

ETHNO-LORE XXV.

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
NÉPRAJZI KUTATÓINTÉZETÉNEK ÉVKÖNYVEI

Főszerkesztő: ORTUTAY GYULA

I–XII. kötet (1968–1980)

- I. kötet – 1968. Szerkesztő: Diószegi Vilmos  
II–III. kötet – 1969. Szerkesztő: Diószegi Vilmos  
IV. kötet – 1970. Szerkesztő: Diószegi Vilmos  
V–VI. kötet – 1971. Szerkesztő: Diószegi Vilmos  
Összeállította: Kósa László  
VII. kötet – 1973. Szerkesztő: Diószegi Vilmos  
Összeállították: Istvánovits Márton és Kósa László  
VIII. kötet – 1975. Szerkesztő: Kósa László  
IX. kötet – 1977. Szerkesztő: Kósa László  
X. kötet – 1977. Szerkesztő: Kósa László  
XI–XII. kötet – 1980. Szerkesztő: Kósa László

Főszerkesztő: BODROGI TIBOR

XIII–XIV. kötet (1983–1986)

- XIII. kötet – 1983. Szerkesztő: Kósa László  
XIV. kötet – 1987. Szerkesztő: Kósa László  
Technikai szerkesztő: Niedermüller Péter

Főszerkesztő: PALÁDI-KOVÁCS ATTILA

XV–XXI. kötet (1990–2003)

- XV. kötet – 1990. Szerkesztő: Niedermüller Péter  
XVI. kötet – 1991. Szerkesztő: Niedermüller Péter és Sárkány Mihály  
XVII. kötet – 1993. Szerkesztő: Szilágyi Miklós  
XVIII. kötet – 1995. Szerkesztő: Szilágyi Miklós  
XIX. kötet – 1998. Szerkesztő: Szilágyi Miklós  
XX. kötet – 2001. Szerkesztő: Szilágyi Miklós  
XXI. kötet – 2003. Szerkesztő Vargyas Gábor

Főszerkesztő: HOPPÁL MIHÁLY

XXII. kötet (2005–

- XXII. kötet – 2005. Szerkesztő: Vargyas Gábor  
A szerkesztő munkatársa: Berta Péter  
XXIII. – 2006. Szerkesztő: Vargyas Gábor  
A szerkesztő munkatársa: Berta Péter  
XXIV. – 2007. Szerkesztő: Vargyas Gábor és Berta Péter

# ETHNO-LORE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
NÉPRAJZI KUTATÓINTÉZETÉNEK ÉVKÖNYVE

FŐSZERKESZTŐ  
HOPPÁL MIHÁLY

SZERKESZTETTE  
VARGYAS GÁBOR  
ÉS  
BERTA PÉTER



MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA NÉPRAJZI  
KUTATÓINTÉZETE

BUDAPEST · 2008

Megjelent a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával

ISSN 1787-9396

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézete  
1014. Budapest, Országház u. 30.  
www.etnologia.mta.hu

Első magyar nyelvű kiadás: 2008

© MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest 2008

Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás, a nyilvános előadás,  
a rádió- és televízióadás, valamint a fordítás jogát,  
az egyes fejezeteket illetően is.

A kiadásért felelős: az MTA Néprajzi Kutatóintézet igazgatója

Borítóterv: Kaszta Mónika

A fedélen: Szabadtéri sámánelőadás Szöulban (Hoppál Mihály felvétele, 1994)

A hátoldalon: A sámánasszony két tanítványa a Bugu-ene (Szarvas anya) mazárjánál  
fohászodik (Somfai Kara Dávid felvétele, 2006)

A tördelés Fancsek Krisztina munkája

A nyomdai munkálatokat az Amulett 98 Kft végezte

Felelős vezető: Lajtai Beatrix

Budapest 2008

Kiadványszám:

Megjelent .... ív terjedelemben

Printed in Hungary

## TARTALOM

### A KAUKÁZUSTÓL KOREÁIG

VÉRES PÉTER

Az észak-kaukázusi népek etnokulturális szerepe  
a magyarság honfoglalás előtti korai etnikai történetében 3

SOMFAI KARA DÁVID

Mazar, avagy az animista természetkultusz a kirgiz népi iszlámban 40

SZILÁGYI ZSOLT

Legitimáció. A mongol buddhista egyház szerepe  
a világi hatalom konszolidációjában 54

SÁNTHA ISTVÁN–SZAFONOVA TATJANA

Színlelés – Idegenekkel kapcsolatos magatartási forma  
a Barguzin felső folyásánál élő kurumkáni evenkik körében 71

HOPPÁL MIHÁLY

A sámánok és a kulturális örökség védelem Koreában 88

### TÖRTÉNETI ETHNOGRÁFIA ÉS FOLKLÓR

GÜLYÁS JUDIT

Tompa Mihály *Népregék, népmondák* című munkájának forrásai  
és egykorú fogadtatása 117

MÁTÉ GÁBOR

Vízvölgy, Völgység, Hegyhát. Adalékok dél-dunántúli tájneveink  
történetéhez 170

BORSOS BALÁZS

A Magyar Néprajzi Atlasz virtuális 10. kötete 194

## SUMMARIES

### FROM THE CAUCASUS TO KOREA

PETER VERES

- The Ethno-Cultural Role of North Caucasian Peoples in the Ethnohistory of the Hungarians Before the Conquest Period 39

DÁVID KARA SOMFAI

- Mazar – an Animistic Cult of Nature in the Kyrgyz Popular Islam 53

ZSOLT SZILÁGYI

- Legitimacy. The Role of the Mongolian Buddhist Church in the Consolidation of Secular Power 69

ISTVÁN SÁNTHA–TATJANA SAFONOVA

- Pokazuha – the Pattern of Behavior in Kurumkan of Eastern Buryatia 86

MIHÁLY HOPPÁL

- Shamans and Intangible Cultural Heritage in Korea 114

### HISTORICAL ETHNOGRAPHY AND FOLKLORE

JUDIT GULYÁS

- The Sources and Contemporary Reception of *Folk Legends*, *Folk Narratives* by Mihály Tompa in mid-19th Century Hungarian Literature 169

GÁBOR MÁTÉ

- Vízvölgy, Völgység, Hegyhát. Some Data to the History of Toponyms in South-Western Hungary 192

BALÁZS BORSOS

- The 10th (Virtual) Volume of the Atlas of Hungarian Folk Culture 207

# **A KAUKÁZUSTÓL KOREIÁIG**





VERES PÉTER

AZ ÉSZAK-KAUKÁZUSI NÉPEK ETNOKULTURÁLIS  
SZEREPE A MAGYARSÁG HONFOGLALÁS  
ELŐTTI KORAI ETNIKAI TÖRTÉNETÉBEN

In memoriam Istvánovits Márton (1930–1991),  
Sztarosztjin Sz. A. (1955–2005),  
Kalojev B. A. (1916–2006)

Bevezetés

A magyar őstörténet vizsgálatában jelentős vitát kiváltó, a „népek hegyének” nevezett Kaukázus szélesebb környékén élő népekkel való etnokulturális kapcsolataink tudományos problematikája a kérdéssel foglalkozó hazai szakirodalom egyik kulcsfontosságú, ám mind máig számos félreértést okozó problematikája, amely továbbra is megoldatlan tudományos feladat. Eddig jobbára csak a nyelvészek figyelmét vonta magára, bár nemegyszer történészek és néprajzkutatók is hallatták szavukat a szóban forgó a bonyolult néptörténeti kérdés vizsgálatban. Így többek között Hajdú Péter (1923–2002) mérvadó véleménye szerint a lovas nomád állattartással foglalkozó ősmagyarok hosszú vándorlása során az eurázsiai sztyeppe zónában feltétlenül számolnunk kell a *kaukázusi nyelvekhez fűződő kapcsolatokkal*. A neves akadémikus nyilvánvalónak tartja, hogyha mégis alig tudunk valamit erről a kulcsfontosságú kérdésről, annak egyelőre legfőbb oka az északkaukázusi népek a magyarokkal való történeti érintkezésének ma még jórészt földérintetlen volta. Jellemző, hogy még a számos vonatkozásban kitűnő, *Bevezetés a magyar őstörténet kutatásainak forrásaiba* című egyetemi tankönyvsorozat, amely átdolgozott rövidített formában Róna-Tas András kompendiumában, angolul is megjelent, nem említi egyetlenegy külföldi vagy hazai tudományos munkát sem az északi kaukázusi népekről, miközben igencsak részletesen tárgyalja a tibeti és kínai nyelvvel foglalkozó műveket (HAJDÚ–KRISTÓ–RÓNA-TAS, 1980, vö. RÓNA-TAS, 1996). Ugyanakkor erről ma már könyvtárnyi szakirodalom létezik a kaukazológiában, amelynek létrehozásában magyar tudósok is kiemelkedő szerepet játszottak. Említés nélkül maradtak például a Kaukázusra vonatkozó olyan alapvető munkák, mint Munkácsi Bernátnak (1860–1937) a magyar nyelvbe átkevert kaukázusi eredetű etimológiákról a 20. század elején kiadott híres monográfiája, avagy Bálint Gábornak (1837–1913) a századfordulón megjelent cserkesz nyelvtana, illetve kabard–magyar–latin szótára (MUNKÁCSI, 1904; BÁLINT, 1901, 1904). Méltatlan az a mód, ahogyan ezeket az értékes munkákat a kutatás negligálja, miközben külföldön kaukazológus szakemberek körében máig általánosan elismertnek számítanak. Az előbb említett monográfiák nélkül ma már nem lehet objektív tudománytörténetet

írni a magyar-kaukázusi etnokulturális kapcsolatok problémáját illetően. Kutatástörténeti tény, hogy az általunk nemrég újra felfedezett Bálint Gábor adige nyelvvel foglalkozó művei, (1900, 1904) sok tekintetben jelentősen felülmúlják a mostanáig kiadásra került ilyen jellegű külföldi kiadványokat. Bálint Gábor kaukázológiai munkájától eltérően, a kínai és tibeti nyelven beszélő népeknek, valamint a Kiszely István által megalapozatlanul népünkkel kapcsolatba hozott ujguroknak nincs közvetlen közük magyar eleink korai etnikai történetéhez, amivel minden komoly szakember tisztában van. Érdekes módon azonban a szóban forgó többkötetes szegedi őstörténeti kiadványban egy szóval sem történik említés arról, hogy a kaukázusi népek elődei egykoron a magyarokkal etnikai és kulturális kapcsolatban állhattak. Pedig a magyar őstörténetben az észak-kaukázusi népek őseinek hatása letagadhatatlan, amiről illő lenne, még ha röviden is, megemlékezni egy ezzel foglalkozó egyetemi segédkönyvnek szánt elfogulatlan tudományos kiadványban. Az említett összefoglaló munkában sajnos az a fontos tudománytörténeti tény is megjegyzés nélkül maradt, hogy a legújabb nemzetközi kutatások szerint egyáltalán létezik észak-kaukázusi, illetve sino-kaukázusi nyelvcsalád is (SZTAROSZTYIN, 1986, vö. IVANOV–GRAMKALIDZE, 1985). Ráadásul ezzel kapcsolatban elhallgatásra került az a tudománytörténeti körülmény, hogy a kaukázusi nyelvcsaládba tartozó híres elő-ázsiai ókori nyelv, a *hatti* rejtélyét, hovatarozását elsőként éppenséggel magyar keletkutató, Mészáros Gyula oldotta meg, akinek tudományos prioritását az adott probléma megoldásában, ha hazánkban nem is, de annak határain túl egyértelműen elismerik (MÉSZÁROS, 1935, vö. IVANOV–GRAMKALIDZE, 1985, 153.; KUMAHOV–KUMAHOVA, 1985; SZTAROSZTYIN, 1986). Ezt a magyar és a világ tudománytörténete számára egyaránt érdekes tudománytörténeti kérdést nemcsak a magyar őstörténet forrásaival foglalkozó szegedi kiadvány, hanem a Hamburgban élő Fodor István a világ nyelveiről szóló nemrég kiadott értékes összefoglaló munkái is elhanyagolják (FODOR, 2004, 155–158.). A vonatkozó nyugati tudományos kiadványok többségében rendszerint szintén hiányozni szokott a kaukázusi nyelvcsalád említése, illetve bemutatása. Mindez annál is inkább különös, mivel az említett észak-kaukázusi csoport a Földön megtalálható 5300–6000 nyelvet összefogó háromszáz nyelvcsaládjá között máig ható kiemelkedő művelődéstörténeti szerepet játszott. A magyar őstörténettől függetlenül is érdemes tehát az észak-kaukázusi nyelvcsaládból származó etnikumok jelentőségére a figyelmet felhívni, hiszen az ezen a nyelven beszélő népek elődeinek szerepe a világ kultúrtörténetében egyedülálló (vö. NIKOLAYEV–STAROSTIN, 1994).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Egyelőre még nem eléggé ismert, hogy a közelmúltban feltárt modern genetikai, nyelvészeti, és archeológiai, valamint paleozoológiai adatok alapján ma már tudományos tény, miszerint modern civilizációnk alapjának megteremtői a kaukázusi népek elődei voltak. A legújabb multidiszciplináris kutatások ugyanis azt bizonyítják, hogy az észak-kaukázusi nyelveken beszélő népek ősei voltak nemcsak a neolitikus forradalom, vagyis a termelő-gazdálkodás feltalálói Anatóliába lokalizálható elő-ázsiai őshazájukban, hanem a földmű-

## A magyarok honfoglalás előtti elhelyezkedésének kérdése a kelet-európai sztyeppe övezetben.

A másik fontos kérdéskör a magyar őstörténetben, amely részben kapcsolódik az előbb említett, Észak-Kaukázusra vonatkozó problematikához, az ún. csuvas-típusú, részben az ekés földművelést, és az ezzel járó szarvasmarhatartást bizonyító, jelentős török eredetű jövevényszó-rétegünk átvételének helye és kronológiája, amely a honfoglalás előtti magyarok gazdálkodásának a komplex életmód felé történő elmozdulására egyértelműen utal. Ezen kulcsfontosságú téma különböző okok következtében mostanáig heves vitát váltott ki őstörténet-kutatóink között. Főleg azért, mivel egyelőre továbbra is kérdésesnek számít a török–magyar érintkezés konkrét

---

velés és az állattartás, valamint a fémművesség első elterjesztői is Európa délibb részén. Sőt, a Balkánon átszivárogva a Kárpát-medencében is megjelentek már a neolit korban Kr. e. 6000 táján. A modern genetikai kutatások szerint Európa populációiban jelenleg egyértelműen a Közel–Keletről származó, máig folyamatosan kimutatható, a neolit korból származó génhatás hozzávetőleg 18 százalékra tehető, a paleolit kori ősnépesség nyolcvan százalékos továbbélési aránya mellett (CAVALLI-SFORZA, 2002, 101–141.; WELS, 2003, 123–149.). A félreértések elkerülése végett megjegyezzük, hogy jelen tanulmány szóhasználatában a *kaukázusi* megjelölés nyelvi és ennek megfelelően etnikai értelemben szerepel, kizárólag az észak-kaukázusi nyelvcsaládba tartozó etnikumokat jelölve nem pedig az ugyancsak a Kaukázusban élő, iráni nyelvű oszetteket, tátokat, valamint a török népek csoportjába tartozó, a hegység legmagasabb részén élő karacsáj-balkárokat. A megalapozatlan cáfolatok ellenére ugyanis a nyelv néhány, szabályt erősítő, viszonylag nemrég kialakult kivételt leszámítva (írek, walesiek, skótok, „amerikaiak” stb.), továbbra is az egyik legfontosabb etnikai specifikumnak, azaz megkülönböztető jellegnek számít. Magyarán tanulmányunkban a *kaukázusi* jelző esetében nem földrajzi fogalomról van szó, és nem is az angolszász kulturális antropológiai szakirodalomban használatos szakszóról, amelyen általában „fehér ember”, vagy europid antropológiai rassztípus értendő, hanem kizárólag az észak-kaukázusi nyelvcsaládba tartozó idiómákon beszélő népekről, illetve ezek elődeiről. Erre a terminológiai pontosításra az előbb elmondottakon túlmenően azért is van szükség, mivel az észak-kaukázusi nyelvek és etnikumok eredeti kiindulási területe, azaz őshazája nem a Kaukázus vidéke volt, ahol jelenlegi etnikai területük található, hanem az ettől délebbre fekvő Anatólia és szélesebb környéke. A kérdéssel foglalkozó szakemberek ugyanis Kis-Ázsia területére lokalizálják az észak-kaukázusi nyelvcsalád egykori őshazáját, ahonnan különféle irányba kiindulva a protokaukázusi nyelveken beszélő csoportok több hullámban fokozatosan széttrajzáltak, miközben elterjesztették a termelőgazdálkodást Euráziában. Csakhogy kisebb létszámuk, továbbá a kaukázusi nyelvek rendkívüli hangtani bonyolultsága miatt a neolitikus agrárforradalom kulturális vívmányait terjesztő kaukázusiak végül nyelvileg teljesen asszimilálódtak a demográfiai szempontból domináns helyi őslakosokhoz, akik részben indoeurópaiak lehettek. Ezt a bonyolult etnogenetikai folyamatot tükrözi az indoeurópai nyelvek földművelésre és állattartásra, valamint fémművességre vonatkozó, észak-kaukázusi eredetű terminológiai rendszerének etimológiai elemzése, továbbá a génmarkerek vizsgálata is (SZTAROSZTYIN, 1986, 143.; vö. CAVALLI-SFORZA, 2002; WELS, 2003). Mindezt azonban viszonylag nemrég tárták fel az adott problémát vizsgáló külföldi tudósok. Ezzel sikerült megcáfolni azt az orosz és az angolszász szakirodalomban újabban széles körben elterjedt népszerű hipotézist, miszerint az indoeurópaiak egykori kiindulási területe, őshazája állítólag a Közel-Kelet, vagyis a termelőgazdálkodás bölcsője lett volna (IVANOV–GRAMKALIDZE, 1985).

kelet-európai színhelye a sztyeppe övezetben. Arról van szó, hogy míg ezt egyes szakemberek északon feltételezik, azaz az európai lombos erdővel kapcsolatos ligetes sztyeppe mellett törnek lándzsát, addig mások az úgynevezett *félnomád* életmódot folytató török nyelvű népekkel való intenzív érintkezés helyét jóval délebbre, a Kaukázus közvetlen közelében fekvő száraz sztyeppe sávjába helyezik. Vagyis oda, ahol orosz régészek a honfoglalást megelőző két évszázadra datálható nehéz csoroszlyás ekemaradványokat találtak. Ezek az archeológia leletek ellentmondva Balassa Iván téves feltételezésének az eke elnevezés szláv eredetét illetően elég egyértelműen alátámasztják a magyar nyelvben az *eke* szó török átvételének valószínűségét. Gombocz Zoltánnak (1881–1935), aki ezt a fontos őstörténeti kérdést felvetette, sőt máig hatóan befolyásolta, az volt az egyik alternatív hipotézise, hogy a magyarok és az óbolgár-törökök érintkezésének színhelye valahol a Kaukázus északi előterében, a Kr. u. 7. század körül lehetett (GOMBOCZ, 1908, 1924). Csakhogy vele szemben Moór Elemér nem sokkal a háború előtt már azt vetette fel, hogy a magyarok az említett hegység előterének környékén, sőt voltaképpen a kelet-európai sztyeppe övezetben sem járhattak. Mi több, másokhoz hasonlóan László Gyula (1923–1996), valamint nyomában tanítványa, Tomka Péter később kritikátlanul átvették Moór hipotetikus nézetét, miszerint a belterjesebb jellegű, termelőgazdálkodásra utaló török jövevényszavaink állítólag csak a 895–896-os éveket követően, vagyis a honfoglalás után, kizárólag a Kárpát-medencében kerülhettek bele őseink nyelvébe, már előttük itt élő, különböző török csoportok kulturális hatására (LÁSZLÓ, 1980, 69.). Ez az *ad hoc* jellegű magyarázat azonban többszörös ellentmondást takar, mivel nem felel meg magának a neves régészprofesszornak a „kettős honfoglalásról” vallott, máig vitatott koncepciójának sem – amit egyébként voltképpen Vámbéry Ármintól és Nagy Gézától kölcsönzött. A további félreértések elkerülése végett ezzel kapcsolatban megjegyezzük, hogy László Gyula a *kettős honfoglalás* hipotézis intenzív propagálása következtében a honfoglaló népség magyar etnikumát élete vége felé kétségbe vonta, „Árpád népét” megengedhetetlen módon török nyelvűnek nyilvánítva. Ezekkel a megalapozatlan feltételezésekkel, amiket Makkay János is támogat, aligha lehet egyetérteni, akárcsak a kettős honfoglalás tetszetős, igencsak népszerűvé vált koncepciójával, ami komoly terminológia és logikai ellentmondásban szenved, sőt szemben áll számos empirikus adatnak is (MAKKAY, 1995).<sup>2</sup> László Gyula komoly ellenfele, Bartha Antal, aki a sztyeppe övezetre vonatkozó orosz régészeti szakirodalmat nála lényegesebben jobban ismerte, amellettt szállt síkra, legalábbis eleinte, hogy a magyaroknál a komplex gazdálkodás előtérbe kerülésére utaló török szavakat őseink csakis a honfoglalás előtt, a 8–9. század folyamán vehették át. Méghozzá a Kazár Birodalom területén, ami nagyjából a szaltovói régészeti műveltség elterjedésének felel meg. Akkori vé-

<sup>2</sup> Ugyancsak nem lehet egyet érteni Bakay Kornállal, miszerint a magyar nép állítólag közvetlenül a honfoglalás előtt, a vérszerződés alkalmával alakult volna csak ki.

leménye szerint, amit 1967-ben megjelentetett kandidátusi disszertációjában fejtett ki, az addig tipikus lovas nomád életmódot folytató magyarok a Kaukázus szomszédságában, a Kazár Kaganátusban félnomád gazdálkodást űző török csoportok, ekét is ismerő kultúrájának hatására ismerkedtek meg a földműveléssel és szarvasmarhatartással (BARTHA, 1967, 173–250.). Csakhogy Bartha a magyar őstörténetről írt későbbi összefoglaló munkájában saját koncepcióját jelentősen revidiálta. Sajnálatos módon addigi álláspontját az akkoriban divatosá váló, inkább presztízs jellegű, mint tudományos nézetek hatására jelentősen megváltoztatta. Ugyanis új koncepciójában a több ezer kilométert vándorló magyar törzseket – teljesen megalapozatlanul – kimondottan ősi földműves népként képzelte el (BARTHA, 1985, 189–250., vö. BARTHA, 1974, 48–59.). Ez a feltételezés még munkahipotézisként is nyilvánvalóan tudományos nonszensz. Barthának ezt az egyértelműen megalapozatlan, félrevezető jellegű eszme-futtatását Matolcsi János kritikátlanul átvette és 1956 után a Mezőgazdasági Múzeum élén állva erősen propagálta (MATOLCSI, 1974, 245.).<sup>3</sup> A teljesség kedvéért feltétlenül meg kell még említeni, hogy Zichy István a háború előtt a belterjesebb életmódra utaló török eredetű terminológiai rendszert a magyarság állítólagos nyelv-váltásának bizonyítékaként próbálta megalapozatlanul interpretálni (ZICHY, 1923, 48–69.). Csakhogy kevesen tudják: ez a sokat emlegetett ötlet nem más, mint Vámbéry *pántörök* elméletének egyik enyhén modifikált változata, amely a magyar őstörténetírásban mindmáig érezheti hatását. Még különösebb, hogy az Egyesült Államokban tevékenykedő neves magyar orientalista, Sinor Dénes, az átadók török etnikumát próbálta megalapozatlanul kétségbe vonni. Nálunk publikált, eléggé kategorikusnak tűnő, a magyar altajisztikai kutatásokat summásan elítélő, sőt akár bántónak is mondható véleménye szerint ezek a szavak állítólag a mongol nyelvből kerülhettek át hozzánk (SINOR, 1975, 142–149., vö. BÁLINT, 1877, 1–62.). Az amerikai professzor szerint az elfogult magyar kutatók presztízs okokból tartják azokat török eredetűnek, hiszen akár mongol átvételek is lehetnek.<sup>4</sup> Sajnos a Bloomingtonban tevékenykedő neves keletkutató nem vette figyelembe, hogy a mongolok a szarvasmarhatartással és a földműveléssel kapcsolatos szavaik egy jelentős részét maguk is csuvas típusú nyelven beszélő csoportoktól vették át – akárcsak a magyarok. Ez utóbbi nézetet elsőnek – a Bálint

<sup>3</sup> A szegényparaszt származású, iskolázatlan Matolcsi János az ötvenes években a Rákosi Mátyás vezette KB titkára volt a mezőgazdaság terén.

<sup>4</sup> A Hollandiában tevékenykedő, a közelmúltban „tudományos munkásságáért” kitüntetett Marác László jelenleg hasonló felfogást hangoztat, de feltehetőleg Sinor Dénestől függetlenül. Kritikátlanul elfogadja Bálint Gábor egykori, ma már teljesen elavultnak számító nézetét a „mongolosnak” tartott, ám kétségtelenül török jövevényszavainkkal kapcsolatban. Az azóta megcáfolt ún. „turáni” pszeudó-nyelvsalád koncepció miatt Bálint Gábor a századfordulón a mongol nyelvet tévesen a magyar közvetlen nyelvrokonának tartotta, akárcsak a szintén altaji nyelvcsaládba tartozó japánt, valamint a tipikusan észak-kaukázusi nyelvet, a cserkeszt, amit ugyancsak a japánnal próbált, teljesen megalapozatlanul, nyelvileg rokonítani.

Gábor halála után a kolozsvári ural-altaji tanszéket 1914-ben megöröklő – Gombocz Zoltánnak sikerült meggyőzően bizonyítania még 1905-ben magyarul, majd 1921-ben német nyelven megjelent tanulmányában (GOMBOCZ, 1905, 198.). Konceptióját a későbbi vizsgálatok egyértelműen megerősítették. Csakhogy őstörténeti kutatásunk még nem figyelt fel arra kellőképpen, hogy nemcsak a magyaroknál és a mongoloknál ment végbe hasonló kulturális folyamat, hanem Közép-Ázsiában az üzbégeknél, Anatóliában az oszmán törököknél, sőt az Észak-Kaukázus középső részét a középkorban elfoglaló, kelet-iráni nyelvet beszélő alánoknál is. Ez utóbbi akkor történt, amikor az oszétek ősei a nagy népvándorlás korában a Kaukázus hegységbe több migrációs hullámban behatoltak és rátelepültek a kaukázusi nyelven beszélő ottani földműves népcsoportokra. Az *oszét* nyelvben a földművelésre vonatkozó terminológiai rendszert – az egyetlen *köles* kivételével – teljesen kaukázusi eredetűnek tartják a kérdést vizsgáló szakemberek. Tehát annak ellenére, hogy az oszétek anyagi és szellemi kultúrájuk tekintetében, sőt fizikai antropológiájukban, genetikájukban is igencsak közel állnak a szomszédos, kaukázusi nyelven beszélő népekhez, a legfontosabbnak tartott etnikus jellemzőben, amit etnikus specifikumnak is hívunk, azonban nem, mivel nyelvük mind a mai napig megmarad iráninak.<sup>5</sup> *Egyáltalán nem véletlen, hogy a világ népeinek etnikai klasszifikációja, néhány kivételtől eltekintve, általában továbbra is nyelvi alapon történik.*

Az őstörténettel foglalkozó magyar tudósok a szóban forgó, nagy jelentőségű, vitatott etnogenetikai kérdés vizsgálatába bevonták az orosz-szovjet régészeti kutatás újabb eredményeit is. Mindenek előtt a szaltovói (*szaltovó-majacki*) kultúrával összefüggő anyagra gondolok itt, amelynek feltárásában az utóbbi évtizedekben magyar szakemberek – így Erdélyi István is – kivették a részüket. Az elmondottakkal kapcsolatban érdemes

<sup>5</sup> A magyarországi jászokkal közeli rokonságban álló, iráni eredetű oszétek egykori nagyállattartó nomád ősei a Kaukázus előterében húzódó sztyeppéről tipikus lovas népként hatoltak be a hegység középső részébe, jelenlegi etnikai területükre. Itt teljesen más ökológiai körülmények közé kerülve, a letelepedéssel járó életmódváltás és az elkerülhetetlenül bekövetkezett etnikai keveredés következtében a jövevény irániak átvették nemcsak a helyi szubsztrátum, az ott élő őshonos kaukázusi nyelvű csoport specifikus antropológiai típusát és génjeit, hanem letelepült komplex gazdálkodási módját is. Továbbá a szellemi kultúra területén a kaukázusi eredetű híres *Nárt-eposzt*. Az oszétoknál a külföldi kutatás érdeklődését is kiváltó folklórjukban a *Nárt-eposz* már csak reliktum, prózai mese formájában maradt fenn. Ez utóbbi körülmény, valamint az említett eposz főhősei neveinek dominálónan cserkesz etimológiája, végül az iráni összehasonlító adatok hiánya jelentősen ellentmond a hagyományos feltételezésnek, miszerint a *Nárt-eposz* állítólag iráni eredetű lenne (KUMAHOV–KUMAHOVA, 1985, 89–126.). Ez utóbbi nézet a kutatás kezdete óta népszerű tudományos mítosznak számít a vonatkozó szakirodalomban. Mindazonáltal a tagadhatatlanul jelentősnek mondható kulturális és antropológiai kaukázusi szubsztrátum hatás ellenére az oszétok honfoglalásuk után az Észak-Kaukázus középső részén, új hazájukban továbbra is megtartották legfontosabb etnikai jellemzőiket, azaz kelet-iráni eredetű nyelvüket, amely a szkítával és a szarmatával közvetlenül rokon. A magyarban az oszét nyelvvel több, mint száz közös etimológia mutatható ki, egyebek között az Isten szó is megtalálható *ysten* formában (ABAJEV, 1973, 134.).

megjegyezni, hogy már a 20. század harmincas éveiben az intenzívebbé váló régészeti kutatásokkal párhuzamosan felmerült a hipotézis, miszerint a Kazár Kaganátussal azonosított, óriási kiterjedésű szaltovói régészeti kultúra teljes egészében a magyarok hagyatéka lett volna. E kétségtelenül erősen túlzó hipotézis ellenhatására, amelyet azonban nem hazai, hanem éppen szeptember 20-án szovjet kutatók vettek fel még a háború előtt, I. M. Artamonov és I. Sz. Pletnyova eleinte kategorikusan kétségbe vonták a szaltovói kultúra bármiféle lehetséges kapcsolatát a magyarokkal. Jóllehet még nem ismerték a magyar nyelv akkor már feltárt, egyértelműen *félnomád* gazdálkodási struktúrára utaló török jövevényszó rétegét, amely főleg a szarvasmarhatartásra és a földművelési tevékenységre vonatkozik. Ez utóbbi tény azonban közvetve azt is bizonyította, hogy a magyarok előzőleg nem *félnomád*, hanem inkább klasszikus lovas nomád életmódot folytattak, amelyben a földművelésnek és a vele járó szarvasmarhatartásnak nem volt helye, vagy csak minimális jelentőséggel bírt. Később azonban a 1960-as évek körül mind Pletnyova, mind pedig Artamonov revideálták addigi téves nézetüket. (ARTAMONOV, 1962, 2005; PLETNYOVA, 1967). Ez főleg Erdélyi István hatására történt, aki régész aspiránsként aktívan segített a világhírű Ermitázs Múzeum igazgatójának, Artamonov professzornak, a kazárok történetéről írt, máig értékes monográfiája magyarokról szóló fejezetének elkészítésében. Közben ugyanis egyértelműen kiderült, hogy a pontuszi sztyeppén a 8–9. században létezett szaltovói régészeti komplexum nemcsak a Kazár Kaganátus területének fel meg, hanem még érdekesebb, hogy az egyre gyarapodó feltárt anyag rendkívül erős egyezést mutat a magyar nyelv csuvasos jellegű jövevényszavaiból kibontakozó képpel is, ami feltehetőleg a kazárok és a velük nyelvrokon onogor–törökök hatását tükrözi. E szavak mindegyike előtt a szarvasmarhatartásra és a földművelésre vonatkoznak, az ekétől kezdve a béklyón át a búzáig, az árpáig, a bikáig, a tarlóig stb. A szaltovói archeológiai komplexum óriási területet foglal el, csaknem az egész kelet-európai sztyeppé vidéket magába zárja, beleértve ebbe a lombos erdőhöz csatlakozó ligetes mezőség egy részét is. A *szaltovói-majack*-i régészeti műveltség földrajzi elterjedése az észak-kaukázusi sztyeppé, illetve ligetes mezőség, ami az Azovi-tengertől Baskíriáig, a Volga–Káma vidékéig követhető nyomon. Kimutatható még szórványosan a Balkánon, Kelet-Bulgáriában is. Kutatásával érhető módon főleg orosz régészek foglalkoztak, nevezetesen V. A. Gorodcov, A. A. Szpicin, Ju. V. Gotjo, D. I. Artamonov, N. Ja. Merpert, L. N. Gumiljov, N. I. Gadlo, I. Sz. Pletnyova. Feltétlenül figyelmet érdemel, hogy a szaltovói archeológia kultúra váratlanul bekövetkezett, hirtelen megszűnése a 9–10. századfordulóján kronológiailag egybeesett nemcsak a magyar honfoglalással, hanem az egész világon mindenütt kimutatott százéves globális klímaváltozás kezdetével is, ami a kínai birodalmat ugyanúgy tönkre tette, mint a maják klasszikus civilizációját. A felmerült egyes felületes cáfolatok ellenére is, véleményünk szerint a szóban forgó természeti csapás, őseinknek Etelközből a Kárpát-medencébe történő hir-

telen átvándorlását is determinálta a 895–896-os évek körüli időszakban (VERES, 1972, 2–12.; 2006, 2007).

Ma már elég biztosan tudjuk, hogy a honfoglalás előtt a Kaukázushoz viszonylag közel fekvő levédiai, majd pedig etelközi szállásterületen élő ősmagyarok a Don folyótól keletre részese volt annak – az ottani pásztorkodó életmódot folytató sztyepei nomád, dominánsan török népeket érintő – gazdasági forradalomként is felfogható letelepülési folyamatnak, amelynek nyomát az orosz régészek a *szaltovói* archeológiai kultúrában meggyőzően kimutatták. Minden bizonnyal csuvasos típusú török, feltehetően kazár eredetű jövevényszavaink zömét valahol az Észak-Kaukázus, a Don-vidék közötti területen vehettük át, a bolgár–török, illetve a kazár csoportok közvetlen szomszédságában, akikkel hosszú időn keresztül sajátos gazdasági szimbiózisban éltek a tipikus lovas nomád életmódot folytató magyarok. Mindezeket a feltételezéseket jól alátámasztja a szaltovói régészeti műveltség, illetve Árpád-kori településeink között a magyar kutatás által kimutatott szerkezeti hasonlóság. Ugyancsak ezt bizonyítja őseinknek a félnomád letelepülés felé hajló gazdálkodása, beleértve ebbe az ekés és az öntözéses földművelést is, továbbá a Kárpát-medence és a tőle keletre fekvő délorosz, ukrán sztyeppés terület közvetlen honfoglalás előtti időkből származó állatállományának összetételében megmutatkozó nagyfokú egyezést. Ezen kívül közös vonás még a jellegzetes cserépüstök léte, amelyre elsőként Fodor István hívta fel a hazai kutatás figyelmét. Kelet-Európa sztyepei archeológiai anyagát gondosan elemezve arra a következtetésre jutott, hogy a 10–11. századi gazdálkodást eleink egyértelműen a *Pontus* vidékéről hozták magukkal, sőt fejlesztették tovább új hazájukban, az eurázsiai sztyepe övezet nyugati részén fekvő Kárpát-medencében (FODOR, 1972, 45., 87.). A neves hazai régész feltételezi, hogy a Kaukázus felől északra vonuló és ott a lombos erdei zóna szélén fekvő ligetes sztyeppén letelepült, oszétal rokon alán csoportok a törökök által már nyelvileg asszimilálódtak és voltaképp ők gyakorolhattak gazdasági téren jelentős hatást őseinkre. Ezzel kapcsolatban azonban megemlítendő még, hogy a nagyszámú csuvasos típusú török átvétellel szemben, mind ez ideig lényegében nem sikerült nyelvünkben kimutatni valamiféle e korból származó, iráni eredetű növénytermesztési terminológiát. Ez azért különös ellentmondás, mivel az ekés földműveléssel jellemzett szaltovói kultúra a kutatók abszolút többségének feltételezése szerint állítólag Kaukázusból kiinduló alán, azaz iráni hatásra jött volna létre. Fodor, aki a magyar őstörténet-kutatás egyik vezető egyénisége, jól látja ezt a bonyolult ellentmondást, amit a kutatás az alánok nyelvcserejével próbál feloldani. Ez a hipotézis természetesen egyáltalán nem kizárt, de ismerve nyelvünk szépszámú, más jellegű oszét jövevényszavait, érdemes volna még az észak-kaukázusi nyelvek szempontjából is speciálisan tanulmányozni ezt a kérdéskört, amit őstörténeti kutatásunk különböző, rajta kívül álló okok miatt eddig elhanyagolt. Mint említettük a levédiai, majd etelközi szállásokon tartózkodó őseinkkel kapcsolatba került kaukázusi alá-



nok utódainál, az oszétéknél, a növénytermesztésre utaló saját nyelvi, iráni eredetű földművelési terminológia teljesen hiányzik. Ezt észak-kaukázusi nyelvekből átvett, szubsztrátum jellegű jövevényszavak helyettesítik. Ezzel kapcsolatban azonban a félreértések elkerülése végett nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a Kaukázusba a középkor folyamán behatoló oszétok lovasnomád elődei a múltban jóval szélesebb területen voltak elterjedve a sztyeppe övezetben, legalább a Kr. e. 7. századtól, vagyis a klasszikus lovas nomadizmus kialakulása, a korai nomádok korától kezdve.<sup>6</sup> Akárhogy is volt, az egyik legnevesebb iranista tudós, a nemrég elhunyt V. I. Abajev (1901–2001) kutatásai szerint hozzávetőleg 140 nyelvi párhuzam található a magyar és az Észak-Kaukázus középső részén található, iráni eredetű oszét nyelv között. Csakhogy feltétlenül figyelembe kell venni még, hogy újabban felmerült a híres szaltovói régészeti kultúra kialakításában – az iráni alánok mellett – az észak-kaukázusi nyelven beszélő népek, többek között a dagesztániak, valamint az adige (cserkesz) etnikum kezdeményező szerepe is. Az utóbbiak az újkorig településeikkel a Kaukázus nyugati, ingoványos előterét is benépesítették. Mindenesetre Biborbanszületett Konstantin bizánci császár 950 körül írt híres művében, amely a magyar őstörténet rendkívül fontos forrása, *zih* néven szerepelnek és azt is megemlíti, hogy egy ideig adót fizettek a kazároknak, majd sokat harcolva velük végül is függetlenedtek tőlük, akárcsak a korabeli magyarok.

### Magyarok a Kaukázus előterében, mítosz vagy valóság?

Az elmondottak következtében nyilvánvaló, hogy őstörténet-kutatásunkban az utóbbi időben egyik kulcsfontosságú, de megoldatlan problémává vált a magyaroknak a Kaukázus előterében való tartózkodása. Ezt annak ellenére mondom, hogy az utóbbi évtizedekben a hazai kutatók közül – főleg Moór Elemér jóvoltából – igen sokan szkeptikusan nyilatkoztak ebben a kérdésben. Kristó Gyula (1939–2007) például összefoglaló könyvében egyenesen úgy nyilatkozott 1980-ban, hogy „megkezdődött a kaukázusi őshaza-elmélet pozíciójának lassú feladása, amely napjainkban lényegében befejeződött”. Ezzel az elsietett nézettel aligha lehet egyetérteni. A magyar őstörténet-kutatás tudománytörténetből köztudott, hogy a második világháború előtti időben többen is határozottan állást foglaltak az *észak-kaukázusi népek és a Kárpát medence felé tartó lovas nomád magyarok etnokulturális kapcsolatainak* reális lehetősége mellett. A Ligeti Lajos szerkesztésében 1943-ban megjelenő összefoglaló munkában a magyarok egyik szállásterületét, akkori terminológia szerint „őshazáját” éppen a Kaukázus vidékére

<sup>6</sup> Az európai sztyeppe ökológiai zóna nyugatibb részén a forradalmi változásokat hozó vaskor óta, amikor is főleg az iráni eredetű szkíták, majd később az őket követő, velük közeli nyelvrokonságban lévő, de tőlük embertanilag jelentősen eltérő, az ősmagyarokra is jellemző andronovói antropológiai típussal rendelkező szarmaták nomadizáltak.

helyezték. Nincs igaza Kristónak abban sem, hogy a kaukázusi „őshaza” negligálásában a háború utáni időszakban Czeglédy Károly kutatása játszott volna a fő szerepet, amikor kimutatta, hogy a Dzsajháninak tulajdonított elveszett alapszövegben nem a Kubán folyó szerepel, mint addig gondolták, hanem feltehetőleg a Duna (KRISTÓ, 1980, 51.). A Kaukázus előterével kapcsolatos túlzottan kritikus felfogásokat a magunk részéről nem látjuk megalapozottnak. Főleg azért, mert a jeles szerző a kérdés orosz szakirodalmát – Györffy Györgyhöz hasonlóan – nem ismerte, pedig ott a közelmúltban felmerült a kelet-európai sztyeppe övezetben elhelyezkedő, nagyjából a Kazár Kaganátussal azonosítható szaltovói régészeti kultúra déli részének kialakításában az észak-kaukázusi népek kezdeményező szerepe, különösen a kerámia anyag viszonylatában.

Összefoglalóan ezzel kapcsolatban tehát azt mondhatjuk, hogy az utóbbi 50–60 évben rendkívüli módon elhanyagolt magyar–észak-kaukázusi nyelvi, kulturális és etnikai kapcsolatok kérdésköre miatt több jelentős félreértés zavarta meg a tisztánlátást az őstörténeti szakirodalomban. Ezt a sajátos tudománytörténeti helyzetet egyesek tévesen interpretálták, mivel egyoldalúan ismerik a magyar etnogenezis vizsgálatának erősen interdiszciplináris jellegű kutatástörténetét. Ráadásul sokszor, főleg nyelvi okok következtében, nem tájékozódtak eléggé a vonatkozó gazdag orosz szakirodalomban sem. Így alakult ki az a furcsa helyzet, hogy Moór professzor Kaukázussal kapcsolatos koncepciója voltképpen csaknem két emberöltőn keresztül zsákutcába jutatta a magyar őstörténet-kutatást. Máiig ható téves feltételezése szerint ugyanis elődeink a finnugor, pontosabban a Volga-Káma környékre lokalizálható állítólagos ugor őshazából történő hosszú vándorútjuk során ugyan rövid időre belekerülhettek a kelet-európai sztyeppe övezetbe, de sohasem tartózkodhattak ott hosszabb ideig, főleg nem annak déli részén. Következésképpen az ahhoz kapcsolódó észak-kaukázusi vidéken, a Kaukázus hegység előterében elhelyezkedő sztyeppén, ligetes mezőségen vagy sivatagos, félsivatagos területen sem tartózkodhattak soha. A szóban forgó vitatott néptörténeti kérdésben Moór mindenek előtt életföldrajzi okra hivatkozott. Csakhogy ennek a feltételezésnek igencsak ellentmond számos cáfolhatatlan történelmi és más körülmény, amit eddig kritikátlanul negligált a kérdéssel foglalkozó kutatók többsége, így Kristó Gyula is. Moór ugyanis már koncepciójának kidolgozása idején elavultnak számító adatokat tartalmazó német erdő-történeti munkából merítette téves életföldrajzi érveit. Még hozzá anélkül, hogy az általa felhasznált adatok objektív valóságtartalmát előzőleg ellenőrizte volna.

Az egyik konkrét régészeti vonatkozásra az Észak-Kaukázus problematikájával kapcsolatban Erdélyi István hívta fel a figyelmünket, aki nemrég megírta a magyar etnogenetikai kutatások részletes kutatástörténetét is (2004). Megfigyelésének nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk, mivel újabban a honfoglaló magyarok fegyvereihez és díszítő művészetéhez hasonló régészeti anyag került elő, még hozzá a 10. század körüli időből a ke-

let-európai sztyeppe déli részén. Mégpedig nem másutt, mint a Kaukázus északnyugati részén, az Adige Köztársaság fővárosától, Majkoptól délkeletre fekvő, *Koloszovka* elnevezésű lelőhelyen, a Farsza folyó közelében. Ez a magyar őstörténet szempontjából fontosnak tűnő archeológiai leletanyag, amely további vizsgálatot érdemel, már önmagában jól mutatja, hogy az elkövetkezendőkben feltétlenül az eddiginél sokkal nagyobb figyelemmel kell kísérenünk minden egyes, a Kaukázus előterében előkerülő adatot. Méghozzá ettől a szóban forgó archeológia leletanyagtól függetlenül is, amelyet máskülönben Fodor István nemrég publikált tanulmányában erősen vitat. Esetleges félreértések elkerülése végett megemlítjük, hogy az adige, cserkesz és kabar népelnevezések egy és ugyanazon etnikumra vonatkoznak. Az adige az önelnevezés, azaz a belső név; a cserkesz a külső név, amit az oroszok és a perzsák alkalmaznak rájuk. A kabard az adigék keleti csoportjait jelölő, szintén külső név, amit az oroszok használnak rájuk a 17. század óta. További adige csoport még a sapszug, akik a Fekete-tenger partjain, Szocsitól nem messze, a hegyekben élnek.

