindeddig nem létezik szisztematikus leírás semmilyen nyugati nyelven, sőt indonézül is csak rövid, kevésbé

¹ A terepmunka és a tanulmány megírása folyamán sokaktól kaptam segítséget, információkat és hasznos szakmai tanácsokat. Hálával tartozom mindenekelőtt Baharuddin Saleh-nak, Batui település „hagyományai őrének” (*ketua adat*) és Jalaluddin Aspar-nak, Batui faluközösség (*kelurahan*) vezetőjének az értékes információkért. A gyűjtött anyaggal kapcsolatos problémákkal kapcsolatos hasznos tanácsokért továbbá köszönetemet fejezem ki Birtalan Ágnesnek, Iványi Tamásnak és Sárkány Mihálynak.

² Az indonéz szavakat a hivatalos indonéz helyesírás szerint, az arab szavakat pedig az angolszász szakirodalomban szokásos tudományos átírásban közlöm.



1. kép: Közép-Celebesz tartomány keleti része

tudományos jellegű összefoglalók állnak rendelkezésre.³ Mint arról meggyőződhettem terepmunkám kezdetekor, a szertartás neve már a kormányzóság fővárosában, Luwukban (körülbelül 60 kilométer távolságban) élők többsége számára is ismeretlenül cseng, noha az indonéz nyelvű körülírás (*pengantaran telur*, „a tojások elküldése”) alapján némelyek tisztában voltak vele, milyen eseményről van szó. A turizmus az egész tartományban elhanyagolható mértékű, és a szertartás gyakorlatilag teljesen ismeretlen az idegenek számára (maroknyi indonéz látogatót leszámítva), ellentétben például Bali szigetével vagy Celebesz szigetén a toraja népcsoport lakta magasföldekkel, akiknek temetkezési szertartásai mára a tömegturizmus kedvelt célpontjává váltak.⁴

Celebesz szigetének legkevesbé kutatott része Közép-Celebesz (Sulawesi Tengah) tartomány, s azon belül is mindenekelőtt a sziget legkeletibb nyúlványa, amely a középkortól kezdve a Banggai Szultánság uralma alá tartozott, s amelyen jelenleg három kormányzóság (*kabupaten*) osztozik: Banggai a kelet-celebeszi szárazföldön, illetve Banggai Kepulauan és Banggai Laut a közelében található szigetvilágban. Nyelvi és etnikai szempontból változatos népességet találunk ebben a térségben, de a legfontosabb népcsoportok a következők: a legnyugatibb részeken a pamonák (akiket régebben

³ Esther Velthoen doktori disszertációja röviden tárgyalja a szertartást (2002: 117–19.), de kizárólag a kelet-celebeszi államok történetének szempontjából, s egyáltalán nem ad leírást a szertartássorozat menetéről. Rawis (2011: 127–129.) rövid indonéz nyelvű összefoglalót ad róla a kaláka-típusú közösségi vállalkozásokról szóló munkájában, míg Nurhani és Sifat (2018) igen szűkszavú (és sajnos elég zavaros) formában tárgyalja a résztvevők motivációit.

⁴ Erről részletesebben lásd: Volkman 1987: 165–167. A magyar néprajzkutatók közül Bodrogi Tibor végzett igen értékes kutatásokat a toraja temetkezési szertartásokkal kapcsolatban; lásd: Bodrogi 1970. (Köszönettel tartozom Sárkány Mihálynak azért, hogy erre a munkára fölhívta a figyelmemet.)

bare'e-torajáknak hívtak⁵); Batui és Luwuk térségében a saluan-ok, a félsziget keleti csücskében a balantak-ok, míg a szigeteket a banggai népcsoport népesíti be. A tengerpartokon sokfelé megtalálhatók a bajau-k („tengeri cigányok”⁶) cölöpökön álló települései. Az említett népek közül három – a saluan, a banggai és a balantak – különösen közel áll egymáshoz nyelvileg és kulturálisan, s ezt a közelséget maguk is érezvén közös elnevezést (*mian babasal*, „nagy nép”) is használnak magukra. Batui település nyelve a saluan egyik változatának tekinthető, bár egyes nyelvészek szerint talán önálló nyelvként kezelhetjük.⁷ Az utóbbi fél évszázadban nagyszámú népesség telepedett át ebbe a térségbe – mindenekelőtt Jáváról és Baliról – az indonéz állam úgynevezett *transmigrasi* programjának keretében, amely a túlnépesedett szigetekről önkéntes alapon tömegeket telepített át ritkábban lakott szigetekre, így Celebeszre is. A délkelet-ázsiai szigetvilág más részeiről ide irányuló bevándorlás nem teljesen új fejlemény, hiszen például a Banggai Szultánságot – mint alább tárgyalom – egy jávai bevándorló alapította, a „tengeri cigányok” a mai Fülöp-szigetek irányából érkeztek ide, Batui településnek pedig több faluközössége is olyan neveket visel, amelyek egyértelműen mutatják az idegen eredetet, például Bugis (egy dél-celebeszi népcsoport neve) vagy Sisipan (egy település neve Peling szigeten). A teljes asszimilációt jelzi, hogy adatközlőim szerint e közösségek összellemei is Batuiban élnek, nem az eredeti lakóhelyeken.

A népesség vallási szempontból nem egységes képet mutat, bár Celebesz egészéhez hasonlóan a túlnyomó többség itt is muszlim. A pamonák nagyrészt protestáns (lutheránus) keresztények, s valószínűleg a balantak népcsoport nagyobb része is. A banggai népen belül nem elhanyagolható kisebbséget alkotnak a keresztények (mindenekelőtt Peling sziget nyugati felében), de többségük muszlim. Szinte teljesen muszlim a saluan és a bajau népcsoport, illetve az áttelepült jávaiak, míg a Baliról érkezettek jobbára hinduk. A Banggai Szultánság vezető rétege századokkal ezelőtt tért át az iszlámra, amiről többek között a vezető nemzetségek által szent tárgyként őrzött ősi Korán-kéziratok is tanúskodnak.⁸ A 19. század végére egyértelműen muszlim volt a kelet-celebeszi partvidék lakosságának túlnyomó többsége,⁹ bár az áttérés folyamatát sajnos nem ismerjük részleteiben. Az utóbbi egy-két évtized viszonylag megbízható hivatalos statisztikai adatai szerint a muszlimok aránya az össznépességben belül a celebeszi partvidéken 80% körüli (ezen belül Batui környékén 90% fölötti), a Banggai-szigetvilágban pedig 70% körüli (ezen belül Banggai város környékén jóval magasabb).¹⁰

⁵ A *toraja* („hegyi emberek”) népelnevezés alatt ma jobbára a Dél-Celebesz tartományban élő, jól ismert *sa'dan*-toraja csoportot és néhány környező népességet értik. A *pamonák* néprajzáról igen részletes leírást ad Adriani és Kruijt 1912.

⁶ A név csak vándorló életmódjukra utal, természetesen semmi közük az indiai vagy európai cigányokhoz.

⁷ Abdurrahman 2012: 143–144.; Akbar 2017: 91.; Aprilani et al. 2010: 5–6.; Rawis 2011: 43–44.; van den Bergh 1953: 1–3.; Mead és Pasanda 2015: 26–27.

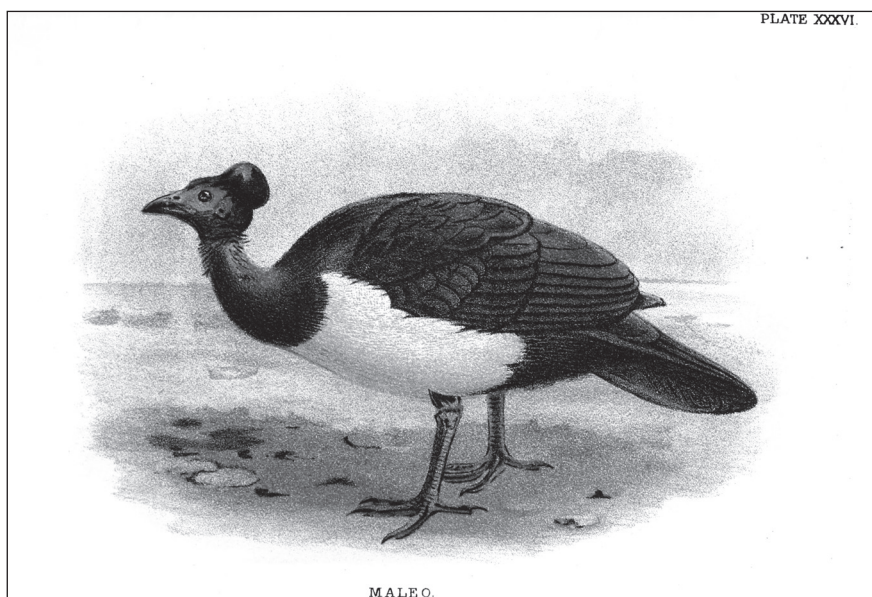
⁸ Abdurrahman 2012: 89., 133.

⁹ de Clercq 1890: 133.

¹⁰ Badan Pusat Statistik 2016: 112.; Aprilani et al. 2010: 8.

A jelen tanulmány alapjául szolgáló terepmunkára 2017 és 2019 között került sor, amelynek során háromszor is végigkövethettem a szertartás Batuibán zajló szakaszát, ám csak egy alkalommal voltam jelen a Banggaiban zajló résznél. A terepmunka nyelve az indonéz volt. Noha mindkét közösség saját nyelvét (egyfelől a batui vagy baha, másfelől a banggai nyelvet) beszéli, a mindennapokban ma már folyamatosan használatos az államnyelv, az indonéz is, még olyan helyzetekben is, amikor idegenek nincsenek jelen. A szertartások nagyobb részében a résztvevők az indonéz nyelvet használták (voltaképpen a ráolvasásokon és a – természetesen arab nyelvű – muszlim imádságokon kívül csaknem minden helyzetben). Mindkét közösségben megfigyelhető a fokozatos nyelvvesztés, és ma már a kisebb gyermekek is folyékonyan beszélnek indonézüül.¹¹

A SZERTARTÁS



2. kép: Kalapácsfejű tyúk (Celebesz, Sangir-szigetek); illusztráció W. R. Ogilvie-Grant: Lloyd's Natural History of Game Birds című kötetéből (1896) (forrás: Wikimedia Commons)

A kalapácsfejű tyúk (indonézüül *maleo*, helyi nyelven pedig *mamua*) tojásai – még hozzá legalább száz vagy százhatvan darab – a szertartássorozat főszereplői, vagyis az esemény megrendezésére nem kerülhet sor addig, amíg ilyen számú tojást össze nem gyűjtöttek (2. kép). Ez az előkészület mostanában november vége előtt nem zárul le, noha állítólag régebben korábban kezdődhetett az ünnepségsorozat. Batui település

¹¹ A *banggai* nyelvű népességnél ugyanezt állapítja meg Aprilani et al. 2010: 12, 15.



3. kép: A komuning-pálma leveleibe burkolt tojások hordozók kezében (Fotó: Szombathy Zoltán)

öt faluközösségből (*daka'nyo*; indonézül *kelurahan*)¹² áll, s ezek mindegyikének az összes tojás egyötödével kell hozzájárulnia a szertartáshoz. A kalapácsfejű tyúk tojásait a napsütötte homokba vagy rothadó növények halma alá helyezi el, hogy az ott fejlődő hő költse ki azokat, így a tojások gyűjtéséhez az őserdő és a környező tengerpart bizonyos pontjait kell átfésülni. A tojások legfőbb forrása a közeli Bangkiriang őserdővidéke, ám ez 1998 óta vadvédelmi terület (*suaka margasatwa*) besorolást kapott. A madár ráadásul védett, így elvileg nem is lehetne gyűjteni a tojásait.¹³ Ami sajnós távolról sem jelenti azt, hogy a vadvédelem megoldott volna: a fakitermelés és az olaj- és gázcégek fúrásai miatt Bangkiriang őserdővel borított területe csökken, s emiatt a madár élőhelye is zsugorodik.¹⁴ Mindez illegális ugyan, de a nagyobb cégek akarata kenőpénz ellenében könnyen érvényesül Indonéziában is.¹⁵ Mindenesetre Batui lakói a szertartáshoz szükséges számú madártojást ma már gyűjtögetés helyett inkább megvásárolják Celebesz egyéb részein, mindenekelőtt Bungku és Morowali vidékén. Egy helyi környezetvédelmi szervezet, az Aliansi Konservasi Tompotika

¹² A *daka'nyo* fogalmáról és a Banggai Szultánság egyéb kisebb hagyományos közigazgatási egységeiről lásd: Dormeier 1947: 53., 94–99.; Kruyt 1930: 358–360.

¹³ Nurhani – Sifatu 2018: 159.

¹⁴ A környezetvédelmi szempontokról részletes és mélyeszántó beszámolót ad: Paino 2016a, 2016b. A helyi közösségek földterületi jogaival kapcsolatos problémákról pedig lásd: Acciaoli 2001: 87–91.; Li 2000: 155–157.

¹⁵ Bővebben lásd például: Butt 2012.



4. kép: A banggai szultánok palotája (Fotó: Szombathy Zoltán)

újabban fölvetette, hogy a kalapácsfejű tyúkok megóvása érdekében szükséges lenne a tojások kiváltása hasonló formájú jelképes tárgyakkal a szertartások során. Ezt a helyi közösség – legalábbis egyelőre – élesen elutasítja. Annak ellenére is, hogy a hagyomány ilyesfajta átalakítására találunk példákat Indonézia más pontjain. Például a toraja nép magasföldjeinek nyugati szegélyén, Nyugat-Celebesz tartományban a fejevadászati rítusok fő „kellékét”, az emberi koponyákat ma – nyilvánvaló okokból – kókuszdiókkal helyettesítik.¹⁶

A begyűjtött vagy megvásárolt tojásokat gondosan begöngyölik a *komuning* nevű pálmafajta (a lontar-pálmához hasonló fa) leveleibe, hogy ezzel védjék és biztonságosabban szállíthatóvá tegyék őket a szertartások idejére (3. kép). Ugyancsak az előkészületek fontos részét képezi a szertartás helyszíneinek és az azokat összekötő útvonalaknak a földísztése hosszú és vékony zászlókkal, amelyek vászna fehér-piros csíkozású. A fehér-piros zászlók ugyanilyen szerepet játszanak majd a további helyszíneken is: Banggaiban, illetőleg a dzsungel mélyén található szentélyeknél (lásd alább). A fehér-piros színkombináció egyébként szinte biztosan keletről, a Fűszer-szigetek (Maluku) vidékéről származó hatást tükröz. A Banggai Szultánság századokon át az ottani Ternate állam vazallusának számított (lásd alább), s a ternatei szultánok koronázási ceremóniáin a fehér-piros szövetek fontos szerepet játszottak. Egy néprajzi forrásból pedig azt is tudhatjuk, hogy a Ternatéhez közeli Halmahera sziget déli részén

¹⁶ George 1991: 536–537.



5. kép: A bosanyo langkoyang és egy másik asszony a tojások mellett a szertartások házában
(Fotó: Szombathy Zoltán)

a fehér és a piros színnek egyenesen gyógyító- és varázserőt tulajdonítottak¹⁷ (4. kép). Egy indonéz újságcikk állítása szerint¹⁸ a fehér-piros zászlókat csak 1965 után kezdték el használni, régebben piros volt a zászlók színe. A változtatást az indokolta volna, hogy a vörös szín kommunista-gyanúsnak tűnhetett, márpedig az 1965-ös kommunista puccskísérlet után százezrek veszítették életüket Indonézia-szerte a kommunisták elleni föllépés során. Ezt a magyarázatot az én adatközlőim egyáltalán nem említették, s már csak azért sem tűnik meggyőzőnek, mert mind a szertartások házát, mind a dzsungelbéli szentélyeket egységesen vörös színű drapériával díszítik, s a tojásokat hordozó férfiak is vörösbe vannak öltözve. Egyébként a vörös szín Banggaiban és Ternatében egyaránt a bátorság és harciasság jelképe.¹⁹

Az előkészületeket követően elkezdődhet a szertartás, amelyet ma általában egy hétvégén tartanak, hiszen a nagyrészt muszlim, de szekuláris berendezkedésű Indonéziában is a szombat és a vasárnap a munkaszüneti nap. Az első nap azzal kezdődik, hogy az öt faluközösség díszmenetben egymás után behordja az összegyűjtött tojásokat Batui fából ácsolt, magas cölöpökön álló szertartásházába (*rumah adat*), hogy egy éjszakán keresztül ott őrizték az összeset a következő napi szertartásokig. A me-

¹⁷ Andaya 1993: 64.; Teljeur 1990: 170.

¹⁸ Paino 2016a.

¹⁹ Velthoen 2002: 89.; Fakhriati et al. 2010: 188.

net élén egy lándzsával és hosszúkás, vékony pajzzsal felfegyverkezett öreg megy, mögötte pedig a faluközösségek küldöttségei (a vezetők és a tojások hordozói) meghatározott sorrendben követik egymást: Balantang, Tolando, Bugis, Sisipan, s végül Batui (ez utóbbi *daka'nyo* neve megegyezik az egész település nevével, amelynek egyik alkotórésze). A szertartások házában két asszony veszi át a küldöttségektől a tojásokat, akik egy emelvényen ülve benzoét és tömjént égetnek és ráolvasásokat (doa) mondanak a tojások fölött (5. kép). Több ünnepélyes beszéd után a résztvevők között celofánnal lezárt kis papírdobozokban apró ételadagokat és vizet osztanak ki, majd a résztvevők távoznak.

A legfontosabb ceremóniákra másnap kerül sor. Kora délutántól kezdve egy sor hivatalos beszéd hangzik el a hagyományos vezetők és az indonéz állam képviselőinek szájából, majd a fő rokonsági csoportok idősebb képviselői helyet foglalnak a szertartások házában, ahol a pódiumon továbbra is ott pihennek a pálmalevélbe göngyölt madártojások. Az épület fedett verandáján beszédet olvas föl Batui hagyományos politikai vezetője – régebben a Banggai Szultánság helyi helytartója –, a *bosanyo*.²⁰ Ezt követően a település női rituális főnöke, a *bosanyo langkoyang* (a. m. „szép főnök”) helyi nyelvű ráolvasásokkal kísért beszédet mond a tojások és egy kis kosárába helyezett áldozati ételcsomag mellett ülve, miközben előtte füstölőszer ég egy tálkában. Az illatos füstölőszer – kiváltképp a benzoé (*kemenyan*) – Indonézia-szerte a szellemeknek szóló meghívást közvetítik a szertartások idején, s ez itt is így van: az ősök szellemei a szertartássorozat során először ekkor szállják meg a jelenlevők egyikét-másikát. A szertartásház belsejében a jelenlétemben csak asszonyokat szálltak meg az ősök szellemei, de ez nem kötődik egyik nemhez sem; az épület előtti füves téren hamarosan néhány férfit is megszálltak, s a későbbiekben a település kikötőjében férfiakat és nőket is láttam a megszállottak között. Hetekkel később a szertartássorozat záró ceremóniáin, az őserdei kultuszhelyeken tartott éjjeli hálaadó ünnepségeken tömeges megszállottságra kerül sor, ahol szintén férfiakba és nőkbe is beköltöznek az ősök szellemei. A megszállottság (*totembang*) sokféle módon megnyilvánulhat a külső szemlélőnek. Én leginkább rángatózást és látható öntudatlanságot, hisztérikusnak tűnő hangokat figyeltem meg, illetve néhány esetben – mindig férfiaknál és mindig párban – az indonéz és maláj harcművészet, a silat mozdulatait.²¹ Mások stilizált táncmozdulatokról és törökülésben lebegő – vagy inkább lebegni látszó – megszállottakról számolnak be.

Mielőtt a madártojások elhagynák a szertartások házát, hogy elinduljanak hosszú útjukon, az egybegyűltek egy rövid ceremónia során kinyilvánítják összetartozásukat. Ez az ún. *silaturahmi* szertartás, amelynek során a résztvevők rövid – természetesen arab nyelvű – iszlám imádság után kezét ráznak, és egymás elnézését kérik bármiféle esetleg bántó megnyilvánulás miatt. A szertartás Indonéziában másfelé is gyakori

²⁰ A *bosanyo* (vagy ternatei nyelven *sangaji*) címet viselő főnökök a kelet-celebeszi partvidék nagyobb településein képviselték a Banggai állam hatalmát; lásd: de Clercq 1890: 133.

²¹ Ez a harcművészet a délkelet-ázsiai gondolkodásban számos ponton kötődik a szellemek általi megszállottsághoz. Esetünkben Jáva hatása lehet a legmeghatározóbb. A jávai néphit szerint az ősök szellemei állatok alakjában költözhetnek be a harcművészetet gyakorló személy testébe, így a megszállott személy akkor is harcművészként mozoghat, ha egyébként nem gyakorlott ezen a téren. Lásd: Farrer 2009: 145–146, 194.



6. kép. A tojásokat szállító díszmenet tagjai a szultáni palota előtt várnak sorukra, hogy átadhassák terhüket a nagyvezírnek (Fotó: Szombathy Zoltán)

különféle ünnepek alkalmából, de neve valójában az arabból származik, a háttérben pedig az iszlám erkölcsi tanítások egy fontos fogalma áll. Az arab *şilat al-raḥim* szókapcsolat szó szerinti jelentése: „az anyaméh összekötése”, s az iszlám diskurzusban azt a fontos elvárást jelenti, hogy a hívő ne hanyagolja el a rokon viszonyból eredő kötelességeit.²² Indonéziában nemcsak vérrokonokra, hanem a közösség minden tagjára kiterjesztik az elvárást. Olyannyira, hogy a Molabot Tumpe szertartás során elhangzó beszédekben például folyton hangsúlyozzák ennek fontosságát, sőt az egész szertartássorozatot is egyfajta *silaturahmi*-nak tekintik a két érintett település, Batui és Banggai népe között.

A szertartás következő mozzanata a tojások lehordása lassú díszmenetben a település kikötőjébe. Mint az előző nap, az öt faluközösség ezúttal is meghatározott sorrendben hordja ki a tojásokat a szertartásházból, majd végig az utcákon. Több mint egy órát vesz igénybe, míg az egész menet elér a kikötőbe, ahol a rendkívül meredek lépcsőkön megközelítik a Batui folyó partjához közel horgonyzó motoros kishajót, s a madártojásokat sorban elhelyezik a fedélzetén. A hajó – fedélzetén egy ötfős delegációval – ezután késlekedés nélkül el is indul két napig tartó tengeri útjára, amelynek végpontja Banggai szigete, illetve annak azonos nevű fővárosában található régi szultáni palota (*karaton*). A kihajózást mindvégig gongok hangja kíséri.

²² al-Ghazālī 1426/2005: 678–679.; al-Nawawī 1405/1984: 175–183.

A tengeri átkelés során a hagyomány szerint több helyen is megáll a küldöttség, mindenekelőtt az elszáradt pálmalevél-borítás kicserélése céljából. Erre Peling sziget nyugati partvidéke, illetve az út végéhez közeledve Labobo szigete kínál lehetőséget. A tojásokat szállító hajóra már nagy tömeg vár a végcélnál, Banggai kikötőjében, ahol az összegyűlt tengeri járművek éppúgy a Batuiban már leírt fehér-piros csíkos zászlókkal vannak díszítve, mint a szultáni palotába vezető útvonal. A szultánságot képviselő megbízottak – ma már önként jelentkezők híján nagyrészt kivezényelt középiskolai diákok²³ – magukhoz veszik a hajó értékes rakományát, a madártojásokat, s egy lándzsát és kicsiny pajzsot tartó fiatalember vezetésével díszmenetben szállítják el ezeket a város utcáin keresztül a kisebb domb tetején álló, fából épült palotába (6. kép). A palota verandájától befelé, a nagyterembe a tojásokat már a mélységes tiszteletet kifejező, guggoló járásban²⁴ vihetik csak be, hogy átadják a szultánságot képviselő főminiszternek (*jogugu*) és segítőinek. Az egész folyamatot gongok hangja festi alá, s mikor véget ér, muszlim imádságok következnek, majd a palota verandájáról hivatalos beszédek hangoznak el indonéz és banggai nyelven, amelyekben részletesen leírják a szertartás értelmét és eredetét. Két nappal később a tojásokat a hagyomány megkövetelte arányban szétosztják a szultánság alegységeit, a sziget főbb főnökségeit képviselő vezetők és az állam legmagasabb rangú tisztviselői között.

Ezzel a szertartássorozat Banggaiban véget is ér, de nem úgy a kiindulóponton, Batuiban. Ott ugyanis négy egymás utáni hétvégén éjjeli hálaadó rítusokra kerül sor a szertartássorozat lezárása gyanánt. Ezek színhelye a Batui körüli dzsungel, közelebbről a négy fő regionális főnökség (Bola Totonga, Kuop, Loa és Motindok) erdei szentélye, amelyek mellett az adott főnökség legfontosabb őseinek sírjai találhatóak. Az őserdei szentélyeket a helyi nyelvben *kusali* néven ismerik; ugyanez a szó egyébként a banggai nyelvben is használatos, ám ott a családi ősök szellemeinek (*pilogot*) kultuszára szolgáló házioltárt vagy kunyhót jelenti.²⁵ A *kusali* belső termének falait vörös szövettel vonják be, az épület előtt pedig fehér-piros csíkos zászlót helyeznek el – ennek a színösszeállításnak a jelentőségéről fontebb már szó esett. Az első helyszín az ún. Uwe Sambiha, azaz Bola Totonga főnökség szentélye. Itt három fontosabb ős sírja található, közülük az egyiket, a Makam Langkai Turunt a helyi hagyomány a régióba érkező első muszlim térítő, a Hadramautból (Jemen) származó Syekh Jabar sírjának tartja. Bár némely nem Batuiból származó adatközlőm úgy gondolta, hogy az ősök szellemeinek tömeges jelenléte miatt ezek az erdei szertartások idegnek számára nem nyitottak, valójában kívülállók is jelen lehetnek. Az éjjeli hálaadó szertartás (*monsawe*) az esti ima (arabul *‘ishā’*) után kezdődik, amikor a muszlimoknak egészen hajnalig nem kell imádkozniuk, így a szertartást nem kell megszakítani ilyen okból. A rítus főszereplői ezúttal egyértelműen az ősök szellemei. A résztvevők gongok hangjára muszlim vallásos formulákat kántálnak; ez egyfajta hívásként szol-

²³ Nurhani és Sifatu 2018: 164–165.

²⁴ Az egész délkelet-ázsiai térségben általános elvárás, hogy az alacsonyabb rangú személy ne magasodjon a magasabb rangú fölé, amit sokszor görnyedt tartással lehet megoldani. Vö. Vargyas 2008: 126.

²⁵ Kruyt 1932: 119.; Kruyt 1931: 607–608.

gál a szellemeknek, akik tömegesen szállják meg a jelenlevőket. Mindez hajnalig folytatódik, utána pedig – az első ima után – a jelenlévők az ősök közeli sírjaihoz vonulnak tiszteletadásra.²⁶

ŐSKULTUSZ VAGY HÜBÉRADÓ?

A szertartás neve két szóból áll: *molabot* („elvinni”) és *tumpe* („az első”). A név egyfajta följánlási szertartást sugall, s valóban ez a Molabot Tumpe lényege.²⁷ De hogy mi szükség erre a följánlásra, s honnan ered a szokás: ezek a tényezők már részletesebb elemzést igényelnek, ugyanis korántsem magától értetődő a válasz. Éppenséggel még a helyi közösség számára sem, ugyanis miközben a közösség rituális vezetői jobbra határozottan tagadták, hogy a szertartás lényege a „hübéradó” (*upeti*) szóval lenne körülírható, az egyszerű emberek közül nem kevesen éppen ezt a szót használták a velem folytatott beszélgetésekben. Azt mindenki hangsúlyozta, hogy az ősök szellemei elvárják a szertartás végrehajtását és természeti csapásokkal büntetnék a közösséget, ha elmaradna. Mint elmondták, a szertartások során pontosan azért kerül sor megszállottságra, mert az ősök szellemei ezzel fejezik ki az elégedettségüket.

Mielőtt a szertartás lehetséges eredetéről szólnék, hangsúlyoznom kell, hogy a dilemma ebben a formában – ősök kultusza vagy hübéradó? – nem merül föl a résztvevők számára, mert ők a szertartás célját egészen más módon, egy arab eredetű fogalommal (*amanah*) írják le, ami nyilvánvalóan későbbi, az iszlám hatását tükröző újraértelmezés.²⁸ Ennek részletes kifejtésére itt nincs mód, s mivel máshol bővebben is szólok róla,²⁹ itt csak érintem a kérdést. Az arab *amāna* szó jelentéstartománya igen tág, de szempontunkból a „megbízhatóság”, „hűségesség” jelentés a legrelevánsabb, illetve az ebből eredő konkrétabb jelentés: „letétbe átadott, a tulajdonosnak visszaszolgáltatandó tárgy”. Az évente átadott tojásokat ilyen tárgyként értelmezik, s ezzel a szertartást egyfajta muszlim erkölcsi köteletségnek állítják be.³⁰

A szertartás célját tehát ma így – egy idegen eredetű fogalommal – írják le a résztvevők, de vajon mi lehetett a hagyomány eredeti lényege, értelme? Följánlás az ősöknek, hübéradó, vagy netán valami más? A válaszhoz először a térség történetére kell rövid pillantást vetnünk.

Celebesz egész keleti partvidéke legalább a késő középkortól kezdve a keletebbre fekvő Füszer-szigetek (ma Maluku és Észak-Maluku tartományok) érdekszférájának részét képezte. A négy malukui szultánság közül Ternate volt az, amelynek uralma

²⁶ Erről a mozzanatról bővebben lásd: Ismeretlen szerző 2018.

²⁷ Gondolatébresztő néprajzi párhuzamokért hasznos forrás Frazer gyűjteménye az első természeti kapcsolatos rituáléről „Az első zsengek szentsége” címszó alatt; lásd: Frazer 1994: 310–319.

²⁸ Ez a fogalom egyébként más indonéziai helyi hagyományokkal kapcsolatban is fölbukkan; lásd például: Masduki 2015: 297–98.; Sukmana 2018: 21–22.

²⁹ Lásd: Szombathy (megjelenés előtt).

³⁰ Ellenben a fundamentalista muszlim felfogás elutasítja ezt az értelmezést; lásd: Mukhlis 2019a. Az *amāna* az iszlám jogban nemcsak erkölcsi, hanem jogi kötelezettséget is jelenthet (lásd: Schacht 1964: 140, 147–148, 157.), sőt akár pénzádósságot is (lásd: al-Nawawī 1405/1984: 134–135).

erre a térségre is kiterjedt. A legfontosabb helyi kisállam Banggai volt, amely Ternate egyik vazallusaként az egész partvidék fölött ellenőrzést gyakorolt.³¹ Banggai több kisebb főnökség egyesítéséből jött létre, s a négy legfontosabb ilyen államocska főnökei alkották – a nagyvezír (*jogugu*) és más vezető tisztségviselők mellett – a szultán (*tomundo*) államtanácsát.³² Ternate uralmának csak 1909-ben vetett véget a holland gyarmatosítók rendelete, az ún. Korte Verklaring, amelynek értelmében Ternate lemondott valamennyi celebeszi birtokáról, így többek között Banggairól is.³³

A Molabot Tumpe eredetét elbeszélő mítosz – amelyet az alábbiakban a Batuiban élő adatközlőim elmondása alapján foglalkozok össze – az említett államok közötti kapcsolatokat hangsúlyozza. Főszereplője egy Jáva keleti részéről érkező bevándorló, Adi Soko (jávai formában Adi Cokro), aki Banggai első szultánja lett, majd dinasztikus házasságok révén több kisebb-nagyobb helyi állam vezetőivel került rokoni viszonyba. A legfontosabb ilyen házasság az volt, amikor feleségül vett egy Siti Aminah nevű nőt, Motindok főnökének lányát. Motindok Batui vidékének legfontosabb főnöksége, így ezzel a házassággal jött létre az a kapocs, ami mindmáig összeköti a Molabot Tumpe szertartásban résztvevő két közösséget. A házasságból hamarosan fiú született, akit szülei Abu Kasim-nak neveztek el, s ez alkalomból az após két kalapácsfejű tyúkot adott ajándékba vejének: ezzel a szertartás legfőbb „kelléke” is biztosítva lett. Adi Soko idővel végleg hazatért Jávára, s trónját Abu Kasim-ra hagyta.³⁴ Az utóbbi azonban nem kívánt Banggai uralkodója lenni, így hazahívta Ternatében élő, egy ot-tani portugál nőtől született féltestvérét, maga pedig Batuiba költözött. Magával vitte a születésekor nagyapja által adományozott két kalapácsfejű tyúkot is, amelyek csak senyvedtek Banggaiban. A két madarat szabadon engedte a Batui környéki dzsungelben, ám ígéretet tett, hogy tojásaikat minden évben elviszik majd a „jogos tulajdonosoknak”, Banggai szultánjainak.

A mítosz egyértelműen egy állam alapítóinak személyéhez köti a Molabot Tumpe szertartás eredetét. Az alapító ősök kultusza igen elterjedt jelenség Délkelet-Ázsiában. Röviden úgy foglalhatnánk össze ezek lényegét, hogy egy adott területen elsőként megtelepedő nemzetség tagjai – az „alapítók” – a helyi szellemek engedélyét kérik a terület használatához, s ezen szellemek kultuszának vezetése a továbbiakban az ő föladataik marad. Fontos további elem az is, hogy az alapítók haláluk után maguk is szellemmé válnak, s a későbbi kultusztevékenység során ezeket az ősszellemeket a helyi szellemekkel együtt tisztelik leszármazottaik.³⁵ Az alapító-kultuszok tehát az őskultusz egy sajátos változatának tekinthetők, mely utóbbi ugyancsak általánosan jellemző az

³¹ Andaya 1993: 85–86. Ternate korai történetéről lásd még: Harun 1995: 53–58.

³² Kruyt 1931: 515.; Dormeier 1947: 113; Haliadi-Sadi et al. 2013: 149–51.; Miduk et al. 2014: 15–16. A legfőbb udvari tisztségekről bővebben lásd: Andaya 1993: 69–72., 98.; Henley 1993: 53.; de Clercq 1890: 127–128.

³³ Fakhriati et al. 2010: 66–67.

³⁴ Pontosabban Abu Kasim nyerte el az uralkodás jogát egy versenynek köszönhetően, ugyanis ekkorra már több testvére is volt; lásd: Pontoh és Malaha 2019.

³⁵ Bővebben lásd: Tannenbaum–Kammerer 2003.

indonéz szigetvilágban.³⁶ Ezen belül Celebesz keleti partvidékén is, ahol a régen meghalt ősök szellemei (*pilogot*) kultikus tisztelet tárgyai például a loinangok (a saluan nép egyik alcsoportja) és a banggaiak körében.³⁷ Az ősök szellemeit ráadásul ezeknél a népeknél a két nagy szultánság – Banggai és Ternate – központjából kiáradó pozitív erő (*balakat*)³⁸ hordozóinak tekintik, sőt az alapító ősök kultusza a banggai szultánok koronázási szertartásának is szerves része volt.³⁹ Mint Batuiban több adatközlő is említette, Adi Soko halála után szellemmé vált, s több más szempontból is tipikus alapító-szerepet játszik. Így például Celebesz szigetén igen jellemző az, hogy a helyi hagyományok az alapító szerepét egy idegenből érkező kultúrhérosznak tulajdonítják – adott esetben a történelmi tényeknek megfelelően.⁴⁰ Mint láttuk, Adi Soko a mítosz szerint Jáváról érkezett, majd házasságaival kapcsolatok hálózatát hozta létre Jáva, Ternate, Banggai és Batui között.

Az alapítókultuszok legfontosabb eleme azonban az alapító ősök szellemeinek bemutatott áldozati szertartás, általában az ősök sírjainál. Ez esetünkre nem illik, legalábbis nem ebben az egyszerű formában: a följánlott áldozat élő szereplőknek – a Banggai Szultánság elitjének – jár, s az ősök szellemei csak közvetett módon haszonélvezői. Akkor talán érdekesebb lenne egyfajta hűbéradónak értelmezni a tojások átadását? Ezt az értelmezést látszik erősíteni a szertartás iránya is: a periféria felől a központba. A Fűszer-szigetek szultánságaiban – de általában az egész indonéz szigetvilágban – bevett szokás volt az, hogy a vazallus államok egy évente megtartott szertartás keretében az év első terményeit beszolgáltatták a fölöttük uralkodó hatalomnak. A szertartásos kereteket az indokolta, hogy ezzel szimbolikusan évente megerősítették azt az eredeti szövetséget, amelyet a legfőbb uralkodó egy-egy helyi nőt feleségül véve hozott létre, s amelynek köszönhetően hozzáférhetett az adott vidék természeti erőforrásaihoz.⁴¹

Ez a leírás első látásra szinte pontosan illik a Molabot Tumpe szertartásra, ráadásul történelmi forrásokból tudjuk, hogy Banggai szultánjainak számos ilyen hűbéradó járt a – többé-kevésbé – uralmuk alatt álló közösségektől: például rizs Kintom főnökeitől (Batuitól nem messze keleti irányban), a szágópálma lisztje a Banggai-szigetek egyik-másik főnökségétől, és inkább csak jelképes javak (hagyma, gyékényszőnyeg és lándzsa) az őserdőben élő wana népcsoporttól.⁴² A tojás gyakran fölbukkan ebben a szerepben, vagyis hűbéradóként. A Maláj-félszigeten például teknősbékatojásokat szolgáltattak be egyes helyi szultánoknak,⁴³ Celebesz egyes vidékein pedig ép-

³⁶ Például Bowen 1993: 173–185.; Bubandt 2009; Koentjaraningrat 1990: 340–41.; Schoorl 1985: 119–120.

³⁷ A loinangoknál a nemrég meghalt ősök szellemeit (*tominuat*) is szertartásokkal tisztelték meg; lásd: Akbar 2017: 82.

³⁸ Az arab *baraka* szóból, vagyis tipikus szinkretikus jelenségről van szó.

³⁹ Kruyt 1930: 401–408.; Kruyt 1931: 605–610.; Kruyt 1932; Velthoen 2002: 110–111.; és vö. még Frazer 1994: 64.

⁴⁰ Henley és Caldwell 2008: 278–280.

⁴¹ Andaya 1993: 66.

⁴² Kruyt 1930: 356–57; Kruyt 1931: 619; Henley és Caldwell 2008: 276–277; Atkinson 1992: 307.

⁴³ Skeat 1965: 35.

penséggel a kalapácsfejű tyúk tojásai játszottak ilyen szerepet. A délkelet-celebeszi tomekongga nép uralkodóinak kizárólagos joga volt ezekre a tojásokra, bár a gyakorlatban ezt az előírást nem mindig tartották be.⁴⁴ Egy 1908-as holland beszámoló pedig arról beszél, hogy Batui lakói évente három-ötszáz ilyen tojást adnak át hűbéradójuk részeként Banggai szultánjainak, s említést sem tesz bármiféle kultikus körítésről.⁴⁵ Akár úgy is tűnhetne, megtaláltuk a megoldást, s a Molabot Tumpe eredete valójában roppant banális: különösebb rituális jelentőség nélküli, egyszerű hűbéradó. De több okból mégsem tűnik valószínűnek, hogy ezzel lezárható a kérdés.

Először is adódik egy fontos ellenvetés: mégis honnan jön akkor a mai – igen hangsúlyos – rituális háttér? Másodszor, egy 1940-es holland beszámoló a Batuitól Banggainak járó éves hűbéradóról egy árva szót sem ejt tojásokról.⁴⁶ Harmadszor, a tojás nyilvánvalóan nem pusztán egyszerű élelmiszer. Celebeszen, a Fűszer-szigeten és más indonéziai vidékeken is a termékenységet és bőséget szimbolizálja,⁴⁷ s ezért gyakori szereplője a felajánlási szertartásoknak.⁴⁸ A dél-celebeszi bugis népnél az ételáldozatokból sohasem maradhat ki a tojás: főtt tojás a szárazföld belső vidékei felé irányuló áldozatoknál, nyers tojás a tenger felé irányulóaknál.⁴⁹ Egyes indonéziai vidékeken – így a szumátrai minangkabauknál – a tojások az ősök szellemeivel való kapcsolatot jelképezik és ezért az ősök sírjainál tartott szertartások fontos kellékei.⁵⁰ Figyelemreméltó, hogy egy híres eredetmonda arról tesz említést, hogy a Banggai Szultánság – és Ternate több más vazallusállama – alapító ősei egy természetfölötti kígyó tojásából születtek meg.⁵¹ Az egyértelmű, hogy a Molabot Tumpe szertartás során az alapító ősök szellemei kulcsszerepet játszanak, s a szertartás egyik fő célja az, hogy elégedetté tegyék őket. Elégedettségük jele az, amikor a résztvevőket megszállják. Az ősök szellemei általi megszállottság kíváncsú és gyakori állapot, főleg a dzsungelben tartott hálaadó ünnepségeken.⁵² Ilyen állapotra csak Batuiban kerül sor, holott a

⁴⁴ de Jong 2011: 45. A kalapácsfejű tyúk tojásai Celebesz-szerte kedvelt csemegének számítanak; lásd például: Akbar 2017: 71.; Wallace é. n.: 200.

⁴⁵ Velthoen 2002: 117. De Jong (2011: 45.) viszont egyetlen tojásból álló hűbéradót említ, ami képzelenségnek tűnik.

⁴⁶ Dormeier 1947:108.

⁴⁷ Atkinson 1992: 55; Broch 1985: 276–277.; Winstedt 1985: 51–52.

⁴⁸ Lásd például: Frazer 1994: 312. az észak-celebeszi *bolaang-mongondow* népcsoport áldozati szertartásáról, ahol a tojás a rizzsel együtt szerepel az aratási szertartás fő kellékeként.

⁴⁹ Pelras 1996: 201. Bár a *bugis* hatás Batui térségében nem meghatározó, az említett séma illik esetünkre is: a tojásokat nyers állapotban hajózzák be és indítják el a tenger felé.

⁵⁰ Lajtai 2003: 127.

⁵¹ Andaya 1993: 53–54.

⁵² Az iszlám fundamentalizmus hívei élesen elutasítják az ősök szellemei általi megszállottság gondolatát, de ennek helyben (egyelőre?) kevés hatását tapasztaltam. Az ezzel kapcsolatos fundamentalista muszlim álláspontot részletesen kifejti Mukhlis 2019b; és vö. Sidek 2004: 45., 113–118. Önmagában a megszállottság gondolata a muszlim jogtudósok többsége szerint elfogadható (lásd például: al-Suyūti 1988: 88–93.), csupán az nem, hogy az ősök szellemei szállnak meg valakit. Egyes indonézok általában a szellemekben való hitet is „elmaradottnak” és „primitívnek” tekintik (lásd például: Broch 2000: 14.; Bubandt 2014: 127–30.), de a szertartások során én nem találkoztam ilyen nézetekkel sem: az ősök szellemeinek érzékelését, a megszállottságot mindenki magától értetődő természetességgel fogadta.

banggai nép kultúrájának is része az a hit, hogy az ősök szellemei megszállhatják az utódokat, illetve hogy egyes szertartások elhanyagolása kiválthatja a haragjukat.⁵³ Az ősök szellemeinek szerepvállalása a szertartások során mindenestre azt mutatja, hogy aligha egy egyszerű hűbéradó beszolgáltatásáról van szó.

POLITIKA ÉS AZ ŐSÖK SZELLEMEI

A politika mindig is erős hatást gyakorolt a Molabot Tumpe szertartásra, s a politikai nézetkülönbségek a szertartás értelmezésében is lecsapódnak. A szertartás ugyan a Batui és Banggai közötti kapcsolatot hivatott évente szimbolikusan is megerősíteni, de valójában már az alapjául szolgáló mítoszt is eltérően értelmezi a két közösség. Bár ennek részletesebb kifejtésére itt nincs mód, a nézetkülönbség lényege az, hogy melyik közösség tekintendő a szokás igazi „gazdájának”.⁵⁴ Az ilyen eltérő értelmezések egyébként kifejezetten gyakoriak a közép-celebeszi térségben, amikor két közösséget rendszeres hűbéradóra vagy ajándékozássra épülő viszony köt össze.⁵⁵ Ezek azonban a két közösség hagyományos elitjén belüli nézeteltérések, amelyek voltaképpen a hagyomány szerves részét képezik. Egészen más vitákat szül egy új szereplő színrelépése, jelesül az indonéz állam helyi politikai és katonai elitjéé.

Első látogatásomkor, 2017-ben azt tapasztaltam, hogy a kormányzósági és helyi szintű politikai elit képviselői nagy számban vettek részt a szertartáson mindkét helyszínen. A következő évben mintha nagyrészt eltűntek volna, legalábbis Batuiban. Mint megtudtam, az állami elit tagjainak előző évi hangsúlyos jelenléte megosztotta a helyi közösséget, olyannyira, hogy a Molabot Tumpe szertartásait emiatt két külön helyen és időben tartották: az egyik csoport elfogadta az állam helyi képviselőinek jelenlétét, a másik (Batui hagyományos főnöke, a *bosanyo* vezetésével) viszont nem kért belőle. A közösség megosztottsága érezhető csalódottságot és keserűséget okozott a résztvevőkben, s az általam végignézett szertartások során több beszédben is hangsúlyozták az egység helyreállításának szükségességét. Ám nemcsak az érintett közösség, hanem az ősök szellemei is kialakították a véleményüket ebben az aktuális politikai kérdésben.

Mint korábban leírtam, a madártojásokat az első napon beszállítják a hagyományok házába, s mielőtt hajóra kerülnének, egy éjszakát ott töltenek a bezárt épületben. Ezúttal meglepetés várta a házat reggel kinyitó személyeket: adatközlőim elmondása szerint az ősök szellemei éjjel egy újabb tojást helyeztek el az épületben. A pálmalevél-borítás nélküli „csodálatos tojás” (*telur ajaib*) – amelyet büszkén mutattak meg nekem a közösség vezetői – egész nap témát adott a résztvevőknek, hiszen nyilvánvalóan az ősök egyetértését jelezte: nem követtek el hibát azok, akik megengedték az állami tisztviselők részvételét a szertartásokon.

Hibát követnénk el, ha csupán megmosolyogtató furcsaságnak vagy ügyeskedésnek tekintenénk ezt az epizódot. Indonéziában a politika és a szellemek világa egyál-

⁵³ Abdurrahman 2012: 142.