Más jellegű bizonyítékok elég egyértelműen szintén a magyarok Kaukázus előterében való tartózkodása mellett szólnak. Ezt a figyelemre méltó problémát a magyar tudományosság azonban mind a mai napig alaposabban nem vizsgálta meg. A 19. század 30-as éveiben, majd pedig, főleg annak vége felé és a századfordulón komoly kutatások folytak a magyar–észak-kaukázusi etnokulturális kapcsolatok terén. A legjelentősebb eredményt – Munkácsi Bernát mellett – kétségen kívül a már említett Bálint Gábor orientalista nyelvész érte el, aki a Zichy Jenő vezette harmadik ázsiai expedíció keretében, 1895-ben az *adige nyelvet*, pontosabban annak, keleti *kabard dialektus-csoportját* behatóan tanulmányozta. Egyelőre nem nagyon ismert Magyarországon, hogy Bálint, saját terepkutatásai alapján több, korának színvonalán álló munkát is publikált az általa részletesebben vizsgált, a Kaukázusi hegység észak-nyugati részén élő adigék (cserkeszek) nyelvéről. Bálint ezen művei, más munkáitól eltérően, mind a mai napig nem veszítették el tudományos jelentőségüket. 1904-ben Kolozsvárott részletes cserkesz–magyar–latin szótárt adott ki saját pénzén, *Lexicon cabardico-hungarico-latinum* címen. Szóban forgó szótára igencsak szerteágazó nyelvészeti tevékenységének valóban maradandó csúcspontja, amivel nevét örökre beírta a kaukazológia tudományterületére. Bálint Gábor csaknem elsőként tanulmányozta tudományos részletességgel az addig szinte teljesen ismeretlen és rendkívül bonyolult keleti idiómát, az adige – régi szóhasználat szerint – cserkesz nyelvet. Ez a nyelv a világ hangtanilag egyik legbonyolultabbnak nyelvének számít, különösképpen mássalhangzó-rendszerét illetően, mivel a mássalhangzók száma a különböző dialektusokban eléri az 56–80-at is.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Az adige nyelv mássalhangzóinak ezt a rendkívül gazdagságát a világ összesen létező, kb. 5300–6000 nyelv közül csupán a busman (koiszan) múlja felül. Ez az etnikum a legújabb kutatások szerint az ősi Homo sapiens afrikai reliktumának számít és kerekén 117 mássalhangzóval rendelkezik. A legkevesebb mássalhangzó pedig a Csendes-óceán köze-

Bálint kabard nyelvtana mellett (1900) összeállította még a cserkesz nyelv első, egyúttal mindmáig legteljesebb, 611 oldalas, kb. 10 000 szóegységet tartalmazó szótárát (1904). Ezzel a nagyszabású szótárával még a napjainkban külföldön publikált ilyen jellegű kiadványok sem tudják felvenni a versenyt, jóllehet az utóbbi évtizedekben, a hidegháború megszűnése után, Nyugaton, mindenek előtt Franciaországban, Hollandiában, Norvégiában, valamint az Egyesült Államokban és nem utolsósorban Németországban rendkívüli mértékben megélnkültek az észak-kaukázusi népekkel kapcsolatos, eddig elhanyagolt tudományos kutatások. Ennek egyik oka az, hogy – eltérően a múlttól – jelenleg külföldi tudósok már néprajzi, nyelvészeti, valamint fizikai antropológia terepkutatásokat is végezhetnek Oroszországban. Moszkvában az Orosz Tudományos Akadémia V. A. Tyiskov akadémikus vezette Etnológiai és Antropológiai Kutatóintézete keretében külön kaukázusi részleg működik, amelynek feladata a Kaukázusban élő minden etnikum kultúrájának, etnogenezisének és etnikai történetének kutatása. Ennek a kaukázusi osztálynak a vezetője a nemzetközileg is jól ismert Sz. A. Arutjunov akadémiai levelező tag. A közelmúltban Abajev nyelvész és folklorista közeli barátja, a nemrég elhunyt B. A. Kalojev (1916–2006) oszét származású neves etnográfus, több monográfiát jelentetett meg a kaukázusi népek, főleg az oszétek anyagi és szellemi kultúrájáról. Hosszabb magyarországi tanulmányútjának eredményeként, többek között a hazánkban élő jászokról is publikált könyvet, melynek adatait a kérdés magyar szakemberei, Szabó László és az oroszul jól tudó Szabó István történész szolgáltatták.

A nemzetközi kaukázusi kutatások az utóbbi időben történt jelentős megélnkülésére utal, ami egyúttal a magyar őstörténeti kutatás kiemelt érdeklődésére is számot tarthat, hogy az orosz fővárosban néhány éve megjelent angolul az észak-kaukázusi nyelvek csaknem ezeroldalas etimológiai szótára Sz. A. Sztarosztin akadémikus szerkesztésében (NIKOLAYEV–STAROSTIN, 2003). Figyelemre méltó, hogy a német tudósok nemrég vaskos monográfiát jelentettek meg a kaukázusi nyelvek történeti összehasonító módszerének elveiről. Erre azért volt szükség, mert a N. J. Marr munkásságára visszavezethető dilettáns nyelvészeti módszerek, az úgynevezett *marrizmus* – az ötvenes évek elején történt leleplezésük után is – látens formában a kaukazológiában bizonyos mértékben tovább hatottak. Ez főleg azzal magyarázható, hogy a grúz-skót származású neves cári akadémikus rendkívül szerteágazó kaukazológiai munkásságának nagy része továbbra is tudományosan értékesnek tartható, kivéve a *komparativisztikát*, amihez valójában nem értett. Marr, nyelvzszeniként harmincöt nyelvet tudott elég jól, köztük a kb. nyolcvan fonémával rendelkező abház is. Az abház pedig a legközelebbi nyelvrokona a Bálint Gábor által 1895-ben a helyszínen tanulmányozott adige nyelvnek.<sup>8</sup> Az általunk egy évtizede újra felfedezett Bálint Gábor ka-

---

pén élő, az ausztronéz nyelvcsaládba tartozó polinézeknél ismert, mivel dallamos nyelvükben mindössze csupán 8–12 mássalhangzó található (FODOR, 2004, 177–192.).

<sup>8</sup> Nem ismert nálunk, hogy az abház folklórt a 20. század 30-as éveiben Gorkij biztatására

bard–cserkesz szótára minden tekintetben jelentősen felülmúlja, legalábbis szócikkeinek mennyiségét tekintve, a mostanáig kiadásra került összes ilyen jellegű külföldi munkát. Nem beszélve arról, hogy Bálint Gábor egy igen csak fontos újítást is bevezetett. Minden egyes szócikkéhez az adige (cserkesz) nyelvből, pontosabban annak kabard dialektusaiból gondosan kiválogatott eredeti példamondatokat mellékel, amelyeknek fordítását is megadta, nemcsak magyarul, hanem latinul is. Ez utóbbit azért fontos megemlíteni, mivel ez lehetővé tette, hogy a magyarul nem tudó külföldi nyelvészek is használhassák munkáját. Minden túlzás nélkül lehet állítani, hogy háromnyelvű nagy szótárának tudománytörténeti jelentősége máig felbecsülhetetlen jelentőségű a kaukázológiában. Mint közvetlen szemtanú bizonyíthatom, hogy azok a cserkesz tudósok, akik jelenleg adige nyelvészettel vagy kabard nyelvjáráskutatással foglalkoznak Nalcsikban és Cserkeszkben, illetve a jelenlegi Adige Köztársaság fővárosában, a Krasznodártól 150 km-re fekvő Majkopban, a helyi akadémiai kutatóintézetekben, amióta immár egy évtizede kézzelfoghatóan megismerkedhettek Bálint Gábor szótárával, szuperlatívuszokban beszélnek róla. Munkássága a 20. század utolsó évtizedében ugyan elkésve, de most már külföldön is véglegesen elismerést nyert, sőt nyugodtan mondhatjuk egyre inkább híressé vált. Az igazság azonban az, hogy a cserkesz közvélemény jelenleg már jobban ismeri Bálint Gábor nevét és kaukázusi tudományos munkásságát, mint a hazai, jóllehet újabban többször is történtek próbálkozások ennek az áldatlan helyzetnek a megváltoztatására.

Ezzel kapcsolatban említést érdemlő körülmény, hogy Bálint Gábor témérdek adige, pontosabban kabard nyelvi anyagot mentett meg az utókor számára. Ezek között ugyanis olyan értékes, archaikus dialektusbeli nyelvi formák is akadnak, amelyek mára szinte teljesen eltűntek ebből az érdekes kaukázusi nyelvből, és kizárólag Bálint Gábor szóban forgó alapvető kiadványaiban maradtak csak fenn a további modern tudományos vizsgálatok számára.

Kétségtelen, hogy szinte pótolhatatlan kár érte a kaukázológia tudománytörténetét azzal, hogy a Bálint Gábor által publikált értékes adige/cserkesz (kabard) nyelvi anyag nem került be idejekorán, illetve az azt követő kilencven évben a nemzetközi tudományos vérkeringésbe. Ez azonban egyáltalán nem egyedülálló jelenség a tudománytörténetben, ahol viszonylag gyakran előfordul, hogy minél nagyobb egy felfedezés jelentősége, annál nehezebben és főleg annál későbbben ismerik el. Mivel feltétlenül ehhez a kutatástörténeti problémához kapcsolódik, itt kell megemlítenünk Paris Katalin, született Egyed Katalin nevét, akinek munkásságára a Kumahov házaspár volt szíves felhívni a figyelmemet. A magyar származású nyelvész, aki az 1956-os forradalom óta Franciaországban élt és a világhírű orientalista, Georges Dumézil (1898–1986) – aki az oszét mellett a cser-

---

egy Kovács István nevű, magyar származású emigráns gyűjtötte, akire máig emlékeznek az ottani öregek (KUMAHOV–KUMAHOVA, 1985, 143.).

kessel közeli rokon ubih nyelvet is tanulmányozta – tanítványa volt, professzora megbízásából éppenséggel az adige nyelv kabard dialektusát kutatta. A Kaukázus-kutatásban külföldön jól ismert kutató 1985 után többször is járt Cserkeszföldön, ahol az adigék keleti, azaz kabard nyelvjárásai és néprajzi csoportjait vizsgálta, ahol Bálint Gábor a harmadik Zichy vezette expedíció keretében járt 1895-ben. Tragikus, hogy P. Egyed Katalinnak már nem volt lehetősége arra, hogy váratlanul korán bekövetkezett haláláig megismerkedjen Bálint nemzetközi jelentőségű nyelvészeti munkásságával, világviszonylatban is egyedülálló szótárával, valamint kéziratban sokszorosított könyvatos kabard nyelvtanával.

Akárhogy is van, tény, hogy Bálint munkája nemcsak a kaukazológia, illetve azon belül az adige-nyelvtudomány és kabard nyelvjáráskutatás szempontjából, hanem egyúttal a magyar nép honfoglalás előtti etnikai történetének rekonstruálása szempontjából is forrásműnek számít. Hiszen harcos lovas nomád életmódot folytató elődeink közvetlenül a Kaukázus előterében elterülő sztyeppén és ligetes mezőségen, illetve az Észak-Kaspihoz csatlakozó félsivatagos vidéken hosszú időn keresztül tartózkodtak a nagy népvándorlás idején (TÓTH, 1969, 48.). Evvel kapcsolatban feltétlenül meg kell említenünk, hogy a *sapszug*, *temirgoji*, *bzseduh*, *abadzeh*, valamint a tatárjárást követően kialakult *kabard*, vagyis az adige nyelv egykori törzsi nyelvjárásai mindegyikében kimutatható a szilfa megnevezése. Ez fontos körülménynek számít az életföldrajzi módszerrel dolgozók számára. Az európai lomboserdő ezen tipikus fájának megléte nemcsak nyelvészetileg, hanem erdőtörténetileg is megbízhatóan adatolt a Kaukázusban és nemcsak északi előterében, hanem szélesebb környékén is, egészen a kelet-európai erdőövezetig bezárólag. A szilfa adige-cserkesz megnevezése a keleti, vagyis kabard dialektuscsoportban *blašə* (блaшIə), a nyugatiban, amelyet az irodalmi nyelvet adó temirgoji nyelvjárás reprezentál, az *š* > *č* szabályos hangváltozásnak megfelelően *blačIə* (блaчIə) (BÁLINT, 1904, 845.). A szomszédos, iráni eredetű oszét nyelvben a Kaukázus középső részén a szil elnevezése szintén megvan *harman* (хъарман) alakban. Az utóbbi nyelvi adatra V. I. Abajev oszét származású neves iranista volt szíves felhívni figyelmünket, akinek három kötetes oszét etimológiai szótára, valamint a szkíta nyelv általa gondosan összeállított szójegyzéke szintén kikerülhetetlen adatbázisnak számít a magyar őstörténettel foglalkozók számára (ABAJEV, 1975, 243.).

Azért említjük most mindezeket az életföldrajzzal kapcsolatos faelnevezéseket, mert a magyar őstörténet szempontjából Moór Elemér említett népszerű koncepcióját nemcsak erősen megkérdőjelezzük, hanem véglegesen meg is cáfolják (vö. MOÓR, 1933, 1943, 1963). Ezek az adatok egyértelműen mellett szólnak, hogy az elmúlt korokban a szil jól ismert fa volt nemcsak közvetlenül a Kaukázus előterében lévő sztyeppén, ahol őseink a pusztai nagyállattartással foglalkozva nomadizáltak, hanem Kelet-Európá szinte egész vidékén mindenütt, az északi sarkkörhöz közeli szubarktikus tundra és tajga vidéket leszámítva. Erre az életföldrajzi körülményre azért szüksé-

ges kiemelten utalni, mert nyelvünkben a szil köztudottan kulcsfontosságú, helymeghatározó értékű ősi fanév (HAJDÚ–DOMOKOS, 1978, 51–59.). Uráli nyelvcsaládunk, valamint az ugorok, majd a tőlük végleg elváló magyarok őshazájának meghatározásában alapvető szerepet játszik, hiszen nyelvünkben több ezeréves ősisége a finnugor korig visszavezethető (PAASONEN, 1923; HAJDÚ, 1963, 1986).<sup>9</sup> Viszont a lombhullató erdő fái közül a leginkább szárazsághatározó tölgy, amelyet sokáig tévesen hoztak kapcsolatba a mézelő méh elterjedésével, fokozatosan kiszorult az Urál ázsiai részéről, azaz Nyugat-Szibéria délibb, keskeny lomboserdő, illetve ligetes sztyeppe sávjából, ahol hosszú időn keresztül ismert volt az ugor őshaza területén. Már önmagában sokat mondó ökológiai körülmény – amit eddig nem vett figyelembe a magyarok őshazáját és korai etnikai történetével kapcsolatos vándorlását rekonstruáló kutatásunk –, hogy a recens életföldrajzzal kapcsolatos nyelvi adatok is egyértelműen bizonyítják: a szilfa elterjedése a lombos erdő másik fájával, a tölgygel egyetemben a kelet-európai sztyeppe övezetben egészen a Kaukázus hegyvonulatáig bezárólag mindig is jól adatolható volt, még hozzá az egész holocénkor folyamán (HOTYINSZKIJ, 1977, 1981). Az ugor etnokulturális közösségből kiváló és lovas nomád életmódra áttérő, pusztai nagyállattartással foglalkozó magyaroknak elég sokáig olyan területen kellett tartózkodniuk, ahol feltétlenül ismertnek kellett lennie a szilnek, ám nem nőtt a tölgyfa. Teljesen nyilvánvaló, hogy a szóban forgó különleges ökológiai feltételeknek nem felelhet meg a kelet-európai sztyeppe, illetve a hozzá tartozó ligetes mezőség övezete, ahova hagyományosan lokalizálni szokták – P. F. Köppen (1834–1905) akaratlannal is félrevezető életföldrajzi koncepciója nyomán – az egykori finnugor, ugor, majd magyar őshazából eltávozó, legközelebbi nyelvrokonaiktól végleg elváló, és a sztyeppe övezetébe vándorló magyarokat (KÖPPEN, 1886,

<sup>9</sup> A szilfa elnevezése egy-két kivétellel szinte az összes finnugor nyelv nyelvben megtalálható. Meg volt az Urál szélesebb környékére lokalizálható nyelvcsaládunk szállásterületén is, nemcsak a hegység nyugati, hanem a kelti, szibériai oldalán is, ahová az európai lombos erdő a jelenlegi hűvös klímaperiódusba is átnyúl. A szilfa rekonstruált alapformája: PFU \**sala*, de uráli őshazájában meglehetősen a lombos erdő legtipikusabb fájával, a tölgygel együtt. Nem győzzük eléggé hangsúlyozni, hogy jelentős félreértésre adott okot, hogy hosszú időn keresztül a nyelvészeti paleontológia jeles alkalmazóinak nem volt tudomásuk arról, hogy a lombos erdő egyik fontos *refugiuma* éppen az Urál-hegység déli és középső része volt, amelynek közelében az uráli, finnugor, majd ugor őshaza feküdt (HOTYINSZKIJ, 1977; vö. HAJDÚ, 1964, 23–76.). A tölgyfa neve az ugor csoport nyelveiből csak viszonylag nemrég tűnt el véglegesen, a szil megnevezése azonban továbbra is megmaradt, amikor az ugor egység felbomlott, és a magyarok délre, a sztyepére vándoroltak a Kr. e. 12–10. évszázadban, és ott lovas nomádokká váltak ökológiai okok következtében. Ezen túlmenően a tölgyfa finnugor, illetve ugor közös nevének egyértelmű rekonstruálásában mindmáig problémát okozott a tölgy kiszorulása és csaknem teljes eltűnése Nyugat Szibériának az Urálhoz közel fekvő vidékéről a klímaoptimum után, amikor az Északi félteke időjárása a globális lehülés következtében jelentős mértékben hűvösebbre vált. Ennek következtében a lombos erdő északi és keleti határa jelentősen megváltozott (GORCSAKOVSKIJ, 1968; HOTYINSZKIJ, 1977; vö. VERES, 2006, 2007).

1890). Tehát mindenképp előtt azért nem fogadható el Moór Elemér fentebb említett, és hosszú időn keresztül domináló téves életföldrajzi hipotézise, mert Kelet-Európában, az északi sark közelében fekvő tajga zóna kivételével, a lombos erdő minden fája mindenütt folyamatosan ismertnek számított, legalábbis az utóbbi kilencezer évben: nemcsak az Urál-hegységtől a Fenn-Skandináviáig szélesen húzódó európai lombhullató erdők sávjában, hanem az ehhez tartozó ligetes mezőségi zónában, sőt az európai sztyeppe övezet egész vidékén is, a Kaukázusig bezárólag (vö. HOTYINSZKIJ, 1977; GORCSAKOVSKIJ, 1968, 149.).

Koncepciókat jól támogatja, hogy az oszétéknél és a többi, egymással rokon észak-kaukázusi nép nyelvében a szilfa kétségtelenül megvan. Így a Kaukázus észak-nyugati részén élő őshonos adigék legkülönbözőbb dialektusaiban megtalálható a szóban forgó szilfa közös neve a Fekete-tenger partjától egészen az Elbruszig bezárólag, amelyet a kabardok Oštennek hívnak. A Kaukázus legmagasabb hegycsúcsa, más népekhez hasonlóan a cserkeszknél is az istenek szent lakóhelyének számít. Nem véletlen, hogy éppen ebből az északnyugat-kaukázusi nyelvből etimologizálható a krónikáinkból jól ismert Azovi (Meotiszi) tenger középkori megnevezése. Tehát, mint említettük az adige nyelvjárások mindegyikében kimutatható a szil elnevezésének közös cserkesz töve. Ebből kifolyólag a szilfa őshonos jelenléte nyelvészetileg és életföldrajzilag megbízhatóan adatolt. Evvel kapcsolatban fontos életföldrajzi körülménynek szükséges tartani, hogy míg a lombhullató erdő legfontosabb fájának a nevét a magyarok nem vették át, addig a *tölgy* neve a magyarban az adigék kabard csoportjától keletre élő, és szomszédos iráni nyelven beszélő, pravoszláv vallású oszétból való jövevényyszó.<sup>10</sup> Feltétlenül további figyelmet érdemel ezzel kapcsolatban a tölgy termése, a *makk* szó kaukázusi eredetének hipotézise. Érdekes körülménynek számít ez, mivel a tölgy termésének elnevezését, a *makk* szót különös módon az észak-kaukázusi nyelvcsalád még keletebbre található, dagesztáni csoportjába tartozó, az oroszok által avaroknak nevezett etnikumtól vehették át őseink. Annál is inkább érdekes körülménynek számít ez, mivel a szóban forgó nyelvben a makk *maq* hangzású és jelentésű szó egyidejűleg nemcsak a tölgyfa *maq* neve, hanem vele párhuzamosan termésének *maq* megnevezésére is

---

<sup>10</sup> Ezzel kapcsolatban azonban feltétlenül figyelembe kell venni, hogy ennek az iráni nyelvnek alán elődje a múltban, a Kr. e. 7. századtól, vagyis a korai nomádok korától kezdve a jelenleginél jóval szélesebb területen volt elterjedve a sztyeppe övezetben. Ebben az időben az iráni szkíták, majd pedig a szarmaták domináltak ebben az ökológiai zónában, amelynek középső részén a honfoglaló magyarok embertani arculata kialakult. V. I. Abajev, aki a kérdés legnevesebb szakértőjének számít, kutatásai szerint hozzávetőleg több mint száz szóegyeztés található magyar és az oszét nyelv között. Kiemelkedő figyelmet érdemel az *isten* ~ *ysten* közös etimon, amely szerinte azonban – az elterjedt vélemény ellenére – egyáltalán nem iráni eredetű, hanem egy harmadik nyelvből származik. A hazai nyelvészek szerint az Isten ismeretlen etimológiájú szónak számít. Ezzel az érdekes, máig megoldatlan kérdéssel még Hoppál Mihály, Voigt Vilmos, Harmatta János és Rédei Károly is foglalkozott.



szolgál. Erre a 20. század első évtizedében Munkácsi Bernát (1860–1937) már rámutatott a magyar nyelv kaukázusi jövevény szavait tárgyaló, kitérő munkájában (MUNKÁCSI, 1904, 278.). Sajnálatos módon a korabeli méltatlan kritika következtében, az elévülhetetlen tudományos érdemekkel bíró szerző, aki hosszú időn keresztül a Magyar Néprajzi Társaság vezetőségi tagja és *Ethnographia* című folyóiratának is szerkesztője volt, megbántottan véglegesen abbahagyta az észak-kaukázusi nyelvekkel kapcsolatos további vizsgálódásait. Ezzel hazai őstörténet-kutatásunkat jóvátehetetlen kár érte.

A fentebb elmondott életföldrajzi adatok segítségével csupán csak azt szerettük volna bizonyítani, hogy Moór Elemér alaptalanul feltételezte, hogy a magyarok voltaképpen nem is jártak a sztyeppe övezetben, következésképpen a Kaukázus előterében sem. A neves tudós nagyot tévedett, amikor máskülönben érdekes tanulmányában kategorikus formában, de a földrajzi valóságtól erősen elrugaszkodva, igencsak elavult német adatok (FRIDRICHSEN, 1933, 96.) alapján megalapozatlanul feltételezte, hogy a kelet-európai sztyeppén és a hozzá szervesen kapcsolódó Kaukázus előterében teljesen hiányoznak az európai lombos erdő jellemző tipikus fái, vagyis a szil és a tölgy, valamint a hárs. Moór hatásos, de elvetélt őstörténeti koncepciója szerint a magyarok állítólag életföldrajzi okok, az európai lombos erdő tipikus fái állítólagos hiánya miatt nem kerülhettek a kelet-európai sztyeppés vidékekre, beleértve ebbe a Kaukázus előterét is. Csakhogy ez a hosszú időn, azaz több mint fél évszázadon keresztül sokakat megtévesztő egykori munkahipotézis egyáltalán nem felel meg a dél-orosz, illetve ukrán mezőségen uralkodó ökológiai realitásnak. A jelenleg rendelkezésünkre álló életföldrajzi adatok teljes mértékben ellentmondanak Moór ezen elharmarkodott feltételezésének, amely inkább az eurázsiai sztyeppe zóna nyugati részére vonatkozó hiányos botanikai ismereteken, mintsem a vonatkozó valós empirikus tényeken alapult.

Summa summarum: a felsorolt életföldrajzi adatok és az ezeknek megfelelő, Kaukázusból származó adige *szil*, illetve oszét *tölgy*, továbbá a dagesztáni avar eredetű *makk* életföldrajzi szavak valószínűsítik, hogy a nagyállattartó, tipikus lovas nomád életmódot folytató magyarok igencsak hosszú ideig tartó, keletről nyugat felé irányuló vándorlásának során, más állattartó pusztai népekhez hasonlóan, igenis huzamosabb ideig tartózkodhattak a Kaukázustól északra elterülő sztyepp vidéken. Ott, ahol egykori vándorlásuk idején nem sokkal a honfoglalás előtt az alánok, a bolgár–onogurok és a kazárok települései voltak, méghozzá az észak-kaukázusi nyelven beszélő népekkel jelentős mértékben keverten. Mindenesetre a magyarba az észak-kaukázusi nyelvekből került bele a tölgy és a makk szó, sőt talán még az Isten név is, amelyre majd az elkövetkezendőkben részletesen kitérünk.

Ugyancsak kevésbé ismert még a magyar őstörténettel fogalakozó hazai szakirodalomban, hogy a kaukázusi nagyrosszhoz tartozó *adigéknél* a magyarokhoz közelítő *antropológiai arculat* mutatható ki. A kaukázusi szubsztráum hatás azonban jellemző a szomszédos, iráni nyelvű, jelenlegi

etnikai területükön jövevénynek számító oszétokra is. Erre csak az utóbbi időben derült fény. Nemrég ugyanis sikerült meggyőzően kimutatni, hogy az észak-kaukázusi nyelvcsalád nyugati ágába tartozó, egymással közeli rokonságban lévő adige–abház–abaza–ubih etnikumok, az oszétokkal együtt, embertani típus tekintetében jelentős mértékben hasonlítanak a kelet-európai populációk antropológiai sajátosságaihoz mind a szomatológia, mind pedig a dermatoglifika tekintetében, valamint genetikailag is (ALEKSZEJEV, 1975).

Feltűnő, hogy az adigék keleti dialektus csoportjánál, a *kabardok*nál, amelyet, mint említettük nyelvészetileg Bálint Gábor tanulmányozott eddig a legrészletesebben 1895-ben, a lótenyésztés rendkívül magas szintet ért el. Rendkívül híresek a szívós kabard lovak. Szultán Han-Girej-nek a cári udvar számára 1848-ban az adigékről készült részletes néprajzi monográfiájából tudjuk, hogy régebben a cserkesz harcosok lovas taktikája megtévesztően hasonló volt a honfoglaló magyarok harcmodorához. Talán nem véletlen, hogy a középkorban a magyarok is szívesen vásároltak kabard lovakat a Kaukázusból, amelyek jó híréket egészen a huszadik századig megtartották (HAN-GIREJ, 1989, 138.). A cserkeszek könnyű lovasága az európai ágyúk alkalmazásáig verhetetlen, a világon a legjobbnak mondható volt. Feltehetőleg egyáltalán nem véletlenül történt, hogy még a világhódító mongolokat, majd később Timur Lenk csapatait is legyőzték, főleg a cserkeszekből álló *mamelukok*, akik több évszázadon keresztül, egészen Napoleon megjelenéséig uralkodtak Egyiptomban. Mindmáig ismert az adige harcosok hagyományos viselete. A többi kaukázusi népnél nemcsak tradicionális ünnepi nemzeti viseletnek számít ma is, hanem megnevezésében „cserkeszka” a cserkesz név ma is jól felismerhető. Ezt az öltözetet szomszédságukban élő kozákok is átvették, és ezzel a kaukázusi lovas népek, amelyek közül éppen a cserkeszek bírtak a legnagyobb kulturális presztízzsel, kétségtelenül jelentős hatást gyakoroltak a cári hadsereg tisztí egyenruhájára, csakúgy mint a jordán királyi testőrség összetételére.

Különös, hogy egyelőre nem nagyon ismert a hazai tudományos körökben az sem, hogy az adigék távoli nyelvrokonai, az elő-ázsiai magas kultúrához tartozó hattik voltak, akik nemcsak a vasat, hanem az acélt is feltalálták (IVANOV, 1985, 134–150.). Tudománytörténeti érdekesség, hogy az ókori Anatólia közepén elterjedt híres hattiak nyelvi, genetikai kapcsolatát az északnyugat-kaukázusi, vagyis adige–abház–abaza–ubih nyelvekkel éppen magyar kutató, Mészáros Gyula fedezte fel még a 20. század 30-as éveiben, amikor az Ankarai Egyetemen tanított (MÉSZÁROS, 1935; vö. még IVANOV, 1985; SZTAROSZTYIN, 1986; KUMAHOV–KUMAHOVA, 1985).

A Kaukázus előterének sztyeppéjén, a Laba és a Belaja folyók környékén élő nyugati *temirgoj* néprajzi csoport nyelvéből alakult ki az *adige irodalmi nyelv*. Istvánovits Márton (1930–1991) az MTA Néprajzi Kutatóintézet folklór osztályának egykori vezetője jól ismerte az adige nyelv kabard dialektusát és a kaukázusi népek folklóráját, amelyet még a Tbiliszi Egyetemen tanulmányozott az 1956–1959-es években. Nem sokkal halála előtt a kau-

kázusi sámánizmusról írt érdekes tanulmányában kifejtette azt a nézetét, hogy a „Gólya, gólya gilice, mitől véres a lábad?” kezdetű magyar gyermekmondóka kapcsolatba hozható a cserkeszek tradicionális kultúrájában szerepet játszó *csaps* elnevezésű, betegséget gyógyító hagyományos szokással, népi orvoslással. Ezt úgy alkalmazzák az adigék, hogy a sebesült embert nem hagyják elaludni, hanem síppal, dobbal, hegedűvel „gyógyítják” (ISTVÁNOVITS, 1991, 49–76.). Az elmondottakat ki kell egészíteni még azzal, amit Nalcsikban, a kabard-csoport fővárosában sikerült megtudnunk az adige népzenevel foglalkozó szakemberektől, hogy a cserkeszek népdalainak a kereszténység és iszlám elterjedése előtti archaikus rétege kimondottan pentaton jellegű. Voigt Vilmos legújabb kutatásai szerint kaukázusi–magyar folklórkapcsolatok is valószínűsíthetők.

Véleményünk szerint eddig Bálint Gábornak legalább egy etimológiája igazoltnak tekinthető. Kabard–magyar–latin szótárában felvetette az ötletet, hogy az adige nyelvben a *ce* ’fog’ jelentésű szó a magyar *arc* ~ *orca* végződésnek *-c*, *-ca* formájával hozható közvetlen etimológiai kapcsolatba (BÁLINT, 1904, 387.). A későbbi etnológiai kutatás ezt a hipotézist adatolta. V. V. Ivanov, a neves szemiotikus és nyelvész hívta fel a figyelmet 1985-ben a szyktivkari VI. Nemzetközi Finnugor Kongresszuson tartott előadásában arra, hogy a világ népeinél kizárólag csak a kaukázusiak északnyugati csoportjánál (ahol elterjedt jelenség a maszok használata), valamint a magyaroknál mutatható ki az *arc* két szóösszetételből való sajátos képzése, orr + száj (fog) formában.<sup>11</sup> A magyar tízes végződésű számnevek, negyventől kezdve kilencvenig közvetve szintén kaukázusi nyelvi hatásra is utalnak, amennyiben a török *on* ’tíz’ jelentésű számnevet a volgai bolgárok és utódjai csuvasok *-van*, illetve *vyn* formában ejtik ki, azaz az észak-kaukázusi nyelvekre tipikusan jellemző *v* előtéttel használják számos kaukázusi jövevényszóval egyetemben (MOÓR, 1963, 42.). Továbbmenően feltétlenül érdemes megemlíteni még, hogy V. P. Kobicsev orosz néprajzkutató szerint a cserkesz *szobə* ’kemence, kemencével fűtött szoba’ jelentésű terminusnak felel meg, amely lexéma széleskörűen elterjedt a Fekete-tenger környéki régióban és a Balkánon (KOBICSEV, 1982, 133.).

Mindent összevetve földrajzi, történeti, antropológiai megfontolások alapján, amelyekhez még néprajzi és folklorisztikai adalékokat is kapcsolhatunk, a továbbiakban nem lehet kategorikusan kizárnunk a nagyállat-tartással foglalkozó, nomadizáló életmódot folytató magyar törzsek egykori hosszabb tartózkodásának lehetőségét a Kaukázus száraz sztyeppein, illetve félsivatagos előterében. Az utóbbi helyen öntözéses földművelés is folyt, amire utalhatnak az *árok* és *teve*, török eredetű szavaink. Az eddig is ismert magyar–oszét kapcsolatok mellett a honfoglalás előtti magyar–adige kultúra-

<sup>11</sup> A híres orosz nyelvész és szemiotikus, Toporov, V. N. akadémikus etimológiai javaslata szerint a magyar *arc* etimon tohar eredetű lehet, a ’talp’ és ’kert’ szavakkal egyetemben. Az utóbbi ötlet, minden bizonnyal hibás lehet, hiszen a „kert” szó szinte az egész világon elterjedt, csaknem univerzális elterjedésű lexémának számít.

lis egymásra hatás valószínűsége eddig komolyan fel sem felmerült, hacsak nem számítjuk ide Bálint Gábor cserkesz–magyar párhuzamokkal kapcsolatos gyakori téves feltevéseit. Mindenesetre ma már cáfolhatatlan tudományos ténynek kell tartani, hogy az észak-kaukázusi nyelvcsaládba tartozó adige sehogy sem lehet nyelvrokona a magyarnak, jóllehet Bálint Gábor mindenáron ennek az ellenkezőjéhez ragaszkodott, Arany János találó megjegyzése szerint keményfejű módon egészen 1913-ban bekövetkezett haláláig (BÁLINT, 1900, 1901, 1904). A feltételezett észak-kaukázusi–magyar etnokulturális kapcsolat milyenségét a nyelvi anyag vizsgálata alátámaszthatja, finomíthatja, de önmagában nem zárhatja ki. Csakhogy amíg ezt a népünk etnogenezise szempontjából fontos vizsgálatot nem végezték el, senki sem állíthatja bizonyossággal, hogy a honfoglalás előtt őseinknek nem lehettek kulturális és nyelvi kapcsolatai az Észak-Kaukázus környékén élő különböző őshonos népekkel. Ezt azért hangsúlyozzuk különösképpen, mert az utóbbi időben Moór Elemér hipotézise nyomán a lovas nomád életmódot folytató magyarok tartózkodását a Kaukázus előterében szinte divatos volt a hazai szakirodalomban kategorikusan cáfolni (MOÓR, 1933; KRISTÓF, 1980, 78.).

A századforduló idején viszont, sőt előtte is elég széles körben elterjedt nézetnek számított hazánkban, hogy a Kaukázusban élő cserkeszek (adigék) a magyarok közeli nyelvrokonai lehetnek. Hiszen erről már előzőleg elég gyakran írtak, többek között Besse János (1765–1841). Tulajdonképpen Bálint Gábor is ennek a feltételezésnek a hatására vállalkozott a Zichy harmadik ázsiai expedíciójában való személyes részvételre, azért hogy az általa is támogatott cserkesz–magyar nyelvrokonság kérdését komolyabban, tudományos módszerrel, a Kaukázus hegyei között közelebbről is megvizsgálja. Kimondottan ezért tanulmányozta a helyszínen a világ egyik legnehezebb nyelvét. Kétségtelen tény, hogy a magyar–cserkesz nyelvrokonság reményében gyűjtötte össze kolosszális mennyiségű kabard nyelvi anyagát. Voltaképpen a magyar kaukázusi nyelvrokonság bizonyítására törekedve írta meg az adige nyelv nyelvtanát és ezért valószínűleg a világon eddigi legteljesebb, tudományos igényű cserkesz szótár kiadását. A népszerű, tetszetős hipotézis azonban tudományosan ezúttal sem igazolódott be. Bálint Gábornak munkájában ezt nem sikerült bebizonyítania, bár haláláig azon teljesen megalapozatlan tévhitben ringatta magát, hogy a magyar és cserkesz közeli rokonai egymásnak. Ezen kívül szerinte a japánnal együtt beletaroznak a „turáni nyelvcsaládba”, még hozzá a burjáttal, kalmükkel, dravidával, meg a kínaival egyetemben. Csakhogy a cserkesz nyelv, amely egyértelműen az észak-kaukázusi nyelvcsaládba tartozik, nem lehet rokona a finnugor eredetű magyarnak.

A további félreértések és félremagyarázások elkerülése végett, szükségesnek látszik kiemelten hangsúlyozni, hogy Bálintnak különösen a Kaukázusban végzett munkáját hibái ellenére sem kell teljesen hiábavalónak tekinteni. Még hozzá azért, mivel a nemzetközi nyelvtudományt egy olyan komoly leíró nyelvi anyagot tartalmazó szótárral gazdagította, amely-

nek voltképpen mind a mai napig nincsen párja a nemzetközi kaukazológiai kutatásban. Nem szabad szem elől téveszteni, hogy Bálint Gábor szótárát egy jelentős módszertani tévedés alapján készítette el. Kétségkívül azért futott zátonyra az általa vizsgált kérdésben, mert Max Müller fantom hipotézisét, a nem létező „turáni nyelvcsalád” koncepciót kritikátlanul átvette és minden áron megpróbálta alkalmazni. Kutatói rugalmatlanságát és módszertani felkészületlenségét bizonyítja, hogy haláláig meg volt győződve a magyar és adige (cserkesz) nyelv között fennálló állítólagos szoros genetikai rokonságról. Ennek ellenére mégis elévülhetetlen érdemeket szerzett, bár nem a magyar őstörténet-kutatásban, ahogyan remélte, hiszen ebben tudományos szerepe kizárólag tudománytörténeti jellegű és közvetett, hanem egy másik tudományágban, a kaukazológiában. Feltétlenül fel kell hívni a figyelmet Bálint Gábor jelentős módszertani hibáira és kirívó nyelvészeti tévedéseire, amikor számos kortársához hasonlóan a genetikai nyelvrokonságot összekeverte a strukturális-tipológiai izomorfizmusokkal (BÁLINT, 1877, 190.). Sajnos nem ismerte a tudományos etimológiai elemzés akkor már kidolgozott legfontosabb szabályait. Ennek következtében szövegei szigorúan vett tudományos szempontból általában nemcsak kétesek, hanem teljesen elfogathatatlanok. Ma már nyilvánvalónak látszik, hogy feltételezése, miszerint a cserkesz állítólagos nyelvrokona lenne nemcsak a magyarnak, hanem a japánnak is, amit mindig nagy előszeretettel hangsúlyozott munkáiban, akárcsak az állítólagos dravida–magyar vagy mongol–magyar nyelvrokonság teljesen megalapozatlan hipotézis, amit a későbbi modern kutatás teljesen megcáfolt. Ligeti Lajos professzornak Bálint Gábor munkásságára vonatkozó jogos kritikája a mongol nyelvet illetően tudományosan teljesen korrekt, továbbra sem szorul felülvizsgálatra. Az elterjedt feltételezés ellenére egyébként Bálint Gábor nem tudott kabardul, mivel igencsak rövid ideig tartózkodott az expedíciója a Kaukázusban.

A magyar nép őstörténetének szempontjából felettébb fontos – az oszétek mellett – az egymással rokon észak-kaukázusi népek: adigék (beleértve ebbe keleti néprajzi és nyelvjárási csoportjukat, a kabardokat is), inguscsecsen–bac-ok (vajnahok), valamint a nagyszámú, egymással közeli rokonságban lévő dagesztáni nyelv és nép tanulmányozása. Ezek vizsgálatát ugyanis az eddigi hazai kutatás különböző okok következtében sajnálatos módon elhanyagolta. Félreértés ne essék, ez valójában teljesen tudományon kívül álló, politikai okok következtében történt: 1917–1989 között a Szovjetunió észak-kaukázusi része lényegében a külföldiek számára tiltott területnek számított (FODOR, 2004, 153–158.). Ugyanakkor a 19. században folyamatosan történtek nem is akármilyen kísérletek a Kaukázus vidékének feltárásával kapcsolatban, ami azonban később fokozatosan „elfelejtődött”. Így például Besse János (1765–1841) kíséretével 1829-ben már járt Kabard-földön, ahol csaknem eljutott az Elbrusz csúcsáig, és bizonyos cserkesz nyelvi anyagot is gyűjtött. Sőt felvetette az adige–magyar, illetve karacsáj–magyar nyelvrokonság kérdését is, ami ugyan nem igazolódott be,

de egyes karacsáj kutatóknak presztízs okokból kifejezetten tetszik most is (HORÁNYI–PIVÁRCSI, 2001, 24–28.). Besse neve és munkássága Párisban franciául kiadott többkötetes műve Oroszországban jelenleg jól ismert a kaukázusi népekkel foglalkozó kutatók között, bár tévesen sokan franciának tartják.

Nemcsak nálunk, hanem a nyugati tudományosságban is kevésbé ismert, sőt még a szakemberek közül sem mindenkinek van tudomása róla, hogy a fentebb felsorolt kaukázusi népek – az iráni eredetű oszétek valamint a török nyelven beszélő karacsáj–balkárok és nogájok kivételével – egy közös nyelvcsaládot alkotnak, amit a vonatkozó szakirodalomban észak-kaukázusi vagy kaukázusi nyelvcsaládnak hívnak. Mi több ez utóbbi a kínai- tibetivel, és a burmaival együtt a sino-kuakázusinak nevezett, genetikai jellegű szupernyelvcsaládot alkotja (SZTAROSZTYIN, 1986, 134.). Ennek mérete a nosztratikus (eurázsiai) nyelvcsaláddal vetekszik. Az előző nyelvtörzshöz sorolják egyesek újabban a Jenyiszej forrásvidékén található *ketet*, amit többen, nyugaton és keleten egyaránt, a hunok nyelvével hoznak kapcsolatba. Nagyon fontos új fejlemény a legmodernebb kutatások szerint, hogy a Kaukázuson-túli, *dél-kaukázusinak* vagy *ibérnek*, illetve *kartvelnek* is nevezett (grúz, migrel, szvan, laz) csoport nincs genetikus nyelvrokonságban az észak-kaukázusi nyelvcsaláddal, ahogyan eddig, a grúz tudósok, sokáig feltételezték, akik régebben egy nem létező, virtuális kaukázusi–ibériai nyelvcsaládot rekonstruáltak, főleg tipológiai egyezések alapján. A legújabb kutatások szerint csupán másodlagos, azaz areális kapcsolatokon alapuló, úgynevezett „nyelvszövetségi” viszonyban állnak egymással az észak-kaukázusi, illetve az ibér-kartvel nyelvcsalád. A kartvel (ibériai) azonban beletartozik a nosztratikus nyelvek csoportjába. A szakembereken kívül nem nagyon ismert az sem, hogy az észak-kaukázusi nyelvcsaládba beletartozik még a Kis-Ázsiában a Kr. e. 2. évezredben domináló hattí és hurrita is, amely etnikumok a világtörténelemben kiemelkedő szerepet játszottak (GYJAKONOV, 1967). Az előbbieket találták fel a vasat, az utóbbiak pedig a harci szekeret. Ezek a nyelvek a mai észak-kaukázusi csoporttal genetikai kapcsolatban álló, közeli rokonyelveknek számítanak. A kaukázusi eredetű *hattí*, azonban nem tévesztendő össze a később rájuk települt indoeurópai hettitáival. Mészáros Gyula már a 20. század harmincas éveiben bebizonyította, hogy ez a nyelv a kaukázusi nyelvek északnyugati ágával, amelybe az *adige* (cserkesz), az *abház* és az *abaza*, továbbá a nemrég kihalt *ubih* tartozik, áll közelebbi kapcsolatban. A hurri (hurrita) pedig a csecsen–ingus–bac (vajnah) és dagesztáni nyelvekhez kapcsolható, ahogyan ezt nemrég Münchenben kiadott angol nyelvű monográfiájukban I. M. Gyjakonov és Sz. A. Sztarosztyin akadémikusok megbízható módon adattolták. Jóllehet tudományosan rendkívül érdekesnek számító, egyedülálló eredményük yisszhangja több mint egy egész emberöltő alatt nem jutott el az Egyesült Államokig.<sup>12</sup>

<sup>12</sup>Mindenesetre sokatmondó tény, hogy az indoeurópai nyelvekben a földművelésre és állattartásra vonatkozó szavak, beleértve a lovat és a méhet is, a fémelnevezések nagy

Nem nagyon ismert, hogy a legújabb kutatás szerint a kaukázusi népek őshazája egykoron minden valószínűség szerint délebbre terült el, Anatólia és szélesebb környékén lehetett, főleg a Çatal-Hüyük neolitikus kultúra körzetében, ahol többek között az egyik legkorábbi, Kr. e. 7. évezredből származó halotti maszkot találták a régészek (MELLAART, 1968, 39.). Elő-Ázsia kétségen kívül a kaukázusi nyelvek őshazájának számít, de részben ide lokalizálható az afroázsiai nyelvek kiindulási területe, de hipotetikusán még feltételezett *nosztratikus* csoport bölcsője is, a paleolit korban, amikor a gravetti kultúra Anatóliából kiindulva elterjedt Európa szinte egész területén. A protokaukázusi nyelven beszélő populációk délebről, anatóliai őshazájukból vándoroltak északabbra, jelenlegi etnikai területükre, továbbá a Balkánon keresztül Európába, többek között a Kárpát-medencébe is. A Kaukázus, főleg annak déli része Elő-Ázsiával egyetemben a kaukázusi, sino-kaukázusi, továbbá az ibér (kartvel) nyelvek eredeti elterjedési területe lehetett (IVANOV–GRAMKALIDZE, 1985, 356.). A további félreértések elkerülése végett szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy a közel-keleti őshazájukban kaukázusi nyelven beszélő, etnikailag még nem differenciálódó csoportok Euráziában, sőt az egész földkerekségen elsőként tértek át a termelőgazdálkodásra és a fémművességre, ebben a tekintetben az indoeurópaiakat, sőt a sumerokat is jóval megelőzték. A kaukázusi népek anatóliai őshazájukból kiinduló migrációjuk során a Balkánon keresztül a Kárpát-medencét is elérték, miközben főleg Dél-Európa délibb részén mindenütt ők terjesztették el a neolitikus agrárforradalmat. Ezt a nagyszabású népvándorlást jelenleg már nemcsak régészeti és antropológiai anyag bizonyítja, hanem a modern genetikai DNS kutatások is egyértelműen igazolják (CAVALLI-SFORZA, 2002, 101–141.; WELS, 2003). Több hullámban történt vándorlásuk során a kis-ázsiai őshazájukból elvándorló kaukázusi nyelvű csoportok rendkívül jelentős kulturális hatást gyakoroltak az európai őshazájukban élő egykoron primitív indoeurópaiakra, mivel elterjesztették náluk a neolitikus forradalom legfontosabb kulturális vívmányait. Eközben azonban jóval kisebb létszámuk és nyelvük rendkívüli bonyolultsága miatt fokozatosan asszimilálódtak a számbelileg nyolcvan százalékos demográfiai fölényben lévő, feltehetően a paleolit óta őshonos indoeurópaiakhoz (vö. CAVALLI-SFORZA, 2002, 101–141.). Szubkontinensünkön a jö-

---

többségével egyetemben, idegen nyelvi átvételek, akárcsak a sumerban. Mindkét csoport Mezopotámiában viszonylag késői jövevénynek számít. Mind az indoeurópaiaknál, mind pedig a sumeroknál a termelőgazdálkodásra való forradalmi áttérés külső, viszonylag késői elő-ázsiai hatásra történt. De nem zárható ki a helyi népség szubsztrátum hatása sem, amit a sumerok hangrendszere és termelőgazdálkodásra vonatkozó jövevényiszavai bizonyítanak, legalábbis M. I. Gyjakonov nemrég elhunyt neves ókori kutató véleménye szerint. Ráadásul éppenséggel a kaukázusi nyelvcsaláddal áll távoli, rokonságszerű kapcsolatban nemcsak a hatti és hurrita-urartui és a velük rokon etruszk, hanem a baszk, sőt egyesek szerint még a sumer nyelv is, bár az utóbbi inkább nyelvészövetségi, illetve szubsztrátum szinten. A legújabb kutatások szerint a sumer az ótibetihez áll a legközelebb a sini-kaukázusi nyelvcsaládban.

vevény protokaukázusiak jelentős kulturális hatása az ős-indoeurópaiakra ez utóbbiak későbbi dominanciájának nagy titka.<sup>13</sup> A fentebb vázolt elképzelést egymástól függetlenül a legújabb nyelvészeti, genetikai és régészeti kutatások nemrég egyértelműen bebizonyították. Ebben rendkívüli szerepet játszott Sz. A. Sztarosztyn (1955–2005) nemrég elhunyt akadémikus szenzációs nyelvészeti felfedezése, ami halomra döntötte az addigi tudományos koncepciókat, főleg Ivanov és Gramkalidze elhíresült hipotézisét az indoeurópaiak állítólagos elő-ázsiai őshazáját illetően. Sztarosztynnak sikerült meggyőzően kimutatnia, hogy az indoeurópai alapnyelvben a földművelésre, az állattartásra és a fémművességre vonatkozó ősi terminológiai rendszer, kb. háromszáz szótó egyáltalán nem eredeti, azaz nem indoeurópai származású. Ezek, zömmel a termelő gazdálkodással kapcsolatos etimonok csaknem teljes egészében idegen átvételek, mivel kaukázusi jellegű nyelvi eredettel bírnak (SZTAROSZTYIN, 1986, 145–212.). Mindez kizárja azt a mostanában rendkívül népszerű koncepciót, amely szerint az indoeurópai népek őshazája állítólag Anatólia és a szomszédos Észak-Mezopotámia lenne, amit következésképpen a neolitikus agrárforradalom bölcsőjével azonosíthatunk. Más szóval a legújabb nyelvészeti adatok az archeológiai és genetikai adatokkal teljes összhangban azt bizonyítják, hogy a civilizációkat létrehozó termelőgazdálkodás és fémművesség Anatóliából, vagyis a kaukázusi népek egykori őshazájának területéről indult ki a neolitikus agrárforradalom, és innen terjedt el jelentős migráció segítségével Európában. Ennek hatása genetikailag jelenleg is jól kimutatható a mai európai népek populációiban, méghozzá 18 százalékos arányban (CAVALLI-SFORZA, 2002, 101–118.). Ebből azonban téves lenne azt a következtetést levonni, hogy a kaukázusi nyelvű népek elődei lennének a legkreatívabb etnikum földünkön, ahogyan azt Magyar-Beck István kreatológus feltételezte egyik munkájában (MAGYARI-BECK, 1980, 233.). Már eddig is többször hangsúlyoztam, hogy érdekes módon a biológiai evolúcióhoz tipológiailag hasonlóan a kulturális, gazdasági jellegű újításokra általában akkor kerül sor a múltban és a jelenben egyaránt, amikor komolynak mondható krízishelyzet alakul ki. Az elmúlt korokban a történelem során a klimatikai változással összefüggő ökológiai krízishelyzet ugyanis nyilvánvalóan determinálta a bajba került, túlélésért küzdő etnikum kulturális adaptációját, azaz alkalmazkodást kívánt a megváltozott földrajzi környezethez. Ez a kritikus helyzet a megmaradásért való állandó törekvés következtében kulturális újítás beve-

<sup>13</sup> Mindezek az előbb említett, nemrég nyilvánosságra került, jelentős új tudományos eredmények egyértelműen mutatják, hogy nem felel meg a valóságnak, amit egyesek hirdetnek, miszerint jelenleg történeti-összehasonlító nyelvészettel a világon anakronisztikus módon ma már egyedül és kizárólag csupán Magyarországon a Magyar Tudományos Akadémián foglalkoznának. Ennek homlokegyenest ellentmondanak például az amerikai, az orosz és a japán összehasonlító nyelvészeti kutatás legújabb rendkívüli sikerei, amit a nosztratikus és sino-kaukázusi nyelvtörzs, továbbá az altaji, az ausztronéz, illetve az észak-kaukázusi, s a vele kapcsolatban álló na-dene nyelvcsaládok rekonstruálása során értek el a történeti összehasonlító módszer bevált alkalmazásával.



zetését teszi nemcsak lehetővé, hanem szükségessé is. Erre a hipotézisünkre vonatkozóan a tudomány újabb értékes adatokat és elméleteket szolgáltatott az utóbbi időben. Jelesen az emberi agy funkcionális aszimmetriájához kapcsolódó adaptáció neurobiológiai következményéről van szó, amely váratlanul fellépő krízis helyzetben nagymértékben stimulálja a jobb agyféltekében elhelyezkedő kreativitás központ tevékenységét. Ezzel kapcsolatban ma már érdekes új koncepciók állnak a rendelkezésünkre a magatartásgenetika és a neurobiológiai részéről. Ezeknek az elméleteknek a segítségével egyértelműen meg lehet magyarázni, hogy miért fedezték fel elsőként és önálló, kreatív módon a termelő gazdálkodást az elő-ázsiai őshazájukban élő kaukázusi nyelvű populációk, amikor többszörös természeti katasztrófa következtében rendkívüli ökológiai nyomás alá kerültek. Majd később a megváltozott demográfiai helyzet hatására akaratlanul is vándorlásra kényszerültek egyes csoportjaik Európa felé. Tudásunk mai szintjén jelenleg már nagy vonalakban megbízhatóan rekonstruálni lehet, miszerint a világtörténelmi jelentőségű ökotípust, a földművelést és állattartást hogyan fejlesztették ki a kaukázusi népek közös elődei és szomszédaik, amikor optimálisan alkalmazkodtak a kiszáradt sztyeppéhez és félsivataghoz. Ez egyúttal azt jelenti, hogy éppenséggel a kaukázusi nyelven beszélők találták fel a termelőgazdálkodást Anatóliában a Kr. e. 9–7. évezred körüli időben. Vagyis tőlük terjedhetett fokozatosan és láncreakciószerűen keleti és nyugati irányban egyaránt a földművelés és az állattartás, azaz modern civilizációnk alapja. Am ez nem kulturális diffúzió hatására történt, hanem konkrét migrációk útján, amikor klimatikai-ökológiai és demográfiai változások miatt elvándorolni kényszerültek e kaukázusi nyelven beszélő csoportok Elő-Ázsia őshazájukból, és amikor évente egy km sebességgel terjedt nemcsak a termelő gazdálkodás, hanem vele együtt párhuzamosan a közel-keleti gének is, amelyek 18 százalékos arányban mindmáig megőrződtek az európai populációkban.