⁵⁴ Velthoen 2002: 117–19.

⁵⁵ Bővebben lásd: Aragon 1996: 51–52.

talán nem idegen egymástól; ma sem, és régebben sem. Az, hogy az ősök – a hagyományok alapítói – szellemek formájában beavatkozzanak a politika ügyeibe, s adott esetben akár eligazítsák az utódokat egy jelenkori politikai kérdésben, az indonéznek jelentős részének szemében teljesen életszerű.⁵⁶ Ez a tanulmányban boncolgatott kérdés szempontjából is alapvető tanulsággal szolgál. A Molabot Tumpe szertartás eredetileg talán rendszeres hűbéradó beszolgáltatását (is) jelenthette, vagyis alapvetően politikai természetű esemény lehetett, azonban nyilvánvalóan szorosan összefonódott az ősök kultuszával. Emiatt könnyen lehet, hogy az a törekvés, hogy számunkra ismerős, pontos definíciókkal írjuk körül a lényegét, éppenséggel tévút. A szertartás egyszerre hűbéradó befizetése, az alapító ősök kultusza és – amiről itt bővebben nem szólhattam – egy iszlám erkölcsi elvárás beteljesítése. Ez földézheti bennünk Malinowski híres leírását a melanéziai kula-hálózatról, amely nem igazán írható le Európában megszokott gazdaság- és társadalomtudományi terminusokkal: látszólag kereskedelmi vagy csereügylet, miközben közösségek közötti kapcsolatokat erősítő rituális tevékenység is.⁵⁷ Nem biztos, hogy egy számunkra alapvetően idegen kulturális közeg minden tevékenységét lehetséges – vagy érdemes – számunkra ismerős kategóriákba besorolni. De ha mégis megpróbáljuk néprajzi fogalmakkal körülírni az itt leírt szertartássorozatot, akkor talán a következő meghatározás lenne az, ami legjobban kifejezi a lényegét: az alapító ősök kultuszára épülő rendszeres hűbéradó-beszolgáltatás, amelyet a résztvevők az iszlám hagyományból vett fogalmakkal értelmeztek át. Ami biztos: a kulturális és vallási szinkretizmus figyelemreméltó példája.

Irodalom

ABDURRAHMAN (szerk.)

- 2012 *Sejarah Kesultanan Banggai*. Helymegjelölés nélkül [Jakarta]: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, Kementerian Agama RI.

ACCIAIOLI, Greg

- 2001 Grounds of Conflict, Idioms of Harmony: Custom, Religion, and Nationalism in Violence Avoidance at the Lindu Plain, Central Sulawesi. *Indonesia* 72. 81–114.

ADRIANI, N. és KRUIJT, A. C.

- 1912 *De Bare'e-Sprekende Toradjas van Midden-Celebes*. 1–3. Batavia: Landsdrukkerij.

AKBAR, Muhammad Ali

- 2017 *Etnografi Komunitas Adat Terpencil Loinang di Daerah Kabupaten Banggai*. MA diplomamunka. Departemen Antropologi Sosial: Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Hasanuddin [Makassar].

ANDAYA, Leonard Y.

- 1993 *The World of Maluku: Eastern Indonesia in the Early Modern Period*. Honolulu: University of Hawaii Press.

⁵⁶ Lásd például: Bubandt 2009; és vö. még Lajtai 2003: 121–22.

⁵⁷ Malinowski 1972: 102–109.; és vö. még Mauss 2000: 226–246.

APRILANI, Herdian et al.

- 2010 *The Banggai of Central Sulawesi: A Rapid Appraisal Survey Report*. Helymegjelölés nélkül [Dallas]: SIL International.

ARAGON, Lorraine V.

- 1996 *Twisting the Gift: Translating Precolonial into Colonial Exchanges in Central Sulawesi, Indonesia*. *American Ethnologist* 23. 43–60.

ATKINSON, Jane Monnig

- 1992 *The Art and Politics of Wana Shamanism*. Berkeley–Los Angeles–Oxford: University of California Press.

BADAN PUSAT STATISTIK

- 2016 *Kabupaten Banggai Dalam Angka*. N. p. [Luwuk]: Badan Pusat Statistik Kabupaten Banggai.

BODROGI Tibor

- 1970 Beiträge zu den Bestattungsbräuchen der Sadang-Toradja (Zentral-Celebes). *Acta Ethnographica* 19. 21–38.

BOWEN, John R.

- 1993 *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton: Princeton University Press.

BROCH, Harald Beyer

- 1985 Crazy Women are Performing in Sombali': A Possession-Trance Ritual on Bonerate, Indonesia. *Ethos* 13. 3. 262–282.
2000 Yellow Crocodiles and Bush Spirits: Timpaus Islanders' Conceptualization of Ethereal Phenomena. *Ethos* 28. 1. 3–19.

BUBANDT, Nils

- 2009 Interview with an Ancestor: Spirits as Informants and the Politics of Possession in North Maluku. *Ethnography* 10. 3. 291–316.

BUTT, Simon

- 2012 *Corruption and Law in Indonesia*. New York: Routledge.

DE CLERCQ, F. S. A.

- 1890 *Bijdragen tot de kennis der Residentie Ternate*. Leiden: E. J. Brill.

DE JONG, Christiaan G. F.

- 2011 *Nieuwe hoofden, Nieuwe goden: Geschiedenis van de Tolaki en de Tomoronene, twee volkeren in Zuidoost-Celebes (Indonesië), tot ca. 1950*. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing.

DORMEIER, J. J.

- 1947 *Banggaisch adatrecht*. The Hague: Martinus Nijhoff.

FAKHRIATI et al.

- 2010 *Sejarah Sosial Kesultanan Ternate*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, Kementerian Agama RI.

FARRER, D. S.

- 2009 *Shadows of the Prophet: Martial Arts and Sufi Mysticism*. Helymegjelölés nélkül [New York]: Springer.

FRAZER, James G.

- 1994 *Az Aranyág*. Ford. Bodrogi Tibor és Bónis György. Budapest: Századvég Kiadó.

GEORGE, Kenneth M.

- 1991 Headhunting, History, and Exchange in Upland Sulawesi. *Journal of Asian Studies* 50. 536–564.

AL-GHAZĀLĪ, Abū Ḥāmid Muḥammad

- 1426/2005 *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*. Bejrút: Dār Ibn Ḥazm.

HALIADI-SADI, S. S. et al.

- 2013 “Sasi” di Indonesia Timur (Kepulauan Aru, Banggai Kepulauan, dan Raja Ampat). Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

HARUN, M. Yahya

- 1995 *Kerajaan Islam Nusantara: Abad XVI dan XVII*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Sejahtera.

HENLEY, David

- 1993 A Superabundance of Centers: Ternate and the Contest for North Sulawesi. *Cakalele* 4. 39–60.

HENLEY, David–CALDWELL, Ian

- 2008 Kings and Covenants. Stranger Kings and Social Contract in Sulawesi. *Indonesia and the Malay World* 36. 105. 269–291.

ISMERETLEN SZERZŐ

- 2018 *Hadiri Ziarah Makam Leluhur Adat Batui: Forkopimcam Batui Terlihat Kompak*. Obor Motindok, január 1.

KRUYT, Albertus C.

- 1930 De To Loinang van den Oostarm van Celebes. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 86. 1. 327–536.

KRUYT, Albertus C.

- 1931 De Vorsten van Banggai. *Koloniaal Tijdschrift* 5–6. 505–528, 605–623.

KRUYT, Albertus C.

- 1932 De pilogot der Banggaiers en hun priesters. *Mens en Maatschappij* 8. 2. 114–135.

KOENTJARANINGRAT

- 1990 *Javanese Culture*. Singapore, Oxford – New York: Oxford University Press.

LAJTAI László

- 2003 A minangkabau gyógyító orvosantropológiai szemszögből. *Tabula* 6. 1. 117–134.

LI, Tania Murray

- 2000 Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot. *Comparative Studies in Society and History* 42. 149–179.

MALINOWSKI, Bronislaw

- 1972 *Baloma: Válogatott írások*. Budapest: Gondolat.

MASDUKI, Aam

- 2015 Kearifan Lokal Orang Sunda dalam Ungkapan Tradisional di kampung Kuta Kabupaten Ciamis. *Patanjala* 7. 2. 295–310.

MAUSS, Marcel

- 2000 *Szociológia és antropológia*. Ford. Saly Noémi, Vargyas Gábor. Budapest: Osiris Kiadó.

MEAD, David–PASANDA, Edy

- 2015 *An Initial Appreciation of the Dialect Situation in Saluan and Batui (Eastern Sulawesi, Indonesia)*. Helymegjelölés nélkül [Dallas]: SIL International.

MIDUK, Rido et al.

2014 *Banggai: Sulawesi Tengah*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

MUKHLISH A.K.

2019a *Ritual Adat Batui dalam Timbangan Aqidah Islam (Bagian Tiga)*. <https://www.voa-islam.com/read/liberalism/2019/03/16/62599/ritual-adat-batui-dalam-timbangan-aqidah-islam-bagian-tiga/> (letöltés: 2019.06.07.)

MUKHLISH A.K.

2019b *Ritual Adat Batui dalam Timbangan Aqidah Islam (Bagian Empat)*. <https://www.voa-islam.com/read/liberalism/2019/03/19/62647/ritual-adat-batui-dalam-timbangan-aqidah-islam-bagian-empat/> (letöltés: 2019.06.07.)

AL-NAWAWĪ, Abū Zakariyyā Yahyā

1405/1984 *Riyāḍ al-ṣāliḥīn*. Szerk. Shu 'ayb al-Arna 'ūt. Bejrút: Mu'assasat al-Risāla.

NURHANI–SIFATU, Wa Ode

2018 Upacara Peran Dua Kerajaan Dalam Mempertahankan Malabot Tumpe /Tumbe di Sulawesi Tengah. *Etnorefika* 7. 3. 158–166.

PAINO, Christopel

2016a *Maleo dan Tradisi Masyarakat Adat Batui yang Digerus Industri*. <https://www.mongabay.co.id/2016/01/31/maleo-dan-tradisi-masyarakat-adat-batui-yang-digerus-industri/> (letöltés: 2019.05.25.)

PAINO, Christopel

2016b *Telur Maleo Sebagai Ritual Adat, Begini Tanggapan Aliansi Konservasi Tompotika*. <http://www.mongabay.co.id/2016/02/27/telur-maleo-sebagai-ritual-adat-begini-tanggapan-aliansi-konservasi-tompotika/> (letöltés: 2019.05.25.)

PELRAS, Christian

1996 *The Bugis*. Oxford – Cambridge (MA): Blackwell Publishers.

PONTOH, Stevan–MALAHA, Rolex

2019 *Molabot Tumpe, Cermin Persaudaraan Warga Banggai*. <https://www.antaranews.com/berita/1199187/molabot-tumpe-cermin-persaudaraan-warga-banggai> (letöltés: 2020.03.28.)

RAWIS, Joyly

2011 *Montulungi pada Suku Bangsa Saluan di Kabupaten Banggai, Sulawesi Tengah*. Jakarta: Direktorat Jenderal Nilai Budaya, Seni, dan Film, Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata.

SCHACHT, Joseph

1964 *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.

SCHOORL, J. W.

1985 Belief in Reincarnation on Buton, S.E. Sulawesi, Indonesia. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 141. 1. 103–134.

SIDEK, Jahid

2004 *Berpawang dan bersahabat dengan jin daripada perspektif Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publications.

SKEAT, Walter William

1965 *Malay Magic: An Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula*. London: Frank Cass and Co.

SUKMANA, Ece

- 2018 Aspek Sosial Budaya dalam Cerita Rakyat Enyeng di Desa Cipancar. Deiksis: *Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia* 5. 1. 18–23.

AL-SUYŪŢĪ, Jalāl al-Dīn

- 1988 *Laqṭ al-marjān fī aḥkām al-jānn*. Szerk. Muṣṭafā ‘Āshūr. Kairó: Maktabat al-Qur’ān.

SZOMBATHY Zoltán

- [2020] A vallási hagyomány újraértelmezése egy celebessi muszlim közösségben. In: *Reformationes*. Budapest: Hagion Könyvek. (ELTE BTK Vallástudományi Központ) (megjelenés előtt).

TANNENBAUM, Nicola–KAMMERER, Cornelia Ann (szerk.)

- 2003 *Founders' Cults in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies.

TELJEUR, Dirk

- 1990 *The Symbolic System of the Giman of South Halmahera*. Dordrecht és Providence: Foris Publications.

VAN DEN BERGH, J. D.

- 1953 *Spraakkunst van het Banggais*. The Hague: Martinus Nijhoff.

VARGYAS Gábor

- 2008 *Dacolva az elkerülhetetlennel: Egy közép-vietnami hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása*. Budapest: L'Harmattan.

VELTHOEN, Esther Joy

- 2002 *Contested Coastlines: Diasporas, Trade and Colonial Expansion in Eastern Sulawesi 1680–1905*. PhD disszertáció, Murdoch University.

VOLKMAN, Toby Alice

- 1987 Mortuary Tourism in Tana Toraja. In: Rita Smith Kipp and Susan Rodgers (szerk.): *Indonesian Religions in Transition*, 161–167. Tucson: The University of Arizona Press.

WALLACE, Alfred Russell.

- é. n. *The Malay Archipelago*. Singapore: Periplus Editions.

WINSTEDT, Richard

- 1985 *The Malay Magician: being Shaman, Saiva and Sufi*. Singapore: Oxford University Press.

Szombathy Zoltán

Phd, tanszékvezető egyetemi docens, Budapest, ELTE BTK Sémii Filológiai és Arab Tanszék
e-mail: szombathy.zoltan@btk.elte.hu

Zoltán Szombathy

Cult of the ancestors or feudal tax? Tradition and politics in a Muslim community in a Central Sulawesi province

Based on the author's own fieldwork carried out over several years, this essay seeks to give a detailed description of a multi-day ceremonial sequence known as *Molabot Tumpe*, which takes place every year in a remote region of Central Sulawesi province (Sulawesi Island, Indonesia).

The inhabitants of an ancient coastal settlement called Batui make an annual offering of the eggs of an endemic species, the jungle-dwelling maleo bird to the ruling dynasty and élite of the Banggai Sultanate, a state that dominated this region for centuries. Thus, the ritual also serves to reaffirm the special relationship between two communities living far apart and speaking different languages, namely, the peoples of Batui (Banggai Regency) on the one hand and Banggai (Banggai Laut Regency) on the other. In addition to describing the ceremonies, the essay also attempts to shed light on their ritual significance and their possible origins. Maleo eggs, a much sought-after delicacy, are gathered in the jungle during the last months of the year, but their consumption is taboo until the first (at least) one hundred eggs of the gathering season are handed over to the sultanate's representatives through the *Molabot Tumpe* ritual. This aspect of the ritual seems to suggest its relatedness to the traditional tribute-paying ceremonies common in the wider region, whose particular features bear the heavy imprint of the cultural influence of the Ternate sultanate centred in Northern Maluku province to the east. However, ancestral spirits also play a prominent part in the ceremonies, repeatedly appearing and possessing some of the participants. This aspect makes the *Molabot Tumpe* ritual more akin to the founders' cults so widespread in the whole Southeast-Asian region. Paying attention to both possible interpretations of the ritual's origin, the author proposes that it is impossible to arrive at a precise definition couched in such terms, as the ritual appears to be an amalgam of both phenomena. Furthermore, given that both participating communities are Muslim and emphasise this religious identity throughout the ceremonies, the ritual is an instructive example of religious syncretism in Islam as well.

A nagylábujj megfogásától a koporsó érintéséig

(Néhány elfeledett zsidó népszokásról)

Manapság – helyesen – sok szó esik az ún. „ökológiai lábnyomról”. Mit is jelent ez? Egy internetes portál írja: „Az ökológiai lábnyom megmutatja, hogy a populáció bizonyos részének (ami lehet egy ember, vagy egy egész ország is) mennyi ivóvízre, termőföldre, és tengervízre van szüksége ahhoz, hogy önmagát el- és fenntartsa. (...) az ökológiai lábnyomnak célja nem az ijesztgetés, hanem az, hogy pozitívan hasson az emberek gondolkodására, és változtatásokra kényszerítse az iparosodott, fogyasztói társadalmat.”¹ Nos, e fogalomról olvasgatván ötlött fel bennem, hogy körüljárok egy kiveszőben lévő zsidó népszokást, miszerint megfogták az elhunyt nagylábujját, eként kértek bocsánatot tőle.

1904-ben az *IMIT Évkönyve* így ír:² „Az elhunyt lábának nagyujjait, a tőle bocsánatot kérő, kezének három ujjával megfogta és bocsánatot kért tőle; valamint kérte közbenjárását családjáért és önmagáért”.³ Vajon mi lehetett ennek az úgynevezett *áskenáz*⁴ zsidóság és a magyarság köreiben is gyakorolt népszokásnak az alapja, magyarázata? Ezen és a hozzá kapcsolódó egyes dolgoknak a fejtegetésére vállalkozik e kicsinyke írás és eljut annak a manapság többé-kevésbé(?) gyakorolt tradíciónak a magyarázatáig, miszerint a koporsót megérintik a halott lábainál. A halott lábujjával történő valamiféle cselekedet, mint már említettem, a magyar néprajzi irodalomból is ismerős lehet, Magyarországon is gyakorolták azt: „Úgy tartja a szokás, hogy aki fél a halottól, annak meg kell fognia a halott nagylábujját, s akkor nem fog rosszat álmodni;”⁵ avagy csak ha fél a halottól, akkor meg kell azt fognia;⁶ „Ha valaki fil a halottúl,⁷ fogja meg a nagylábujját, oszt nem fil többet”;⁸ illetve a halott lábujját a kisgyermekkel megfogatták, hogy ne sokáig emlegesse.⁹ Például Kolozsvárott is ez volt a szokás

¹ <http://www.kamaszpanasz.hu/hirek/zoldovezet/5931/okologiai-labnyom> (letöltés: 2020.05.10.)

² *Izraelita Magyar Irodalmi Társulat Évkönyvei* 1895–1918 és 1929–1944 között; valamint 1948-ban jelentek meg.

³ Nagy 1904: 184.

⁴ *Áskenáz* (a német nyelvű területek héber elnevezése) zsidóság alatt a keresztény Nyugat-Európában élő vagy élt; az innét kelet felé vándorolt, és az ott élő vagy élt; illetve az innét elűzött, kivándorolt zsidóságot értem jelen esetben, közöttük a történelmi Magyarország területén élő vagy élt zsidóság döntő többségét is. Lásd például: Berenbaum–Skolnik 2007: 569–571.

⁵ Sass 2009: 70.

⁶ http://epa.oszk.hu/03000/03018/00118/pdf/EPA03018_honismeret_1994_06_058-065.pdf (letöltés: 2020.05.10.)

⁷ A forrásokból származó idézetek az eredeti források szóhasználatát és helyesírását követik, kivéve ott, ahol az olvashatóság és érthetőség érdekében változtatásokra volt szükség.

⁸ Molnár 2020: <http://www.szozat.org/index.php/emlekezet/tartalommutato/6309-molnar-jozsef-a-halott-es-eltakaritasa-hajdunanason> (letöltés: 2020.05.10.)

⁹ Dömötör 2003. <https://mek.oszk.hu/04600/04691/html/dtmagynepsz0009.html> (letöltés: 2020.05.12.)

annak idején: „A halottól való félelem ellen egyesek a halott lábujjának a megfogását gyakorolják. Amelyik hozzátartozó fél a halottól, annak meg kell fogni a halott nagylábujját, különben a temetés után is mindig félne a halottól. A nagylábujj megfogása sem történhetik akárhogyan. Az a szabály, hogy az illetőnek háttal kell a ravatal felé állani és hátrtartott kézzel kell a halott felé közelednie. A halott lábát nézés nélkül kell megtalálnia. Nem szabad tehát odanézni. Akkor sem ér semmit a dolog, ha valaki oldalról közelítené meg a testet. Mindig a talpával szemben kell állani és úgy hátrálni. Nem jónak a jele az sem, – a hóstátiak szerint – ha valaki nagyon sokáig keresgéli a halott nagylábujját.”¹⁰ A nagylábujjhoz kapcsolódó egyik cselekedet a *Tanah*¹¹-ban már előfordul, Áronnak és fiainak a pappá szentelési/felavatási szertartása során. (Megjegyzendő, hogy a test legkülsőbb pontjainak (a jobb oldalnak, a jónak tartott oldalnak¹²) – az Isten adta lélek hordozójának szimbóluma¹³ – vérrel történő megkenése az egész testet jelentette átvitt értelemben.) „Azután vágd le a kost, végy a véréből, és kend meg azzal Áron fülcimpáját, valamint fiai jobb fülcimpáját, jobb kezük hüvelykujját és jobb lábuk nagyujját.”¹⁴ Az 1. században Alexandriai Philon így írt: „A teljesen megszenteltnek tisztának kell lennie, tehát a papoknak szavakban, a tettekben és az életben; mert a szavakat hallás alapján ítélik meg, a kéz a cselekvésjelképe, az élet rögzös útjának pedig a láb.”¹⁵ A későbbi zsidó irodalom is bőszégesen foglalkozik e kérdéssel. Érdekességeppen a *Talmudban*¹⁶ olvashatjuk e népi hiedelmet: „Ha le akarjuk zárni a halott szemét, az orrába bort kell fújni és a szemhéjak közé kevés olajat cseppenteni, majd a holttest mindkét nagy lábujját meg kell szorítani ujjainkkal és a szemek maguktól csukódnak be.”¹⁷ Az elhunytól történő bocsánatkérés egy talmudi mondatrészen, annak is sajátos értelmezésén alapul, miszerint: „...megbocsátást kap, ki az igaz embert megsiratja, az elhunytak adott tisztelet miatt...”¹⁸

A lábujj megfogásáról magyar nyelven a legkorábbi adatot egy 1783-ban nyomtatott könyvecskében találtam: „...a’ meg-hóltt testnek lábait illetvén bocsánatot kérnek, ha valaha valamiben meg-sértették volna a meg-hólttat...”¹⁹ A nagykanizsai Hevra

¹⁰ R. Kovács 1944: 217.

¹¹ A *Tanah* betűszó jelenti a „zsidó bibliát”, amely megegyezik a protestáns (keresztyén) kánon, az ún. „palesztinai kánon” szerinti szentírási („őszövétségi”) könyvekkel. A betűszó feloldása: Mózes öt könyve - Tóra + Próféta - Neviim + Iratok - Ketuvim.

¹² Lásd például: M.II. XV,6; Zsoltárok CXVIII, 16 és CXXI,5.

¹³ Wolff 2001: 87.

¹⁴ Például: M.II. XXIX,12; M.III. IV,6, XVII,25, XXX,34.

¹⁵ Artson. <https://www.myjewishlearning.com/article/ears-thumbs-and-toes/> (letöltés: 2020.05.10.)

¹⁶ A *Talmud* szó jelentése: tanulás, tanítás; átvitt értelemben a *Tanah*-ból kikövetkeztetett törvényi előírást ismertető és továbbfejlesztő tanítás. A *Talmudban* megtalálható a posztbiblikus kor zsidóságának egész való élete. Kétféle *Talmud* ismeretes, úgymint: *Jeruzsálemi*-, amelyet az 5. században zártak le; és a 6. században véglegesített *Babilóniai Talmud*. Ha a *Talmud* szó önmagában szerepel, akkor az mindig a *Babilóniai Talmudot* jelenti. A *Talmudról* bővebben lásd például: Blau 2006. és Berenbaum–Skolnik 2007: 469–487.

¹⁷ *Talmud, Sábát* 151b.

¹⁸ *Talmud, Sábát* 105b.

¹⁹ Lethenyei 1783: 223.

Kadisa²⁰ emlékkönyve, 1792-ből, nem véletlenül ábrázolja a halottat fekete lepellet letakarva, de lábujjai a takarón kívül vannak, a megfogásra és bocsánatkérésre alkalmasan.²¹ A nagy lábujjnak igen fontos szerep jut a zsidó liturgiában. Az ún. *Főimádság* (*S'móne eszré*/18 áldás vagy egyszerűen csak *t'fila* = ima) harmadik áldása, az úgynevezett *K'dusá*, azaz Isten nevének nyilvános megszentelése. Ennek része az a mondat is *Jesájá* könyvéből, amelyet a szeráfok mondtak Isten dicsőítésére és amelyet most a zsinagógában jelenlévők is megismételnek: "...és szólt egyik a másikhoz, mondván: Szent, Szent, Szent a Seregek Istene, telve az egész föld dicsőségével."²² E résznél az imádkozóknak szokás utánozni a szeráfok/angyalok (vélt) cselekedetét, előbb balra, majd jobbra hajolni; valamint, amikor a „Szent” szót említik, megemelni a lábak sarkait, lábujjhegyre emelkedni,²³ mintegy törekedni a magasságok felé. A láb ujjain is megtaláljuk a körmököt. A körmökhöz legendák is kapcsolódnak, amelyek több nép hagyományaiban is előfordul: az első ember egész testét egy körömszerű képződmény takarta az Édenkertben elkövetett vétke előtt, de a bűnbeesés után ez a burokszerűség visszahúzódott és az csak az ujjakon maradt meg.²⁴ „Ádám ruhái simák voltak, mint a köröm; és szépek, mint a köröm.”²⁵ Valamint: „Milyen volt az első ember ruhája? Körömbőre volt és az Isten dicsőségének felhője takarta be, de amikor evett a fa gyümölcséből, lehámlott róla a körömbőr és meglátta, hogy meztelen.”²⁶ Herrmann Antal, a kitűnő 19–20. századi kolozsvári, majd szegedi néprajztudós írta: „A köröm eredetéről szóló vallásos mondákban az egész emberi testre kiterjedő körömruha, illetve szaru-

²⁰ A *Hevra Kadisa* (Szent Egylet) a zsidóság egyik legősibb intézménye, főként a temetési ügyeket intézi. Manapság, ha valakinek zsidó hozzátartozója hal meg, be kell jelentenie azt a *Hevra Kadisa* irodájában vagy a kórházban, hogy zsidó temetést kívánnak. A kórházak ilyenkor a szokásos eljárásoktól eltérően azonnal kiadják az elhunyt iratait. A hatósági iratokkal a *Hevra Kadisa*hoz kell menni, amely biztosítja a vallási szabályok szerinti temetést. Lásd például: Fischer 1889: 8–11. és Oláh 2014.

²¹ Schöner 2008: 45.

²² *Jesájá* VI,3.

²³ *Kicur sulhán áruh* XX,4. A rövidített, az úgynevezett *Kicur sulhán áruh* (a *Sulhán áruh* kivonata, lásd ott) törvénygyűjteményt, kompendiumot az ungvári Slomo Ganzfried (1804–1886) írta. Magyar nyelvű fordítását Singer Leo (1877–1944) várpalotai rabbi készítette el és jelentette meg 1934-ben. Szövegét lásd például: <https://zsido.com/konyvek/kitzur-sulchan-aruch/> (letöltés: 2020.05.11.)

²⁴ *Pirké dirabbi Eliezer* XVII. fejezet. A pszeudoepigrafikus című, eredetileg arab nyelvű *Pirké derabbi Eliezer* legendagyűjteményt a 18–19. században állítottak össze és 1514-ben Konstantinápolyban jelent meg először héber nyelven nyomtatásban. A mű nem teljes, mai formájában 54 fejezetet tartalmaz és Mózes IV. könyvének XII. fejezetéig (Mirjám leprája) interpretálja a *Tóra* szövegét. Valószínűleg egy szerző munkája, aki rabbi Eliezer ben Hürkanosz (II. század elején élt bölcs) életének történetével kezdi művét, akiről az egész antológia a nevére nyerte. Heller Bernát szerint ebben a midrásgyűjteményben már az iszlám hatása is jelentősen érvényesül. Lásd például: *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* LXIX. (1925): 47–54. Szövegét lásd például: https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer?lang=bi (letöltés: 2020.05.11.)

²⁵ *Midrás rabba*: Berésit XX. fejezet. A *Tóra* és az ún. *Öt tekercs* (Eszter, Énekek éneke, Rút, Siralmak, Prédikátor könyvei) szövegéhez készült legendagyűjtemény a 16. századból. Szövegét lásd például: <https://web.archive.org/web/20090201041624/http://www.tsel.org/torah/midrashraba/index.html> (letöltés: 2020.05.11.)

²⁶ *Pirké dirabbi Eliezer* XVI. fejezet.

állományú fedő, mint a paradicsombeli eredeti primitív természetes viszonyoknak, a tudatosság nélküli ártatlanságnak, de a bukás előtti tökéletesség állapotának is a jele, emlékeztethet egyrészt az általános testnek természet adta védőtakarójára.”²⁷ A köröm kitüntetett szerepe valószínűleg azzal is összefüggött – mind a zsidó, mind más népek hitvilágában –, hogy az emberi testnek csak születés után kinövő, illetve szemmel láthatóan is gyorsan növekvő része volt. Mivel a körömök folyamatosan nőnek, azokat le is kell vágni. A vélemények különböznek a zsidóságban, hogy a körömöket minden héten a szombat tiszteletére, szerdán, csütörtökön, vagy pénteken kell-e levágni. A szerdai nap a kezdőnap, mert a *Talmud* írja, hogy a sábaóra szerdán kezdenek el készülődni.²⁸ De a kialakult szokás szerint a körömök levágásának napja a péntek lett, a mikvében²⁹ való megmerítkezés előtt, mert különben nem nőnek; avagy azért, mert a körömök három nap múlva kezdenek újra nőni. A zsidó néphit szerint nem mindegy, hogy milyen sorrendben vágjuk le a körömöket. A körömöket azért nem szabad sorrendben vágni az ujjakról, mert az rosszat idézhet elő. Két szomszédos ujj körmének levágása elősegíti a feledékenységet. Ha a középsőujjal kezdünk, akkor az a gyermekhalandóságot növeli. A kisujjal sem szabad kezdeni, mert az szegénységet okoz, és a mutatóujjal azt érhetjük el, hogy hírbe hoznak. Ezért csakis a nagyujjal vagy a gyűrűsujjal szabad kezdeni.³⁰ Más megokolás szerint a körömök nem sorrendben történő levágása különbözteti meg az élőket a halottaktól, mert az elhunytak sorrendben vágják le körmeit; majd langyos vízzel megmosdatják: férfit férfiak, nőt nők, általában az Énekek énekének az emberi test szépségét méltató sorait idézve és annak sorrendjében haladván. Egy nap nem szokás a kéz- és a láb körmeit sem levágni a *Sulhán áruh*³¹ szerint,³² hiszen a megholttal cselekszenek így, az tehát rossz jel volna. A levágott körömöket el kell égetni, nem szabad azokat csak úgy eldobni, mert veszélyt jelenthetnek a rájuk lépő áldott állapotban lévő nőknek – írja a *Talmud*.³³ Máshol pedig így ír: „Három dolgot tanítottak a körömökről: aki elégeti, az jámbor; aki elássa, az igaz; aki eldobja, az gonosz.”³⁴ A levágott körömök mellé, az elégetés előtt 3 fadarabkát szokás tenni (ők a „tanúk”; avagy ők jelképezik a *bét-din*-t, a 3 tagú vallási bíróságot), majd az elégetés után kezet kell mosni, úgymint a körömök levágása után. A magyar néphit szerint sem szabad levágásuk után a körömöket szétszórni, mert a másvilágról vissza kellene jönni érte.³⁵ Az ujjak körmének reggeli kézmosás utáni megdörzsölése³⁶ a démonológiára tartozik,³⁷

²⁷ Herrman 1893: 117.

²⁸ *Talmud, Gitin* 77a.

²⁹ Rituális fürdő. Lásd például: Oláh 2009: 220–221.

³⁰ Írja és idéz több forrást is például: Löw 1900: 83.

³¹ A *Sulhán áruh* szavak jelentése: terített asztal. A 16. században összeállított zsidó vallási kódex, törvénygyűjtemény rendszerezi a döntvényirodalom és rabbinikus hagyományok alapján kialakult vallási szabályokat, amelyet csekély módosításokkal az egész zsidó nép magára nézvéen kötelezőnek fogadott el. Szövegét lásd: <https://www.sefaria.org/texts> (letöltés: 2020.05.11.)

³² *Sulhán áruh: Oráh hájim* 260: 1.

³³ *Talmud, Nidá* 17a.

³⁴ *Talmud, Moéd kátán* 18a.

³⁵ *Magyar Néprajzi Lexikon* <http://mek.oszk.hu/02100/02115/html/5-624.html> (letöltés: 2013.01.11.)

³⁶ *Sulhán áruh: Oráh hájim* 4. fejezet.

³⁷ Lásd, például: Oláh 2008: 51–58.

miszerint lelkünk elhagyja a testet alvás közben („Az álom 1/60-ad halál.”³⁸), a test így rituálisan tisztátalanná lett, és a tisztátalanság démonai a körmökön „ülnek”. A temető bejáratánál található az ún. *ciduk hádin* ház, amely gyakorlatilag a szertartási épület, és az egyik itt elmondandó halott-búcsúztató ima kezdetéről (*Ciduk hádin...*³⁹) kapta nevét. A temetést megelőzően itt végezték el egy külön helyiségben a halott mosdatását az *Énekek éneke* az emberi test szépségét méltató sorait idézván,⁴⁰ és annak sorrendjében haladva, majd itt öltöztetették fel a fehér halotti ruhákba, az előírt köröm- és hajvágás után.⁴¹ A halotti ruha Rabbán Gámlielnek az I. században hozott rendelete⁴² óta egységesen dísztelen és egyszerű a zsidóságnál. A zsidó férfiak halotti ruhái hagyományosan a következőkből állnak: *kitli* (ingszerű, zseb nélkül, fehér lenvászomból, a varráshoz használt cérnák csomók nélkül); *hájbli* (ugyanazon anyagból készült fejfedő); esetleg fehér lenvászonadrág, *gártli* (öv) és fehér zokni (Isten előtt lábbeli nélkül kell megjelenni, miként a Szináj-hegynél⁴³ történt ez). Valamint az a *tálit* (imalepel),⁴⁴ amelyet életében használt. E tálitba göngyölték be a holttestet, de előzőleg már valamelyik *cicijét* (imarojt)⁴⁵ elszakították, rituális használatra alkalmatlanná tették. A nők halotti ruháját hagyományosan a következők alkotják: ingszerű, zseb nélküli fehér lenvászon ruha, a varráshoz használt cérnák csomók nélkül; esetleg főkötő (hajadonoknál elmarad), egy nagy kendő, amely lepelül szolgál, és fehér harisnya. A szertartási épület többnyire három részből áll: női- és férfi előkészítő helyiség, valamint középtűt a ravatalozó (közkeletű szóhasználat: cinterem), ahová a már előzőleg lezárt és fekete lepellel letakart, egyszerű deszkakoporsót helyezték a sírhoz való viteléig. A koporsó gyalulatlan deszkákból készült, szögek nélkül, csapolással; vagy feketére festett, összeszegelt egyszerű fakoporsó, melyet a halott belehelyezése után lezártak. Szokás volt, hogy tudósoknak, bölcseknek az asztalából, amelyen tanult és tanított; valamint a jötevő asztalából, amelyről a szegényeket, rászorulókat táplálta, készítették el koporsóját. A hagyomány alapja, hogy a koporsót és az asztalt, héberül egy szóval (*áron*) nevezzük meg. A halottal nem temettek el semmiféle ékszert vagy értéket, megelőzendő a sírablásokat, de így megvalósulnak Jób könyvének szavai is: „Kicsiny és nagy ott van (egyenlő)...”⁴⁶

A szemekre és a szájra cserepeket (serbelen vagy sárbele) szokás tenni, melynek számos megokolását is ismerjük. Néhány ezek közül:

- elzárják a testnyílásokat, hogy a rossz szellemek ne hatoljanak a testbe;⁴⁷
- megakadályozza, hogy a halott „szelleme” a testből távozzék és az élőket nyugtalanítsa;

³⁸ *Talmud, Bráhot* 57b.

³⁹ Lásd például: Halász 1902: 152–155.

⁴⁰ *Énekek éneke* VI. fejezet.

⁴¹ *Kicur sulhán áruh*: CXCVII. fejezet.

⁴² *Talmud, Ketuvot* 8a.

⁴³ M.II. III,5.

⁴⁴ Lásd például: Oláh 2009: 163–167.

⁴⁵ Oláh 2009: 163–167.

⁴⁶ *Jób* III,19.

⁴⁷ *Talmud, Sábát* 151b.

– az egyik gyönyörű imaköltemény az ember életét a cseréphez hasonlítja: „Az ember eredete por és vége porrá lenni, éltéért küzdve küzd. Hasonlít a tört cserépre...”,⁴⁸

– jelzése annak, hogy a világi dolgok már nem érdeklik a halottat, hiszen nem lát és nem szól semmit sem már;

– a szájra tett cserép eltakarja a száját, amelynek szavai sértették Istent és ember-társait;

– a szemekre tett cserepek a bűnös vágyak egyik fő forrását takarják be;

– így is megvalósul a földdel (porral) való közvetlen érintkezés, mert: „...mert por vagy és porhoz térsz vissza”;⁴⁹

– egyes vélekedés szerint azért zárják le a szemet és a száját, hogy a halott ne tudjon magával hívni senkit sem e világról a túlvilágra, tehát ne tudjon a szemével inteni/csalogatni, illetve szájával szólni az élőknek;

– ne lásson semmit sem a túlvilágon, és ha majd megtörténik a feltámadás, akkor ne is tudjon semmit sem elmondani.

A temetés előtt, a halott mosdatása után, szokás a halott jobb kezébe, az ujjak közé kicsi, villa alakú faágacskát (*gepelah*, *gepele*) elhelyezni, hogy az eljövendő feltámadáskor legyen mire támaszkodnia majd megelevenedett embertársunknak. Egy talmudi megokolás szerint⁵⁰ e botocska arra szolgál, hogy majdan kiássa magát a feltámadott, mikor eljő a Messiás/Másiáh, ugyanis a néphit szerint a halottak a földalatti üregekben Izrael földjébe gurulnak (*gilgul*).⁵¹ A magyarázatot a „gurulásra” így találjuk: „A Szent, legyen áldott ő, engesztelést ad a holtaknak a földben, üregeket fűr nekik, és addig mennek és gurulnak, amíg Izrael földjére nem érkeznek. Mikor Izrael földjére jutnak, a Szent, legyen áldott ő, életet lehel beléjük és talpra állnak, mert „megnyitom sírjaitokat és fölhozlak benneteket sírjaitokból, népem, és beviszlek benneteket Izrael földjére ... és lelkemet belétek töltöm és élni fogtok.”⁵² Rabbi Simon ben Lákis, e talmudi bölcs szerint, a szöveg önmagát magyarázza, mivel Izrael földjére érkeznek, a Szent, legyen áldott ő, életet ad nekik, ahogy írva van: „...aki életet adott a benne élő népnek és lelket a rajta járóknak.”⁵³ Némely közösségben gyakorolták és gyakorolják azt a szokást jelenleg is, hogy a koporsót a halott lábainál megérintve bocsánatot kértek/kérnek az elhunyttól. E hagyomány, mint már említettem egy talmudi mondatrész sajátos értelmezésén alapul, miszerint: „...megbocsátást kap, ki az igaz embert megsejratja, az elhunyt adott tisztelet miatt...”⁵⁴ A kézzel történő érintés annak a tizenöt (a zsidó hagyomány szerint = $4 \times 3 + 2 + 1 = 15$) tagjának megfelelő *Tanah*-i idézetnek

⁴⁸ <https://zsido.com/az-oszi-unnepek-tartozekai-az-unetane-tokef-ima/> (letöltés: 2020.05.11.) és <https://www.youtube.com/watch?v=G457heHZizw> (letöltés: 2020.05.11.)

⁴⁹ M.I. III,19.

⁵⁰ *Talmud, Ketubot* 111a.

⁵¹ *Talmud, Ketubot* 111a.

⁵² *Jehez-kél XXXVII,12 és 14.*

⁵³ *Jesájá XLII,5 és Midrás Tánhumá, Vájhi III.* Hagyományos zsidó legendákat tartalmazó gyűjtemény, valószínűleg a 10. században állítottak össze, már meglévő különböző forrásokból. A Tóra hetiszakaszaihoz írt legendás történeteket tartalmaz. Lásd: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14236-tanhuma-midrash> és https://www.sefaria.org/Midrash_Tanchuma?lang=bi (letöltés: 2020.05.11.)

⁵⁴ *Talmud, Sábát* 105b.

felel meg, amelyet szokás elmondani a balkéz sírkőre tétele után⁵⁵ is a sírok meglátogatása alkalmából, miszerint: „Az Örökkévaló vezet majd szüntelen; kietlen földön is jól tart téged, és csontjaid megerősíti.”⁵⁶ Mikor a bal kezét a sírkőre helyezik akkor általában idézik még a kéz harminc csontját idéző misnai mondatokat is.⁵⁷

Az „ökológiai lábnyomról” kezdtem rövidke fejtegetésem. A „lábnyom” és a kéznyom egyedi azonosításra is szolgál. A zsidó újév⁵⁸ napjaiban mondott egyik szép zsidó ima így szól: „...minden ember keze nyoma...” A zsidó néphit úgy tartja – amint írtam is már –, hogy álmunkban lelkünk elhagyja testünket, felszáll a magasságokba és az Örökkévaló Isten előtt az „égi nagy könyvbe” bejegyzi az ember aznapi tetteit, jó és helytelen cselekedeteit, hiszen cselekedeteink tanúskodnak rólunk. E bejegyzést, beírást pedig keze nyomával, keze pecsétjével hitelesíti. A kézről, az emberi kézről eszébe juthat az embernek, hogy mennyivel értékesebb Isten alkotása, mint az emberé! Isten sok millió, sok milliárd embert teremtett, alkotott, ám mindegyikük keze nyoma, keze pecsétje különbözik a másiktól, az más és más. Az ember pedig valahányszor leteszi keze nyomát, keze pecsétjét, az ugyanaz marad! Minden ember egy egyedi lény, egy soha meg nem ismételhető teremtmény világunkban. Mivel egyedi lény, ezért kivételes érték is, nagy kincs, amit óvni, őrizni kell, úgyszintén az őt körülvevő környezetét, az életterét is. És az ember azért is egy egyedi lény, mert ő az Örökkévaló társa, munkájának folytatója az Isten által teremtett világ további alakításában, formálásában, építésében, jobbításában.

Irodalom

ARTSON, Bradley

é.n. *Ears. Thumbs And Toes. The ceremony installing the priests teaches the importance of consecrating the entire body for sacred service.* <https://www.myjewishlearning.com/article/ears-thumbs-and-toes/> (letöltés: 2020.05.12.)

BERENBAUM, Michael – SKOLNIK, Fred (eds.)

2007 *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Thomson-Gale–Macmillan Reference.

BLAU Lajos

2006 *A Talmudról*. Budapest: Gabbiano Print. /Magyar Zsidó Tudományok 2./

FISCHER Mihály

1889 A Chevra Kadisá eredete. *Magyar-Zsidó Szemle* 6. 8–11.

⁵⁵ Lásd: Löw 2014: 20.

⁵⁶ *Jesájá* LVIII, 11.

⁵⁷ *Misna*, *Oholot* I, 8. A *Misna* héber szó jelentése: tanítás, ismétlés, tan, tanulmány. A „Szóbeli Tan” első kanonizált törvénygyűjteménye, mintegy ötszáz év „szóbeli tanításait”, magyarázatait tartalmazza. Számos tudós nemzedék munkája nyomán a tanaiták szövegeztek meg, és a 3. század elején állították össze. A *Misnát* magyarázta, értelmezte később a *Gemará*, amellyel együtt a *Talmudot* alkotja.

A *Misnáról* bővebben, lásd például: <http://zsido.com/fejezetek/misna-es-legfontosabb-kommentarjai/> (letöltés: 2015.09.17.)

⁵⁸ Lásd például: Oláh 2009: 36–40.

GANZFRIED, Slomo

1934 *A Sulchan Aruch kivonata*. Várpalota: Dr. Singer Leó.

HALÁSZ Nátán

1902 *A kegyelet forrása*. Budapest: Márkus Samu Könyvnyomdája.

HERRMANN Antal

1893 A köröm a néphitben. *Ethnographia* 4. 117–118, 248.

KESZI KOVÁCS László

1944 *A kolozsvári hóstátiak temetkezése*. Kolozsvár: Erdélyi tudományos Intézet.

LETHENYEI János

1783 *A zsidóknak szokasi és szer-tartási, melyeket ugyan a' zsidóságból meg-tértt doktor Medicei Pál olasz nyelven ki-adot; és azon nyelvről deákra fordítot első remete Sz. Pál szerzetebéli T. P. Rosthy Miklós. Mostan pedig magyar nyelvre által-tette, és a' zsidó Talmudból, s' egyébünnen ki szedegetett némelly szép toldalékokkal meg-bévitette egy pétsi püspöki megyéből-való pap. Pétszett .*

LÖW L.

1900 *Die Finger. Literatur und Folklore der Juden*. Breslau: Kaufmann-Gedenbuch.

LÖW Immánuel

2014 Az ujjak a zsidó irodalomban és folklórban. *Zsidó folklór tanulmányok* 20. Szeged: Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

MOLNÁR József

2020 A halott és eltakarítása Hajdúnánáson. *Szózat. Keresztény, konzervatív, irodalmi és társadalomkritikai Folyóirat*. 2020/5. <http://www.szozat.org/index.php/emlekezet/tartalommutato/6309-molnar-jozsef-a-halott-es-eltakaritasa-hajdunanason> (letöltés: 2020.05.12.)

OLÁH János

2008 Angyalok és démonok az ókori zsidó irodalomban: a Talmudban és a midrásokban. In Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Tanulmányok a transzcendensről VI. Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben*. 51–58. Budapest: Balassi.

2009 *Judaiztika*. Budapest: Gabbiano Print Kft.

2014 Néhány mondat a Szent Egyletekről (Hevra Kádísákról). *YERUSHA. Zsidóság és kulturális antropológia* (Online folyóirat) 2014/2. www.yerushaonline.com/content/?v=a9ffj3hx3 (letöltés: 2015.10.18.)