Tudománytörténeti érdekességként kell számon tartani, hogy a sino-kaukázusi nyelvtörzshe tartozó, egymással ugyan eléggé távoli, ám mégiscsak genetikai rokonságban álló nyelvek, vagyis az adige és a tibeti kutatását máig hatóan két magyar tudós, az Erdélyből származó Bálint Gábor illetve Körösi Csoma Sándor indította el. Mi több, a hatti nyelvnek az észak-nyugat-kaukázusi nyelvekkel való közeli genetikai kapcsolatát szintén magyar kutató, a már említett Mészáros Gyula fedezte fel a harmincas években, amikor Budapesten az ubih nyelvről írt, kereken négyszáz oldalas monográfiáját publikálta, amely egyben az ubih nyelv első szótára is (MÉSZÁROS, 1935).

Az igazság az, hogy Bálint Gábornak a kabard–magyar, jobban mondva adige–magyar nyelvhasználati, elnagyolt etimológiai javaslati, hasonlóan az általa felvetett dravida, japán, mongol stb. párhuzamokhoz a legújabb kutatások alapján, a modern nyelvtudomány fényében nem állják meg a helyüket. Mindazonáltal ez a körülmény egyáltalán nem homályosíthatja el Bálint Gábor óriási nemzetközi jelentőségű tudománytörténeti

érdemét a kevéssé kutatott, ám a nemzetközi nyelvtudomány szempontjából kulcsfontosságú kaukázusi nyelvek tanulmányozása terén. Nem kizárt, hogy az adige nyelv dialektusai tartalmazhatnak bizonyos cserkesz–magyar etnokulturális kapcsolatra utaló szavakat, amire Bálint Gábor munkájában többször is utalt. Az erdélyi tudós kabard–magyar–latin tudományos szótára azonban – érthető módon – még nem kimondottan modern történeti-etimológiai szótár, hiszen éppen tevékenysége ideje alatt kezdett kialakulni a modern nyelvtudomány hazánkban és külföldön egyaránt, amelynek kialakításában a magyar tudósok aktívan kivették részüket. Mészáros Gyula ugyancsak elsőként tanulmányozta az adige nyelv másik nyelvjárását, az ubih dialektust, amelyet egyesek, bizonyára jogosan, inkább különálló nyelvnek tartanak a kaukázusi (észak-kaukázusi) nyelvcsaládon belül. A szóban forgó ubih etnikum egykoron a Fekete-tenger festői hegyekkel szegélyezett keskeny partvidékén, a mai Szocsi és Maceszta fürdőváros hőforrásokban gazdag szélesebb környékén élt, egészen 1864-ig. Ekkor, II. Sándor cár alatt, a nagyszabású etnikai tisztogatást és népirtást rendező orosz csapatok több évtizedes véres harc után, a kaukázusi háború végén elfoglalták szállásterületüket. Sajnos nyelvük ma már teljesen kihalt. Ennek a rendkívül különleges, az abház és a cserkesz között átmeneti helyet elfoglaló nyelvnek, amely mássalhangzó rendszerében a fonémák száma eléri a 85-t, a két világháború közötti törökországi diaszpórában való kutatásában aktív szerepet játszott a turkológus Mészáros Gyula. Csakhogy a kaukazológia és ókortudomány területén végzett tudományos munkássága – Bálint Gábortól eltérően – a nemzetközi tudományos közvéleményben, legalábbis az utóbbi időben már viszonylag elég jól ismert. Mészáros Gyula a 20. század 30-as éveiben az akkori török köztársasági elnök, Atatürk személyes meghívására az Ankarai Egyetemen professzorkodott. Ennek világraszóló tudományos eredménye lett később az ubih nyelvről a *Die Päkhy Sprache* című vaskos kötete, amelyet a magyar fővárosban publikált 1935-ben.

Sajnos az a mindenütt jól ismert közmondás, amely szerint „senki sem próféta a saját hazájában”, nemcsak Bálint Gábor munkásságára vonatkozik a cserkesz nyelvvel kapcsolatban, hanem Mészáros Gyula hazai elismerésére is. Arról van szó, hogy az utóbbi időben Mészáros Gyula a hattí nyelvvel kapcsolatos kaukazológiai munkásságának elismerése ellen Harmatta János iranista és Makkai János neolitikus régész szinte a személyeskedésig menő támadást indítottak. Szerintük nem felel meg a valóságnak, hogy Mészáros Gyula megfejtette az ókori Kis-Ázsia híres hattí nyelvét a cserkesszel közeli rokon ubih segítségével. Sőt még az sem igaz, hogy az ókori hattí genetikai jellegű kapcsolatban áll az északnyugat-kaukázusi nyelvekkel, ahogyan azt a magyar orientalista hetven évvel ezelőtt már bebizonyította. Csakhogy a Mészáros Gyulát méltatlanul lebecsülő hazai kritikákkal szemben Mészáros nemzetközi megítélése teljesen más. Oroszországban az utóbbi időben igencsak intenzíven foglalkoznak nemcsak az ókori nyelvek, hanem a kaukazológiai kutatásával is. Ezt jól szemlélteti az észak-

kaukázusi nyelvek vaskos etimológiai szótára, ami nemrég jelent meg Moszkvában angolul. Ráadásul a világhírű nyelvtudós V. V. Ivanov külön tanulmányt szentelt 1985-ben az ókori hattí és az adige–abház–abaza–ubih csoport közötti nagyszámú nyelvi egyezésnek, amelyről határozottan állítja, hogy kétségbevonhatatlanul genetikai jellegű nyelvrokonságon alapul (IVANOV, 1985, 134–189.). A további félreértések elkerülése végett szeretném ismételten felhívni a figyelmet arra, hogy Ivanov mostani szakvéleménye teljesen azonos a több mint félévszázaddal korábban Mészáros által publikált nyelvészeti koncepcióval. Ez a sokatmondó körülmény a magyar kutató tudományos prioritását egyértelművé teszi. Ebben a kérdésben az alkotó ereje csúcspontján elhunyt Sztarosztin akadémikus, az észak-kaukázusi nyelvek etimológiai szótárának társszerzője és szerkesztője, szintén Mészáros Gyulához teljesen hasonló eredményre jutott. Nyomós bizonyítékok alapján mindketten kimondják, hogy a hattí nyelv genetikailag legközelebbi nyelvrokoni az északnyugat-kaukázusi adige–abház–abaza–ubih csoport tagjai. A hattí távolabbi genetikai kapcsolatban áll az északkelet-kaukázusi nah-dagesztáni nyelvekkel, az utóbbiak rokoni kapcsolatot a hurrival M. I. Gyjakonov és Sz. A. Sztarosztin bizonyította. A legismertebb Oroszországban tevékenykedő kaukazológusok, Sztarosztin, Kumahov, Kumahova, Ardzimba és Nyikolajev stb. munkáikban egytől egyik egyaránt elismerik a magyar keletkutató Mészáros elsőbbségét ebben a kérdésben. Különös, hogy míg külföldön a vonatkozó nyelvészeti kézikönyvekben, enciklopédiákban és lexikonokban egyöntetűen elismerik a neves magyar keletkutató immár több mint félévszázada elért sikeres tudományos eredményeit, amit a sokáig megfajított hattí nyelvi hovatartozása, eredete, felderítése terén végzett, itthon egyesek még most is alaptalanul és kategorikusan megpróbálják kétségbe vonni Mészáros Gyula orientalisztikai munkásságának jelentőségét, mi több tudományos elsőbbségét, egyúttal a hattinak az észak-kaukázusi nyelvcsaládba való tartozását. Mindez tulajdonképpen tudományos információs deficitből származó vélemény, ami a külföldi vonatkozó szakirodalom teljes negligálásának, jobban mondva egyszerű nem ismerésének a káros következménye.

Nem hallgathatjuk el, hogy Harmatta professzor az adott esetben voltaképpen azért nem akarta elfogadni a magyar nyelvben az Isten szó hattí eredetű etimológiáját, mert nemrég felvetett hipotézise szerint a szóban forgó etimon inkább a középíráni „*istenem*” közszóból magyarázható. Fő argumentuma, hogy a Kaukázus közelében nem vehették át ezt a szót a magyarok, mert az ott élő népeknél ez a terminus állítólag teljesen hiányzik, így a cserkeszeknél sem lehet kimutatni hattí átvételt, az *Ešten*-t. Harmatta nem veszi figyelembe, hogy kitűnő iranista kollégája, V. I. Abajev szerint a magyar Isten etimon nyelvi megfelelője megtalálható az oszét nyelvben. Az oszét származású kutató éppenséggel azt magyarázza 1963-ban Budapesten tartott, és nálunk kiadott értékes tanulmányában, hogy az isten (*ysten*) szó, jóllehet az oszéteknél előfordul, mégsem lehet iráni eredetű. Ez a fontos val-

lási tevékenységre utaló, azonos terminus mindkét nyelvben, a magyarban és az oszétban egyaránt megvan, de feltehetőleg külön-külön egy harmadik forrásból került hozzájuk, mert bár egymásra nagyon hasonlítanak, mégsem lehet egymásból levezetni az isten (*yšten*) nevet (ABAJEV, 1965, 127–158.). Ez a megjegyzése eddig csaknem teljesen elkerülte a hazai kutatók figyelmét. Nagy kár, hogy Abajev akkor még nem tudhatta, hogy végső soron az elő-ázsiai hattiból származik ez az érdekes etimon (IVANOV, 1985; IVANOV–GRAMKALIDZE, 1986). A szóban forgó Isten szó, ami a 'Nap isten' neve: Ešten, Ata Ešten, azaz 'Atya-isten', a hatti mellett még megtalálható mint jövevényszó a hattival közeli genetikai nyelvrokonságban álló hurritában, valamint az oszét mellett éppen azokban az észak-kaukázusi nyelvekben, amelyek genetikai rokonságban állnak a kaukázusi eredetű hattival. Például cserkeszül, azaz adige nyelven az Elbrusz, a Kaukázus legmagasabb csúcsa, más népekhez hasonlóan, az istenek tanyájának nevét viseli *Ošten* formában. Ez a fontos vallási terminus a hattiból átvételként átkerült a szomszédos hurritába, az afroázsiai csoportba tartozó akkádba, továbbá az indoeurópai eredetű hettitába is (Ištenu), ahol azonban később és másodlagosan feltehetően női istenséggé vált (IVANOV, 1985). Az utóbbi két etnikum Anatóliában Kr. e. 2. évezredben rátelepedett a náluk magasabb kultúrájú, kaukázusi nyelvű szubsztrátumra, a hattikra, akiket fokozatosan etnikailag asszimiláltak. Így tehát a fémek, például a magyar vas < PFU \*waške < hurri ušhu megnevezésén elnevezéseken kívül más szavak is elő-ázsiai eredetre utalhatnak nyelvünkben. Ezek közül valószínűleg a legfontosabb az eddig ismertetlen eredetűnek tartott, máig vitatott etimológiájú Isten szó. Úgy véljük, hogy Harmatta János elsietett szkepticizmusa ellenére a hatti „Napistenre” vonatkozó terminust etimológiailag elég jól kapcsolatba lehet hozni a nyelvünkben megtalálható, eddig ismeretlen eredetűnek tartott Isten etimonnal. Természetesen erre az átvételre nem a Közel-Keleten került sor, hanem a hattival rokon, a Kaukázus északnyugati részén található cserkesz vagy velük szomszédos oszét nyelveken keresztül, amikor a lovas nomád magyarok kapcsolatba kerültek velük a nagy népvándorlás idején. A cserkeszek legnagyobb kultikus hegyük elnevezésében, toponimjában ugyanis minden bizonnyal az Ešten '*Napisten*' hatti szó szerepel reliktszerű *Ošten* formában. Mindenesetre Bálint Gábor a magyar Isten szót az adige-kabard *s-te-n* formával hozta kapcsolatba, aminek jelentése szerinte állítólag „tűz-adó” lenne, bár ezt jó lenne további ellenőrzésnek alávetni. Amennyiben a cserkeszek szent hegyének elnevezéséül szolgáló *Ošten* toponim, vagy az oszét *yšten* szó, illetve a perzsa Yazdan mégsem nyerné el a magyar iranisták tetszését, akkor szeretnék rámutatni egy tipológiailag hasonló helyzetre az iranisztikában. Nevezetesen arra, hogy Perzsa területen egy teljesen egyedülálló toponimot, vagyis szintén egy kultikus hegy-csúcs elnevezését, a Manuś-t, hozzák egyesek közvetlen kapcsolatba az emberiség mitikus isteni jellegű atyjának az elvezésével. Újabban voltaképpen szintén ebből a gyakorlatilag egyedülálló „indoiráni” adatból szeret-

né levezetni Gulya János népünk magyar önelnevezésének magy- (<madz-<mad'-) előtagját, mely szerinte a szanszkrit manu ~ manuś~ manuśa, és az óind *manu* „ember” mitikus ősalakkal állhat közvetlen összefüggésben (GULYA, 1996). Ez a szó, tegyük hozzá, a mai cigány nyelvben is megtalálható manusz formában, a Franciaországban élő romák így hívják magukat. Felettébb érdekes, hogy Gulya keményen elhatárolódik saját előző, a finnugrisztika által széleskörűen elfogadott hagyományos koncepciójától amelyet a TESZ-ben éppenséggel ő maga publikált a magyar önelnevezéssel kapcsolatban (GULYA, 1996, 457.). A szóban forgó tradicionális finnugrista felfogás szerint a magyar népelnevezés *magy* előtagja a vogulok mańśi önelnevezésével van etimológiai kapcsolatban, rekonstruált formája: \*mańćə. Elsőként Munkácsi Bernát vetette fel a századfordulón, hogy a vogul mańśi a szanszkrit manuś „ember” etimonból vezethető le, de nem közvetlenül, hanem csak az iráni nyelveken keresztül. Orosz iranistákkal való többszöri konzultálás után felhívtam már a hazai és a nemzetközi kutatás figyelmét arra, hogy az iráni nyelvekből nem lehet levezetni a mańśi etnonimet, bármennyire is hasonít hangalakjában a vogulok önelnevezése a Munkácsi által javasolt szanszkrit manuś szóra. Nemcsak a magyar népnév etimológiájával foglalkozó finnugor nyelvészek, hanem az iranista Harmatta János sem vették észre, hogy önmagukkal kerültek szöges ellentmondásba, amikor a rekonstruált \*mańćə forma állítólagos iráni eredetéhez kategorikusan ragaszkodnak az ugor népek önelnevezésével és az obi-ugorok mos ~ mońť házassági osztályának, fratriájának nevével kapcsolatban. Főleg azért, mivel ez a csoport elnevezést jelentő szó teljes mértéken egybeesik az általuk „mese, monda, legenda, mítosz” jelentésű szó ugor, Harmattánál finnugor kori rekonstruált alakjával, ami szintén \*mańćə lesz, pontosabban: \*mańćə ~ \*maćə (vö. még: magyar „mese” szó etimológiája GULYA, 1975; TESZ, 1975). Ennek következtében akaratlanul is a szóban forgó ugor önelnevezések, etnonimok hagyományosan hangoztatott iráni eredete ellen szolgáltatnak nyomós nyelvészeti érveket mind hangtani, mind pedig jelentéstani megfontolásokat illetően.

Minden bizonnyal a hazai finnugrista nyelvészeket jelentős mértékben megtévesztette Munkácsi Bernát tekintélye, habár Harmatta éppen iranisztikával foglalkozott. Nem tudatosult bennük, hogy Munkácsi némileg elvethette a sulykot, amikor állandóan a *manuś* formából vezette le a vogulok formailag hasonló mańśi elnevezését. A szanszkritban ugyanis valójában inkább egy manu alakról van szó és nem manuś ~ manuśa (manuśya) továbbképzett melléknévi formáról. Ez utóbbi, mármint a manuś első látszatra ugyan valóban nagyon hasonlít a vogulok mańśi elnevezésére, csak hogy a szanszkritban, óindben manuś ~ manuśa ~ manuśya voltképpen egy továbbképzett, raggal ellátott melléknévi forma, amit a *manu*, azaz „ember” jelentésű óind szóból képeztek. Ráadásul a legfőbb nehézséget az okozza evvel a koncepcióval kapcsolatban széles körben elterjedt iráni átvétellel, hogy az irániiban a közös indoiráni *s > h* hangváltozáson keresztül nemcsak

az *s*, hanem a *h* fonéma is idővel véglegesen eltűnt, és a *manu* jelentése pedig emberről > férfire változott. Az iráni „ember < halandó” jelentésű *marta* szó a finnségi népek nagy részénél valóban étvételre került és gyakran etnonimmé is vált, például: mordva, ud-murt, kama-mort. Az említett Manus perzsiai hegycsúcs és az Avesztában szereplő, szinte egyetlen óind hatást tükröző Manus személynév minden valószínűség szerint e mitikus hősnek, az emberiség atyjának szanszkiti Manu alakjával állhat összefüggésben és egyáltalán nem a magyar etnonimmel, ahogyan Gulya János feltételezi azt a legutóbbi időben (akárcsak a cserkesz Ošten < Ešten, a Kaukázus legmagasabb hegycsúcsa az Elbrusz esetében).

A magyar népnév nyelvészeti problematikájával nemrég Angela Marcentonio olasz professzorasszony és Czeglédi Katalin külön tanulmányban foglalkozott (MARCENTONIO, 2006; CZEGLÉDI, 2008). Az említett nyelvészek azonban sajnálatos módon rosszul ismerik a kérdés kutatástörténetét, amit bizonyít, hogy Czeglédi az általam javasolt, a magyar és a mansi önnevezés beszélő ember etimológiáját tévesen Gulya Jánosnak tulajdonítja, Marcentonio pedig nem is tud róla. Pedig ezt a felettébb fontos kérdést számos kutató elemezte: 1883-ban az erdélyi örmény származású Petrubány Lukács, majd pedig máig hatóan Munkácsi Bernát, Moór Elemér és Zsirai Miklós. Részletesen írt erről a kérdéstről Gulya Jánoson kívül még jelen tanulmány szerzője is, a Hoppál Mihály szerkesztette kötetben, amelynek címe *Mítosz és történelem* (HOPPÁL–ISTVÁNOITS, 1978, 234.). Harmatta János a közelmúltban úgy vélte, hogy az egyes Kazahsztánban élő török csoportoknál megtalálható *madijar* elnevezés az ősmagyarokra utal. Szerinte azért jelentős felfedezés ez, mert a magyarság egy olyan keleten maradt töredékét sikerült állítólag feltárni, amely asszimilálódott az ott élő török népekhez, de nevét és identitástudatát megőrizte. Csakhogy Harmatta János tévedett, amikor a vonatkozó kutatástörténet teljes negligálásával hathatósan támogatta ezt a Benkő Mihály által most újra felmelegített, régi orosz hipotézist. A félreértés elkerülése végett ismételtén megjegyezzük, hogy Benkő Mihály úgynevezett „felfedezése” nem más, mint Sz. P. Tolszov és Sz. A. Tokarjev (1899–1985) a szakirodalomban elég régóta ismert felvetése. E hipotézisre Tóth Tibor antropológus is óvatosan hivatkozott, sőt jómagam is, még pedig Benkő állítólagos rendkívül fontos „felfedezése” előtt kereken egy emberöltővel.

*A magyar nép etnikai története* (1972) című tanulmányomban röviden ismertettem, hogy egyes orosz néprajzkutatók és régészek a Közép-Ázsiában előforduló magyarhoz hasonló elnevezéseket az ősmagyaroknak tulajdonítják. Ezt elsőként a magyar szakirodalomban Tóth Tibor említette. Erről a korabeli hazai sajtó többször megemlékezett. Így 1967. november 6-án a *Magyar Nemzet* hosszú cikkben foglalkozott Tóth Tibor antropológus eredményeivel, amelynek címe: *Ismeretlen magyar törzsre bukkan egy budapesti tudós Kazachtánban és Üzbekisztánban*. Ezek után tudománytörténelileg nem lehet arról beszélni, hogy a szóban forgó felfe-

dezőst húsz év múlva Benkő Mihály tette volna meg, amikor most a Közép-Ázsiában élő kazakoknál megtalálható *madijar* elnevezést próbálja a magyar népelnevezéssel összekombinálni. Ezt az orosz feltételezést régebben én is elfogadtam. Csakhogy ezzel kapcsolatban ma már komoly, új, tudományos fejleményeknek vagyunk szemtanúi. Somfai Kara Dávid altajista kollégám az MTA Néprajzi Kutatóintézetében, a török nyelvek ismert szakértőjeként nemrég felhívta a figyelmemet arra, hogy a szóban forgó mad-i-jar szó a kazah nyelvben aligha utalhat a magyar etnonimra. Ez a kazah név ugyanis kifogástalan török–perzsa eredetű etimológiával rendelkezik. Somfai Kara Dávid szerint a *madijar* kazah szó voltaképpen Mohamed próféta, az iszlám vallás alapítójának nevével áll közvetlen etimológiai kapcsolatban. A Mad~Mat forma valójában Mohamed próféta nevének rövidített formája, a *jār* pedig rendkívül elterjedt, perzsa eredetű átvétel a török nyelvekben, jelentése: „segítő, barát, kedvelő”. Magyarán tehát a kazah nyelvben a *madijar* név etimológiájának szó szerinti jelentése: „mohamedán, muszlim”, pontosabban ’Mohamed segítője’, vagy ’Mohamed barátja’, illetve ’Mohamed kedvelője’. Az említett kazah kifejezés, voltaképpen a Muhamedjar összetétel rövidített formája. A magyar népvünkkel való összevetése filológiailag enyhén szólva problematikus, ennek következtében a némileg félrevezető orosz transzkripción keresztül мадыяр (*magyjar*) alapvetően régen elavult hibás hipotézisnek kell tartani. A kazah nyelvben ráadásul nincs d’(~gy) fonéma. Mindezeket az alapvető filológiai körülményeket figyelembe véve ilyen módon a Közép-Ázsiában élő kazahoknál előforduló *madjjar* nevet, jöllehet hangalakjában valóban található bizonyos formai hasonlóság a magyar etnonimmal, filológiailag mégsem lehet népünk önelnevezésének etimológiájával kapcsolatba hozni, még inkább azonosítani, ahogyan azt Benkő Mihály mostanság feltételezi. Benkőnek az a tévesen nekem címzett, légből kapott, kétségen kívül megalapozatlan ellenvetése, miszerint Somfai Kara Dávid etimológiai elemzése az állítólagos iszlám kazah fundamentalisták véleményével egyezne, nem meggyőző, voltaképpen politikai bunkósbotra célozgatva szeretné megakadályozni – nem korrekt módon való hivatkozásokkal kivédeni – a szóban forgó vitatott kazah szó etimológiájának objektív tudományos elemzését. Nemcsak félrevezető, hanem téves módszertanai félreértés az is, ha valaki az etnogenetis kutatásban egy konkrét szó etimológiáját genetikai elemzéssel, azaz génmarkerek vizsgálva próbálja cáfolni vagy éppen alátámasztani. Ez voltaképpen nem más, mint az interdiszciplínaris módszer félremagyarázása. Módszertanilag nyilvánvalóan teljesen tarthatatlan az a többek által felvetett elgondolás, miszerint DNS-elemzéssel lehetne a szóban forgó madjar kazah szót a magyarok népelnevezésével kapcsolatba hozni. Az adott kérdést csakis nyelvészeti alapon lehet vizsgálni.

## IRODALOM

- ABAJEV, Vaszilij Ivanovics  
1965 *Oszetyino-vengerszkie jazikovie paralleli*. Budapest, Akadémiai Kiadó.  
1973 *Isztoriko-etimologicseszki szlovár 'oszetyinszkogo jazika*. I. Moszkva, Nauka.  
1975 *Isztoriko-etimologicseszki szlovár 'oszetyinszkogo jazika*. II. Moszkva, Nauka.
- ACZÉL KOVÁCH Tamás  
1967 Ismeretlen magyar törzsre bukkant egy budapesti tudós Kazahsztánban és Üzbegisztánban. *Magyar Nemzet*, 1967. november 6.
- ALEKSZEJEV, Valerij Pavlovics  
1974 *Proiszhozszenie narodov Kavkaza*. Moszkva, Nauka.
- ARTAMONOV, A. N.  
1962 *Isztorija hazar*. Leningrad, Nauka.
- BALASSA Iván  
1970 *Az eke története*. Budapest, Mezőgazdasági Kiadó.
- BARTHA Antal  
1967 *A honfoglaló magyarság társadalma*. Budapest, Akadémiai Kiadó.  
1974 Módszertani megjegyzések Veres Péter „Újabb adatok a finnugor és magyar őstörténehez” című cikkéhez. *Történelmi Szemle*, 1–2.  
1988 *A magyar nép őstörténete*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- BÁLINT Gábor  
1887 *Párhuzam a magyar és mongol nyelv terén*. Budapest, Hornyánszky Viktor Nyomdája.  
1900 *Kabard nyelvtan*. Kolozsvár, Kolozsvári Egyetemi Nyomda.  
1901 *A honfoglalás revíziója*. Kolozsvár.  
1904 *Lexicon cabardico-hungarico-latinum*. Kolozsvár.
- BÁRCZI Géza  
1963 *A magyar nyelv életrajza*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.
- BENKŐ Mihály  
2007 Beszámoló 2006 nyári nyugat-szibériai kutatásról. *Eleleink*, VI. I. (11.) 27–37., 89.
- BESSE Jean  
1838 *Voyage en Crimée, au Cavcase, en Georgie, en Arménie, en Asie Mineure et a Constantinople, en 1829. et 1830; pour servir a l'histoire de Hongrie*. Paris.
- CAVALLI-SFORZA, Lugio Luca  
2002 *Genetikai átjáró. Különbözőségünk története*. Budapest, HVG könyvek.
- CSEERNYECOV, Valerij Nyikolejevics  
1963 K voproszu prarogyini uralcev (finno-ugrov i samodijcev). In: *I. Nemzetközi Finnugor Kongresszus*. Budapest, Akadémiai Kiadó, [1960].
- CZEGLÉDI Katalin  
2008 A keleti magyar szeszerék nyelvi tanulságai. *Ősi gyökér*, 1. Miskolc, 55–64.



- DIENES István  
1980 *Honfoglaló magyarok*. Budapest, Corvina Kiadó.
- DOMOKOS Péter  
1990 *Szkítiától Lappóniáig*. Budapest. Gondolat Könyvkiadó.
- ERDÉLYI István  
1969 *Steppe – Klima – Völkerwanderung. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 2. Szeged, 139–147.  
2004 *Őseink nyomában*. Budapest.  
2008. A régészet mai szerepe és helye a tudományok rendszerében. *Világosság*, XLXI. I., 79–86.
- FODOR István  
1973 Vázlatok a finnugor őstörténet régészetéből. *Régészeti Füzetek*, II., 15. Budapest.  
1975 *Verecke híres útján...* Budapest, Gondolat Könyvkiadó.  
1976 The Main Issues of Fenno-Ugrian Archeology. In: HAJDÚ Péter (szerk.): *Ancient Cultures of the Uralian Peoples*. Budapest.  
1977 *Az uráli és finnugor őshaza kérdéséről*. Az MTA II. Osztályának Közleményei, 26.  
1994 An Outline of Hungarian Prehistory. *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve*, XXXII. Miskolc.
- FRIDRICHSEN, Max  
1935 *Mitteleuropa und Osteuropa*. München.
- GORCSAKOVSKIJ, P. L.  
1968 *Rasztyenie evropejszkih siroko-lisztvennyih leszov na vostocsnom pregyele areala*. Szverdlovszk.
- GULYA János  
1996 A magyar etnonim etimológiája. In: Benkő Loránt–Györffy György (szerk.): *A honfoglalás és a nyelvészet*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- GYJAKONOV, I. M.  
1967 *Predneaziatszkie jaziki*. Moszkva, Ucspedgiz.
- HAJDÚ Péter  
1962 *Finnugor népek és nyelvek*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.  
1964 Über die alten Siedlungsraumen der uralischen Sprachfamilie. *Acta Linguistica*, 14.  
1985 *Uralszkie jazyki i narody*. Moszkva, Progressz.
- HAJDÚ Péter–DOMOKOS Péter  
1978 *Uráli nyelvrokaink*. Budapest, Tankönyvkiadó.
- HAJDÚ Péter–KRISTÓ Gyula–RÓNA TAS András (szerk.)  
1985 *Bevezetés a magyar őstörténet kutatásainak forrásaiba*. Szeged.
- HAN-GIREJ, Szultan  
1989 *O Cserkeszii*. Nalcsik, Progressz.
- HARMATTA János  
1977 *Irániak és finnugorok, irániak és magyarok*. Budapest, Akadémia Kiadó.

- HOPPÁL MIHÁLY  
1992 *Etnoszemiotika*. Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem.
- HORÁNYI ISTVÁN–PIVÁRCSI RÓBERT  
2005 *Nagy magyar felfedezők*. Budapest, Téka Könyvkiadó.
- HOTYINSZKIJ, N. A.  
1977 *Gołocen Szevernoj Jevrazii*. Moszkva, Nauka.  
1981 *Sledi prosłogo vidut v buduscseje (Ocserki paleogeorafii)*. Moszkva, Nauka.
- ISTVÁNOVITS MÁRTON  
1989 Kaukázusi sámánizmus. In: Babulka Péter–Borsányi László–Grynaeus Tamás (szerk.): *Síppal, dobbal... Hagyományos orvoslás az Európán kívüli népek körében*. Budapest, Mezőgazdasági Kiadó.
- IVANOV, V. V.–GRAMKALAJDZE, T. V.  
1985 *Indoeuropejszkie jaziki i indoeuropejszkie narodi*. Tbiliszi-Moszkva, Nauka.
- KALOJEV, BORISZ ALEKSZANDROVICS  
1996 *Vengerszkie alani (jaszi). Isztoriko-etnograficeszkij ocserk*. Moszkva, Nauka.
- KLIMOV, G. A.  
1989 *Kavkazkie jaziki*. Moszkva, Nauka.
- KÖPPEN, P. F.  
1886 *Materialy k voproszu o pervonacsal'noj rogyine i pervobytnom rodstve indoeuropejszkogo i finno-ugorszckogo plemeni*. St.-Peterburg.  
1890 Ein neuer tiergeographischer Beitrag zur Frage über die Urheimat der Indoeuropäer und Ugrofinne. *Das Ausland* 63 (22. Dezember). Stuttgart.
- KRISTÓ GYULA  
1980 *Levedi törzsszövetségétől Szent István államáig*. Budapest, Magvető Könyvkiadó.
- KUMAHOV, MUHADIN ABUBEKIROVICS–KUMAHOVA, ZARA JUSZOFOVNA  
1985 *Jazik adigejszkogo folklora. Nartszikj eposz*. Moszkva, Nauka.
- LÁSZLÓ GYULA  
1961 *Őstörténetünk legkorábbi szakaszai*. Budapest, Akadémiai Kiadó.  
1980 *Őseink*. Budapest, Magvető Könyvkiadó.
- MAGYARI BECK ISTVÁN  
1980 *Kreatológia*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.
- MAKKAY JÁNOS  
1990 New aspects of the localisation of the PIE-PU/PFU homeland, their contacts and frontier between the Baltic and the Ural in the Neolithic. In: *VI. Nemzetközi Finnugor Kongresszus I*. Debrecen.
- MARKANTONIO, ANGELA  
2006 *Az uráli nyelvcsalád. Tények, mítoszok, statisztikák*. Budapest, Magyar Ház Kiadó.

- MATOLCSI János  
1975 *A honfoglaló magyarság állattartása*. Budapest, Mezőgazdasági Kiadó.
- MELLART, James  
1965 *Earliest Civilisations of the Near East*. London, Thames and Hudson.
- MÉSZÁROS Gyula  
1934 *Die Päkhy Sprache. Studien in Oriental Civilization*. No 9. Chicago–Budapest, The University of Chicago Press.
- MOÓR Elemér  
1933 *A magyar nép eredete*. Szeged, Városi Nyomda.  
1943 *A magyar őstörténet főproblémái*. Szeged, Városi Nyomda.  
1963 *A nyelvtudomány mint az ős- és néptörténet forrástudománya*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- MUNKÁCSI Bernát  
1904 *Árja és kaukázusi elemek a magyar nyelvben*. II. Budapest, MTA.
- NAPOLSKIKH, V. V.  
1995 *Uralic Original Home: History of Studies*. Izsevszk.
- NEUSTADT, M. I.  
1957 *Isztorija leszov i paleogeografii SzSzsZR v glocene*. Moszkva.
- NIKOLAYEV, S. L.–STAROSTIN, S. A.  
1994 *A North Caucasian Etymological Dictionary*. (Red.: STAROSTIN, S. A.) Moscow, Gumanyitarnyi Unyiversitet.
- PAASONEN, H.  
1923 Beiträge zur Aufhellung der Frage nach der Urheimat der finnisch-ugrischen Völker. *Annales Universitatis Fennicae Aboensis*, No. 1. 5. Heft. Helsinki.
- PLETNYOVA, Szvetlana Alekszandrovna  
1967 *Ot kocsevij k gorodam*. Moszkva, Nauka.
- RÉDEI Károly  
2003 *Őstörténetünk kérdései. A nyelvészeti dilettantizmus kritikája*. Magyar Őstörténeti Könyvtár 18. Budapest, Balassi Kiadó.
- RÓNA-TAS András  
1993 *A honfoglalás kori magyarság*. Akadémiai székfoglaló. Budapest.  
1996 *A honfoglaló magyar nép*. Budapest.
- RUDENKO, S. I.  
1969 Studien über das Nomadentum. In: FÖLDES, L. (szerk.): *Viehwirtschaft und Hirtenkultur*. Budapest, 30–45.
- SEREI, C.  
1970 The Linguistic Prehistory of Peoples Belonging to the Uralic Family of Languages. *VIIIth Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*. Tokyo.
- SEBESTYÉN Irén–NÉMETH Gyuláné  
1958 *Az uráli népek régi lakóhelyének kérdéséhez*. Az MTA I. Osztályának Közleményei, Budapest.

- SINOR, Denis  
 1975 Történelmi hipotézisek és a nyelvtudomány. In: GYULA János (szerk.): *A vízmadarak népe*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- SOMOGYI Sándor  
 1984 A magyar nép kialakulásának és vándorlásának földrajzi környezete. In: BARTHA Antal (szerk.): *Magyarország története 1/1*. Budapest.
- SZTAROSZTYIN, Szegej Anatoloics  
 1986 Kavkazo-indoevropéjszkije kontakti. In: IVANOV, V. V. (szerk.): *Szrednyeaziatszkij Szbornyik VIII*. Moszka.
- TESZ  
 1975 A magyar nyelv történeti–etimológiai szótára. (Szerk. BENKŐ Loránd.) Budapest, Akadémiai Kiadó.
- TÓTH Tibor  
 1969 *Az ősmagyarok genezisének szarmatakori etapjáról*. Az MTA Filozófiai és Történettudományi Osztályának Közleményei, 17.
- TRÓCSÁNYI Zoltán  
 1916 A finnugor népek őstörténete. *Ethnographia*, XXVII. 190–209.
- VERES Péter  
 1972 A magyar nép etnikai történetének vázlatja. *Valóság*, XV. 5., 1–12.  
 1981 A magyar nép etnogenezise és korai etnikai története a honfoglalásig. *Ethnographica*.  
 1996 *The ethnogenesis and ethnic history of the Hungarian People*. G. VARGYAS, (red.) Budapest, (Occasional Papers in Anthropology, 5.)  
 2006 A magyar nép etnogenezise, különös tekintettel a török népekkel való etnokulturális kapcsolatokra, az eurázsiai sztyeppe övezetében. In: Hasanov, H. (szerk.): *„Magyarország–Azerbajdzsán: a kultúrák közeledése”*. Budapest, Azerbajdzsáni Nagykövetség.  
 2007 A magyar nép etnogenezise. *Historia*, 2., 10–13.
- VOLKOVA, V. SZ.–BELOVA, V. A.  
 1980 O roli sirokolisztvennyh parod rasztitelnoszti v golocene Szibirii. In: *Papers of the Soviet Palynologists to the V. International Conference on Palynology (Cambridge)*. Moszka.
- WELS, Spenser  
 2002 *Az emberiség útja. Egy genetikai Odüsszeia*. Akkord Kiadó.
- ZICHY István  
 1923 *A magyarság őstörténete és műveltsége a honfoglalásig*. Budapest, A Magyar Nyelvtudomány Kézikönyve I/5.

THE ETHNO-CULTURAL ROLE OF NORTH CAUCASIAN PEOPLES  
IN THE ETHNOHISTORY OF THE HUNGARIANS BEFORE THE  
CONQUEST PERIOD

In the two centuries preceding the Conquest of 895 AD the symbiosis of pastoral stock-breeding and agriculture among Hungarians led to a higher form of previous integration and ethnic consolidation owing to mutual economic interdependence. This resulted in the assimilation of Turkic semi-nomadic groups and, simultaneously, the economy of the Hungarians was favourably modified towards complexity. These economic changes and assimilation processes marked significant phases in the ethnic history of the Hungarian people. This later Bulgarian-Turkic and Khazar ethnic influence cannot be interpreted as the ethnogenesis of the Hungarians, i.e. it cannot be considered to have been the formation of the Hungarian people in the southern Russian steppes, as has been done by a number of Hungarian scholars. The question of the emergence of Hungarians and the problem of how the Hungarian language and the Hungarian ethnic group survived on the Eurasian steppe among other peoples such as the Iranians and the Turks – who probably outnumbered by far the Hungarians – can only be resolved by assuming that during their migration from the western Siberian steppe to the Carpathian Basin the ancient Hungarians had already acquired their distinctive ethnic characteristics long before the Conquest period. The proto-Hungarians had already in the steppe spoken a distinct language that was only characteristic of them. The survival of the Finno-Ugrian Hungarian language to the present day is in itself convincing evidence that after their separation from the Ugrian community at the time of transition to equestrian nomadism, the ancestors of Hungarians probably lived in a closed linguistic system – even if only on the dialectal level – which in spite of various influences and some changes, nonetheless survived to the present day. The proto-Hungarians who had separated from the kindred groups had probably perceived quite soon that their ethnic community was linguistically isolated. It cannot be mere coincidence that – as the etymological evidence indicates – the original meaning of the name for the Hungarian people (“magyar”) may have been ‘talking man’. This is suggested by the coincidence of the first syllable “magy-” with the nomen verbum meaning \*mańćə’ ‘to tell > tale’ of the Ugrian age, even more so since the meaning of the second syllable “-ar” – independently from the fact that we assume a Finno-Ugrian or a Turkic etymology – is ‘man’.

MAZÁR, AVAGY AZ ANIMISTA TERMÉSZETKULTUSZ  
A KIRGIZ NÉPI ISZLÁMBAN

## Bevezetés

1994 óta foglalkozom népi vallásossággal a falusi kirgiz és kazak közösségek körében. A szovjetrendszer bukása után a falvakban újra feléledtek, tovább alakultak azok a népi hagyományok, melyek a kommunista elnyomás idején szinte teljesen eltűntek, vagy csak a háttérben, titokban voltak jelen. Több szellemhívó, gyógyító szertartáson vettem részt, melyet különféle szellem-közvetítők (egyfajta sámánok) irányítottak<sup>1</sup> (SOMFAI KARA et alii 2004, 2005, 2006a, 2007). Ezek a szertartások keltették fel bennem az érdeklődést a kazak és kirgiz emberek népi vallásossága iránt, mely a közép-ázsiai népi iszlámnak és a sámánizmusnak egy sajátos keveréke.

Mi az *arwax*?

A kutatás során fontos felismerés volt, hogy a kazak és kirgiz csoportok közt a népi iszlámban a legfontosabb szerepet azoknak a szent embereknek, ősöknek a szellemei<sup>2</sup> (kazak *arwak*, kirgiz *arbak*, DIVAEV, 1899, 308.; BAYALIEVA, 1972, 58.) játszották, akik képesek voltak közbenjárni Allahnál.

<sup>1</sup> Ezekkel a sámánokkal való találkozásaimról a Shaman folyóirat 12–15 számaiban közöltem cikkeket (2004–2007) közösen Hoppál Mihállyal, Kunkovác Lászlóval, Torma Józseffel és Sipos Jánossal.