SASS Szilvia

2009 Temetkezési szokások és a halállal kapcsolatos hiedelem Borzsován. In Kötél Emőke (szerk.): *PhD konferencia. A Tudomány Napja tiszteletére rendezett konferencia tanulmányaiból*. Budapest: Balassi Intézet Márton Áron Szakkolégium.

SCHÖNER Alfréd

2008 *A Pokol Traktátusa képekben*. Budapest: Gabbiano Print Kft.

WOLFF Hans Walter 2001. *Az Ószövetség antropológiája*. Budapest: Harmat–PRTA.

Dr. Oláh János

Tanszékvezető egyetemi tanár, Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetem (OR-ZSE)

e-mail: olahjanosdr@gmail.com

János Oláh

From catching a toe to touching a coffin

(On some forgotten Jewish folk customs)

The author investigates the possible reasons for and explanations of a disappearing Jewish custom, namely, touching the toe (hallux) of the deceased and in this way begging his/her forgiveness. This custom was widely practiced among Ashkenazi Jews and Hungarians in Hungary. An action related to hallux was documented in the Bible in course of the ordainment of Aaron and his sons. The author presents the tradition that grew from this action up to recent and current customs, briefly discussing folk customs related to nails, as well as pieces of potsherd (*serbelen*) put on the eyes and mouth of the dead and little, fork-shaped twigs (*gepelah*, *gepele*) put among the fingers of the dead.

A néger és a tigris lábujja

Oláh János dolgozata (a magyarországi zsidó folklórban a temetéskor a nagylábujj megfogásáról) ébresztette fel évtizedek óta szunnyadó érdeklődésemet a kiolvasó-szövegek értelmezési lehetőségei iránt. Köztudott, hogy igen sok folklórban a mozgásos csoportos gyermekjátékokban egy kiemelt szereplőt (legtöbbször egy „fogót”) úgy választanak ki, hogy egy szöveggel szótagonként vagy szavanként sorra veszik a résztvevőket és az utolsó szótag jelöli ki a „fogót”.

Amikor 1975-ben a vajdasági Kishegyesben gyűjtött gyermekfolklór szövegeket elemeztem rámutattam arra,¹ hogy a gyakran érthetetlennek tűnő kiolvasó szövegek igen régi eredetűek és a különböző nyelvekben is hasonló felépítésűek lehetnek. Előbb a *Világirodalmi Lexikon*, majd könyvem (*A folklórszintika alapfogalmai* 2014) megfelelő szócikkei adnak erről némi eligazítást.

Ami a lábujjfogást illeti, ehhez e körben egy meglepő ilyen szöveget említek. Az egyik legismertebb angol nyelvű kiolvasó minket érdeklő része a következő:

*Eeny, meeny miny mo,
Catch the nigger by the toe!*²

A szöveg eleje voltaképpen nem valódi szavak poétikai-fonotaktikai variálása, a második sor jelentése „fogd meg a négert lábujjával”. A „néger” szó helyén más hasonló fonetikájú szavak is használatosak: *tiger*; *piggy* stb. Ezek hangalakja és jelentése hasonló egymáshoz. Az említett szavak általában negatív jellegűek. Gyermekfolklórkutatók, nyelvészek nemcsak az angol nyelvű szövegeket vizsgálták, hanem holland, finn kiolvasókat is. Az egyes szövegeket különböző érveléssel datálták, illetve magyarázták. Általában a legrégebb nyomtatott európai kiolvasó-szövegeket a 19. század elejétől kezdve ismerjük. A különben értelmetlen *mo/e/* szóhoz a rím tette oda a *toe* szót, és ez rögtön képszerű frappáns szöveget eredményez: a négert, tigrist stb. lábujjánál fogva fogják meg. Az egyes szövegmagyarázatok ötletesek (például a „tigrist” Rudyard Kiplinghez kapcsolták). Különösen az utóbbi időben a „nigger” szó rasszista voltát kifogásolták, olykor kicserélték magát szót, illetve az ilyen kiolvasókat törölték a kiadványokból, vagy a könyvtárakban is kihagyták a szabad polcokon. A „lábujjánál megfogott” négert az Egyesült Államokban a rabszolgákkal hozták kapcsolatba. Értethető ez a felfogás, ám a gyermekjátékok, mondókák, kiolvasók eredetileg is gyakran megvetően emlegetik a kisebbségeket, a társadalom alsó rétegeit, akár a vallásokat is.

A magyarországi zsidó „lábujj” is hasonló elutasítást, degradációt tartalmaz, különösen, ha a kéz ujjjaival vetjük össze. Oláh János adatai is egy hosszú múltra engednek következtetni.

¹ Lásd Voigt 1975 és később is.

² A sokszor megjelentetett szöveg legjobb, kommentált kiadása: Opie 1957.

Ami pedig az elterjedt kiolvasókat illeti: ezek egyszerűségükben is igen régi folklórra hagynak következtetni.³

Irodalom

OPIE, Iona and Peter

1951 *The Oxford Dictionary of Nursery Rhymes*. Oxford: Oxford University Press.

VOIGT Vilmos

1975 Kishegyesi fonorejtvények. (Értelmetlen szövegek értelmezése). *A Hungarológiai Intézet Tudományos Közleményei* 7. (23–24) 169–187.

2014 *A folklorisztika alapfogalmai. Szócikkek*. Budapest: Equinter–Argumentum.

Voigt Vilmos

Folklorista, egyetemi tanár, Budapest

e-mail: voigtbudapest@gmail.com

Vilmos Voigt

“Catch a toe” in nursery rhymes

Professor J. Oláh in his article noted an interesting motif in the funeral customs of Hungarian Jews, namely, touching the toe of the deceased person. While reading his article, I have recalled the well-known Anglo-American nursery rhyme phrase: “to catch the Niger (tiger etc.) by the toe”. In both cases touching or catching the toe seems to be an old motif.

Comparative folklore is inexhaustible.

³ Szócikkemben csak rövid áttekintést adhattam (legutóbb: Voigt 2014. 186.)

A moldvai csángómagyar oktatás nyelvi céljai a tanárok szempontjából

Tanulmányunkban a moldvai magyar oktatási program nyelvi céljainak leírására és elemzésére vállalkozunk, külön hangsúlyt fektetve a benne tanító tanárok szemszögének bemutatására.¹ Az elemzés első részében a moldvai csángókkal/magyarokkal/csángómagyarokkal² kapcsolatos, a vizsgált kérdések kontextusához hozzátartozó vonatkozásokat ismertetünk (például identitás, nyelvhasználat stb.), majd rátérünk a moldvai magyar nyelvoktatás ismertetésére. Ennek keretében bemutatjuk a Moldvai Csángómagyar Oktatási Programot, amely az iskolai magyar nyelvoktatást koordinálja és fenntartja az informális oktatást. A bevezető részt követően ismertetjük a jelen kutatás anyagát és kutatási kérdéseit. A tanulmány önálló adatbázisa főleg a 2017/18-as tanévben résztvevő tanárok körében végzett interjúkból áll. Az elemző részt következtetésekkel zárjuk, amelynek keretében az oktatási program fejlesztését célzó elképzeléseinket is felvázoljuk (egy alternatív modell bemutatása révén).

Moldvában az oktatás nyelve minden állami iskolában a román. A román nemzeti alapantervnek megfelelően a magyar nyelv hivatalos keretek közötti tanítása általános iskolában anyanyelvként lehetséges. A tantárgy neve: „Magyar anyanyelvi kommunikáció. Tanterv a román tannyelvű iskolákban magyar anyanyelvet tanulók számára.”³ Ez a tárgy jelen van néhány erdélyi szórványosodó városban és faluban is, ahol megszűnt a magyar tannyelvű oktatás.⁴ A magyar nyelv moldvai oktatása alapítványi keretben (informálisan) zajló magyar nyelvoktatást is jelent, beleértve a szintén alapítványi támogatással zajló magyar nyelven történő hagyományörző (például népdal, -néptánc, hangszeroktatás) jellegű foglalkozásokat is.

¹ A kutatómunkát és ennek a cikknek megírását Petteri Laihonen részéről a Finn Akadémia *A Moldvai Csángómagyar Oktatási Program kutatása és támogatása* című projekt (a projekt száma: 299133) finanszírozta. A projektről lásd: Laihonen 2018. A tanulmány korábbi változata megjelenés alatt áll a következő bibliográfiai adatokkal: Petteri Laihonen–Peti Lehel: „Nagyon hamar kiderült, hogy nem tudok úgy foglalkozni velük, mint a székelyföldi gyerekekkel”. A moldvai csángómagyar oktatás nyelvi céljai a tanárok szempontjából. In Visy Zsolt (szerk.): *Énlaka-Konferenciák VII. Hagyomány, változatosság és változás a székely nyelvjárásban* [munkacím]. Jelen változatot új néprajzi, nyelvészeti és történeti kontextualizáló adatok elemzésével, további szakirodalmi modelleket is bevonva fejlesztettük tovább. E változatot térképekkel is kiegészítettük..

² A népcsoport elnevezéséhez kapcsolódó vitákhoz most nem kívánunk hozzászólni, a csángó elnevezéshez lásd: Péntek 2014. Az általunk használt három elnevezéssel (moldvai csángók/csángómagyarok/magyarok) találkozunk a szakirodalomban és a mindennapi kurrens magyar nyelvű diszkurzusokban Moldvában és Erdélyben, illetve Magyarországon is. Lásd még Heltai 2014: 12–15; Trunki – Bodó 2017: 53–65; Tánczos 2011; Iancu 2018.

³ Lásd Ministerul Educației [Oktatási Minisztérium]... 2015.

⁴ Lásd Keszeg–Toró 2019, 2018.

KIK A MOLDVAI CSÁNGÓK/MAGYAROK/CSÁNGÓMAGYAROK?

A részletek iránt érdeklődő olvasó bő szakirodalmat találhat a moldvai csángók általános bemutatásához, tanulmányunkban mi most csupán néhány „alapadatra” utalunk.⁵ Történeti adatok alapján tény, hogy a középkortól kezdve magyarok települtek át Erdélyből Moldvába. A mai moldvai magyarság számára fontos állomás, hogy a 18. században sok székely menekült Moldvába, főként a madéfalvi veszedelem (1764) után, a csángó megnevezés is a 18. század második felében jelent meg, a székelyek nagyobb számú megtelepedésével.⁶ Fontos megjegyezni még, hogy Moldva mindig is a magyar államiságon kívül maradt, és a reformáció után a moldvai magyarság elvesztette a kapcsolát az erdélyi magyarsággal. Így Moldvában soha nem alakult ki magyar nyelvű intézményrendszer. A moldvai magyarság így egymástól is elszigetelt falvakban él és nyelvileg, kulturálisan heterogén kis közösségeket alkot. Identitásban ugyanakkor közös elemet képez a katolikus valláshoz való tartozás, a falusi társadalmak közösségi értékszemlélete, az ortodox románságtól való különbözőség tudata stb.⁷ Ezen identitáselemek többnyire helyzettől függetlenül megjelenhetnek identitásuk kinyilvánításában, amely ugyanakkor erős lokalitástudattal párosul.⁸

MOLDVAI MAGYAROK/CSÁNGÓK/CSÁNGÓMAGYAROK NYELVE

A magyar nyelvet (is) használó intézményrendszer (egyház, állami hivatalok) hiányában Moldvába nem jutott el a magyar nyelvújítás és nem alakult ki számottevő magyar írásbeliség vagy magyarul beszélő értelmiség sem. Így alapvetően más a magyar műveltség története Moldvában, mint Erdélyben. Ennek fő oka, hogy Moldva az „ezeréves” magyar államhatártól keletre, kívül marad. A moldvai csángók többsége ennek megfelelően a magyar *elképzelt közösségen*⁹ kívül helyezi el magát, annak ellenére, hogy kétséggel kívül köztük is vannak olyanok, akik etnikai értelemben is a magyar nemzettudattal azonosulnak. A magyarországi és erdélyi magyarság nagy része a csángókat ugyanakkor magyaroknak tekinti, a csángók hagyományos népi kultúráját és csángós beszéd archaikus rétegét a magyar kulturális örökség részének tartja. A ma-

⁵ Lásd például: Pozsony 2003, 2004., Tanczos 2011a, 2011b., Pálffy 1999., Peti 2017. stb.

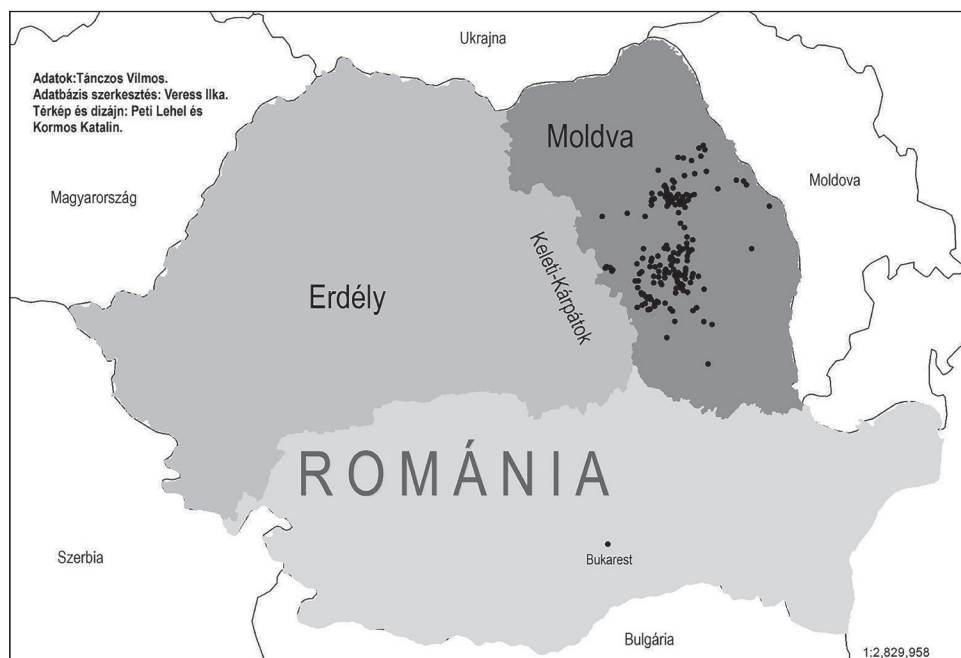
⁶ Péntek 2014.

⁷ Vö. Pozsony 2004, Iancu 2018. A moldvai csángók között kis számban vannak más vallású, elsősorban neoprotestáns kisegyházakhoz tartozók is, akiket vallási másságuk miatt marginalizálnak (lásd Peti 2020). Habár a földművelésből már nagyon kevesen élnek meg, mégis a munkával kapcsolatos értékrendszerük az önellátó paraszti társadalomhoz kapcsolódik. A városba ingázók között is még sokan vannak, akik saját szőlőből készítenek bort, fát gyűjtenek, haszonállatokat tartanak. Ahogy Iancu Laura (2018) megjegyzi, a városokban lakó, oda beköltözött moldvai csángókról nagyon keveset tudunk. Tanczos Vilmos (2011) feltételezi, hogy a moldvai városokba (például Bákó, Jászvásár) költözött magyarul tudó csángók gyorsan beleolvadnak a román egynyelvű többségbe.

⁸ Iancu szerint (2018: 41) a szokásos etnikai és nemzetiség kategóriák (magyar, román, oláh, csángó stb.) esetében „az identitás külső kifejezése gyakran vagy rendszerint szituációfüggő”.

⁹ Anderson 1991.

gyar *elképzelt közösség* számára az irodalom, a kultúra és a történelem megkülönböztetett jelentőségű. Ehhez az elképzelt közösséghez való tartozás feltételezi a fontosabb kulturális és politikai személyiségek ismeretét, munkásságuk pozitív értelmezését. Alapvető különbség az erdélyi magyarok és a moldvai magyarok között, hogy a moldvai magyarok, magyar tananyelvű iskola hiányában, nem ismerik a magyar irodalom, nemzeti narratíva alapvető, magyarok körében jól ismert történeteit. A moldvai katolikusok nagy többsége történetileg magyar anyanyelvű, ma viszont legtöbbször csak román nyelven beszél, ezt tekinti anyanyelvének. Más szóval, a moldvai katolikusok nyelvcsereje ma közel teljes. Tánczos Vilmos¹⁰ becslése szerint a moldvai katolikusok legfeljebb 1/4-e rendelkezik passzív magyar nyelvtudással, ami ma körülbelül 40 000–50 000 személyt jelenthet.



1. térkép. Moldvai katolikusok által lakott települések¹¹

¹⁰ Tánczos 2011a.

¹¹ A térképet Tánczos Vilmos *Magyar nyelvismeret a moldvai csángók által lakott településeken (2008–2010)* című térképéhez Veress Ilka által a 2002-es és 1992-es Országos Hivatalos Népszámlálások adatai alapján összeállított adatbázist használtuk. Mindkettőjüknek köszönjük a rendelkezésre bocsátott adatbázist. Ahogy Tánczos Vilmos térképén is, a mi térképünkön szintén „... azok a települések szerepelnek, amelyeknek katolikus lakossága eléri a 100 főt, vagy a településen abszolút többséget alkot” (Tánczos 2011a. Lásd még: Tánczos 2012).

Moldvában 172 olyan település (falu és város összesen) van, ahol a római katolikus lakosság száma minimum száz főt tesz ki.¹² Ezek közül a legtöbb Bákó (103 település) megyében található. A többségében római katolikusok által lakott falvak túlnyomó része viszonylag homogén, ahol a településen számottevő ortodox román lakosság él, a két felekezethez tartozó csoport gyakran külön falurészekben lakik. A városok közül a római katolikus népesség legnagyobb számban Bákóban (Bacău) él (12 529¹³). A Jászvásáron (Iași) élő római katolikusok száma 2011-ben 8 661¹⁴ volt. A város az itt működő püspökség és papi szeminárium (illetve ezek holdudvarába tartozó egyéb egyházi intézmények) révén szimbolikus és hatalmicentrum-szereppel rendelkezik a katolikus csángóság számára.

A moldvai csángók/magyarok/csángó-magyarok nyelvi és oktatási diszkriminációja

A magyar nyelvet (is) beszélő moldvai katolikusok (akik Tánczos Vilmos 2010-es becslése szerint körülbelül 48 ezren lehetnek¹⁵) hosszú ideje állami, egyházi és oktatási nyelvi diszkrimináció áldozatai. A diszkrimináció miatt nem beszélhettek magyarul a templomban vagy az iskolában, nem lehetett magyar nyelvű miséjük, illetve nem tanulhattak írni-olvasni magyarul.¹⁶ Kivételt az oktatásban csak az 1947–1953¹⁷ közötti periódus jelentett, amikor néhány évig magyar iskolák működtek Moldvában.¹⁸ A rendszerváltás utáni években az oktatási diszkrimináció abban állt, hogy a helyi iskolaigazgatók és a bákói tanfelügyelőség rendre elutasították a csángók az 1990-es évektől egyre szaporodó, a magyar nyelv tanulására vonatkozó kéréseit. A szülőket is megfélemlítették, annak ellenére, hogy a diákoknak a romániai törvények szerint joguk lett volna anyanyelvükön tanulni.¹⁹ Erdélyben a magyarok ezt a jogot gyakorolhatták megszakítás nélkül az oktatási rendszer minden szintjén, Moldvában viszont az 1990-es években következetesen megakadályozták még a magánházaknál történő magyar nyelvoktatási

¹² Tánczos 2011a. (Tánczos–Veress adatbázis) A térképen nem szerepelnek Botoșani, Galați, Vaslui, Bârlad és Focșani városok, amelyeknek római katolikus lakossága ugyan meghaladta a 100 főt, de a térkép vizuális megjelenítésének technikai akadályai miatt nem kerültek be az adatbázisba. A minimum 100 római katolikussal rendelkező településekhez viszont mi hozzászámoltuk az adatbázisból hiányzó ezen városokat is.

¹³ 2011-es Országos Hivatalos Népszámlálás.

¹⁴ 2011-es Országos Hivatalos Népszámlálás.

¹⁵ Tánczos 2011a.

¹⁶ Lásd: Tánczos 2011b., Heltai 2014., Bodó 2016., Trunki–Bodó 2017.

¹⁷ Vincze László szerint „... az 1953/54-es tanév elején a Lészped és a Gyimesbükk rajoni iskolák kivételével az összes moldvai magyar iskolát egy csapásra megszüntették” (Vincze 2004: 49).

¹⁸ 1956-ban egy „engedékenyebb kisebbségpolitika” jegyében néhány faluba „megpróbálták bevezetni a magyar nyelv mint tantárgy tanítását Szőlőhegy-Alfaluban, Bahánán, Diószénen, Lilijecsen, Pusztinán, Gajcsána-Magyarfaluban és Külső-Rekecsényen, valamint létrehozták a lészpedi és a bákó magyar tannyelvű V. osztályokat” (Vincze 2004: 49. Az idézőjelek is tőle.). Vincze László leírja, hogy az 1958/59-es tanévben a moldvai oktatásnak ezeknek a formáit is megszüntették (Vincze 2004: 50). Bákóban magyar nyelvű tanítóképzés is zajlott 1952 és 1958 között (lásd: Halász–Hervay 2004. *Bákó* című). Lásd még: Ferenczes 1997, Hegyeli 2001, Vincze 2004.

¹⁹ Hegyeli 2001: 87–88.

kísérleteket is. Akkoriban az állami iskolákban előfordult, hogy a magánházaknál zajló magyar nyelvtanulási programban részt vevő gyermekeket is megbüntették.²⁰

Magyar nyelvoktatás Moldvában

Pozsony Ferenc²¹ szerint közvetlenül Nicolae Ceășescu megbuktatása után a moldvai csángó érdekvédők fő törekvése – a magyar nyelvű misézés mellett – a magyar nyelvoktatás bevezetése (vagy ha az 1950-es években történő magyar oktatásra gondolunk, annak folytatása) volt. Az 1990-es években az ún. Mărtinaș-elméletre²² hivatkozva – amely a moldvai katolikusokat az erőszakos magyarosítás elől Erdélyből Moldvába menekülő románoknak tartja –, a moldvai csángóktól megtagadták bármilyen nyelvi jog gyakorlását az egyházi életben és az oktatásban, mivel „a csángó nem nyelv/ nem létező kategória”. A Romániában jelenleg is hivatalos nézet szerint Moldvában nincsenek csángók vagy magyarok, csak „román” katolikusok. Ezt a narratívát oktatják a moldvai iskolákban, ugyanakkor a moldvai katolikus egyház is fontos hirdetője ennek az elméletnek. Mărtinaș-kultusszal találkozhatunk például Bákóban, ahol 2017-ben avattak fel egy aranyozott Mărtinaș-szobrot a katolikus templom kertjében, a legfőbb egyházi és világi méltóságok jelenlétében. Az eseményen moldvai tudósok méltatták Mărtinaș munkásságát, és jelen voltak a bákói katolikus gimnázium diákjai is.²³

Moldvai csángó gyermekek nyelvcseréje

Jelenleg, néhány kivételtől eltekintve, nem lehet találkozni olyan moldvai katolikus gyermekkel, akinek az „erősebb” nyelve a magyar lenne. A moldvai csángó/magyar/csángómagyar gyermekek többsége passzív magyar nyelvtudással rendelkezik. Ez azaz magyarázható, hogy mára már az összes moldvai katolikus faluban nyelvhasználati normává vált, hogy a szülők vagy általában a felnőttek – ha maguk között magyarul/„csángósan”²⁴ (is) beszélnek – a gyerekhez mindig románul szólnak. Ez alól kivételt jelent néhány idősebb nagyszülő, akik alig beszélnek románul. Tánczos Vilmos²⁵ kimutatása alapján az 1990-es években még 4 olyan falu lehetett, ahol magyarul nevelték a gyermekeket. Iskolai traumatikus nyelvi élmények nagymértékben hozzájárultak ahhoz, hogy a mai szülők a gyermekeikkel Moldvában már (néhány kivételtől eltekintve) sehol sem beszélnek magyarul.

Azokon a csángó településeken, ahol a legtovább általános használatban volt a csángós beszéd, a gyermekekkel legkésőbb a 2000-es évektől szinte kizárólag románul

²⁰ Ferenczes 1997, Hegyeli 2001: 87–88.

²¹ Pozsony 2003.

²² Mărtinaș 1999.

²³ <http://www.asrocatolic.ro/festivitati.htm> (letöltés: 2020.11.14.)

²⁴ Lásd Heltai 2014.

²⁵ Tánczos 2011a.

kezdték beszélni.²⁶ Azon generáció tagjai, akiket még magyarul neveltek, ezt főként azzal magyarázzák, hogy segíteni akarják a gyermekek román tannyelvű iskolában való boldogulását.²⁷ Az úgynevezett *elsődleges nyelvi szocializáció* az ezredforduló környékétől tehát főleg románul zajlik.²⁸ A magyar nyelv ugyanakkor a szülők e generációja közötti kommunikációjában (részben) továbbra is megmaradt, ezzel magyarázható, hogy a gyermekek is szert tesznek bizonyos mértékű passzív magyar nyelvtudásra.

A paraszti társadalmi berendezkedésű falvakban az általános iskola elvégzése után vált teljes körűvé a gyermekek mezőgazdasági munkába való bevonása. A főbb elemekben nagy időtávlatokban is alig változó gazdálkodói gyakorlat fontos aspektusai (technológiai tudás, a lokális történelembe való beágyazódása, terminológia, toponímia és ezekhez kapcsolódó nyelvi gyakorlatok) a magyar nyelv révén örökítődtek át Moldvában.²⁹ Azokban a csángó falvakban, ahol a csángós beszéd a legtávolabbi fennmaradt (és amelyek, mint látni fogjuk, mára többnyire „fedettek” az oktatási program által) a csángós beszéd használata és hagyományozódása szempontjából az agrártevékenység által meghatározott gazdasági/társadalmi berendezkedés alapvető fontosságú volt. Más szóval a magyar nyelvet a *másodlagos, késleltetett* (iskolás évek utáni) *nyelvi szocializáció* részeként kezdték használni a román mellett, ami gyakran megmaradt a kortársakkal való kommunikáció domináns nyelvének.³⁰ A rendszerváltást követően a moldvai falvakban – mint Románia legtöbb vidékén – is beindultak a paraszti gazdasági berendezkedés és mentalitás jegyeit hordozó társadalmi folyamatok. A mindinkább tömegessé váló külföldi munkamigráció (különösen az 1990-es évek közepétől 2000-es évek elejétől) azonban e folyamatokat kezdetben megtorpantotta, majd végleg derékba törte. A 2002-es és 2011-es Országos Hivatalos Népszámlálás adatai szerint a két népszámlás közötti időszakban, a kilenc év alatt a csángók körében drasztikus népességfogyás történt, amelyben Románia 2007-es Európai Unió csatlakozása (az EU területén történő szabad munkavállalás miatt) erősített fel.³¹ Az a középgeneráció, amelynek a migrációban való érintettsége a legnagyobb mértékű volt, mára nagy számban hiányzik Moldvából. Az agrártermeléshez igazodó életforma megszűnésével és a fiatal, valamint középgeneráció hosszú távon való külföldre költözésével lényegében megszűntek/eltűntek a korábbi közösségi és egyéni magyar nyelvmegtartás leg-

²⁶ Lásd Bodó 2009.; Heltai 2014: 120–121.

²⁷ Bodó 2008., 2016: 155. Így nyilatkoztak többen a Laihonon által megkérdezett szülők is. Bodó Csanád (2016: 151) ezen kívül még a „román nyelvű” modernizációt és a hivatali román nyelvhasználatot említi a jellegzetes diskurzusok között.

²⁸ Bodó 2009., 2016.; Heltai 2014: 129–131.

²⁹ Heltai János Imre egy 2001–2005 között több mint 20 faluban végzett kutatás eredményeire építve a következőképpen összegez: „Mivel az állattartás és az állatokkal való munka a hagyományos moldvai rurális életmódhoz szerves részét képezi... nem meglepő, hogy az állatok hívogatásának és noszogatásának nyelve még a fiatal generáció körében is legalább felerészben, az idősebb generációk körében pedig egyértelműen a magyar nyelv” (Heltai 2014: 128).

³⁰ Bodó 2016: 146–150, 156. Heltai (2014: 128) ezt az általános megfigyelést így fogalmazta meg: „a kicsi korban román egynyelvű beszélők tinédzserkorukra valamilyen mértékben kétnyelvűvé válnak”.

³¹ A 2002-es Országos Hivatalos Népszámlálás és a 2011-es népszámlálás adatainak összevetése nyomán 19,66%-os népességfogyás történt a moldvai római katolikusok körében (lásd Peti 2017: 138).

fontosabb keretei és hordozói, a még magyar nyelvet beszélő moldvai közösségeket is az erőteljes nyelvcserre pályájára állítva.³² Heltai János Imre szerint a magyar nyelvi tervezés célja „olyan körülmények teremtése lehet, amelyek nem írják elő a primer román egynyelvű szocializációt a közösség tagjai számára”.³³ Ennek legfontosabb eszköze Heltai³⁴ szerint az oktatás.

A moldvai csángómagyar oktatási program



2. térkép. A moldvai magyar nyelvoktatási program helyszínei 2018/2019³⁵

Azok a nyilvánvaló jogi sérelmek, amelyeket a magyar oktatást kérvényező szülők az 1990-es években szenvedtek, a román és nemzetközi jogvédők figyelmét is felkeltették.³⁶ Így Tytti Isohookana-Asunmaa, az Európa Tanács finnországi képviselőjét is. Ő és az Európa Tanács szakemberei többször jártak Moldvában helyzetfelmérés céljából. Számukra abszurdnak tűnt a helyzet, hiszen a romániai törvények biztosították

³² Vö. Bodó 2016: 150.

³³ Heltai 2014: 161.

³⁴ Heltai 2014: 161.

³⁵ A programot 2018/2019-ben működtető RMPSZ adatai alapján.

³⁶ Lásd Andreescu–Enache 2011.

az anyanyelv tanulásának jogát.³⁷ Végül Az Európai Tanács 2001/1521-es Ajánlása³⁸ egyértelművé tette a moldvai csángók anyanyelv tanulásához való jogát, ami lehetővé tette, hogy – az eddig magánháznál is nehézségekbe ütköző – a Hegyeli Attila koordinálásával az MCSMSZ³⁹ által megszervezett moldvai magyar nyelvoktatási hálózat elinduljon az állami iskolákban is 2002-től. A magyar oktatási hálózat finanszírozása a következő formában történik: az állami iskolákban zajló magyar nyelv oktatását a román állam fizeti, az iskolán kívüli magyar nyelvű foglalkozásokat kb. fele-fele arányban magyarországi kormányzati (pályázatok), ill. magántámogatásokból⁴⁰ biztosítják. A 2018–2019-es tanévben kb. 25 helyszínen (falvakban, önálló falu státusszal nem rendelkező „falurészekben”, valamint Bákóban), kb. 2000 gyerek bevonásával működött a Csángómagyar Oktatási Program⁴¹.

Mint látható, az oktatási program elsősorban a Bákóhoz közeli úgynevezett székyes és déli csángó falvakat fedi le. Összehasonlítva az egyes számú térképpel, az látható, hogy északon, a Jászvásár környéki katolikus falvakban nem sikerült eddig magyar oktatási helyszínt kialakítani, ahogy azokban a moldvai megyékben sem, ahol a római katolikusok koncentrációja relatíve alacsony, és ahol a nyelvcsere már befejezettnek tekinthető. Az oktatási program beindításakor ezekben a falvakban a gyermekek egy része magyar domináns kétnyelvű volt, és még több családban beszéltek magyarul a gyermekekhez.

Az oktatási program beindításakor logikusnak tűnt, hogy aszerint válasszák ki az egyes helyszíneket, ahol még magyarul aktívan beszélnek és ahol a gyermekek kapcsolatban vannak a nyelvvel, mivel őket feltehetően könnyebben lehet magyarul/magyarra tanítani. Ebben valószínűleg az is szerepet játszott, hogy a program elindulásának kezdeti fázisára jellemző intézményi és helyi ellenállást a program szervezőinek is könnyebb volt kezelni olyan falvakban, ahol a magyar nyelv, vagyis a *csángós beszéd*, még a legfiatalabb generációnál is használatban volt. Ebben az időszakban még nem indult magyar oktatás az Aknávávár (Târgu Ocna) vonzáskörzetéhez tartozó falvakban (például Szőlőhegy, Szitás, Bahána), ahol viszonylag sokan beszélnek jelenleg is csángóan. A helyszínek kiválasztásakor minden bizonnyal a helybeli *magyarpárti* személyek jelenléte is fontos tényező volt. Számított az is, ha egy moldvai település rendelkezett tanulók erdélyi magyar tannyelvű középiskolába küldésének hagyományával.⁴² Az oktatási hálózat fokozatos kiépítésében emellett olyan strukturális/szervezési szempontok is közrejátszhattak, mint az, hogy egy kiválasztott Bákó közeli központból kellett megoldani nagyon sok adminisztratív, a tanári lakások/oktatási helyszínek működésének mindennapi gondjait, problémáit.⁴³ A nehezen megközelíthető, rossz infrastruktúrális felszerelésű falvakban működő oktatási helyszínek adminiszt-

³⁷ Lásd Isohookana-Asunmaa 2011.

³⁸ REC 2001. Lásd még: Isohookana-Asunmaa–Tánczos 2015.

³⁹ Lásd Sántha 2010.

⁴⁰ Lásd Borbáth 2002., 2003., 2005., Bodó 2016.

⁴¹ Lásd <http://csango.rmpsz.ro/> (letöltés: 2020.06.02.)

⁴² Hegyeli 2001.

⁴³ A „központ” időben változott, kezdetben Klézse, később Bákó, Lészped, jelenleg ismét Bákó.

rálása egy relatíve kis létszámú csapat esetében nem kis kihívást jelentett.⁴⁴ A falvakban lakó tanárok „mentális terhelése” is sokkal nagyobb lett volna a központtól való távolság jelentős növekedésével. (A programban egykor résztvevő tanárok visszaemlékezéseikben gyakran megemlítették, hogy az egyik legnagyobb kihívást az izoláltság elviselése jelentette.)

MIÉRT ÉRDEMES A TANÁROKAT KUTATNI?

A kisebbségi nyelvek oktatási politikája ritkán rendszerszerű és tervezett, így a tanároknak sok szabadságot ad például abban, hogy milyen nyelvet tanítsanak, és hogyan.⁴⁵ A nyelvi és etnikai/nemzeti identitásról és a nyelvtudásról szóló diskurzusok kerülnek gyakran előtérbe a nyelvi kisebbségi tanárok narratíváiban.⁴⁶ A speciális nyelvi programokban tanítóknak, akik nagy többsége valamilyen pedagógiai végzettséggel és tapasztalattal rendelkezik, gyakran hiányos a nyelvpedagógiai képzettségük – mivel rendszeres tanárképzés és módszertan csak a szokványos egynyelvűségből kiinduló, tannyelvvel egybeeső, „anyanyelv”- (nyelv- és irodalom-) tanárookra és (a környezetben nem használt) „idegen nyelv”-tanárookra található – és az adott nyelvi helyzetre tekintettel lévő továbbképzésük is többnyire megoldatlan.⁴⁷ Péntek János már 2008-ban szorgalmazta egy megfelelő módszertan kidolgozását: „...ki kellene dolgozni az anyanyelvoktatás és a magyar mint idegen nyelv oktatásának egy köztes területét is”.⁴⁸ Keszeg Erika és Toró Tibor hasonlóan vélekednek az erdélyi fakultatív magyar nyelvoktatás tanárait illetően: „helyzetüket nehezíti, hogy jellemzően mind a magyar anyanyelvoktatás, mind pedig a magyar mint idegen nyelv oktatása szempontjából képzetlenek az oktatók, illetve a tervezéshez és oktatáshoz szükséges segédanyagok sem állnak rendelkezésükre.”⁴⁹ A speciális nyelvi programokban dolgozó tanárok így gyakran mindennapi munkájuk alatt találják ki és alakítják a program koncepcióját és tartalmát.⁵⁰ Éppen azért a tanárok kitüntetett nyelvoktatás-politikai kulcsszereplők egy olyan speciális nyelvi program esetében mint az erdélyi fakultatív magyar nyelvoktatás⁵¹ vagy a moldvai magyar nyelvoktatás.⁵²

⁴⁴ Lásd Máthé 2017.

⁴⁵ Brown 2019.

⁴⁶ Pöyhönen 2013.

⁴⁷ Papp Z.–Márton 2014: 30; Kádár 2016: 8–9.

⁴⁸ Péntek 2008: 150. Lásd még: Heltai 2014: 164–165; Kádár 2016: 8.

⁴⁹ Keszeg–Toró 2018: 66.

⁵⁰ Vö. Brown 2019.

⁵¹ Keszeg–Toró 2019.

⁵² Kádár 2016.

Adatok

Elemzésünk legfontosabb anyagát 2017 és 2019 között moldvai oktatási helyszíneken Petteri Laihonon által végzett terepmunka⁵³ keretében rögzített interjúk (27 db) képezik. Egy több évet átfogó, intenzív kutatásról lévén szó, a félig strukturált interjúk kérdéseinek egy része a jelen tanulmány problémafelvetésen túlmutató nyelvészeti, pedagógiai stb. kutatási problémákra vonatkozott, amelyek tárgyalása nem e tanulmány feladata.⁵⁴ Tanulmányunk ilyen értelemben tehát nem „klasszikus interjúelemzés”, amely a csángó oktatással kapcsolatos lehetséges kutatási problémák spektrumát átfogná, ahogy nem célja a Moldvai Csángómagyar Oktatási Program teljes etnográfájának, illetve történetének lefedése sem. A dolgozat alapját képező problematika kidolgozásához (a program nyelvi céljainak értelmezése) ugyan nagymértékben hagyatkozunk az interjúkra, de emellett sok egyéb, terepmunkából származó háttérismeretre is építettünk. Ilyenek a szülőkkel készített interjúk, helyszíni látogatások, magyar foglalkozásokon készült felvételek és gyermekek által készített Ipad-videók, egyéb vizuális anyagok, illetve más kutatók által készült fényképek és videók. Az elemzésbe ugyanakkor bevontuk az oktatási programban korábban dolgozó tanárok publikált visszaemlékezéseit, beszámolóit is. A Laihonon birtokában lévő anyagokat kiegészítik a Peti Lehel által összegyűjtött, az Oktatási Programra vonatkozó megjelent források,⁵⁵ és Peti által készített interjú a program egy korábbi tanárával.⁵⁶

A magyar nyelvoktatási programban létrejötté óta jelentős változások történtek a vezetői szerkezet, finanszírozási keretek stb. tekintetében. A program fennállásának különböző szakaszaiban eltérések voltak a tanárok képzettségét, származási helyeik megoszlását illetően. Bár megállapításainkat alapvetően a 2017/2018-as tanév „állapotára” tartjuk relevánsnak, a moldvai magyar nyelvoktatás korábbi szakaszaira vonatkozó híranyagok, beszámolók, tanulmányok, nem célzottan a moldvai csángómagyar oktatási programra vonatkozó kutatásaink során szerzett benyomásaink, illetve a program első szakaszában dolgozó tanárral készült interjú alapján, úgy véljük, hogy a program céljaiban és módszertanában – legalábbis a tanárok mindennapi munkáját, nyelvpedagógia nézeteit, gyakorlatát gyökeresen befolyásoló – jelentős változások nem történtek.⁵⁷ A tanárok módszertani képzését illetően (módszertani táborok, találkozók) van egy pozitív tendencia, amely ezeknek a találkozónak a gyakoriságát illeti, és voltak próbálkozások módszertani anyagok kidolgozására rögtön az első évektől kezdve.⁵⁸

⁵³ A Petteri Laihonon által vezetett terepmunkát Tímár Karina csángó származású néprajz szakos hallgató segítette, aki a projekt keretében önálló terepmunkát is folytatott, és aki ismeretekkel, tapasztalatokkal rendelkezik a helyi közösségekről, és megfelelő kompetenciákkal bír a gyermekekkel való kommunikációhoz.

⁵⁴ Lásd Laihonon 2018.

⁵⁵ Például Hegyeli 2004., 2006., Máthé 2017., Salakné–Salak 2010., Szokol 2008., Oláh–Gál 2003.

⁵⁶ Anonim interjú 2019.

⁵⁷ Igaz ugyanakkor, hogy egyes karakteres tanárok pályáját nagyban befolyásolhatja a 2012-ben vagy 2019-ben végbement fenntartóváltás (lásd Kádár 2016: 9).

⁵⁸ Például Borsos–Ferencz 2005, Csicsó 2006.

Módszerek

A jelen cikkben főleg a Laihonon által tanárokkal készített interjúk (n=27) elemzésén keresztül fókuszálunk a tanárok perspektívájára. Az interjúkban egyes nyelvvideológiák diszkurzív formát öltenek. A tanári interjúk félig strukturált beszélgetések, így előre rögzített kérdések helyett az adott interjúalanyhoz és kommunikációs interjúhelyezethez igazodó témák szerint haladnak. Az ismétlődő nagyobb témakörök a következők: a tanári életpálya, Moldva-kép és élmények, az oktatási helyszín jellegzetességei, nyelvpedagógia gyakorlat és elvek, sikerélmények és a magyar nyelv jövője a településen. Ezek a diszkurzusok az interjú interakciós környezetétől függenek, és nem feltétlenül esnek egybe az aktuális gyakorlatokkal (például a foglalkozásokon gyűjtött adatok). Tapasztalatunk a terepen gyakran az, hogy máshogyan beszélnek ugyanazokról a témákról az emberek interjún kívül, közvetlenebb helyzetben. Ez azért érthető, mert az interjú mint interakciós keret a megadott kérdésekre történő válaszadást jelenti, illetve rögzítése által bizonyos elvárásokat támaszt a beszélőkkel szemben.

A kutatási kérdésünk a következő: a tanárok milyen nyelvi célokat és lehetőségeket fogalmaznak meg a moldvai oktatást illetően?

Melyek az oktatási program kimondott céljai?

A tanárok céljainak, elképzeléseinek megismertetése és elemzése előtt érdemes áttekinteni az oktatási program deklarált céljait, amelyeket talán legkönnyebben a tanári álláshirdetéseken keresztül lehet megismerni. A Moldvai Csángómagyar Oktatási Program (MCSOP) minden évben – és gyakran tanév közben is – toboroz tanárokat, a felhívások rendszerint az oktatást adminisztráló szervezet honlapján is megjelennek. A következőkben a 2018/9 és 2019/20-as álláshirdetéseket ismertetjük, és elemezzük röviden, mivel 2019 nyarán megváltozott a MCSOP-ért felelős szervezet. 2012 és 2019 között a Romániai Magyar Pedagógusok Szövetsége (RMPSZ) szervezte az oktatást, a 2018/2019-es tanévre szóló álláshirdetésük a következőket tartalmazta:

„Álláshirdetés pedagógusoknak

A Moldvai Csángómagyar Oktatási Programban tanuló gyermekek román tannyelvű iskolákban tanulnak. Az otthonról hozott magyar szókincsük a legrégebbi magyar dialektus szavait őrzik. A programban dolgozó kollégák a magyar nyelv írása és olvasása mellett igyekeznek minden hiányosságot pótolni, melyet a román állami oktatási rendszer hagy ezekben a közösségekben...”⁵⁹

Az álláshirdetés a moldvai gyermekeket régi magyar nyelvjárásban beszélő gyermekeknek mutatja be. A leendő tanároknak feladatuk a magyar nyelv és írásbeliség tanítását tűzi ki. Ezen kívül az idézett rész utal a moldvai román tannyelvű iskolákra és ezek hiányos-

⁵⁹ <http://www.csango.rmpsz.ro/index.php/oktatas/544-allashirdetes-pedagogusoknak> (letöltés: 2020. 11.14.)

ságaira. A felhívás ugyanakkor a moldvai közösségekben zajló oktatás színvonalának általános javítását is céljául tűzi az Oktatási Program pedagógusainak. Az álláshirdetés a „magyar nyelvet” nevezi meg az írás-olvasás tanítás tárgyának, de nem pontosítja, hogy a magyar köznyelvről van szó (nem a Moldvában beszélt változatokról), illetve említést tesz a „legrégábbi magyar dialektus szókincséről”, amit a gyerekek otthonról hoznak.

Az 2019–20-as tanévtől megint a Moldvai Csángómagyarok Szövetsége (MCSMSZ) szervezi az oktatást. Az álláshirdetésük a következőként alakult a 2019/20-es tanévre:

„Mit kell tanítani?

A moldvai gyerekek nyelvvállapota településről településre, de sokszor családról családra is nagyon változó. Elsősorban a már meglévő, otthonról hozott nyelvtudásukra alapozva magyar köznyelvet kell tanítanunk számukra oly módon, hogy tiszteletben tartjuk a helyi nyelv-változatot. Használható nyelvtudást, azaz önbizalmat szeretnénk adni a nyelv használatához, magyar ábécét, írást, olvasást, szövegértést, helyesírást, fogalmazást kell tanítanunk. Másod-sorban foglalkoznunk kell a hungarológiai ismeretek átadásával (magyar történelem, saját népcsoportjuk története, magyar irodalom stb.)”⁶⁰

Az MCSMSZ 2019-es felhívásában megjelenik a moldvai gyerekek magyar nyelv tudásának értékelése: „nagyon változó”. A tanítandó magyar nyelvet is pontosabban definiálják „magyar köznyelvként”. Fontosnak tartják, hogy az otthonról hozott nyelv-tudásra alapozva kell tanítani a magyar köznyelvet.⁶¹ Az otthoni nyelvváltozatot nem definiálják jelzőkkel (vö. „legrégábbi magyar dialektus”, RMPSZ 2018/9 felhívásá-ban), de közvetlenül arra utalnak, hogy más mint a magyar köznyelv, mivel megem-lítik, hogy: „tiszteletben tartjuk a helyi nyelvváltozatot”. A tanár feladata továbbra is a magyar írásbeliség átadása. Új elem még a magyar történelem és irodalom oktatása, amely az Oktatási Program egyik céljának a moldvai csángók/(csángó)magyarok ma-gyar elképzelt közösséghez⁶² való csatolását tűzi ki.

A TANÁROK CÉLJAI A TANÁROK SZERINT

A tanárok közös célja

A tanári interjúk és a megjelent beszámolók szerint az összes tanár célja (és gyakorlata) egy informális, családias atmoszféra megteremtése az órákon. Gyakran megemlítik, hogy ez a gyakorlat eltér a romániai állami oktatásban megszokottól. A *családiasság módszertanának* szükségességét általában azzal magyarázzák, hogy mivel a magyar nyelvtanulás fakultatív, a tanároknak valamivel motiválniuk kell a gyermekeket, hogy járjanak órákra. A tanárok a sikerüknek érzik azt, hogyha (viszonylag) sokan járnak, és

⁶⁰ <http://csango.ro/oktatas/gyere-te-is-csangofoeldre-tanitani/> (letöltés: 2020.11.14.)

⁶¹ Ebből a megfontolásból születtek az MCSMSZ első korszakában (2001–2012) olyan tankönyvek, amelyek tartalmazzák a helyi nyelvhasználati formákat is. Ilyen például Csicsó 2006.

⁶² Anderson 1991.

kudarcuknak azt ha (aránylag) kevesen. Az egyik tanári beszámoló ezt a célt a tanár-gyerekek viszony általános jellegétől a konkrét magyar nyelvpedagógiára vonatkoztatta Moldvában: „Talán az állami oktatás hiányosságai miatt, amely nem a kommunikáció-óra, hanem az ismeretek sulykolására teszi a hangsúlyt, a magyartanár nagyon nagy szerepet kap a gyermekek életében, még ha nem is szakképzett pedagógus.”⁶³ A beszámoló írója így arra következtet, hogy a magyarórák kommunikáció-centrikus aspektusa szemben a moldvai iskolák tudás-alapú oktatási stratégiával nyelvpedagógiai szempontból is népszerűvé tehetné a magyarórákat a gyermekek körében.

Tanárok csoportjai

A tanárok saját identifikációs bevallásuk szerint (is) három csoportra oszthatók:

1. magyarországi magyarok;
2. erdélyi magyarok;
3. moldvaiak.

Magyarországi tanárok

A magyarországi tanárok száma, aránya a tanárok között változó volt az évek során. A 2017/8-as tanévben 48 tanárt foglalkoztattak az Oktatási Programban, ezek közül négyen (beleszámítva a Petőfi ösztöndíjasokat is) voltak magyarországiak. Történeti távlatból ez kevésnek mondható. A magyarországi tanárok Moldvába kerülésüket megelőzően gyakran nem tudnak a moldvai csángók körében zajló nyelvcsereéről, és néha csalódnak, amikor szembesülnek azzal: *Az óvodások egyáltalán nem beszéltek magyarul, érteni pedig talán két gyermek értett a 12-ből. ... Megfordult bennem, hogy nem csinálom végig, mert én tényleg nem tudtam, hogy ennyire elrománosodtak, én azt hittem, hogy évszázadok nyomása ellenére örömmel beszélnek Moldvában csángósan magyarul. De nem így van.*⁶⁴

A magyarországi tanárok a magyarországi közmagyar nyelvet használják a tanításban. Ennek tanítását tartják munkájuk céljának, ugyanakkor tudásukat és hálózataikat arra használják, hogy (magyarul) közvetítsenek Moldova és Magyarország között. Gyakran megtanulnak *csángósan beszélni*, amely a mindennapi élethelyzetekben használt helyi magyar kifejezésekből és szófordulatokból áll. A magyarországi tanárok úgy jellemezhetők, hogy köztük még előfordul a tanítás nyelvi misszióként való felfogása (a közmagyar terjesztése Moldvában). A helyiek szemében a magyarországi tanárok a magyar államot testesítették meg, mivel gyakran például magyarországi csoportok – támogatás és ajándékozással összekötött – moldvai látogatását, vagy a moldvai gyermekek magyarországi táboroztatását is megszervezték. Egy része a magyarországi tanároknak speciális zenei, népművészeti vagy szervezői képessége miatt kerül moldvai

⁶³ Kosztándi 2010: 58.

⁶⁴ P. Laihonon által készített interjú egy magyarországi tanárral.

alkalmazásba. Ilyen módon például moldvai népi hegedülést és kézimunkát „tanítanak vissza” néprajzi gyűjtések felhasználásával.

A helyi, moldvai születésű tanárok

Már az elejétől kezdve főleg hagyományörzőként működtek moldvai születésű tanárok, akik főleg táncházas vagy népzenei háttérrel rendelkeztek. Kilenc moldvai pedagógus és hagyományörző és öt székelyföldi tanár képezték a csángó oktatási program első alkalmazottait (2001/2 tanévben). A 2017/8-as tanévben 12 moldvai származású tanár volt a 48 RMPSZ alkalmazott között. Egy részük gyakran középszintű, magyar tananyelvű oktatásban részesült, mások (főként a hagyományörzők, népzenei, ill. tánc tudással rendelkezők) középszintű román nyelvű oktatásban. Ők olyan, a moldvai magyar nyelvjárásokban kompetens személyek, akik a helyi (csángós) nyelvjárást használják a foglalkozásokon⁶⁵ és valamelyest a tanórákon is. Nekik lehet fontos a helyi nyelvjárás tanítása is. Ahogy az egyik moldvai származású tanár kifejtette Laihonennek: *Én tudatosan arra koncentrálok, hogy a magyar órákon, amit tanítok, ha van olyan része amit [moldvai magyar falunév]-isen kell mondani, azt [moldvai magyar falunév]-isen is tanuljak meg.* Utána elmondja, hogy a célja az is, hogy a gyerekek megtanuljanak „helyesen” írni-olvasni magyarul. Itt a „helyes magyar” alatt a sztenderd magyart érti, de nem úgy állítja be, hogy csak a közmagyart kellene tanítania: *Fontos az is, amit csángóul tudunk, azokat tanítsunk vissza.* Azok a moldvai tanárok, akik nem jártak magyar tananyelvű iskolába, bizonyos mértékig és formában ismerik és használják a magyar nyelv erdélyi és magyarországi közváltozatait is, mivel gyakran járnak Erdélybe, Magyarországra és állandó kapcsolatban vannak erdélyi és magyarországi magyarokkal. A helybeli tanárok viszont ritkán töltenek be vezető pozíciót a gyakran az erdélyi szakértőkre és magyarországi támogatásra támaszkodó programban. A moldvai tanárok a helybeli magyarokat testesítik meg azokban a falvakban⁶⁶, ahol a magyar gyökerű aktivizmust jelenleg is rengeteg előítélet, „gyanú” övezi, amelyek forgalmazói a tanügyi és egyházi elit, valamint a velük szimpatizáló helyiek egy része. Az egyik interjúalany szerint nehezebb az állami iskolában elkezdni tanítani egy helybelinek mint a délutáni foglalkozáson: *én nem akartam menni az iskolába ...tartottam attól hogyan fognak fogadni a román kollégák.* De mint végül kiderült, a félelme alaptalan volt, és jól alakult a kapcsolata a román kollégákkal.

Erdélyi tanárok

A 2017/2018-as tanévben a Moldvai Csángómagyar Oktatási Program 48 alkalmazottja közül az erdélyi, köztük többnyire székelyföldi tanárok, voltak többségben (32 személy).

⁶⁵ Lásd Laihonen megjelenés alatt.

⁶⁶ Laihonen terepmunkája alkalmával egy alkalommal előfordult, hogy amikor az egyik helyi tanárt keresték, az őket útbaigazító fiatalok a tanárra az *ungur* (magyar) megnevezést használták.

Borbáth Erzsébet beszámolója alapján: a rendszerszerű programot Hegyeli Attila alapította, „(...) a Moldvai Csángómagyarok Szövetsége, Hegyeli Attila programfelelős megszemenő hozzájárulásával, a Domokos Pál Péter Alapítvány közreműködésével 2001. július 10-re elkészítette az iskolán kívüli magyar nyelvoktatási programot, annak keret-tervét, és pályázatot nyújtott be a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériumához.”⁶⁷

A program legelején (2001-től 7 faluban indult az MCSMSZ Oktatási Programja) a legnagyobb létszámban moldvaiak voltak jelen. Később ez megváltozott, a tanárok származása alapján a program erdélyi dominanciájúvá vált. A tanárok az elején Hegyeli Attila (és a többi pedagógus) ismerősi köréből verbuválódtak, később a kör kitágult. Megjelentek az első felhívások és megszervezték a programot ismertető találkozókát és a média is beszámolt a programról. Az elején leginkább néprajzos vagy pedagógus végzettségűek voltak a székelyföldi tanárok. Később gyakori probléma lett a tanárok pedagógiai végzettségének hiánya.⁶⁸ Ahogy most is, az egyik tanár az interjúban megemlíti, hogy: *Nagyon nehéz volt az eleje nekem, ugye, nem volt tapasztalatom pedagógiával.*

Az oktatási program mint munka

A székelyföldi tanárok gyakran munkaként beszélnek a tanárságról: *És kezdtünk keresni a munkalehetőségeket és beadtuk mindenhová az önéletrajzunkat és felhívtak xxxx januárjában hogy van két üres tanári állás itt zzz-ben és eldöntöttünk hogy fél évre elvállaljuk, megpróbáljuk és azóta is itt ragadtunk. Már az ötödik tanév, hogy tanítunk.*

Nem minden tanár marad sokáig, mert ahogy Márton Attila az RMPSZ Oktatási Programjának koordinátora (2012–2019) fogalmazott egy interjúban: *nehéz, hogy valaki Székelyföldről, Magyarországról átjöjjön.*⁶⁹ Ráadásul olyan székelyföldi tanárok is vannak, akiknek ez az első munkahelyük. Ők ritkán maradnak egy-két évnél tovább. *Én, a »leánka« (később a kollégák neveztek így) XY-nel töltöttem az első csángóföldi búcsúmat. Meg is kérdezték tőlem az akkor még ismeretlen szomszédok, hogy legalább 18 éves vagyok-e.*⁷⁰ Márton Attila az előbb idézett interjúban említi, hogy a tanárok *Egyharmada mindig cserélődik, az utánpótlás kicsit nehéz.*⁷¹ A hosszabb ideig Moldvában dolgozó székelyföldi tanárok gyakran házaspárok: *X-ben jártam egyetemre ..., és megismerkedtem a feleségemmel ... és eldöntöttük már az egyetemen, hogy olyan helyre menjünk, hogy együtt tudjunk menni dolgozni.*

A székelyföldi tanárok ritkán voltak Moldvában munkájuk megkezdése előtt. Jónéhányan közülük először akkor járnak Moldvában, amikor elkezdődik a munkájuk. A következő interjúrészletben az egyik székelyföldi tanár a tanítás előtti moldvai ismeretről beszél P. Laihonon kérdéseire válaszolva:

⁶⁷ Borbáth 2002: 10.

⁶⁸ Papp Z.–Márton 2014: 30.

⁶⁹ *Erdélyi Napló* 2019. máj. 2. <https://erdelyinaplo.ro/extra/napi-kuzdelem-a-magyar-nyelvert-a-csangofoldon> (letöltés: 2020.11.14.)

⁷⁰ Both 2010: 44.

⁷¹ *Erdélyi Napló*, 2019. máj. 2.

PL: Moldvában mikor jártál először?

SzT: 20xx szeptember elsején, hahah, nem, azelőtt nem jártam.

PL: Mit tudtál Moldváról előtte?

SzT: Tudtam, hogy csángók élnek itt, de mást nem nagyon tudtam róluk. Mondjuk, hogy milyen a kultúrájuk, hogyan élnek. Milyen itt az élet, arról nem tudtam.

PL: Arról, hogy beszélnek magyarul itt az emberek, tudtál?

SzT: Hát tudtam, de mondjuk arról nem, hogy ennyire keletre is vannak ilyen magyar faluk, hogy használják a magyar nyelvet.

Ebből a részletből is látszik az, hogy a székelyföldi pedagógusok nemigen ismerik Moldvát és a moldvai csángókkal/(csángó)magyarokkal való első találkozásuk is gyakran meglepetésekkel szolgál.

Az erdélyi tanárok viszonyulása a helyi magyar nyelvváltozathoz változó ugyan, de akik hosszabb ideig a Programban dolgoznak, megtanulják „a helyi nyelvjárást” vagy *csángósan beszélni*,⁷² legalábbis olyan szinten, amennyire szükséges a falvakban a mindennapi kapcsolattartáshoz, a felnőttekkel történő kommunikációhoz, ahogy ez a következő interjúrészletben is elhangzik:

PL: És akkor eljöttél ide, és akkor mit láttál először, szóval az első hetekben?

SzT: Hát azt látom, hogy nagyon kedvesek az emberek, barátságosak, befogadnak. Szinte az első naptól kezdve már hívtak magukhoz leülni, beszélgetni, meg kellett tanulnunk az itteni nyelvjárást, mert mi sem tudtunk, sokszor nem értettünk, annyi a szerencsénk, hogy tudunk románul, ugye sok csángó szó a románból lehet.

PL: És most már tudsz beszélni ezen a nyelvjáráson?

SzT: Igen, már megtanultunk.

PL: És a falubeliekkel úgy kell beszélni vagy, hogy érzed?

SzT: Igen, én úgy, az a tapasztalatunk, hogy így meg közvetlenebbek az emberek és azt lássák, hogy ha megtanulták a mi nyelvünket, akkor ez már tiszteletreméltó.

Ez az interjúrészlet arra enged következtetni, hogy a tanárok fontosnak tartják a *csángós beszéd*⁷³ vagy a helyi magyar nyelvjárás tanulását, habár sokban különbözik a székelyföldi tanárok saját anyanyelvjárásától (... [meg kellett] tanulnunk az itteni nyelvjárást, mert mi sem tudtunk, sokszor nem értettünk...). Továbbá fontosnak tartják a használatát a helyiekkel való kommunikációban.

A tanítást illetően változó az erdélyi tanárok álláspontja. Akik már hosszabb ideje Moldvában tanítanak, gyakran említik, hogy fontos a csángós beszéd használata a tanításban is, különösen azon a tanulók számára, akik Moldvában maradnak. Előfordul az erdélyi tanárok interjújában is, hogy a csángós beszédet megkülönböztetik a magyartól. Általában pozitívan nyilatkoznak a csángós beszédre: *hogy ha azt kineveljük belőlük, hogy a vödörnek azt mondják hogy keldár, akkor elveszik a nyelvük*. Tehát éppen a csángós beszéd, a gyerekek anyanyelve, aminek a vesztesével járhat a magyar nyelv

⁷² Heltai 2014., 2016., Bodó 2016.

⁷³ Lásd Heltai 2016.

erőszakos tanítása. Általában azok számára tartják fontosnak a „magyar nyelvtudást”, aki magyar tannyelvű iskolában szeretne továbbtanulni. A csángós beszéd szembeállítása a magyar nyelvvel néha az oktatási program keretében is megtörténik: *ez probléma volt tantárgyversenyeken is, hogy most az a gyerek, aki elmegy, az csángósan kell tudjon, vagy magyarul kell tudjon, mert a kettő nem mindegy.* Azoknál a tanároknál, akik rövidebb ideig voltak Moldvában, elhangzik néha, hogy *a magyar nyelvet kell tanítanunk.* Vagyis tanári munkájuk során a fent elemzett álláshirdetésekhöz hasonlóan leginkább olyan magyar köznyelv használatát tartják céljuknak, amely jelentősen eltér a moldvai magyar nyelvjárásoktól.

A tanári munka

Maguk a tanárok alakítják ki a tanári munka módszereit. Ha van is pedagógus végzettségük, nem ilyen munkára készítette fel őket a romániai képzés, hanem sokkal inkább például a székelyföldi magyar tannyelvű iskolákban történő tanítási, nevelő tevékenységre. Ahogy az egyik, székelyföldi tanítási gyakorlattal rendelkező tanár fogalmazott: *nagyon hamar kiderült, hogy nem tudok úgy foglalkozni velük, mint a székelyföldi gyerekekkel.*

Az oktatásban követendő célokat és módszereket illetően az Oktatási Program előkészítő képzése, vagy a tanterv sem ad világos koncepciót: *Év elején kézhez kaptunk egy tantervet, amely nagyon általános volt. A kezdő csoportok nyelvéllapotától függött, hogy elkezdhetjük-e az ábécé tanulását. Én Klézsén kezdő csoporttal csak szókincsbővítéssel, új szavak, mondókák, szavak mondatba illesztésével foglalkoztam. Az ábécé tanítása a második év témája volt.*⁷⁴ Általában a kulturális és nyelvi különbségek, valamint a moldvai mindennapok ismeretének általános hiánya miatt még a felkészültebb tanárok is munka közben alakítják ki a módszereiket. Például gyakran az első órákon mérik fel a nyelvtudást: *...hát ugye egy dolog, hogy az ember mit tud a könyvekből vagy tanulmányokból a nyelvéllapotról, s más dolog szembesülni a konkrét helyzettel. Amikor az ember bemegy egy órára, akkor látja tulajdonképpen, hogy a gyerekek mit tudnak...*

KONCEPCIÓ/ IDEOLÓGIAI TISZTÁZÁS?

A nyelvi revitalizációs kutatások alapján egy kisebbségi nyelvi oktatási programnak szüksége van „egy ideológiai célkitűzésre”.⁷⁵ Egy ilyen koncepció többek között arról szól, hogy milyen nyelvet, milyen célból, hogyan és kiknek tanítunk. Tánczos Vilmos⁷⁶ a Moldvai Csángómagyar Oktatási Programmal kapcsolatban borúlatoan írt, szerinte a magyarországi és erdélyi támogatók a nyelvi program finanszírozására, támogatására, szervezésére vonatkozó motivációja azon a hamis elképzelésen nyugszik, hogy megállítható a

⁷⁴ Both 2010: 43.

⁷⁵ Lásd például: Pasanen 2018: 369.

⁷⁶ Tánczos 2011b.

még magyarul beszélő csángók nyelvcsereje, ezért a célok ideológiai tisztázása az oktatási program „megszűnésének” kockázatával járna. Hasonló formában megfigyelhető, hogy az interjúk során a tanárok gyakran kitérő válaszokat adnak a nyelvmegtartással kapcsolatos kérdésekre. Ez a hozzáállás azzal a tapasztalatukkal lehet kapcsolatban, hogy a normatív gyakorlat ellen, ami szerint a gyerekhez románul kell beszélni, nem tudnak hatni.⁷⁷ Lehet, hogy pár év távlatából nem akarják kimondani azt, hogy a nyelvi revitalizáció nem igazán sikeres, mivel a közel 20 éves magyar nyelvoktatás ellenére a magyar nyelvhasználat családon belül nem tért vissza jelentősebben. Pedig – mint ahogy azt a finnországi inari számik esete is mutatja –, a nyelvi revitalizáció alapja és célja a családok azon szándékában és akaratában rejlik, hogy újra használatba vegyék anyanyelvüket.⁷⁸ Ennek hiányában a tanárok kénytelenek úgy nyilatkozni, ahogy két moldvai születésű tanár egy *Nyelv és Tudomány*-ban megjelent interjúban megtette, hogy: *nem látunk esélyt a nyelvcsere folyamatának megállítására*.⁷⁹ Ez annak ellenére így van, hogy azokban a falvakban, ahol működik magyar oktatási program, a helyiek többsége alapvetően pozitívan viszonyul a magyar nyelv oktatásához.⁸⁰ Ugyanakkor, legalábbis jelenleg, ebből nem következik az, hogy a moldvai szülők elkezdjenek a gyerekekkel magyarul (is) beszélni.⁸¹

A letisztult, minden oktatási helyszínre érvényes egységes módszertani koncepció hiánya talán azért érthető, mert nincs gyakorlatorientált továbbképzés, ugyanakkor az oktatást elkezdő tanárok nem kapnak világos, kész koncepciót a program szervezőitől. Ez leginkább a kezdeti időszakra volt jellemző, ahogy erről a program kezdeti fázisában dolgozó tanár Peti Lehelnek e-mailes interjú keretében beszámolt:

Peti L.: Mi volt az oktatás kezdetén az elképzelés, mit és hogyan kell tanítani a csángó gyermekeknek? Hogyan alakult ez az elképzelés (elképzelések?) az idő múlásával?

Anonim tanár: A főbb csapásokat már az elején nagyjából tudtuk vagy sejtettük: mindkét nyelvi regiszter erősítése fontos, úgy, hogy kiegészítsék egymást. Bátorítani a saját, csángó nyelvjárásuk használatát, vissza- vagy megadni a presztízsét a csángós beszédnek, leépíteni az ezzel kapcsolatos negatív sztereotípiákat. Emellé pedig becsempészni a magyar betűvetést, a nyelvi sztenderdet és bármilyen értéket, ami a magyar kultúrából befogadható számukra. Ezek a ké-

⁷⁷ Ez összecseng Heltai János Imre (2014: 160) azon állításával, miszerint „a primér szocializációs szokások ...kívülről, direkt módon nem irányíthatóak.”

⁷⁸ Pasanen 2018. Ahogy a szerző a 368. oldalon írja: „... az inari számik revitalizációs sikerei részben a kedvező körülményekkel magyarázhatók, de nem a finn politika volt az, amely az inari számikat megmentette. Az emberek voltak azok – a beszélők és leszármazottaik – akik számiul akartak beszélni”.

⁷⁹ Szűcs 2016. Ez a magyar nyelvoktatás belső támogatottságának hiányra utal (vö. Heltai 2014: 169), ugyanakkor tapasztalatunk szerint falvanként van egy-egy család ahol magyarul (is) nevelik a gyerekeket.

⁸⁰ Egy 2012-ben Bogdánfalván végzett kérdőíves felmérés szerint a megkérdezettek túlnyomó többsége (a 100-ból 68 személy) sajnálná, ha a csángó nyelvjárás kiveszne, ugyanakkor közel kétharmaduk (74%) helyeselte azt, hogy a magyar nyelvet (annak sztenderd vagy helyi formáját) helyben oktassák (lásd Peti 2015: 988, 981).

⁸¹ Hosszú távon lehetséges a magyarországi németekhez hasonló helyzet létrejötte (lásd Gal 1995), amikor gyerekek iskolai környezetben megtanulják a közmagyar nyelvet, de nem beszélnek – a legidősebb korosztály által még használt – helyi moldvai dialektust.

sőbbiekben tovább árnyalódtak, csiszolódtak egyrészt annak függvényében, ahogy mi „elcsángósodtunk”, ahogy/amikor érteni/érezni kezdtük jobban a nyelvet és ezen keresztül a közösséget. Másrészt egy idő után ráébredtünk, hogy a tartalmi szabadság parttalan is lehet, mindenki más felkészültséggel, háttérrel érkezett a programba, és szükség lenne fogódzókra (...).

Hogy lehetne jobban csinálni? Felkészült emberekkel, akik tudják, mire vállalkoznak, ismerik a hely és a helyzet speciális igényeit. Jól körvonalazott cél kell, valamint folytonosság, nem minden évben újabb és újabb jószándékú, de naiv kísérletezők...⁸²

A program kezdeti fázisában megszületett az igény egy módszertani szöveggyűjtemény kidolgozására. Az elkészült szöveggyűjteményt az évek alatt továbbfejlesztették.⁸³ 2006-ban tankönyv is készült. A Csicsó Antal által összeállított tankönyv (*Buchet – Bokréta*) céljaiban jól tükrözi az oktatási program fő célkitűzését, azaz a sztenderd magyar nyelv tanítását, építve az egyes falvakban használt csángós beszédre is. A szerző ezt illetően a következőképpen fogalmaz: „E könyv használatával és megismerésével sok gyermeket és fiatalot szeretnék segíteni a magyar irodalmi nyelv tanulásában [...]. ...remélem, hogy mindegyik gyermek, aki megismeri ezt a könyvet, eljut oda, hogy magabiztosan fogja használni falujának csángómagyar nyelvjárását”.⁸⁴ Ez az elképzelés a szerző további megfogalmazásában is megjelenik, a csángókról szóló ismeretátadás fontosságának kihangsúlyozásával együtt: „De a *Buchet – Bokréta* fogalmakat és alapismereteket is ajánl a Moldvában élő csángómagyar csoportok nyelvéről, hagyományairól és történelméről, amelyek az önmegismerésünk folyamatához szükségesek”.⁸⁵

Egy alternatív koncepció

A magyar köznyelv és a magyar írásbeliség tanítása mellett vagy előtt fontossági sorrendben szerepelhetne a generációk közötti kapcsolat megerősítése vagy létrehozása, amelyhez az egyik tanár szerint fontos a helyi nyelvi értékek felkutatása és felelevenítése az Oktatási Program keretében:

Ugye ez is egy magyar nyelv. Egy régies magyar nyelv, aminek kicsit más a belső logikája, mások a hangsúlyok. És akkor ebből építkezzünk, ehhez kapcsolódjon a tananyag, vagy ahhoz kapcsolódjon az ismeretek, amiket én meg akarok tanítani nekik. És akkor hogy hát mit tanítsak még nekik, ez nagyon hamar kiderült, hogy nem tudok úgy foglalkozni velük, mint a székhelyföldi gyerekekkel, mert ugye más a nyelvvállapot, más a célja, mert tulajdonképpen mihez kezdjek egy tizedikes gyerekekkel, aki eljön hozzám, aki nem fog soha magyar iskolába menni, mert már eleve nem magyar iskolába jár és nem fog továbbtanulni és nem fog Magyarországra költözni dolgozni.

⁸² Anonim interjú 2019.

⁸³ Borsos–Ferencz (szerk.) 2005.

⁸⁴ Ciceu/Csicsó 2006: 5. Nyersfordítás tőlünk – a szerzők.

⁸⁵ Ciceu/Csicsó 2006: 9. Nyersfordítás tőlünk – a szerzők. A 2017–2019-es terepmunkája alatt Laihonon találkozott a könyvnek Duma István András által 2010-ben szerkesztett változatával.

Ebben az interjúrészletben a tanár a moldvai magyar nyelvtanítással kapcsolatos belátásait vázolja fel. Szerinte a magyar köznyelv oktatása és az írásbeliség-központú tanítás többnyire azt a kisebbséget szolgálja, amelyik magyar tannyelvű iskolában tanul tovább vagy áttelepül Magyarországra. A tanítás feladatának ezért a hagyományos kultúra és nyelv átadását helyezi előtérbe: *...a gyerekek korosztálya nemigen érti a nagyszülők világát, és hiába tud a gyerek egy Petőfi Sándor verset, hogyha nem tud a falujából éneket, hogy ha nem érti az időseknek a világát...* Így fontosabbnak tartja a hagyományos moldvai magyar kultúra megismertetését és a nyelvi revitalizációt, mint például a hungarológiai ismeretek átadását vagy az elképzelt magyar közösség ideájának kiépítését a moldvai magyarság körében.

Végül a következőképpen foglalja össze a pedagógiai programját: *Ezek a gyerekek, akik jó képességűek, akikkel esetleg tovább lehetne lépni a felsőoktatás, egy magyar nyelvű felsőoktatás irányba, azokkal akkor legyen egy ilyen intenzív öö... írás-olvasás, tehát nyelvtanulás a nagy többséggel, nagy többségben az identitásukhoz, hagyományokhoz. Rossz szó a hagyományokhoz, mert ez még tulajdonképpen egy élő kultúra, ahhoz való kapcsolatukat erősítsük.*

Az így felvázolt koncepció a generációk közötti, nagyszülő-unoka magyar nyelvű kapcsolatot szeretné reaktiválni. Heltai János Imre 2001–2005-ben végzett kutatásából származó adatok szerint a megkérdezett 72 nagyszülő míg gyermekeivel többnyire magyarul beszélt (60%), addig unokáikkal már csak 25% beszélt többnyire magyarul.⁸⁶ A nagyszülők, mivel magyar domináns kétnyelvűek, fontos „nyelvi erőforrást” jelentenek⁸⁷ a magyarul még beszélő falvakban, ugyanakkor ők azok, akik részben még ismerik és feltehetően szívesen megosztják a még fennmaradt magyar nyelvű folklórt (énekek, mesék, imák, különböző szokáscselekvésekhez kötődő narratívok stb.). Ezek ismerete hasznos lehet azoknak is, akik magyar tannyelvű iskolákban tanulnak tovább, vagy Magyarországra mennek, mivel ott gyakran elvárás, hogy különféle eseményeken mutassák be a moldvai csángó hagyományos kultúrát. Kérdés azonban, hogy meddig lesz még az idős korosztály hordozója a hagyományos magyar nyelvű folklórnak, amelyet az 1990-es években még viszonylag könnyen dokumentáltak a néprajzkutatók.⁸⁸ Néhány, a 2000-es években még elszórtan gyűjthető műfajok

⁸⁶ Heltai 2014: 121.

⁸⁷ Vö. Pasanen 2018.

⁸⁸ A már említett bogdánfalvi felmérés a rituális szövegek esetében mutatta ki az akkulturációt: míg a felmérés idején már csupán 5-en mondták azt, hogy magyarul énekelnek vagy imádkoznak, 65 személy válaszolta azt, hogy nagyszülei magyarul imádkoztak, 43 szerint a magyar nyelv használatban volt temetéskor, 58 szerint esküvőkön, 54 szerint pedig a téli ünnepkörhöz kapcsolódó szokásokkor (Peti 2015: 986). 2002-ben a kolozsvári Magyar Néprajz és Antropológia tanszék nagyszabású, a magyarul még beszélő falvak többségére kiterjedő folklórgyűjtést szervezett (a kutatás irányítói: Tánczos Vilmos és Pozsony Ferenc voltak) A néprajzi terepmunka során nagy mennyiségű folklórt gyűjtöttek az egyetemi hallgatók, különösképpen vallási narratívákat (lásd a Kriza János Néprajzi Társaság Csángó Archívumában). A hallgatók közül néhányan a 2000-es évek közepéig visszajártak különféle társadalomnéprajzi, vallási néprajzi jellegű témákat kutatva, amelynek mintegy melléktermékeként további folklórgyűjtéseket is végeztek. A gyűjtések már ekkor is főként a legöregebb, személyektől történtek (különösen a nem kifejezetten vallási jellegű műfajok esetében).

(például ballada, mese, archaikus ima) mára sok moldvai katolikus faluban már ritka kivételnek számítanak áthagyományozott (nem néprajzi szöveggyűjteményekből „visszatanult”) formában, míg a kevésbé kötött műfajok (vallásos elbeszélések, vallási tapasztalatok, élettörténetek, vicces történetek stb.) valószínűleg még egy ideig részét képezik néhány idősebb személy tudásának, legalábbis azokban a falvakban, ahol működik az oktatási program.

KÖVETKEZTETÉSEK

A moldvai csángó oktatási program tanári álláshirdetése alapján legfőbb kimondott ideológiai célkitűzése a sztenderd magyar (magyarországi/erdélyi magyar köznyelv) nyelv oktatása (az írni-olvasni tudásra koncentrálni), előkészítve ezáltal az (alulképzett) moldvai katolikus/csángó fiatalok számára a magyar nyelven való középiskolai vagy felsőfokú továbbtanulás lehetőségét Erdélyben vagy Magyarországon. Úgy is mondhatnánk, hogy egy jól definiált oktatási módszer helyett a program ideológiai célkitűzései a hangsúlyosabbak. A tanári interjúk alapján a célok már többfélék, gyakran elhangzik több érv is a moldvai nyelvmegtartás fontosságára és a csángós beszéd oktatásbeli használatára is.

Az oktatási program tanárai a – több tervben megjelenő, de nem valósult – megfelelő, az adott különleges nyelvi helyzetre adaptált, képzés hiánya, a központi módszertan esetlegessége és a program kimondott céljainak homályossága⁸⁹ ellenére becsületes és lelkes munkával fontos sikereket értek el. Például minden oktatási helyszínen sikerült otthonos hangulatot teremteni, ami a magyar nyelvoktatást – a falusi román állami iskolákban zajló oktatásához viszonyítva – vonzóvá tette a moldvai gyermekek számára. A tanárok a gyerekek számára vonzó, magyar nyelvi kompetenciáik fejlesztése mellett személyiségfejlesztő hatású tevékenységeket szerveznek. Laihonon által megörögzített óramegfigyelések alapján, a formális iskolai oktatás módszertanától eltérően a magyar órákon történő foglalkozások a megszólalás szabadságához, személyiségük felvállalásához, a kreatív megnyilvánulásokhoz segítik hozzá a programban önkéntesen részt vevő gyermekeket.⁹⁰ A tanári interjúk és a helyszíni látogatások tapasztalata az, hogy olyan helyeken, ahol hosszú távon ugyanaz a tanár dolgozik, a helybeliek körében nagy tiszteletet élvez, közösségszervező és összetartó erőt képvisel. A tanárok munkájának eredményeként kétségkívül javult a magyar nyelv presztízse Moldvában és a szülők is ma már többen támogatják az oktatási programot, és több helyen maguk is részt vesznek a program különféle felnőttképzéseiben és egyre szaporodó magyar nyelvű kulturális eseményein.⁹¹

Mindemellett a nyelvcsere a felsorolt magyar nyelvmegtartás szempontjából kedvező tevékenység dacára előrehalad. Habár ennek nehezen befolyásolható okai

⁸⁹ Vö. Péntek 2008: 150; Kádár 2016: 8–9.

⁹⁰ Lásd Laihonon 2018.

⁹¹ Ezek közül – a moldvai résztvevők száma és képviselt települések sokasága alapján – kiemelkedik a Bákóban 2020-ban 5. alkalommal szervezett *Csontkirály és Babkirály* farsangzáró rendezvény.

vannak, mint például a tömegessé vált kivándorlás, az oktatási céljainak és koncepciójának alternatív megfogalmazása a még Moldvában maradó fiatalokat talán jobban megcélozhatná. Feltételezésünk szerint egy alternatív modell esélyt teremthet a nyelvi revitalizáció számára is. Ez egy antropológus/néprajzos tanártípust igényelne, a magyar nyelvű dialektusok magas szintű ismeretét, beleértve „a csángósan való beszélést”,⁹² a nyelvcsere-helyzet elismerését⁹³ és ennek következményeit az oktatásra nézve. A helyi nyelvváltozat presztízsének növelésével a nyelvoktatási és a nyelvi revitalizációs törekvéseket jobban integrálná a magyar nyelv és kultúra helyi közösségekben még ma is elő formáiba.

Irodalom

ANDERSON, Benedict

- 1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition. London: Verso.

ANDREESCU, Gabriel – ENACHE, Smaranda

- 2011 Report on the exercising of linguistic rights by the Hungarian Csangos in Moldavia. In Medgyesi Emese (szerk.): *Műk szeretünk itt élni. Aici ne este drag să trăim. We like to live here*. 402–427. Kolozsvár: Stúdium.

BODÓ Csanád

- 2009 „Hamarabb, mikor kicsike, oláhul, aztán magyarul” (A nyelvi szocializáció mintái moldvai két nyelvű beszélőközösségekben). In Borbély Anna – Vančonek Kremmer Ildikó – Hattyár Helga (szerk.): *15. Előnyelvi konferencia: Nyelvideológiák, attitűdök és sztereotípiák*. Segédkönyvek a nyelvészet tanulmányozásához, 101. 339–348. Budapest: Tinta.

- 2016 *Nyelvi ideológiák és különbségek*. Kolozsvár: Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.

BORBÁTH Erzsébet

- 2002 Program és megvalósítás. Beszámoló az iskolán kívüli magyar nyelvoktatási program működéséről a moldvai csángó falvakban. *Moldvai Magyarság*. XII. 7. sz. 10–11.
- 2003 Beszámoló az iskolán kívüli magyar nyelvoktatási program működéséről a moldvai csángó falvakban a 2002–2003-as tanévben. *Moldvai Magyarság*. XIII. 2. 6.
- 2005 Beszámoló a Domokos Pál Péter Alapítvány hozzájárulásáról a moldvai csángó oktatási program megvalósításához a 2004–2005-ös tanévben. *Moldvai Magyarság*. XV. 10. 6.

BORSOS Gyöngyi – FERENCZ Éva (szerk.)

- 2005 *Szöveggyűjtemény csángó gyermekeknek*. Budapest: A Magyar Nyelv és Kultúra Nemzetközi Társasága.

BOTH Bernadette

- 2010 Hét év Klézsén és Bákóban. In Kosztándi Tímea-Ildikó (szerk.): *Tíz év Moldvában. Csángó Oktatási Program 2000–2010*. 43–46. Csíkszereda: Zelegor Kiadó.

⁹² Heltai 2016.

⁹³ Vö. Tanczos 2011b.

BROWN, Kara

- 2019 Policy and pedagogical pliability: Enrichment in Võro-language revitalization in Estonia. *Multilingua* 38. 1. 113–131.

CICEU Anton/CSICSÓ Antal

- 2006 *Buchet – bokréta*. Eger: Gonda Könyvkiadó.

DUMA István András

- 2010 *Magyar Nyelvi Füzetek 1. 4-7 évesek számára*. Az 1995-ben Kolozsváron kiadott Ciceu Anton – Csicsó Antal *Apró Ábécé* című könyve alapján összeállította: Duma István András. Celldömölk: Apáczai Kiadó.

FERENCZES István

- 1997 *Ordasok tépte tájon*. Riport-novellák. Csíkszereda: Pro-Print.

HALÁSZ Péter – HERVAY Ferenc Levente OCist

- 2004 *Bákó* címszó. In: Diós István – Viczián János (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon*. I. A–Bor. Budapest: Szent István Társulat. [Internetről] Elérhetőség: <http://lexikon.katolikus.hu/B/B%C3%A1k%C3%B3.html>. Hozzáférés dátuma: 2020. június 22.

HEGYELI Attila

- 2001 A moldvai csángók magyar nyelvi oktatásának szükségességéről. *Regio*. XII. 4. 181–194.
- 2004 A harmadik oktatás-módszertani tábor. Tanulságok, köszönetek és intelmek. *Moldvai Magyarság*. XII. 9. 4.
- 2006 Moldvai magyar gyerekek nyári táborokban. *Moldvai Magyarság*. XIV. 10. 20–21.

HELTAI János Imre

- 2014 *Nyelvcseré és a nyelvi tervezés lehetőségei Moldvában*. Budapest: Magyar Nyelvtudományi Társaság kiadványai 242.
- 2016 „Csángós beszéd” és „tisztá magyar”. *Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények* 40. 21–36.

IANCU Laura

- 2014 A moldvai magyarok identitásának tudományos interpretációi. In: *Kőrösi Csoma Sándor: Mi a magyar?* Sepsiszentgyörgy: Kőrösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület – T3 Kiadó. 454–465.
- 2018 A „katolikus” identitás a moldvai magyaroknál. *Honismeret* 46/6. 35–41.

ISOHOOKANA-ASUNMAA, Tytti

- 2011 *Pieni tarina csángóista*. Mäntykustannus. Porvoo. [Magyarul a következő bibliográfiai adatokkal jelent meg: *Csángó körkép*. h. n. Méry Ratio Kiadó, 2012.]

ISOHOOKANA-ASUNMAA, Tytti – TÁNCZOS, Outi

- 2015 Endeavors for a Living Csángó Language: Role of the European Council Recommendation 1521 in Maintaining Csángó Language and Culture. In Kovács, Magdolna – Laihonon, Petteri – Snellman, Hanna (eds.): *Culture, Language and Globalization among the Moldavian Csángós Today*. *Uralica Helsingiensia* 8. Helsinki, 25–43.

KÁDÁR Edit

- 2016 *A magyar nyelv tantárgy tartalma és oktatása a romániai oktatásszabályozási keretben*. Műhelytanulmányok a romániai kisebbségekről, 62. Kolozsvár: Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.

KESZEG Erika – TORÓ Tibor

2019 Nyelvi hierarchiák az anyanyelv-oktatásban. Fakultatív magyar oktatás Erdélyben. *Regio* XXVII. 4. 106–141.

2018 Magyartanítás a magyar oktatási rendszer határain kívül. A fakultatív magyarnyelv-oktatás helyzete Erdélyben. *Kisebbségi Szemle* 4. 50–74.

KOSZTÁNDI Tímea-Ildikó

2010 Buli volt! In Kosztándi Tímea-Ildikó (szerk.): *Tíz év Moldvában. Csángó Oktatási Program 2000–2010.* 57–61. Csíkszereda: Zelegor Kiadó.

LAIHONEN, Petteri

2018 A moldvai csángómagyar oktatási program kutatása és támogatása vizuális módszerekkel. In Tódor Erika-Mária – Tankó Enikő – Dégi Zsuzsanna (szerk.): *Nyelvhasználat, nyelvi tájkép és gazdasági élet.* (vol I). 15–27. Kolozsvár: Scientia.

2020 Transzlingválás és a moldvai csángómagyar oktatás. In: Heltai János Imre – Oszkó Beatrix (szerk.): *Nyelvi repertoárok a Kárpát-medencében és azon kívül. Válogatás a 20. élnyelvi konferencia előadásaiból.* [megjelenés alatt]

MĂRTINAȘ, Dumitru

1999 *The Origins of the Changos.* (edited by V. M. Ungruanu – I. Coja – L. Treptow). Iași: The Center for Romanian Studies.

MÁTHÉ Kriszta

2017 *Apróka eszponka.* Nagyvárad: Anyanyelvápolók Erdélyi Szövetsége Kiadója.

OLÁH-GÁL Elvira

2003 Hogyan tovább anyanyelvi oktatás? *Moldvai Magyarság.* XIII. 10. 3–4.

PÁLFFY Zoltán

1999 Moldvai csángó fiatalok erdélyi iskolákban. In Pozsony Ferenc (szerk.): *Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben.* A Magyarságkutatás könyvtára XXIII. 179–191. Budapest: Teleki László Alapítvány.

PASANEN, Annika

2018 “This work is not for pessimists”: Revitalization of Inari Sámi language. In Hinton, Leanne – Huss, Leena – Roche, Gerald. (eds.): *Routledge Handbook of Language Revitalization.* 364–372. Oxford: Routledge–Taylor & Francis.

PAPP Z. Attila – MÁRTON János

2014 Peremoktatásról varázstalanítva: A Csángó Oktatási Program értékelésének tapasztalatai. *Magyar Kisebbség.* 19. 72. (2.) 7–32.

PÉNTEK János

2014 A moldvai magyarokról és a csángó elnevezésről. *Magyar Nyelv.* 110. 406–416.

2008 A magyar nyelv erdélyi helyzete és perspektívái. In Fedinec Csilla (szerk.): *Értékek, dimenziók a magyarságkutatásban.* 136–152. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Magyar Tudományosság Külföldön Elnöki Bizottság.

TÓDOR Erika Mária

2019 *Hétköznapi kétnyelvűség: nyelvhasználat, iskolai nyelvi tájkép és nyelvi én a romániai magyar iskolákban.* Budapest: Ráció Kiadó.

PETI Lehel

- 2015 Etnicitás, nyelvhasználat és migráció egy moldvai csángó településen. In Jakab Albert Zsolt–Kinda István (szerk.): *Aranykapu. Tanulmányok Pozsony Ferenc tiszteletére*. 971–992. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság–Szabadtéri Néprajzi Múzeum–Székely Nemzeti Múzeum.
- 2017 Nyelvi keveredés és új identitás egy moldvai csángó településen. *Ethnographia* 128. 1. 137–154.
- 2020 „Krisztus ajándéka van bennünk”. *Pünkösdzimus moldvai román, roma és csángó közösségekben*. Budapest–Kolozsvár: Balassi Kiadó–Erdélyi Múzeum-Egyesület

POZSONY Ferenc

- 2003 A moldvai csángók érdekvédelmi törekvései 1989 után. *Korunk*. XIV. 9. 3–20.
- 2004 Nyelv- és kultúráváltás a moldvai csángó falvakban. In Kiss Jenő (szerk.): *Nyelv és nyelvhasználat a moldvai csángók körében*. 197–203. Budapest: A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai 221.
- 2005 A moldvai magyarok történeti tudata. In Pozsony Ferenc: *A moldvai csángó magyarok*. Budapest: Gondolat Kiadó – Európai Folklor Intézet. 95–110.

PÖYHÖNEN, Sari

- 2013 Language and ethnicity lost and found. Multiple identities of Ingrian Finnish teachers in Russia. In Sarah Smyth – Conny Opitz (eds.): *Negotiating Linguistic, Cultural and Social Identities in the Post-Soviet World*. 203–226. Peter Lang.

SÁNTHA Attila

- 2010 „A gyerekek szeretete tartotta bennem a lelket” – beszélgetés Hegyeli Attilával, a Csángó Oktatási Program vezetőjével (2000–2010). In Kosztándi Tímea-Ildikó (szerk.): *Tíz év Moldvában. Csángó Oktatási Program 2000–2010*. 11–31. Csíkszereda: Zelegor Kiadó.

SALAKNÉ KISS Emese – SALAK Attila

- 2010 Három év Diószénben. In Kosztándi Tímea-Ildikó (szerk.): *Tíz év Moldvában. Csángó Oktatási Program 2000–2010*. 62–64. Csíkszereda: Zelegor Kiadó.

SZOKOL Réka

- 2008 Nyitott kapuk és átlépett határok. *Kommentár* 3, 79–85. [Megjelent még: 2010 Nyitott kapuk és átlépett határok? Kísérletek egy moldvai csángó falu társadalmának elemzésére. In Ilyés Sándor – Peti Lehel – Pozsony Ferenc (szerk.): *Moldvai csángók. 1990–2010*. 67–76. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.]

SZÜCS Gábor

- 2016 Megmaradás Pusztinán: „Nem látunk esélyt a nyelvcsere folyamatának megállítására” – mondják a szinte 100%-ban csángó lakosú Pusztina magyar iskolájának oktatói. Mi Pusztina jelene, és mit tehetünk a magyar nyelv megmaradásáért? *Nyelv és Tudomány* (Nyest) 2016. május 25. Elérhetőség: <https://m.nyest.hu/hirek/megmaradas-pusztinan>

TÁNCZOS Vilmos

- 2011a A moldvai csángók magyar nyelvismerete 2008–2010-ben. I–III. *Székegyföld* XV. 5. 90–117., 6. 102–131., 7. 104–138. [Megjelent még:
- 2010 Magyar Kisebbség. *Nemzetpolitikai szemle. Új sorozat* XV. 3–4. (57–58.) 62–156.
- 2011 *Madárnyelven. A moldvai csángók nyelvéről*. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum-Egyesület.
- 2011b Hozzászólás a moldvai csángó „magyarórák” kérdéséhez. In: Uő: *Madárnyelven. A moldvai csángók nyelvéről*. 235–241. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület.