<sup>2</sup> Az *arwax* „ősök szelleme” (kazak *arwak*, kirgiz *arbak*, arab *arwāh* ارواح). A muzulmán török nyelvekben az elhunyt ősök lelkét jelenti. Az arab *rūh* lélek szó többes számú alakjából jött létre. A kazak és kirgiz nomádok közt az iszlám felvétele után is elevenen élt az őskultusz. A nomádok hét ősükhöz fohászokdtek (kazak *jeti pir* vagy *ata*), a sámánok különféle muszlim szentek (kazak *šeyit*, *äwliye*) szellemeit (kazak *arwak*) idézték meg szertartásaikon. Ezek voltak a segítőszellemek, akik a sámánt beavatták és segítették a gyógyításban. A kirgizek a szent helyekre azt mondják *arbagi tirüü* „eleven a szelleme” (saját gyűjtés, 1999, Suusamir, Kirgizsztán). Hitvilágukban eposzi hősük *Manas* és maga az eposz is „eleven szellemmel” bír. A lélekképzetek terén az iszlám nagy hatást gyakorolt, mert e hit szerint csak egy lelke van az embernek (arab *rūh*, per. *jān*). A muszlim törökök a perzsa eredetű *jān* szót használják, mint lélegzet-lelket (ötörök *tyñ*). A kirgiz *rux*, kazak *ruwx* az arab *rūh* egyik ejtési formája, azt a lelket jelöli, amely a halál után tovább él (saját gyűjtés, 1994, Symkent, Kazaksztán), ebből alakulhat ki a kazak *arwak*, kirgiz *arbak*. Az arab *rūh* egy másik ejtési alakja. a kazak *ürey*, kirgiz *üröy*, olyan „szabad” lelket takar (ötörök *kut*, mongol *sünesün/sür*), mely ijedtség esetén elhagyhatja a testet, és csak a sámán tudja visszaszerezni (Saját gyűjtés, 1996, Bayan-Ölgii, Mongólia, SOMFAI KARA, 2006, 118.). A muszlim nomádok közt ismert a kazak *čybyn-jan*, kirgiz *čymyn-jan* „légy-lélek”, mely az ember szellemi képességével áll kapcsolatban (tehetség, életkedv, pl. kirgiz *čymynduu* „tehetséges”, *čybyn-jan tüngil-* „elkudvetlenedik”).

Ezek a szellemek visszatérnek a közösséghez, és annak életét befolyásolják. A korábbi animista gazdaszellemek szerepét itt ezek az *arwax* szellemek váltották föl, akik között gyakran muszlim szentek (kazak *äwliye*) és mártírok (kazak *šeyit*) találhatóak. Így legitimizálják a szellemek és a muszlim közösség szoros kapcsolatát, és gyakran a nemzetségek őseinek szellemei (kazak *pir*) is összemosódnak a muszlim szentekkel (pl. a kazak adaj törzs *Beket-ata* szentje). A közép-ázsiai nép iszlámban, a letelepült népek körében (tádzsik, özbek, ujjur) is fontos helyet kaptak a muszlim szentek (szúfi bölcsök, mártírok stb.) sírjai, melyek kultikus helyek, zarándokhelyek (kirgiz *ziyarat*) lettek.

Az *arwax* az arab eredetű *ruh* (szellem) szó többes száma. Elviekben minden ember lelke (*jan*) *arwax* lesz, amikor a túlvilágra (kazak *o düniye*) távozik. De csak a különleges képességű emberek (szentek, hősök, nemzetiségfők) szellemeit térnek vissza az élők világába (*bu düniye*, saját gyűjtés, Kara-kol, 1999).

Hasonló jelenség a szibériai sámánizmusban is van, ahol a különleges képességű emberek, ősök lelkéből segítőszellemek<sup>3</sup> (altaji *tös*, tuva *dös* vagy tuva *jayaan*, ПОТАПОВ, 1991, 67–70., 147.; VERBICKIJ, 1893, 186., 370.) lesznek.

A nomádoknál az *arwax* a következő szerepeket töltheti be:

1) Áldozatoknál hozzájuk fohászkoznak áldásért, közbenjárásért Allahhoz.

2) A sámán megidéri őket a gyógyító és más tisztító szertartások során.

3) Ők azok, akik a sámánt gyerekkorában kiválasztják, és beavatják a szellemvilágba.

4) A nemzeti ősök szellemei védik a nemzetséget a bajban. Ezért csatákban is az ő nevüket kiáltják.

5) Az ősök szelleme tehetséget, képességet (kazak *darin*) is tud átadni valakinek (kazak *arwak dari*-).

Mindezeket figyelembe véve, beláthatjuk, hogy az *arwax*-ok a kazak és kirgiz nép iszlám központi alakjai, így ezt a népi vallást akár arwakhizmusnak is lehetne nevezni.

A közép-ázsiai népi iszlám, szúfizmus számos elemét vették át a nomádok, mert sok hasonlóságot mutatott a saját népi hitvilágukkal (pl. *zikr* „révülés”, *ghâib*, *xizr*, *arwax*, etc. „segítőszellem”). Egy fontos szellemcsoport, a helyszellemek fogalma azonban hiányzott a vidéken, mert a szent embereknek legfeljebb a sírjainál (*beyit*, *mazar*) fohászkoztak.

<sup>3</sup> A *tös* ős- vagy eredet-szellemek egyes nemzetségekhez tartoztak, és azok képességeit örökölték. Hasonlóak a burját-mongolok *udxa-uzuur* szellemei (MANŽIGEEV, 1978, 75.). A tuva *jayaan* (saját gyűjtés, 1999. Xöwsgöl, Mongólia, SOMFAI KARA, 1998, 19.), bur. *zayaan* (MANŽIGEEV, 1978, 52.) olyan segítőszellem, mely egy különleges képességű ember lelkéből (tuva *sünezin*, bur. *hüneh*) jött létre.

## A mazár és az *arwax*-ok

Az egykori természetkultusz is az ősök szellemei (arab *arwax*) révén él tovább a kirgizek között. Gyakori az a jelenség, hogy egy forrás, hágó, magányosan álló fa, tavacska stb., mely a dél-szibériai és mongol népek között gazdaszellemmel (tör. *ege*, tuva *ee*, mong. *ejen* „gazda”, ПОТАПОВ, 1991, 25., 282.) rendelkezik<sup>4</sup>, a muzulmánok körében is szent helyvé válik. Itt azonban a vallási kötöttségek miatt nem szabad pusztán természeti jelenségeknél fohászolni. Ezt az ellentétet úgy oldják föl, hogy a muszlim szentek, ősök szellemei megszállják ezeket a szent helyeket, a gazdáikká válnak (kirgiz *ee*, kazak *iye*). Így jöttek létre a szellemek sírhelyei, a mazárok<sup>5</sup> (kazak *mazar*; BAYALIEVA, 1972, 143.; SNESYAROV, 1969, 35.), melyek már összeegyeztethetők a közép-ázsiai muszlimok hagyományával, ahol nagy kultusza van a szentek sírhelyeinek, és sokan zarándokolnak (kazak *zıyarat*) el ezekre a helyekre, hogy a szentek szellemének közbenjárását kérjék Allahhoz. A sámánok is megidézik a mazárok szellemeit szertartásaik során (1–5. kép).

A mazárok egy klasszikus példáját 2004-ben sikerült lejegyezni a Kínához tartozó Kizil-Szú kirgiz autonóm területen. Itt Jay-Ata völgyét látogattuk meg, ahol hét mazár található. A mazárok közt van fa, tavacska, forrás, kő, vagyis csupa olyan természeti jelenség, mely a szibériai sámánizmusban is gyakran rendelkezik gazdaszellemmel. A szellemeknek áldozatokat mutatnak be (véres állatáldozatot vagy szalagáldozatot), fohászolnak hozzájuk, hogy betegségeik elmúljanak, megvédjék őket a bajtól. Meddő asszonyok is gyakran járnak bizonyos mazárokhoz, melyek a termékenységet segítik.

<sup>4</sup> A gazdaszellemek (tör. *ege*) szerepe visszaszorult, helyettük a muszlim szent emberek (kazak *şeyit/äwliye*) lelke (kazak *arwak*) által birtokolt sírok vagy helyek váltak szakrálisá. A kirgizek a hegyeket őrző szellemekről beszélnek (kirgiz *kayıp-eren*), és ezekhez fohászolnak. A muzulmán török sámánok segítőszellemei (kirgiz *koldooču*) főleg az ősök szellemei (kazak *arwak*), akiknek nagy kultusza van a vidéken. A kazakok szerint egy ős szelleme (*arwak*) beleszállhat a nemzetség egyik tagjába (*dari-*, *dariñ*). A sámánok a szertartásokon az ősök szellemeit (kazak *arwak*) idézik meg, és hozzájuk imádkoznak (*tabin-*, *siyin-*).

<sup>5</sup> *Mazar* „sírhely” vagy „helyszellem” (kazak kirgiz *mazar*, özb. *māzār*, arab *mazār* مزار). Az arab eredetű szó „temetőt, sírt” jelentett. A kirgizek azonban olyan sírhelyeket neveznek *mazar*-nak, ahol nem egy ember van eltemetve, hanem csak annak szelleme (kirgiz *arbak*) szállta meg azt (kirgiz *eele-*). Ezek a jeles helyek (források, szent fák, szent völgyek, stb.) így *mazar*-okká változnak. Általában a *mazar* szelleme valamilyen muzulmán szent (kirgiz *oluya*) vagy mártír (kirgiz *şeyit*) szokott lenni. Így válnak a sámánista népek természetkultuszának szent helyei iszlám zarándokhellyé, mellyel a nomádok legitimizálják azt, hogy fáknál, forrásoknál, köveknél fohászolnak. A *mazar* szellemének állatot áldoznak, mely segít nekik bizonyos betegségek távoltartásában. A sámánok a *mazar*-ok szellemeit idézik szertartásaik során (54. kép, 2004, Kizil-suu, Xinjiang), úgy hogy gyertyákat gyűjtanak. A beavatottak (kirgiz *közü-acik*) a gyertya fényénél meglátják a *mazar* szellemét, és ilyenkor közbenjárását kérik valamilyen gondjuk megoldásában (48. kép: 1999, Suu-samy, Kirgizisztán). A *mazar*-okat gyakran kis fák ültetésével jelölik meg, melyre szalagáldozatokat (kirgiz *malaam* vagy *cüpörök*.) kötnek, de vadkecske szarvakkal megjelölt *mazar* is van Dél-Kirgizisztánban.





*1. kép* Szent fa a kopár Jay-ata völgyében, melyet egy muszlim szent szelleme szállt meg. (Kyzyl-Suu, Xinjiang, Kína, 2004)



2. *kép* Jay-ata mazár völgyének őre, aki a zarándokok látogatását és áldozatbemutatóját felügyeli. (Kyzyl-Suu, Xinjiang, Kína, 2004)



3. *kép* Egy sziklából fakadó forrás könnyen szent helyé válik, melynek vizében megmosakodnak, és amelynek gyógyerőt tulajdonítanak. (Kyzyl-Suu, Xinjiang, Kína, 2004)



4. kép A bugu törzs legendás ősanya Bugu-ene (Szarvasanya) mazárja egy forrás mellett a Manjly-Ata völgyében, Iszik-köl, Kirgizisztán, 2006.



5. kép Jay-ata völgyének hét mazárja van. A völgy bejáratánál, az egyik mazárnál szalagáldozatok láthatók, melyeket kívánságuk teljesüléséért kötnek a zarándokok. (Kyzyl-Suu, Xinjiang, Kína, 2004)

## Iszlám legitimizáció

A szent helyek kialakulásával kapcsolatban a muzulmán legitimizációs történetek is gyakorta megjelennek. Például egy kirgiz mazár völgy (Jay-Ata, Xinjiang, Kína, SOMFAI KARA–HOPPÁL, 2007, 47–62.) szakralitását azal igazolják, hogy ott tért meg iszlám hitre egykoron az első muszlim török uralkodó, Szatuk bugra-kán (SHAW, 1875, app. 3–5.). Máshol egy híres muszlim szent sírhelye körül jönnek létre mazárok (pl. a kazaksztáni Türkisztánban Ahmed Jaszavi, Äwliye-ata/Taraz zárandokhelyén Arslanbáb/baba)<sup>1</sup>. Ezeknek a mazároknak gazdaszellemeit aztán a sámánok és más szellem-közvetítők gyakran megidézik szertartásaikon, vagy éppen a szertartást tartják ezeknek a mazároknak a közelében. Egyébként az iszlám legitimizáció és az animista, totemisztikus elképzelések keveredése előfordul a nomádok folklórirodalmában is, pl. Edige bátor, a Nogáj Horda alapítója, egy muszlim szent, Baba Tükli-szacslí aziz<sup>2</sup> (DEWEESE, 1994) és egy hatyúlány frigyből születik (vö. burját *Xoriodoi mergen*, BALDAEV, 1970).<sup>3</sup>

### A mazár a posztszovjet kirgiz társadalomban

A szovjet elnyomás megszűnésével egyre-másra elevenítették fel a népi iszlám szokásait, és az *arwax*-okkal kapcsolatos hiedelmeket. A kirgiz emberek úgy tartják, hogy a nyitott szeműek (*közü-acik*, saját gyűjtés 2002, Karakol, Kirgizisztán), vagyis akiket a szellemek beavattak, képesek meglátni az *arwax*-okat. Az *arwax*-okat legtöbbször csütörtök éjjel, vagyis a muszlim szent nap (arab *jum 'a*) előestéjén idézik meg. A szellemek megidezésének fontos eszköze a gyertya (arab *šam 'a*), melynek fényére az *arwax*-ok megjelennek.

A kirgizisztáni Szúszamir falu fiatal szellemközvetítői éjszakánként gyertyákat gyújtottak, és a falu határát bejárták, hogy megtalálják a szellemek lakóhelyét. Azt a helyet, ahol egy szellem megjelent, szentnek nyilvánították. Kis nyárfát ültettek, és kerítéssel körbekerítették, így próbálva visszaszerezni azt szakrális teret, melyet a szovjet korszakban elveszettek (6–7. kép).

Míg a Kínában élő kirgiz törzsek körében a mazár-kultuszban fel lehet fedezni a folyamatosságot, a szovjet megszállás alatti kirgiz közösségek az

<sup>1</sup> Arslán-Báb/Baba egy legendás szúfi szent volt Szajrám városában. Állítólag az ő tanítványa volt a híres szúfi tudós és költő Ahmad Yasawi (lásd NURSALIEV, 1999; MÉLIKOFF, 1987).

<sup>2</sup> Baba Tükli-sačly aziz vagy Baba Tükles egy szőrös testű szúfi szent volt, aki a legenda szerint az Iszlám hitet a nomád nogájok közé elhozta. Írásos forrás is maradt fenn róla Ötemis hádzsi lejegyzésében, ahol a Dzsocsí ulusz kánja, Özbek tér meg az Iszlámra a szent biztatására.

<sup>3</sup> A nyugati burjátok legendája szerint Xoriodoi egy égi hatyúlányt (bur. *xung šubuun*) vett el feleségül. A tőle született lányok sámánok voltak, és később segítőszellemek lettek belőlük (bur. *zayaan šubuun*, lásd SOMFAI KARA, 2006b, 552.).

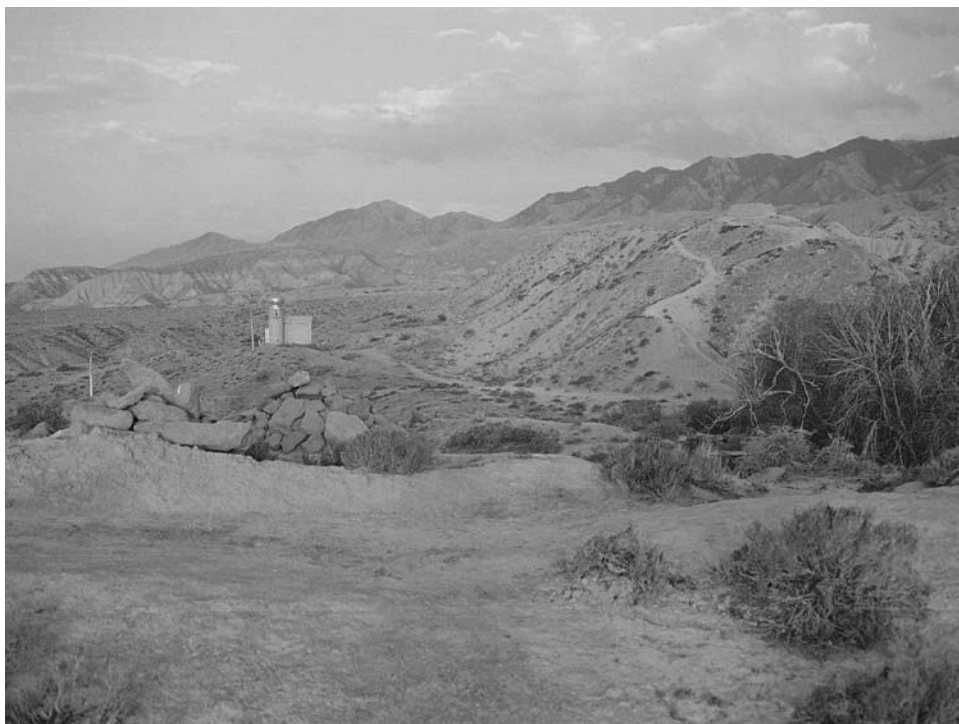


6. kép Kisérőnk a mazárhoz közeli szent forrást tisztítja. (Suusamy, Kirgizsztán, 1999)



7. kép A sziklánál, ahol a mazár gazdái (kir. *ee*) megjelentek, kis fát ültettek, és körbekerítették. (Suusamy, Kirgizsztán, 1999)

utóbbi 15 évben kezdik feleleveníteni a mazárok tiszteletét. Egyre-másra terjed a híre azoknak a szent völgyeknek, helyeknek, ahol a szellemek a mazárokba költöznek. Ezek a mazárok aztán fontos zarándokhellyé válnak a népi vallásosságban. Egy ilyen hely Manjlyl-ata völgye az Iszik-Köl partján. Itt számos mazár is található. A mazárok népszerűségét látva a hivatalos Iszlám egyház is mecseteket építtet a mazárok mellé, és próbálja a vallási tevékenységet a helyi molla segítségével az Iszlám keretein belül tartani. Ugyanakkor a völgy mazárjainal megjelennek a különféle népi gyógyítók, sámánok (férfi sámán kirkiz *bakši*, női sámán kirkiz *bübü*), akik a mazár szellemeinek megidézésével gyógyítják az embereket. Ottjártamkor épp egy *bübü* végeztetett fohászkodó szertartást tanítványaival egy mazárnál, melyet Bugu-ene (Szarvas-anya) mazárjának neveztek, aki az Iszik-köl déli partján élő Bugu törzs mitikus őse. A völgy fő védőszentje Manjlyl-ata amúgy egy vértanúságot szenvedett hős, akit állítólag a kalmak (pogány ojrát-mongol) hódítók öltek meg ezen a helyen (8–10. kép).



8. kép Manjlyl-ata mazárjának völgye. A völgy bejáratánál a nemrég épült mecset minaretje (Iszik-köl, Kirgizsztán, 2006)



9. kép Régi sírok Manjly-ata mazárjának közelében, melyek azoknak a szent embereknek a sírjai, akik szellemei a mazár völgyét lakják. (Iszik-köl, Kirgizsztán, 2006.)



10. kép A sámánasszony két tanítványa a Bugu-ene (Szarvas anya) mazárjánál fohászkodik



Egy másik sámán a völgyben éjszaka végzett szellemhívó szertartást. Sámánbotját leszúrta egy a mazárok közti helyen. Mikor éjszaka összegyűlt tanítványaival, szellemhívó gyertyákat gyűjtöttek, kezébe vette a botot, rázta, énekelt, így hívta meg a mazárban lakozó *arwax* szellemeket a démonűző szertartásra (Saját gyűjtés, Asylbaš, Čüy, Kirgizsztán, 2006).

Kialakulóban van a „mazár-turizmus”. A sok túhoz látogató ember útba ejti a völgyet, ahol végig járja a mazárokat, fohászkodik, iszik a források vizéből. Őket persze a népi gyógyítók és a mecsetben dolgozó mollák is próbálják bevonni vallásos tevékenységeikbe, miközben békésen rivalizálnak egymással. Az egykori nemzetségi, ágazati szent helyek mindenki számára elérhetőkké váltak.

A mazárok szerepét a következő pontokban foglalhatjuk össze:

- 1) Áldozat bemutató hely: véres állatáldozat vagy szalagáldozat.
- 2) Zarándokhely, mely elősegíti a gyógyulást vagy a kívánságok teljesülését.
- 3) Sámánszertartások, szellemidézések helyszíne. Máskor a sámán egy teljesen másik helyről hívja meg a mazár szellemeit.
- 4) Modern időkben fontos pihenőhelyek, ahol az iszlám és a népi iszlám képviselői fejtenek ki agitációt.

## Összefoglalás

Röviden elmondható, hogy manapság a kirgiz népi iszlámban a mazárok kerültek központi helyre, és az *arwax*-ok (különbféle szellemek) tiszteletének és megidézésének szempontjából is fontos szerepet töltenek be. Az egykori animista természetkultusz és az ősök szellemének kultusza keveredik ezekben a jelenségekben a közép-ázsiai nép iszlám és szúfizmus egyes elemeivel. A Kína területén élő kirgizek közt folyamatosan élő hagyomány a volt a mazár kutusz. A szovjet-orsz megszállás alá került kirgizek közt háttérbe szorult, de az elmúlt 15 év során újra éledt, és sok új elemmel bővült. A mazárok funkciói és szerepe a társadalomban is változásban van, de igen népszerű. Ezért aztán a hivatalos iszlám szervezetek sem utasítják el, hanem próbálják bevonni vallásos tevékenységükbe, miközben a népi gyógyítóknak is számos szertartása kapcsolódik a mazárokhöz vagy azok szellemeihez.

## IRODALOM

- ABRAMZON, Saul Matvejevič  
1971 *Kirgizi i ikh etnogenetičeskije i istoriko-kul'turnyje svjazi*, S. Petersburg (Leningrad), (Biškeek, 1990).
- BALDAEV, Sergej Petrovič  
1970 *Rodoslovnnye predanija i legendy burjat I./bulagaty i ekhirty*, Ulaan-Üde.
- BASILOV, Vladimer Nikolaevič  
1992 *Šamanstvo u narodov Srednei Azii i Kazakhstana*, Moskva, Nauka.
- BAYALIEVA, Toktobübü  
1972 *Doislamskije verovanija i ikh perežitki u kirgizov*, Biškeek (Frunze).
- DEWEESE, Devin  
1994 *Islamization and Native Religion in the Golden Horde, Baba Tükles and the Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University Park.
- DIVAEV, Abubakir  
1899 Iz oblasti kirgizskikh verovanii, Baksī kak lekar' i koldun (Etnografičeskij očerk). *Izvestija Obščestva arkheologii, istorii i etnografii pri imperatorskom Kazanskom universitete*, XV/3. Kazan', 307–341.
- MANŽIGEEV, Ivan  
1978 *Burjatskije šamanskije i došamansističeskije terminy*. Moskva, Nauka.
- MÉLIKOFF, Irène  
1987 Ahmad Yesevi and Turcic popular Islam. In: Vandamme, M.–Boeschotten, H. (eds.): *Utrecht Papers on Central Asia, Proceedings of the Frist Euroean Seminar on Central Asian Studies held at Utrecht, 16–18 December 1985. Utrecht Turkological Series No. 2.*, 83–94. Utrecht.
- POTAPOV, Leonid Pavlovič  
1991 *Altajskij šamanizm*. S. Peterburg (Leningard), Nauka.
- SNESARYOV, Gleb Pavlovich  
1969 *Relikty domusul'maskikh verovanij i obrjadov u uzbekov Khorezma*. Moskva.
- SOMFAI KARA, Dávid  
1998 A xöwsgöl-i tibák. In: BIRTALAN Ágnes (szerk.): *Őseink nyomán Belső-Ázsiában II. Hitvilág és nyelvészet*, 17–21. Budapest, Tankönyvkiadó.  
2004 On a Rare Kyrgyz Ritual. *Shaman*, 12., 1–2., 161–166.  
2005 The Last Kazakh Baksī to Play the *Kobiz*. *Shaman*, 13., 1–2., 181–187.  
2006a Batirkan, A Kazakh Shaman from the Altay Mountains (Mongolia). *Shaman*, 14., 1–2., 118–125.  
2006b Bulagat-burját „sámán” szövegek Saraksinova és Diószegi gyűj-

tésében. In: Vargyas Gábor (szerk.): *Ethno-lore. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve XXIII.* 545–559. Budapest, Akadémiai Kiadó.

SOMFAI KARA DÁVID–HOPPÁL Mihály

2007 The Sacred Valley of Jay-Ata and a Kirghiz Shaman from Xinjiang, China. *Shaman*, 15., 1–2., 47–62.

VERBICKIJ, V. I.

1893 *Altajskije inorodcy*, Moskva. (Reprint: Gorno-Altajsk, 1993.)

DÁVID KARA SOMFAI

### MAZAR – AN ANIMISTIC CULT OF NATURE IN THE KYRGYZ POPULAR ISLAM

The *mazar* is a very important phenomenon in Kyrgyz native religion. It did not get enough attention among scholars in the past and it was quite prohibited under the Soviet Regime. In the Post-Soviet Era the cult of *mazar* started to flourish again. The author conducted fieldwork in three different years (1999, 2004, 2006) at three different locations about the phenomenon of *mazar* and its various aspects. The *mazar* sites became important holy places in Kyrgyz popular Islam (native religion). By worshipping at the symbolic tombs of the spirits of Muslim saints (*arwax*) some elements of ancient pre-islamic religions have survived: phenomena like spirit owners and ‘cult of ancestors’ are mixed with the respect of holy Muslim tombs in Central Asia. The syncretic religion of Kyrgyz Popular Islam cannot be understood without examining and defining the concepts of *arwax* and *mazar*.

SZILÁGYI ZSOLT

## LEGITIMÁCIÓ

### A mongol buddhista egyház szerepe a világi hatalom konszolidációjában

A mongol buddhista egyház több évszázados története alatt szoros kapcsolatban állt a világi hatalommal. Ez a kapcsolat nem mindig vált kifejezett előnyére, viszonya a mindenkori uralkodókkal akár pozitív, akár negatív előjellel, de jelentősen befolyásolta mind az egyházszerkezet, mind a világi igazgatás életét és történetét. Bár a buddhista egyház politikai hatalmat Mongóliában csak a legutóbbi évszázad elején kapott, gyakorlatig a kezdetektől fontos szerepet játszott abban a hatalmi harcban, amely a világi igazgatás vezető pozícióinak megszerzéséért folyt. Tette mindezt a vallás sajátos eszközeivel úgy, hogy közben a nomád mongol társadalom egyik legfontosabb formáló tényezőjévé vált. A buddhista hagyományok a mongol nomádok életének szerves részévé váltak, a mongol buddhista egyház, illetve a buddhista lámák a legtöbb helyet átvették a társadalmi hierarchiában korábban az ősvallás képviselői által betöltött szerepet. A buddhizmus mindenképpen a legtoleránsabb tételes vallások egyike, s viszonylag gyors és igazán nagy társadalmi konfliktusoktól mentes belső-ázsiai terjedése is jórészt ennek köszönhető. Miközben integrálta a helyi sajátosságokat, magába olvasztotta az adott területen korábban működő hiedelemvilág főbb elemeit, maga is visszahatott a tételes vallás megjelenése előtt jellemző vallási rendszerekre. Ennek a kölcsönhatásnak eredménye ma nem csak a mongol buddhizmus rendszerében követhető pontosan, de a mongol sámán hagyományok változásában is jól tetten érhető. A mongol vallásosság, a belső-ázsiai és mongol buddhizmus, illetve a mongol sámánizmus szinkretikus jellegét már többen vizsgálták, ezzel kapcsolatban fontos munkák születtek (BIRTALAN, 2001a, 2001b), mi most nem is ezzel kívánunk foglalkozni.

A buddhizmus integráló jellege azonban egy olyan megújulási képességet is a kódol, amely az évszázadok során nagy segítségére volt a mongol buddhista egyháznak abban, hogy talpon tudjon maradni az egyre változó társadalmi, történeti és nem utolsósorban politikai közegben is. Gyakran képes volt arra, hogy – mint említettük – maga is befolyásolja az adott korszak politikai eseményeit, társadalmi változásait, hogy ezzel az évszázadok során a mongol állam- és társadalomtörténet egyik legjelentősebb intézményévé váljon. Az állam és az egyház történetének ilyen szoros kapcsolata annak is köszönhető, hogy a dzsingiszidák korszakát nem számítva – amikor a mongolok először találkoztak a buddhizmussal – az uralkodók, illetve azok, akik a mongol területeken a fennhatóságot gyakorolták, mindig tudatosan használták a buddhizmus bizonyos tanításait, hagyományait saját

hatalmuk elfogadtatása és konszolidálása érdekében. Így a hatalom legitimitásának kérdése a mongol történelem és buddhizmus történet egyik legfontosabb és legérdekesebb kérdésévé vált.

A korábbi időszakokban a világi hatalom legitimitációja érdekében fordultak az uralkodók a buddhizmus egyes hagyományai felé, napjainkban maga a buddhista egyház keresi történetében azokat a személyeket és eseményeket, akik és amelyek erősíthetik az egyház pozícióit, legitimálhatják a megújult társadalmi környezet kihívásaira adott új válaszait, visszaadhatják a korábbi évszázadokban betöltött vezető szerep lehetőségét.

Az elmúlt száz év a mongol buddhista egyház életének legváltozatosabb, legmozgalmasabb időszaka volt. A század elején megélhette történetének rövid korszakát, melyben hatalma csúcsára ért, hogy alig egy évtizedes uralkodás után drámai változások következtében szinte a tetszhalottság állapotába zuhanjon. A több évtizedes megtűrt tiltás korszaka után a huszadik század végén ismét fellendülés következett, mely napjainkban tovább tart. Az egyház látványos fejlődésnek indult, a hívek a szabad vallásgyakorlat lehetőségének eufóriájában tömegesen látogatják a buddhista kolostorokat és templomokat, a lámák száma növekszik.

Általánosan elmondható, hogy a nagy politikai változások között a valási élet valamilyen előjelű átalakulása figyelhető meg. Ebben a tekintetben Mongólia és a mongol társadalom nem egyedülálló. Nem egyedülálló maga a buddhizmus sem, hiszen a sámán hagyományok feléledésének, illetve gyakran koncepciózus felélesztésének legalább ilyen jelentős időszakát figyelhetjük meg. A buddhizmus legújabb kori virágzása abban a tekintetben különbözik a sámánizmus hagyományainak újjáéledésétől, hogy a tételes vallás és a reá épülő egyház története elsősorban az írott források megjelenésének köszönhetően jól dokumentálható, társadalmi szerepe pontosan nyomon követhető, és elsősorban a világi hatalommal kialakított szoros kapcsolat miatt a 17. századot követően jelentősebb is, mint amilyen az ősvallással kapcsolatban megállapítható.

A sámánizmus a nomád mongol társadalom nagyon mélyen gyökerező, ma is élő és virágzó hiedelem rendszere, mely napjainkban is fontos szerepet tölt be a mongolok életében, s a megváltozott körülményekre megpróbál helyes válaszokat adni. Ennek egyik leglátványosabb példája, hogy napjainkban a sámánhit legalább olyan intenzíven van jelen a városokban, mint a kutatás hagyományos kereteit adó nomád közösségekben. Egyre gyakrabban találunk példát arra, hogy a hagyományosan általában egyedül működő sámánok keresik a szervezeti kapcsolatot egymással, a modern kor követelményeire adott válaszul hivatalos, államilag elismert – illetve elismerhető – közösségekbe szerveződnek. Egyre többen választják tudatosan a városokat, s közben megjelent a sámánhit misztikumát mint eladható árucikket „forgalmazó” megélhetési sámánok csoportja is. Ebben a tekintetben Mongólia sem különbözik a világ olyan országaitól – gondoljunk csak hazánkra –, ahol az ősvalláshoz való visszatérést részben a kulturális, részben

a nemzeti identitás újra építésének, megtalálásának tévesen értelmezett eszközeként használják. Ugyanakkor Mongóliában a sámánhit sohasem szorult vissza, sohasem tűnt el teljesen az évszázadok során. Az ebben gyökerező kontinuitásnak köszönhetően ma is jórészt hagyományos formájában élő hitvilág és hiedelem-rendszer, melyet nem kell újjá teremteni, s amely új válaszokat kíván adni a kor kihívásaira. Az, hogy a mongóliai sámánok önálló szervezeteket „céheket” alapítanak, melyek jól meghatározott szabályrendszer szerint működnek, szertartásaikat meghatározott rendszer szerint végzik, talán a tételes vallások megjelenése előtti mongol sámán hagyományok újabb jelentős átalakulását jelentheti: a korábbi, elsősorban narratívákon alapuló rendszer olyan változását, mely valamilyen tételes előírás-rendszer kialakulása és rögzítése felé mutathat. A korábbi hagyományok immár előírássá válnak, s ezeket rögzítik is (BALOGH, 2005).

Ezután a rövid, de talán nem hiábavaló kitérő után térjünk vissza a buddhista egyházhoz. A huszadik század vége és a huszonegyedik század eleje a buddhizmus napjainkban is töretlenül tartó felvirágzását hozta Mongóliában. Az új társadalmi és politikai környezetben az egyház keresi saját helyét és szerepét. Ennek útja a mégoly széleskörű társadalmi elfogadottság mellett is az, hogy megpróbálja saját eszközeivel megerősíteni pozícióját, illetve elfogadtatni azokat a változásokat, melyek jórészt a huszadik század eseményeinek következtében az egyházon belül kialakultak. Ugyanakkor fontos elvárás az is, hogy a mai hatalomgyakorlókkal is olyan viszonyt alakítson ki, mely hosszú távon garantálja, garantálhatja az egyház további működését. Mindezt úgy kell tennie, hogy nem fordulhat szembe sem az új társadalmi környezet, sem az új politikai helyzet követelményeivel.

A mongol buddhista egyház története a 17. századig sem, s azután még kevésbé volt egyszerű belügynek tekinthető. Mindig voltak határon túlmutató kapcsolatai is. Napjainkban az egyre szűkülő világ ezeket a kapcsolatokat csak még intenzívebbé teszi, s ettől a helyzettől az egyház sem függetlenítheti magát.

Cikkünkben röviden áttekintjük, hogy a mongol buddhista egyház története során mikor, hogyan került olyan helyzetekbe, amikor egyes tanításával, egyes esetekben saját létevel legitimálta a regnáló hatalmat, az adott társadalmi környezetet. Ezek alapján tárgyaljuk, hogy napjainkban milyen szerepet tölt be a története egyik legmarkánsabb átalakulását élő mongol társadalomban, hogyan próbálja helyzetét stabilizálni. Milyen eszközökkel igyekszik a társadalomban korábban betöltött szerepét visszaszerezni, és saját szervezetén belüli változásokat miként kívánja a külvilággal elfogadtatni.

A mongolok a buddhizmust már az állam kialakulásának korai időszakában is ismerték. Az első pontos adatok erre vonatkozóan még Dzsingisz kán idejéből származnak. Ekkor, a tibeti vallási reformok előtt, még a régi rendek képviselői, elsősorban a szakjapák<sup>1</sup> kerültek kapcsolatba a mongolokkal, amikor dzsingiszida kánok saját udvarukban látták vendégül a rend

---

<sup>1</sup> Tibeti Sza-szkyapa.

képviselőit. Ez ekkor még nem volt több pusztá ismerkedésnél. A tibeti rend és a mongolok kapcsolata majd Kubiláj kán uralkodása alatt válik szorosabbá. A rend akkori vezetője Pakpa láma<sup>2</sup> már mint tanító, tanácsadó működik az akkori mongol nagykán, a Jüan dinasztia megalapítója mellett. Ez a szövetség a rend számára is jelentős előnyökkel járt, hiszen ebben az időszakban tudta hatalmát leginkább kiterjeszteni Tibetre nem utolsó sorban annak köszönhetően, hogy a mongol nagykán Pakpa lámát nevezte ki Tibet helytartójának, saját hatalma tibeti képviselőjének. Ezt a korszakot szokás az első mongol buddhista megtérés időszakának nevezni, s itt rögtön eljutottunk egy olyan ponthoz, mely napjainkban vált a mongol egyháztörténet vitatott kérdéséhez.

A mongolisztika ma általánosan elfogadott álláspontja az, hogy a mongol területeken a buddhizmus két jelentősebb hullámban terjedt el. Ezeket első, illetve második buddhista megtérésként említjük. Egyes – elsősorban mongol – kutatók azonban már a mongolokat ezen a területen megelőző, korábban Észak-Kínában dinasztiaát alapító és jelentős államot létrehozó kitajokat is a buddhizmust ismerő mongol népek között említik, ezzel a mongol buddhista hagyományokat csaknem háromszáz évvel régebbi időszakra vezetik vissza.<sup>3</sup> Nem kerülheti el figyelmünket, hogy ez nem csupán a belső-ázsiai történelem egy újabb értelmezésének lehetőségét veti fel, de a mongol buddhista egyház, sőt ezen keresztül áttételesen a mongol állam hagyományait, eredetét is jelentős távlatokban szélesítené és vezetné vissza a történelemben. Bár bizonyos nyelvészeti adatok azt mutatják, hogy a kitajok az ősi mongol nyelvállapotnak megfelelő nyelvet használtak,<sup>4</sup> s ilyen értelemben a 13. század elején önálló államot létrehozó mongolok elődei voltak, a két állam között nem mutatható ki kontinuitás. Ebben az értelemben a nagy mongol birodalom nem tekinthető a kitaj utódjának, s így a kitajok buddhizmusa sem közvetlen elődje a mongol buddhizmusnak, tehát a három megtérés elméletét el kell vetnünk.

Kubiláj kán és Pakpa láma kapcsolata a mongol történelem egyik legjelentősebb hagyományának gyökerét jelentette, mely éppoly fontos szerepet játszott a 16. századi második megtérés időszakában, mint a huszadik század második évtizedében, a mongol teokrácia korában. Ez a két törvény hagyománya,<sup>5</sup> mely a világi és az egyházi hatalom egymás mellett élését és kapcsolatát jelképezi. A mongol nagykán és császár, illetve a buddhis-

<sup>2</sup> Tibeti Phags-pa.

<sup>3</sup> Lxagwasüren G. – Dašjamc, D.: *Mongoliin filosofiin tүүх*. Ulaanbaatar 2001.

<sup>4</sup> LIGETI, 1927.

<sup>5</sup> Mongol Qoyar törö, halha xoyor tör „két törvény”. A mongol és tibeti neveket, illetve fogalmakat a főszövegben a népszerű magyar átírásnak megfelelően adom meg. A lábjegyzetek tartalmazzák az írott mongol (mong.), a modern mongol, (halha) és a tibeti átírásokat. A mongol szavak tudományos átírásánál használt mellékjeles betű feloldása a következő, j-dzs, š-s, č-cs, j-dz, x-veláris h, q-a tudományos átírásban a mély hangrendű írott mongol szavaknál a k, a γ-a g átírását jelöli. Az írott mongol szavakban az i előtt álló s, mindig az „s” hangot jelöli.

ta rendfőnök kapcsolata a mongol történelem olyan jelentős alkotó eleme, hogy a 16. század utolsó harmadában a tümet Altan kán saját hatalma legitimációjára is megpróbálta felhasználni.

Altan maga nem volt dzsingiszida, így a történelmi hagyomány alapján nem is volt jogosult a mongol nagykáni címre. Kihasználva a reformált tibeti buddhista egyházban, a gelukpában kialakult *tulku* hagyományt és a buddhizmus reinkarnációs tanait, magát Kubiláj újjászületésének képében tüntette fel, hogy bizonyítsa jogát a hatalomra. Ehhez az akkori gelukpa<sup>6</sup> egyházfő Szőnam Gyacó<sup>7</sup> segítségét is igénybe vette. Jól tudjuk, kapcsolatuknak mit köszönhet az egyetemes és a buddhista egyháztörténet és a történelem.<sup>8</sup>

Uralkodása alatt Altan a buddhizmus egyik legjelentősebb támogatójává vált. Kolostorokat alapított, tibeti lámákat látott vendégül udvarában, és támogatta a legfontosabb buddhista művek mongolra fordítását is. Az ő idejében indult meg a *Kandzsúr* mongolra fordítása is, ami amellelt, hogy hozzájárult a buddhizmus térnyeréséhez a mongol területeken, jelentős kulturális változásokat is indukált. Az Altan, és a második megtérés másik jelentős befolyású mongol kánja, a csahar Ligdan idején elkészült fordítások egyrészt lehetővé tették, hogy a mongolok saját nyelvükön ismerkedhessenek a tibeti eredetű buddhizmussal, másrészt a tibeti munkák megjelenése termékenyítőleg hatott a mongol nyelvű irodalom kialakulására is.

E mongol kánok az általuk támogatott egyház segítségével próbálták konszolidálni hatalmukat a kisebb előkelők felett. Ligdan annyira bízott az egyház támogatásában, hogy uralkodásának utolsó éveiben, mikor hatalma fokozatosan meggyengült, az addig általa támogatott gelukpákkal szembe fordulva a tibeti régi rendek, a vörös süvegesek<sup>9</sup> segítségével bízva próbálta pozícióit visszaszerezni.

A hatalom tevőleges támogatásának köszönhetően a buddhizmus a mongol területeken is kilépett az udvar keretei közül, elterjedése látványos gyorsasággal indult meg. Abban, hogy ez a folyamat nem korlátozódott csak a Góbitól délre eső területekre, nagy szerepe volt Abataj kánnak, illetve dédunokájának, Öndör Gegennek.

Abataj 1585-ben alapította az Erdeni dzuu kolostort a régi mongol főváros, Karakorum mellett. Tevékenysége hozzájárult ugyan a buddhizmus halha területeken bekövetkezett elterjedéséhez, de az igazán meghatározó események Öndör Gegen nevéhez fűződnek. A 17. század második felében olyan változások következtek be, melyek napjainkig éreztetik hatásukat, sőt

<sup>6</sup> Tibeti Dge-lugs-pa.

<sup>7</sup> Tibeti Bsod-nams-rgyam-tso.

<sup>8</sup> A mongolok a dalai láma cím adományozásával először tesznek olyan lépést, mely alapvetően befolyásolja a tibeti buddhizmus történetét. A gelugpa és a mongolok között kialakuló szoros szövetség a tibeti teokrácia létrejöttének egyik legfontosabb feltételét alapozza meg. A tibeti rend olyan jelentős katonai erőt képviselő szövetségesre tesz szert, mely 1642-ben lehetőséget biztosít számára a Tibet feletti világi irányítás megszerzésére is.

<sup>9</sup> Conkápa (Bcong-kha-pa 1356–1419) 15. század eleji vallási reformjai e rendek, a karmap, szakjapa és nyigmapa, illetve tanításaik ellen irányultak.



a ma újabb virágkorát élő mongol buddhista egyház megalapítóját tisztelik személyében. Bár a huszadik század elején létrejött teokratikus állam vezetője, és így a hatalma csúcspontját elérő buddhista egyház irányítója a nyolcadik Bogdo gegen volt, korunkban mégsem ő, sokkal inkább Öndör Gegen az, aki napjainkban a buddhista egyház számára a követendő példát hordozza. Ennek számos oka van, de mielőtt ezeket tárgyalnánk, érdemes címszavakban áttekinteni az első mongol egyházfő életét.

Öndör Gegen Tüsijetü kán Gombodordzsi,<sup>10</sup> az egyik legjelentősebb halha előkelő második fiaként látta meg a napvilágot 1635-ben. Több életrajza is született, ezek közül a három leggyakrabban használt a következő:

1. Tanítványa, Zaja Pandita<sup>11</sup> által tibeti nyelven írt életrajz, melynek megírásának utolsó dátuma 1702, tehát még Öndör Gegen életében született.

2. Az 1839-ben szintén tibeti nyelven Ngag-gi-dbang-po által írott életrajz.

3. Az 1859-ben, részben ezek fordításait felhasználó, 1859-ben született mongol változat.<sup>12</sup>

Rendkívüli emberek születését csodás események kísérik, mint például a történeti Sakjamuni Buddháét. Öndör Gegen életrajzírói is számos olyan eseményt említenek munkáikban, melyek azt jelezték, hogy az újszülött nagyra hivatott. Világra jöttékor apja épp kilovagolt, amikor egy tó partján elmélkedő lámával találkozott, aki megjósolta neki, hogy születendő fia vagy nagy harcos, vagy az emberek nagy tanítója lesz. Születésekor a káni család egy tizenhat éves szolgálólányának kebléből tej fakadt. A lány szégyellte állapotát, de a kánasszony észrevette a változást, két mellét szenteltvízzel megáldotta és ezután ő táplálta az újszülöttet. Ettől kezdve ő lett Öndör Gegen dadája, akit mongolul *dalai édzs*<sup>13</sup> néven említenek a visszaemlékezések, mellyel tisztelegnek a kisgyermek életében betöltött különleges szerepe előtt.

Ahogy a róla készült életrajzokban olvashatjuk a gyermek képességei már fiatal korában megmutatkoztak. Minden mozdulata, cselekedete különlegességét bizonyította. Gyakran játszott buddhista környezetben, játék közben keze kolostorokat, sztúpákat formázott a homokból. A hagyomány szerint számos újjászületett tibeti lámához hasonlóan már kisgyermekként, minden korábbi tanulás nélkül magától recitált szútrákat, gyakran tibetiül, annak ellenére, hogy senki nem beszélte ezt a nyelvet környezetében. Három éves korában a jurta körül körbe futkosva buddhista szent szövegeket mormolt.

<sup>10</sup> Mongol Tüsijetü qayan Gombodorji, halha Tüseeet xaan Gombodorji. A Tüsijetü kánság a mai Mongólia középső területein helyezkedett el a Dzsaszagtu (mongol Jasaytu, halha Jasagt) és a Szecsen (mong. Secen, halha Sečen) kánság mellett a legnagyobb halha kánság volt a 17. század közepén.

<sup>11</sup> Zaya pandita Blo-bzang-'phrin-las (1642–1716).

<sup>12</sup> Angol fordítását Charles Bawden adta ki. Lásd: Bawden, Ch.: *The Jebtsundampa Khutugtus of Urga*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1961.

<sup>13</sup> Dalai jelentése „tenger, óceán”, *eej* „anya”. Itt a „dalai” szó a határtalan bölcsességet jelenti csakúgy, mint a „dalai láma” kifejezésben.

A sárga nyúl évében (1639),<sup>14</sup> mikor Öndör Gegen 5 éves volt, a Sirét cagán nurnál<sup>15</sup> – mely tavat Mongólia köldökének is nevezték – kolostort és számos buddhista kegyhelyet, ereklyetartót (sztúpa) építettek tiszteletére. A kolostor később Mongólia első központja, a mai főváros, Ulánbátor elődje lett.

A Sirét cagán núr mellett Öndör Gegen *hamba láma*<sup>16</sup> rangot kapott és minden mongol láma előjárójaként kezdték tisztelni. Vanszanbürelgü<sup>17</sup> láma *ravdzsan* fokozatot<sup>18</sup> és új szerzetesi nevet – Luvszanvanbudzsalcán<sup>19</sup> – adományozott neki. Ekkor azonban még nem ismerték fel, hogy a gyermek egy korábbi híres láma újjászületése lehet.

1640-ben ő lett a halha-mongolok között az első, akit szentté (*bogd*) emeltek. A hét halha nemzetség képviselői ellenségeskedéseiket félretéve tanácskozársra gyűltek össze, s Tüsijetü kán Gombodordzs fiát a halha-mongolok legnagyobb tiszteletnek örvendő, buddhista vezetőjének választották. A döntést senki nem kérdőjelezte meg, ami önmagában is ritka esemény volt. A halha kánok soha korábban nem voltak ennyire egységesek. Az egyetértés, amivel Öndör Gegent főláma rangra emelték, a későbbiekben – a halha belháborúk és a mandzsu hódítás idején – alapvető jelentőségűvé vált, hiszen ennek köszönhetően a mongol egyházfő sokkal szélesebb körű befolyásra tett szert, mint azt egy világi halha uralkodó képes lett volna megszerezni.

A fiatal láma 1649-ben tibeti zarándoklatra indult. Lhászába érkezése után tanítványává fogadta őt az V. Dalai láma Navanluvszangyaco (1617–1682) is, aki *ocsir erhín van*<sup>20</sup> rangra emelte. A *dzsonangpa*<sup>21</sup> rend épp ekkor (1650) kereste neves történetírójának, Tāranātha-nak (Gungaanyambo 1575–1634)<sup>22</sup> új megtestesülését, a ez később alapvetően befolyásolta Öndör Gegen sorsát.

<sup>14</sup> Egyes történetírói szerint 1638-ban. A régi mongol évszámok európai időszámításra való átszámítása gyakran nem egyezik az egyes művekben, aminek oka, hogy a tizenkettes állatciklus kezdetét jelentő holdújév ünnep időpontját a hold járása alapján számítják, mely egyes években az európai Gergely naptár alapján akár több hetes eltérést is mutathat az előző, illetve az azt követő évekhez képest.

<sup>15</sup> Mongol Siregetü čayan naγur, halha Šireet cagaan nuur.

<sup>16</sup> Halha xamb lam. A kolostor apáti tiszte.

<sup>17</sup> Mongol Vansi бүрүлөгү.

<sup>18</sup> Egyes elképzelések szerint már ekkor megtestesülésnek tekintették. Erre vonatkozóan lásd Szilágyi, Zs.: *Manchu Mongol Diplomatic Correspondence 1635–1896. Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism* Vol. 1. Ed. Bethlenfalvy Géza. State Central Library of Mongolia, Research Group for Altaic Studies Hungarian Academy of Sciences, Budapest, 2004. 3–5.

<sup>19</sup> Halha Luwsanwanbujalcán.

<sup>20</sup> Halha *očir erxiin wan*.

<sup>21</sup> Tibeti *jo-nang-pa*.

<sup>22</sup> A történetírás Tāranātha-t hagyományosan a szakjapa rend tagjaként és történetírójaként említi, ezt azonban részben pontosítanunk kell. A dzsonangpa rendet a 14. század elején alapította Serab Gyelcen (tibeti Shes-rab rgyal-mtshan) a szakjapa rend tanításainak részleges megreformálásával. A rend leghíresebb tanítója volt Tāranātha, aki a rend tanításain belül jelentős hangsúlyt helyezett a Kālačakra szertartásra, ami aztán a gelugpa tanításainak

A 17. század elején Tibetben a vörös és sárga süveges buddhista irányzatok álltak szemben egymással. A Dalai láma, a sárga süveges rend vezetője, Congkhapa<sup>23</sup> reformjainak megfelelően a Buddha eredeti tanításain (*vinaja*) alapuló vallási hagyomány követését javasolta, míg a korábbi vörös rendek (pl. karmapa, *szakjapa*,<sup>24</sup> *nyigmapa*)<sup>25</sup> képviselői ezzel szembe helyezkedve a helyi vallások (bon) által befolyásolt buddhista hagyomány követői voltak. Tāranātha maga a dzsonangpa irányzat történetírója és kiemelkedő tagja, s mint ilyen a szakjapa rend képviselője volt.

A buddhista hagyomány szerint a nagy szentek újjászületéseit a korábbi megtestesülések jövendölései, illetve az egyéb csodálatos jelek alapján kutatják fel. Azt a gyermeket akire ráillenek a jelek, próbáknak vetik alá, hogy kiderüljön, valóban ő e a következő reinkarnáció. Gyakran kisebb használati tárgyakat, eszközöket mutatnak neki, s amennyiben kiválasztja azokat, melyek előző életében a tulajdonát képezték, bizonyítást nyer, hogy ő az új megtestesülés. Lhászában, a Dalai láma kinyilvánította, hogy a fiatal mongol láma Tāranātha újabb reinkarnációja.<sup>26</sup> Megkapta a *Dzsebcundampa kutugtu*<sup>27</sup> címet és ezzel ő lett a legfőbb buddhista egyházi méltóság Mongóliában.

Felvetődik a kérdés, vajon a dalai láma miért tartotta fontosnak, hogy fiatal követője a gelugpa egyik leggyűlöltebb ellenségének tekintett szakjapa alrendje neves lámája újjászületéseként jelenjen meg?

A Dalai láma célja volt saját rendjének, hatalmát minden eszközzel növelni, s azzal, hogy saját hívét az ellenséges buddhista rend egy jeles tagjának újjászületéseként ismerte el, befolyása a szakjapa rovására tovább nőtt. Ugyanakkor meg kell említenünk, hogy Öndör Gegen kötődött a vörös süveges egyházhoz is, hiszen apja a Tüsijetü kán akkoriban a szakjapa rendhez tartozó Erdeni dzuu kolostor bőkezű támogatója volt. Ez mindenképpen hozzájárult ahhoz, hogy fiával kapcsolatban a buddhista hagyomány egyáltalán szóba kerülhetett. Ne feledjük el, hogy ebben az időben a sárga süveges egyház befolyása a halha területeken még nem volt olyan erős, mint a régi rendeké.

---

is fontos részévé vált, miután a rend magába olvasztotta a dzsonangpa irányzatot. Az évszázados hagyományokat követve napjainkban IX. Bogdo gegen újra a Taktan kolostort vezeti, tanításokat ad és Indiában dzsonangpa kolostort alapított, így folytatva Tāranātha munkáját.

<sup>23</sup> Congkhapa – tibeti Btsong-kha-pa.

<sup>24</sup> Tibeti *sa-skya-pa*.

<sup>25</sup> Tibeti *rnying-ma-pa*.

<sup>26</sup> A buddhista történetírásban általánosan elfogadott nézet, hogy az urgai főlámák Tāranātha újjászületései. Erre vonatkozóan lásd: SZILÁGYI, Zs.: *Manchu Mongol Diplomatic Correspondence 1635–1896. Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism* Vol. 1. ed. Bethlenfalvy Géza. State Central Library of Mongolia, Research Group for Altaic Studies Hungarian Academy of Sciences, Budapest, 2004, 246.

<sup>27</sup> Tibeti *rje-btsun* (dzsecun) „vallási vezető”, *dam-pa* „kiváló”, mongol *jebcundampa kutugtu*, halha *jawjandamb xutagt*. A halha *bogd gegeen* „szent fény”, *bogd xaan* „szent kán” (mongol *boydo gegen*, *boydo qaḡan*) címek gyakorlatilag egyenértékűek és szinonimaként használhatóak a tibeti címmel. A tibeti eredetű szavak, nevek mongol átírásaira általában jellemző a nyelvi torzítás, így találkozhatunk az eredeti tibeti alak Jibcundampa, ill. Jawjandamb formájával az írott mongol és a halha-mongol forrásokban.

Ahhoz, hogy az újjászületés ténye önmagában legitimálja a fiatal mongol egyházfő hatalmát, nem volt elég „csupán” Tāranāthára visszavezetni előző megtestesüléseit. A tibeti tulku hagyománynak megfelelően életrajzai – egymástól részben különböző adatok alapján – Öndör Gegent általában a 16–17. újjászületésként emlegetik abban a sorban, melyben Tāranātha volt az őt megelőző megtestesülés. Ez a több évszázadra visszavezethető leszámazási sor már megfelelő jogosultságot biztosított számára ahhoz, hogy beteljesítse küldetését és a mongol buddhista egyház első főlámája lehessen.

1651-ben 600 gelug szerzetes kíséretében visszatért a halha területre és megkezdte azt a munkát, mely a mongol történelem egyik legjelentősebb szereplőjévé avatta. Történeti szerepének tárgyalása most nem célunk, az megtettük már más fórumon, itt csak egy eseményt kell megemlítenünk.

Öndör Gegen a 17. század végi halha belháborúk és a mandzsu hódítás idején nem elégedett meg pusztán az egyház irányításával. Mint a halha kánok által egységesen elismert vezető, jelentős politikai állásfoglalásokat is tett. 1691-ben a halhák mandzsukkal szembeni behódolása idején, a Dolón núr-i<sup>28</sup> kurultájon Kangxi császár trónja mellett ő maga is fogadta a kánok hódolatát, ezzel legitimálta a mandzsu császár hatalmát, ugyanakkor kíséretet tett a Kubiláj és Pakpa idején létrejött kettős hatalom hagyományának felélesztésére is. Az akkori történelmi környezet ugyan nem engedte meg, hogy ugyanazt a tanácsadói szerepet tölthesse be a mandzsu császár mellett, mint korábban Pakpa a Jüan uralkodó udvarában, de életrajzírói és későbbi követői hasonló színben tüntetik fel.

A mandzsu fennhatóság időszaka sajátos módon a mongol egyház egyik fénykora volt. Az egymást követő mandzsu uralkodók jelentős adományokat juttattak a buddhista egyháznak, így hozzájárultak annak terjeszkedéséhez, fejlődéséhez. Ezzel azonban a hatalomnak egyértelmű politikai céljai voltak. Az 1580-as évek óta eltelt több mint száz év – mint ahogyan azt a fentiek is bizonyítják – elegendőnek bizonyult ahhoz, hogy a mongolok – és nem csak a mongol előkelők – elfogadják a buddhizmust, életük részévé tegyék hagyományait. Így a 17. század második felében javarészt az első Halha-Dzsebcundampa tevékenységének köszönhetően jelentős befolyásra szert tett egyház egyre fontosabb társadalmi tényezővé vált.

A kolostoralapításoknak köszönhetően a világi közigazgatás átszervezése után fontosabb pozíciók nélkül maradt mongol előkelők egy része az egyházon belül kárpótolhatta magát, ugyanakkor a lámák számának jelentős növekedésével a mandzsu kormányzat terveinek megfelelően sikerült pacifikálni a mongol nomádokat. Nem utolsó sorban a mongol egyházfő tevékenységének köszönhetően az előkelő mongol családokban, illetve az alávettek között is általánossá vált az a hagyomány, hogy a fiúgyermekek közül legalább egyet buddhista szerzetesnek adtak. Ezzel egyrészt viszonylag könnyedén biztosították a gyermek ellátását, túlélését a meglehe-

---

<sup>28</sup> Mongol Doloyan nayur.

tősen mostoha nomád életkörülmények között, másrészt maga a gyermek az egyházon belül egyfajta képviselője volt a családnak, akik rajta keresztül kötődtek az egyházhoz akkor is, ha nem álltak annak közvetlen szolgálatában.<sup>29</sup> Ezt kihasználva a mandzsu kormányzat közvetve jelentős számú fiatal mongol férfit tudott elvonni a világi élettől, így csökkentve a fennhatóság kialakulásakor létrejött feszültségeket. Ugyanakkor a mandzsu uralom konszolidálása után a császárok mindent megtettek annak érdekében, hogy az egyház irányítását is a fennhatóságuk alá vonják. 1757-ben a második Bogd halála után a mandzsu uralkodó megtiltotta, hogy az egyházfő újjászületését mongol földön keressék. A lépés sikerrel járt, így a harmadik megtestesülést – és minden utána következőt is – Tibetben kerestek és találtak is meg. Ezzel elérték, hogy a mindenkori mongol egyházfő más kultúrából, más nyelvi környezetből érkezve mindig valamilyen szinten „kívülálló” maradjon új hazájában. Miközben a mongol buddhista egyház a mandzsu világi közigazgatás mellett szinte egy második államot hozott létre, és a társadalom legjelentősebb formáló erejévé vált, nem kellett attól félni, hogy a mongol függetlenség gondolatát önállóan felveti.

A vázolt folyamatnak köszönhetően a mandzsu hódoltság alatt szerveződött és épült ki az egyház az évek során a Bogdo gegenek tekintélye megfellebbezhetetlenné vált. 1911-ben, a mandzsu uralom bukása után, a nyolcadik Dzsebcundamba a világi hatalmat is megszerezte. A huszadik század végén az újjáéledő mongol buddhizmus mégsem alig egy évszázaddal korábbi elődei segítségével próbálta újrafogalmazni önmagát, hanem egészen az első Dzsebcundampa koráig nyúlt vissza.

Az alig másfél évtizeddel ezelőtt lezajlott rendszerváltás után a mongol társadalom alapvető igénye volt, hogy deklarálja saját függetlenségét. Ehhez a politika mellett természetesen a mongol hagyományokat, a nomád kultúrát is eszközként használták. Ennek a törekvésnek a legváltozatosabb példáival találkozhatunk a legkorábbi mongol irodalmi/történeti mű, a Mongolok titkos története születésének 750. évfordulója 1990-ben októrojját megünneplésétől<sup>30</sup> kezdve, Dzsingisz kán mindent elsöprő kultuszán keresztül egészen a hagyományos mongol sámánizmus újrafelfedezéséig és a buddhista egyház újjáépítéséig.

---

<sup>29</sup> Öndör Gegen egyházfővé választásakor a halha előkelőktől pásztorcsaládokat kapott, akiknek egyetlen feladata a főláma ellátása volt. Ezzel az 1630-as évek végén egy új társadalmi réteg, a *šabi* jött létre. Ők az alávetett mongol pásztorok azon csoportját képezték, akiket kivontak a világi adminisztráció fennhatósága alól, egyetlen feladatuk azon kolostor szolgálat volt, melynek ellátására rendelték őket. A mongol buddhista egyházon belül az egyetlen, aki önálló magántulajdonnal – saját területtel, šabikkal – rendelkezett, a Bogdo gegen volt.

<sup>30</sup> A nemzetközi tudományosság sem egységes azzal kapcsolatban, hogy a mű mikor született, azonban mai ismereteink szerint úgy tűnik, hogy a mű utolsó szakaszában jelzett „patkány év” nagy valószínűséggel nem az 1240-es esztendő volt, illetve az MTT utolsó része biztosan ez után született. Az 1990-ben megünneplelt 750. évforduló sokkal inkább politikai megfontolás, mint a tudományos tények alapján kerülhetett meghatározásra.

Öndör Gegen a saját korában a buddhizmus terjesztése mellett vitathatatlan lépéseket tett a mongol hagyományok, s ezen keresztül a mongol identitás, a kulturális és társadalmi integritás megőrzése érdekében. A 17. század második felétől, az általa irányított egyházszerkezet a mandzsu hódoltság időszakában is lehetőséget adott a mongoloknak arra, hogy a birodalom egységesítő törekvéseivel szemben megőrizhessék kulturális identitásukat, mely a későbbi politikai függetlenség kialakításának is nélkülözhetetlen feltétele volt. Ugyanakkor a halha polgárháború idején az orosz kapcsolat erősítésével szembeni mandzsu orientáció melletti elkötelezettsége a 1990-es évek rendszerváltása előtti mongol szocialista történetírók elemzéseiben negatív értelmezést kapott, elsősorban az 1921 után Mongóliában szinte kötelező orosz orientáció elutasítása miatt. Művészeti munkássága ugyanakkor politikai szempontból nem volt fontos, a hivatalos ideológia számára elfogadható volt, azon a megtűrt szinten, ahogyan a 20. század közepétől konszolidálódott szovjet-hatalom korszakában megfigyelhettük. Így, ha művészeti tevékenységéről esett szó, nem tárgyalták azt az aspektust, hogy ez milyen hatással volt a mongolok identitás tudatára, a mongol kulturális függetlenség fenntartására.

Minden igyekezete azt célozta, hogy a mongol hagyományokat a mandzsu uralom alatt is sikerüljön megőrizni. E tevékenysége nem merült ki csupán a buddhizmus tanításainak terjesztésében, kommentárok írásában, tanítványai személyes oktatásában. Számos előírást alkotott az általános szent rituálékról, az istentisztelet helyéről, a szertartásokkal kapcsolatos szokásokról, a lámák viselkedésének etikettjéről, a papok, és a hívők életéről, illetve a lámák ruhájára, a közös étkezésekre vonatkozóan is. Nagy gondot fordított a mongol életmód, a hagyományok megtartására és továbbélésének biztosítására. Az általa létrehozott szertartások, a szakrális rituálé, az imakönyvek fajtái, a vallásos tánc – *cam* – ritmusa, mind-mind fontos szerepet játszik a mongol hagyományokban. A kolostorokban több olyan rituálét követtek, s követnek napjainkban is, melyeket maga Öndör Gegen dolgozott ki. Megteremtődött az a szimbolika, amely a buddhizmus mongol ágára jellemző mind a mai napig. Ugyanakkor számos más mongol nemzeti szimbólum, például a férjes asszonyok hajviselete, az állatok billogja, az üdvözlő rituálé – szintén összekapcsolható személyével.

Napjainkban terjed az az elképzelés, hogy a lámaviselet általa kialakított változata, a minden nap használatos lámaöltözet, a ceremóniák alkalmával használt ruházat a mandzsu kor előtti mongol nomádok viseletének alapján készült. Ez azonban csak részben felel meg a valóságnak. Nem állítható, hogy a lámák viselete csak ezekből eredeztethető, de kétségtelen, hogy maga az első Bogd tervezte azokat.

Mint korábban említettük, a huszadik században az egyház nem csak hatalma csúcsára jutott, de gyakorlatilag a teljes összeomlás szélére is sodródott. Az 1921-es forradalom győzelmét követően az új hatalom mindent elkövetett annak érdekében, hogy hatalmát korlátozza és társadalmi befolyását megtörje. Ez a nyolcadik Bogd életében nem sikerülhetett – túl nagy társadal-

mi feszültséget gerjesztett volna. Az állam közvetlen irányításából kizárták a Dzsebcundampát, egyházi hatalmát azonban nem korlátozták. A Bogd 1924 májusában bekövetkezett halálával az erőviszonyok alapvetően átrendeződtek. A bolsevik hatalom a húszas évek második felében elsősorban adminisztratív eszközökkel próbálta csökkenteni a lámák számát, később, a harmincas évek közepén és végén már a drasztikusabb módszerektől sem riadt vissza. A folyamatos presszió ellen 1932-ben kirobbanó nyugat-mongóliai lámalázadás alkalmat adott a hatalomnak arra, hogy véres eszközökkel számoljon le az egyházzal, így teremtve teret a szinte vallásos hitet megkövetelő új ideológiának. A bolsevik pogromok során legalább hétszáz kolostor és több, mit harmincezer ember esett áldozatul a bestiális pusztításnak.

Az 1937-ben záruló események következtében az egyház gyakorlatilag összeomlott. Az életben maradottak közül sokan inkább kiléptek a szerzetből, megnősültek csak azért, hogy életüket mentse. A buddhista vallásgyakorlatot nem tiltották be ugyan, de egy-két „kirakat-kolostor” és néhány láma működésén kívül gyakorlatilag lehetetlenné tették.

A kilencvenes évek elején bekövetkezett változások után az egyháznak ebből az állapotból kellett újjáépítenie magát, s mivel az összeomlás óta csaknem hetven év telt el, ezt az építkezést szinte a nulláról kellett kezdeni. A folyamat ma sem zárult le, és olyan változásokat indukált, melyek egy része Congkhapa alapvető útmutatásainak is ellentmond, illetve felülírja a második megtérés időszakának néhány vívmányát is, miközben a változásokat gyakran a történeti hagyományok sajátos magyarázatával próbálja legitimálni. Nézzünk egy-két erre vonatkozó példát.

A kilencvenes években és részben napjainkban is alapvető feltételek hiányoztak ahhoz, hogy az egyház újjáépítése zökkenőmentes lehessen. A huszadik század végén igen korlátozott volt azoknak a lámáknak a száma, akik megfelelően képzettek voltak ahhoz, hogy vezető egyházi méltóságokat töltsenek be. Ez nem is meglepő, hiszen magas szintű egyházi oktatás évtizedekig nem volt Mongóliában. Azok, akik túléltek az üldözéseket a rendszerváltáskor vagy nagyon öregek voltak, vagy már nem éltek. Mivel több, mint hatvan éven keresztül nem volt megfelelő egyházi oktatás az országban, az újjáépített kolostorok olyan főlámák irányítása alatt működtek – s gyakran működnek ma is –, akik nem rendelkeztek-rendelkeznek ehhez megfelelő fokozattal. A fővárosban, de vidéken is számos kolostort építettek, vagy alapítottak újjá gyakran úgy, hogy csupán néhány – néha egy-két – láma végezet a szertartásokat. A fővárosban egyre több fiatal – jórészt férfiak, de nők is – választotta hivatásául a buddhista egyház kötelékét, ami az egyház szempontjából örvendetes ugyan, de azt is meg kell jegyeznünk, hogy itt a változó környezet új kihívásaira adott sajátos válaszokkal is szembesülhetünk.

A rendszerváltás után a mongol társadalom jelentős átalakulását figyelhettük, és figyelhetjük meg. Az oroszok kivonulása után magára hagyott mongol gazdaság meglehetősen nehezen állt talpra. Ez a folyamat még ma is tart, és olyan változásokat indukált, melyek alapvető befolyást gyako-

roltak a mongol társadalom szerkezetére. Egy a nyugati – keleti –, a mongolnál jóval fejlettebb gazdasággal rendelkező jóléti államokból érkező – és a rendszerváltás előtt a mongoloktól elzárt, általuk nem tapasztalható – életmód minták sugallta „jobb és könnyebb élet” reményében egyre többen hagyják el a hagyományos nomád életmódot és a vidéket, és költöznek a városba. Ennek hatására a városokban, illetve jellemzően a fővárosban óriási demográfiai robbanás következett be, Ulánbátor lakossága néhány év alatt több mint felével gyarapodott. Az új gazdasági körülmények ugyan több munkalehetőséget is biztosítottak, de a nomádok egyrészt nem tudtak az új követelményekhez gyorsan alkalmazkodni, másrészt a munkahelyek száma is véges. Ezért jelentősen nőtt a munkanélküliség, sokan nem találták meg számításukat. Ebben a sajátos közegben a buddhista egyház egyfajta „menekülési lehetőséget” is biztosított, így a lámák számának drasztikus növekedését az is indukálhatta, hogy sokan munkájuként és nem hivatásuként választották a szerzetet. A kolostorban biztosított a megélhetés, ugyanakkor napjaink lámái alapvetően más életmódot is élhetnek, mint ahogy azt a korábbi évszázadok sokkal szigorúbb előírásai megkövetelték. Ma – elsősorban a fővárosban – sok lámának családja van, a kolostoron kívül él, és gyakorlatilag csak dolgozni jár a „munkahelyére”.<sup>31</sup> Azt, hogy a gelugpa lámák a cölibátusra vonatkozó szigorú előírást megszegik, egy meglepő magyarázattal próbálják elfogadtatni.

Mint korábban említettük, Öndör Gegen egyháza alapjaként a buddhista *vinája* erkölcsi szabályait hirdette minden szerzetes és láma számára, de ezt a természet közelben élő nomád mongolok hagyományaiiba illesztette be. Nem rettent vissza a lámákra vonatkozó alapvető szabályok átdolgozásától sem, hogy ezzel is megkönnyítse a buddhizmus elterjedését. Útmutatásai szerint a mongol szülőknek gyermekeik közül egy fiút szerzetesnek kellett adniuk, hogy tanulmányozza Buddha tanait. Ez a gyakorlat a mandzsu korban szinte általánossá vált a mongolok alávettettek között csakúgy, mint az előkelő családokban. Öndör Gegen azonban olyan „útmutatással” is ellátta a híveket mely alapjaiban mond ellent a Congkhapa reformjai alapján létrejött gelugpa rend szabályainak. Azt javasolta, hogy a lámát fiatal felnőtt korban küldjék vissza családjához, hogy ő maga is családot alapítson és így gyarapítsa a mongolok lélekszámát. Negyven-ötven éves kora körül ismét visszatérhetett a kolostorba és élete végéig szerzetesként élhetett tovább. Itt kell megemlítenünk, hogy ez a gyakorlat valóban létezett ugyan, de napjaink újjáéledő mongol buddhizmusára jellemző igazán. A ma családban élő fiatal mongol szerzetesek szívesen hivatkoznak az első egyházfő útmutatásaira, bár ebben az értelemben inkább azon huszadik századi elődeik követőinek tekinthetők, akiket a bolsevik hatalom kényszerített a kolostorok elhagyására, a fogadalmuk megszegésére, és a házasságkötésre. A társada-

<sup>31</sup> Talán nem mellékes ha megjegyezzük, hogy terepmunkáink során találkoztunk olyan fiatal szerzetesekkel, akik a hétköznapi beszédben a mongol *ajil* „munka” szót használták tevékenységük leírására.



lom általában csak a *gelong* fokozattal rendelkezők házasságait fogadja el, a többiekét nem nézik jó szemmel. Jellemző, hogy ezzel kapcsolatban a buddhista egyházfő véleményére is próbáltak támaszkodni, tőle vártak útmutatást. 2006 augusztusában Mongóliába látogató XIV. Dalai láma meglepően türelmesnek mutatkozott a kérdésben, a házasságot a *gelong* fokozatig elfogadhatónak nyilvánította, így legitimálva a Mongóliában kialakult sajátos helyzetet.

Napjaink buddhizmusának másik sajátossága a szertartásokkal kapcsolatos. A mai mongol szertartásrendszer alapját a tibeti buddhista rituálék adják. A buddhizmus mongol ágára jellemző sajátosságok részben a második megterés időszakában, részben az első Dzsebcondampa tevékenységének köszönhetően alakultak ki. Ebben a folyamatban igen fontos szerepet játszott az eredeti szövegek mongolra fordítása, hiszen így könnyebben jutott el az üzenet a mongolokhoz, könnyebb volt őket a buddhizmus követésére biztatni. Sőt mint láttuk, Öndör Gegen tudatosan használta ezt, részben a mongol hagyományok megőrzésére, részben a mongol buddhizmus önálló arcának kialakítására is. Miközben e korszak legjelentősebb vívmányai között említhetjük a mongol szertartásszövegek, szútrák, buddhista iratok létrejöttét, és miközben a mandzsu korban ezek hozzájárultak a mongol önállóság deklarálásához, a független mongol nyelv és kultúra fennmaradásához, addig napjainkban szinte kizárólag tibeti szövegeket használnak a szertartásokon. Kutatásaink során több kolostorban is volt lehetőségünk az ott őrzött szent könyvek tanulmányozására. Napjainkban ezek között elvétve találunk mongol szövegeket, holott ezek egy része különböző rejtekekben átvészelte a bolsevik pusztítást, illetve maguk a fordítások viszonylag könnyen rekonstruálhatóak. Felvetődik a kérdés, vajon miért tértek vissza a tibeti szövegek használatához.

Bár kétségtelen, hogy a mongol buddhizmus újjáéledésekor nagy szerepet játszik a tibeti háttér, hiszen a lámák képzése – elsősorban a magasabb rangú képzés – napjainkban is tibeti közegben zajlik, ez még nem ad elég magyarázatot a mongol szövegek mellőzésére. Sokkal valószínűbb, hogy manapság a szerzetek kívüliek kívülállóságát – fontosabb szertartásokon védelmét – úgy tudják biztosítani, ha ilyen eszközökkel zárják el őket a Tudás közeléből. Ma egy írott mongol szöveg elolvasása a hívek nagy részének nem jelentene gondot, miközben a mongol fordítás születésekor a 16–17. században ez nem volt jellemző. Akkor a vallás megismertetése, ma a beavatottak viszonylag szűk körének biztosítása a cél. A tibeti nyelv használatával elérhető, hogy csak a lámák legyenek a szertartás pontos ismerői, a hívek csak annyira váljanak részvevőkké egy szertartás alatt, amennyire azt az előírások megengedik.

A mongol buddhista egyház tibeti kapcsolatai még egy kérdést felvetnek. Mivel napjainkban az önálló Tibet nem létezik, az egyházfő emigrációban él, a mongol egyház kénytelen ezt a kényes politikai helyzetet valamilyen módon kezelni. Miközben a mai politikai vezetés igyekszik nem gördíteni akadályokat az egyház működése elé, Mongólia nemzetközi kapcsolatainak

biztosítására hivatkozva nem engedheti meg, hogy a mongol egyház képviselői szabadon alakíthassák kapcsolataikat tibeti hittársaikkal. A mongol buddhisták feje ma a IX. Bogd gegen, aki 1932-ben látta meg a napvilágot Tibetben, de csak a rendszerváltás után, az akkori miniszterelnök kérésére, egy 1991-ben a XIV. Dalai láma által kiadott rendelet értelmében foglalhatta el hivatalát. Napjainkban is a Dalai láma közvetlen környezetében él, hiszen ha Mongóliába költözne, az az emigráns tibetiek Mongólia általi elismerését jelentené, amit az ország a Kínával való jó viszony fenntartása érdekében – ismerve a kínai álláspontot – nem tehet meg. Így ma Mongóliában egy vezető nélküli egyház működik, miközben a Bogdo gegen kilencedik reinkarnációja, Özsentsége a IX. Halha-Dzsebcundampa Indiában él, s egyházával csak a zarándokok útján képes kapcsolatot tartani. Úgy tűnik, a politika napjaink látszólag szabad világában is fontos feladatának tartja az egyház befolyásolását.

## IRODALOM

- BALOGH, M.  
2005 *A sámánizmus régi és új formái Mongóliában*. ELTE Orientalista Nap. Budapest, ELTE (előadás).
- BAWDEN, Ch.  
1961 *The Jebtsundamba khutugtus of Urga*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- BIRTALAN, Á.  
2001a Wörterbuch der Mythologie der mongolischen Volksreligion. In: SCHMALZRIEDT, Egidius–HAUSSIG, Hans W. (szerk.): *Wörterbuch der Mythologie* 34. 879–1097. Stuttgart, Klett-Cotta Verlag.  
2001b *The Tibetan Weather-Magic Ritual of a Mongolian Shaman*. *Shaman*, 9., 2., 119–142.
- BIRTALAN, Á.–RÁKOS, A.  
2002 *Kalmükök, egy európai mongol nép*. Budapest, Terebess.
- ČOINXOR, Ĵ  
1995 *Öndör Gegen Janabajar*. Ulaanbaatar.
- Damdinsüren, C.  
1959 *Öwgön Ĵambaliin yaria*. Ulaanbaatar.
- DUMAN, L. J.  
1977 *Vnešnjaja politika gosudarstva Tzin v XVII. veke*. Moskva.
- HOFFMANN, H.  
2001 *A tibeti műveltség kézikönyve*. Budapest, Terebess.
- IČINNOROW, S.  
2005 *Öndör Gegen Janabajar. Namtar, büteeliin jarim asuudal*. Ulaanbaatar.

- LIGETI Lajos  
1927 A kitaj nép és nyelv. *Magyar Nyelv*, 23., 293–310.
- LXAGWASÜREN, G.–DAŠĴAMC, D.  
2001 *Mongoliin filosofin tүүx*. Ulaanbaatar.
- MOSES, Larry W.  
1977 *The Political Role of Mongol Buddhism*. Bloomington, Indiana University Press.
- POZDNEYEV, A. M.  
1971 *Mongolia and the Mongols*. Uralic and Altaic Series vol. 61. Bloomington, Indiana University Press.
- SZILÁGYI, Zsolt  
2004 Manchu-Mongol Diplomatic Correspondence 1635–1896. Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism Vol 1. Géza BETHLENFALVY (szerk.): *State Central Library of Mongolia*. Research Group for Altaic Studies Hungarian Academy of Sciences, Budapest.

ZSOLT SZILÁGYI

LEGITIMACY

THE ROLE OF THE MONGOLIAN BUDDHIST CHURCH  
IN THE CONSOLIDATION OF SECULAR POWER

At the beginning of the 21<sup>st</sup> century, having left behind the darkest period of its history, the Mongolian Buddhist Church is toying to redefine itself and to find its place in the transforming Mongolian society. This paper tries to delineate the background of these processes and to give a short historical survey.

The Mongolian Buddhist Church always had tight connection with the secular power during the centuries. These connections were not always advantageous for the Church. Although the Buddhist Church obtained political power only at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, it always played important role in the fight for power in secular life. The Church used the special tool of religion, meanwhile it became an important factor of the Mongolian nomadic society. The Buddhist traditions became an integral part of the Mongolian nomadic way of life. Lamas took most of the important positions among the representatives of the social hierarchy.

Buddhism integrated the local syncretic religion and assimilated the main elements of the mythology of the native religion. This integrating ability of Buddhist religion gave a great impetus to the Church to survive among the

changing social and political circumstances. For obtaining and keeping the political power the secular rulers often used the doctrines of the Buddhism. It resulted in a tight cooperation of the secular and spiritual powers. So the legitimacy of the power became one of the most important questions of the history of Mongols and the Mongolian Buddhist Church.

At the previous centuries the secular rulers used Buddhism to legitimize their power, but in our days the Buddhist Church seeks for the personalities and events in its own history who can strengthen the positions of the Church in the post-Soviet Mongolia and can give the possibility to get back the leading position in the Mongolian society.

SZÍNLELÉS – IDEGENEKKEL KAPCSOLATOS  
MAGATARTÁSI FORMA A BARGUZIN FELSŐ FOLYÁSÁNÁL  
ÉLŐ KURUMKÁNI EVENKIK KÖRÉBEN

A kelet-burjátiai evenkik körében végzett terepmunkánk során többször kerültünk bizonytalan helyzetekbe, melyeket állandóan hangulatváltozás és a kötelezettség vállalás hiánya jellemzett. A Gregory Batesontól kölcsönzött 'önmagát korrigáló rendszer' (self-corrective system) fogalmán keresztül elemeztük az evenki kultúra rugalmasságát. Azt találtuk, hogy az egykori vadász közösség társadalmi szerveződését egy úgynevezett „bajtársi”-szerveződés (companionship) jelenti. Ezt egy önmagát korrigáló körfolyamat (self-corrective circuit) szabályozza, amely konkrét helyzetekben rugalmasságot, hosszabb távon viszont stabilitást biztosít. Ez a kibernetikai megközelítés teszi lehetővé, hogy olyan, különben nehezen elemezhető témákat, mint az alkoholfogyasztás és az agresszió, tanulmányozzuk Szibéria népeinek életében. Továbbá egy sajátos magatartási mintát is vizsgálunk kutatásaink során: a színlelést (*pokazuha*), ami az idegenek elvárásainak megfelelő magatartási forma, annyiban is, hogy (látszólag) egy állandó, megfogható képet tesz hozzáférhetővé, és (megint csak látszólag) ellenőrizhetővé teszi az evenki kultúrát. Jelen dolgozatban a színlelés mibenlétével ismertetjük meg olvasóinkat.

A Kelet-Burjátiaiában élő evenkik mindig kapcsolatban álltak más, kínai, burját és orosz közösségek tagjaival. Ezeknek a kapcsolatoknak hosszú története van, melyeknek mind a harciasság, mind a békés kereskedés jellemző vonása volt. Az evenkik a tajga és füvespuszta érintkezési zónájának őshonos közössége. A szovjet rendszer létrejöttével a 20. században lényeges változások történtek Szibériában (is). Az evenkik elvesztették a tajgában való vándorlással kapcsolatos szabadságukat, állattartással kellett foglalkozniuk az újonnan alakult kolhozokban. A marxista ideológia értelmében kellett volna hagyniuk az eredeti társadalmi szerveződésüknek megfelelő tevékenységekkel, mivel régi vadász életformájukat nem lehetett az aktuális fő, állattartó gazdálkodó tevékenységgel összeegyeztetni. Ebben a dolgozatban azt vizsgáljuk, hogy mit eredményeztek ezek a döntő változások, milyen hatással jártak az evenkik mindennapi életére.

A fentebb említettek ellenére az evenkik mégis sajátos formát találtak az orosz-burját társadalomba való integrálódásra, elkerülték, hogy teljes mértékben asszimilálódjanak, és így, még akkor is gyakorolni tudnak társadalmi szerveződésük fő formájának megfelelő tevékenységeket, ha többé már nem folytathatják vadász tevékenységüket. Ez meglehetősen összetett jelenség, amelynek jellemző vonása az önmagát korrigáló rendszer egy szétváló körfolyamata, ami a kommunikációt tartja fenn a rendszeren belül, illetve a külvilággal.

Kutatásaink egyik alapvető terminusa, a schismogenesis, Batesonnál az egyének magatartási normáit differenciáló (kör)folyamatot jelent, ami egyének között felerősödő interakciót eredményez (BATESON, 1958, 175.). Két formája van: komplementer és szimmetrikus fázisok váltakoznak benne. Esetünkben a szimmetrikus fázisra a részek közötti versengés lesz jellemző, míg a komplementer fázis mellérendelő (nem hierarchikus) viszonyt jelent, melyre a munkamegosztás (gyűjtés és szétosztás) lesz az általános példa, és amely alapvetően nem nemi alapon oszlik meg, bár a jelen gyakorlat erre utal. A komplementer és szimmetrikus folyamatok váltakozása teszi megfigyelhetővé egy-egy jelenség (agresszió vagy alkoholfogyasztás, utazás) logikáját. Ezek a jelenségek nem igazán lineáris folyamat jellegűek, hanem önmagukba fordulnak vissza, körfolyamatokat alkotnak, miközben egymásra is hatással vannak. Így lesz képes a körfolyamat saját, egymásra ható fázisain keresztül önmagát korrigálni.

Először a sámánizmust az evenki társadalom kulturális magjának tekintettük. Később arra figyeltünk fel, hogy az evenkik a vallásos és a szellemvilággal kapcsolatos eseményeknél, szertartásoknál emocionálisan jobban bevonódnak más, nem vallásos eseményekbe. Ez vezetett minket arra a következtetésre, hogy a sámánizmus (SHIROKOGOROFF, 1999 [1929]), a sámán tevékenysége általában véve a külvilággal kapcsolatos, a külvilág elvárásainak való megfelelés fő területe. Ez utóbbi tekintetében két szertartását elemeztünk, egyrészt az éves evenki közösségi szertartást, ahol evenki családok imádkoznak és mutatnak be áldozatot őseiknek, másrészt egy helyi szertartást, ahol a burját közösség megrendelésére imádkoznak, Nagy Vízet kérve az evenkik. A rendelkezésükre álló bajtársi szerveződések jellegük-nél fogva nem alkalmasak hierarchikus viszonyok kezelésére, melyek az idegenekkel, elsősorban a patriarchális viszonyokat magukénak valló burjátokkal kapcsolatban merülnek fel. A bajtársi-szerveződés meglehetősen nehezen alkalmazható nem-evenkikkel kapcsolatban, ezért többszörösen át kell alakítani, hogy használható legyen interetnikus kommunikáció során is. Az éves szertartás során, ahol nem csak evenkik, hanem a vegyes házasságok jelen gyakorlata folytán burjátok is képviseltették magukat, az evenkik által gyakorolt bajtársi-szerveződéseket az idegenekkel kapcsolatban fenn-tartott, általunk színlelésnek nevezett magatartásformák szőtték át. Az orosz *pokazuha* terminus arra utal, hogy a dolgok csak egyik, még hozzá jobbik felének megmutatása általában célra vezető az aktuális helyzetnek megfelelő magatartásban. Ezzel a stratégiával az idegenek benyomásait és véleményét manipulálják az evenkik. Közülük egyesek a közszférában igyekeznek úgy konzerválni a jelenségeket, mintha azok változatlanok volnának, hogy így könnyebben megfoghatóak, érthetőbbek legyenek az idegenek számára. Az evenki kultúra kimerevítésének két tipikus esetét tudjuk megemlíteni. Az egyik esetben a helyi sámán az előttünk álló éves közösségi szertartásra hivatkozva a régi evenki szokások bemutatását ígérte, egy múltbéli magatartási formát, „ahogyan egykoron az evenkik imádkoztak őseikhez”. Míg

a másik példát az evenki kultúra helyi képviselői adják, akiknek az a célja, hogy megőrizték a hagyományos evenki kultúrát (a foglalkozásokon, az ünnepeken és a narratívákban), amelyet a mindennapi élet gyakorlatában már senki sem folytat. Ezek az akciók egy folyamatosan változó, rugalmas evenki bajtársi-szerveződés és az idegenek merev hierarchikus társadalmi szerkezete (rokonsági-, klán-, vagy bürokratikus intézményrendszere) közötti átmeneti-zónában jelentkeznek.

A mai posztszovjet antropológiai kutatások a jelen és a szovjet társadalom értékeinek szembeállításán alapulnak. Az antropológusok anyagaikat olyan értékek mentén fejtették ki, melyeket szignifikánsnak találtak saját terepükön, de amelyek meglátásunk szerint a kurumkáni evenkiknél nem meghatározó jelentőségűek. Heonik Kwon a területiségen alapuló helyi tudást és a vadászatról beszámoló narratív élményeket találta sajátosnak (KWON, 1993, 1998). Kurumkánban azonban a vadászat már nem (legális) alap tevékenység. Nikolai Ssorin-Chaikov-nál az evenkik nem egyesültek egyetlen szerveződésben sem, az állammal szembenálltak, illetve egy kis állam szerepét töltötték be (SSORIN-CHAIKOV, 2003), Kurumkánban ugyanakkor az etnikus alapon történő közösségi szerveződések csak formálisan működtek. Aimar Ventsel a dolgánoknál a rokonságot mint a szolidaritás és a szerveződés forrását találta jelentősnek (VENTSEL, 2005), míg a kurumkáni evenkiknél el kellett kerülni a hierarchia mindenféle lehetőségét. Agnieszka Halemba az altaji közösséget szerint a sámánizmus vallási gyakorlata teszi egységessé (HALEMBÁ, 2006), míg a mi esetünkben az éves szertartás nem tartozik azon események közé, melyekbe érzelmileg bevonódnak az evenkik.

A jelen kutatásokra egyrészt a folytonosság igénye, míg másrészt új értékek keresése jellemző. Gyakorlati okok, a szovjet források nehéz „olvashatósága” miatt a nyugati antropológusok felhagytak a szovjet értékek és módszerek elemzésével. A fenti megközelítésekkel szemben megállapíthatjuk, hogy az evenki kultúra (viszonylag) változatlan, állandó és egységes képet mutat – legalábbis Shirokogoroff 20. század elejére vonatkozó, de egészen a 19. század közepéig visszanyúló, az evenkikről adott igen alapos leírásai és saját anyagaink egyaránt erre engednek következtetni.

Sántha István három hónapot töltött a kelet-burjátiai Kurumkán megyében, ebből másfél hónapot Tatjana Szafonova-val közösen, egy evenki családnál. Házigazdáink a téli szálláshelyen (zaimka) a helyi sámán, Orocson, és felesége voltak. Különböző házkörüli és az állattartással kapcsolatos munkákban segítettünk nekik és a fia családjának (férj, feleség és három kisgyerek), akikkel közös háztartást vezettek.

### Kapcsolat az állammal és az idegenekkel

Szibéria hosszú időn keresztül csak a prém miatt volt fontos az orosz állam számára. A prémadót az állam által kinevezett képviselők gyűjtötték be. Az

államot az adóbegyűjtők személyesítették meg. A barguzini tajga őslakos népe, az evenkik, az állam különösen fontos üzletfelei voltak, mert a kiváló vadászok az értékes prém forrását jelentették. Az oroszok előrenyomulásának hatására a 18. század elején bukkantak fel a környéken a burjátok első csoportjai: a Bajkál nyugati partjáról az orosz katonák és adóbehajtók kegyetlensége és az eddigre állandósuló földhiány kényszerítette őket arra, hogy állataikkal és ingóságaikkal útra keljenek a befagyott Bajkál jegén keresztül Barguzin környéki új hazájukba.

A 19. század közepétől már nemcsak a cobolyprém jelentette a környék egyedüli értékét. Az akkor induló aranybányászat bekapcsolta a környéket a világkereskedelembé. A megyébe vezető út kulcsszerepet játszott a gazdaság felvirágzásában. Az aranybányászat központja Barguzin volt. Itt éltek azok a zsidó kereskedők, akik addig elsősorban prémfelvásárlással foglalkoztak. Az aranymezők gyakorlatilag nem a mai Kurumkán- és Barguzin megye területén, hanem Bauntban terülnek el. A környék modern viszonyait az is példázza, hogy telefonvezeték kötötte össze a központot az aranybányász területekkel, valamint az, hogy az itt bányászott arany a világpiacon is megjelent. A bányagépeket Angliában készítették, például azt a különleges aranymosó hajót is, melyet a helyiek csak *darga*-nak emlegetnek és melyet az Ikati-hágón keresztül vontattak a Bauntban fekvő bányaterületre. Ez a fajta gazdasági tevékenység egészen az Októberi forradalomig magántőkén alapult, az államtól független volt.

A szovjet állam az itt élő evenkik, mint ahogy általában véve az északi kisépek (hagyományos) gazdaságának fellendítésére ún. „Arany prém” gazdasági szervezetet hozott létre. Ennek a kollektív etnikus állami gazdaságnak Bagdarinban, az újonnan alapított Baunt megyében volt a központi telephelye. Innen látták el a barguzini és a kurumkáni vadászokat is, és itt gyűjtötték be a prémeket is tőlük, miután az egykori barguzini tajga az Októberi forradalom után a három újonnan alakult megye között lett felosztva. Ez a gazdasági szervezet a hatvanas évek elején szűnt meg, ami gyakorlatilag azzal járt, hogy a környéken élő evenkik nem tudtak többé szervezett keretek között, csak egyénileg vadászni.

A szovjetrendszer idején Kurumkán a viszonylag sikeres megyék közé tartozott Burjátiában. Talán a legfontosabb szovjetvállalkozás, mely a térséget is érintette, a Bajkál-Amur vasút (BAM) építése volt. A kiszolgáló út Kurumkán megyén keresztül vezetett, bekapcsolva az északi, eddig gyakorlatilag megközelíthetetlen térséget is Burjátia életébe. A BAM építése (a hatvanas évek vége és a kilencvenes évek eleje között) egy, a térségre jellemző rövidtávú vállalkozás volt, ami a fejlődésnek csak a látszatát tudta kelteni és aminek befejezése gyakorlatilag egybe esett a szovjetrendszer felbomlásával. A fenntartásához szükséges anyagi források híján a kilencvenes évek közepén el is vesztette a térségre gyakorolt hatását. A környék értékes erdői a kiszolgáló út alapját erősítették. Ez az út a helyi természetvédelmi terület gondozásába került, ami ma gyakorlatilag annyit jelent, hogy



az út járhatatlan, a természet egyre többet, egyre gyakrabban követel vissza magának. A BAM építése során a térség őshonos, helyi és újonnan érkezett lakossága terepvezetőkkel, étellel és szállással szolgálta ki a geológus táborokat és az expedíciókat.