- 2012 *Language Shift among the Moldavian Csángós*. Cluj-Napoca: The Romanian Institute for Research on National Minorities.
TRUNKI Péter – BODÓ Csanád
- 2017 *A tanfelügyelő jelentő: Román állami iskolázás a moldvai magyar falvakban*. Kolozsvár: Kriterion.
VINCZE Gábor
- 2004 *Asszimiláció vagy kivándorlás? Források a moldvai magyar etnikai csoport, a csángók modern kori történelmének tanulmányozásához (1860-1989)*. Budapest: Teleki László Alapítvány.

Források

Anonim interjú

2019 – Peti Lehel által készített interjú egy, a program kezdeti fázisában részt vevő tanárral (e-mailen feltett kérdések, telefonos egyeztetést követően, szeptember 8.).

Ministerul Educației

2015 Ministerul Educației și Cercetării Științifice. Anexa nr. 2 la ordinul ministrului educației și cercetării științifice nr. 3330 /10.03.2015. Comunicare în limba maternă maghiară pentru școlile sau clasele cu elevi aparținând minorității naționale maghiare care studiază în limba română. Magyar anyanyelvi kommunikáció. Tanterv a román tananyelvű iskolákban magyar anyanyelvet tanulók számára.

2011-es Országos Hivatalos Népszámlálás. (Tab 14. Populația stabilă după etnie și religie – categorii de localități) România. Elérhetőség: <http://www.recensamantromania.ro/rezultate-2/> (letöltés: 2020.5.24.)

REC 2001 =

Recommendation 1521: *Csango minority culture in Romania*. Council of Europe.

Petteri Laihonon

PhD, habil., tudományos főmunkatárs, Jyväskyläi Egyetem, Jyväskylä, Finnország
e-mail: petteri.laihonon@jyu.fi

Peti Lehel

PhD, kutató, Nemzeti Kisebbségkutató Intézet (ISPMN), Kolozsvár, Románia
e-mail: petilehel@yahoo.com

Petteri Laihonon – Lehel Peti

Lingusitic objectives of the education of Hungarians in Moldavia from the perspective of the teachers

In 2001 Csángó people were officially acknowledged as an ethnic and linguistic minority by the European Commission and in the same year an education project in Hungarian language started in Moldavia. The Moldavian Csángó Educational Program covers at present 30 settlements with

approximately 2000 participant children. In order to achieve a successful linguistic revitalisation, the clarification of objectives and language ideologies is imperative. The authors in their article investigate the ideological basis and objectives of the Educational Program. The declared purpose of the Csángó Educational Program is the revitalisation of Hungarian language in Moldavia and offering an opportunity for Csángó youth for further/higher education in secondary schools in Transylvania and in Hungary.

There is a considerable distance and difference between Csángó dialects and Hungarian language spoken in Transylvania and in Hungary. As a consequence, the Educational Program can be characterised with a paradox of objectives in relation to the linguistic revitalisation of Csángó speech and the education of reading and writing in standard Hungarian language. The authors present such an alternative educational concept that takes into consideration local circumstances, meanwhile it is in harmony with formerly proven models of successful linguistic revitalisation. A major element of this is the creation or reinforcement of a relationship and communication between children and members of the elderly generation still speaking Hungarian language and partly knowing Hungarian folklore, as well as a reinforcement of an ethnographically sensitive perspective of teachers and instructors within the framework of the educational program.

KÖNYVISMERTETÉSEK

Studia Vernacula 2019. Volume 11. Studying Estonian Heritage Craft Technologies. Best of Studia Vernacula 2013–2019. Department of Estonian Native Crafts of the University of Tartu Viljandi Culture Academy. 224 p. ISBN 9789985411957.

Cseh Fruzsina

A Tartui Egyetemhez tartozó Viljandi Kulturális Akadémia Észtt Hagyományos Mesterségek Intézete (*Department of Estonian Native Crafts of the University of Tartu Viljandi Culture Academy*) 2019-ben ünnepelte fennállásának 25. évfordulóját. Ennek alkalmából jelentették meg az intézet folyóiratának, a *Studia Vernacula*-nak a különszámát, egy angol nyelvű válogatást az eddig publikált tanulmányokból. Az intézet és a 2013 óta megjelenő folyóirat a skandináv és nyugat-európai kézművesség-kutatás egy napjainkban igen jellemző ágát képviseli. A Viljandiban 1994-ben alapított képzés a hagyományos észtt textilek készítésének továbbörökítését tűzte ki célul. Ezt egészítette ki 2005-ben a tardicionális építkezés technikáinak, majd 2011-ben a fém munkák oktatása. MA szinten az itt tanult technikákhoz kapcsolódó pedagógusdiplomát lehet szerezni, illetve az angol nyelvű MA oktatás a gyakorlati alapokon nyugvó néprajzi tudással és kutatói gyakorlattal rendelkező örökségvédelmi szakembereket képez. A kézműves tudás birtokában, lokális hagyományokra alapozva fejlesztenek ki kutatási és oktatási módszertant, valamint vállalkozási stratégiákat a kézművesek számára. A diákok nem csak elsajátítják a hagyományos technikákat a nyersanyag-feldolgozástól kezdve a késztermék előállításáig, de tovább is fejlesztik az örökséget. Így például viseleteket rekonstruálnak, s a hagyományok nyomán ma hordható öltözetdarabokat is készítenek. Teszik mindezt intenzív néprajzi terepmunkára alapozva, ahol az elsődleges feladatuk az adatközlők felkutatása és a kézműves technikák elsajátítása. Az Intézet célkitűzéseivel, eredményeivel és oktatási programjaival részletesebben is megismerkedhetünk az itt bemutatott folyóirat szám végén található kronológia és összefoglaló segítségével.

A Viljandi Kulturális Akadémia intézetében tehát találkozunk a hagyományos kézműves tudás oktatása a néprajzi és örökségvédelmi területek kutatási elméletével és gyakorlatával. Az összegyűlt eredmények megjelentetésének egyik fóruma a *Studia Vernacula* című interdiszciplináris folyóirat, amely 2008-ban tanulmánykötet-sorozatként indult, 2013 óta jelenik meg folyóiratként évente egy számmal, észtt nyelven. Mivel minden tanulmány után hosszú angol összefoglalót közölnek, azok a külföldi olvasó számára is informatívak. A folyóirat célja, hogy vezető szerepet játsszon az észtt kézművesség-kutatásban. A *Studia Vernacula* tanulmányokat, kutatási jelentéseket, könyvrecenziókat közöl részben az intézet diákjainak és oktatóinak tollából, részben a munkába bekapcsolódó észtt és külföldi kutatóktól, múzeumi, örökségvédelmi szakemberektől, illetve kézművesektől. A kézművesség-kutatásra való széleskörű rálátást a néprajz, antropológia és örökségvédelem területein dolgozó oktatókból, kutatókból álló nemzetközi szerkesztőbizottság garantálja.

Mind az Intézetnek, mind a folyóiratnak kiemelkedő szerepe van az észtt kulturális örökség megőrzésében, és annak széles körben való népszerűsítésében. Ezt a negyedszázados munkát illusztrálja a 2019-ben kivételesen angolul megjelentetett jubileumi szám, amely – a szerkesztők reménye szerint – több kutatót megtalál akár a jövőbeni együttműködés reményében is.

Az első tanulmány a lokális kézműves hagyományok megőrzési lehetőségeinek antropológiai szemléletű megközelítését nyújtja. Patrick Dillon, brit antropológus és Sirpa Kokko finn kézművesség kutató összehasonlító elemzést végeztek, a Julien Steward nevéhez fűződő kulturális ökológia elméletét alapul véve a környezet és ember viszonyát vizsgálták a kézművesség terén. Sirpa Kokko

két-két észti, ciprusi és perui kézművessel készített interjúkat, arra a kérdésre koncentrálva, hogy a három ország kézművesei milyen válaszokat adtak a társadalmi és gazdasági környezet által teremtett kihívásokra, annak érdekében, hogy továbbörökítsék és megújítsák a hagyományos tudást, aminek birtokában vannak. Habár az eltérő kihívásoknak megfelelően stratégiáik is különböznek, a két szerző mégis megfogalmazza a hagyományos kézművesség mint kulturális örökség és a környezete közti dinamika általános és alapvető jellegzetességeit, szabályszerűségeit.

A *Studia Vernacula* folyóirat valamennyi számának egyik fő vezérvonala az egyes kézműves mesterségek történetét feltáró kutatások bemutatása. Douglass C. Reed a technikai tudás birtokában kutatta az amerikai majd európai gerendaházak szerkezetét, melynek eredményeként megállapítja, hogy azok nem rokoníthatók egymással, s valamennyi típus eredetének feltáráshoz további interdiszciplináris kutatások és nemzetközi összefogás szükségesek. Tanulmányában részletezi észtországi kutatók és saját munkájának vonatkozó eredményeit. Szintén nagyobb földrajzi területet ölel át Anu Pink munkája. Észtországban nagy hagyománya van a kötésnek, ennek ellenére, habár a mintákat és kompozíciókat, illetve a kötés társadalmi vonatkozásait jól feltárták, a különböző technikák múltját és területi elterjedését kevesen kutatták eddig. Ezt a hiányt pótolja a szerző: képi források (festmények, útmutatók rajzai, fényképek) segítségével a 19. századig tudott visszanyúlni, és bemutatni a különböző technikákat, illetve azok elterjedtségét Európa szerte, részletesebben Észtországban. A különböző technikák preferálása esetenként a társadalmi különbségekre is rávilágít.

A lokális hagyományok és az identitás összefüggésére két tanulmány koncentrálna. Figyelemre méltó Mari Pukk kutatása, aki – az észtországi Kihnu szigeten – valójában nem egy kézműves hagyományt vizsgált, hanem a saját készítésű viseletegyüttes rendszerébe szervesen beépült gyári termékek, a nyomott mintás pamut fejkendők viseléséhez, használatához, tárolásához, kezeléséhez fűződő szokásokat, jelentéseket gyűjtötte fel. A 19. század közepe óta használt viseletdarab 18. század végéig visszanyúló technikatörténete után nem csak a kendőt, de a teljes viselet minden darabjának egymáshoz való esztétikai és szemantikai viszonyát is megismerjük. Mari Pukk részletezi a kendők belső hierarchiáját egy-egy ruhatáron belül, függően anyaguktól, a beszerzés módjától (ajándékozás, vásárlás, öröklés) és koruktól. A kendő mint identitás meghatározó kulturális elem lényege nem a helyi készítésben testesül meg, hiszen azokat Oroszországból, Svédországból, napjainkban akár Japánból és az Egyesült Államokból is beszerzik. Az örökség maga az eszmei érték, amit az életfordulókhöz és ünnepi alkalmakhoz kötődő tradicionális viselés is hangsúlyoz. A Kihnu kulturális térben a kendők használata, kontextusa, a közösségben betöltött szerepe és szemantikája teljes mértékben megegyezik a helyi háziipari, illetve saját kézzel készített tárgyakkal (esetenként ezeket a kendőket is kiegészítették hímzéssel), azokhoz hasonló presztízt kapott.

Viszonylag rövid életű, ám a közösség szempontjából fontos szerepet betöltött tevékenység volt 1949-től az 1970-es évek végéig a ripsz szövésű szőnyegek készítése az észtországi Avinurme településen. Veinika Västriks eredeti darabok felkutatásával és azok rekonstruálásával a szőnyegek készítésének technikáját, jellegzetes mintakincsét, színeit dolgozta fel. A szőnyegszövés megjelenése és eltűnése a lakberendezés divatjainak alakulásában is nyomon követhető a településen.

Számos régészeti anyagok és történeti források alapján végzett tárgyrekonstrukciót mutat be a folyóirat, melyek közül az utóbbi évek legkiválóbb tanulmányait olvashatjuk most angol nyelven. Riina Rammo és Jaana Ratas a ruhákat díszítő spirálcsoveket vizsgálták észtországi 10–19. századi leletek alapján. Habár a díszítőeljárás elterjedése és története a régészetnek köszönhetően jól feltárt, a technikatörténettel eddig kevésbé foglalkoztak. A szerzők sorra veszik nem csak a spirálcsovek felhasználási módjait, de az azokat hordozó viseletdarabokat, illetve anyagvizsgálatok se-

gítségével a technológiai megoldásokat is. Az itt bemutatott példák mellett sürgetik a téma további kutatását, felhívva a figyelmet a díszítőtechnika alkalmazási területeinek társadalmi kontextusaira. Astri Kaljus egy 12. századi női sír textilmaradványai és kortárs leletek alapján rekonstruálta a sírban talált textileket. Bemutatja a használt eszközöket, a nyersanyagokat, azok feldolgozásának módját, a fonal festését. A rendelkezésre álló anyagok és eszközök segítségével hatféle rekonstrukciót készített, a folyamatokat részletesen dokumentálta. A hagyományos bőrfeldolgozás technikáinak felelevenítésével foglalkozik Made Uus. Bár a bőrös mesterségek kihaltak Észtországban a 20. század elején, napjainkban újra egyre nagyobb az érdeklődés irántuk. Adatközlők híján írott források, egyre gyarapodó szakirodalom és már képzések is segítik az érdeklődőket. Made Uus tanulmányában az észtországi hagyományos cserzési módszereket veszi sorra, és saját kísérletét (csávázás liszttel) mutatja be részletesen. Szintén saját technikai tudását dokumentálja Priit-Kalev Parts a fatörzsből kivájt kenu készítésének leírásakor. Részletezi a felhasznált nyersanyag tulajdonságait, az eszközöket és a munkafolyamatot rajzokkal illusztrálja. Nem a múlt eredményeit használja fel, sokkal inkább a jelen tapasztalatait, jövőbe mutató célokkal Markus Pau. A szakember a házak szigetelésének egy újfajta, környezetbarát módszerével kísérletezik, a mész és kenderkóc keverékének alkalmazásával.

A Viljandi Kulturális Akadémia hagyományos mesterségekkel foglalkozó tanszékének alapítását 1994-ben Anu Raud észt textilművész és író kezdeményezte (akkor még *Department of Farm Design and Native Handicrafts* megjelöléssel), és ő volt az intézet első igazgatója is. A vele készített interjúnak köszönhetően életútján keresztül megismerhetjük nem csak gazdag munkásságát, de ráláthatunk arra is, hogy hogyan fordult Észtországban az érdeklődés a népművészetek felé, azok hogyan kerültek be a felsőfokú oktatásba, és milyen nehézségekkel kell megküzdeniük ott napjainkban.

A különböző tudományágak, azaz a régészet, néprajz, történettudomány, restaurálás és archeometria együttműködésére, egy adott téma köré szerveződésére Magyarországon az egyik legjobb példa a Veszprémi Akadémiai Bizottság több munkabizottságának együttműködésével megvalósult „Az anyagi kultúra a Kárpát-medencében” című konferenciasorozat és annak kötetei, melyek egy-egy nyersanyag (fa, kő, csont és bőr, agyag, textil) feldolgozóiparai, azok története köré szerveződtek. A legutóbb 2018-ban megrendezett konferencia a színesfémekre és az azokat feldolgozó kiskiparokra koncentrált, s valamennyi fent említett tudományág szakértőit megszólaltatta. Az ún. *craft research*, melyet a Viljandiban működő Hagyományos Mesterségek Intézete és a velük kapcsolatban álló külföldi intézmények képviselnek, működésükben valójában hasonló komplexitásra törekednek. Intézményenként eltérő, hogy milyen mértékben toldódik el a hangsúly egyik vagy másik tudományág felé. A *Studia Vernacula*-nak a viljandi tanszék jubileumára megjelent száma reprezentálja a folyóirat és az intézmény tag perspektíváját, melynek legfőbb irányelve a gyakorlati alapú megközelítés.

Pekka Hakamies and Anne Heimo (eds.): Folkloristics in the Digital Age. (Folklore Fellows' Communications 316.) Helsinki: Suomalainen Tiedakatemia, 2019. 181 p.

Vargha Katalin

2015-ben kilencedik alkalommal rendezték meg a Folklore Fellows Society nyári egyetemet. A rendezvény mindig egy olyan elméleti vagy módszertani kérdést állít középpontba, amely a folklorisztikai kutatás számára aktuálisan fontos, így esett ez alkalommal a választás a *digitális folklor* és a *digitális folklorisztika* tágan értelmezett fogalmaira. A tanulmánykötet alapjául a nyári egyetem plenáris előadásai szolgáltak, ennek megfelelően a tanulmányok tematikája is változatos.

Az internet és a folklorisztika kapcsolódási pontjait áttekintő bevezetés után az első tanulmány (*SMS Messages: Context for Traditional and Modern Proverbs*) szerzője, Lisa Granbom-Herranen a közmondás műfajának kontextusváltását mutatja be, egy napilap vélemény rovatába sms formájában beküldött üzenetek korpuszán. Műfajközpontú elemzése elsősorban a közmondások szövegének és szöveggörnyezetének változására összpontosít, a digitális kommunikáció szerepét ebben nem vizsgálja részletesen.

Anneli Baran írásának (*Internet Creativeness: From Individuation to Social Force*) központi témája ezzel szemben éppen az, hogy a digitális kultúra milyen hatást gyakorol napjaink folklórára. Elméleti kérdéseket is érintő tanulmányában a folklór és a hagyomány fogalmak változása mellett a vizualitás, a globalitás és a kreativitás szerepét emeli ki az új közegben. Ennek példaként mutatja be az internetes memkultúrát, közelebbről pedig a politikai témákat érintő észt mémeket, hangsúlyozva az egyéni kreativitás és a társadalmi beágyazottság kettősségét.

A harmadik tanulmány (*He who Must Not be Named: (Nick)names for the Authoritarian Leader*) legfőbb tanulsága, hogy a legeredményesebben akkor vizsgálhatunk egy mai folklór jelenséget, ha annak online és offline megjelenési formáit párhuzamba tudjuk állítani, és ezáltal tágabb kontextusba tudjuk helyezni az online adatokat. A szerző, Anastasiya Astapova a fehérorosz elnök megnevezéseit vizsgálja a körülötte az utóbbi 25 évben kialakult folklór részeként. A módszertani szempontból is rendkívül tanulságos tanulmányból nem csak a szóbeli és az internetes gyűjtés eredményeinek különbsége rajzolódik ki, hanem az is, hogy egy olyan érzékeny téma esetében, mint egy autoriter vezetőre vonatkozó politikai folklór, jelentős eltéréshez vezet az is, hogy a közösségi médiában vagy egy névtelenséget biztosító fórumban „hangzik” el valami.

Robert Glenn Howardtól a kötetben egy újabb esettanulmányt (*Vernacular Authority Speaks for the Glock: Heterogeneous Volition in an Institutional Proverb*) olvashatunk arról, hogyan közelíthetjük meg a digitális folklórt és általában a digitális kultúrát komplex módon, az informatikai módszereket kombinálva a közeli olvasattal. Jelen esetben Howard egy 34 millió hozzászólásból álló korpuszból indult ki, amelyből hálózatanalízissel választotta ki a közelebből megvizsgálandó részeket. Elemzése így a szűkebb értelemben vett, módszertanában is digitális folklorisztika területéhez tartozik, a digitális folklór meghatározó összetevőjének pedig itt is az ún. *vernakuláris autoritást* tekinti, amelynek legjellemzőbb példája az „informálisan megosztott tudás, amit tipikusan hagyományosnak tartunk” (75).

Lynne S. McNeill tanulmányában (*'Today's Innovation': The Importance and Implications of Gleaning in Digital Folklore*) a digitális folklór vizsgálatának azt az aspektusát emeli ki, hogy a folklór „születését” annak folyamatában ragadhatjuk meg. Ennek keretében az előadó és közönség, illetve a hagyomány aktív és passzív hordozóinak fogalmait is felül kell vizsgálnunk. McNeill megállapítása szerint az online folklór esetében az 'aktív hallgatóság' nem azt jelenti, hogy a befogadók aktív közreműködésükkel befolyással lennének az előadás alakulására. A többség aktivitása a befogadás és értelmezés folyamatára korlátozódik, a digitális folklór egyik legfontosabb funkciója pedig éppen az „összekapcsolódás érzésének kiváltása a képek, szavak vagy ötletek sikeres értelmezése által” (104).

A kötet utolsó három tanulmánya a digitális archívumokat járja körül, különböző nézőpontból. Kirsi Hänninen és Anne Heimo (*Constructing Our Own Heritage: Participatory, Community and Spontaneous Archives and Digitally Born Heritage*) a *részvételi fordulatra* (participatory turn) irányítja a figyelmet, amely sokkal kevesebb figyelmet kapott a folklorisztikában, mint az ezzel párhuzamosan lezajló *digitális fordulat*. A digitális kultúrában az online közösségként megjelenő, az intézményi rendszeren kívül létrehozott résztvevői, közösségi és spontán archívumok is ennek nyo-

mán jelennek meg egyre nagyobb számban. Ezek jelentőségét és sajátosságait mutatják be a szerzők két ufo-észleléseket gyűjtő oldal, illetve az emlékezés privát és nem-intézményes színterei példáján.

Christoph Schmitt azt az esetet mutatja be, amikor a digitális archívum egy fizikai valójában is létező gyűjtemény letükrözésére, hozzáférhetővé tételére jön létre (*From Idiosyncratic Index-Card Machines to Digital Folklore Archives: The Case of Wossidlo*). A rostocki Wossidlo Archívum digitalizálása jól tükrözi az ennek során legküzdendő kihívásokat, hiszen a közel két millió cédulát a Wossidlo által kialakított rendben, az eredeti kapcsolódási pontokat megőrizve kellett áthelyezni a digitális archívumba. Az elméleti és gyakorlati részletek után Schmitt kitér arra is, hogy mi lehet a következő cél egy ilyen komplex rendszer létrehozása után: lehetővé tenni a szélesebb körű összehasonlító kutatásokat, ahogy azt a jelenleg is folyamatban levő ISEBEL projektben egy műfajközpontú nemzetközi lekérdező rendszer kidolgozásával próbálják megvalósítani.

Lauri Harvilahti zárótanulmánya (*History of computational folkloristics in Finland and some current perspectives*) áttekintéssel kezdődik a számítástechnikai módszerek alkalmazásáról a finn folklórkutatásban. A szerző a számítógépes folklorisztika eredményeit és próbálkozásait történeti perspektívába helyezve, a hagyományos folklorisztika kiegészítőjeként és az ott kitűzött célok elérésének eszközeként mutatja be. Ilyen nézőpontból például a crowd-sourcing módszerét az extenzív gyűjtőkampányok folytatásaként láthatjuk. Ezt követően a szerző célokat is megfogalmaz, a nemzetközi együttműködés különböző formái mellett arra helyezve a hangsúlyt, hogy már létrehozni is közös nemzetközi szabványok mentén kellene az adatbázisokat. A jelenlegi kulcsszavaknak a hálózatot, a kontextust és az átjárhatóságot látja, ugyanakkor megjegyzi, hogy „jelen pillanatban nincs jele paradigmaváltásnak, ami a számítógépes folkloristikát a kutatás fősodrába helyezné” (170).

A kötet tanulmányai összességében betekintést nyújtanak a tágan értelmezett digitális folklór és a digitális folklorisztika fogalmakkal fémjelzett kutatásokba, ám azt is mutatják, hogy ezek jelenleg még nem feltétlenül alkotnak egy összefüggő rendszert, sőt gyakran a fogalmak használata sem egységes. Az érintett témák és megközelítésmódok ugyanakkor megkerülhetetlenek mind a jelenkori folklór kutatói, mind a klasszikus folklór mai kutatói számára.

Tánczos Vilmos – Peti Lehel (szerk.): Mágia, ima, misztika. Tanulmányok a népi vallásosságról. Erdélyi Múzeum-Egyesület; Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 2019. 800 p.

Iancu Laura

A botanikusok bizonyára könnyedén fel tudnák sorolni a növények nevét, amelyek az alábbiakban bemutatandó kötet borítóján látható trunki asszonyok ölében várakoznak az egyházi áldásra, avagy már azon is túl, óvó-védő funkciójuk betöltésére. Erőteljes, beszédes kép, remek motiváció a kötet fellapozására, olvasására. A kiadvány a szakrális néprajzban iskolateremtő tudósok emlékére rendezett 4. ülésen (Kolozsvár, 2018. 06. 1–3) elhangzott előadások (44) 32 tanulmányát tartalmazza. Az Erdélyi Zsuzsanna tiszteletére rendezett tanácskozás célja „a tudományos múlthoz való viszony állandó [kortárs] aktualizálása”. A tartalom ismeretében elmondható, hogy a cél teljesült, az eredmények tanulságosak.

A kilenc fejezetbe csoportosított tanulmányok témái kulcsszavakban: kiemelkedő kutatók; rontás, megszállottság – gyógyítás és védelmezés; a szakrális tér tárgyai; szakralizálódó történeti emlékezet; egyéniségek és szerepek a vallásosságban; helyi közösségi vallási formák; a vallás és az identitás kapcsolata; megújuló/megújított szokások; régi és új médiumok és a vallásos világkép viszonya. Külön kellene szólni a tanulmányokban megjelenő diszciplináris és módszertani sokféleségről, ami a

nemzedékek és a tudományos műhelyek közötti hangsúlyeltolódásokat is tükrözi. A felsorolásból is látható, hogy a merítés rendkívül gazdag. Ha csak egyetlen szerény mondattal értékelnénk az egyes tanulmányokat, témaköröket, messze túllépnénk a recenzió kereteit, műfaji határait. Az íráskor terjedelme változó, némelyik túlságosan, és az esetek többségében indokolatlanul hosszú.

Bár a témaválasztás, az elméleti keretek preferenciája terén szembeötlő különbségek is kirajzolódnak, afelől nem lehet kétségünk, hogy 1. a magyar néprajztudomány szerves tudomány; a recens kutatások a „tudományos múlt” szerves folytatásai; 2. minden, társdiszciplína (antropológia, pszichológia, kommunikáció, teológia stb.) irányából érkező hatás megtermékenyítőleg hat a – jelen esetben – népi vallásosság-kutatásra; a diszciplína tudományos „küldetését” nem helyettesíti, hanem/de megerősíti.

Az impozáns kiadvány tartalmának a felvillantása során két eljárást próbálok alkalmazni. Esetenként felsorolás-szerűen, más esetekben egy-két mondat keretében ejtek szót azokról a kérdésekről, amelyek megítélésem szerint újszerűek (vagy ismételtlen hangsúlyozandók), vagy a diszciplínában új távlatokat nyitnak meg. A recensens egymással nem feltétlenül összefüggő mondatai következnak tehát, a tanulmányok sorrendjét követve.

Honti János vallástudományhoz kapcsolódó munkásságának feltáró értékelésével (*Voigt Vilmos*), továbbá Bálint Sándor „mesterének”, Schwartz Elemérnek a *vallási néprajz* megalapozásában betöltött szerepének a vizsgálatával (*Verebélyi Kincső*) a néprajztudomány adós. A *gyűdi* miráculomos könyvek (18. sz.) és további források vizsgálata révén, egy egészen kitűnő tanulmányban kirajzolódik *Szűz Mária* kettős, térítő és gyógyító szerepe a régió vallásosságában (*Kis-Halas Judit*). A gyógyító személy fizikális (*ásítás*) „részvétele” (szerepátvétel – role taking) a gyógyító eljárásokban olyan kérdés, ami egyfelől (túlságosan) messzire vezet, másfelől olyan értelmezési horizontot nyit meg, ahol (nézetem szerint) egymással nem egészen kompatibilis elemek állítanak párhuzamba. Például: „Amint (...) imákban az emberek áteredő bűnét (...) Krisztus vállalja magára, ugyanúgy veszi át és gyűri le (...) betegséget okozó gonosz démonokat az isteni erőket képviselő gyógyító tudományos” (*Takács György*). Az egykor szóban mondott majd írásban is rögzített *archaikus imák* 20. századi szerepéről (*Kész Margit*, Kárpátalja), és a vegyes műfajú (ráolvasó ima) szövegek sajátosságairól (*Harangozó Imre*, Újkígyós) jól adatolt áttekintést kapunk. A (társadalomtudomány-centrikus) vallástudomány és a teológia párbeszédének fontosságáról, ezen belül a démoni *megszálltságról* olvashatunk újfent, ám – az írottak szerint – utoljára örömdetesen világos és részletes értekezést (*Szulovszky János*). A tiszántúli *református egyházművészet* képviselőiről (*P. Szalay Emőke*), az *erdélyi református múzeum* megalakulásának hosszú történetéről (*Kovács Mária-Márta*), a brassói magyar *evangélikusok* körében használt *díszkendők* sokrétű funkcióiról (*Szűcsné Gazda Enikő*) egyszerű íráskor tájékoztatnak. *Vedres István* (1765–1830), „Szeged Széchenyije” a helyi vallási életben betöltött szerepéről (*Simon András*), a dél-alföldi (főként Tisza menti) településeken elterjedt *Nepomuki Szent János-szobrok* egészen emberi sorsáról („megszégyenítették”; „katonaruhába öltöztették, kocsmába hívták, dolgozni küldték, szidalmazták, megcsónkították, ledöntötték, Tiszába dobták”) és a rehabilitációs beavatkozásokról értesülünk, ezúttal is rendkívül magas színvonalon írt tanulmányokban (*Gyöngyössi Orsolya*). A 1. *Nepomuki Szent Jánosról*, 2. *Keresztelő Szent Jánosról* (*Limbacher Gábor*), 3. *Szent Katalinról* (*Szacsavay Éva*), valamint a kötet második felében olvasható, 4. a kolozsvári *Marianum* egyesületeiről (*Tatár Erzsébet-Tímea*), valamint 5. *Gitzy György* előénekes gyűjteményének egyik „részben kanonizált apokrif” szövegét kitűnően elemző íráskor (*Perger Gyula*) önálló kötetben való megjelenésért kiáltanak. A Maros megyei *református kántorok* változó szerepe a 20. században (*Kicsi Noémi*), a református lelkészek lehetőségei a *politika* szorításában

(Örsi Julianna), a világháborúk (*Kész Barnabás Horkay Lajosról*) vagy a diktatúrák (*Mohay Tamás Daczó Lukácsról*) mindennapjaiban talpan maradó, látszólag hely, valójában egész korszakot meghatározó személyek tevékenységéről szóló tanulmányok hiánypótló munkák. Ha Daczó Lukács, akkor Csiksomlyó (is), ha pünködsi búcsú, akkor Babba Mária, (neo)táltosok stb. – mind-mind olyan néprajzi kérdések, amelyek napjaink kulturális és vallási valóságát alkotják (*Molnár Beáta*). Tudták, hogy a második világháború után egy amerikai magyar újságban arról írnak, hogy Erdélyben, nem (az akkor érvényes) 15, hanem 20 titokban imádkozták a rózsafüzért? (Az 5-et „székely-”/„csiki-rózsafüzérnek”/„munkás olvasónak” stb. nevezik.) Majd 2002-ben, Szent II. János Pál pápa meghirdeti „a világosság-rózsafüzér”-t (*Fábián Gabriella*). A külföldi idősápolást vállaló kárpátaljai nők stratégiáit illetően megtudjuk, hogy a vallásos életszemlélet „a gondozók mindegyikénél (...) igen erős védekezési, beilleszkedési stratégia” (*Kész Réka*). Egy másik, a kelet-romániai romaközösség migrációja és a vallás (pünkösdizmus) viszonyának kiváló vizsgálatából az is kiderül, hogy a vallás és a „letelepedés”, azaz: faluba költözés együttesen eredményez rendezett életvitelt, a család, a közösség és a külső világgal való normalizált viszonyt stb. (*Peti Lehel*). Ugyanez a harmónia már nem mondható el a gyimesbükki római katolikus (nagy részt magyar/magyarországi) és az ortodox (román, részben helyi) közösségek pünkösdvasárnapi ünneplése kapcsán, ahol a felekezetek és az etnikumok szimbolikus harca látszik megjelenni (*Balatonyi Judit*). A *Székely Gyors* stb. zárandokvonatok utazói számára az „ezeréves határra” szervezett út elve nemzetpolitikai és nem vallási indítatásból bontakozott ki s mint ilyen, vallási értelemben „peremjelenség” (*Hoppál Bulcsú*), tehát a helyi pünködsi ünnep és a csiksomlyói búcsú szerepköre eredendően is elkülönült egymástól. A felekezetek eredményes együttműködésére a protestáns egyházak gyakorlatából ismerünk példákat (l. például a székelyföldi unitárius és református gyülekezetek esetében, *Vass Erika*). Van példa továbbá új (társadalmi, profán) funkciót betöltő újjáéledő népszokásokra is (például: pünkösdkirály- és pünkösdkirályné-választás Gyergyószárhegyen, *Vass Noémi*; Szent Márton-napi „csingislovas” felvonulás Halászin, *Prikler Szilvia Beatrix*).

A média(antropológia) és a szakralitás, a „másodlagos szóbeliség” (Marshall McLuhan) és a helyi hiedelemtudás viszonya egyike azon témáknak, amelyek a társudományokban (szociológia, kommunikáció stb.) nagyobb figyelembe részesültek. A téma kutatója számára komoly kihívás a terminus technikusok újradefiniálása (példa a népi vallásosság meghatározására: „egy kontextus, egy olyan értelmezési keret, amelyen belül a különféle emberi cselekvések és helyzetek értelmezhetővé válnak”); a következetes és adekvát fogalomhasználat, végül az érvek és ellenérvek permanens mérlegelése, hiszen a megváltozott körülmények közepette is egyszerre új és/de megújuló jelenségeknek vagyunk a tanúi. A néprajzkutatás szempontjából nehezen értelmezhető a szerző (*Sándor Cecília*) által idézett jeles szociológus 2000-ben tett megfogalmazása, miszerint: olyan korban élünk, „amikor vallásos transzcendenciáról, mint igazságról és univerzális értékekről többé már nem beszélhetünk, és a média (...) »a transzcendencia populáris keresésének a helyévé vált egy vallásos transzcendencia nélküli világban«” (Hankiss Elemér). A 2010-es felmérések szerint a Föld lakosságából 2,2 milliárd fő keresztény (a világ népességének 32 százaléka), 1,6 milliárd muzulmán (23%), 1 milliárd hindu (15%), közel 500 millió buddhista (7%) és 14 millió zsidó (0,2%), továbbá 400 millió (6%) különféle hagyományos, törzsi, bennszülött vallások követője – csak a legnagyobbakat kiemelve. A kutatások azt is kimutatták, hogy az emberiség 16 százaléka nem kötődik semmilyen valláshoz, bár közülük sokan hisznek valamilyen kozmikus szellemi lényben – utóbbiak létszáma megegyezik a világ katolikusainak a számával. A tanulság tehát az, hogy az interdiszciplináris megközelítés megkívánja a más-más jelentéstartalommal felruházott fogalmak jó részének pontos definiálását. Ennek a szempontnak

az érvényesülése egyébként a kötet utolsó tanulmányában remekül megfigyelhető, ahol a humor és a vallás összeegyeztethetőségének a keretei kerülnek bemutatásra (*Séra László*). *A magyar mítosz egy csiki fényképész 1940–1944 közötti fotográfiáin* című tanulmány ugyan nem reflektál az mágia-imamisztika témakörre, de nem is áll attól egészen távol, hiszen a fénykép, akár mítoszt „gyárt”, akár valami egyébre utal, a valláskutató számára mindenekelőtt inspiráló, motiváló „erő”, ami például egy ilyen monumentális kötet elolvasása során mindvégig fenntartotta a téma iránti kíváncsiságot.

A kötet utolsó, közel 100 oldalának képmellékletéről ugyanez mondható el: ember legyen a talpán, aki meghatottság nélkül tud átlapozni a népi kultúra világát, a múltba-utazás élményét felidézõ fotók felett. Csodálkozásra ad okot az is, hogy a magyar népi kultúra egyetlen, e kötetben tárgyalt tartományában is micsoda hatalmas és értékes tudás rejlik, ami a magyar néprajztudomány révén az egyetemes művelődés és tudománytár részévé válik.

Oláh János: Angyalok, démonok, amulettek, adalékok, homiliák. Gabbiano Print. Budapest, 2020. 580 p.

Szigeti Jenő

Az eredményteljes kezdetek után a magyarországi zsidó néprajzi kutatás a második világháború után elhalványult. Csak egy állócsillag, Scheiber Sándor tündökölt a zsidó néprajztudomány egén, pedig a magyarországi zsidó néprajzi kutatás jelentős eredményeket tudott felmutatni a 19. század óta. A Magyar Néprajzi Társaság alakuló ülésén is számos néprajzi kutatásokkal is foglalkozó tudós kutatót találunk. Elég itt Kohn Sámuel (1841–1920) vagy Godziher Ignác (1950–1921) nevét említeni. A Magyar Zsidó Szemle című folyóiratban 1884–1948 között 107 darab folklór tárgyú tanulmány, és emellett sok folkloristák számára is fontos írás jelent meg. Örömmel tapasztaljuk, hogy a rendszerváltás óta megújult a kutatók érdeklődése a rendkívül gazdag, sokszor a keresztény folklórra is hatást gyakorló zsidó népszokások, hagyományok gyűjtése és feldolgozása. Ebben Oláh János professzor úrnak elidegeníthetetlen érdeme van.

Új könyve hatvanadik éve megjelent számadás, melyben az utóbbi 15 esztendő termésének javát gyűjti csokorba a szerző, melyben sokoldalú judaisztikai kutatásaiból ad ízelítőt nekünk olvasóknak, Liturgiatudományi, világnézeti, filozófiai, művelődéstörténeti ihletésű írásokból kapunk benne sokoldalú, tarka szöveget és ismerkedhetünk meg a magyarországi zsidóság sokszínű életével. A negyven tanulmány és a mintegy 20 zsinagógai beszéd érdekese ablakot nyit a magyarországi zsidó vallásosság szokásvilágára, hagyományanyagának forrásvidékeire.

Oláh János a neológ zsidóság hagyományainak nagy tisztelője. Kevesen tudják, hogy a magyarországi neológiának ez a formája unikum, a zsidóságon belül páratlan rector emeritusa. Ennek örökítése fontos feladatunk. Erre Oláh professzor a legalkalmasabb személy, akiről Prof. dr. Schöner Alfréd az OR-ZSE emeritus rektora ezt a ritka dicsérő mondatot írta a könyv előszavában: „Analizáló képessége önmagáért beszél, összegző készsége elkápráztat mindnyájunkat.”

A könyv a Misna hat rendjéhez hasonlóan hat tematikus egységbe sorolja a tanulmányokat, és megtoldja egy hetedik szakasszal, amiben a zsinagógai beszédeknek egy csokrárt gyűjti. Néprajzi szempontból különösen az első szakasz, a zsidó demonológia emlékeiről szóló tanulmányok sora tartogat meglepetéseket. Bizonyára érdeklődéssel fordulunk az újjak s a köröm babonás hiedelmeinek pontos feldolgozásáról, vagy az amulettekről, a gyermekágyi táblákról szóló tanulmányok felé. De a zsidó számmisztikáról, a szemmel verésről, a tűkörrel kapcsolatos hiedelmekről, az amulettek különböző fajtáiról, az ajtóra kiszögeezett mezuzáról is sok érdekes tudnivalót rejt ez a rendkívül gazdag kötet.

A könyv második nagy fejezetében a zsidó néprajz történetéhez találunk sok pontosan feltárt és érdekes adalékot. A Magyar Zsid Szemle néprajzi tanulmányairól, a sófár történetének emlékeiről és az ezzel kapcsolatos kutatásokról, a bor és a különböző bibliai és rabbinista étkezési szokások askenázi rítus szerinti szövevényes világáról kapunk nagyszerű, hozzáértő eligazítást. De nagyszerű tanulmányt olvashatunk a zsidó etnomedicináról, sőt az egyes ünnepek szokásvilágának hagyomány-háttéréről is. Itt olvashatunk kimerítően pontos tanulmányt a méltatlanul elfelejtett Kohlbach Bertalan (1860-1944) munkásságáról, gazdag bibliográfiai anyaggal. De megemlékezik egy tanulmány Pfeiffer Ignác (1881-1945) tudós folklorista rabbiról, aki a holokauszt áldozata lett.

A kötet harmadik tanulmány-csoakra a halál és az élet hiedelemköréhez csatlakozó írásokat közöl a zsidó folklórból. A zsidó tanítókkal kapcsolatos hiedelmekről, a zsidó gyermekek bevonásának módjáról a család ünnepi liturgiájába, a zsidó esküvői rítusokról, az eutanáziáról, a gyász nagyon gazdag szokásvilágáról olvashatunk itt írásokat.

A tanulmányok negyedik csoportja a rabbinikus irodalom néhány eleméhez fűz nagyon sok érdekes hagyományanyagot elemző megállapítást, aminek sok néprajzi vonatkozása van. Különösen a zsidó kinyilatkoztatás-hitről, a szóbeli, és az írásbeli hagyomány egymáshoz való viszonyáról szóló tanulmányok érdekesek. Az ötödik szakasz a magyarországi zsidó történelemhez ad néhány érdekes adalékot. A Bacher család és a pécsi Engel család történetének feltárása, néhány helyi zsidó közösség érdekes és tanulságos történetének felvázolása (Tatabánya, Liptószentmiklós) adja ennek a fejezetnek az alapját, amit kiegészít a kiegyezés utáni agyar zsidóság asszimilációs törekvéseinek néhány érdekes, feltárandó mozzanata,

A hatodik szakasz a zsidó liturgiához kötődő tanulmányok csokra. Itt a zsinagógai szokásokról, a zsidó imádságról olvasunk nagyon tanulságos, sok pontos empirikus néprajzi megfigyelést rögzítő írást. A kötetet a szerző, aki tudós rabbi, zsinagógai beszédeinek csokrával zárja, melyben a zsidó hagyomány ápolását, elmélyítését szolgálja. Olvasásra érdemes, tudós prédikációk (drósék). A rendkívül gazdag tartalmú, sok néprajzi elemet, eddig ismeretlen adatot feltáró kötetet minden téma iránt érdeklődő olvasnak, szeretettel ajánlom.

Verebélyi Kincső: Nép – Ipar – Művészet. Studia Folkloristica et Ethnographica 73. Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék – Debreceni Egyetem Kiadó, Debrecen, 2019. 336 p.

Szőcsné Gazda Enikő

Az utóbbi esztendőik publikációiból már sejteni lehetett, hogy Verebélyi Kincső, az ELTE néprajzi tanszékének nyugalmazott egyetemi tanára hamarosan a népművészet tudománytörténeti és terminológiai megközelítése szempontjából jelentősebb, nagyobb lélegzetvételű munkával fog jelentkezni. A Debreceni Egyetem Kiadónál megjelent, 336 oldalas kötettel ez beigazolódott.

A kötet tíz tanulmányának kohézióját elsősorban a néprajzi terminológiának az újragondolása szolgáltatja. A nyugat-európai szakirodalom már évtizedek óta a tudományos viták középpontjába állította a *népművészet* terminusát. Erre nem pusztán azért volt szükség, mert a népi kultúra agóniájával és teljes eltűnésével párhuzamosan talajvesztetté váltak a népművészeti kutatások is, hanem azért, mert a népművészet terminusa voltaképpen mindig megragadhatatlan volt. A magyar kutatásokban az 1950-es évektől ugyan ígéretes újraértelmezési próbálkozások indultak (például Kresz Mária az újabb jelenségek megragadására létrehozta a *népi iparművészet* terminusát), és a hetvenes évektől a népművészet periodizációjának, a művészettörténeti stílusokkal való kapcsolatának az átgondolása is megtörtént, mégis lelassult a terminológia kritikai felülvizsgálata.

Ebből az alapfelismerésből kiindulva, a kötet első tanulmánya dekonstrukciós módszerrel világítja meg a terminus következtetlenségeit. Véleménye szerint művészi, esztétikai szempontból a népművészet nem értelmezhető, társadalomelméleti megközelítésből viszont a nép fogalma ugyancsak körüljárhatatlan. Éppen a téma megfoghatatlanságával magyarázható, hogy az elemzések módszertana sem tudott kikristályosodni. Verebéli Kincső azt ajánlja, hogy konkrét elemzéseknél érdemes lenne a népi képzőművészeti kultúra, valamint a folklór jellegű képzőművészet műfaji kategóriákat bevezetni, bár felméri azt, hogy ennyire meggyökerezett fogalmat, mint a népművészet, nehéz lesz már átértékelni.

A kötet következő tanulmánya a korábbi szakirodalomban használt kifejezésekre (háziipar, iparművészet, népművészet, örökség) részben tudománytörténeti kontextusból tekint, hatalmas szakirodalom áttekintésével érzékelteti, hogy e szavak használatának a korszakai a kutatástörténet egy-egy fázisának tekinthetők.

A néprajzi tárgy és az esztétikai minőségű tárgy viszonyrendszerének a megragadása a kötet egyik legérdekesebb témája. Mivel a paraszti társadalomban a tárgyalakotás funkcióelvű és anyagközpontú, szerinte nem az esztétikum felől kell a tárgyakat megközelíteni. Az esztétikai vagy rituális dimenzió felértékelődése akkortól válik evidenssé – véli –, mikor megjelenik a fölösleg. Ez változtatja meg ember és tárgy kapcsolatát is: kezdetét veszi a tárgyak differenciálódása. A Braudel által használt *longue durée* fogalom alapjának végeredményben a *célforma* kialakulását tekinti, ezzel a kifejezéssel azokat a tárgyakat jelöli, melyek leginkább alkalmasok a szükségletek kielégítésére.

A Korok és szakaszok a népművészetben című tanulmány egyik fontos kérdésfelvetése az, hogy mennyire helyt álló egy-egy népművészeti stílust külön korszakként értelmezni? „Amikor a kutatók a népművészetben stílusról beszélnek, figyelmen kívül hagyják azt, hogy a különféle stílusban készült tárgyak sokáig élhetnek együtt, a tárgyi újítások nem egyszerre következnek be az ország különböző tájain és a parasztság különböző csoportjainál” – fogalmazza meg kritikai észrevételeit. Szerinte a tárgyi kultúra új stílusának a jele a regionális műhelyek megjelenése, a tárgyak legkevésbé reprezentatív, de népes csoportja pedig ezzel szemben úgyszólván „kortalan”.

Az ornamentikáról írt tanulmány kiindulópontjaként Verebéli Kincső Györfly kritikai észrevételeit hangsúlyozza: anyagtól független magyar ornamentika nincs, az anyag határozza meg a díszítőelemet. Bár a díszítmények csoportosításáról született elméleteket is áttekinti, óvatosságára vall, hogy nem foglalkozik tovább a motívumelemzésekkel. Ennél fontosabb feladatának tekinti, hogy pontosítsa és rendszerbe szedje az ornamentikai tanulmányokban eléggé következtetlenül használt terminusokat. *Díszítőelemnek* nevezi a legkisebb elhatárolható elemet, *mintának* a díszítőelem ismételtesével létrehozott díszítményegységet, *motívumnak* a díszítménytől függetlenül is történettel, tartalommal rendelkező nagyobb egységet, *kompozíciónak* pedig a díszített felületet betöltő motívumok szerkezetét tekinti.