Ugyanakkor a mezőgazdaságban centralizált állami vállalkozások (kolhozok, szovhozok, goszpromhozok, koopzveropromhozok) működtek, melyek csak a központi rendszeren keresztül tudták értékesíteni termékeiket. Ezeknek a vállalkozásoknak a működése gyorsan lehetetlenné vált a peresztrojka beköszöntével. A helyi lakosok (burjátok és evenkik) számára a gazdaság és társadalom, a magán és közélet addig szervezőként fellépő intézményi formái elvesztették társadalmi integráló erejüket. A szovjethatalom összeomlása előtt itt a társadalom helyi irányító ereje gyenge volt, a társadalmat nem a helyi emberek irányították kapcsolatrendszereiken keresztül, hanem azok az újonnan jött, elsősorban orosz származású egyének, akik a BAM, vagy más nagy állami projekt keretei között jöttek ide a szocializmust építeni. Mára az újonnan jöttek jó részének távozásával a helyi kapcsolatrendszerek is egysíkúbbak lettek. Olyan intézmények, mint a kultúrházak, az öregek otthona, a természetvédelmi terület, valamint olyan állami vállalkozások, mint az uljunhan-i evenki internátus és iskola építése még mindig a szovjet intézményrendszerre emlékeztetnek, bár ezek már nem képesek egységbe olvasztani az embereket.

Kurumkan megye ma nyomasztó, fejletlen hely hatását kelti, ahol az emberek vagy kis méreteket öltő orvvadászatból élnek, vagy mint doktorok és tanárok az állami büdzből támogatott szociális szféra állásait töltik be. Az emberek csak a központi hatalom vizsgálatai során lépnek fel közösen. Ekkor állami ellenőrző bizottságok jönnek a régióba, hogy leellenőrizzék olyan állami intézmények munkáját, mint a kultúrház, az öregek otthona vagy a természetvédelmi terület. Ilyen alkalmakkor az emberekre olyan közös magatartás lesz jellemző, amit színlelésnek nevezhetünk, és aminek során az intézmények valós működőképességének illúzióját keltik, ami természetszerűleg együtt jár a problémák és a problémák hatásának hiányával is. Az emberek attól tartanak, hogy a folytatott tevékenységek látszatműködéséről lehull a lepel, és az állami intézmények e még maradt „szigeteit” is bezárják, így sokan az egyetlen munkalehetőséget is elveszthetik. Ezek az intézmények biztonságot, pénzkereseti lehetőséget adnak az embereknek. Például az uljunhani evenki iskola és internátus építésén dolgozó munkásoknak nem érdekük, hogy minél hamarabb befejezzék a munkát, hanem ezzel szemben az, hogy addig folytassák, amíg csak lehet, hiszen ez a környéken az egyetlen munkalehetőség. Ez a hozzáállás ahhoz vezet, hogy az iskola már most irdatlanul nagy a falu és a környék lakosságához képest, másrészt azért sem lehetett az építkezést befejezni, mert nem volt elegendő építőanyag. Egyszóval az iskola építését azért nem fejezték be, mert ötven ember vesztette volna el az állását és megélhetési lehetőségét. Ez a munka is szociális támogatásnak

volt tekinthető. Azt gondolhatnánk, hogy mivel az embereknek munkájuk van, nem isznak. A valós életben azonban nem igazán működött ez a szociális támogatáson alapuló munka, hiszen a fizetés olyan elenyészően kicsi és annyira rendszertelen volt, hogy az emberek a fizetés után „egész” fizetésüket elitták. A valóságban, és nem az ellenőrzések során, semmi sem úgy működött, mint ahogy azt előzetesen elgondolták.

Ha a vadászokat az állam, mint tekintélyszervezet kontextusában vizsgáljuk, Clastres megállapításait tekinthetjük mérvadónak (CLASTRES, 1987, 189–218.). Clastres paraguayi és venezuelai vadászokra vonatkozó megfigyelései elgondolkodtató stratégiákat vetnek fel az állammal és a saját, evenki tekintélyekkel kapcsolatban. A vadászok idejük egy jelentős részét pihenéssel, lustálkodással, semmittevéssel, egyszóval a munka kerülésével, elutasításával töltik, kerülnek azokat a kapcsolatokat, melyek a munkába való bevonás veszélyével járhatnának. Csak háborús időszakban fogadnak el tekintélyelvű egyéneket a körükben. Más időszakban viszont agresszívan szembeszállnak e kvázi tekintélyek hatalmuk megőrzésére irányuló kísérleteivel.

Esetünkben az evenkik csak látszólag és időlegesen vetik alá magukat a tekintélyek hatalmának: színlelés keretében, például az éves szertartás során, ahol az idegenek és az evenki kultúra képviselőinek az érdekei a dominánsak. Ők tanulmányaik végzésére költöztek a városba és lettek idegen közegben az evenki kultúra értékeinek védelmezői. Ugyanakkor a szertartás után a helyi evenkik már nem ismerik el ez utóbbiak domináns helyzetét. A sikeres és ambiciózus evenkik iránt táplált gyanúra már Shirokogoroff is felfigyelt. „Ha egy tunguzt megdicsérnek, az növeli a teljesítményét. Ugyanakkor nem töltik idejüket és energiájukat hízelkedéssel és képmutatással, aminek különben sincs semmi hatása, mivel ezek a magatartások általánosak és mindennaposak lettek... A tunguzok nem rátartiak, mindenkivel egyenesek, habár ugyanakkor felfedezhetőek náluk büszkeségre és önbizalomra utaló vonások is. A tunguzok rátartiságukért nem szeretik a mandzsukat és a burjátokat (...) [Etekintetben] a tunguzok alul maradnak a szomszédaikkal való versengésben.” (SHIROKOGOROFF, 1979, 310., 313.). Az evenkik idegenek irányában mutatott magatartását a vélt haszon és az előnyök irányítják. Ez az adott környezet (giving environment) által meghatározott magatartás más vadász társadalmaknál is általános (BIRD-DAVID, 1994).

A fentiekhez hasonló magatartás figyelhető meg a természetes környezettel és az idegenekkel való magatartásban, ami az evenkik megfigyelő és utánozó készségén alapul. Az utánzásnak, a játékosságnak és a megfigyelő helyzet megőrzésének különleges képessége az evenkik segítségére van mind a vadászat, mind a színlelés során, amikor magatartásuk az idegenek velük kapcsolatos akaratának és elképzeléseinek felel meg. Shirokogoroff az evenkik idegenekkel kapcsolatos magatartásáról szóló leírásai kísértetiesen hasonlítanak az általunk a színlelésről tapasztaltakhoz. Shirokogoroff

azt is megjegyezte, hogy a színlelések után az evenkik jót derülnek egy-egy produkció hatásosságán (SHIROKOGOROFF, 1979, 311.). Esetünkben az evenkik örömmel nézték az éves szertartásról készült filmfelvételeket, jól szórakoztak a színleléseken, és ezen senki sem ütközött meg. Az idegeneken és a burjátokon kívül senki sem vette túl komolyan a szertartáson történeteket.

### Színlelés a Nagy Víz szertartás során – Fordítás hierarchikusból egyenlőségen alapuló kapcsolatba

A színlelésre hozott egyik példánk az úgy nevezett Nagy Víz szertartással kapcsolatos, amelynek során az egyensúlyt fenntartó körfolyamatnak a természet a forrása. A falusiak, többségében burjátok a saját szertartási rendjüknek megfelelően szertartást rendeltek a helyi őslakos evenkiktől. A burjátok orosz nyomásra csak a 17. század végén jelentek meg a környéken, a füvespusztáról egyre jobban a tajgába szorítva az akkor már itt élő evenki lakosságot. Ez magyarázza jelen esetben azt, hogy a burjátok arra kérték fel az evenkiket, hogy sámánjuk vezetésével áldozatot mutassanak be az evenki ősöknek – így szerevezve évről évre jogot arra, hogy itt élhessenek, szerencsésen gazdálkodhassanak, állatot tarthassanak. Ez a burjátok számára a helyivé válás folyamatának evenkiken keresztül való legalizálása, a helyi jogokra tartott igény éves megújítása. A gyakorlatban ez annyit jelentett, hogy a falu burját származású vezetése meghatározott összeget gyűjtött össze a családoktól, amiből a szertartáshoz szükséges javakat, áldozati ételeket és italokat (száraz sütemény, cigaretta és alkohol) vásároltak, amit aztán a helyi burját és evenki sámánok között osztottak szét, hogy egy időben (szinkron) szertartásokat tartsanak őseiknek.

A burjátok sámánhite őskultuszon alapul. Az ősök egykor élt konkrét emberek, akiket a hierarchikus burját társadalomszerkezet élén találunk. Ennek megfelelően, amikor szertartásaik során áldozatot mutatnak be őseiknek, hierarchikus kapcsolatrendszer mozgószínterén. A burjátok őseikkel csak ezen a hierarchikus viszonyrendszeren keresztül tudnak kapcsolatba kerülni, ezen az alapon kérik az evenkiket is arra, hogy saját, evenki őseiknek áldozzanak a burjátok érdekében. A burjátok és az evenkik egymás közötti kapcsolata is hierarchikus rendszerben ölt formát.

Ez az első megközelítésben, a burját elképzeléseknek megfelelően egyöntetűnek tűnő rendszer mégis hordoz magában feloldhatatlannak tűnő ellentmondásosságokat. Mivel a burját rendszer őskultuszon alapul a hierarchia felépítésében, megélésében, az ősiség játszik meghatározó szerepet. Az őslakos evenkik ősei viszont a burját hierarchia csúcsán foglalnak helyet. Miközben a burját ősök a burját klánok – genealógiáin alapuló – hierarchiájának élén állnak, a helyi hierarchiában (kognitív genealógiában) már csak mint idegenek szerepelnek, a nekik megfelelő

pozíciókban evenki ősök állnak a burját elképzések szerint is. De vajon mit gondolnak erről az evenkik? Milyen képhez juthatunk az evenkik ősökkel fenntartott kapcsolatairól az evenkik saját őseikhez megnyilvánuló magatartásának elemzése után?

A kurumkáni evenkik – (saját) társadalmi szerveződésüket (bajtársi-szerveződés) alapul véve – általában képtelenek bármiféle hierarchiában részt venni, bármiféle hierarchián alapuló kapcsolatot kialakítani, aminek az lesz a következménye, hogy nem találunk igazi tekintélyeket körükben. De akkor milyen kapcsolatokat alakítanak ki a hierarchikus kapcsolatok jellemezte külvilággal, például a burjátokkal? Itt most vissza kell térnünk a Nagy Víz szertartás kínálta példához, ami jelen elemzésünk szempontjából az evenki-burját interetnikus kapcsolatrendszer példája, és ami az evenkiknek a burjátokkal szemben a szertartás során tanúsított magatartásából érthető meg.

Az evenkik őseikhez sem tudnak máshogy viszonyulni, mint amit a bajtársi-szerveződés keretei szabnak meg társadalmi életükben. Egy nem-hierarchikus kapcsolatrendszerrel van szó, melyben az ősök és az evenkik azonos szinten vannak. Az ősök nem jelentenek pusztán csak egykor élt embereket, rokonokat. Az ősök és a természet osztatlan egységet alkot. Mikor az ősökről van szó, az egykoron élt evenkik mellett az ősök régi lakhelye, az eredeti szent hely is benne foglaltatik a terminusban. Ez utóbbi a tajgából kiszorult evenkik számára ma a tajga mélyét jelenti. Például jelen esetben a Nagy Víz egyaránt jelent egy szertartást, mely során az evenkik az őseikhez fordulnak, és egy szent helyet, mely eredetileg a tajga mélyén van, fent a hegyekben, ahol az ősök éltek, ahonnan a Nagy Víz, a völgy legnagyobb folyója, a Bargu(zin) ered. A szertartás elején az evenkik komplementer, mellérendelő viszonyban állnak az ősök és a természet osztatlan egységével, amit a szertartás során szimmetrikussá kell balanszírozniuk. Az imádkozás és az áldozás gyakorlatilag egy versengésre való kihívás a természettel, ami az alkoholfogyasztás során, mint az élet nem szent helyzeteiben általában, agresszív magatartáshoz vezet a résztvevő evenkik körében. Egy szegénységi kultúrában, mint amilyen az evenkiké, a szimmetrikus fázis a korlátozottan rendelkezésre álló javakért (például vodka) folytatott harc megkerülhetetlen és elengedhetetlen színtere.

A burját-evenki viszonyra evenki szempontból kettős komplementaritás lesz jellemző. A megrendelő-végrehajtó párban, egy nagyjából falusi, együtt élő burját-evenki kontextusban a komplementaritás hierarchiában ölt formát, ahol (látszólag) az evenkik a burjátok igényeit szolgálják ki. A helyi többségi társadalom képviselőit, a burjátokat a helyi hierarchia tetején, a kisebbséget képező evenkiket pedig, a relatív szegénységi kultúra helyi konfigurációjának megfelelően alul találjuk. A hierarchia látszólagos elfogadása az evenkik részéről szituatív jellegű és csak egy közeljövőbeli, egyenlőségen alapuló bajtársi-szerveződés folytatásának reményében értelmezhető. A munkamegosztás alapján a komplementaritás a tajgai-füvespusztai

kontextusban mellérendelő viszonyt jelent, melyben a burjátok gyűjtenek-vásárolnak, az evenkik pedig felhasználnak-osztanak. Evenki szempontból az evenki-burját kapcsolatrendszer hierarchikusból mellérendelő viszonyra alakul a szertartás során. A szertartás egy schismogenetikus folyamat (kezdeti) komplementer fázisaként értelmezhető az evenkik rendelkezésére álló bajtársi-szerveződés keretei között. A szertartás végén az evenkik interpretációi megfelelnek az őseikkel (is) hierarchikus viszonyban álló burjátok elvárásainak. Ezeket az interpretációkat az evenkik zavarodott, türelmetlen magatartása kíséri, zavarja őket egy hierarchikus rendszer ismételt, ha csak pillanatnyi megélése is (mikor a narratíva elmondása maga is gyakorlatot jelent), igyekeznek megőrizni a szertartás számukra nyújtotta egyenlőségi bajtársi-szerveződés élményét, melyet nem tudnak megosztani a szomszédos, a világot és az őseket hierarchikus viszonyrendszerben érzékelő burjátokkal. Egy hierarchikus kapcsolat pillanatnyi látszólagos elfogadása egyszerűbb és érthetőbb megoldás evenki-burját kontextusban az evenkik számára, mint a saját társadalomszerveződés használata.

### Színlelés az éves szertartáson

Az evenkik három féle magatartást mutatnak az idegenekkel kapcsolatban. A legtöbben közömbösek, erre jó példa a burját vagy orosz bürokráttákkal szembeni viselkedés. Igyekeznek kerülni a velük való kommunikációs helyzeteket. Vigyáznak, nehogy üzleti kapcsolatba kerüljenek velük. Tapasztalataik arra utalnak, hogy az ilyen kapcsolatok korlátozzák autonómiájukat, mert függő viszonyba kényszerülnek általuk. Néhányan a helyi lakosok közül mégsem tudják elkerülni ezt. Ezeket leginkább egyszerűen csak az „utolsó evenkikként” emlegetik. Ők azok, akik az idegenek felé képviselik (viselkedésükkel is) a helyi evenki kultúrát. A sámán, és a leánya, aki a helyi természetvédelmi terület felügyelője is, az „utolsó evenkikről” alkotott elképzeléseknek megfelelően viselkedik. Tanúi lehettünk, ahogy igyekeztek saját hasznukra felhasználni ezeket a kapcsolatokat. A kommunikációs helyzetek után pedig kinevették az idegeneket.

Azoknak az evenkiknek a helyzete, akik az állam etnikumokat támogató programjai keretében, saját karrierjüket megalapozandó, tanulmányaik végzése céljából ideiglenesen a fővárosba költöztek, ám onnan sohasem költöztek vissza, már sokkal problematikusabb. Az orosz és burját környezet vált az elsődlegessé számukra és ezer (érzelmi) szállal kötődnek patrónusaihoz, már nem tartanak távolságot tőlük, nevetni sem tudnak már rajtuk. Ezek a személyek, mikor közösségi események aktív résztvevőiként alkalmasszerűen visszatérnek eredeti közösségükbe, falvaikba, a külvilág felé való prezentáció szervezőiként lépnek fel. Tevékenységükkel a helyi rokonok színleléséhez teremtenek teret, akik viszont ezekkel a kísérletekkel kapcsolatban meglehetősen szkeptikusak. A helyi kultúra idegenbe szakadt,

de alkalomszerűen visszalátogató képviselői az idegenek számára bemutatott színleléseken való részvételének az lesz az eredménye, hogy a társadalom többi (helyi) tagja el tudja kerülni ezeket a helyzeteket. Az evenki kultúra idegenbe szakadt képviselői azzal, hogy maguknak fontosságot és komolyságot tulajdonítanak, automatikusan kizárják magukat a helyi bajtársi szerveződésekben való részvétel lehetőségéből. A két fél között felmerülő konfliktusok alapját az jelenti, hogy a helyi rokonok az idegeneket kizárják a kapcsolatteremtés helyi szerveződéseiben való részvételből, mivel azok hierarchikus helyzeteket igyekeznek rájuk erőltetni, melyeket a helyiek nagy erőfeszítés árán és kivételes esetekben hajlandók csak elviselni.

Az esemény, ahol az evenki társadalom legnagyobb számban megjelent, egyidejűleg volt kellemes és botrányos. Teremünk során ilyen eset nyár elején, az éves szertartás idején adódott, mikor az evenki családok nemzeti szellemeiknek áldoztak. A különböző csoportok tagjai közötti magatartás egy ilyen társadalmi esemény során meglehetősen problematikus, nyílt konfliktusokhoz is vezethet. Egyes evenkik azért nem jöttek el, hogy nehogy veszekedésekbe torkolljon a szertartás. A szertartást mint társadalmi eseményt közelítettük meg, mivel ottlétünk során az evenkik érzelmileg sokkal jobban bevonódtak más eseményekbe (itt elsősorban a Nagy Vízre és a Medvére gondolunk). Az idegenek és a helyi evenkik ugyanazon az eseményen vesznek részt, de mégsem együtt: párhuzamosan, két külön világban mozognak. Jelen esetben elsősorban az idegenekre összpontosítunk, valamint arra, hogy mi a velük összefonódott színlelésnek a jelentősége az éves szertartás során. A szertartás az egyik első napfényes nyári napon, június elején történt.

Az evenki kultúra képviselői egy filmes csapattal érkeztek a burját fővárosból. Egész idő alatt a filmezéssel voltak elfoglalva és elkülönültek a többi evenkitől. Ez azt eredményezte, hogy teljesen belefeledkeztek a kamera számára rendezett színlelésbe és Orocsont, az „utolsó evenki sámánt” is igyekeztek időről időre rávenni erre. A szertartásra igyekvők a szent helyhez legközelebb eső evenki nyáriszálláson gyűltek össze és teát és kenyeret fogyasztottak, miközben Orocsontra vártak. Már arról beszéltek, hogy akár a sámán nélkül is megtartják a szertartást, mikor végül mégis előbukkant Orocson. Egyedül jött, gyalog és csónakon, az innen meglehetősen messze fekvő téli szállásáról. Nagyon komoly volt, kimért és hivatalos, valamint magabiztos, amely különben a magánéletben nem volt rá jellemző. A városiak nekiláttak, hogy megszervezzék a színlelést. Elsőként egy öregasszonyt vettek rá arra, hogy régi evenki dalokat énekeljen. A felvételt a kunyhó oldalánál készítették, úgy, hogy a háttérben a Barguzin hegység havas csúcsai megidézzék a vad természetet. Orocson más, helyi „utolsó evenkik” segítségével egy fiatal nyírfa ligetnél megtartotta a szertartás nyitó felvonását. Nem volt igazi kötött forgatókönyv, a jelenetek inkább spontán jelleget öltöttek, amelyhez rendkívüli komolyság társult a vezetők részéről.

Mindenki annak a szent helynek az irányába indult el, ahol a legnagyobb áldozást tartják. Minden család magával hozott, vagy a rokonai által küldött

egy üveg vodkát, tejet, teát, cigarettát, édességet és szárazsüteményt. Ezután az áldozati javakat fajtánként halmokba gyűjtötték. Mintás szalagokat is hoztak magukkal a családok, amiket evenki módra a vodkás üveg nyakára kötöttek. Majd az asszonyok a szent fára kötötték ezeket a szalagokat, aminek a tövében egy régi sámán maszkja, csengői és dobjának maradványai voltak összehordva. Orocsón és segítői egy bajtársi szerveződést alkottak, hasonlóan viselkedtek és hasonló gyakorlatban vettek részt. Komolyak voltak és szertartásosak. Tejet, teát és vodkát áldoztak. Az áldozás után mindenki barátai és rokonai körébe telepedett le, csendesen beszélgetett, fogyasztott az áldozati javakból. Egészen eddig a pillanatig úgy látszott, hogy a hivatalos program keretében bemutatott színlelés és a háttérben zajló bajtársi szerveződés nem zavarja egymást. Sőt valamiféle harmóniát lehetett felfedezni a két csapat szinkron működésében. Mind Orocsón, mind Jermil, a fia, tehát a sámán és a jövőbeni sámán is egymástól függetlenül kifejezték azt a reményüket, hogy az a tény, hogy a burját televízió filmet forgat a szertartásról, elegendő kontrollt adhat az embereknek, határt tud szabni a helyiek ivászatának és viselkedésének.

A kritikus pillanat akkor jött el, mikor az emberek rájöttek, hogy a színlelés és a bajtársi-szerveződés folytatásához szükséges nyersanyagok végesek. Innen kezdve már nem osztották meg szabadon, egymás között a vodkát. Annyit ittak, amennyit és olyan gyorsan, ahogyan csak bírtak. Ugyanakkor az idegenek felfigyeltek rá, hogy a helyi evenkik egyre inkább veszélyeztetik a színlelés zavartalanságát, és igyekeztek az ilyen megnyilvánulásokat figyelmen kívül hagyni, kontrolálni és elnyomni. Ezek az erőfeszítések ellentétes eredményre vezettek. Az uralkodó légkör a szertartáson már nem volt kellemes, hanem egyre feszültebb lett és egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy elkerülhetetlen egy közelgő botrány. A színlelés alapját képező nyers filmek elfogytak és a helyiek egyre kevésbé voltak hajlandók a színleléshez segíteni.

Az eset, amely felkavarta a kedélyeket és végérvényesen megváltoztatta a szertartás menetét, egy jelentéktelennek tűnő vitán alapult. Ekkora már mind Avdotya anyó, mind egy harmincas éveiben járó agglegény, Artúr meglehetősen ittas volt. Artúr Avdotya kendőjére térdelt imádkozás közben. Avdotya felháborodásában a többiekhez fordult, akik lehordták Artúrt viselkedéséért. Artúr haragjában fiatal fák törzsét rángatta. Az értelmiség képviselőit nagyon megrázta az eset, nem akartak tudomást venni a történések megfordíthatatlanságáról, azon voltak, hogy az eset jelentéktelenségéről győzzenek meg minket. Arra kértek, hogy ne filmezzük, ne vegyünk tudomást a környező fiatal erdő körül dühöngve szitkozódó Artúrról. Orocsont arra akarták rávenni, hogy tiltsa meg minden további filmezést. Ő úgy tett, mintha semmit sem értene, nem vette tudomásul az eseményeket, mivel a szertartás előtt arról biztosított minket róla, hogy nyugodtan filmezhetünk. Ahogy már említettük, úgy gondolta, hogy a filmezés kontrolálni tudja majd az alkohol hatására elszabaduló hangulatot. Továbbá azt is kérték Orocsontól, hogy

a jövőben korlátozza a szertartáshoz szükséges áldozati ital mennyiségét, hogy megelőzze a kellemetlen eseményeket, melyek veszélyesek lehetnek a színlelés zavartalan folytatására. Ugyanakkor az evenki értelmiség képviselői egyre indulatosabbak és idegesebbek lettek. Orocson egyedül folytatta a színlelést, mintha mi sem történt volna. A városi vendégekkel szemben egyre inkább a helyiekkel kezdte azonosítani magát. Világossá vált, hogy végérvényesen vége a bajtársi szerveződés és színlelés nyugodt menetének. A szertartás után az értelmiség képviselői és a tv-sek rögtön a faluba távoztak, hogy a helyi kultúrházban, majd a közeli gyógyforrásnál gyakorolják tovább a színlelés tudományát. A helyi evenkik a nyári szálláshely környékén maradtak, a fiatalok fociztak; ott láttuk körükben a már megnyugodott Artúrt is. A férfiak egyre agresszívakabban kutattak további alkoholforrások után, miközben a nők idegenekkel kezdtek flörtölni.

### Színlelés a gyerekkori szocializáció során

A színlelés az idegenekkel kapcsolatos legfontosabb magatartásnorma, amit a gyerekeknek is el kell sajátítaniuk. A felnőttek először arra tanítják a gyerekeket, hogy miként lehet felismerni egy idegent: például, hogy egy orosz férfinak szakálla van. Majd arra, hogy egy idegentől mindig félni kell. Félni azért fontos, mert gyanakodni kell, és nem szabad szabadon viselkedni, ébernek kell lenni és figyelni kell az idegenek jelenlétében. Az evenki gyerekek nem riadnak vissza az erőszak és az agresszió alkalmazásától sem, mint ahogy nem tartanak az idegenek agressziójától sem, hanem megtanulnak – saját érdekeiket szem előtt tartva – játszani velük, nem félnek a becsapástól sem.

A verbális kommunikáció nem játszik meghatározó szerepet a szocializáció során, ahogy azt Sztyepán és Olja süket fia, Kolja esetében is láttuk. Nagyapja, Orocson azt mondta Koljáról, hogy „minden csibész kiváló megfigyelő”. És ez nemcsak a csibészekre vonatkozik, hanem általában minden evenkire, amit már Shirkogoroff is megemlít (SHIROKOGOROFF 1979, 311.). A gyerekek gondosan megfigyelik a felnőttek cselekedeteit és később bemutatják ezeket nemcsak maguk között, hanem a felnőttek jelenlétében is. Erre példa az az eset, mikor gyerekek vezették le a szertartást. Orocson és Sztyepán annyira részeg volt, hogy maguk már nem tudtak áldozni, jóllehet az igazság az, hogy addigra már nem is nagyon maradt mit feláldozni. A földön fekvé nézték, ahogy a gyerekek rekonstruálják, utánozzák, imitálják a szertartást. Ezt ők maguk úgy kommentálták, hogy Kolját és Bulatkát (Orocson másik unokáját) sosem tanították, mindössze kétszer vitték magukkal őket szertartásra, és hogy ők az ott megfigyeltek alapján utánozzák a felnőtteket. Ez a szertartás azért lesz fontos a számukra mint egy jövőbeni színlelés alapja, mert nem a szent tudás adódik át, hanem egy magatartásminta. A felnőttek ezoterikus tudással ruházzák fel a gyerekeket, mint ahogy magukat is, de csak idegenek jelenlétében bemutatott színlelések so-



rán. Ez a stratégia elrejti a verbális ezoterikus tudás jelentéktelenségét a sámánizmus gyakorlatában. Az evenki sámánizmus titkos, verbálisan kifejezett tudása az idegenek elvárásait tükrözi, amit az idegenek, köztük a szociálintropológusok meg is találnak körükben.

Mikor a gyerekek 6–7 éves korukban iskolába kerülnek, már rendelkeznek a színlelés képességével. Első tapasztalataikat a legbeavatottabb helyi mesterek, az evenki értelmiség felügyelete alatt a kultúrházban (*dom kul'tury*) szerzik. Ezekről a mesterektől függ, hogy milyen képhez jutnak az idegenek az evenkik hagyományos életéről. Ljuba, Sztyepán és Olja nagyobbik lánya hat évesen kezdett el szerepet kapni, mint tehetséges énekes a helyi kultúrház nyilvános eseményein. Ekkor szerezte Ljuba első személyes tapasztalatait és élményeit arról, hogy mit jelent az evenki kultúra képviselőjének lenni. Később, mikor iskolai tanulmányai előkészítésekor a faluba költözött, tanúi lehettünk, hogy milyen jelentős szerepe van az iskolának az evenkik életében. Annak előtte Ljuba csak a helyi burját dialektust beszélt, de meglepetésünkre a faluban néhány hét alatt elsajátította az orosz nyelvet. A viselkedése teljesen megváltozott, mint ahogy külseje és modora is. Egészen addig egy nomád „csibész” volt, most pedig már egy jól nevelt lány. Ezt a szerepet nagy lelkesedéssel és élvezettel játszotta. Ugyanekkor jöttek létre első, bajtársi szerveződésen alapuló kapcsolatai más, hasonló korú és hasonló helyzetű nomád gyerekekkel és nem saját családtagjaival. Nagy élvezettel építette ezeket a kapcsolatokat, melyek érdekesebbek és fontosabbak voltak számára, mint a nomád szálláson családjával töltött addigi élete. Új barátait, mint ahogy magát is, „csibésznek” nevezte. Szóval azt láttuk, hogy az iskola az a hely, ahol az evenki gyerekek mind a színlelésben, mind a bajtársi szerveződésben saját gyakorlatot folytatnak.

Ezekben a napokban kezdte Ljuba karrierjét, mint az evenki kultúra jövőbeni képviselője. Ez egyben azt is jelentette, hogy idegenné vált családja számára. Kolja, a süket fiú ezzel szemben arra volt ítélve, hogy a nomád táborokban éljen, úgy viselkedjen, mint egy „igazi evenki”, aki nem keresi az idegenekkel való kapcsolat lehetőségét. Már akkor úgy tekintettek Koljára, mint egy „igazi evenkire”, aki nem fél a hidegtől és az éhezéstől – még akkor sem, ha a gyakorlati élet ezt nem támasztja alá – aki kivételes megfigyelőképességgel rendelkezik és erőszakos csibész. Nagy esélye van rá, hogy ő is egyszer majd „utolsó evenki” legyen, mint nagynénje, Sveta és nagyapja, Orocson. Az ilyen típusú egyéneket Ssorin-Chaikov találóan az „autenticitás ikonjainak” nevezte (SSORIN-CHAIKOV, 2003, 168.). Az a személy, akik magát *manakan*-nak nevezi, azonban függő, nem autonóm helyzetben van, ami abból adódik, hogy az evenki társadalmon belül csak gyenge autoritások lehetnek, akiket csak kivételes helyzetekben tisztelnek a többiek. A családok rendelkezésére álló korlátozott források csak az idősebb fiúk számára teszik lehetővé, hogy tanulmányaik végzésére a városba, vagy a megyeközpontba költözzenek. A szülőknek ahhoz, hogy támogatni tudják az idősebb gyerekeiket, keményen kell dolgozniuk a nomád szálláson, a fiatalabb gyerekeket is be kell vonniuk

a munkába. Később a fiatalabb gyerekek viszik majd tovább a gazdaságot. A fiatalabbak jövőre vonatkozó tervei, mint ahogy tudásuk is, a helyi területtel kapcsolatosak, ami saját személyes tapasztalataikon alapul.

## Zárszó

Cikkünkben két olyan kategóriának van jelentősége, melyek első látásra meglehetősen ambivalensnek tűnhetnek. Ezek a kategóriák a flexibilitás és a stabilitás, melyek egymással szembenállónak is tekinthetők, de néhány meggondolás után azt találtuk, hogy az evenkik esetében nem erről van szó. A bajtársi szerveződés, mint az evenkik között hosszú idő óta meglévő társadalmi szerveződés, még ha más terminus alatt is, de már Szirokogoroffnál is fellelhető. Ez azt mutatja, hogy ez egy nagyon stabil szerveződés, amely már sok jelentős változást túlélt az idők folyamán. A flexibilis forma, amelyben jelentkezik, nehézzé teszi a strukturalista tudomány statikus terminusain keresztül való leírását. Példának hozhatjuk fel Szirokogoroff-ot, aki az evenki társadalmi szervezetről írt könyvének majd egészét a rokonság leírásának szenteli és csak az „evenki karakter” címet viselő záró fejezetben említi a bajtársi szerveződés szerű kapcsolatokat (SHIROKOGOROFF, 1979). Ez a fejezet meglehetősen eltér a könyv többi, rokonságot tárgyaló részétől, amelyet az is mutat, hogy kevésbé rendszerzett a tárgyalt anyag és hogy a megfigyelések és tények egyenetlen színvonalú fejtegetésével találkozhatunk. A Gregory Bateson által megalkotott kibernetikus elmélet és a schismogenezis fogalma teszi lehetővé, hogy olyan problémát modellezzünk, mint a flexibilis folyamata a bajtársi szerveződés kapcsolatrendszerén keresztül, és újra vizsgáljuk a kapcsolatokat a kultúra statikus és flexibilis jellemzői között.

A bajtársi szerveződés kínálta flexibilitás több lehetőséget ad a külvilágban való változásokhoz, alkalmazkodáshoz. Ez ad választ arra, hogy miért nem hatott döntően Szibéria oroszok általi kolonizálása és a burját szomszédok népességének növekedése az evenki társadalmi szerveződésre és hogy miért maradt fenn a bajtársi szerveződés tökéletesítésének képessége, amelynek még akkor is a vadászat ad keretet, ha már új feladatok és kötelességek jelentkeztek. Azt találtuk, hogy vannak specialisták, akiket az evenki értelmiség tagjainak tekinthetünk, és akik már jórészt nem evenki közegben, hanem városokban laknak. Nekik az a feladatuk, hogy statikus képet közvetítsenek a külvilág felé a különben flexibilis evenki kultúráról. Ők azok, akik a színlelést folytatják, amely nem több mint fantáziaképzet az evenki kultúráról annak szellemében, hogy milyenek lennének az evenkik, ha stabil minták lennének dominánsak a kultúrájukban. Ez nem más, mint egy képzet, melyen más evenkik jókat nevetnek, de ezt elfogadják az állami bürokratikus intézmények, mert az egyes kultúrákról és közösségekről alkotott stabil képek az evenkik ellenőrizhetőségének képzetét keltik bennük.

Az evenkik készek arra, hogy színlelésen keresztül formáljanak képet magukról mások számára. Ez az egyik forrása annak, hogy az evenkiknek nem voltak konfliktusaik szomszédjaikkal, az oroszokkal, a kínaiakkal, a burjátokkal és a japánokkal Mandzsúriában (LINDGREN, 1938). Mint antropológusoknak lehetőségünk adódott, hogy ezeken a reprezentációkon keresztül is, és nemcsak az evenki értelmiség szűrőjén keresztül képet kapjunk az evenki kultúráról. Az éves szertartás során az utóbbiak ellenlábasuknak tekintettek minket és úgy értelmezték, hogy az a feladatunk, hogy a múzeumokban található tárgyakhoz és folklór darabokhoz hasonló stabil képet fogalmazzunk meg az evenkikről.

## IRODALOM

- BATESON, G.  
1958 *Naven: A Survey of the problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. Stanford, Stanford University Press.  
1972 *Steps to an Ecology of Mind*. New York, Ballantine Books.
- BATESON, G.–BATESON, M. C.  
1987 *Angel's Fear: Towards an Epistemology of the Sacred*. New York, Macmillan Publishing Company.
- BATESON, G.–MEAD, M.  
1942 *Balinese Character: A Photographic Analysis*. New York, Academy of Sciences.
- BIRD-DAVID, N.  
1994 Sociality and Immediacy: Or, Past and Present Conversations on Bands. *Man*, 29., 583–603.
- HALEMBA, A. E.  
2006 *The Telengits of Southern Siberia: Landscape, Religion and Knowledge in Motion*. London, Routledge.
- INGOLD, T.  
1987 *The Appropriation of Nature. Essays on Human Ecology and Social Relations*. Iowa City, University of Iowa Press.  
1999 On the Social Relations of the Hunter-Gatherer Band. In: LEE, R.B.–DALY, R. (szerk.): *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. 399–410. Cambridge, Cambridge University Press. Press.
- KWON, H.  
1993 *Maps and Actions: Nomadic and Sedentary Space in a Siberian Reindeer Farm*. PhD Dissertation, Cambridge.  
1998 The saddle and the Sledge: Hunting as Comparative Narrative in Siberia and Beyond. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4., 1., 115–127.

- LINDGREN, E.  
 1938 An Example of Culture Contact without Conflict: Reindeer Tungus and Cossacks of Northwestern Manchuria. *American Anthropologist*, 40., 4., 605–621.
- SHIROKOGOROFF, S. M.  
 1979 [1929] *Social Organization of the Northern Tungus*. London, Garland Publishing Inc.  
 1999 *Psychomental Complex of the Tungus*. Berlin, Reinhold Schletzer Verlag.
- Ssorin-Chaikov, N. V.  
 2003 *The Social Life of the State in Subarctic Siberia*. Stanford, Stanford University Press
- TOREN, C.  
 1999 Transforming Love: Representing Fijian Hierarchy. In: *Mind, Materiality and History: Explorations in Fijian Ethnography*. 129–145. London, Routledge.  
 2001 The Child in Mind. In: WHITEHOUSE, H. (szerk.): *The Debated Mind: Evolutionary Psychology versus Ethnography*. 155–180. Oxford, Berg.
- VENTSEL, A.  
 2005 *Reindeer, Rodina and Reciprocity: Kinship and property Relations in a Siberian Village*. Berlin, Lit Verlag.

ISTVÁN SÁNTHA–TATJANA SAFONOVA

“POKAZUKHA” – PATTERN OF BEHAVIOUR IN  
 KURUMKAN OF EASTERN BURYATIA

In our paper we analyse strategies, options and skills of the representatives of local culture in the public sphere. Based on our fieldwork in the “house of culture” we found that the main pattern of behaviour in the district of Kurumkan is “pokazukha”. In Russian this word means showing off the faked reality, a strategy to manipulate the strangers’ impressions and opinions.

Kurumkan district could be characterized as a depressive and underdeveloped place, where people live from small scale poaching and the limited amount of state budget working as doctors, teachers and representatives of the local culture. State organizations as house of culture, house of elders, nature reserve and state projects (building of a new school) still have the form of soviet-type organizations, but they do not unite people any more and do not strengthen social solidarity. The only occasions when people gather nowadays are the days of official control when some state commis-

sions are sent to the region to audit the work of local organizations. For these moments people get together in an attempt to practice “pokazukha”: to construct the image of real functioning and absence of problems and defections. People are afraid that these “islands of state” that give people stability and money could be closed if evaluated from the point of view of their effectiveness. State organizations are something like a social project in order to distribute allowances, so that people had workplaces, but in fact salaries are so insignificant and are paid so irregularly that they contribute little if anything to subsistence. In reality and not in “pokazukha” performances there is nothing that functions properly as it is supposed to.

This attitude of “pokazukha” (showing off) permeates most of the private interactions the same way as it effects public performances. We witness its traits during communal shamanic ritual, public festivals and so forth. Everything that needs some degree of social integration gets here the form of “pokazukha”: something serious, indispensable and illusive.

HOPPÁL MIHÁLY

## A SÁMÁNOK ÉS A KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG VÉDELEM KOREÁBAN

Kutatás, politika és történelem

A koreai sámánság kutatása a kilencvenes évektől igen fellendült. Nem kis része van ebben annak a ténynek, hogy a világ vezető ipari hatalmai közé emelkedő Dél-Koreában (még a katonai diktatúrák idején is) fontos szerepet tulajdonítottak és szántak a hagyományoknak. A kínai és a japán közötti, az önálló jegyeket felmutató koreai kultúra egyik fontos jellemzője az a sajátos samanizmus<sup>1</sup> (koreaiul: *musok*), amely évszázadok során kialakított egy jellegzetes, több órán át tartó, szinte színházi előadáshoz hasonló szertartásrendet. Azért hasonlítjuk a színházhoz, mert a több felvonásból álló rítus során a főszereplő többször is ruhát cserél és minden résznek ('felvonás'-nak) van dramaturgiai csúcspontja.<sup>2</sup> Ének-, táncstudás, szövegimprovizáció, humor és koncentrálóképeség kell a több órán, néha egy teljes napon át tartó szertartáshoz. Nem véletlen, hogy ezt a sokrétű tudást hosszú tanulási folyamat során kell, hogy elsajátítsák a sámán-jelöltek, korábban egyéni- leg egy-egy híresebb sámánasszonynál (*mudang*) tanultak, újabban, vagyis napjainkban már együttes kurzusokon, melyeket a koreai sámánok hivatalos szövetsége szervez. Ennek a szövetségnek több mint negyvenezer bejegyzett tagja van és nevében (*Taehan Sunggong Kyongshin Yönhaphoe*)<sup>3</sup> a kommunizmus fölötti győzelem reménye is benne van.

A koreai samanizmus kutatása mindig is szoros kapcsolatban volt egyfajta kulturális nacionalizmussal (KIM HOGARTH, 1999), ami lényegében csak egy nagyon tudatos hagyományőrzést és folklórgyűjtést jelentett. Így a népmesék (ZONG, 1953) mellett, illetve után, megjelentek a sámánasszonyok énekei és a szertartások, valamint a sámánképek (KIM TAEGON, 1981, 1982, 1989) pontos leírásai. Ezt a munkát a Nemzetközi Samanizmuskutató

---

<sup>1</sup> A koreai sámánokról szóló egyik legkorábbi történeti említés a Koryŏ királyság korából (918–1392) származik. Már ekkor a konfuciusi tanulmányokon nevelkedett értelmiségi (írastudó) hivatalnok réteg egyes tagjai azon vitatkoztak, hogy a köznép körében oly népszerű sámánok babonáira érdemes-e figyelni. Volt olyan király is, például Injong (1122–1146), aki engedélyezte a sámánok tevékenységét, pontosabban az áldozati szertartások elvégzését, mert a közhiedelem szerint ezáltal elkerülhetik a nagyobb nemzeti veszedelmeket. Ugyanott megemlítik, hogy a hegyek szellemeinek tisztelete és a sámánság összefüggnek egymással (LEE et alii, 1993, 444.).

<sup>2</sup> Kitűnő elemzést adott a koreai sámánszertartások rituális szimbolikájáról Daniel Kister a *Bibliotheca Shamanistica* ötödik köteteként megjelent monográfiájában (KISTER, 1997).

<sup>3</sup> Angolul: Korean Spirit Worshipers' Association for Victory over Communism; magyarul: a Szellem Imádók Koreai Szövetsége a Kommunizmus Feletti Győzelemért (vö. KIM HOGARTH, 2003, 57.).

Társaság (Hivatalos neve angolul: International Society for Shamanistic Research – rövidítése: ISSR.) első elnöke Kim Taegon (1937–1996)<sup>4</sup> végezte el.

A nyolcvanas évektől kitűnő etnográfiai leírások jelentek meg külföldi kutatók (CARTER–COVELL 1986; KENDALL 1985, 1988; ZOLLA 1982; WALRAVEN 1994; HOWARD 1998; BRUNO 2002) vagy külföldön végzett koreai kutatók (CHO 1980, 1982, 1983; CHOI 1986; YU-GUISSO, 1988; KIM SONGNAE, 1989; KIM-HOGARTH, 1998, 1999, 2002; KIM CHONGHO, 2003) tollából. Tanulságos Kim Taegon tanulmányainak angol nyelvű gyűjteménye (KIM TAEGON, 1998), amely a korai sámánság vallási-ideológiai alapeszméit ismerteti. Még érdekesebb az a mű, amely a koreai samanizmus és a buddhizmus (KIM-HOGARTH, 2002) szinkretizmusát tárja eléink a mai modern nagyvárosi koreai életforma kulturális szövegekörnyezetében.

Ebben a távol-keleti országban 1991 és 1998 között négyszer jártam, s egy alkalommal, ösztöndíj segítségével egy teljes hónapot tölthettem kutatással a koreai főváros egyik egyetemének vendégeként. Ez azt jelentette, hogy Kim Taegon professzorral – aki a Nemzetközi Sámánkutató Társaság társelnöke volt – szoros együttműködésben, és az ő segítségével, az ő társadalmi kapcsolatainak felhasználásával intenzív terepmunkát tudtam végezni a koreai sámánok körében. Dél-Korea napjaink egyik legdinamikusabban fejlődő országa, ahol a kulturális és oktatási célokat jelentős anyagi ráfordításokkal támogatják. Éppen ezért a koreai sámánság szakirodalma nagyrészt angol nyelven is elérhető, arról nem is szólva, hogy a fiatalabb kutatói nemzedék többnyire amerikai egyetemeken készíti PhD dolgozatát (KIM SONGNAE, 1989). Első utazásom alkalmával egy nemzetközi konferenciához kapcsolódva ismerkedhettem meg a koreai sámán nők által vezetett szertartások színes világával, majd az egy hónapos tanulmányút után, azalatt előkészítve egy filmforgatást, többrészes dokumentumfilmet készítettem koreai sámánasszonyokkal, majd még egy alkalommal UNESCO konferencia vendégeként volt lehetőségem a Koreai Sámánszövetség elnökével és a leg híresebb sámánasszonnyal, Kim Kumhwa-val találkozni. Végül 2000-ben a koreai UNESCO bizottsággal közösen rendezett szimpózium alkalmával egy koreai sámán csoportot Magyarországon is vendégül láthattunk.

A koreai nép ma egy tragikusan megosztott nemzet, amely három országban él, körülbelül hetvenmilliónyian vannak. Ebből a koreai félsziget déli részén él negyvenmillió, Észak-Koreában huszonhárommillió és Kínában, Mandzsúria keleti részén jó kétmillió. A koreai kultúra és nyelv a másik két nagy ázsiai kultúra között napjainkig megőrizte sajátos jegyeit. Magát a nyelvet egyes tudósok az altaji nyelvek csoportjába sorolják, így időről-időre felvetődik még a török népekkel való távoli rokonsága is. Belső-Ázsiában nyúlnak azok a kulturális gyökerek, amelyek nyilvánvalóak, amikor a kora középkori koreai államot alkotó Silla-dinasztia (Kr. e.

<sup>4</sup> A kitűnő koreai sámánkutatóról halála után Daniel Kister írt megemlékezést, amelyből megtudható, hogy Kim Taegon több mint száz kötetet jelentetett meg (KISTER, 1996, 185.).

57–935; KIM-HOGARTH, 1999; Appendix, 382–384.) temetkezési szokása-  
it összehasonlítják az Altaj hegység aranyleletekben gazdag kurgánjainak  
temetkezési szokásaival. Egyes koreai tudósok szerint a Silla korszak mí-  
ves kivitelű arany koronái nem pusztán a királyság jelképei voltak, hanem  
a főpapi szerepet betöltő fősámán jelvénye is. Az írott források szerint az  
egyik király a Silla korban a *cliach'ung* címet is viselte, aminek jelentését  
ma a „sámán” vagy „tanító” szóval lehetne visszaadni. Más szavakkal a sá-  
mán főpapnak, vagy fősámánnak magas társadalmi státusza volt a birodal-  
omban. Egy 11. századi írott forrás samanisztikus esőcsináló szertartásról  
adott hírt.