Az ornamentikához kötődő terminológiai kalandozások a Szimbolizmus a népi díszítőművészetben című tanulmányban is folytatódnak. Úgy véli, hogy az ornamenseket a nagyfokú stilizálás miatt végeredményben nem is lehet ábrázolásnak tekinteni. Problémaként veti fel, hogy a legtöbb tanulmány a *jel*, *szimbólum*, *stílus* fogalmakat nem tudományos terminusként alkalmazza, hanem egyszerű köznyelvi kifejezésként. A népművészetben fellelhető analógiákat nem lehet egyértelműen szimbólumként értékelni, sokszor ezeknek a háttérét a technikák története felől lehet igazán megközelíteni – jelzi. Bár nagyon óvatosan fogalmaz, és nem támadja a szimbólum-kutatókat, több helyen hangot ad annak a meggyőződésének, hogy a néprajzi tárgyakon a díszítmények alárendelt szerepűek, és még – az egyébként szimbolikus elemek is – a legtöbb tárgyon csupán ornamensként funkcionálnak.

A Néprajzi Múzeum egyik kiállításmegnyitóján néhány esztendeje már feltette Verebélyi Kincső a kérdést, hogy mért tekintik a szervezők élő népművészetnek a ma bemutatott tárgyalakotási tartalmakat? Az akkor megfogalmazott kritika a kötet kilencedik tanulmányában újból felszínre került. A Házi szorgalmatosság – háziipar–kézműipar – népi iparművészet című tanulmány végeredményben a magyar néprajztudományban újszerű tudományos áttekintést nyújt. A tanulmány műfaját leginkább terminológiatörténetnek nevezhetnénk, ugyanis a terminusokat azoknak a társadalmi és történeti háttérmozgalmaival párhuzamosan vizsgálja a szerző. A tanulmány egyik igen fontos nívója, hogy áttekintést nyújt a népi iparművészeti mozgalom intézményrendszerének a kialakulásáról, és e mozgalom periodizációjának felvázolására is kísérletet tesz. A mai tárgyalakotó tevékenységi formákra a *népi jellegű kézimunka, népi jellegű kézműipar, népi jellegű iparművészet* terminusokat ajánlja, és továbbra is ellenzi az élő népművészet szókapcsolat használatát.

A kötet terminológiai súlypontú tanulmányai körében még egy folklorizmusról szóló tanulmányra térünk ki. Verebélyi úgy véli, a folklor jelenségek átemelése a parasztitól eltérő, másodlagos közegbe nem új jelenség, végeredményben már a népi kultúra felfedezésekor elindult. A mai és régi folklorizmus közti különbséget abban látja, hogy a korábbi folklorizmus még csatlakozni tudott egy hagyományos kulturális rendszerhez, a mai esetekben viszont ez a konkrét hagyományrend már megszűnt. Nem tartja véletlennek, hogy a kutatók éppen Kelet-Európában tudták a legjobban differenciálni a folklorizmus különböző típusait. Ezt azzal magyarázza, hogy itt még voltak ismeretek az eredeti, folkloort hordozó paraszti közegről, míg Nyugaton ez már jóval korábban eltűnt. Verebélyi is kísérletet tesz a folklorizmus korszakainak elkülönítésére.

A tanulmánykötet hangsúlyos terminológiai vonulatához lazábban kapcsolódik két – tematikai elemzést nyújtó – tanulmány a szokástárgyakról, illetve a vallási néprajzi művészetről, ezek nagy adatgyűjtésen alapuló, klasszikusabb néprajzi elemzések a kötet korpuszában.

A kötet tíz tanulmánya nem föltétlenül szándékozik a szétbontott terminológia helyét új szóhasználattal helyettesíteni (bár egyes esetekben ajánlást tesz erre), inkább közös szaktudományi gondolkodást provokál ki az olvasókból. Az egyes felvetett kérdések nyitvahagyása éppen ezért nem zavaró, de minden esetben továbbgondolásra indít. Reméljük, a nyitva hagyott kérdések megválaszolásához Verebélyi Kincső is hozzá fog a jövőben járulni, várjuk további észrevételeit!

Tóth Pál Péter (szerk.): A magyar szociográfia a 20–21. században. Gondolat Kiadó (Magyarország felfedezése). Budapest, 2018. 238 p.

Letenyei László – Tamáska Máté (szerk.): Szociográfia – Kárpát-medencei körkép. Gondolat Kiadó (Magyarország felfedezése). Budapest, 2018. 132 p.

Csiki Tamás

2016-ban a magyarországi, egy évvel később a Kárpát-medencei szociográfiáról rendeztek konferenciát Budapesten. Az elhangzott előadások 2018-ban jelentek meg. A szervezők szerint a rendszerváltoztatás után e stúdium háttérbe szorult, sőt „többé-kevésbé feledésbe merült”, ezért szükséges a történetének és jelenlegi helyzetének számbavétele, valamint jövőbeli lehetőségeinek keresése. Az előbbi tanácskozáson szociológusok, etnográfusok, antropológusok és történészek vettek részt, akik érthetően a saját diszciplinájuk szemszögéből igyekeztek a koherens elmélettel nemigen rendelkező szociográfiát értelmezni (vannak-e egyáltalán „szociográfusok”), illetve az időről időre megfogalmazódó szerepét: a tudományos, közéleti-politikai vagy szépirodalmi igényű „valóságfeltárást” illusztrálni.

A módszertan több írásban hangsúlyosan jelenik meg. Szelényi Ivánt az foglalkoztatja, hogy a társadalomtudományok tudják-e a társadalmi jelenségeket magyarázni vagy csupán az interpretációra képesek (ebben az esetben tarthatnak-e igényt a tudomány rangjára) és a „kelet-európai” szociológia jelenlegi válságát érzékeli, részint a survey-módszer teljes elbizonytalanodása, részint a társadalmak perspektivikus problémáival szembeni érzéketlensége miatt. Szelényi szerint a szociográfiának az 1930-as és az 1960-as években helyettesítő szerepe volt, amennyiben a társadalomkritikai missziót átvette az előbb a hatalomhoz szervilisen alkalmazkodó, utóbb „burzsoá áltudománynak” minősülő szociológiától. Nagy J. Endre saját falukutatásának módszertani dilemmáiról szól. (Az olvasó szívesen tudott volna meg többet magáról a kutatásról: egy „posztkommunista” és egy „népegyházi vallásosan orientált” polgármester, valamint egy kuláknak nyilvánított helyi földbirtokos felmenővel rendelkező jelölt a lakosságot megosztó választási küzdelemről.) Ő tovább megy Szelényinél, és felveti, lehetséges-e a dokumentumokból (például testületi jegyzőkönyvekből, interjúkból) nyert „elemi események” megragadása. Ezután következik a szaktudományos „tények” konstruálása, illetve a kutató által felvetett problémák és használt fogalmak szerinti értelmezése. A szerző ismeretelméleti fejtegetése során Max Weberől és Émile Durkheimtől az Alfred Schütz-féle tudásszociológiáig jut el, ami lehetővé teszi a leíró, „szociográfiai jellegű” ismeretek szociológiai fogalmakkal elmondott „szociokrónikává” formálását.

Sárkány Mihály az etnográfia és a szociográfia kapcsolatait és párhuzamosságait (mondhatnánk „párhuzamos különidejűségeit”) vizsgálja. A fogalom- és tudománytörténeti összehasonlítás eredménye, hogy a két diszciplína eredete az európai gyarmatosításhoz kapcsolódik, majd az 1930-as évek falukutató mozgalmában közeledtek egymáshoz. A módszertant illetően a terepkutatás kitüntetett szerepében hasonlítanak, bár az etnográfia (és a szociokulturális antropológia) formalizáltabbá vált, míg a szociográfia a különböző társadalomtudományok technikáiból szabadon szelektál, amit a személyiség (a szubjektum) intenzív jelenlétével és a nyelvi megformálás erejével egészít ki.

Lengyel György írása Rézler Gyula munkásszociográfiai (vagy iparszociográfiai) tanulmányainak módszertanát és hatástörténetét mutatja be. Rézler maga is reflektálta az 1930-as évek végén, 1940-es évek elején megjelent munkáit: a szociográfia koherens módszerű tudományos műfaj, melynek lényege az ismeretek rendszerezése és a stílus fegyelmezettsége (ezért kritizálta a falukutatókat), ami közrejátszhatott abban, hogy az 1960-as és 1970-es évek vállalati esettanulmányaiban, de még Hanák Péter és Hanák Katalin üzemtörténeti munkájában is „valószínűsíthető” a hatása. (Hogy ez a hatás nem intenzívebb, az sokkal kevésbé Rézler „hibájából”, mint inkább a hazai institucionalista közgazdaságtan gyengeségéből következik.)

Szuhay Péter a magyarországi cigányságról készült „hatástalan remekművek” ismertetésével szemlélteti a szociográfiai módszerek változását (a „hatástalan” jelző azt hiszem itt a társadalmi és a politikai szférára utal). Fontos premisszaként hivatkozik Berkovits György a szociográfiát egyfajta magatartásmódként értelmező tipológiájára (a kritikátlan és sematikus „mintha” szociográfia, valamint az igazságot szenvedélyesen kereső, kritikus és társadalmilag érzékeny, a személyes élményeket is a megismerés szolgálatába állító föltáró szociográfia), majd időrendben tekinti át az 1960-as évek elejétől az egy-egy településre koncentráló vagy a mélyinterjúkra épülő riportköteteket, egy cigány-asszony elbeszélését tartalmazó kisregényt, a szociofotókat és végül az antropológiai terepmunkát. A változó módszerek ugyanakkor a cigányságról alkotott tudás folytonos megújulását eredményezték.

Závada Pál nem bíbelődik különösebben a módszertan bonyodalmaival, inkább valamiféle ego-histoire keretében azt mutatja be, „elbitangolt szociológusként” hogyan jutott el a tényirodalomtól a történelmi regényekig. Az 1980-as években „posztmodern szociográfiára” törekedett, amire a számá-

ra fontos, ám szabadon alakítható hagyomány (Csalog Zsolt, Berkovits György, Diósi Ágnes, Vági Gábor) követése, műfaji heterogenitás és a források sokszínűsége (családtörténet, életmód-leírás, hivatalos és privát dokumentumok, sajtó- és fotóarchívumok), valamint a szociálisan érzékeny, szabadelvű és demokratikus társadalomkritika jellemző. De a tradíciót követő szépíróként is a társadalomtörténeti, szociálpszichológiai és lélektani hitelességre törekedett.

Tamáská Máté tanulmánya azt illusztrálja, hogy a szociográfia „rejtett hagyománya” (a földrajzi táji környezet funkcionális használata), valamint újszerű szociológiai irányzatok (az építészet-szociológia) miként találhatnak egymásra. Az írás a 2014 és 2018 között megjelent *Dunai városképek* című sorozat önreflexiója (módszertani kiegészítése), mely a Duna menti városi táj, a tabánok szerkezeti és társadalmi átalakulását mutatja be. (Az olvasó legfeljebb a „dszentifikáció” fogalmát és az 1970-es, 1980-as évek „középosztályát” illetően bizonytalan.) A térbeli fordulat érinti meg Biczó Gábor írását, mely a szociográfiai „hely” filozófiai-antropológiai megközelítésének lehetőségét, illetve azt a kérdést veti fel, hogy a szociográfiai hely-reprezentációja, jelentésének és a szubjektum „helyhez” való viszonyának megteremtése miféle elvek és technikák révén valósulhat meg. A kötet olvasói számára érdekes összehasonlítás kínálkozik. Szuhay Péter miközben Csalog Zsolt *Kilenc cigány* című művét mutatja be, a mélyinterjúk szerkesztésének módszertani problémáit veti fel, és a korabeli társadalompolitikai diskurzusokra utal (az interjúalanyok között például miért van „bűnöző” és miért nincs értelmiségi). Biczó számára ugyanebben a Csalog-műben a lakóhelyek az élettörténetek illusztratív (szociográfiai) „helyei”, melyek a szerző beszélgetések során képződő benyomásainak (szubjektuma) révén állnak össze a mikrovilágot jelentéssel ellátó egységes képpé.

A szociológia, a szociográfia és az etnográfia kapcsolata, ami több tanulmányban elméleti vagy módszertani problémaként jelenik meg, Örszigethy Erzsébet írásában egyetlen életpálya: Márkus István szocializációjának, szellemi és kulturális orientációinak, szakmai és baráti kapcsolatainak és nem utolsósorban önvalomásainak bemutatásával válik személyessé. Tóth Pál Péter tanulmánya Veres Péter és Weis István életútját, illetve egy-egy munkáját veti össze (*Az Alföld parasztsága* és *A mai magyar társadalom*), miközben újabb szempontként a korabeli recepció (megválaszolatlanul hagyott) kérdését veti fel: vajon mi az oka, hogy az előbbi a közbeszéd tárgya lett, míg az utóbbi „homályban maradt.” Az olvasóban felmerül, nem lett volna-e célszerűbb Weis 1931-ben megjelent *A magyar falu* című munkáját választani (melyben a differenciált falusi társadalom szociális helyzete koncentráltabban jelent meg), és „homályról” aligha beszélhetünk, amit Szekfü Gyula (Tóth által egyébként idézett) *Három nemzedék* című művének 1934-es átdolgozott kiadása is igazol.

A történészek képviselőjében Csunderlik Péter a magyar szociográfia 1919 előtti „hőskorát” idézi fel, és bár a *Huszádik Század* köréhez tartozó baloldali radikális szerzőkre koncentrál, talán érdemes lett volna a szociálkonzervatív társadalmi programról és az eredményesebbnek tűnő agrárius mozgalomról (például a falvakban megjelenő Széchenyi Szövetség diákjairól, a kisgazdasztály szociális védelméig eljutó Czettler Jenőről, a szövetkezetekről) is szót ejteni. Bartha Ákos a „nagyszociográfiai” (Illyés Gyula, Féja Géza, Kovács Imre, Szabó Zoltán és Erdei Ferenc 1936 és 1938 között megjelent műveinek) válságképét, az agrárnépesség krízisének (birtokviszonyok, cselédsors, egykés, kivándorlás, szekták, kasztosodás) a szerzők társadalmi helyzetétől sem független interpretációit vizsgálja (és a társadalomtudományos „pontatlanságaikra” is rámutat), végül Bartha Eszter tanulmánya a munkástörténet-írás szemléleti és módszertani nyitottságát illusztrálja: az 1970-es, a 2000-es és a 2010-es években készített interjúk elemzésével, a Rézler Gyula-féle ideológiamentesség eszményét követve, a sokféleképpen (lakóhely, rekrutáció, képzettség, kor és nem szerint) tagolt munkásság egymást követő generációinak társadalmi-politikai tapasztalatait és kulturális attitűdjeit vizsgálja.

Röviden szólok a Kárpát-medencei szociográfiát bemutató kötetről, mely vállaltan töredékes és mozaikszerű. Őrszigethy Erzsébet nagy ívű bevezetője összegzi a magyarországi szociográfia történetét Bél Mátyástól az 1990-es évekig, és a jelenről is megvan a véleménye. A társadalomtudósok a piaci viszonyok miatt (?) kevésbé engedhetik meg maguknak a „szociográfiaírás luxusát”, illetve szociális programokban vesznek részt, és leginkább a tényfeltáró újságírók írnak „halovány” társadalomrajzokat.

A továbbiakban földrajzi egységek szerint, először a felvidéki szociográfiai műhelyekről olvashatunk. Végh László az 1907 és 1987 között élt szociológus, Anton Stefánék munkásságára koncentrálna (aki jól ismerte nemcsak a német, hanem a századforduló magyar szociológiai irodalmát is), és utal a Sarló-mozgalom egyetemistáinak, valamint a *DAV* című folyóirat szlovák körének kapcsolataira. Kövesdi Károly irodalmárként és újságíróként Fábry Zoltán szociográfiai riportját és Jankovics Marcell emlékiratát mutatja be, majd Duba Gyulát, Dobos Lászlót, Grendel Lajost említi (szerinte műhelyek hiányában sokáig az írókra hárult a szociográfiát is magába foglaló „mindenes” feladatköre), és műveiket a felvidéki magyarság identitásválságának – ha egyáltalán létezik vagy létezett valaha „felvidéki identitástudat” – megjelenítőjeként értékeli.

Kárpátalját Hires-László Kornélia képviseli, aki napjainkban népszerű, sokak által kutatott témát: a kárpátaljai magyarság megélhetési stratégiáit (a háztáji gazdálkodás lehetőségeit, a határokon átvélő munkavállalást, a „csencselést”, az elvándorlást) mutatja be. A már rendelkezésre álló és az általa készített életinterjúk az egyéni élethelyzetek változatosságát, a sorozatos politikai és gazdasági válságok okozta kényszereket és az ehhez alkalmazkodó lehetőségeket, továbbá ezzel összefüggésben a magyar közösség bomlásának és az „anyaországgal” való kapcsolatok erősödésének dinamikáját szemléltetik.

Módszeres és adatgazdag tanulmányokat olvashatunk az Erdélyt tárgyaló fejezetekben is. Cseke Péter a *Korunk*, az *Erdélyi Fiatalok*, a *Helikon* és a *Hitel* két világháború közötti számait szemlézi, azokat az írásokat, melyek a magyarországi szociográfiákat reflektálták és ismertették meg munkára és együttgondolkodásra ösztönözten az erdélyiekkel (a címben ígért „eszmétörténeti háttér” szerintem többet jelent). Rostás Zoltán az Európa-szerte és Magyarországon is ismertté vált Dimitrie Gusti monografikus szociológiáját és az általa szervezett falukutatást mutatja be, majd Veres Valér a Gusti-iskola erdélyi magyar adaptációját, illetve a Venczel József-féle kutatási tradíciókkal együtt napjaink terepkutatásában is érvényesülő hatását elemzi.

A vajdasági szociográfiával két írás foglalkozik. Vékás János az 1960-as éveket emeli ki (a *Híd* és az Új Symposion pályázataival), valamint az ezredforduló időszakát (a Szociográfiai Műhely tanácskozásai) és meggyőzően igazolja, hogy a kisebbségi életviszonyok és léthelyzet az önazonosságot erősítő „valóságghű” megismerése nem választható el a turbulens politikai és társadalmi változásoktól. Kollár Árpád az emblematis Új Symposion folyóiratra fókuszál, és a szépirodalom szerepéről alkotott elképzelések változását szemlélteti. Az I. világháború után Szenteleky Kornél szerint a couleur locale ábrázolásával a kisebbségi magyarság összetartozását kell erősítenie (a Bácska például sajátos szellemiségű szociográfiai „helyé” válik), ami az 1960-as évek modernitást és (a szocialista országok viszonylatában értelmezett) nyitottságot meghirdető s a „jugoszlávizmustól” sem elzárkózó nemzedéke számára a maradi regionalizmussal és a „provinciális bezárkózással” azonosult.

A sikeres konferenciák és a jó konferenciakötetek új témákat, megközelítéseket és módszereket vetnek fel, a két kiadvány ennek összességében megfelel, igaz, egyes tanulmányok már leírt szövegeket és gondolatokat ismételnék meg. A szociográfia és a különböző társadalomtudományok kapcsolatán kívül, az érdeklődő szívesen olvasott volna a népi mozgalom művészetekre, irodalomra

gyakorolt hatásáról, valamint a szociografikus szépirodalom (vagy az esztétizáló szociográfia) egy-egy művének, mint szövegnek, a nyelv(iség) problémáját előtérbe helyező interpretációjáról. Végül, talán vannak még Magyarországon olyan műhelyek, melyek napjaink társadalmát kutatják és ábrázolják. Jó lett volna őket és az általuk végzett „valóságfeltárást” legalább vázlatosan megismerni. Szükség lenne rá.

Balázs Lajos: Nyergestető. A lelkiismeret ágkeresztes-kopjafás temetője. A nemzeti kegyelet néprajzi földrajza. Gutenberg Kiadó, Csíkszereda, 2018. 120 p.

Keszeg Vilmos

Balázs Lajos tekintélyes életművének jelentős része egy székelýföldi település átmeneti rítusait vizsgálva beszélt a világkép, az életmód, értékrend és a mentalitás viszonyáról, ennek változásáról, a rítusok normatív és reprezentációs szerepéről, az egyének, a társadalmi viszonyok rítusokban való megjelenítéséről, a hagyományok érvényességéről (*Az én első tisztességes napom*. Kriterion, Bukarest, 1994, *Menj ki én lelkem a testből*. Pallas-Akadémia, Csíkszereda, 1995, *Szeretet fogott el a gyermek iránt*. Pallas-Akadémia, Csíkszereda, 1999). Erről a főcspásról lépett tovább egy, az etnológiában kevésbé hangsúlyozott téma felé, az emberi élet folyamán érvényesülő érzelmi motivációk (vágyak) szerepének felvetéséhez (*A vágy rítusai – Rítusstratégiák*. Scientia Kiadó, Kolozsvár, 2006). Az érzelmi élet legreprezentatívabb területe, a szerelem és a szexualitás szemérmesen kezelt téma az etnológiában. Balázs Lajos úgy fejtette ki, hogy messze túlszárnyalt minden korábbi módszertani kezdeményezést (*Amikor az ember nincs es ezen a világon. Paraszti nemi kultúra és nemi erkölcs Csíkszentdomokoson*. Pallas-Akadémia, Csíkszereda, 2009). Majd a szimbolikus antropológia csábításának engedve a jelképek értelmezésére vállalkozott (*Rituális szimbólumok a székelý-magyar jelképkultúra világából*. Pallas –Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda, 2012).

Legújabb könyvével az emlékezőskultúra európai kutatásának százéves vonulatához zárkózik fel (Halbwachs, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire*. Librairie Félix Alcan, Paris, 1925; Nora, Pierre (dir.): *Les Lieux de mémoire*. I–III. Gallimard, Paris, 1984–1992; Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrában*. Atlantisz, Budapest, 1992/1999). A magyar etnológiában jelentős eredménynek tekinthető az oralitásból átitrt történeti mondák katalógusa (Magyar Zoltán: *A magyar történeti mondák katalógusa. Típus- és motívum-index*. I–XI. Kairosz, Budapest, 2018), az írásgyakorlatként is értelmezhető emlékiratírás, a genealógiai-családi emlékezet alakzatainak, a sírfeliratok, valamint a szociális kapcsolattartás alakzatainak, az emlékversek kutatása. Az utóbbi években lendült fel a lokális emlékezet (Keszeg Vilmos: *Hir adás a' Késő Maradékhoz. 17–20. századi erdélyi toronygombíratok*. Mentor, Marosvásárhely, 2006; Jakab Albert Zsolt: *Emlékalállítás és emlékezési gyakorlat. A kulturális emlékezet reprezentációi Kolozsváron*. Kriza János Néprajzi Társaság – Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár, 2012; Jakab Albert Zsolt: *Ez a kő letéttett. Az emlékezet helyei Kolozsváron (1440–2012)*. Adattár. Kriza János Néprajzi Társaság – Nemzeti Kisebbségkutató Intézet, Kolozsvár, 2012; Keszeg Vilmos (szerk.): *Lokális történelmek. A lokális emlékezet alakzatai*. Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár, 2015), akárcsak a nemzeti emlékezet kutatása (L. Juhász Ilona: *A háború jelei. Adalékok a világháborús emléklejelek etnológiai szempontú értelmezéséhez*. Fórum Kisebbségkutató Intézet, Somorja, 2010;), az etnológia és a politikai antropológia határán. E kutatási folyamatban rendre napirendre került az emlékezet közösséget, a generációs szolidaritást, egyéni identitástudatot szervező szerepe, az emlékezés rítusa, az emlékezés alakzata, nyelve és retorikája.

Balázs Lajos a Nyergesztető nemzeti emlékhelyé válásának történetét szerkesztette meg. 1849. augusztus elsején Tuzson János őrnagy serege Csíkkozmás és Kásonújfalú között feltartóztatta az orosz túlerőt. Az emlékállítás szándéka 1896-ban fogalmazódott meg a Bukarestben szolgáló székely „honfiak és honleányok” részéről, majd 1897. augusztus 8-án valósult meg, mintegy 5 ezer személy részvételével. Az informális (kommunikatív) emlékezet évtizedeken keresztül őrizte a szabadságharc emlékét, s a politikai-birodalmi rendszerváltozást követően a nemzetiségi identitás, a történelemhamisítással való szembeszegülés szimbólumává és gesztusává vált. („Ha nem temethették az elesetteket avatott temetőbe, akkor az emberek fiktív temetőt hoznak létre, ahol leszúrhatják egyéni, szerény kegyeletük jelét, az ágkeresztet.” 43) A kommunizmus korában az arra járók vadvirág csokrokat helyeztek el és vesszőből, fenyőágból kötött kereszteteket szúrtak a földbe, kőből raktak ki kereszteteket. A régió politikai intézményei szemet hunytak az emlékezési gyakorlat fölött.

A történelmi emlékezet kutatásának a folklorisztikában kitaposott útja a történeti mondák összegyűjtése és vizsgálata volt. Balázs Lajos korábbi munkamódszerével, az interjúzással közelítette meg a mostani témáját is. Sok, árnyalt kérdést fogalmazott meg. Úgy, olyan közvetlenséggel, hogy azok válaszolásra, emlékezésre ösztönözzenek (*Miből gondolja, hogy oda temették a holtakat, és nem oda, ahol a temető kialakult? Milyen alkalommal mentek oda? Igaz-e, hogy az állambiztonságiak figyelték ezt a helyet és azokat, akik oda jártak? Mit gondol, hagyott-e valamilyen nyomot a gyermekekben ez az ünnep? Hallottam olyan hangokat, hogy hát nem is olyan őszinte dolog ez a kopjafaálljtás, inkább egyfajta versengés. „Ő állított, én is állítok, én különbet álljtok”. Mi erről a véleménye?) A válaszadási hajlandóságot bizonyítja a következő vallomás: „Jólesett elbeszélgetni magával. Kicsit találkozik emberekkel, mert nem járok ki a kapun. Tessék még eljönni, akármikor szívesen látom. Tudja, hogy esett nekem ezekről beszélni? Mint egy rendes gyónás.” (85 éves férfi) A válaszokba beépül a kedves, elhunyt családtagok, a tisztelt pedagógusok, a gyermekkori események emléke, a kezdeményezők, a hagyományt folytatók iránti elismerés. A Nyergesztetőről való beszélésben benne lappang a trianoni események, a kommunizmus, ezen belül az oktatás elnemzetlenítő erőfeszítései miatti méltatlankodás, a hatalom tiltásával való szembeszegülés miatti borzongás, a székely identitástudat, a hivatalos és a többségi nemzet történelemszemléletével szembeni elégedetlenség, az anyaországi turisták érdeklődésének hálás fogadása.*

A 17 adatközlő átlagéletkora 67 év. Közülük 11 személy 70, ezek közül pedig 5 személy életkora 80 év fölötti. Emlékeik ilyenképpen a háború utáni világrend kezdetéhez nyúlnak vissza. 6 személy pedagógus (tanár és tanító), 4-en pedig előljárók (polgármester, néptanácselnök, jegyző), azaz a régió elitjének tagja, amelynek szerepe van a közösségi és kulturális emlékezet szervezésében.

A szerző másik módszere a szövegek központú, a tárgyakkal kapcsolatos tipológiai és a tárgytípus-al és a szövegekkel kapcsolatos kvantitatív elemzés.

A temetőben található emlékjelek száma 381. Döntő többségük a köztudatban ősinek minősülő, valójában a székely temetőkultúrában a közeli múltban feltűnt, elterjedt, szimbolikus jelentéshez jutott kopjafa, szám szerint 342 (89%). (A szerző szerint: „Jelbeszéd, lappangó nemzeti érzés latens szimbóluma volt egy tiltó korban.” 59) Elenyésző számban fordul elő kereszt alakú és más jel. Az emlékjelek strukturális és jelentéshordozó elemei a kiegészítők (szalag, koszorú, virágcsokor).

A szerzőnek a rendszerezésben használt, a szöveget és a tárgyat egybekapcsoló kategóriái és a kategóriákba tartozó sírjelek száma: Kopjafák adatolással (származási, állítási év) (232), Kopjafák származási hely nélkül (30), Kopjafa dátumozás nélkül (64), Kopjafák származási hely, állítási év nélkül (16), Keresztek (20), Más sírjelek (19).

A feliratok olvasása során azonnal nyilvánvalóvá válik, hogy a feliratozás erőteljesen rituális vagy ritualizált és performatív nyelvet érvényesít. A történelmi, s ezen belül a nemzeti múltról szóló beszéd retorikája révén kiemelkedik a mindennapi beszédgyakorlatból, új, tág kontextusba illeszkedik (csata helyszíne, az esemény évfordulója, kárpát-medencei résztvevők). Az emlékállításban megvalósuló rituális kommunikációban váltakozik az elődök és az utódok, az emlékhely látogatóinak megszólítása, akárcsak a vallásos-szakrális kommunikáció. Ez a kommunikáció érvényesül a kulturális emlékezet más területein (temetési koszorú- és sírfelirat, emléktábla, emlékirat, toronygombírat). Az emlékjelek kötelező módon feliratot tartalmaznak. A feliratszövegek tartalmi motívumai: kegyeleti tartalom (a bátorság, hősiesség, a székely helytállás elismerése, felidézése, példázatának érvényessége, a tisztelet kifejezése, a hősök nyugalma biztosító performatívumok), az emlékállító öndefiníciója (személy- vagy csoportnév, intézmény, település, az emlékállítás motivációja), a datálás. A kegyeleti tartalom kifejezésében gyakran a vallásos és a poétikai nyelv használata érvényesül, gyakran (anonimizált) idézetek kölcsönzésével, vagy vallásos-költői szövegek parafrázálásával. És fontos azt is kiemelni, hogy az emlékjelek kizárólagosan a magyar nyelvet használják, szórványosan a rovásírás jeleinek alkalmazásával. A szerző által azonosított szemantikai motívumok: *Ki és milyen a székely? Eszménykép, embereszmény, nemzeteszmény?; A kopjafaállítás motivációi. Erkölcsi jutalom és áhítat; Semleges, meditatív vízió a nemzeti, emberi sorshelyzet fölött; Nemzeti üzenetek, intelmek, vágyak, kötelezettségek; Múltidézés.*

Szemléltetésül: *Nem adta meg magát székely, mint a szálfák, kettétörték.* (Kányádi: Nyergestető); *Szabadság, itten hordozták véres zászlóidat, / és elhulltanak legjobbjaink a hosszú harc alatt.* (Vörösmarty: Szózat); *Él nemzet e hazán.* (Vörösmarty: Szózat); *Hazádnak rendületlenül.* (Vörösmarty: Szózat); *Ez a föld, melyen annyiszor apáid vére folyt.* (Vörösmarty: Szózat); *Ha nem lehetünk már egy titkos társaság, legyünk kiáltó szó.* (Reményik Sándor: Erdély magyarjaihoz. 1918. okt.); *Kiáltó szó ha nem lehetünk már: / Egy titkos társaság legyünk! / Kivándorolni, elbujdosni? Nem! / Mi innen nem megyünk!; Ott ahol kiömlött annyi drága vér, Ezredévről mond mesét a szél.* (Kárpátia); *Isten áldd meg a magyart, / tartson meg a föld.* (Kölcsy: Himnusz); *Egy erős istenség őrzi gondosan a magyar nemzetet.* (Petőfi: A magyarok istene)

A kopjafafelirat genézisére rákérdezve érdemes végigolvasni azt a gazdag szövegtörzset, amelyet Balázs Lajos közzétesz. Az emlékjeleken legstabilabban jelen lévő tartalmi elem a dátum, az évszám, szórványosan a hónappal és nappal kiegészítve. Az emlékjel tehát olyan datált tárgy, amely megléte folyamán emlékeztet keletkezése idejére. A datálás az elmúlt évezred során rendre felkerült az épületekre, az emléktáblákra, a síremlékekre, a klenódiumokra, a népi használati tárgyakra, az emléktárgyakra. A datálás pragmatikus és retorikai alakzat, elterjedése jelzi a lineáris időben való élés tudatosodását, az idő múlása, a jelen elmerülése fölötti meditációt, az emlékezés és emlékeztetés szándékának erősödését.

A kopjafaállítás az 1980-as években még az ágkeresztes gyakorlat folytatása, azaz egy csoport hagyományának anoním reprodukálása. Az anonimitás részben a nevesítés igényének hiányával, részben – s talán még inkább – a rejtőzködés, az identitásrejtés szándékával. A hallgatás kora megszűntével – pontosabban 1996-tól – a kopjafákon általánosan érvényesülni kezd az egyéni és a kollektív önreprezentáció, az önaffirmáció, a társadalmi beágyazás szándéka. Ez a szándék teljesen elnyomja a „mesteremberek dicséretét”, a mesterjegyek, az alkotó kiléte megörökítésének hagyományát (ritkán: Haszmann, Horváth Béla). A kopjafa a megrendelő, az állító tulajdona lesz, amelyet e helyen állít ki. A kezdeményezésben magyarországi intézmények, egyesületek járnak elől, közöttük vannak oktatási intézmények, (iskolák), az első erdélyi önaffirmáció 2006-ból származik

(a Csíkközmási Ifjúsági Szervezet, Csík Terület Ifjúsági tanácsa). Az emléket állító intézmények oktatási intézmények (iskola és óvoda, tanulók háza), tudományos intézet (Hadtörténeti intézet és Múzeum, MTA fizikai szellemtudományi akadémia), közművelődési egyesületek (honismereti kör, hagyományörző társaság, hagyományörző huszáregyesület, mézlovagrend, olvasókör, dalárda, tánc-együttes, ifjúsági szervezet) történelmi identitást ápoló egyesületek (Erdélyi Kör, Trianon Társaság Tagozata, Nemzeti kör, Nemzeti Társas kör, Magyar Gárda, Határon Túli Magyarok emlékhelye alapítvány, polgári kör), közigazgatási (önkormányzat, közgyűlés, kerületi szervezet, gazdakör, ipartestület, kft, polgári védelmi és katasztrófavédelmi szövetség, településfejlesztő egyesület), turisztikai (természetjáró szakosztály, turista egyesület, természetkedvelők baráti köre), sportegyesület (városi sportegyesület természetjáró szakosztálya, tömegsport és környezetvédő egyesület, Barangoló Magyarok), szabadidős egyesület (motorosok baráti köre, baráti kör,), egyházi szervezet (gyülekezet, zárandokcsoportok 2011-től), szociális egyesületek (civil fórum, nagycsaládok egyesülete), testvérintézetek (testvérkórusok, testvértelepülés).

Az első individuális-prívát önafirmációra 2001-ben került sor, kezdeményezője egy Marosvásárhelyen született, Budapesten élő férfi. A továbbiakban a nevesítés változatos formái bukkanak fel, egy személy neve, családtagok neve, baráti kör neve, intézetvezető neve.

A származási helyet feltüntető emlékjeleken 249 településnév tűnik fel. Ezek 71%-a magyarországi, 20%-a pedig erdélyi település. Nyergestető tehát olyan emlékhely, amely leképezi a politikai, államhatárokon átívelő nemzeti egységet.

A szerző grafikonon szemlélteti az emlékállítási láz hullamázását. Ez a láz az 1980-as évek végén, az 1990-es évek elején, 2000–2003 között jelentkezik, majd 2005-től kezdve magasra szökik, évi 15–32 emlékjel állításával (2008, 2010, 2013, 2015).

Úgy tűnhet, hogy a rítuskutató Balázs Lajos ez alkalommal minimálisan csökkenti az emlékállítási és látogatási rítus bemutatását (*Hogyan viselkednek az idejárók?*). Valójában azonban a kötetben található másfélszáz fotó a vizualitás nyelvén érzékletesen beszél róla. A fényképek megőrkítik a kegyelet, a tiszteletadás, az otthon-lét ünneplés és oldott gesztusait.

Frauhammer Krisztina: Imák és olvasatok. Imakönyvek a 19. és 20. században Magyarországon. (A vallási kultúrakutatás könyvei 42.) MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék: Szeged. 250 p.

Bednárk János

Az utóbbi két évtizedben mintha egyre többen érdeklődnének a magyar néprajzosok közül a falusi (és nemcsak falusi) közösségek vallási életének intézményes környezete, írott forrásai, és a vallásosság társadalomtörténeti kontextusai iránt. Ennek a kutatási vonulatnak a kiváló képviselője Frauhammer Krisztina, akinek a munkássága ezen felül szervesen illeszkedik abba a szegedi hagyományba is, amely – Kálmány Lajostól Bálint Sándoron át Barna Gáborig – a magyar vallásnéprajzi kutatások egyik legfontosabb vonulatát jelentik. Frauhammer a szegedi egyetemen a közelmúltig fennálló műhely, az MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport tagjaként közel tíz éve foglalkozik a populáris használatban lévő imakönyvek és más vallásos könyvek, ponyvanyomtatványok tanulmányozásával. Ezzel egy hatalmas forráscsoport feltárását és elemzését kezdte meg, amely korábban fájóan hiányzott a hazai néprajzi diskurzusból, illetve amelyről a népi vallásosság kutatóinak többsége is csak pontszerű, sokszor felületes ismeretekkel rendelkezett. Frauhammer Krisztina eddigi kutatásai során leginkább a 19. században, illetve a 20. század első felében nyomtatott római katolikus imakönyvek-

kel foglalkozott, így nagyrészt ezekről szól a kötet is kitekintéssel a 18. századi előzményekre, más felekezetek és vallások (protestánsok, zsidók) imakönyveire, illetve a kéziratos anyagra és a vallásos ponyvanyomtatványokra.

A kötet törzsanyagát a szerzőnek 2013 és 2018 között megjelent tizenhét kisebb-nagyobb írása, illetve négy publikálatlan előadásának írott változata szolgáltatja. Nem egyszerű tanulmánykötetről van szó, hiszen Frauhammer Krisztina ezeket a változó terjedelmű, kidolgozottságú és különböző nyelveken írt szövegeket tematikus egységekbe rendezte, és gondos utómunkával egymáshoz csiszolta: a kötetben belüli utalások, az egységes jegyzetapparátus, bibliográfia és forrásjegyzék növeli a koherenciát. A könyvet alapos előszó és kutatástörténeti bevezető nyitja, majd a szerző megfogalmaz néhány „általános észrevétel” az imakönyvek 18–20. századi magyarországi kiadásával és használatával kapcsolatban, megelőlegezve a későbbi fejezetek témáinak néhány megállapítását. Az egyes fejezetek végén rövid összegzések találhatók, a könyv végi utószó pedig – bár sajnálatosan röviden – de újra összefoglalja a könyvben tárgyalt részmákat, kérdéseket és megközelítésmódokat.

A bevezető fejezetek után az első egység az imakönyvek olvasástörténeti aspektusait tárgyalja. Az első részfejezet („Olvasva imádkozni, imádkozva olvasni”) az imakönyveknek az alsóbb társadalmi rétegek olvasmánykínálatában betöltött helyét próbálja meg meghatározni, a második („Imádság és ABC”) pedig a műfajnak az alfabetizációban, vagyis az írás-olvasás oktatásában és elsajátításában betöltött szerepét vizsgálja. A következő tematikus részben azt vizsgálja a szerző – elsősorban 19. század végi, illetve a 20. század első négy évtizedéből származó példák alapján – hogy hogyan állította a katolikus egyház az imakönyv műfaját az ifjúságnevelés szolgálatába. A kötet leghosszabb fejezete a „Női identifikációs modellek” címet viseli. Ennek első részében a katolikus egyház által az imakönyveken keresztül közvetített nőideálokat (tisztá leány, háziasszony, családanya stb.) mutatja be a szerző. A fejezet erényeként említhető, hogy a magyar forrásanyaggal kapcsolatban felveti és értékeli a vallás feminizálódásával kapcsolatos, nemzetközileg népszerű elméletet, amely a magyar kutatásban ezelőtt még kevés nyomot hagyott. A fejezet második részében az ugyanebben az időszakban megjelent neológ zsidó imakönyvek alapján mutatja meg a zsidó (női) emancipációnak és a társadalmi modernizációnak az imakönyvekben megjelenő lenyomatait. Az eredetileg egymástól távol megjelent katolikus és zsidó modell egymás mellé állításával a szerző a különbségek mellett a nyilvánvaló párhuzamosságra is rámutat. A századforduló környékén mind a katolikus mind a zsidó lelkiségi irodalomban felértékelődött a nőknek, mint a vallásos lelkiület letéteményeseinek a szerepe, és „ugyanazokat a kliséket, szerepköröket fedezhetjük fel a szövegekben”. Az ezután következő részben az első háborúra, mint speciális szükséghelyezetre reflektáló imakönyvtermést tekinti át a szerző: elemzi a katonaimakönyvek lelkiségégét, szól az ebben az időben felerősödő Jézus Szíve kultuszról és a hivatalos egyházi szövegeken kívül terjedő „ellenséges golyó elleni”, sokszor amulettként hordott imádságokról is. A kötet talán legizgalmasabb fejezete az imakönyvek és a folklór összefüggéseivel foglalkozik három rövid tanulmány erejéig. Az elsőben a szerző néhány 18–19. századi példán keresztül azt villantja fel, hogy a katolikus felvilágosodás babonaellenes törekvései hogyan érhetők tetten a korszak imakönyv-átdolgozásaiban. A „hathatós imák” és a babonásnak tartott szövegek – az engedélyezett imakönyvekből való kigyomlálásuk után – egyrészt az orálisban, másrészt a ponyvanyomtatványokon éltek tovább az egyház minden „ponyvaellenes” törekvése ellenére. A következő írásban Frauhammer Krisztina egy özvegy nemesasszony (Pongrácz Eszter) által összeállított és 1719-ben „Arany korona” címen kiadott imádsággyűjtemény elemzésével végez heveny feltárást az orálisban és írásban hagyományozódó imaszöveg-állomány középkor óta egymásra rakódó rétegeiben. A fejezet harmadik tanulmánya a 19. századi imakönyvek betegség esetére kínált szövegeivel

a korabeli gyógyítás, az egyház és a vallásosság sokrétű viszonyrendszerét vizsgálja. A kötet utolsó tematikus fejezete a „Lelkiségtörténet” címet kapta, és két írást foglal magába. Az elsőben („Misztika és népi áhitat”) a szerző Martin von Cochem *Gertrudenburgj*ának magyarul megjelent változatai alapján fogalmaz meg néhány gondolatot a misztikus lelkiület népi vallásosságban való megjelenéséről, a fejezetben második, egyben kötetzáró írásában pedig az Oltáriszentség tisztelését segítő 19–20. századi imakönyveket, imalapokat, elmélkedésgyűjteményeket tekinti át, és függelékként egy 57 tételes bibliográfiát is közöl ezekből a művekből.

Mint már korábban utaltam rá, Frauhammer Krisztina kötete félúton áll a tanulmánykötet és a monográfia között. Az utószó szerint a célja az volt, hogy rámutasson egy mindeddig alig kutatott „kegyességi műfajnak, az imakönyveknek a társadalom-, mentalitás- és lelkiségtörténeti forrásértékére”, illetve, hogy inspiráljon másokat is e „hallatlanul gazdag szövegkorpusznak” a kiaknázására. Reméljük, hogy maga a szerző is folytatja ezt a nemes aknamunkát.

Vehrer Adél: Tényő történeti mondavilága. Tényő Világa Egyesület az Élhetőbb Településért, Tényő, 2019. 189 p.

Magyar Zoltán

A mese és ballada, e két nagy presztízsű epikus műfaj mellett a magyar folklorisztikában hosszú ideig háttérbe szorult a népmonda, pedig a romantika jegyében megmutatkozó közönségigény vagy a „naiv eposz” keresése sok tekintetben ösztönzőleg hatott a prózaepika ezen ágának feltárására, megismertetésére. Hogy ez mégsem következett be jószerével egészen a 20. század derekáig, annak számos tudománytörténeti oka lehet, mindenekelőtt talán az, hogy míg a német kultúrtörténetben a Grimm testvérek révén a népmesékkel lényegében szinkronban került összegyűjtésre és kiadásra a *Deutsche Sagen*, a magyar mondahagyomány szisztematikus feltárására és összegyűjtésére a 19. században nem akadt példa. S noha részben német hatásra (lásd: Mednyánszky Alajos, Kövály László, majd Benedek Elek), néhány mondakiadvány már ezen időszakban is megjelent, majd a 20. század hatvanas éveitől már néhány magnetofonos gyűjtésre támaszkodó lokális és hiedelemmondai dominanciájú mondagyűjtemény (Balassa Iván karsai, Szabó Lajos taktaszadai, Dobos Ilona bodrogeresztúri gyűjtése) is napvilágot látott, átfogó igényű táji gyűjteményre Faragó József és Fábian Imre 1995-ös kiadási *Bihari népmondák* c. korpuszáig kellett várni az e műfaj iránt érdeklődőknek.

Az említett bihari gyűjtemény ugyanúgy diákok és helyi értelmiségiek bevonásával létrejött folklor antológiái, mint volt a Ferenczi Imre és Molnár Mátyás által publikált, a Szabolcs-Szatmár megyei Rákóczi-hagyományokat feltáró kötet (*Fordulj kedves lovam...* Vaja, 1972). S habár az ELTE Folklore Tanszékén, majd az MTA Néprajzi Kutatócsoportjában az 1960-as évek végétől formálódó, torzóban maradt Monda Archivum hozzávetőlegesen fele – főként Dobos Ilona jóvoltából – történeti monda, igazából csak az 1990-es évek közepétől lendült fel és került a szakmai érdeklődés homlokterébe is e nagy múltú műfaj/alműfaj.

Vehrer Adél szakmai pályafutása, folklorisztikai munkássága is javarészt e műfaj iránti megnövekedett érdeklődéssel szinkronban bontakozott ki. Szülőföldje, a Sokoróalja mondavilága mintegy predesztinálta is erre. Így került mind tágabb merítésű és mind átfogóbb igényű feldolgozásra a sokorópátkai epikus hagyományvilág legszínesebb hagyományeleme, a helyi templomos-monda, illetve –mondakör, amely az évek során szakdolgozati, majd doktori témájává vált, és ez utóbbi minőségében kapott nagyobb publicitást 2004-ben az Osiris Kiadó Doktori Mestermunkák című sorozatában, a kortárs szövegfolklorisztika egyik leginkább figyelemre méltó monográfiáját adva közre

(Edelényi Adél néven). Vehrer Adél mondanutatói érdeklődése mutatkozik meg a 2017-ben két nyelven is publikált *1956 a sokorópátkai szájhagyományban* című kiadványában is, és noha műveiben számottevő mennyiségű saját terepmunkára is támaszkodott, saját gyűjtéseiből összeállított kötetre egészen idáig várni kellett.

Ezért is külön öröm a recenzens számára a *Tényő történeti mondavilága* című kötet, amely folklórisztikai kismonográfiaként és népköltészeti gyűjteményként egyaránt olvasható. A mintegy kétszáz folklórszöveget közreadó kötet harminc évre nyúlik vissza, és három nagyobb szabású gyűjtőutat ölel fel: a 1989-as kezdeti gyűjtések és a vörös barátok mondakörének 1998-as adatrögzítését követően szinte napjainkban, 2019 nyarán került sor a legnagyobb szabású, és immár a helyi történeti monda-anyag teljes spektrumát feltáró lokális gyűjtésre. Azt, hogy még az úgynevezett Utolsó Órában is milyen eredménnyel, azt e kötet gazdag szövegkorpusza bizonyítja, jóllehet azt a szerző is kiemeli, hogy e könyv narratívumainak többsége már a legidősebbek – többnyire passzív – ismeretanyagként került rögzítésre. Azaz valószínűsíthető, hogy a 2020-as években egy hasonló gyűjtés már nem vezethetett volna hasonló eredményre. S ha netán egyszer majd mégis, az már e kötetnek lesz betudható, hiszen az írásbeliség közvetítésével kerülhet vissza a közösségi tudásba (a helyi hagyománytárba) a legtöbb itt olvasható lokális hagyomány, történet.

Vehrer Adél történeti monda gyűjteménye egyetlen sokoróaljai falu, Tényő mondavilágának történeti vonatkozásait villantja fel, foglalja össze. Jó eséllyel majd minden Kárpát-medencei település esetében akad két-három olyan lokális momentum, helyi határrész, földrajzi név, amely az idők folyamán történeti vonatkozású népmondákat ihletett, és tudvalevő, hogy bizonyos tájegységeken más tájakénál sűrűbb, sokszínűbb és számottevőbb a történelmi hagyományanyag, sőt, javarészt az Észak-Dunántúl is ilyen, valamelyest mégis meglepő az a tematikai gazdagság, amely a tényői mondavilágot jellemzi. A gyűjtő családi kötődésén és helyismeretén kívül nagy valószínűséggel a megannyi lokális fogódzó adja magyarázatát annak, hogy még 2019-ben is tucatszám tudtak helyi mondákat a tényőiek, jelesül az, hogy a regisztrált narratívumok többsége – lett légyen az történelmi közlés, élményelbeszélés vagy vándormonda – egy-egy konkrét, megnevezett helyhez és helynévhez fűződik.

A népi történelemszemlélet lokalizáló és típusalkotó sajátosságából adódik, hogy nem lineárisan ívelő megvilágítása az adott település évszázadainak, hanem mintegy villanásszerű csomópontjaira reflektál, azokra az eseményekre, melyek – az országos történésekkel olykor szinkronban, máskor csak közvetve – a helybeli lakosok életét befolyásolták alapjaiban. Tényőn, a tényőiek számára is mindössze néhány ilyen sorsfordító időszak volt: a községalapítás-letelepedés, az egzisztenciális létüket fenyegető török idők, valamint regionális színezetű elemként a napóleoni háborúk kisalföldi történései. Minden más nagyobb tényői témacsoport már inkább a kulturális örökség epikus hagyományvilágaként értelmezendő (lásd a templomos-mondakör, a betyármondák, a vallásos tematikájú történetek példáját).

A tényői hagyományanyagban számottevő súllyal jelenik meg a honfoglalás mondaköre. E hagyománykör magva a falu szélén fakadó Árpád-kút mondája. A közvélekedés szerint e forrás már a honfoglalás idején is létezett, és Árpád vezér annak vizéből itatta meg a lovát. Számos helyi variáns szerint a kút – akárcsak a Szent László-mondakörben – az eredetét is Árpádtól veszi: a lóva lába nyomán fakadt az. E valószínűleg már évszázadok óta létező helyi hagyományok inspirálták több más helyi térfelszíni elemnek és földrajzi névnek e hagyománykörbe illesztését: e helynévmagyarázó narratívumok szerint a tényői határban számontartott Cipó-domb, Tábor-hegy, Táborvölgy és Nyugodó szintén Árpáddal és a honfoglalókkal kapcsolatos: a (pozsonyi) csatában elesett fejedelem a

domb mélyén van eltemetve, a katonáival ezeken a helyeken táborozott. A mondahagyomány variánsokban megmutatkozó törvényszerűsége e tényői példákban is kiviláglik, hiszen a Táborvölgy a török és francia háborúkkal összefüggésben is említésre kerül, a Cipó-dombról pedig széleskörűen elterjedt a helyi szájhagyományban az a nézet is, hogy azt török katonák a tarisznájukban hordták össze.

A történelmi feljegyzésekből is adatolható, hogy a török időkben Tényő is elnéptelenedett ideiglenesen. A helyi emlékezet – mint oly számos esetben más tájakon is – megőrizte e sorsfordító időszak konkrét emlékezetét, számontartva azt, hogy a régi falut az oszmán hódítók perzselték fel, és a megmenekült lakosok a község határának egy másik pontján kezdték újra az életet. A korábbi szálláshely emlékezete azonban máig is a helyi kollektív tudás része: a község valaha a Faluföld nevű dűlőben terült el, és a mellette lévő Csonka-temető volt a régi falu temetője.

A közeli Sokorópátkához hasonlóan Tényőn is a helyi templomos-mondakör a legelterjedtebb és leginkább változatgazdag népköltészeti hagyomány. E hagyománykör helyi vonatkozásainak a taglalása teszi ki Vehrér Adél gyűjteményének közel negyedét – aligha véletlenül, hiszen e tényői mondák és mondatörödékek a sokorópátkaihoz hasonló gazdagságról és színességről tanúskodnak (kincsmondák, alagútmondák, hiedelemmondai vonatkozások, a Szárhegyen és Várhegyen élő barátok viselt dolgairól és feloszlatusokról szóló történetek). A tényői szájhagyományban a vörös barátok egyértelműen negatív hősökként jelennek meg, ennek ismérveként Vehrér két olyan sokorópátkai mondaszöveget is közread, melyek azonban már egyszersmind a török kor mondavilágának is részeként is értelmezhetők.

A helyi – földrajzi nevekre is reflektáló, illetve abból eredő – történeti monda-hagyomány időben utolsó eklatáns eleme a Fekete-hegy egyik határrészének, a Franciavágásnak a névmagyarázó mondája. Az elterjedtebb tényői hagyomány szerint egy portyázó francia csapaton ott ütöttek rajta a falubeliek, lemészárolva hét francia katonát. Más narratív értelmezés szerint francia hadifoglyokkal vágatták ott a fát.

A tényői történeti monda-hagyomány teljes tematikai spektrumát természetesen lehetetlen számba venni egy rövid recenzió keretében. A szerző azonban megteszi ezt a könyvében más beszélő földrajzi nevekkal és történeti objektumokkal összefüggésben is. Így került említésre a Petőfi ott jártát megörökítő hagyomány, egy a betyárokkal kapcsolatban álló helybeli család meggazdagodásának az esete, és mindazon alapítási hagyományok, melyek a községben és határában álló út menti keresztek állításának az okait, körülményeit idézik fel. A szövegkorpusz végén az érdeklődő olvasó vázlatos típusmutatót is talál, *A magyar történeti mondák katalógusának* típusszámai alapján a magyar nyelvterület egészének hagyományvilágába is elhelyezve a kötet észak-dunántúli folklóradatait.

A gazdag gyűjtemény végén – mintegy függelékként – néhány általa gyűjtött tényői hiedelemmondát is közread a szerző. Némi hiányérzetünk talán csak e tekintetben van, hiszen bár a kötet, a címében is jelzetten, e község történelmi hagyományvilágának bemutatására tett számottevő kísérlet, jó eséllyel a helyi hiedelemanyag is hasonló gazdagságban lett volna megörökíthető. Egy későbbi, második kiadás keretében talán megfontolandó lehet egy ilyen, további recens folklórgyűjtésekkel feldúsított tényői mondakötet.

Noha Vehrér Adél tényői mondagyűjteménye nem társtalan a magyar folklorisztika történetében (ugyanis sok tekintetben hasonlatos Dobos Ilona 1971-ben publikált *Tarcal története a szóhagyományban* című kötetéhez), mégis egyfajta kuriózum, és jelentős tudományos hozzáadékkal bír, hiszen e két könyvön kívül alig ismert a magyar néprajzi irodalomban olyan kiadvány, amely egyetlen település népének történelmi emlékezetét vizsgálja recens gyűjtések, kutatások alapján és tematikailag átfogó igénnyel. S ennek tükrében csak remélhető, hogy a mondakutató Vehrér Adél más

települések példáján, további esettanulmányok formájában, esetleg regionális kiterjesztéssel is továbbhalad ígéretes kutatásaiban, számos további adattal és tudományos eredménnyel gazdagítva a magyar folklórkutatást.

Tari Lujza: Pongrácz Zoltán népzene gyűjtése szülőföldjén. Dunaszerdahely: Szlovákiai Magyar Művelődési Intézet – MTA BTK Zenetudományi Intézet, 2018. 232 p. (Gyurcsó István Alapítvány Könyvek 77)

Déri Balázs

Tari Lujza (Pásztó, 1948) 1972-től az MTA Népzene Kutató Csoportjának (1974-től az MTA Zenetudományi Intézete Népzenei Osztályának) kutatója, 1994-től főmunkatársa – hivatalos visszavonulásáig, amely munkajogi tény semmiféle cezúrát nem jelent a népzene tudomány számos területére kiterjedő munkásságában, mert nagy tapasztalatról, hatalmas anyagmennyiség átlátásáról tanúskodó fontos publikációinak, köztük nem füzetke terjedelmű könyveinek sorozata változatlan sűrűséggel folytatódik. Leghangsúlyosabb témái: a magyar népzene tudomány kutatástörténete, a hangszeres népzene, továbbá szeretett szűkebb páttriája, a Palócföld és az azzal érintkező felsőmagyarországi magyar lakta területek zenéje – olyan művekben, mint *Kodály Zoltán, a hangszeres népzene kutatója* (2001) és ennek párjaként *Bartók Béla hangszeres magyar népzene gyűjtése* (2011), valamint *Szlovákiai magyar népzene. Válogatás Tari Lujza népzene-gyűjtéséből (1983–2006)* (2010, CD-melléklettel), *Kodály Zoltán Bars megyei népzene gyűjtései* (2018). Ha az énekelt vagy a hangszeres magyar népzene egészének, egyes földrajzi területek népzenejének, egy-egy műfajnak, stílusnak, típusnak a szemléltetését az egyik (mondjuk: horizontális) iránynak tekintjük, akkor egy-egy gyűjtő munkásságának bemutatása vertikális irányú metszetet, metszeteket jelent.

A magyar népzene tudomány alapító hőszei gyűjtő és tudományos feldolgozó munkájának jelentőségéhez nyilván nem mérhető az akkor tizen-huszoneves Pongrácz Zoltán (1912, Diószeg/Pozsony m. – 2007. Budapest) 1930–33 között, főleg a Csallóközben végzett gyűjtése, mégis érdemes volt a Kodály-tanítvány zeneszerző, karnagy, zenei író, a magyar elektronikus zene megteremtője és zeneakadémiai tanára fiatalkori gyűjtésének fennmaradt részét a maga töredékességében is, de hiánytalanul, most először bemutatni a fent leírt könyvben. Önmagában való fontosságán túlmenően ugyanis érzékelteti azt a mély, mintaadó hatást, amelyet a galántai gyermekkor, nagyszombati gimnazistasága és népzene gyűjtései miatt a tájhoz igen szorosan kötődő Kodály gyakorolt a felvidéki értelmiségre – Trianon után is.

Az orvoscsaládból származó fiatalember zeneakadémiai felvételre készülve fogott bele a gyűjtésbe. Sajnos, hangfelvevő készülék híján csak helyszíni lejegyzéseket készíthetett, márpedig ezek jelentős része (köztük valószínűleg teljes szlovák gyűjtése) megsemmisült a második világháborúban; és csak azok maradtak meg, amelyek már korábban tisztázatlan bekerültek Kodály népzenei típusrendjébe. A 125 dallam nagy része a történelmi Pozsony megye tizenhárom helységéből, a többi Esztergom, Komárom, Nyitra, Hont és Nógrád megyék összesen kilenc településéről, egy pedig ismeretlen helyről származik. Kodálynak a kéziratokon látható apróbb-nagyobb javításai, kiegészítők, az adatokat továbbgondoló megjegyzései a tehetséget és szorgalmat megbecsülő nagy pedagógusról vallanak, Pongrácz jó érzékkel megkeresett-megtalált népdalanyagának fontosságáról pedig az, hogy Kodály dallamrendjének részévé váltak e dallamok. (Mai őrzési helyük a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Zenetudományi Intézete Népzene- és Néptánc Kutató Osztály és Archívuma.) Ha torzó is, a gyűjtemény – a biztos hallásra támaszkodó, ügyesen elsajátított technikával történt lejegyzések

révén – a terület népzenejének hiteles, adott esetekben egyedülálló tanúja abból az időszakból, amely Kodály és Bartók I. világháború előtti, s másoknak a II. világháború után készült felvételei közé esik.

Tari Lujza tárgyilagosan, bizonyos érzékeny kérdéseket sem megkerülve foglalja össze Pongrácz Zoltán élettrajzát, szellemi környezetét a Felvidéken és Budapesten (14–24. oldalak), vázolja az említett történelmi megyékben történt népzene gyűjtéseket (25–26), bemutatja a gyűjtemény tartalmát és jelentőségét (27–29), a kiadás szempontjait (30). A bevezető magyar tudományos stílusa örövendetesen sallangmentes, kerüli a fölösleges idegen szavakat.

A könyv legterjedelmesebb része (35–198) a Dallampéldatár, amelyet komoly irodalomjegyzék (199–203), majd általános és zenei mutatók (204–226) követnek. Természetes, hogy az összefoglalás szlovákul és angolul is olvasható (227–232). A kottagrafika Bíró Huszár Ágnes szép munkája.

A Dallampéldatár élén Diószeg áll; a szülőváros után időrendben, azon belül pedig falvak szerint következnek a dallamok, mégpedig ott, ahol vannak ilyenek, először a magyar népzene tudomány által régi stílusúak közé soroltak. Kétségteljesen a legértékesebb ez a tucatnyi, a régi stílus különböző rétegeibe tartozó dallam, de a sokkal számosabb új stílusúak, sőt néhány németes vagy éppen magyarnóta-hatást tükröző népdal sem lebecsülendő, hiszen mindezek összessége adja az akkori közösség énektudásának körülbelül hiteles keresztmetszetét. A fiatal zenész a gyűjtés időszakában már bizonyosan leginkább csak az új stílus (akkorra már nem is annyira újnak ható) dallamait tudta megközelíteni, s legföljebb tőle még el nem várható alaposabb népelet-ismerettel fűrhatott volna mélyebbre.

A modern kiadás híven követi Pongrácz szép kottaképű, pontos lejegyzéseit, és közli az általa megadott szükséges információkat (szótagszám, kadenciák, a gyűjtés helye, ideje, az adatközlő neve és életkora, néha a foglalkozása is), csak az ambitus és a forma (sorszerkezet) adatai maradtak ki.

A dallamközlés után a közreadó jegyzetei a legszükségesebbekre szorítkoznak: Tari Lujza minden esetben megadja a Kodály-rend (vagy ritkábban a Bartók-rend) számát, s ha vannak, közli Kodály Zoltán jegyzeteit és javításait, kiegészítéseit, valamint Pongrácz megjegyzéseit, továbbá A Magyar Népzene Tárában van való közlés helyét, az új stílusú népdalok Bereczky-féle katalógusának típusszámát, a dallam vagy változata előfordulását saját 2010-es kiadványában; felhívja a figyelmet az adott dallamváltozat jelentőségére, és hasznos, hogy a vélhetően kevesek által értett nyelvjárási szavak jelentését is közli.

Informatívak a bevezetőhöz és egyes dallamjegyzetekhez válogatott Kodály-, Bartók-, Lajtha- és egyéb lejegyzések faksimiléi, közöttük három Pongrácztól származó kotta a szövegekkel és adatokkal együtt. Ez utóbbiakból talán több is elfért volna, igaz, e digitalizált források a Zene tudományi Intézet honlapján elérhetők. Éppen e képek mutatják, hogy míg a közreadás pontosan követi az eredeti kottaképet, a szöveg helyesírásában és központosításában kisebb módosítások történtek. A magam részéről sokkal messzebb mentem volna a mai helyesíráshoz való közelítésben.

Arra, hogy a közreadó a jegyzeteiben mennyire visszafogott, tudásával nem tolakodó, jó példa, hogy a 32. és a 86. dallamot kommentálva három-négy szóban – „rég (gyökerű) lakodalmás táncdallam” – foglalja össze azt, amit már évtizedekkel ezelőtt tudott és részletesen megírt (Palóc menyasszonykísérő – bukovinai menyasszony-kikérő. Magyar Zene, 28 (1987) 1: 26–33). Talán túlzott is a szerénység, hogy nem hivatkozik szép tanulmányára, mely előadásként a nagy palóc, Rajeczky Benjamin 85. születésnapjára rendezett 1986-os pásztói konferencián hangzott el.

Lakat Erika – Nagy Veronika (szerk.): Játék és Tudomány. Válogatás a Moskovszky Éva emlékére rendezett konferenciák előadásaiból 2012–2016. Hetedhét Játékmúzeum. Székesfehérvár, 2017. 319 p.

Foster Hannah Daisy

A Játék és Tudomány című kötet 2017–2018 fordulóján jelent meg a székesfehérvári Hetedhét Játékmúzeum kiadásában. A 300 oldalas kiadvány olyan tanulmányokat sűrít, amelyek az évente Moskovszky Éva tiszteletére megrendezésre kerülő konferenciákon hangzottak el. Moskovszky Éva miniatűr babvilágokat gyűjtött és állított össze, amelyek ma a Hetedhét Játékmúzeum gyűjteményének és kiállításainak alapját jelentik. A gyűjtő méretes játékgyűjteményén kívül méretes kapcsolati hálóval is rendelkezett: játékkészítők, játékkutatók, játékgyűjtők, játékfanatikusok, játékmuzeológusok [Bár magam is egy játékgyűjteményben dolgozom muzeológusként, a fogalom létezéséről ebben a kötetben olvastam először.] és játékosok kapcsolódtak hozzá és így feltételezhetnénk, hogy egymáshoz is. Ez a kötet (és a konferenciák) ezen társaság és a Moskovszky féle szenvedély és küldetés örökségéből jött létre.

A könyv Brájer Éva, akkori fehérvári alpolgármester és dr. Györgyi Erzsébet, a Kiss Áron Magyar Játéktársaság elnökének köszöntői után a következő témák szerint tagolja a tanulmányokat: in memoriam Moskovszky Éva, élmény, játék és kiállítás. A tanulmányok szerzői közt 5 férfi és 15 nő szerepel, amely remekül tükrözi nemcsak a Hetedhét Játékmúzeum, hanem a történetben kiemelkedően fontos másik szervezet, a Kiss Áron Játéktársaság karakterét is. Györgyi Erzsébet és a Társaság ezer szálon füződnek Moskovszky Évához és a játékkutatást, játékkészítést, valamint régi játékok és babák népszerűsítését propagáló szemléletéhez. Már hagyomány, hogy a konferenciát Györgyi Erzsébet köszöntő gondolatai és nyitóelőadása kezdi, aki nemcsak kiváló játékkutatóként és egykori játékmuzeológusként szólal föl, hanem mint minden a témához és társasághoz kapcsolódó történet, kaland és megpróbáltatás ismerője. Így a kötetben szereplő első, Moskovszkynak emléket állító szakasz – amelyben Györgyi Erzsébet mellett Illyésné Ötvös Tünde és Bernát Éva történeteit, valamint Nagy Veronika, a Hetedhét gyűjtemény muzeológusának gyűjtemény-értelmezését olvashatjuk – egy kicsit olyan, mintha barátok egymás közt a konyhában, vagy gyerekeiknek és unokáiknak egy puha pokróc alatt meséket mondanának. Feltételezem, hogy ez a hangulat annak köszönhető, hogy a főként nőkből álló társaság, akik ezeken a konferenciákon jellemzően megjelennek és előadnak (majd ebben a kötetben publikálnak), nem csak szakmai kapcsolatban állnak egymással, hanem személyes barátságok, érzelmes történetek és kölcsönös nagyrabecsülés is fűzi őket egymáshoz. Talán ennek betudható az is, hogy a kötetben nem tapasztalni erőlyes szerkesztői kéz nyomait, nincs törekvés a címben foglalt játék és tudomány jelentések és összefüggések kibontására vagy bármilyen szintű szelekcióra a tanulmányok között. A könyv szerkezetéből inkább arra lehet következtetni, hogy egy nagyon szelíd kéz egymástól tartalmukban, tudományos igényességükben, használt paradigmáikban gyökeresen eltérő szövegeket lazán kapcsolódó gumitémák (mint élmény, játék, kiállítás) segítségével próbált egymás mellé helyezni – de nem összefogni. Azt, hogy a téma mennyire szívügye lehet a konferenciát és a kiadványt támogató, éltető és tartalommal megtöltő társaságnak – vagy akár nevezhetjük őket közösségnek is – példázza, hogy kiadtak egy vaskos, fényes nyomdai papírra nyomott, színes képekkel teletűzdelt, méregdrágának tűnő könyvet. A beválogatott szövegek azonban a címben szereplő játék és tudomány téma szűkebb vagy tágabb diskurzusához nem vagy alig tesznek hozzá, ellenben mementót állítanak egy közös élménynek, a Moskovszky konferenciáknak.

A kötet Élmény fejezetében Damsa Andrei pszichológus, valamint D. Horváth Enikő antropológus tanulmányai azok, amelyek próbálnak hozzátenni valamit egy játék és tudomány témájú dis-

kurzushoz. Előbbi a gamifikáció (játékosítás) definíciós lehetőségeivel és értelmezési tartományaival foglalkozik, utóbbi pedig a kulturális antropológia fogalmi készlete, valamint a babaházak társadalmi és kulturális szerepének összevetésével próbálja körüljárni, hogy milyen lehetséges módokon értelmezhető a játék fogalma. Nagy Veronika tanulmánya után – aki azzal kacérkodik, hogy amennyiben a gyűjtők játéktevékenysége nyomán a gyűjtés értelmezhető játéknak, úgy vajon a múzeum is kezelhető-e játékként – ez az első két olyan szöveg, amelyek a kedves történetek és a saját gyakorlatok tényszerű prezentációján túl bármilyen módon próbálnak egy közös fogalmi készlet vagy diskurzus felé közelíteni.

A *Játék* című fejezet olyan játékkészítői, játékgyűjtői vagy játékkutatói praxisokat és érdeklődési területeket mutat be, amelyeket a szerzők jól látható módon szeretnek és töviről hegyire ismernek. A szövegek informálisak, korrektek, részletekbe menően precízek a közölt kutatási eredményeket és játékjelenségek közt felismert összefüggéseket illetően. Talán ehhez a típusú szöveghez kapcsolható a *Kiállítás* fejeztben megjelent első három tanulmány is, amelyek Kalmár Ágnes, Bodnár Zsuzsanna, valamint Kulich Julianna híradásában mutatják be a kecskeméti Szórakaténusz, a Sóstói Falumúzeum, valamint a Kereskedelmi és Vendéglátóipari Múzeum különböző játékkutatással, gyűjteményezéssel és bemutatással kapcsolatos praxisait. A szövegek tudományos beszámolók, az érdeklődők számára hasznosak, azonban nem járulnak hozzá a játék és tudomány – feltételezhetően létező – diskurzusához előremutató kérdések, felvetések vagy problémák megfogalmazásával.

A kötet főként hiányérzetet ébreszt az olvasóban. Itt egy rendszeresen a játék témájában rendezésre kerülő konferencia, egy igényesen kialakított konferenciakötet és rengeteg a témában jártas, érdeklődő és aktív résztvevő. Hogy lehet, hogy nem merül fel az igény arra, hogy legalább a játék fogalom tekintetében kialakuljon egy közös platform, amely a közös diskurzus alapja lehet. Egy olyan közös diskurzusé, ahol kritikát és előremutató kérdéseket lehet megfogalmazni, ahol vitát lehet generálni, alkukat és kompromisszumokat kötni, amely arra mutatna, hogy Magyarországon nem csak sok ember él egymás mellett, akiket a játék különböző formáiban foglalkoztat, hanem hogy ezek az emberek valójában össze is dolgozhatnának egy közös ügy érdekében. Hiszen a közös ügy érezhetően adott, majd’ minden szöveg utal rá, de valahogy az alapok és kapcsolódások hiányoznak. Vagy én vagyok túl tájékozatlan és a homályos utalások mögött, melyek szerint mindenki tudja, hogy milyen fontos dologt értünk játék alatt, valójában egy olyan jól megalapozott, dinamikus játékkfogalom létezik, amelyet mindenkinek ismernie kell és így egy ilyen kötetben már szükségtelen is említést tenni róla. Ha ez is lenne a helyzet, továbbra is hiányolnám az élő diskurzus jeleit mutató kérdésfelvetéseket.

Érdekes módon a kötet legutolsó szövege, mint egy szerencsehozó kurta malacfarok tartalmazza mindazt, amit a kötetből hiányoltam. Joó Emese tanulmánya párbeszédben áll több, a kötetben megjelent szöveggel és azok felvetett témaival (például lehet-e játék a múzeum, mi a múzeumi játék, mitől tartjuk a játékot az élet lényegi elemének stb.), nyitott és vitára alkalmas kérdéseket fogalmaz meg, megpróbálja körülírni a játék esszenciáját, majd adaptálható múzeumi játékgyakorlatokat mutat be. A szöveggel tehát hozzájárul egy közösség közös, játék témájú diskurzusához és közös ügyeihez.

Számomra kérdés maradt, hogy a játék és tudomány diskurzusa létezik-e, és csak a kötetben megjelent szövegek nem tudták jól artikulálni. Vagy esetleg a Magyarországon játékkal foglalkozó különböző típusú szakembereknek nem igénye, hogy közös platformon közös célokért dolgozzanak, hanem megelégszenek az egymás mellett végzett szorgos munkával, amelyről közös irányokba nem mutató beszámolókat lehet írni.

Kálnási Árpád: A debreceni cívis élet lexikona, 1-4. Debreceni Értéktár Könyvek. Méliusz Juhász Péter Könyvtár, Debrecen, 2019. 511, 433, 415, 361 p. Kötetenként számozott ábra- és számozatlan fénykép-illusztráció, angol és német előszó.

Paládi-Kovács Attila

A négy kötetből álló nagy mű a Debrecen város társadalmát évszázadokon át meghatározó paraszt-polgári és kézműves réteg életét, hagyományos kultúráját, nyelvjárását mutatja be alfabetikus rendbe szerkesztett szócikkek formájában. Műfaját tekintve átmenet a lexikon és az értelmező szótár között, helyenként pedig már-már az átfogó, hosszabb fejezetekre tagozódó enciklopédiák jellegét közelíti. Utóbbira példa a *cívis* tárgyszóval kezdődő és a *cívis vallásosság* címszóval végződő cikkek sorozata (I. kötet pp. 197–229), meg a *Debrecen* című cikktől a *Debrecen közlekedése* fejezetig tartó témák sorozata (I. kötet pp. 292–303). A tájnyelv-kutató nyelvész szerző az utóbbi évtizedekben több jeles könyvet szentelt mostani művének tárgyával érintkező, azt részben átfedő debreceni népnyelv, népi élet témájának. 1999-ben adták ki *Cívis beszélgetések Debrecenből* című szöveggyűjteményét, 2005-ben jelent meg *Debreceni cívis szótár*, 2008-ban pedig *Debreceni cívis szólások és közmondások* című kötete. A debreceni egyetemen a Csűry-iskola népnyelvkutató irányzatát követő szerző Bálint Sándornak a *szögedi nemzet* címen megjelent nagy művét említi, mint inspiráló előképet. (Ehhez még hozzá gondolhatjuk a *Szegedi szótár* két kötetét is.) A párhuzam jogosságát erősíti az a tény, hogy a Sárospatakon, 1977 őszén rendezett néprajzi konferencián Bálint Sándor *A „szögediség”, egy mezőváros példája*, Balogh István pedig *A „debreceniség”, egy nagymezőváros példája* címen tartott előadást (In: Paládi-Kovács Attila (szerk.): *Néprajzi csoportok kutatási módszerei. Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 7. szám. Bp., 1980). Szeged az ő-ző nyelvjárást, a katolikus népiéletet, a temesi bánságra is kisugárzó néphagyományt, Debrecen az í-ző felső-Tisza vidéki (északkeleti) dialektust és a református népiéletet képviseli nagy erővel a Kárpát-medence magyar népterületén. Ez a szerepkör a 16. század elejétől mindkét esetben nőttön nőtt, s a török hódoltság idején különösen megnövekedett e városok egyre táguló határai között és azon túl is. A regionális központ szerepkörét előbb az iskolaváros, a szabad királyi város, később, a 20. század első felében a közlekedési csomópont és az egyetemi város rangja erősítette.

A „cívis élet lexikona” döntően a 20. század első felének debreceni népiéletét, népnyelvét tükrözi, s elsősorban népi adatközlőktől nyert adatokat, információkat foglal magában. Levéltári forrásokra kevésbé támaszkodik, de a város történetét feldolgozó összefoglaló munkák némelyikét felhasználja egy-egy objektum, gazdasági ágazat, jogszokás stb. múltjának, történeti beágyazottságának érzékeltetéséhez. Alapműként támaszkodik a *Magyar Néprajzi Lexikon* öt kötetének, valamint a *Magyar Néprajz* című szintézis nyolc kötetének Debrecenre és a Hortobágyra vonatkozó szócikkeire, fejezet-rezéire. Ezeken túlmenően is hasznosítja a néprajzi irodalom debreceni jellegzetességeket bemutató tételeinek jelentős hányadát, noha teljességre nem törekszik. Kálnási Árpád a debreceni „cívis élet” jeles kutatói közül elsősorban Ecsedi István, Zoltai Lajos és Balogh István műveiből merített sokat a lexikon szócikkeinek megfogalmazása során. A 4. kötet végén elhelyezett Irodalomjegyzékben számos tétel kapta a „Kézirat” minősítést. Ez a jelzés szinte kivétel nélkül a cívis szótár munkálataiba bevont magyar szakos egyetemi hallgatók szeminárium-, illetve záró- vagy szakdolgozataira utal.

Debrecen helyneveinek elemző bemutatására a szerző nem törekedett, részint a város élő és történeti helyneveit tartalmazó megbízható adattár hiánya, részint a lexikon terjedelmét túlságosan megnövelő volta miatt. Ezért köztes megoldásként a fontos, történeti utcanevék és a főbb helynévtípusok, illetve a Debrecenhez tartozó külterületi lakott helyek (pl. Bánk Fancsika, Haláp, Nagycsere, Nagymacs, Ondód, Pac, Pallag) szócikkeinek közreadására szorítkozott. Ezekhez kapcsolódik az

1952-ben épített „szocialista falu”, *Ebes*, meg a *hortobágyi helynevek és helynévtípusok* című szócikk is. A szerző nem feledkezett meg a *hortobágyi kényszermunkatáborok* témájáról sem, melynek ma már önálló irodalma van, ami ezáltal egy újabb lexikon-szócikkkel bővült. (Utalhatunk Szolnoky Lajos Ebesről közölt tanulmányára is: *Néprajzi megfigyelések egy új szocialista község kialakulásával kapcsolatban*. Ethnographia 1953. pp. 104-147). Önálló szócikk foglalkozik *Erdőspuszták* címen a város erdőségeinek hasznosításával, a faizás, a szénagazdálkodás és a jóságteleltetés kérdésével, valamint az erdők újraterelítését és az irtásokat művelő *vákáncsos* réteg tevékenységével, életkörülményeivel. Az etnográfusok tudják, hogy a szócikk forrásául elsősorban Balogh István művei szolgáltak (*Adatok a debreceni erdőgazdálkodás történetéhez. A vákáncsosok*. Debrecen, 1936; *A jóság teleltetése Debrecen környékén*. Kny. Debrecen, 1938). Utóbbi tételt a lexikonhoz kapcsolódó irodalomjegyzék nem tartalmazza. A téma iránt érdeklődő olvasót biztosan érdekelné az újabb irodalom is, amelyből a lexikon megadja Penyigey Dénes: *Debrecen erdőgazdálkodás a XVIII. században és a XIX. század első felében* (Bp., 1980) c. munkáját. Érdemes lett volna Miklós Zsuzsa: *A debreceni vákáncsosok* c. tanulmányát (A Déri Múzeum Évkönyve, 1972), valamint Módy György: *A debreceni erdőspuszták története 1945-ig* (Debrecen, 1981) című művét is szerepeltetni. Ezek a munkák ugyanis eloszlatják azt a hamis képet, mely Debrecen kizárólag a hortobágyi füves pusztával kapcsolja össze, s amelyből hiányzik az eltérő adottságú tájak, a Nyírség homokhátsága, a hajdúsági löszhát, meg a ziverebb bihari síkságra igyekvő Tócsó, és a Kálló nevű erek és az érmelléki szőlőhegyek világa. Az Érmelléről önálló szócikket találunk a lexikonban, de olyan rövidet, hogy abba a *bakator* szülő említése sem fért bele, s az irodalom jegyzékéből is hiányzik Varga Gyula kiváló kismonográfiája (*Az érmelléki szőlőkultúra*. Debrecen, 1975).

Visszatérve a névtanhoz, említést érdemel, hogy a lexikonban helyet kaptak egyes debreceni ragadványnevekkel foglalkozó szócikkek is. A kötet előszavában olvashatjuk, hogy sok szócikk szerves részét alkotják a fogalomhoz kapcsolódó kötött nyelvi elemek, így az állandó szókapcsolatok, szóláshasonlatok (pl. *samunadrágja*, *Vágja, mint Sallai a szappant*), szólások, közmondások is. Utóbbiak a proverbium-kutató folkloristák érdeklődési körébe tartoznak, ilyenformán a debreceni adalékok számukra is hasznosak lehetnek. Megtalálható a lexikonban közreadott szólások szövegében a durva szavak, a szitkok, átkok, káromkodások egy jelentős hányada is, mint a néplélek és a debreceni népnyelv sajátos megnyilvánulása. Ennek a szócsoporthoz a gazdagsága a magyar szókincs egyik jellegzetessége. Nem hiába találjuk a kérdést Nagy László: *Ki viszi át a szerelmet* című versében: „dúlt hiteknek kicsoda állít káromkodásból katedrálist?” Az említett szókészlettel a magyar néprajzi kutatás is régtől foglalkozik, itt azonban elegendő Zsúpos Zoltán nagy művét megemlíteni: *Gömöri káromkodások könyve* (Rimaszombat, 2010).

A tárgyakat, eszközöket bemutató szócikkekhez esetenként rajzos ábrák vagy fényképek csatlakoznak. Ennek szükséges voltát nem pusztán a *Wörter und Sachen* tudományos irányzata és a nyelvatlaszok hosszú sorának gyakorlata igazolja, hanem az ún. képes szótáraké is. Ország László angol-magyar nagyszótára is ábrával oldja meg olyan szavak értelmezését, olyan tárgyak leírását, melyek a magyar tárgykultúrában ismeretlenek, s melyek megnevezésére a magyar nyelvnek nincsen szava. Példa rá a *coracle* ~ ’vízhatlan ponyvával fedett kerek gyékénycsónak’. (Ez a rajz nélküli értelmezés a szótár 1998. évi kiadásában olvasható.)

A lexikon törekszik a hagyományos foglalkozások, köztük a kézműves mesterségek tárgy- és szóképzésének bemutatására. Sajnos az irodalomjegyzék hiányosságai miatt, illetve az ott szereplő kéziratos dolgozatok nagy száma miatt, nem lehet az olvasó biztos abban, hogy elsődleges vagy másod-, harmadkézből származó adatok alapján íródott az adott szócikk. Olyan szerzők művei hiányoz-

nak a közölt irodalomból, mint N. Bartha Károly, aki maga is a Csüry-iskolához tartozó nyelvjárás-kutató volt, 1919-1950 között a debreceni református tanítóképző tanára és egy időben a debreceni egyetem magántanára. Publikációi közül elegendő itt a következőket említeni: *A debreceni fésűsmesterség*. Debrecen, 1929; *A debreceni gubacsapó céh*. Debrecen, 1939; *A néhai debreceni gombkötők. Eszközrajzok*. A Déri Múzeum Évkönyve, 52. (1971) pp. 253-282; *A Debreceni Vadásztársulat története*, 1873-1933. Debrecen, 1933. A későbbi szerzők és mesterség-tanulmányok közül említhető pl. Béres András: *Adatok a debreceni gubásmesterséghez*. A Déri Múzeum Évkönyve 1958-59. pp. 145-156; Szabadfalvi József: *Mézeskalácsosság Debrecenben*. Debrecen, 1986; Varga Gyula: *Debreceni szíjgyártók*. Debrecen, 1986.

A szíjgyártó mesterség néprajzi dokumentálásnak jelentőségét a debreceni fogatok, a debreceni szekerek, kocsik, talyigák és a velük történő közlekedés, szállítás, sőt a nagy távolságokra történő áruszállítás nem csupán Magyarországon és Erdélyben, de külföldön is erősítették Debrecen hírét, nevét. Ezért is kell hiányolnunk a könyv irodalmi apparátusából olyan munkákat, mint Herman Ottó: *Debreceni lófogatok*. Budapest, 1910. és Ecsedi István azt kiegészítő és részben korrigáló közleményét (*A debreceni fogatok*. Néprajzi Értesítő XII (1911). pp. 36-51). A tárgykör jelentőségét igazolja Balogh István mindkét elődjénél alaposabb, három részben közölt tanulmánya, *A lófogatok Debrecenben a XVIII-XIX. században*. Ethnographia 1965. LXXVI. pp. 151-196, uo. 1966. LXXVII. pp. 74-92. és pp. 229-253. A ruházati iparokhoz is csatlakoznak olyan jeles publikációk, mint Ecsedi István: *A hortobágyi pásztorviselet*. Néprajzi Értesítő XV. (1914) pp. 21-56. és az újabbak közül V. Szathmáry Ibolya: *A debreceni és hajdúsági (színes) hímzésű női kisbundák* címen megjelent tanulmánya (A Déri Múzeum Évkönyve 1981. pp. 311-351), melyeknek a kötet irodalomjegyzékében lenne a helyük. Ez utóbbi sajnos a Magyar Néprajz III. Kézművesség c. kötet kiváló szerzőjének, Kresz Máriának a figyelmét is elkerülte, mintegy bizonyosságul annak, hogy az emberi munka sohasem hibátlan.

Hosszan lehetne sorolni még a debreceni civis élet lexikonának eredményeit (és hiányait), ha nem szabnának határt a terjedelmi korlátok. Mint minden nagyszabású munkának, Kálnásy Árpád művének is vannak kisebb-nagyobb hiányai, amit csak azért emlegetünk, hogy az olvasót további olvasásra, tájékozódásra biztassuk, a Szerzőt pedig támogassuk további munkálkodásában, egy esetleges második, bővített kiadás előkészítésében.

Kontra Miklós: Felelős nyelvészet. Gondolat Kiadó, Budapest, 2019. 263 p.

Paládi-Kovács Attila

A nyelvtudomány hasznát szükségtelen egy néprajzi folyóiratban emlegetni. Azonban a nyelvészet felelősségének kérdése még a szak berkein belül is ritkán merül fel. „A nyelvi ügyek mindenki ügyei, nemcsak a nyelvészeké, mivel a nyelvi manipulációk napjainkban a társadalmi kontroll legpusztítóbb formái, s így vagy úgy mindenkit érintenek, minden magyart is” – olvashatjuk a kötet hátsó borítóján. Egyetértünk a szerzővel: anyanyelvünk ügyei bennünket, etnográfusokat, folkloristákat is érintenek. Jól tudjuk, hogy a „nyelvi manipuláció” jelen volt a pártállami idők sajtójában, politikai kommunikációjában is, de az újságolvasók kisebb-nagyobb hányada tudott a sorok között olvasni. Elég sokan tájékozódtak a külföldről magyar nyelven sugárzott rádióhírekből. Hazánkban a média hatalma, a kommunikáció „művészete” aztán az utóbbi évtizedekben mutatkozott meg teljes vértezetben. Különösen akkor, amikor nemcsak az állítás, de már a feltett kérdés is hamis.

A kötet szerzője – noha egyetemi diplomáját a debreceni egyetemen angol-, illetve orosz nyelv- és irodalom szakos tanárként szerezte – elsősorban a magyar nyelv tudósa. Hosszú időn át vezet-

te az Élőnyelvi Osztályt az MTA Nyelvtudományi Intézetében (1985-2010), tanított a Szegedi Tudományegyetemen (1991-2015), s egy ideje a Károli Gáspár Református Egyetem professzora. 1998 óta szerkeszti *A magyar nyelv a Kárpát-medencében a XX. század végén* című könyvsorozatot, szakmailag támogatja, menedzseli a szomszédos országokban folyó, az élő magyar nyelvéllapot rögzítésére irányuló terepkutatást. Neki és a „Termini” Magyar Nyelvi Kutatóhálózat néven működő kollektívának köszönhetjük e kutatások összehangolását, magas szakmai színvonalát. Szerkesztője és nagyrészt szerkesztője volt a *Nyelv és társadalom a rendszerváltás kori Magyarországon* című kötetnek (2002), a hazai szociolingvisztika kiemelkedő alapművének. (Magyar és angol nyelven megjelent köteteinek további sorolására itt sajnos nincs terünk.)

Legújabb gyűjteményes kötete az 2010-2019 között megjelent és a címben megjelölt témához sorolható írásaiból állt össze. Vannak köztük szakfolyóiratban megjelent kiadás, filológiai alapon megtámogatott tanulmányok, s akadnak néhány oldalas, hetilapban közölt állásfoglalások, hozzászólások is. Némely cikkét a Szerző 2019-ben - a kötet összerendezése, szerkesztése során - „Kiegészítés”-sel toldotta meg, melyben reagál az eredeti megjelenést követő újabb fejleményekre. Ilyenformán az olvasó máris megtudhatja, változott-e valami a SZTAKI honlapján online elérhető angol-magyar és magyar-angol szótár ügyében, s milyen dezinformációkat tartalmaznak olyan szótárak, mint pl. a *Magyar szókincstár*, meg a 2006-ban megjelent *Etimológiai szótár* (pp. 200-202). A szótárkészítők és kiadók felelősségét bemutató példái a nem-céhbeli olvasót is arra figyelmeztetik, hogy nem bízhatnak vakon olyan szótárak adataiban, amelyekben előfordulhat, hogy a *Manchester* szó kiejtését [ˈlivəpu:l]-nak adják meg. A kötet írásainak többsége először Budapesten, másik része a szomszédos országok városaiban (Kolozsvár, Újvidék, Nyitra, Somorja, Lendva) jelentek meg. Összegyűjtésüket és kötetbe rendezett kiadásokat ez a tény is erősen indokolja.

A kötet írásait a szerző az eligazító bevezetőt követő öt nagyobb blokkba rendezte. A hivatkozások feloldását a kötet végén elhelyezett összevont bibliográfia, a szövegekben történő keresést pedig egy névmutató és egy tárgymutató könnyíti meg. A tematikus blokkok közül az *Oktatás* címet viselő írások csoportja a leghangsúlyosabb, mind a dolgozatok számát, mind azok terjedelmét, jegyzetelését, szemléltető ábrákkal való ellátottságát tekintve. A blokk rövid címe nem fejezi ki kellően, hogy döntően az iskolákról, a nyelvi asszimiláció szolgálatába állított kisebbségi oktatásról, valamint az egyetemekről, azon belül a hazai angol-tanárok képzésének gyakori változásairól közöl mellbevágó adatokat, mondja el saját markáns véleményét az itt olvasható tanulmányokban. Egyik-másik írásnak már a címadása is szándékoltan provokatív. *Az oktatás, mint emberiség elleni büntett címen* 2011-ben közölt írása eredetileg egy angol nyelvű kötet ismertetése, melynek címében olvasható a „nyelvi genocídium” kifejezés. Igazából a világ kisebbségi nyelveinek fennmaradásáért emelnek szót a könyv szerzői, mely az Őshonos Népek Jogainak Kutató Központja (Norvégia) támogatásával készült és jelent meg. Sok-sok példát említenek a világ különböző államainak az őshonos kisebbségek nyelvét elorvasztó asszimilációs iskolapolitikájáról. Ezek között áll a lapp (*számi*) nyelvet felszámoló korábbi norvég és finn iskolapolitika példája, ami szerencsére kedvezően változott az utóbbi évtizedekben. A kis finn-ugor népek és nyelvek többsége (inkeri, karjalai, liv, vót, vepsze, vogul, osztják) az áldozatok közé tartozik, s ez közvetve ránk is tartozik. (Juha Janhunnen finn nyelvész, az MTA tiszteleti tagja, közlőről ismerte azt az idős jenyiszeji osztják (*ket*) asszonyt, aki még őrizte, beszélt ősei anyanyelvét, de az 1990-es években ő is elhunyt.) Kontra Miklós kiegészítő megjegyzésében (pp. 28-29) a nyelvi genocídium hazai eseteként említi a KSH legutóbbi népszámlálásában szereplő, összevontan említett cigány (*romani*) és a *beás* cigány (valójában archaikus román dialektus) esetét.