A női sámánok tiszteleti neve *mansin*, míg a férfiaké *mugyők*<sup>5</sup> vagy *paksu*  
(Chesu szigetén pedig *simbang*). Megkülönböztetnek Korea egyes vidéke-  
in: 1. karizmatikus (*kangshinmu*) sámánokat, akik az elhívást valamilyen  
spontán vizionárius élmény hatására kapták; 2. az öröklődés által elnyert  
sámánság (*tangol*); 3. a *shimbang* típusú sámánok számára a szellemi erő  
megtartása a legfontosabb; 4. a *myöngdu* csoport sámánjai az elhalt gyere-  
kek lelkével foglalkoztak. Kim Taegon tipológiája szerint a *mudang* típusú  
sámán betegséget gyógyít és működése Korea középső és északi területe-  
ire volt jellemző, és őket karizmatikus sámánokként határozhatjuk meg. A  
*myöngdu* az északi területeken nincs, de egyébként az egész országban mű-  
ködnek, képesek extázist produkálni, de őket inkább jósoknak tartja a köz-  
tudat és az általuk végzett szertartás neve *jeom*, ami egyszerűen jóslást jel-  
lent. A *tangol* a déli vidékek sámánja, és abban különbözik a többitől, hogy  
ők öröklik a szertartásvezetői funkciót. A *shimbang*ok szintén öröklik a sá-  
mánságot, de ők Cheju szigetén élnek (KIM CHONGO, 2003, 25.).

A koreai sámánok 90%-a nő, és a kevés férfi is női ruhában vesz részt a  
ceremóniákon (*kut*). (KIM-HOGARTH, 1998) A régi koreai *kut* szó jelentése  
„csúnya, szerencsétlen” – így a szertartás mindig valami negatív dolog ese-  
mény ellen, annak eltüntetéséért történik.

Napjainkban Dél-Koreában teljesen fennmaradt, sőt virágzik a *kut* szer-  
tartások rendezése. Ezeknek főbb fajtái: 1. *chaesu kut* (amely könyörgés a  
szerencséért, a sikeres életért); 2. *naerim kut* (az új sámán beavatási rítusa);  
3. *shinjök kut* (a sámánnő saját szertartása); 4. *chinogi kut* (az elhalt rokon  
emlékére végzett szertartás); 5. *ssitkim kut* (a nemrégiben elhaltakért, ami-  
kor megnyitják útjukat a túlvilágra). E szertartások mindegyikének megha-  
tározott a szerkezeti felépítése, szinte felvonásokra (kb. 10–15 perc) osztott  
szerkezete van (KIM-HOGARTH, 1998, 177–220.). A főszereplő a *mudang*,  
többször átöltözik, és így az egésznek valóban színház jellege van.

Sámánnőnek, ha nem is rendszeres, de jó bevételt jelent egy-egy szertar-  
tás, mert a megrendelők egy-egy alkalommal több havi jövedelmüket fize-  
tik ki neki. Jellemző viszont, hogy kiből lesznek a mai Dél-Koreában sá-  
mánasszonyok. Szöul, Dél-Korea fővárosa, Ázsia egyik legdinamikusabban

<sup>5</sup> A koreai szavak fonetikus átírását a nemzetközi szabályoknak megfelelően átvettük az  
idézett koreai szerzőktől.



fejlődő, modern metropolis, majdnem hétmillió lakossal, mégis ez a nagyváros az ottani kollégák elmondása szerint hatezer olyan vallási specialistát foglalkoztat, akiket sámánoknak tarthatunk, vagy legalábbis sámánfunkciót töltenek be. Ilyenek a jósök, akik közül vannak az arcból jósolók, mások horoszkópot készítenek, működnek azután tenyérjósok, megint mások lapockacsontot használnak és vannak olyanok is, akik különféle énekeket, többnyire buddhista szutrákat recitálnak az általuk bemutatott szertartások során. Első koreai utam alkalmával Kim Taegon elvitt egy olyan jósló asszonyhoz, akinek modern házában – a „szentélyben” – egymás mellett volt látható egy buddhista oltár és a koreai sámánok jellegzetes ikonjai, amelyek előtt különféle gyümölcsöket, édességeket ajánlanak fel a szellemeknek.



*1. kép* A budhizmus és a samanizmus keveredése egy sámánasszony szentélyében (1991 – minden fotó a szerző felvétele)

A koreai sámánasszonyok szociálintropológiai vizsgálata során kiderült, hogy többnyire szerencsétlen sorsú asszonyok próbálnak így kitörni alávetett társadalmi helyzetükből és elfogadják a szellemek meghívását. A többnyire Amerikából érkezett antropológusok vizsgálatából (JANELLI, 1977; KENDALL, 1985, 1988; CHOI, 1987) kitűnt, hogy a hagyományos koreai köznépi hiedelemrendszer – a megváltozott életkörülmények, és a modern kulturális környezet ellenére – mélyen áthatja az emberek gondolkodását és cselekedeteit. Kiderült, hogy az asszonyok sorsuk jobbítása érdekében vár-

ják, hogy „szellemeket kapjanak”, mert látják, hogy sámánasszonynak lenni a mai Koreában, még a fővárosi felhőkarcolók árnyékában is biztos megélhetést jelent. Éppen ezért nem véletlen, hogy többnyire a szegény sorsú asszonyok és lányok választják ezt a korábban nem túl megbecsült foglalkozást. Természetesen manapság már javul a koreai sámánasszonyok megítélése, mivel a hivatalos állami politika része a régi hagyományok tiszteletben tartása és anyagi támogatása. A hiedelemrendszer rugalmassága megenged bizonyos variációkat a sámánná válás során, és nemcsak a szellemek által való megszállottság vállalása az egyetlen út, hanem bizonyos betegségek után hónapokig tartó tanulási folyamatban sajátítják el a sámánszertartások megrendezésének, levezetésének kulturális technikáját. Szerencsém volt látni, hogy milyen is ez a folyamat, többek között például találkoztam – Kim Taegon segítségével – egy olyan idős asszonnyal, aki 50 éves korában kapta a meghívást a szellemektől, és tanítója egy fiatal, tőle majdnem húsz évvel fiatalabb sámánasszony volt. A koreai főváros kellős közepén emelkedő szent hegyen folyt a betanítás, s ezt sikerült megörökítenem.

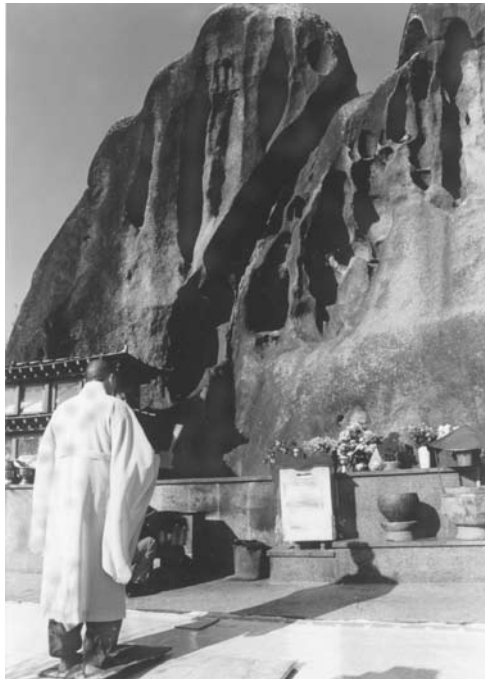
Megjegyzendő, hogy ezen a hegyen nemcsak sámánasszonyok, hanem más hitet valló vallási specialisták, így buddhista szerzetesek is végzik szertartásaikat. Az érdekes alakú sziklák alatt buddhista szerzetesek mellett termékenységet váró asszonyok is gyakorta könyörögnek gyermekáldásért.



2. kép Sámánszertartás az Inwang hegyen – Szöul városában (1991)



3. kép A szertartás szünetében a fiatal sámán, az idősebb tanítvány és (a kép jobb szélén) Kim Taegon professzor



4. kép Zen buddhista meditációs szikla a szent hegyen a főváros közepén

## A koreai sámának szövetségei

A koreai sámánoknál tett látogatások során az egyik feltűnő dolog az volt, hogy az egyik szoba falán bekeretezve ott függött egy bizonyítvány, nagy piros pecséttel, a sámánasszony nevére kiállítva, néha a koreai mellett angolul is, amely bizonyítja, hogy az illető tagja a koreai sámánok szövetségének. Ez azt jelenti, hogy tevékenységét legálisan folytathatja, és mint a



5. kép Hong In-sun, szülői sámánasszony tagsági oklevele

sámánsszövetség tagjának, elismerik mesterségbeli tudását. Ez azért fontos, mert a több órás, sokszor több napos szertartások megszervezése, levezetése komoly tudást igényel. Nem is szólva arról, hogy a megrendelők, akik a társadalom minden rétegéből jönnek, igen jelentős összeget fizetnek még az egyszerű *kut* szertartásokért is. Szükség volt tehát arra, hogy hivatalosan is megalapítsák a koreai sámánok szövetségét (*Mudang hyöpoe*). Az alapításra 1970 végén került sor és ez volt az a fordulópon, amikor a koreai kormány a korábbi üldözéseket félretéve elismerte a *mudangok* társadalmi szerepét. Ugyanis a japán megszállás alatt (1910–1945) üldözték a koreai sámánságot, és a kommunista Észak-Koreában szintén a múlt babonás emlékének tartották. Így aztán érthető, hogy a megalakult szövetség hivatalos neve *Taehan Sūnggong Kyongsin Yönhaphoe*, ami magyarul „A koreai sámánok szövetsége a kommunizmus feletti győzelemért és a hiedelmek tiszteltetésben tartásáért” értelemmel bír.<sup>6</sup> Ez a furcsa elnevezés minden bizonnyal

<sup>6</sup> A koreai elnevezés fordítását az irodalomban is többféleképpen adják meg – nekem az egyik szülői egyetem tanára, Kim Taegon professzor így fordította, mint ahogy a Szövetség-

az akkori történelmi helyzet reflexe. 1991-ben a szövetség 215 helyi társulást fogott össze és az elnök becslése szerint körülbelül kétfélmillió ember tartozott hozzá, maguknak a sámánoknak a számát pedig körülbelül negyvenezerre tette. Ez a szövetség mint egy hivatalos szakszervezet működött, bevallottan antikommunista ideológiai háttérrel. Az utóbbi évtizedekben természetesen ez a kemény kommunistaellenes irányvonal a háttérbe szorult és előtérbe került a sámánhagyományok megőrzésének programja, együtt azzal, hogy a sámánokról jobb vélemény alakuljon ki, mint korábban. A megváltozott társadalmi és kulturális viszonyok közepette így aztán egy újabb szövetség alakult (Szövetség a samanizmus megőrzéséért, *Musok pojon-hoe*) ezt 1984-ban hozták létre és csak az érdekesség kedvéért érdemes megjegyezni, hogy ugyanaz a személy alapította, mint az előző szövetséget. Alexandre Guillemoz szintén elmondta, hogy azért alakultak meg a Szövetségek, hogy a működő legjobb *mudangok* valahol taníthassanak, és rendszeresen oktathassák „lelki gyermekeiket”, vagyis a sámánságot vállalni akaró tanítványokat. Míg a múltban a koreai sámánasszonyok legnagyobb része írástudatlan volt, a mostani új nemzedék természetesen már iskolázott fiatalokból kerül ki, és ehhez járul még a sámánság mesterségének megtanulása is. Pak Ino, aki egy *paksu* típusú sámánférfi, lett az elnöke ennek az új szövetségnek, és elmondta a francia kutatónak, hogy már több mint kétezer sámánt képeztek ki, és az osztályok, termek állandóan foglaltak és az intézmény egész nap működik.<sup>7</sup>

### Városi sámánok Koreában

A 20. század végén, nagyvárosi környezetben, Szöulban, a fővárosban naponta több száz *kut* (HUHM, 1980), szertartást tartanak, különösen az első csoportba tartozó, szerencsebiztosító szertartás a népszerű. Az első igazi koreai sámán szertartáson 1991 júliusában vettem részt. Ez abból az alkalmából történhetett, hogy ugyanekkor, július utolsó hetében, a dél-koreai fővárosban rendezték meg a Nemzetközi Sámánkutató Társaság első konferenciáját. Ez az esemény kollégám és a társaság társelnöke, Kim Taegon professzor szerint hosszú fejlődés eredménye volt, mert korábban a hivatalos szervek részéről a már említett sámánövetségek megalakulása ellenére, meglehetősen kételkedéssel fogadták a sámánok kulturális hagyományainak valódi értékelését. A koreai kollégáknak, folkloristáknak és antropológusoknak egyaránt több éves küzdelmébe került, hogy a koreai sámán asszonyok szertartásait, és azoknak szövegét a koreai kulturális hagyományok körében méltóképpen elhelyezzék.<sup>8</sup> A nemzetközi konferencia megszerve-

---

gek történetére vonatkozó adatokat is neki köszönhetem.

<sup>7</sup> Alexandre Guillemoz, francia kutató, az egyik legismertebb koreanista Európában, szíves szóbeli közlése.

<sup>8</sup> YANG, 1994 – érdekes doktori értekezés, amely arról szól, hogy miként emelték nemzeti jelképpé a sámánhagyományokat Dél-Koreában a 20. század utolsó két évtizedében.

zését Kim Taegon többek között azért vállalta, hogy ezzel is emelje ennek a kulturális jelenségnek az elismertségét. Azáltal, hogy Szöul központjában, az egyik legelegánsabb szállodában kapott helyet a nemzetközi konferencia és a külföldről érkezett tudósok is ott szálltak meg, nagy médiafigyelem középpontjába került a koreai sámánság intézménye. Már a megnyitón is látványos szertartást mutatott be az egyik sámán csoport, az egyik idősebb és tisztelt koreai sámánasszony vezetésével. Ezen a szertartáson egy tucat fiatalabb segítőjével több részletét is előadták a hagyományos, több órán át tartó szertartásnak, amelyből természetesen nem hiányozhatott az állatáldozatot jelképező disznófő sem. Ez a szertartás a maga színes kosztümjeivel, fülsüketítő zenéjével és a jelenlévőket is táncba hívó közvetlenségével, nagy benyomást tett a külföldi résztvevőkre. Nyilvánvaló volt, hogy a külföldi tudósok megjelenése legitimálta a helyi kutatók törekvéseit, nevezetesen, hogy elismerést nyerjenek, nemcsak kutatási témájukkal, hanem a nemzeti hagyományként tisztelt sámánság bemutatása által is.

Ahogy a konferencia sámán szertartással kezdődött, hasonlóképpen a befejező nap is egy nagyszabású, egész napos sámán szertartás megtekintésével zárult. Az egyik leghíresebb sámánasszony (Chong Hakbong) és segítőinek csoportja végigjátszotta a hagyományos áldozati szertartást. Ennek során meghívták a különféle segítő szellemeket (a történelemből ismert híres generálisokat, egy hercegnőt, a Göncöl-szekér szellemeit stb.), valamint állatáldozatot mutattak be, melynek során egy háromágú nagy villára felszúrtak egy fél disznót, és azt a sámánasszonynak ki kellett egyensúlyoznia, és ha ez sikerült, annak a jele volt, hogy az ősök szellemei elfogadták az áldozatot. Láthattuk ez alkalommal azt, hogy a sámánasszony meztőláb feláll a két nagyon éles szecskavágó késből (*csaktu*) álló emelvényre, ezzel is jelezve, hogy őt az éles vas nem sérti. Szembetűnő volt, hogy a szertartás, amely nyilvánvalóan megrendezett és bemutató jellegű volt, milyen tökéletesen ötvözte a hagyományos elemeket és az adott helyzethez igazodó jeleneteket. Az is érdekes volt, hogy a koreai sámán szertartások egyik fontos eleme – a jelenlévők bekapcsolása a szertartás vidám menetébe – milyen jól sikerült, a sámánasszonyok szinte magukkal sodorták a külföldieket. A szertartásba való bekapcsoltság élménye minden bizonnyal hozzájárult ahhoz, hogy még a külföldi kutatók is ízelítőt kapjanak a rítus emocionálisan mozgósító erejéről.

A konferencia után néhány nappal lehetőségünk volt egy valódi sámán szertartást videóval megörökíteni, amiből aztán később néprajzi dokumentumfilm is készült.<sup>9</sup> A fővárosban, néhány utcasaroknyira a földalatti vasúttól, délelőtt tizenegy óra tájban érkezünk Hong Inszun házához, ahol az idős sámánasszony egy szertartáshoz készülődött. Egy házaspár, akik 50-es éveik elején jártak, rendelték meg a szertartást, mert legidősebb fiúk nemrég elvált és újra szeretett volna nőszülni. A család ezért meg akarta tudni, hogy

<sup>9</sup> „A *kut* in Seoul” – 1992–1993. (45 min.) A documentary by A. Guillemoz–G. Vargyas–in collaboration with–M. Hoppál. A sámánasszony a francia antropológus régi ismerőse volt.



6. kép A szertartást megrendelő házaspár leborult a sámán-oltár előtt

mi az ősök véleménye a tervezett házasságról, ezért fordultak a *mudang*hoz. A *kut* ceremónia azzal kezdődött, hogy a sámánasszony kigöngyölt egy hosszú fehér vászondarabot, az „élethíd” jelképét, ami összeköti az élőket és a holtakat, és amire a szellemvilág és a család közötti új szerződés szövegét írták fel. Először a házaspár a sámánó szentélyében füstölőt gyújtott és leborultak a szentély szellemlakói előtt. A koreai samanizmus egyik legjobb ismerője, egy francia kolléga segítségével értettük meg a szertartás különböző „felvonásait”, nevezetesen, hogy a családfő először a növényevő szellemeket hívta, majd ruhát változtatva a húsevő szellemeket is megjelenítették, és táncukkal rábírták őket arra, hogy vegyenek részt ők is a szertartáson. A *kut* során a különféle ruhákba öltözött sámánasszony többféle jóslást is elvégzett. Az egyik ilyen volt, hogy rizsszemeket dobált a házaspár nőtagjának szoknyájába. A rizsszemek a család boldogulását és jólétét jelképezték. A vegetáriánus szellemeket gyümölcscsel ajándékozták meg, majd a húsevő és alkoholivó szellemeket is megvendégelték. Ezután újabb jóslás következett különféle színű zászlókkal, melynek során csak a piros zászlók kihúzása jelentette a szerencsét. Az egyik megidézett szellem (*Pjölszang taegam*) megjósolta „A jövőben a leszármazottaid közül többen is magas posztot fognak betölteni!”. Miután az összes megidézett öst vendégül látták, a sámánasszony és a megrendelő család között elosztották az áldozati oltárra felhalmozott ételeket, és délután hat óra körül ért véget a szertartás.

Szállásunkra menet a francia kolléga megmutatta azt az üzletet is, amelyben a sámánok felszerelését: a jellegzetes koreai sámándobokat, csörgőket, sámán köpenyeket, az oltár feldíszítéséhez szükséges apró csészéket, cintányérokat és más kellékeket lehet kapni. Mint megtudtuk, az ilyen boltokból több mint egy tucat található Szöulban.



7. kép A sámánfelszerelések boltja, kétféle dob a bejárat mellett

Ezekben az üzletekben meg lehet venni azokat a „sámánikonokat” is, amelyek elengedhetetlenül szükségesek a sámánasszonyok szentélyeinek, illetve a sámánszertartások oltárainak a feldíszítéséhez.<sup>10</sup> Ezeket az ikonokat a régi minták alapján újra és újra festik, és természetesen a maiak már kevésbé kidolgozottak, mint a korábbiak, de híven követik a hagyományokat abban a tekintetben, hogy a sámánszertartásokra meghívandó szellemsegítők mindegyikének szerepelnie kell, akár egyedül, akár csoportosan, mint például a Göncöl hét csillagát jelképező hét férfialak (*Musindo*), vagy a három fehér fejfedőt viselő Buddhát ábrázoló képek.<sup>11</sup>

1994. július 20-án Daniel Kister professzorral<sup>12</sup> egy olyan szertartáson vehettünk részt, amelyet Szöul egyik ikervárosában, Inchon-ban, egy néhány héttel korábban elhunyt asszony emlékére rendeltek meg a családtagok. A vezető sámánasszony Chong Hakbong volt, egyike azon híres *mudang*oknak, aki az 1991-ben tartott nemzetközi samanológiai konferencián is részt vett. Első számú segítője pedig valamikori tanítványa, de akkor már elismert sámánasszony, a 42 éves Kim Kyesun. El kell mondani, hogy a koreai sámánasszonyoknak általában van családjuk és szertartásve-

<sup>10</sup> KIM TAEGON könyvében (1989) részletesen írt ezeknek az ikonszerű ábrázolásoknak az eredetéről és szimbolikájáról.

<sup>11</sup> A képek megtalálhatók a szerző gyűjteményében.

<sup>12</sup> Itt szeretném megköszönni Daniel Kister kollégialis segítségét, amely nélkül a szertartások rejtett jelentését nem sikerült volna megérteni.



zetői, mondhatnánk, papnői funkciójuk nem jár semmiféle megszorítással a normális családi életet illetően. A koreai sámánság egyik jellegzetessége éppen az, hogy a több órás rítust egyfajta oldottság jellemzi, ahol a profán



8.a kép A Göncöl csillagait jelképező 'ikon'



8.b kép A három Buddha képe



9.a kép A szecskavágókésekre álló isten



9.b kép A hadvezér isten

és a szent elemek, illetve szertartásrészek között állandó átjárás van. Már csak azért is, mert a hosszú szertartás felvonásai között a negyedórás vagy félórás szünetekben a résztvevők együtt esznek-isznak, cigarettáznak, beszélgetnek és pihennek egy kicsit a sámánasszonyokkal. A nagy amerikai légitámaszpontjáról híres városka, Inchon külterületén egy szent hegy oldalában volt az a szentély, ahol a szertartásra sor került. Ide hozta ki otthonából a fősamán az ikonjait, amelyekkel feldíszítette az oltár mögötti részt. E szertartás során az elhunyt édesanya szellemét idézték meg, és az volt a megdöbbentő az idegen szemlélő számára, hogy a család tagjai közül ketten is milyen szívszorítóan őszintén élték át a szellem megidézésének pillanatait. Valójában az történt, hogy a sámánasszony énekével imitálta, vagy jelezte az elhunyt szellemének megérkezését és az ő hangján szólt a jelenlévők-



10. kép A sámánő halottidéző szertartása a szentélyben (1994)

höz. Mint kiderült, a leányok közül az egyik azt mondta, hogy édesanyjuk szófordulatai is megjelentek a sámánasszony hozzájuk intézett énekében, és ez volt az egyik oka annak, hogy olyan mélyen átélték ezeket a pillanatok. Egészen pontosan egy remegésben, illetve reszketésben megnyilvánuló transzállapot vett erőt a legfiatalabb lánytestvéren, amelyből az idős sámánasszony csak alig tudta kihozni a leányt.

Annyi bizonyos, hogy ez a lelkiállapot gyógyító erejű, katartikus hatású állapotot jelent a résztvevő számára. Nem véletlen, hogy a koreai sámán-ságban a *chinogi kut*, vagyis a halottak megidézésének szertartása az egyik leggyakoribb ceremónia. Ennek megrendelése, ahogy ott kiderült, majd egy havi fizetésnek megfelelő összegbe került a család tagjai számára. (Ez akkor 2 millió won volt!) A család tagjai szemmel láthatóan teljesen átérték a helyzetet és mély megrendüléssel vettek részt a szertartás minden mozzanatában. Itt is megfigyelhettük az ötféle színű zászlóval való jóslást, és azt, hogy állatáldozatot mutattak be a szertartás során. S mivel a meghívott szellem megjelenését a sámánasszony volt hivatva megmutatni, a szertartás egy pontján szinte telhetetlen étvágyat mutatva a sámánasszony a kitett ételek mindegyikéből „zabálni” kezdett. A szertartás, ami kora délután kezdődött, késő este fejeződött be. Bármennyire is színházszerű a koreai sámán-szertartás, és bármennyire is felvonásokra szabdalta, vagyis a rituális idő egyre-másra köznapivá vált, mégis érezhető volt, hogy a résztvevők teljes lelki odaadással vettek részt benne. A sámánasszony pedig hihetetlen magas szintű mesterségbeli tudással játszott és irányította végig a szertartást. Nem is szólva arról, hogy milyen tehetséggel improvizált hosszú ének-szövegeket. A szertartás teljesen a hagyományoknak megfelelően zajlott, ugyanakkor a fiatalokból álló családi közösség megrendelését követte. Ezek a fiatalok pedig a mai modern Koreában élik életüket, feltehetően azokban a panellakásokban élnek, amelyek a szent dombról jól látszottak a szertartást végző sámánasszony háta mögött.

Két nappal később, ugyanebben a szentélyben és ugyanannak a két sámánasszonynak a vezetésével egy szerencsehozó szertartáson vehettünk



11. kép A háttérben Incheon új modern lakótelepei

részt, ugyancsak Daniel Kister kolléga társaságában, aki folyamatosan kommentálta a ceremónia eseményeit. Így aránylag jó jegyzetekkel rendelkezünk erről a két sámánszertartásról. Ennek a második napi szertartásnak – mint kiderült – a főszereplője a fiatalabb sámánasszony lett, mert ő volt az, aki a megrendelő fiatal házaspár számára a szerencsevarázslást (*saenam kut*) elvégezte. Ő volt az, aki a szellemhívó táncot eljárta, majd a disznóáldozatot bemutatta, s végül sötétedés előtt mezítláb a pengeéles szecs kavágó kardokra felállt.



12.a kép Az állatáldozat kiegyensúlyozása (1994)

Az ilyen és ehhez hasonló szertartások mindennaposak Dél-Koreában, és a működő sámánasszonyok több ezres létszámát tekintve azt mondhatjuk, hogy teljesen átszövik a koreaiak modern hétköznapjait. Hallottuk, hogy az egyetemisták vizsga előtt anyagi lehetőségeiktől függően, kisebb vagy nagyobb sámánszertartásokat rendelnek, hogy biztosítsák szerencséjüket és a jó vizsgaeredményt. Részt vehettünk olyan szertartáson, melyet egy étteremtulajdonos rendelt meg, annak érdekében, hogy a gyengülő üzletmenetet fellendítse. Az egész napos szertartás során a sámánasszonyok rituálisan megtisztították a jégszekrényeket éppen úgy, mint a gáztűzhelyeket az étterem konyhájában, és magát az éttermet is. Mindez jól mutatja, hogy ezeknek a szertartásoknak helye van a modern Korea életében, és a

sámánok nemcsak jól megélnék, hanem az állandó gyakorlás miatt konser-  
válják is a régi ceremóniákat. Természetesen ez egyben azt is jelenti, hogy  
az új helyzetnek megfelelően a kor kívánalmaihoz igazodva új és új elemek  
épülnek be a sámánszertartásokba. S mivel magának a rítusnak a szerkeze-  
te meglehetősen rugalmas, ezért bármilyen környezetben és céllal is alkal-  
mazhatók, és ezek a változások, újítások nem érintik magának a rítusnak a  
jelentéstartalmát.



*12.b kép* A sámánő feláll az éles kardokra

## A sámánosság, mint előadóművészet

A mai Korea a maga hipermodern technikai fejlődést produkáló iparával és városi kultúrájával, multinacionális cégeivel a globalizált világ egyik jellegzetes gazdasága. Mindenfelé a világon elterjedtek az általuk készített elektronikai cikkek, autók és más technikai eszközök. Mégis, s ez lehet posztmodern korunk egyik jellemző tulajdonsága, hogy azok az emberek, akik előállítják ezeket a modern technikai eszközöket, a tömegtermelés tárgyait, az egyszerű munkások és az egyetemet végzett menedzserek, bizonyos élethelyzetekben egyformán a szomszédságukban működő, régen oly lenézett sámánasszonyokhoz<sup>13</sup> fordulnak. Nagy pénzért tisztító szertartásokat, szerencsehozó rítusokat, különféle jóslásokat, és természetesen léleknyugtató halotti szertartásokat rendelnek a különféle vallási specialistáktól. A mai Korea kulturális kontextusában, melyet nyugodtan nevezhetünk a globalizált világ megtestesülésének, mégis hihetetlen ereje van a hagyományoknak.

Ez a mindennapi használat egyfelől ugyan megőrzi és finomítja a rituális szerkezeteket, ugyanakkor viszont előadássá silányítja ezeket a *kut* szertartásokat.<sup>14</sup> Sőt, újabban „előadás-üzletről” is beszélnek, vagyis ők maguk is világosan látják, hogy nem lehet mindig biztosítani a szent rituális kontextust, különösen nem akkor, amikor tömegek figyelik ezeket a bemutatókat. Magam több alkalommal részt vettem a város különböző pontjain, például az egyik nagy bevásárlóközpont mellett lévő szabadtéri színpadon egymás után fellépő sámáncsoportok bemutatóin.

Ezek a bemutatók már államilag is elismert és támogatott sámáncsoportok vettek részt, és a különböző szervezett fesztiválok, vagy csak egyszerű nyáresti szórakozás keretében újra játszották az általuk megőrzött formában a régi sámánszertartásokat. Egy alkalommal például az egyik halotti szertartás (*ssikim kut*) bemutatóját láthattam.

Egy másik alkalommal a sámánszertartás és az énekesek bemutatóját követően – ahogy azt a rendes szertartásokon is gyakorta tapasztaltam – a közönséget is bevonták az együttes táncba és szemmel láthatólag a résztvevők nagy örömmel vettek részt benne. A zenészek a sámánszertartásokon megismert hangszereken szólaltatták meg azt a különleges ritmust, amelyre olyan kecsesen tudnak táncolni a sámánasszonyok és a közemberek egyaránt. A hagyománynak ez az életbe játszása, állandó ismétlése feltehetően még jóidőre biztosítja a sámán hagyományok tovább élését a mai hipermodern Koreában.

<sup>13</sup> A koreai nők és a sámánasszonyok helyzetéről vö. KENDALL, 1985, 1988, valamint KENDALL–PETERSON, 1983.

<sup>14</sup> KIM CHONGHO, 2003, 209. A koreai kollégák angol nyelvű tanulmányaikban a *performance* kifejezést használják.



*13. kép Szabadtéri sámánelőadás Szöulban (1994)*



*14. kép Halottbúcsúztató sámánszertartás előadása*

## A sámán, mint „élő nemzeti kincs”

Koreában a katonai diktatúra rendszerének eltűnése után nagyon tudatos, nemzeti kulturális örökséget ápoló kultúrpolitika megszervezésére került sor. Ez azt jelentette, hogy az országos politika előterébe helyezték a hagyományos előadó- és a népművészetek különböző ágainak a támogatását. Ez utóbbiak körébe elsősorban a hagyományos kézművesség művelőit vonták be, míg az előadóművészetek közé a hagyományos népi hangszereken játszó előadókat, az énekeseket, a táncosokat és a népi maszkos színjátszókat sorolták be. Létrehozták az élő nemzeti kincs, vagyis emberi kulturális értékek (*ingan munhwajae*) és az ehhez kapcsolódó kitényezések a rendszerét.<sup>15</sup> A hivatalos elismerés mindazoknak kijárt, akik valamilyen formában őrizték a néphagyományt. A kulturális minisztérium 1990-ben már több mint ötezer ilyen elismerést jegyzett, mind a kézzel fogható, vagyis a tárgyi kulturális örökség, mind pedig a szellemi örökség területén.



15. kép A közönség is részt vesz a szellemek mulattatásában

A sámánasszonyok közül 1985 elején Kim Kumhwa-ról elsőként ismerték el, hogy ő a hagyományos népi előadóművészet kiemelkedő képviselője, s mint a hagyomány hordozója és éltetője, ezután havi juttatást kapott azért, hogy az általa megőrzött tudást, a sámánszertartás helyes szerkezetét és a hozzá kapcsolódó szövegeket hűen megőrizze, és fiatalabb tanítványok-

<sup>15</sup> Erről részletesen egy koreai kutató 1994-es doktori disszertációjában olvashatunk (lásd YANG 1994, 2004, valamint KIM CHONGHO, 2003, 218.



nak át is adja. Amikor az UNESCO által szervezett konferencián Szöulban részt vettem, alkalmam volt a híres sámánasszonyt házában meglátogatni, ahol akkor is hat tanítványa lakott nála, hogy begyakorolják a sámánszertartásokat, majd maguk is átmenve a beavatási szertartáson, tovább vigyék a hagyományt. A fiatal sámánjelöltek ily módon hiteles forrásból kapják a tudást. A koreai példa, véleményem szerint, modellként szolgálhat a világ más tájain kiépítendő intézményes és intézményesített hagyományörzéshez. A koreaiak törekvései példát mutatnak arra is, hogy miként lehet az UNESCO által hozott határozatokat a mindennapi életben megvalósítani.

### Az UNESCO és a hagyományörzés

Bizonyos fokig teljesen véletlen, hogy több mint jó egy évtizeddel ezelőtt elkezdtem foglalkozni az European Centre for Traditional Culture (ma: Európai Folklór Intézet) megvalósíthatóságának terveivel. Ezt az intézményt részben az UNESCO, részben pedig a magyar kulturális kormányzat finanszírozza (az utóbbi alapította 1995-ben). Az EFI alapítása az 1989-es UNESCO határozaton, illetve az elfogadott *Recommendation-on* alapszik. Egyben a politikusoknak és az UNESCO néhány antropológus és folklorista által befolyásolt vezetőjének a belátásán alapult, amely szerint nem elég a kövekből épített kastélyokat, várakat, templomokat a világörökség részeként elismerni, de a köveknél sokkal sérülékenyebb orális hagyományt, sőt, a kis létszámú etnikus csoportok lokális hagyományait, és mindenféle tudását, vagyis a szó igazi és eredeti értelmében vett „folk-lore”-t is védeni kell. Az *intangible culture* terminus lett a kulcsszó, amelynek megőrzése, sőt terjesztése a tagállamok hivatalosan elismert feladatává vált.

Ebben a folyamatban, mármint a részletek kidolgozásának folyamatában új programok segítségével kívánták a megőrzést elősegíteni. Ezért aztán 1993-ban elindították a *Living Human Treasure* programot, amely elsősorban az alkotó egyénekre fókuszál, azokra, akik a hagyomány hordozói, a folklór alkotások létrehozói.<sup>16</sup>

A másik UNESCO programot 1998-ban hirdették meg, melynek az elnevezése „*Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity*”. Ez a kissé bonyolult elnevezés tulajdonképpen a világ szellemi örökségének, legszebb és legértékesebb darabjainak a megnevezésére és védelmére kér javaslatokat a tagállamoktól. A program finanszírozására nagyvonalúan Japán tett ígéretet, és az első másfél tucatnyi ilyen világörökség egységet már ki is választotta a nemzetközi zsűri. Ebben a bizottságban együtt ülnek költők, írók és politikusok, hercegnők és arab sejkék, egy afrikai király is, meg egy szegény kis állam (Vanuatu) képviselője, aki jól

<sup>16</sup> Hazánkban az Európai Folklór Intézet külön füzetsorozatot ad ki (*EFI Communicationes*) az UNESCO határozatok ismertetésére. Eddig 18 füzet jelent meg. Azonkívül megjelent a legjelesebb táncosokról szóló kötet is (vö. FELFÖLDI–GOMBOS, 2001).

képzett antropológus, Dél-Amerikából egy népdalénekes, karrier diplomata és kultúrpolitikusok, kifejezett folklorista nincs köztük! Az UNESCO rendre összehív értekezleteket (például a „folklore” definíciójáról) és megvitatják az általuk leggyakrabban használt terminusok (*traditional, popular, living, oral, intangible culture, intellectual property, cultural heritage*) jelentését, használati körét. A különböző kultúrákban, a világ más-más tájain, más nyelveken még ugyanaz a szó is mást jelent. Csak egyetlen példát idéznék: a washingtoni konferencia egyik résztvevője, aki a csendes-óceáni térségből érkezett, megállapította: „A ’folklor’ terminus egy sor bennszülött kultúrára vonatkoztatva nem elfogadható. A mi kultúránk nem ’folklor’, viszont szakrális normáink összekapcsolódnak hagyományos életmódunkkal, és ahol ezek a normák érvényben vannak, ott ezek jelölik ki hagyományos társadalmunk jogi, morális és kulturális értékeit. Ezek képezik kulturális identitásunkat.” (BLAKE, 2001, 7.)

Nyilvánvaló, hogy a visszaautásítás alapja a kulturális különbség, vagyis még mélyebben az a tény, hogy az egyik kultúrában a hagyomány a szent, míg a másikban a köznapi dolgok körébe tartozik. Pedig az 1989-es *Ajánlás... folklor definíciója*<sup>17</sup> igen nyitott és elfogadható!

Tovább folytatva az idézetet az UNESCO-szövegből: „A kulturális örökség eurocentrikus felfogása hagyományosan előbbre helyezte magukat a műemlékeket és látnivalókat az ezekhez kötődő s nehezen megfogható szellemi értékeknél. Ezen túlmenően, a szóbeliséggel kapcsolatban a szellemi javak hangsúlyozása is redundanciát rejt magában, hiszen a szájhagyomány, definíció szerint egyben szellemi (s nem materiális) hagyomány is. Minthogy a *szellemi javak* kifejezés egy rendkívül nehezen megragadható fogalmat takar, így védelmének jogi eszközökkel való foganatosítása meg lehetőségekbe ütközik, ezért használatát ajánlatosabb lenne kerülni. Megfontolásra érdemes kifejezés lehet ’a szóbeli és hagyományos kulturális örökség’, mivel ezen örökségnek egyszerre két alapvető aspektusát is képes megragadni, s ezenközben azt a kulturális örökségtörvény tágabb fennhatósága alá képes rendelni. E tanulmány céljaihoz illeszkedve azonban magam általában a ’szellemi örökség’ kifejezést használtam, minthogy ez a jelenleg forgalomban lévő szakterminus.” (BLAKE, 2001, 9.)

Látható, hogy a fentiekben idézett részlet meglehetősen elméleti szemléletű és egyben nagyon pragmatikus. Vagyis a szellemi párbeszéd eredményeként egyfajta szuper-szöveg jön létre, melynek tárgya a *folklore*, illetve az *intangible culture* egésze. Más szavakkal: a bürokratikus használatra szánt szöveg a kultúrák közötti narratívák egyik lehetséges formája.

Egy másik fontos aspektusa a „hagyomány alapú” lokális társadalmaknak az, hogy a kultúrák néhány (akár egyetlen) elemét is fel tudják használni etnikus jelképként (HOPPÁL, 2002). Ezért is van sokszor nagy jelentősége egy-egy szövegnek (pl. Kalevala), egy dalnak, gesztusnak, viselet darab-

<sup>17</sup> Vö. *Ajánlások a hagyományos kultúra és a folklor védelmére* (UNESCO közgyűlés, 1989) In: *EFI Communicationes* No 1. Budapest: Európai Folklor Intézet.

nak, táncnak (tangó, csárdás), ételnek (gulyás), vagy egy alaknak (sámán) a különböző népeknél, mert ezeknek bármelyikéből lehet „nemzeti szimbólum”, egyformán szolgálhatják az identitás megerősítését.

### Koreai sámánok Budapesten

2000-ben nemzetközi konferenciát rendeztünk Budapesten, a címe *Rediscovery of Shamanic Heritage* (HOPPÁL–KÓSA, 2003) volt. A konferencián több mint húsz tudós vett részt Dél-Koreától az USA-n át Kínáig, Európát is többen képviselték, köztük voltak a rendező intézmény, az Európai Folklór Intézet munkatársai. A symposium az UNESCO egyik fontos programjához, a „*Dialogue between Cultures*”-hoz kapcsolódott és a dél-koreai UNESCO bizottság volt az egyik fő-szponzor, a magyar UNESCO bizottsággal együtt.

A koreai tudósok egy nyolctagú sámáncsoportot is hoztak magukkal, akik bemutattak egy jó kétórás sámánszertartást. A konferencia siker volt, és megvalósult a kultúrák közötti kommunikáció is, mert a „rituális narratíva” olyan látványos volt, hogy nagy hatást gyakorolt a nem szakember közönségre és a szakértő tudósokra egyaránt, még akkor is, ha a „rituális színház” (vagyis maga a koreai sámánszertartás) sok részlete érthetetlen maradt a nézők számára. A sámánok előadása a közönség érzelmi bekapcsolását valósította meg, míg az igazi dialógus a tudósok között folyt.

Miért a sámánok segítségével valósulhat meg a pártbeszéd a kultúrák között? – vetődik fel a kérdés! Azért, mert a sámánok voltak azok, akik hagyományos szerepüknél fogva közvetítettek az ég és a föld, a szellemek és az emberek, az élet és a halál, a múlt és a jelen között. A sámánt mediátor szerepe, vagyis az, hogy szimbolikusan közvetíteni tud<sup>18</sup> a különböző világok között, tette alkalmassá arra, hogy a nemzetközi együttműködés jelképévé váljon. Ilyen értelemben az antropológus és a folklorista szerepe hasonlatos a sámánéhoz. Ők is közvetítenek a különböző kultúrák között. Ők azok, akik a kommunikációt megvalósítják azáltal, hogy a különböző szövegeket (meséket, mítoszokat, vicceket, legendákat, sőt a bonyolult rítusokat is) lefordítják az egyik kultúra nyelvéről a másikra. Továbbá hidat vernek a nép és a felsőbb, a tanult rétegek, a köznapi és nem-köznapi, vagyis a kidolgozott/átdolgozott kulturális szövegek között (az eredeti népmese és a Grimm testvérek, vagy a népi szöveg és Lönnrot *Kalevalája* között). Más szóval a lokalitás és a globalitás, a szájhagyomány és a nyomtatott szöveg között, sőt nemcsak közvetítenek, hanem az utóbbinak egyenesen létrehozói. Röviden: egy újfajta narráció megalkotói.

A konferencia záró eseményeként a koreai delegációval érkezett sámáncsoport bemutatót egy *saenam-kutnak* nevezett koreai sámán előadást. Ők

<sup>18</sup> HOPPÁL, 2005 (45–50) lásd bővebben a sámán közvetítő szerepéről.

maguk használták a *performance* kifejezést a szertartáshoz készített angol nyelvű ismertetőjükben. A csoport egyébként a *Important Intangible Cultural Properties No. 104.* számon bejegyzett együttes a koreai szellemi örökséget nyilvántartó listán. Az általuk bemutatott szertartás pedig a szerencsét biztosító rítusok csoportjába tartozik, melynek során meghívták a Göncöl-szekér istenségeit, a Napot, a Holdat és más égi isteneket. Megidéztek az egyik történelmi hadvezért, aki tulajdonképpen a sámánok védőszelleme, és egy szomorú sorsú hercegnőt (Pari), akit a szertartásvezető sámánasszonyok ősének tekintenek. Az előadás során láthattuk, hogy milyen magas színvonalú előadást produkáltak ezek a hivatásos népművészek.

Bármennyire is érződött, hogy előadásról van szó, az is nyilvánvalóvá vált a szemlélő számára, hogy a minőséget csak úgy lehet fenntartani, ha államilag támogatják a hagyományörzés professzionális mestereit. Nem ér-



16. kép Hivatásos sámáncsoport budapesti előadása (2000)

zek ellentmondást a 'hagyomány-export' ezen megnyilvánulása és a pozitív értelmű nemzetpropaganda ilyen típusú megvalósítása között, hiszen azok a kutatók és kényes ízlésű tudósok, akik részt vettek a budapesti szimpóziumon, egyhangúan pozitívan nyilatkoztak az előadás színvonaláról és bi-

zonyos pontokon pedig annak magávalragadó erejéről. A kultúra értékeit ugyanis csak magas színvonalon érdemes megőrizni.<sup>19</sup> Ez pedig a koreai utazó sámáncsoport előadó művészetében tökéletesen megvalósult. Ahogy a csoport vezetője elmondta, ezt az „előadást” meg lehet tőlük rendelni, mint ahogy meg is teszik egy-egy nagyszabású állami ünnep, vagy multinationális cég ünnepségének fényét emelendő, és ahogy megrendelte őket a koreai UNESCO bizottság a budapesti szimpóziumon való bemutatásra. A kulturális exportnak, vagy a nemzeti kultúra exportjának ilyen megnyilvánulása posztmodern korunk egyik jellegzetessége. A tudomány ily módon használja a hagyományt, a hagyomány pedig ez esetben a sámánközösség, amely felhasználja a tudományt és a kulturális politikát saját túlélése érdekében. Ez a kölcsönös egymásra utaltság mindkét fél hasznát szolgálja, mert csak a helyi kulturális hagyományok megőrzése biztosíthatja a jövőben a világ kulturális sokszínűségét.

## IRODALOM

BLAKE, Janet

2001 *Developing a New Standard-setting Instrument for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*. Paris, UNESCO.

BRUNO, Antonetta L.

2002 *The Gate of Words. Language in the Rituals of Korean Shamans*. Leiden, Research School of CNWS.

CARTER-COVELL, Jon

1986 *Korea's Cultural Roots*. Salt Lake City–Seoul, Moth House–Hollym.

CHO Hungyoun

1980 Zum Problem des sogenannten Yoltugori des Chonsin'gut im Koreanischen Shamanismus. *Mitteilung aus dem Museum für Völkerkunde* (Hamburg), 10., 77–107.

1982 *Koreanischer Schamanismus. Eine Einführung*. Hamburg, Hamburgisches Museum für Völkerkunde.

1983 Studies in Korean Shamanism. In: HOPPÁL, M. (szerk.): *Shamanism in Eurasia*, 2., 459–475. Göttingen, Herodot.

CHOI Chungmoo

1986 Politics and Commercialization of Shamanic Healing in Korea. *Paper for the Annual Meeting of the American Anthropological Association* (MS)

1987 *The Competence of Korean Shamans as Performer of Folklore*. (Ph.D. Dissertation) University of Indiana.

---

<sup>19</sup>UNESCO Egyezmény... 2007 *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. *EFI Communicationes* No 18. Budapest, European Folklore Institute.