A következő, a *Nyelvi diszkrimináció* című blokkban a hazai cigányság nyelvi jogainak sérelme mellett, hosszasan szól a magyar nyelvjárások sérelmére történő standardizálásról, a tájszókkal, regionálisan jellemző hangzókkal, képzőkkel élő vidéki tanulók iskolai megszegyenyítéséről, a köznyelv felsőbbbségét támogató nézetekről. Ennek a tanulmánynak a címe is mellbevágóan provokatív: *Hogyan lehet, hogy az Akadémiától a kocsmárosokig mindenki támogatja a magyarok magyarok általi nyelvi diszkriminációját?* A köznyelvűsödés spontán folyamata régtől folyik a különböző nyelvjárást beszélő katonák között a laktanyákban, meg a kollégiumokban, diákotthonokban élő egyetemi hallgatók körében. Debreceni egyetemista korunkban engem is ugrattak palóc, barkó tájszavaimért, viszonzásul mi az „alföldiekkel” együtt csipkedtük somogyi szobatársunkat a *Kapozsvár, Vasz megye, Vaszvár* stb. szavakkal, csepregi (Vas m.) barátunkat pedig a nyílt *e*-hang *a*-ba hajló ejtésével. A dolgozatból kiderül, hogy korunk nyelvészeiből többnyire hiányzik az az empátia, amivel Révai Miklós kezelte az 1797-ben Esztergomban tanuló, palócosan beszélő Szeder Fábiánt. Bölcs tudós tanárára Szeder 1835-ben így emlékezett vissza: „...*le is írt sok szavat és szóejtést utánam, és gyakorta intett, hogy becsben tartsam a Palótz magyarságot*”.

Közérdekű problematikát tárgyal a következő két blokk is: egyik a hazai nyelvpolitika anomáliáit, másik a nyelvészeti hangarchiválás elmaradottságát taglalja. A *Budapesti Szociolingvisztikai Interjú* (BUSZI) munkálatait 1985-2010 között irányító személyként Kontra Miklós arra figyelmezteti a beszédkorpusz alapján az intonációt, a mondatok hosszát vizsgáló kutatókat, hogy a hangfelvételek ilyen elemzésekre nem alkalmasak. Megállapítja, hogy „a mai napig nincs olyan magyar beszédarchívumunk, ami a tegnapi és a mai magyar beszédet megbízhatóan és nyelvészeti elemzésre is alkalmasan őrizné.” Ismeretei szerint csupán két jó archívum van hazánkban: a Magyar Rádióé és az MTA Zenetudományi Intézeté. (p. 191) Emlékeztet rá, hogy a Nyelvtudományi Intézetnek az 1980-as években nem volt hangarchívuma. A magyar nyelvjárások atlasza ellenőrző gyűjtésekor (1960-64-ben) készített hangfelvételeket a folyosón tárolták, olyan szekrényekben, melyek nemritkán két radiátor közt voltak elhelyezve. A fent említett BUSZI kutatás során 1987-89-ben készített 250 szociolingvisztikai interjú archiválásakor aztán sikerült kialakítani egy nem klimatizált, de hűvös helyiségben elhelyezett hangarchívumot. A 2000-ben kapott Benczúr-utcai épületben végre kialakíthatták az MTA Nyelvtudományi Intézetének klimatizált hangarchívumát. Az utóbbi másfél-két évtizedben jelentős mennyiségű hangszalagot restauráltak és digitalizáltak, miközben több hangzóanyaggal ellátott népnyelvi, nyelvjárási szöveggyűjteményt tettek publikussá.

Tanulmánya végén kitekint a szerző egyes történészek és etnográfusok hangarchívumainak sorsára is. Az egykori '56-os Intézet főigazgatója, Rainer M. Jánosra hivatkozva veti fel, hogy az ezernél több életinterjút tartalmazó *Oral History Archivum* jövője – az intézet megszűnése miatt – legalábbis kérdéses. Pócs Éva ERC pályázatának összegéből az internetre feltett 1087 hangfájl sorsa is bizonytalan. Ha egy CD élettartama 10 év – mint azt egy alcímbe is kiemeli –, akkor mi várható a világhálóra telepített archívumoktól; a hangfájlok vajon elérhetők lesznek-e még tíz év múltán? Itt említhető, hogy a 2002-ben elhunyt Schmidt Éva obi-ugor néprajzi, folklorisztikai terepgyűjtéseinek egy példányát akkoriban a Nyelvtudományi Intézetben, annak klimatizált helyiségeiben helyezték el. Az anyag 20 éves zárolásának ideje hamarosan lejár. Bizakodjunk abban, hogy az általa megörökített kép- és hanganyagot épségben találják a feldolgozásra hivatott nyelvész és etnográfus kutatók.

Az utóbbi példák arra intenek bennünket, hogy a nyelvészet mellett a többi humán- és társadalomtudománynak is megvan a maga felelőssége, aminek igyekszik megfelelni. Ehhez azonban mindnek szüksége van az intézmények fenntartóinak és a tudománypolitikának a megértő támogatására. Annak belátására, hogy a gyakori intézményi átszervezések, összevonások, költöztetések,

támogatás-megvonások káros következményei beláthatatlanok. Az örökségvédelem közügy, s ebben a politikai osztály felelősségéről sem szabad megfeledkeznünk.

Леся Мушкетик: Сучасна угорська етнологія. Національна академія наук України Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського, Київ. 2017. 400 p.

(Leszja Musketik: *Kortárs magyar etnológia*. Ukrán Tudományos Akadémia M. T. Rilszkij Művészettörténeti, Folklorisztikai és Etnológiai Intézete Kijev, 2017. 400 p.)

Gazdag Vilmos

Az ukrán-magyar határmente folklórja (Фольклорукраїнсько-угорського порубіжжя) című, 2013-ban napvilágot látott terjedelmes munka után Leszja Musketik 2017-ben újabb kiadvánnyal gazdagította az egyetemes néprajzkutatás szakirodalmát, s járult ezáltal hozzá a modern magyar néprajzi kutatások szláv nyelvtérületen való megismeréséhez is.

A *Kortárs magyar etnológia* címet viselő, ukrán nyelven íródott munka *Előszavában* a szerző abbéli reményének ad hangot, hogy „a szomszédos európai ország (értsd: Magyarország) legjobb néprajzi eredményeinek megismerése új horizontot nyit az ukrán olvasók számára, segít megérteni saját értékeiknek, népi kultúrájuknak anemzeti fejlődésben betöltött szerepét, valamint ösztönözni fogja az ukrán néprajztudomány fejlődését is”.

Az első fejezet a *Főbb kutatóközpontokat* kívánja bemutatni. Elsőként Európa egyik legrégebben létrejött intézetével, a *Magyar Néprajzi Társasággal* ismerkedhet meg az olvasó, melyről azt is megtudhatja, hogy létrehozását három fő elképzelés határozta meg, illetve, hogy a megalapításában olyan neves tudósok működtek közre, mint például Herrmann Antal és Hunfalvy Pál. A történelmi ismertető mellett természetesen a jelen helyzet bemutatása is kiemelt szerepet kap. Ebből például az is kiderül, hogy Bodó Sándor, jelenlegi elnököt megelőzően az elnöki tisztséget olyan neves személyek töltötték be, mint Kósa László és Paládi-Kovács Attila, illetve, hogy a 2000-es években a társaság nyolc irányban végzett kutatásokat, s közel 1400 fős tagsággal rendelkezett.

A továbbiakban a *Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézete* kerül bemutatásra. Elsőként ez esetben is az intézet történelmi és jelenkori helyzetének az ismertetését végzi el a szerző. Ezt követően az intézet osztályairól és az azokhoz kapcsolódó szakemberek tevékenységéről kap az olvasó részletesebb ismertetést. Így például azt is megtudhatja, hogy a 2007-es adatok alapján, fennállása alatt összesen 62 disszertáció készült el az intézet kötetkei belülről. A továbbiakban az intézeti munkatársak tevékenységének részletesebb bemutatását végzi el a szerző, melynek keretein belül Balogh Balázs, Paládi-Kovács Attila, Hoppál Mihály, Sárkány Mihály, Szilágyi Miklós, Borsos Balázs, Veres Péter, Fülemile Ágnes, Tátrai Zsuzsanna, Szemerkenyi Ágnes, Magyar Zoltán és Kriza Ildikó tudományos munkásságával lehet megismerkedni. Ezután az intézet által kiadott összefoglaló munkák (*Magyar Néprajzi Atlasz*, *Magyar Népmesekatalógus*, *Magyar Néprajzi Lexikon*, a nyolckötetes *Magyar Néprajz*, melynek kötetei egy-egy bekezdés erejéig külön-külön is elemezve) és tudományos folyóiratok és sorozatok (*Népi kultúra–Népi Társadalom*, *Ethno-lore*, *Néprajzi Tanulmányok*, *Folklór Archivum*, *Documentatio Ethnographica* stb.) kerülnek bemutatásra. Emellett szó esik a *Magyar Népköltészeti Lexikon* előkészítési munkálatairól, valamint az intézet által szervezett jelentősebb konferenciákról is.

Ezt követően a Richter Pál által vezetett *Zenetudományi Intézet* népzene és néptánc-kutatásitevékenységének irányzatairól, az ezekhez kapcsolódó adatbázisokról, illetve a közreadott tudományos kiadványokról esik szó.

A szerző külön alfejezetben tárgyalja a *Magyar Néprajzi Múzeum* tevékenységét, melynek keretein belül kitér a Budapesten megtalálható gyűjteményekre, illetve az itt közreadott tudományos kiadványokra (*A Néprajzi Múzeum Tárgykatalógusai*, *Magyar Népművészet*, *A Néprajzi Múzeum Gyűjteményei*, *Magyar néprajzi bibliográfia*) és folyóiratokra is (*Néprajzi Értesítő*, *Tabula*). Ugyancsak külön alfejezet foglalkozik a regionális múzeumok és skanzenek létrejöttével, tevékenységével. A Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum részletesebb bemutatása mellett említést tesz az ország más tájegységein (Nyíregyháza, Ópusztaszer, Szombathely, Zalaegerszeg, Szenna) megtalálható skanzen-múzeumokról, valamint az ugyancsak komoly jelentőséggel bíró több száz tájházról is.

A továbbiakban a néprajztudomány fejlődésében kiemelkedő szereppel bíró felsőoktatási intézmények tevékenységének, az ott oktatott tantárgyaknak és tudományos eredményeknek a bemutatását végzi el a szerző.

Ennek keretein belül elsőként a budapesti *Eötvös Loránd Tudományegyetem* néprajztudományi tevékenységével, az itt tevékenykedő szakemberek (Mohay Tamás, Bárh Dániel, Verebélyi Kincső, Küllös Imola, Kósa László) munkásságával, valamint a jelentősebb tudományos kiadványokkal ismerkedhet meg az olvasó.

A *Debreceni Egyetem* bázisán 1949-ben létrejött, és a jelenleg Bartha Elek által vezetett néprajzi tanszék, az itt megjelenő tudományos munkák, folyóiratok tételes (*Néprajz Látóhatár*, *Ethnica*, *Magyar Néprajzi Könyvtár*, *Ethnographica et folkloristica Carpathica*, *Studia Folkloristica et Ethnographica*), valamint a tanszékhez kapcsolódó szakemberek (Ujváry Zoltán, Keményfi Róbert, Selmeczi Kovács Attila) tevékenységének részletesebb bemutatása révén kerül bemutatásra.

Egy alfejezetben, de jól elhatárolva tárgyalja a szerző a *Szegedi* és a *Pécsi Tudományegyetem* néprajztudományi tevékenységét. Előbbi kapcsán megjegyzi, hogy a néprajzi kutatások itt már 1929-ben intézményi kereteket öltöttek, s az akkor létrejött tanszéken a fennállása során olyan neves személyek tevékenykedtek, mint Solymossy Sándor, Bálint Sándor, Juhász Antal, Barna Gábor. Említést tesz a tanszékhez kötődő tudományos folyóiratokról, sorozatokról (*Néprajz és Nyelvtudomány*, *Néprajzi Dolgozatok*, *Devotio Hungarorum*, *Táj és Népi Kultúra*) és egyéb kiadványokról is. Részletesen bemutatja a Vallási Kultúrakutató Csoport tevékenységét, illetve a kutatásaik eddigi hozadékait. A szegedinél jóval fiatalabb, a *Pécsi Tudományegyetem* 1991-ben létrejött néprajzi tanszéke, mely 2001-től Néprajz-Kulturális Antropológiai Tanszék néven folytatja működését. A tanszéki munkatársak közül Nagy Zoltán, tanszékvezető, illetve Vargyas Gábor, Pócs Éva, Kisbán Eszter, Nagy Ilona munkássága kerül részletesebben bemutatásra. Utolsóként a *Miskolci Egyetem*, Kotics József által vezetett Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszéke kerül bemutatásra.

Zárásként a szerző azt is hangsúlyozza, hogy az egyetemi kutatóintézetek és tanszékek mellett több főiskolán is komoly néprajzkutatói tevékenység folyik, illetve említést tesz a Keszeg Vilmos által a kolozsvári *Babeş-Bolyai Tudományegyetemen* vezetett, egyetlen határon túli magyar néprajzi tanszék tevékenységéről is.

A második fejezet keretein belül *A Főbb tudományos irányzatok és publikációk* bemutatására tesz kísérletet a szerző. Az első alfejezetében a kortárs magyar néprajztudomány téma- és problémakörei kerülnek felvázolásra, melyek kapcsán a szerző kiemeli azt is, hogy a rendszerváltást követően létrejött új helyzet bizonyos mértékig a néprajztudomány megújulását is megkívánta. Jól tükrözi ezt az is, hogy a múlt század 90-es éveiben Magyarországon és a határon túli területeken is számos néprajztudományi intézet és szervezet jött létre. A néprajztudomány a hagyományos népi kultúra, a népi vallásosság, vagy épp egy-egy tájegységáltalános vizsgálata mellett, követve a társadalmi és gazdasági változásokat fokozatosan új határtudományokkal (ökológiai antropológia, kulturális öko-

lógia, etnopolitológia) és új vizsgálati területekkel (városi folklór, az internet világának néprajza) bővült, melyek között kiemelt szerepet kell, hogy kapjanak a globális és lokális együttélés kulturális aspektusai, a multikulturalitás és az identitás kérdéskörei.

A népköltészeti alkotások gyűjtésének, vizsgálatának és közreadásának a kérdéskörét járja körbe a következő alfejezet. Ennek kapcsán a szerző említést tesz a témakörben megjelent főbb gyűjteményes kiadványokról is: *Magyar Népköltési Gyűjtemény*, *Új Magyar Népköltési Gyűjtemény*, *Folklór Archivum*, *Magyar Népköltészet Tára*. A népköltészeti alkotások gyűjtése kapcsán hangsúlyozza, hogy továbbra is folynak a naptári és egyházi ünnepekhez (pl. a karácsonyhoz), a különböző életeseményekhez (születéshez, házasságkötéshez és halálhoz) kapcsolódó rítusok vizsgálatai. Továbbra is jelentős mértékűnek tekinthető a ballada- és a népmesegyűjtés (ezen belül az apokrif szövegek), s egyre inkább a szakmai érdeklődés középpontjába kerül a mondák, az anekdoták és viccek, a néphittel kapcsolatos szövegek, parémiák és archaikus népi imák vizsgálata. Ugyanakkor a gyermekfolklór tanulmányozása, a néphagyományok megőrzésében játszott szerepe ellenére, periférikus szerepbe került.

A következő alfejezet a magyarországi kisebbségek népi kultúrájának tanulmányozásáról és népszerűsítéséről szól. A vizsgálatok kapcsán a szerző kiemeli a Magyar Tudományos Akadémia által 2001-ben létrehozott, s Papp Z. Attila által vezetett *Kisebbségkutató Intézet* tevékenységének fontosságát, illetve azt is, hogy a *Magyar Néprajzi Társaság* keretein belül tovább működik a *Nemzetiségi Szakosztály*. Hangsúlyozza, hogy az országban számos olyan magyar és kisebbségi nyelvű folyóirat jelenik meg, amely a magyarországi kisebbségek néprajzával foglalkozik, valamint azt is kiemeli, hogy az 1990-ben Békéscsabán létrejött *Magyarországi Szlovákok Kutatóintézete*, illetve az 1993-ban megalakult Magyarországi Románok Kutatóintézete révén elmélyült kisebbségi kutatások folynak. A kisebbségek néprajzi kutatásai kapcsán néhány neves szakember (Eperjessy Ernő, Gyivicsán Anna, Krupa András, Udvari István) munkásságát alaposabban is bemutatja.

A fejezet utolsó alfejezete a kárpátaljai magyar néprajzi kutatások eredményeit foglalja össze, hangsúlyozva, hogy a kárpátaljai magyarok nyelvének és népi kultúrájának a megőrzésében és népszerűsítésében kiemelt szerepe van az *Ungvári Állami Egyetem Magyar Tanszékének és Hungarológiai Központjának*, valamint a beregszászi *II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskolának*, illetve az itt tevékenykedő szakembereknek (Beregszászi Anikó, Csemicszkó István, Hires-László Kornélia, Karmacs Zoltán, Márku Anita). A népköltészeti vizsgálatok kapcsán kiemeli Vári Fábián László gyűjtéseit, illetve szól Kész Margit néprajzi, valamint Kész Barnabás tárgyi kultúra és építészet terén végzett kutatásairól is.

A harmadik fejezet *Az ukrán-magyar tudományos együttműködésről* szól. Ennek első részében a néprajzi kutatások kapcsán megjelenő tudományos kapcsolatok történetéről ejt szót a szerző, hangsúlyozva, hogy a *Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézete* számos kelet-közép-európai intézettel épített ki kapcsolathálózatot. A magyarországi szakemberek több alkalommal is részt vettek ukrán partnerekkel közösen szervezett kutatásokban, konferenciákon. Ugyanez természetesen fordítva is igaz. Az együttműködés sikerességét is tanúsítják az utolsó alfejezetben bemutatott, az Ukrán Tudományos Akadémia M. T. Rilszkij Művészettörténeti, Folklorisztikai és Etnológiai Intézetének és a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének közös projektjei.

A *Következtetésekben* a szerző röviden összefoglalja az egyes fejezetek főbb mondanivalóját, hangsúlyozva azt, hogy a magyar néprajztudomány a közel másfél évszázados intézményi háttérével együtt, az értékei megtartása mellett is képes aktívan fejlődni és befogadni a modern európai gondolatokat. A munkát egy terjedelmes, huszonnéhét oldalas *Irodalomjegyzék*, valamint egy cirill betűrend alapján szerkesztett *Névmutató* zárja.

A kötet értékét tovább növeli az, hogy a *Melléletek*ben Leszja Musketik fordításainak köszönhetően összesen 11 magyar néprajzkutató (Balogh Balázs; Paládi-Kovács Attila; Tátrai Zsuzsanna; Barna Gábor; Eperjessy Ernő; Bódi Erzsébet; Kriza Ildikó; Viga Gyula; Kósa László; Szabó Piroska) egy-egy dolgozatának ukrán nyelvű fordítását találja az olvasó. A munkák részletesebb ismertetésére a magyar nyelven való elérhetőségük miatt nem kívánok kitérni.

A kötet legvégén található angol nyelvű összefoglaló által még inkább nemzetközi érdeklődésre számot tartóvá válik a munka, s remélhetőleg a bemutatott anyagok révén komoly és pozitív hatást tud majd gyakorolni a szláv, ezen belül pedig az ukrán néprajztudomány fejlődésére is.

Kothencz Kelemen (szerk.): Migráció és hagyományformálódás a történeti Duna–Tisza közí nemzetiségek népeletében. Bajai dolgozatok 22. Baja, Türr István Múzeum 2018. 207 p.

Klamár Zoltán

A megjelent anyag írott változata a 2017. július 20-21-én, Baján elhangzott előadásoknak. A tizenhét szerző közül hat a Bácska vajdasági, szerbiai részéről érkezett, a szervezők tehát remekül működtetik az országhatáron átvíelő tudományos kapcsolatokat.

A kötet első tanulmányírója, Bárh János szerint az agrártelepülésekkel kapcsolatos egyéni arculat vizsgálattal azért késett el tudományunk, mert annak kialakulása, megléte a 19. század második felétől a 20. század közepéig tartott, de elmaradt a közösségek jelenének vizsgálata. Talán a történeti-néprajzi kutatásokkal feltárható az egyéni kulturális arculat, ám addig is: „Az alapos kutatásig meg kellene hagynunk az »egyéni néprajzi arculat vélelmét.« Kutatás nélkül, egy településre, egy faluközösségre se süssük rá az arctalanság bélyegét.” – írja a szerző.

Horváth Sándor a magyarországi délszlávok népneveinek jelentéstartalmi változásait veszi számba a korabeli leírások, elemzések figyelembevételével. Megállapítja, hogy a kényszerű migráció a török veszély következtében alakul ki.

Többféle névmagyarázatot vizsgál meg: a bunjevácok a bunje-nek nevezett, köböl falazott mezei hajlékról kaphatták nevüket; a dalmaták azok, akik Dalmáciából vándoroltak Magyarországra; a rácok népneve a Raška nevű fejedelemség nevéből származik; a sokác névvel illetettek, a tenyérrel vetett kereszt miatt kapták népnevüket.

Fehér Zoltán migrációs vizsgálata egy 18. századi térkép és egyéb levéltári források alapján mutatja be minként telepedtek le Bányán a térségbe érkező délszlávok.

Bárh Dániel a Zomborban működő ferences konvent egyik horvát szerzetesének, az ördögűző, gyógyító és hitszónoknak hároméves tevékenységét tekinti át. Minderre az érseki levéltárban őrzött, mintegy ötven oldalas, döntően latin nyelvű iratsomó adott a szerző számára lehetőséget, meg azok a tanúvallomások és levelek, melyek a megyeszékhelyen élő bunjevácoktól valók.

Nagy Janka Teodóra tanulmányában a migráció fogalmának szélesebb körű értelmezésváltozásait tekinti át, egyben arra keresi a választ, hogy miként alakul a vegyes házasságot kötöttek – bukovinai székelyek és svábok – értékrend őrzési lehetőségei az új családi-rokoni beilleszkedés során.

Kürti László olyan népcsoportok identitáskonstrukciójával foglalkozik, melyek nyelvi-kulturális identitása már régen felolvadt a köröttük élő magyarságban. Az identitáskeresés, mint azt a tanulmányíró megjegyzi, az 1990-es évektől éli reneszánszát. Másokhoz hasonlóan a jászok és a kunok is próbálják identifikálni önazonosságukat, új közösségi ünnepi alkalmak teremtésével.

Kothencz Kelemen a Trencsén és Nyitra vármegyék iparosainak bácskai vándorútját, letelepedését mutatja be. A gazdasági kényszer szülte migrációs mozgás, noha kétirányúnak indul,

nem ritkán a vidéket járó vándoriparos bácskai letelepedésével, családalapításával, esetleg foglalkozáscseréjével jár.

Kuti Klára a tatai Német Nemzetiségi Múzeum migrációt feldolgozó, bemutató kiállítási gyakorlatát elemzi, néhány németországi példát is felvillantva. Az intézményről írva megjegyzi, hogy annak küldetése a magyarországi német nemzetiségi kultúra bemutatása, amihez hozzá tartozik a be- és kitelepítés eseményeinek megjelenítése is.

Bereznai Zsuzsanna egy hajósi sváb parasztcsaládból származó férfi életének sorsfordulóit dolgozza fel, ami a Garán töltött cselédévekkel kezdődött, majd a Waffen SS kényszersorozásával folytatódott és a hadifogság után a népbírósi perrel, végül felmentő ítélettel végződött.

Schön Mária egy faluközösség és azon belül egy család háború utáni megpróbáltatásait tárja fel, ami 1944 decemberében a málenkij robottal kezdődtek, majd 1945 májusától 1948 nyaráig, a tömeges kitelepítésig tartottak.

Örsi Julianna ismert témához nyúlva, a nagykunágiak bácskai betelepítésével foglalkozik: a szervezéssel és lebonyolítással, a kitelepülők társadalmi státuszával, a családi állapotokkal, az áttelepülés és falualakítás jellemzőivel, végül az új települések társadalmi tagolódásával.

Silling István a *Nyugat-Bácska* benépesülésének történetével kapcsolatban csak utal a 18. századi telepítésekre, majd vázolja a két világháború közötti lakossági helyzetképet. Részletesebb a *magyar idők* alatti népmozgásokról, illetve a titói telepítéspolitikáról közre adott leírása.

Papp Árpád igen sok szempontból vizsgálja a tartományban élő magyarság léthelyzetének változásait és azok migrációra gyakorolt hatását. A vizsgálódást kiterjeszti a jugoszláv térségre, a vendégmunka szívó hatására és Vajdaság esetében a törzsökös, illetve második világháború után a tartományba került lakosságra. A 20. század utolsó évtizedét már a polgárháború eseményeinek kapcsán kialakult, a vidékről tömegesen távozó magyarság magyarországi megtelepedési gyakorlatát elemezve tekinti át.

Szőke Anna azokat a mechanizmusokat elemzi, melyek szerinte lokális problémakomplexusként vannak jelen a kisebbségek életében. A szerző vázolja a tartományon belüli népességmozgást, majd a vendégmunka bemutatása után a kivándorlás mikéntjére tér rá.

Klamár Zoltán Magyarkanizsa lakóinak házassági szokásait vizsgálva, különös figyelmet fordít a vegyes házasság intézményére. Bemutatja a magyar többségű településen kialakult gyakorlatot, ahogyan a házasságok eltérő nyelvi, kulturális és vallási hagyományai összeegyeztülnek.

Silling Léda dolgozatában áttekinti a deszkaoromzatok, vakolatdíszes oromzatok és oromzatfülkék népi építészeti jellemzőit, azok esetleges etnikus specifikumait.

Pastyik László a bácskai németek doroszlói búcsújárásáról ír. A kegyhely a trianoni határok létrejötté után vált fontos búcsújáró helyé a bácskai és bánági németek számára. Az 1920-as évektől fokozatosan kitejesedő rétegzarándoklatok nemzetiségi alapon szerveződtek.

Bali János – Bárány Dániel – Deáky Zita – Vámos Gabriella (szerk.): Kövek, fák, források. Tanulmánykötet Mohay Tamás hatvanadik születésnapjára. Eötvös Loránd Tudományegyetem Néprajzi Intézet. Budapest, 2019. 600 p.

Molnár Csenge

Hagyomány ma már a néprajztudományban a szakmai és emberi életút egyik meghatározó állomásán tisztelgő kötettel üdvözölni a 60 életévet betöltő kutatót. Az ismertetett ünnepi kiadvánnyal ilyen módon is köszöntöttük Mohay Tamást az ELTE BTK Néprajzi Intézet igazgatóját, tanszékvezetőjét

és egyetemi tanárt. Az intézet gondozásában kiadásra kerülő 600 oldalas impozáns könyvet 2020 tavaszán vehette kézbe az olvasó.

A 44 főből álló szerzői kör a tudományos élet olyan jelentős kutató és oktatási központjait képviseli, mint az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet, a Néprajzi Múzeum, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Néprajzi Intézete, a Pécsi Tudományegyetem Néprajz – Kulturális antropológia Tanszéke, a Szegedi Tudományegyetem Néprajzi és Kulturális antropológia tanszéke, a pozsonyi Comenius Egyetem, a Babes Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Intézete és a Kriza János Néprajzi Társaság.

A kötet nyitó gondolatait a 2019. május 27.-én tartott születésnapjára ünnepségen elhangzó köszöntések alkotják Paládi–Kovács Attila szakmai pályáivét ismertető, Tánczos Vilmos és Vargyas Gábor személyesebb hangvételű megnyilvánulásainak írott változataiként. A három méltatást hét témakörre osztva követik a tanulmányok, a felosztás az Ünnepelt szakmai tevékenységi köreinek, egyéniségének és érdeklődésének sokoldalúságát tükrözi.

Mohay Tamás szakmai pályafutásának első meghatározó eredményeihez azok az írások tartoznak, amik az 1980-as években elkezdett és az *Egy naplóíró parasztember. Nagy Sándor élete és gazdálkodása a 20. század első felében Ipolynyéken* című kötetben kiteljesedő témakör által generáltak. Az Élettörténetek címet viselő egység tanulmányai írott forrásanyagok feltárással és szóbeli közlések feldolgozásával foglalkozó munkák egy-egy életszakaszt vagy élethelyzetét és kontextusát elemzik életútinterjúkon (Marta Bot'ikova), I. világháborús családi levelezéseken (Küllös Imola), 19. századi gazdasági feljegyzéseken (Nagy Janka Teodóra, Gagy József) és egy, az 1940-es évek második felében kelt önéletírásán (Bali János) keresztül.

A római katolikus vallás témakörét érintő tanulmányok száma a legmagasabb a kötetben (*Sokszínű vallás*), amelyek nem csak az Ünnepelt 1990-es évektől folytatott vallási néprajz kutatásai során elért – különösen a csiksomlyói búcsújárásra vonatkozó – eredményei, hanem személyes meggyőződése előtt is tisztelegnek. Ebben a fejezetben zömmel a római katolikus vallásgyakorlás gesztusai köré szerveződnek a tanulmányok, mint az imák (Tánczos Vilmos), gyalogzarándoklatok (Horváth Sándor), gyülekezetek (Iancu Laura), szenttisztelet (Lukács László), misék (Bárkányi Ildikó) és egy könyvismertető a 2015-ben megjelent *„Istennek kincses tárháza...” P. Loseiner Leonárd ferences kézírata Szűz Mária kegyesobráról* című kötetéről (Balázs Lajos).

A szakmai pályakép egyik meghatározó része a Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattárában 1985 és 1988 között főállásban eltöltött időszak és az 1994-ig tartó megbízás a határon túli magyarokkal való kapcsolattartásra. Erről kiállítás elemzések emlékeznek meg a kötetben (*Ablak a múzeumba*). Jövőbe mutató ismertető a Néprajzi Múzeum új állandó kiállításának koncepciójáról Kemecsi Lajos írása. Elemzése olvasható egy, a Néprajzi Múzeumban 2013-ban megrendezett zsidó kiállításról (Szarvas Zsuzsa) és egy 2019-es budajenői zarándok túrlatról (Vass Erika).

A történeti néprajz módszereit alkalmazva vezetnek a *Papok és közösségek* című fejezetben szereplő kutatási eredmények a 18–19. századi római katolikus előljárók és a hívek közti viszony megértéséhez. Smid Bernadett, Bárh Dániel, Bednarik János, Mód László esettanulmányokon keresztül közelítenek a jelenséghez, amíg Bárh János és Gelencsér József az egyház felé való járandóságok és adásvételek kérdésével foglalkozik. Hála József és Varga István József az életútvizsgálathoz csatlakozva egy lelkes szakmai pályáját és a néprajzhoz való viszonyát mutatja be.

Tér-képek, felekezetek, etnikumok című, nagy léptékben gondolkodó fejezetben főként kutatáselméleti problémák kaptak helyet. Utalva Mohay Tamás Néprajzi csoportok címmel az 1990-es évek

végétől tartott kurzusára és a 2011-ben megjelent *Magyar Néprajz I. 1. Alföld, Erdély és Kárpátokon túli területek* fejezetére, a szövegek a néprajzi csoportok táji tagolódásának régóta napirenden tartott kérdésére reagálnak. A témát a vallási megoszlás (Borsos Balázs), a földrajz, mint tártudomány fogalomhasználata (Máté Gábor), és a kutatástörténet felől (Simon András) közelítik meg a szerzők. Mellettük egy esettanulmány (Klamár Zoltán) kapott helyet.

A *Tudomány és történet* című fejezetben Paládi-Kovács Attila tanulmánya az ELTE Néprajz Tanszék történetébe ágyazva mutatja be az Ünnepektől szakmai jelentőségét. Ehhez kapcsolódva tudománytörténeti írások olvasatok a szakma egészét érintő kérdésekről (Szilágyi Miklós, Paládi-Kovács Attila, Landgraf Ildikó, Sárkány Mihály, Pozsony Ferenc) valamint egyes kiemelkedő kutatókról (Keszeg Vilmos, Béres Sándor).

A kötet utolsó és egyben a legtöbb tanulmányt magában foglaló egységében a *Társadalom változó időben* című részben egykori és jelenlegi tanítványok, továbbá kollégák írásait olvashatjuk. A 20. század második felére vonatkozó problémafelvetések legtöbbje érinti az életutakat, a migráció és gazdálkodás kérdéskörét, ami a szakmai érdeklődés társadalomra vonatkozó irányába csatlakozik. A terepmunkák során gyűjtött empirikus adatok jellemzően napjainkban is érzékelhető problémára vagy élethelyzetekre reflektálnak.

A kötet egészét tekintve a színvonalas tartalmon túl egy igényesen kivitelezett, jól strukturált és gazdag fekete-fehér képanyaggal rendelkező tekintélyes kiadványt tarthatunk kézben. Olvasását javaslom mindenkinek, aki képet szeretne kapni egy kutatói munkásság szakterületére gyakorolt hatásáról.

dr. Márk László – Martyin Emília – Simon Éva (szerk.): Méhkeréki gyökerű gyógyítók / Medici cu rădăcini în Micherechi. Editura NOI Román Lap- és Könyvkiadó, Gyula / Júla, 2019. 423 p.

Horváth Gergely Krisztián

A táncairól és a mai Magyarország legnagyobb román többségű falujaként ismert Méhkerékről legtöbbünk feltehetően úgy vélekedik, hogy semmiben sem különbözik más falvaktól, s az északnyugat-délkelet fejlettségi lejtőn elhelyezkedő településként adottságai és problémái is hasonlóak, mint Békés megye más területeinek. A jelenben széttekintő kortárs ehhez képest azt tapasztalja, hogy a körülbelül kétezer lelkes falu rengeteg értelmiségit, közöttük ma is aktív gyógyszerészt és orvost indított útjára. Az életrajzi gyűjteményben a „méhkeréki gyökerű gyógyítók” rövid, magyar–román nyelvű önéletrajzai olvashatók, majd a kötetet a tömeges orvoskarrier háttérét feltáró szociológiai tanulmány zárja. Az életrajzok 58 általános orvos és medikus, 14 fogorvos, 8 állatorvos és 9 gyógyszerész, összesen 89 személy pályáját mutatják be (s rajtuk kívül van még további 4 orvos és 2 állatorvos, akinek az adatai nem kerültek be a kötetbe.)

A jelenség, s nyomában a kötet érdemes a tüzetesebb vizsgálatra, mert a hazai periférikus vidéki térségekben mindez egyedülálló teljesítménynek tekinthető. A háttérben meghúzódó okokat a Bayer Árpád, Bodonyi Orsolya, Lajkó Gergely és Vida Bence fiatal társadalomkutatók által elvégzett interjú és kvantitatív vizsgálat tárta fel. Több tényezőt is fontosnak tartanak tanulmányukban.

A kedvezőtlen adottságú, a nagytáblás mezőgazdasági termelésre kevésbé alkalmas határu Méhkeréken a termelőszövetkezet is csak vegetált. 1965 után azonban egy innovatív agrármérnöknek köszönhetően úgy a térségben, mint a háztáji gazdálkodás keretében fóliás uborkatermesztéssel kezdtek foglalkozni, ami különösen az első másfél-két évtizedben elképesztően nagy bevételeket eredményezett az ebben részt vevő családoknak. A jövedelmeket a korban szokásos házépítés mellett mind nagyobb mértékben fordították a gyerekek taníttatására, első lépcsőben Gyula gimnáziumai-

ban (kiemelten a román gimnáziumban), a következőben pedig a főiskolai-egyetemi tanulmányok finanszírozására. Lényeges tudatosítani, hogy e törekvéseknek csak az egyik szelete az orvoscépzés.

A materiális tényezők mellett a szociálpszichológiai, illetve mentális jellegűek is kiemelt szerepe van. A nyelvileg, kulturálisan és vallásilag izolált méhkerékiek korábban sok előítéletbe, lenézésbe ütköztek környezetükben. Az egykori szegénység örökségeként a környéken még 1966-ban is itt volt a legtöbb analfabéta, a háború előtt pedig Békés megye legmagasabb tbc-fertőzöttségű falujaként tartották számon Méhkeréket. A közösség alapélménye volt az orvoshiányban is megnyilvánuló kiszolgáltatottság. E hátrányok közösségi szintű hajtóerőkké alakultak, ahol a szegényparaszti szorgalom a tanulásban nélkülözhetetlen kitalássá konvertálódott. A tudás mint érték elismerését foglalja szabatosan össze az egyik helyi adatközlő megfogalmazása, miszerint „tollal a zsebedben tudsz ásní, de ásóval a kezeden nem tudsz írni.” A korábban értelmiségivé lett nemzedékek tagjai nagy tiszteletnek örvendenek a faluban, ami a mai generáció számára is vonzóvá teszi a tanulást. Mindez persze csak akkor lehetséges, ha az egyént a közösséghez fűző szálak nem szakadnak meg. A méhkerékiek erős közösségiséggel jellemezhetők, a felmérés tükrében közel kétharmaduk még a harmadik unokatestvéreivel is tartja a kapcsolatot. A gyökerekhez való ragaszkodás a munkahelyválasztásban is megnyilvánul, az orvosok kétharmada a megyében, elsősorban Gyulán igyekszik munkát vállalni. A személyes hangú életrajzokban a szűkebb, családi, iskolai indíttatásokról, pályamotivációkról, a közösség erejéről, a román identitás felvállalásáról is nagyszámú, másodelemzésre is alkalmas vallomás olvasható.

A kötetet fontosnak tartom, nemcsak Méhkeréknek a hazai társadalomban elfoglalt unikális helyzete miatt, de amiatt is, mivel a korábbi évtizedekben a paraszti polgárosodás vagy az „ismeretlen főszereplő” jelenségkörébe tartozóként tárgyalt aktivitásokat, aspirációkat a jelenig nyúlóan értelmezi.

Jászsági Évkönyv 26. Felelős szerkesztő: Pethő László. Kiadja a Jászsági Évkönyv Alapítvány. 2019. 285 p.

Dobák Judit

1993-ban jelent meg a Jászsági Évkönyv első száma. Alapítói sokfelől, többféle tudományterületről érkeztek, de akadtak helyi aktorok, és olyan segítők, akik rokoni szálakkal kötődtek a Jászsághoz, vagy éppen Budapest közelsége okán a Jászságban telepedtek le, és tudtak időt szánni a civil kezdeményezésre. A jelenlegi szerkesztő – Dr. Pethő László szociológus, nyugalmazott egyetemi docens – az alapítás óta részese a munkának. Visszaemlékezése szerint „Kiss József, bécsi levéltárban is gyakran kutató történész, aki a Jászkunság kutatásában komoly eredményeket ért el sokat segített, szakmai színvonalat képviselt az alapításban. Karády Viktor szociológus, társadalomtörténészt az alapításkor az iskolázás ügye foglalkoztatta, így a szociálintropológia szemléletet is behozta. Gyurkó Miklósné tanítónő, akkor már közel a nyolcvan évhez, házi szerzők között volt a kezdetekben, a pedagógiai írások mellett saját élményalapú elemzéseivel a jászsági polgárság életét dolgozta fel. A városi könyvtárból a helyi múzeumból, a városházáról is voltak az alapítók között. A fiatalabb szerzők hozzánevelődtek az évkönyvhöz”. – A szerkesztők doktoranduszokat, tanárokat, jogászokat, jászsági község- és városvezetésből jövőket vontak be a munkába, és időszakosan az elszámazottak közül is csatlakoztak az évkönyvhöz.

A munkacsoport célkitűzése egy olyan Jászsággal foglalkozó kiadvány volt, amely a helytörténet feldolgozása mellett olyan témákat is feldolgoz, amelyek a „levegőben vannak”. Az évkönyv tartalma így nagyon vegyes. Beszámol a helyi sportéletről, a helyi művészeti tevékenységről, helytörténeti írásokat közöl, és a Jászsággal kapcsolatos kutatásokat igyekszik az Évkönyvbe csatornázni. Aki

ismeri a jászsági évkönyveket, azoknak a cikkekben szereplő újabb információk kirakódarabokként kerülnek a helyükre, kirajzolva egy virágzó, rétegzett összetett vidéki város képét. A szövegek reflektálnak a korábbi kiadványok írásaira, helyi baráti, munkatársi, rokoni, gazdasági kapcsolathálóba rendezve az információkat.

Minden számban, így a 2019 év végén megjelent 26. évkönyvben is találunk néprajzi vonatkozású írásokat.

Besenyi Vendel helytörténész egy 18. századi napló, izgalmas jászárokszállási családi krónika könyvben való megjelenéséről számol be: „Nagy György önéletírása érdekes forrása lehet a magyar mikrotörténeti irodalomnak. Annak ellenére, hogy keveset ír a Jászságról, fontos adalékokkal szolgálhat a Jászság múltjának jobb megismeréséhez. Lényeges tényanyagot találhatunk a korabeli életvitel megismeréséhez is. Halála előtt leltárt készített a vagyonáról. Ebből megtudhatjuk, hogy egy módos árokszállási gazda milyen tárgyakkal, ingatlanokkal rendelkezhetett ebben az időben.” (*Nemes Nagy György jászsági naplója, 1759-1769* (1820). Szolnok, MNL, szerkesztő Csikós Gábor, 2017.)

Csikós Gábor „*A jászszentandrásiai tudnának cifra dolgokat mesélni*” címmel izgalmas írást közöl 1944-45 emlékezetéről. 1970-ben Magyarország „felszabadulásának” 25. évfordulójára a Jászság településeinek történetét megírták. A szerző azt vizsgálja, hogy a 15 helytörténeti dolgozat miként próbálta összhangba hozni a megélt történelmet az ideológia elvárásaival, milyen emlékezetet igyekeztek kialakítani az 1944-45-ös évnek, és azok miként éltek az emberek emlékezetében.

A *Művészet* rovatban a jászok kürtje faragványainak jelentéséről Várszegi Tibor színházi író gondolatébresztő írást közöl. a kürt faragványainak korábban publikált értelmezéseit veti össze. A jászok kürtjével kapcsolatban azt a kérdést vetette fel, hogy vajon olvashatók-e a faragványok egységes és koherens szöveggént. További kérdése, hogy az eddigi vizsgálatok miért csak tárgyként és nem szakrális tárgyként vizsgálták a kürtöt.

Gyurkó Miklósné Égig érő paszuly címmel írt visszaemlékezésében a Fejér Mária Népi Diszítőművészeti Szakkör tevékenységét idézi fel. A Jászságra jellemző himzések motívumkincsének, színvilágának megőrzéséről, és arról a kihívásról is beszámol, hogy tudták megoldani a mai lakás- és viseletkultúrákon alkalmazható eredetileg ködmönöknön, subákon megtalálható motívumok adaptálását.

A kötet végén található a Jászságról előző évben megjelent kiadványok listája.

Előfizetés

Magyarországon és külföldön előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletága (1088 Budapest, Orczy tér 1.). Előfizethető valamennyi postán, interneten (hirlapelofizetes@posta.hu) vagy faxon (+36-1-303-3440). Az éves előfizetés díja: 3500 forint. További információ: +36- 80/444-444. Az egyes lapszámok és a korábbi példányok – a Társaság egyéb kiadványaival együtt – megvásárolhatók vagy megrendelhetők a Magyar Néprajzi Társaság Titkárságán (1055 Budapest, Kossuth tér 12.) személyesen vagy interneten (neprajzitorsasag@gmail.com). További információk telefonon: +36-1-269-1272. A folyóirat korábbi évfolyamainak elektronikus változata olvasható a világhálón: <http://www2.arcanum.hu/ethnographia>.

Ethnographia is a peer-reviewed academic journal of the Hungarian Ethnographical Society since 1890. Manuscripts and editorial correspondence should be addressed to the editor-in-chief (vigagyula@gmail.com). All contents of *Ethnographia* published between 1890 and 2008 are available in a digitized fulltext format with search options on the internet (<http://www2.arcanum.hu/ethnographia>). *Ethnographia* is distributed by the Hungarian Post Inc. (Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletága; 1088 Budapest, Orczy square 1.). It can be subscribed at post offices, in e-mail (hirlapelofizetes@posta.hu) and by fax (+36–1–303–3440). Subscription fee for one year is 3500 HUF (including four numbers a year). Further information about subscription: +36–80–444–444. Current and previous copies of *Ethnographia* as well as other relevant publications can be purchased or ordered at the Secretariat of the Hungarian Ethnographical Society (1055 Budapest, Kossuth square 12, neprajzitorsasag@gmail.com). Further information about *Ethnographia* and other ethnographic and folklore publications: +36–1–269–1272.

Ethnographia

Journal of the Hungarian Ethnographic Society

Vol. 131.

2020

No. 4.

Advisory Board:

ILDIKÓ LEHTINEN (Finland), JÓZSEF LISZKA (Slovakia), DZENI MADZHAROV (Bulgaria), VILMOS KESZEG (Romania), ISTVÁN SILLING (Serbia), GABRIELLA SCHUBERT (Germany), MÁTYÁS SZABÓ (Sweden)

Editorial Board:

ELEK BARTHA, ÁGNES FÜLEMILE, LAJOS KEMECSI, LÁSZLÓ KÓSA, IMOLA KÜLLÖS, TAMÁS MOHAY, ATTILA PALÁDI-KOVÁCS, FERENC POZSONY, ZSUZSA SZARVAS, GÁBOR VARGYAS

Editor:

GYULA VIGA

Editorial Office Address: Institute of Ethnology, Research Centre for the Humanities, Hungarian Academy of Sciences [MTA BTK Néprajztudományi Intézet], H-1097 Budapest IX. Tóth Kálmán u. 4. Telephone: +36 1 224-6782
e-mail: vigagyula@gmail.com

TABLE OF CONTENTS

Articles

JÁNOS BÁRTH: „Pub of the church”, or, pubs owned by congregations in Transylvania	567
ATTILA SELMECZI-KOVÁCS: Cutting into the crop and making roped sheaves as a technique of crop harvesting in the Carpathian basin	586
SÁNDOR OROSZI: Gentlemen’s way of hunting in Nagykunság	605
JÓZSEF BRAUER-BENKE: The oldest stringed instrument: the history and types of musical bow	624
ZOLTÁN SZOMBATHY: Cult of the ancestors or feudal tax? Tradition and politics in a Muslim community in a Central Sulawesi province	652
JÁNOS OLÁH: From catching a toe to touching a coffin	673
VILMOS VOIGT: “Catch a toe” in nursery rhymes	682
PETTERI LAIHONEN – LEHEL PETI: Linguistic objectives of the education of Hungarians in Moldavia from the perspective of the teachers	684

Book Reviews

711