- FELFÖLDI László–GOMBOS András (szerk.)  
 2001 *A népművészet táncos mesterei*. Budapest, Európai Folklór Központ–Hagyományok Háza–MTA Zenetudományi Intézet.
- HOPPÁL Mihály–KÓSA Gábor (eds.)  
 2003 *Rediscovery of Shamanic Heritage*. Budapest, Akadémiai Kiadó (*Bibliotheca Shamanistica* 11.)
- HOPPÁL Mihály  
 2002 Lokális értékek és a hagyományalapú társadalom. *Néprajzi Látóhatár*, XI., 14., 125–133.  
 2005 *Sámánok Euráziában*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- HOWARD, Keith (szerk.)  
 1998 *Korean Shamanism, Revival, Survivals, and Change*. Seoul, The Royal Asiatic Society Korea Branch.
- HUHM, Halla Pai  
 1980 *Kut – Korean Shamanist Rituals*. New Jersey, Hollym Corporation.
- JANELLI, Dawnhee Yim  
 1977 *Logical Contradictions in Korean Liarned Fortunetelling*. (Ph.D. Dissertation) University of Indiana.
- KENDALL, Laurel  
 1985 *Shamans, Housewives and Other Restless Spirits*. Honolulu, University of Hawaii Press.  
 1988 *The Life and Hard Times of a Korean Shaman*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- KENDALL, L.–PETERSON, M. (szerk.)  
 1983 *Korean Women: View from the Inner Room*. New Haven, CT, East Rock Press.
- KIM, Chongho  
 2003 *Korean Shamanism. The Cultural Paradox*. Aldershot, Ashgate.
- KIM-HOGARTH, Hyun-Key  
 1998 *Kut: Happiness Through Reciprocity*. Budapest, Akadémiai Kiadó, (*Bibliotheca Shamanistica* 7.).  
 1999 *Korean Shamanism and Cultural Nationalism*. Seoul, Jimoondang.  
 2002 *Syncretism of Buddhism and Shamanism in Korea*. Seoul, Jimoondang.  
 2003 Inspiration or Instruction: Shaman-training Institutes in Contemporary Korea. *Shaman*, 11., 1–2., 51–67.
- KIM, Seongnae  
 1989 *Chronicle of Violence, Ritual of Mourning: Cheju Shamanism in Korea*. (Ph.D. Dissertation) University of Michigan.
- KIM, Taegon  
 1979 The Idea of the Soul in Korean Shamanism. *Asian Folklore*, I., 3–9.  
 1981 *A Study in Korea Shamanism*. (in Korean) Korean Shamanism, Series IV. (No. 8.) Seoul, Chipmundang.

- 1982 *Illustrated Book of Shamanism in Korea*. Korean Shamanism, Series III (No. 7.) Seoul, Institute of Folklore Studies, Kyung Hee University.
- 1982 *An Arche-Pattern Analysis of the Functions and Meaning of Shaman Rituals*. (MS) Paper prepared for a symposium on Theater and Ritual.
- 1989 *Painting of Shaman Gods of Korea*. Seoul, Youl Hwa Dang Publ.
- 1995 The Symbolic Ur-Meaning of Shamanism and Performing Arts. In: KIM, T.–HOPPÁL, M.–O. von SADOVSKY (szerk.): *Shamanism in Performing Arts*. 1–16. Budapest, Akadémiai Kiadó, (*Bibliotheca Shamanistica* 1.)
- 1998 *Korean Shamanism-Muism*. (Szerk. és ford. CHANG, Soo-kyung). Seoul, Chipmundang.
- KIM Taegon–M. HOPPÁL–O. von SADOVSZKY (szerk.)  
1995 *Shamanism in Performing Arts*. Budapest, Akadémiai Kiadó, (*Bibliotheca Shamanistica* 1.)
- KISTER, Daniel  
1996 Taegon Kim (1937–1996). *Shaman*, 4., 1–2., 185–186.  
1997 *Korean Shamanist Ritual. Symbols and Dramas of Transformation*. Budapest, Akadémiai Kiadó, (*Bibliotheca Shamanistica* 5.)
- PROCLAMATION...  
2001 *Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity*. Paris, UNESCO.
- UNESCO Konferencia  
1999 Cselekvési terv a szellemi kulturális örökség megóvására és új-jáélesztésére. In: *EFI Communicationes*, No 9., 1–9. Budapest, Európai Folklor Intézet.
- WALRAVEN, Boudewijn C. A.  
1994 *Song of the Shaman: the Ritual Chants of the Korean Mudang*. London–New York, Kegan Paul International.
- YANG, Jongsung  
1994 *Folklore and Cultural Politics in Korea: Intangible Cultural Properties and Living National Treasures*. (Ph.D. dissertation) Indiana University.  
2004 Korean Cultural Property Protection Law with Regard to Korean Intangible Heritage. *Museum International*, No. 221–222., 180–188.
- ZOLLA, E.  
1982 Lo sciamanesimo coreano. *Conosenza Religiosa*, 3–4., 392–407.
- ZONG, Insob  
1953 *Folk Tales from Korea*. New York City, The Grove Press.
- YU, Chaishun–GUISO, R. (eds.)  
1988 *Shamanism: The Spirit World of Korea*. Berkeley, Asian Humanities Press.

SHAMANS AND INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE IN KOREA

Korea is a country whose economy is one of the fastest growing in the world. It is nevertheless willing to make sacrifices for the preservation of national culture. This is why Korean were first to join the program of UNESCO that serves the preservation of the heritage of humanity. Towards this, they provided – in an exemplary fashion – considerable sums of money and a highly organized apparatus. Among their “living national treasures” are several shamanesses and a few shaman groups, who nowadays give a performance-like rendition of the onetime rituals.

At the same time shamanesses, several thousand of them (!), work in large cities. They are official members of the shaman association. This association not only unites the working *mudangs*, but also ensures that they perform quality work, in other words that they carry out rituals precisely, according to traditions, for which however the client must pay a considerable amount of money. Korean shamanism as a national emblem is today known all over the world and represents a model example of the deliberate protection of cultural heritage. This example can be instructive for other peoples too, and as such it promises a possibility to make use of our research.



# **TÖRTÉNETI ETNOGRÁFIA ÉS FOLKLÓR**



TOMPA MIHÁLY *NÉPREGÉK, NÉPMONDÁK* CÍMŰ  
MUNKÁJÁNAK FORRÁSAI ÉS EGYKORÚ FOGADTATÁSA

A dolgozatban – egy készülő Tompa-tanulmány részeként – Tompa Mihály *Népregék, népmondák* című, 1846-ban megjelent kötetének keletkezéstörténetét és az egykorú fogadtatására vonatkozó írásokat mutatom be, elsősorban a Tompa Mihály levelezésében található elszórt adatok összegyűjtésével, továbbá kortársainak visszaemlékezései és a kötetre vonatkozó recenziók felhasználásával. Tompa a harminc elbeszélő költeményt tartalmazó kötetben a népi prózaepikának túlnyomórészt a történeti monda műfajához sorolható szüzséit dolgozta fel, kisebb részben pedig mesei szüzséket és főként mesei motívumokat használt fel. A dolgozatban arra a kérdésre próbálok választ keresni, hogy mit tudhatunk Tompa mesei és mondai műfaji kompetenciájáról, milyen módon próbálta meg Tompa összegyűjteni azokat a szóbeliségben élő szövegeket, amelyek költői művének – Arany János későbbi kifejezésével élve – az eposzi (illetve, ez esetben tágabban értve, a történeti epikai) hitelt biztosították, és hogyan reagált a korban újszerűnek tekintett kísérletre az egykorú olvasóközönség.<sup>1</sup>

Tompa Mihály e kötete első pillantásra, még a szövegek elemzése előtt, egyrészt azért érdemel figyelmet, mert: *kötet*, azaz egységes egésszé rendezett korpusz, amely a népi prózaepika alkotásait adja szépirodalmi formában. Másfelől a kötet igen figyelemreméltó, szokatlannak számító korabeli sikere (a megjelenését követő egy hónapon belül második kiadást kellett kihozni) és ennek lehetséges okai akkor is érdeklődésre tarthatnak számot, ha a kései recepció deklaráltan egyféle értetlenséggel szemléli e sikert, s az utókor véleménye szerint ez a kritikai és közönségsiker nem tűnik megalapozottnak.

A dolgozatban a kései Tompa-recepció jellegzetes attitűdjétől eltérően Tompa Mihály műveit nem minősítem esztétikai szempontok mentén. E dolgozat számára, a folyamat regisztrálása mellett, érdektelen az a Tompa-szakirodalmon végighúzódó szemlélet, amely Tompa életművét és a *Népregék, népmondákat* is eleve szinte kizárólag csak valamihez (konkrétan: Petőfi és/vagy Arany életművéhez) *képest* értékeli, általában elmarasztalóan. (Ez esetben nem a természetes összehasonlítással van probléma, hanem azzal, hogy Tompa művei önértékükön alig kapnak figyelmet.) Ugyanígy, azt az értelmező hagyományt sem követem, amely a 19. század első felének magyar irodalmában felbukkanó népies szövegeket az alapján klasszifikálja és rangsorolja, hogy azok mennyire tekinthetők „hitelesen népinek”, azaz mennyire állnak közel a későbbiekben felgyűjtött szóbeli variánsokhoz.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> A dolgozat a „Szövegfolklorisztika, filológia, történeti poétika” (NI 61252) OTKA-kutatás támogatásával készült.

<sup>2</sup> Szóbeli szövegek írásbeli rögzítésének problémáiról lásd KOVÁCS, 1961; KOVÁCS, 1982a; KOVÁCS, 1982b; GULYÁS, 2007.

E két meglehetősen domináns szemlélettől eltérően e dolgozat számára irreleváns az az – általában eleve ítélező (apologetikus/vádló) pozíciót kijelölő – kérdésfelvetés, amely szerint (1) Tompa *miért nem úgy* írt, ahogyan Petőfi/Arany (akár poétikai megoldásokról, akár ideológiai tartalomról legyen szó), miként az is, hogy (2) Tompa *miért nem úgy* adta közzé népregeként, népmondaként megjelent műveit, ahogyan azt a (későbbi) népköltési gyűjtemények tették. Mindezzel nem Tompa jelenlegi irodalomtörténeti helyét szeretném vitatni vagy éppen folklórányagon alapuló költői műveit néphagyomány-mentő népköltési gyűjtésként láttatni, és nem esztétikai rekanonizációt kívánok elvégezni, vagyis nem állítom azt, hogy Tompa „jobb” költő annál, mint amilyennek megítélik, amint nem állítom azt sem, hogy „rosszabb” lenne. Amit állítani lehet magával e dolgozattal az legfeljebb az, hogy érdemes lenne Tompa műveit a „jobb”/„rosszabb” összehasonlítás nélkül is elolvasni, és kezdeni valamit azzal az irodalomtörténeti (folklorisztikailag pedig mindeddig meglehetősen negligált) ténnyel, hogy 1846-ban egy teljes kötetnyi, mondát és mesét feldolgozó korpusz jelent meg, és ennek a kötetnek kiugró korabeli kritikai és közönségsikere lett.

### Gömör, Borsod, Zemplén

Az 1817. szeptember 28-án, Rimaszombatban született Tompa Mihály elszegényedett nemesi<sup>3</sup> család gyermeke volt. Édesanyja – egy rimaszombati csizmadiamester lánya – korán meghalt, apja céhen kívüli vándor csizmadia, öccse henteslegény volt, mostohaöccse a miskolci porcelángyárban dolgozott edény-festőként (NAGY, 1907). Tompát ötéves korában a Borsod megyében, Igrici<sup>4</sup> községben élő apai nagyszülei vették magukhoz. Tompa barátja – a Borsodban élő – Lévy József 1869-es emlékbeszédében így jellemezte Tompa családját: „A Tompa család régi idő óta Borsodvármegye igriczi helységében otthonos. Egyszerű, mezsei szegény emberek, kiknek se hirök, se igényök nem terjedt túl falujuk szűk határán” (LÉVAY, 1869, 5.). A család társadalmi helyzetéről a Tompa-család történetét okiratokkal doku-

<sup>3</sup> A sárospataki főiskola anyakönyvében Tompa neve mellett a *Conditio* rovatnál a *Nobilis* megjelölés szerepelt. Tompa az 1830-as években a sárospataki kollégiumi folyamodványokat és a sárbogárdi leveleket Nemes Tompha Mihályként írta alá. Később nem használta ezt a formát. NAGY, 1908, 283.

<sup>4</sup> Ludovico Nagy 1828-ban megjelent összeírása szerint a községben (Igritze) 112 háztartás volt, a településen 30 római katolikus, 780 protestáns, 8 zsidó, összesen 818 lakos élt. NAGY, 1828, 106. Fényes Elek 1851-es geográfiai szótárában viszont számottevő népességyarapodásról téve tanúbizonyságot a következő adatok találhatók: „Igriczi: Magyar falu Borsod vármegyében [...] Lakosai nagyobb részint nemesek, kik egyszersmind közbirtokosok is. [...] Lakosok száma 1300, kik mind magyar nyelven beszélnek. Vallást illetőleg reformatus 1230, kiknek anyaegyházuk van; zsidó 70. Kitűnő épületei nincsenek, egyedül a ref. egyház czélszerű idomzatu tornyával emelkedik ki az egyszerű lakok csoportjából.” FÉNYES, 1851, II., 130–131.

mentáló Nagy Sándor az alábbiakat írta: „Tompá György [a költő nagyapja, szül. 1769. – G. J.] nagyon szerény vagyont örökölt: kis alacsony házat, mely azóta már régen összeomlott, néhány hold földet s a gazdag, büszke, harmincz-negyvenholdas igríci nemesek között csak a ’gyalog’-ok lenézett osztályához tartozott, kik ló, kocsí hiányában gyalog voltak kénytelenek járni. Különbö a nemzetség Igríciben állandóan a szegények közé tartozott s sem a községi, sem az egyházi életben nem szerepelt” (NAGY, 1907, 424–425.). A Gömör–Borsod helyváltoztatásnak azonban Tompa<sup>5</sup> és különösen életrajzírói<sup>6</sup> szerint megvolt az a jelentősége, hogy Tompa az etnikailag-nyelvilag heterogén Gömörből, a „tisztá magyarságú” Alföldre került. 1821-től 1832-ig, 15 éves koráig Tompa Igríciben nevelkedett, itt járta ki az elemi iskolát. A sárospataki főiskoláról kikerült Bihari György, igríci rektor közbenjárására, aki a nála inaskodó fiú tehetségét felismerte, kerülhetett be Tompa 1832-ben a Sárospataki Református Kollégiumba, mint két helybeli tehető nemesi család fiainak szolgálója (NAGY, 1908, 282–283.).

Tompa 29 éves koráig volt a sárospataki kollégium diákja, összesen 14 évet töltött el itt, rövidebb-hosszabb megszakításokkal. Ezek a helyváltoztatások azért tarthatnak számot figyelemre, mert a Tompa későbbi költői munkásságának sajátos műfajaként felbukkanó népregék értelmezése során vissza-visszatérő kísérletek történtek annak azonosítására, hogy Tompa milyen módon ismerhette meg azokat a helyeket, terepeket (és az ezekhez fűződő történeteket), amelyekről később regéit, történeti tárgyú mondáit írta. A kollégium diákjaként Tompának a következő főbb típusú eltávozásairól, helyváltoztatásairól tudunk: 1. legáció során (karácsony, húsvét, pünkösd) mendikánsként majd legátusként Észak-Kelet Magyarországon, 2. praeceptorként 1838–1839-ben a Dunántúlon, Sárbogárdon, 3. az 1840-es évek első felében pedig nemesi házaknál nevelősködve év közben vagy nyári szünidőre is szintén észak-kelet-magyarországi családok körében (pl. Laskod, Ágcsernő, Selyeb).

---

<sup>5</sup> Tompa Kertbeny Károly felkérésre írt (a német nyelvű olvasóközönségnek szánt) önéletrajzi levelében így fogalmaz: „gyermekkorát a Tiszavidéken Borsod alsó részében töltötte, hol az alföld sajátosságai s népével megismerkedék.” (Hanva, 1853.) *TML*ev, I., 175.

<sup>6</sup> Már az 1869-es Lévy József-féle Tompa-émlékbeszédben megjelenik ez a motívum a kies Borsodról szólva: „Itt a romlatlan tisztá magyar nép kebelén, vált vérévé bizonynyal az a minden idegenségtől ment, tősgyökeres magyar nyelv is, melynek erejét, zamátját költeményeiben élveznünk oly jól esik” (LÉVAY, 1869, 6.). Szász Károlynak az 1870-es Tompa-összkiadás elé írott bevezetőjében emellett a falu neve is szimbolikus összefüggésekre utal: „Másfelől a tősgyökeres magyar nép közt való forgás, annak szokásaival, gondolkodásmódjával, eszméi s képzeteivel, regéi-, meséi- és dalaival való megismerkedés adta meg szellemi irányzatának s nyelvének azon eredeti s tisztá magyar zamatot, mely költészetén s általában minden írásán annyira érezhető maradt. A kis falu, mely kétségkívül valamely középkori magyar dalnok- (igríci) családnak köszönheti nevét, s tán alapítását is, így lőn, ha nem testi, de szellemi bölcsője újabb irodalmunk egyik legnagyobb dalnokának” (TOMPA, 1870, III.). Kéki Lajos, Tompa egyik életrajzírója, szöveggondozója 1912-ben pedig már szuperlatívuszokat használva ír a Tompát körülvevő közegről: „[Kollégistaként hazatérve Tompa] vakációit rendszeren a Sajó vidékén töltötte, melynek népe a magyarság közt a legelevenebb képzetű, mesékben, mondákban leggazdagabb.” KÉKI, 1912, 66.

## Sárbogárdi köznemesség és mesemondás

Tompa Mihály és a mese kapcsolatáról az első adat 1839-ből származik. Az ekkor 22 éves sárospataki kollégista 1838 márciusától egy évet töltött segédtanítóként a Dunántúlon, Sárbogárdon (Fejér megye), ahol is feladata az elemi iskolások oktatása volt. Az ilyen jellegű feladatvállalás a tanulmányai finanszírozásához szükséges összeg előteremtését szolgálta, mivel felsőbbéves hallgató lévén szolgadiákként a kollégiumban már nem működhetett (NAGY, 1908, 289.). Tompa mint segédtanító (Sárospatakról) és a rektor, Horvát Dániel (Pápáról), 1838. március 13-án érkeztek meg Sárbogárdra.<sup>7</sup> Tompa feladatköre a következő volt: „Minden keze alá adandó fiú- és leány gyerekeket szorgalmasan tanítani; továbbá az éneklésbeli tökéletes tehetség, mivel rendesen ő tartozik a templomba énekelni, mely tehetsége nélkül visszautasítatik” (MITROVICS, 1890, 678.). Emellett halotti búcsúztatást is végzett, amint az a fizetségéről és ellátmányáról szóló listából,<sup>8</sup> valamint egy 1859-ből származó (alább részletesebben is bemutatandó) visszaemlékezéséből kitűnik.<sup>9</sup> Az egy év letelte után a presbiteriális végzés elbocsátó levelével – melyet Somody István Ref. Predikátor és Mészöly Dienes Fő Curator írtak alá 1839. március 13-án (NAGY, 1908, 292.) – Sárospatakra visszaérkezvén, Tompa Mihály 1839. április 9-én Mészöly Gáborhoz Sárbogárdra írott, visszaérkezését tudató és az elmúlt évért köszönetet mondó levelében találhatóak a következő, meseismeretre vonatkozó sorok:

„Már el is felejtettem a meséket, mert a triangulumok az átkozottak nagyon kiüzték a fejemből a tündérkirályokat vagy akarom mondani tündérleányokat, – hanem tanultam azolta is egy rakást, majd valamikor holnap vagy holnapután el is mondom; míg pedig igazán elmondanám ígéretem szerint küldök a kisasszonkának két kis zsebkönyvet, ebben ugyan nem sok van,

<sup>7</sup> A településről Fényes Elek 1841-ben a következő adatokat közli: „Bogárd és Tinórd, 2 egymásmellett fekvő puszták Fejérvárhoz délre 5 mfdnyire, 860 kath., 1580 ref., 173 evang., 568 zsidó lak., ref. anyaekklézsiával [!], synagógával, sok urasági lakóházzal és kerttel. Nagy gazdaság és birkatenyésztés. F. U. Huszár, Mészöly, Pázmándy, Sigray, Sós, Dörögdy, 's más számos nemesek.” FÉNYES, 1841, I., 74.

<sup>8</sup> 1. Rendes coquia. [azaz étkezés] 2. 50 frt váltóban. 3. Könyv nélkül tanuló leánygyermek fizet egy frtöt váltóba, olvasó és ábécista leánygyermek 30 krt, mivel a férfiú gyermekek a didactrumot a rectornak fizetik. 4. Halotti temetésért 30 krt váltóban. Búcsúztatásból 1 frt 30 krt váltóba. A pusztákon lakók két annyit fizetnek. 5. 10 font faggyú. 6. útiköltség, 10 frt. MITROVICS, 1890, 680.

<sup>9</sup> „Mennyi búcsúztatót irtam ott laktomban! egyszer a tinordi ember hármoniczióval akarta halottját temettetni; nyár volt az idő, iskola nem volt; mégis megtörtént a temetés: magam solo képeztem az egész éneklőkart.” Tompa Mihály Sallay Pálnak. Hanva, 1859. február 18. *TML*ev, I., 308.

de jelesek is találkoznak köztök. S kivált ez a Patakon termett, nem igen ismeretes még Bogárd vidékén.”<sup>10</sup>

A levélben hivatkozott „kisasszonka” minden valószínűség szerint Mészöly Gábor leánya, Mészöly Klára (1825–1901), aki ekkoriban 13–14 éves volt.<sup>11</sup> A 22 éves, immáron újfent tanulmányaival elfoglalt kollégista levelében utal a sárbogárdi mesemondásra, valamint ígéretére is, hogy újabb meséket küld. A szövegkörnyezetből egyértelmű, hogy tündérmeséről van szó. A levélből úgy tűnik, Tompa fejből – azaz nem felolvasva – mesélt, legalábbis erre utalnak az olyan kifejezések, mint: „Már el is *felejtetem* a meséket”, illetve „*tanultam* azolta is egy rakást”, ami memorizálást sejtet. Ugyanakkor éppen a zsebkönyvekre való hivatkozásból az is kitűnik, hogy e meséket le is jegyezheték, a postai küldeményben azt a célt szolgálják, hogy a távollét miatt meghíúsuló mesélés helyett, olvasás (és ezáltal lehetővé váló memorizálás, majd élőszóbeli előadás) révén válják lehetővé a mesebefogadás. A két kis zsebkönyv, melyeket Tompa említ a sárbogárdi mesélések és az újonnan tanult tündérr királyos történetek kapcsán, egyelőre meglehetősen rejtélyes utalás, mivel ilyen, meséket tartalmazó, sárospataki kötődésű zsebkönyvekről egyelőre nem tudunk.<sup>12</sup> A szövegek ismeretének hiányában ugyancsak nehezen értelmezhető a „Patakon termett, nem igen ismeretes még Bogárd vidékén” megjegyzés is, ez ugyanis tündérmesék esetében arra utalna, hogy egyéves kelet-dunántúli tartózkodásának tapasztalatai szerint Tompa regionális eltéréseket észlelt a mesehagyományban.

Tompa sárbogárdi tartózkodásáról kevés további forrásunk van. Ezek egy része Tompa tanítói tevékenységéhez kapcsolódó hivatalos dokumentumokat közöl, kisebb részükben található adat a sárbogárdi köznemesség társaséletéhez kapcsolódó mesélésről. Ezek közül az egyik, Tompának egy húsz évvel későbbi, 1859-ben Sallay Pálhoz írott levele, amelyben Sallay kérésére (e levelet nem ismerjük) Tompa sárbogárdi élményeit idézte fel. E levelében az ekkor már hanvai lelkész Tompa újfent említi a mesélést:

<sup>10</sup> Tompa Mihály Mészöly Gábornak. Sárospatak, 1839. április 9. *TMLev*, I., 14.

<sup>11</sup> Mészöly Klára a későbbiekben (1846) Miskolczy Szijjártó József tiszavárkonyi református lelkészhez ment feleségül, s Tompa még az 1860-as években is kerestette, amikor már nagybeteg volt és ifjúkori kapcsolatairól (pl. Böszörményi Katalin) is megemlékezett. *KÉKI*, 1912, 19.

<sup>12</sup> A sárospataki kollégisták 1830-as években megjelent *Parthenon* című zsebkönyveiről nem lehet szó, ezekben nem található tündérmese, illetve bármilyen mesei alműfajhoz tartozó szöveg. Ez egyébként nem is meglepő, hiszen az 1834-ben regéczi Breczenheim Ferdinánd cs. kir. kamarásnak és hitvesének, majd 1837-ben Kölcsey Ferencnek ajánlott kötetekben a fiatal literátorok poétikai képességeik reprezentációja során nyilvánvalóan nem az ekkor még a pusztá szórakoztatás eszközének tekintett és magyar irodalmi műfajként nem is igen létező tündérmeseszövegekkel kívántak volna bemutatkozni. A zsebkönyvekben tehát a kor műfaji skálájának mentén hősköltmények, novellák, epigrammák, balladák, románcok, rejtvény, himnusz, színművek és beszélyek, valamint „Oisián színi-költménye” szerepelnek. A szerzők között megtaláljuk Kazinczy Gábort, Erdélyi Jánost, a fiatalon elhunyt szerkesztőt Ormós Lászlót, Pap Endrét stb. (Tompa ezekben a kötetekben nem szerepel.)

„Emlékezem: minő fatális hidegben utaztam Sárospatakról Sárbogárdra, kezeimben vivén egy jó rakás szőlővesszőt, antecessor praeceptor társaim küldeményét valamelyik Mészöly urnak, kísérlet végett: lehetne-e Fehérmegyében hegyaljai bort produkálni hegyaljai venyigékből? De szenvedéseimet hamar elfeledtem Sárbogárdon, hol annyi őszinte derék emberre találtam. Gondolom, ott is megváltoztatta már az idő a régi vig, bizalmas, barátságos életet! Legkedvesebb házam volt idős Mészöly Gábor urék háza, s mily nagy örömmel olvasom Ön leveléből: hogy a derék családfő él és vig kedélyét mai napig megtartá. [...] Hát a derék házi asszony? a hozzájuk méltó számos fiak? akkor még növendék szép leánykájok Klárika? daliás katona fiok Farkas? Mennyit mesélgettem én ott a kályha mellett esténkint! a mint jól esik ezekre emlékezni: úgy fáj is egyszermind annak érzése: hogy minden megváltozik, minden elmúlik a világon.”<sup>13</sup>

E Tompától származó visszaemlékezéshez kapcsolódik egy még későbbi visszaemlékezés, amely arról ad hírt, hogy évtizedekkel később a sárbogárdi elit emlékezetében is élt még Tompa mesemondása. Mitrovics Gyula Tompa halála utána két évtizeddel, 1890-ben megjelentetett, *Adatok Tompa diákkorához* című cikkében az „Orbán József sárospataki tanár, Tóth Menyhért kaálkapolnai, Forgács Endre sárbogárdi, Olajos Pál [hernád]kaki, Terhes Pál rimaszombati ev. ref. lelkész uraktól” származó információkat összegezte (MITROVICS, 1890). Tompa 1838/1839-es sárbogárdi tartózkodására vonatkozóan így minden valószínűség szerint Forgács Endre sárbogárdi lelkész gyűjtésére támaszkodva a következőket írta Mitrovics:

„Bogárdon némelyek még most is emlékeznek az egyszerű praeceptorra, hogy mennyire szerette a gyermekeket. Uri házaknál félrevonult az oldalszobába; maga köré gyűjtötte a gyermekeket; egyet-kettőt térdeire ültetett, s elkezdett nekik mesélni, élénk fantáziával s szép, kellemes előadással, úgy hogy még a felnőttek is lábujjhegyen bementek abba szobába [!], odahúzódtak a Tompa háta megé, s lélekzetüket visszafojtva hallgatták a tündér regéket. A gyermekek is szerették s vonzódtak a mesélő 'bácsihoz'” (MITROVICS, 1890, 697.).

A felidézett esemény (1838–1839) és az emlékezés ideje (1890) között mintegy öt évtized telt el. A korabeli átlagéletkort figyelembe véve, feltehető, hogy ez idő tájt még valóban éltek Sárbogárdon olyan emberek, akik gyermekként (1830 körül születve) vagy akár ifjú felnőttként (1820 körül születve) tanúi lehettek Tompa mesemondásának. Mindhárom idézett

---

<sup>13</sup> Tompa Mihály Sallay Pálnak. Hanva, 1859. február 18. *TMLév*, I., 307.



adat, Tompa közvetlen, illetve két évtizeddel későbbi visszaemlékezése, valamint a sárbogárdi öt évtizeddel később még élő emlékezet nemesi háznál történő mesemondásra utal. Tompa 1859-ben írott visszaemlékezésében sárbogárdi kapcsolatait felidézve a helyi nemesi családokat sorolja fel elsősorban,<sup>14</sup> a helyi értelmiség tagjai (káplán, rektor) viszont már inkább csak említés-szinten (emlékek nélkül), a két orvos és Bisitz kereskedő anekdotikus szinten jelennek meg. Tompa emlékezetében tehát a sárbogárdi társaséletben a helyi köznemesség tagjaival való érintkezés volt az elsődleges; s visszaemlékezése szerint egyéves sárbogárdi tartózkodása alatt mesemondása gyakori volt, ideje: esténként, helye: Mészöly Gáborék házában, a kályha mellett, közönsége Mészöly Klárika. (A *kályha* említése felvetheti, hogy nem elsősorban *ősz-téli* estéken volt-e gyakoribb a mesemondás.) Az ötven évvel későbbi sárbogárdi emlékek *több úri házról* számolnak be, megemlítik a félrevonulást (*oldalszoba*), a mesemondás közönségeként elsősorban a nemesi családok gyermekeit nevezik meg, esetleges felnőtt közönséggel, kiemelve a segédtanító (illetve természetesen az emlékezés idején ekkor már nemzeti nagyjaink egyikének) kitűnő előadásbeli képességét, ami színvonala által akár felnőtt közönségre is hatást gyakorolhatott. A sárbogárdi emlékekben is a *tündérrege* kategóriája szerepel.

A Sárospataki Református Kollégium falusi, földműves-iparos családból származó, felsőbbéves kollégistájának mesemondása, amellyel a segédtanító ideiglenes állomáshelyén, a vidéki nemesi házaknál a társaséletből a maga részét kivéve a gyermekeket szórakoztatja (sem Tompa, sem a sárbogárdi emlékezők nem említik, hogy a gyermekeknek az *iskolában* mesélt volna Tompa),<sup>15</sup> két szociokulturális közegben való mesehasználatról tudósít az 1830-as évekből, észak-kelet Magyarországról, illetve a Kelet-Dunántúlról. Egyfelől adalékul szolgál az egyébként is jó okkal feltételezett *kollégiumi* mesemondás meglétéhez, másfelől a mesének a *köznemesség* társaséletében elfoglalt esetleges helyéről is beszél. Ezek az adatok ebben az esetben felnőtt, iskolázott férfi mesemondásáról, illetve nemesi családok iskoláskorú gyermekeinek mesehallgatásáról tanúskodnak, ahol is az elbeszélte szövegek igen nagy valószínűséggel tündérmesék.

---

<sup>14</sup> „Két Mészöly Gábor volt, egyik az ifjabb. Kegyed tisztelt családjára is hogyne emlékezném?! Ott laktam a kertökben huzamos ideig, míg az iskolát építék, szivességökre igen élénken emlékezem [...] Velök átellenben lakott özv. Zsigrayné asszonyság Antal, János már nagy fiaival, ugyancsak onnan járt hozzánk iskolába abai származásu unokája Hajós Gusztáv. Tanítványom volt. Mészöly N... mérnök két fia, egyik Victor, – két szép kis kedves leányka: Mészöly Eszter és Laura. Közel az iskolához a pesti utról szoba hozott M. Dienes szinte Huszár családok, köztök két nőtlen testvér, az idősb nagy vadász, az ifjabb exgárdista magas, barna szép ember. A kávéház felé: akkori idősb Lelkésünk mérnök fia; Kenessey család. Horváth Náci nevű fiatal ember. Mindenre igen jól emlékezem! [...] Káplán volt akkor Kaszás Benjámin ceccei születésű. Rector: Horváth Dániel pápai deák. Hová lettek ezek? Volt egy lutheránus pap ösmerősünk is [...]” Tompa Mihály Sallay Pálnak. Hanva, 1859. február 18. *TML*ev. I., 307.

<sup>15</sup> A hivatkozás hiánya azonban még nem zárja ki ennek lehetőségét.

## Kollégiumi mesemondás

Magyar nyelvterületen az elsősorban protestáns kollégiumokban folyó mesemondásról a 18. század utolsó évtizedétől vannak adataink. Időrendben ezek közül az első az 1789-re datált, 1931-ig kéziratban maradt, felfedezési helyéről ún. *Sárospataki kézirat*os mesegyűjteményként ismert korpusz, amely 13 elbeszélő szöveget tartalmaz, ezek közül nyolc mese, öt rege (ezek németből való fordítások) mesei motívumokkal (*Három vándorló Királyfirul való Historia*, 2003, 75., 89–90.). E kézirat

os mesegyűjtemény kimerítő filológiai vizsgálata mindeztáig elmaradt, a kutatás jelenlegi állása szerint a meséket Szilcz István vasmegyeri (Szabolcs megye) földbirtokos írta/íratta le.

A következő tündérmese-adat Csokonai Vitéz Mihály nevéhez köthető, drámája, *A' méla Tempéfői*, 1793-ban íródott, ebben található meg az a tündérmese-részlet, amelyet a darab fikciója szerint a Szuszmir nevű kályhafűtő mond el a vidéki nemesi kúria egyik kisasszonyának felkérésére (és a mesemondás majd az eltérő – magasabb – kulturális nívón álló másik nemeskisasszony agresszíven kritikus hozzáállása miatt marad félbe). Sok töprengésre adott okot az a körülmény, hogy a népies költőként azonosított Csokonai a darabban a mesemondást ironikus kontextusba ágyazta. Az értelmezők a népi kultúra ilyen – a népies költő képébe nem illeszkedő – lebecsülését általában különböző érvekkel mentegetik. A magam részéről mégsem tudok eltekinteni attól, hogy megítélésem szerint a darabban valóban ironizálnak a mesei történeten, a mesei előadásmódon és a mesehallgatás igényén, ugyanakkor éppen ez a parodisztikus cél okozza azt is, hogy az élőszóval való mesei előadás esetlegességei a 20. századi folklorisztikai mesegyűjtések idejéig szinte páratlan módon megőrződnek a szövegben. A debreceni kollégista által az 1790-es évek első felében írott színdarabban a mesemondás színtere egy vidéki nemesi kúria (ez esetben – ha eltérő szinteken is – ismét a kollégiumi és a kuriális mesemondás/hallgatás összefüggéseire utalhatunk). A Csokonai-dramában szereplő tündérmese-töredék egyben az 1789-es Szilcz-féle gyűjtemény egyik meséjének variánsa is. A Csokonai kritikai kiadás jegyzetei szerint a Tempéfői-kéziratban a meseszöveg nem Csokonai, hanem más kéz írása, feltehetően Csokonai barátjává, Nagy Gáboré, aki viszont 1788 és 1790 között Szabolcs megyében dolgozott földmérési munkálatokon, s ennek alapján a kritikai kiadás kapcsolatot állapít meg a debreceni kollégiumi és a vasmegyeri kuriális mesemondás között (CSOKONAI, 1978, 288–289.).

Ugyancsak kéziratban maradt 1797-ből Virág Pál debreceni kollégista *Diáriuma*. Ebben olyan bejegyzések találhatók, melyek egyrészt mesék, hiedelemtörténetek, mondák címeinek tűnnek, másrészt egy mese-töredék is lejegyzésre került (*Mese a fekete világkerülő emberről*). A 19. század első évtizedeire vonatkozóan pedig Erdélyből van olyan adatunk, amely szerint az 1810-es évek második felétől a székelykeresztúri unitárius kollégium-

ban egy Hincsi nevű cigány foltozóvarga a kollégisták lábbelijeinek javítása közben pénzért vagy egyéb juttatásért mesélt (FARAGÓ, 1993).

Hozzá kell tenni, hogy e bő két évtizedre vonatkozó négy, meseismeretről beszámoló adat számszerűleg jelentősnek tekinthető, hiszen 1789-et megelőzően igen kevés adatunk van *tündérmese*-mondásról. A népkönyvek-ként megjelent szövegek (*Magelóna*, *Fortunatus* és egyebek) ismeretét nem azonosítom az élőszóbeli tündérmese-hagyományozással. A mesemondásra vonatkozó adatok hiánya ugyan nem okvetlenül jelenti azt, hogy ne létezett volna a szóbeliségben, esetleges kéziratok lejegyzésekkel megtámogatott mesehasználat, mindenesetre az adatok hiánya értelmezés szerint jelentheti azt, hogy ugyan létezett mesemondás, csupán ezt írásban nem rögzítették, ám jelentheti azt is, hogy azért nem rögzítették írásban, mert nem létezett.

Azok a visszaemlékezések tehát, amelyek a sárospataki kollégistának sárbogárdi nemesi házaknál való tündérmesemondásáról szólnak azért igen figyelemreméltóak, mert újabb adalékokat szolgáltatnak egy 19. századi, a paraszti kultúrán kívül is működő mesemondási gyakorlat meglétére.<sup>16</sup>

#### A *Népregék*, *népmondák* összeállítása: anyaggyűjtés és a megjelentetés előkészületei

Tompa tehát sárbogárdi segédtanítói éve után, 1839 márciusában tért vissza Sárospatakra. Az addig költői ambíciókról hírt nem adó kollégista ettől az évtől részt vett a kollégium neves önképzőkörének munkájában. Az 1840-es évtől kezdve, a húszas évei elején járó Tompa egyre több időt töltött távol Sárospataktól, mobilisabb lett, térbeli és társadalmi kapcsolatai is gyarapodtak. Az 1840-es évet házitanítóként töltötte a Miskolctól 12 kilométernyire fekvő (Hernád)katon, ahol Sisáry János földbirtokos elemista unokaöccseit és gyámfiat tanította. Emellett több ízben tartott prédikációt a helyi templomban, és az is tudható, hogy egy temetés alkalmával nagy hatású gyászbeszédet is mondott.<sup>17</sup> Ekkor jelenik meg nyomtatásban első verse (*Póstadal*). Ezt követően Tompa pataki kollégistaként 1841 és 1844 között több jómódú család Sárospatakon tanuló fiainak nevelőjeként évközben Sárospatakon, a nyári szünidőben pedig tanítványai családjának birtokain

<sup>16</sup> Egy ilyen hagyomány meglétét már Kovács Ágnes jelezte: KOVÁCS, 1980.

<sup>17</sup> Tompa folyamodványát az iskolaszékhez és az egyházkerületi számvevőszékhez, melyben egyéves eltávozásához kér engedélyt, valamint a Sisáry János, illetve a Kovács Sámuel hernádkaki református lelkes által 1840 decemberében kiállított, Tompa oktatói-egyházi működéséről elismerőleg szóló bizonyítványokat közli NAGY, 1908, 295–297.

(Laskod,<sup>18</sup> Ágcsernő,<sup>19</sup> Selyeb) tartózkodott (MITROVICS, 1890, 694–697.).<sup>20</sup> Tompa Laskodon és Selyeben<sup>21</sup> is összeállított egy-egy kéziratos, népszerű dalokat és népdalokat tartalmazó *Dalfüzért*.<sup>22</sup> Szemere György házánál megismerkedett Tolcsvai Bónis Barnabás, nagyfalusi birtokos feleségével, Csebi Pogány Karolinával – 1846-ban megjelenő első kötetét, a *Népregék, népmondákat* neki ajánlja majd.<sup>23</sup>

Tompa 1841-ben kötött mélyebb ismeretséget, később élete végéig tartó barátságot a vele egyidős Kazinczy Gáborral (1818–1864), Kazinczy Ferenc unokaöccsével, generációjuk egyik igen művelt, kiemelkedő retorikai-irodalomszervezői képességű alakjával, valamint a 15 évvel idősebb lasztóci földbirtokossal-költővel, Szemere Miklóssal (1802–1881). Bár a barátság-

<sup>18</sup> 1841 nyarát Tompa Szabolcs megyében töltötte, Laskod község egyik birtokos nemes családjánál, a Jármayknál. Itt ismerkedett meg Böszörményi Katalinnal, akibe beleszeretett és akit végül mégsem vett feleségül. Böszörményi Katalin testvére, Böszörményi Károly Tompa egyik legközelebbi barátja volt, intenzív levelezést folytattak. VOZÁRI, 1881; MOLNÁR, 1969, 228–238.

<sup>19</sup> Ágcsernő, ma Čierna, Kelet-Szlovákia, tóketerebesi járás.

<sup>20</sup> Nagy Sándor összeállította Tompa tanítványainak névsorát (ha nem is teljes a lista, mégis tanulságos a társadalmi érintkezés és a térbeliség tekintetében): „[Tompa] Csajkos István apagyai birtokos Ferencz, Gyula és Elek fiait tanította, kik a grammatikai osztályokba jártak s Jármay Lajos laskodi birtokos 6 éves fiát, Jenőt, mint első nemzeti osztályú tanulót. Az 1841/2. évben Boronkay Károly inferior syntaxistát s Kállay István és Kálmán nemzeti osztályú tanulókat. 1842/3-ban Klobusitzky András ágcsernői birtokos László és István fiait, kik közül az első a szónoklati, a másik a költészeti osztály tanulója volt. Az 1843/4. évben Szemere György lasztoméri birtokos Gyula (grammatista), Géza és Béla (I. nemz. oszt.) fiait s özv. Komáromy Lászlóné gróf Beleznay Júlia selyebi földbirtokosnő Sándor fiát, mint 15 éves publicust s vele Csengeri József tanárnál együtt lakott.” NAGY S., 1908, 297–298. Kéki Lajos szerint Szemere György fiai mellé – egzisztenciális problémáin való segítségképpen – Szemere Miklós (György öccse) ajánlotta Tompát nevelőnek. KÉKI, 1912, 27.

<sup>21</sup> „Selyeben lakott a Péchyekkel rokon Komáromy Lászlóné gróf Beleznay Júlia földbirtokosnő, a Torna megyei főispán fiatal özvegye. Tompa Mihály gyakran kirándult ide. Selyebhez szerelmi emlékek is fűzték, amelyek költeményeiben is tovább élnek. *Dalfüzérének* bővítésére itt gyűjtött, s írt is dalokat. Az 1843. év nyarát és a téli szünidőt is a grófné kastélyában, Selyeben töltötte. 1843–44 telén Szemere György lasztoméri birtokos három fiával együtt Tompa tanítványa a grófnő fia, Komáromy Sándor is. A Komáromy és a Péchy család kapcsolata sok családi találkozási alkalmat. Valószínű lehet az is, hogy Komáromyék hatására kérte fel id. Péchy Tamás 1843 júniusában Sárospatakon fiai mellé nevelőnek a költőt.” POZBAI, 1993, 236.

<sup>22</sup> A laskodi *Dalfüzért* (amely feltehetően nem tartalmazott kottákat) Böszörményi Katalinnak ajánlotta Tompa. VOZÁRI, 1881. A második, Selyeben készült, 1844-ből származó kottás *Dalfüzért* Pogány Péter és Tari Lujza adták ki. TOMPA, 1988.

<sup>23</sup> „Az ajánlás szövege: „Tekintetes Tolcsvai Bonis Barnabásné, Született Csebi Pogány Karolina Asszonynak. A nemzetiséget és irodalmat melegen pártoló lelkes honleánynak, tisztelettel.” Pogány Karolinához Tompa több verseit is írt (*Levél Pogány Karolinához, Bónis-Pogány Karolina szellemének*). Az 1855-ben elhunyt asszony száz hold földet hagyott végrendeletében Tompa fiára, de a végrendelet ezen passzusát érvénytelenítették (Tompának mindkét fia gyermekként meghalt). Pogány Karolina gyászszertartásában Erdélyi János is közreműködött. Pogány Karolináról lásd még: KÉKI, 1912, 29.; MOLNÁR, 1969, 239–244.

nak egyik fél részéről sem a „mese-ügy” iránti elköteleződés volt az alapja (a legkisebb mértékben sem), e helyt talán mégsem érdektelen megjegyezni, hogy Kazinczy Gábor a 19. századi magyar mesével való foglalkozás egyik méltánytalanul elfeledett, kiemelkedő alakja. 1837-től kezdve több tucat idegennyelvű mesét fordított le magyarra (DOMOKOS, 2007a), Toldy Ferencsel közösen kiadta Gaál György kéziratban maradt meséinek egy részét magyarul (1857–1860), egymaga kiadta Kazinczy Ferencnek 1825-ben készített s kéziratban maradt fordítását Mailáth János *Magyarische Sagen und Maerchen* című művéről (1864),<sup>24</sup> végül az 1850-es évek végétől haláláig maga is gyűjtetett igen nagyszámú, ezidáig javarészt kiadatlan népmesét lakóhelye, a Borsod megyei Bánfalva térségében (DOMOKOS, 2007b). Az 1860-as évekből arra is van adatunk, hogy Kazinczy Gábor Tompa Mihály segítségét kérte egy meserészlet magyarra fordításához.<sup>25</sup> A költő Szemere Miklós pedig a költő-meseíró Szemere Krisztina (1792–1828) és a Tompának nevelői állást adó Szemere György öccse, sógora az esztétakritikus, Szemere Pál (1785–1861) volt, akinek folyóiratában, a *Muzáron*, *Élet és Literaturában* jelentek meg 1829-ben az első magyar nyelven kiadott, irodalmi nyilvánosság elé szánt mesék, s ugyanő közölte a mesékre vonatkozó kritikákat is 1833-ban (GULYÁS, 2005a, 2006).

Tompa Mihály tehát költői műveivel 1840-től jelent meg a nyilvánosság előtt. Ezek a szövegek a kor különböző divatlapjaiban, folyóirataiban láttak napvilágot, és környezetében hírnevet biztosítottak a kollégistának. Ezen túlmenően literátus körökben országos ismertséget hozott számára az is, hogy előbb az *Athenaeumban* publikált, majd 1843-tól a három vezető divatlap (*Életképek*, *Pesti Divatlap*, *Honderü*) jelentette meg írásait. Az igazi áttörést, országos hírnevet (és valódi könyvpiaci sikert) azonban első köteté, az 1846 elején megjelenő *Népregék, népmondák* hozza meg Tompának.

---

<sup>24</sup> Kazinczy Ferencnek a Mailáth németnyelvű gyűjteményéről 1825-ben készült fordítása (*Első átdolgozás és Tisztázat*) megtalálható a Magyar Tudományos Akadémia Kézirattárában (MTAK K 626., 627.). Kazinczy Gábor négy évtizeddel később, a kiadás során minimális helyesírási eltérésektől eltekintve betűhíven adta közre Kazinczy Ferenc fordításának tisztázatát. Erről lásd DOMOKOS–GULYÁS, 2007.

<sup>25</sup> „Nem tudnád-e e négy sort lefordítani? Rím nem kell, tehát professionatus mesterembernek könnyen mehet. Mondlicht von den Hüften schimmert / Sonnenlicht von Kopfes Wölbung / Hand ist golden von Gelenkaen / Fuss vom Knie an reines Silber. Mesében jó elő, azért legegyszerűbben, vagy s’il vous plait, ’népiesebben’ adandó.” (Kazinczy Gábor Tompa Mihálynak. Bánfalva, 1863. július 2. előtt *TMLev*, II., 20.) Tompa két megoldást is adott: „A verset igyekeztem lefordítani; igen is hajlandó magyarban rimessé válni, s úgy hiszem: a mese nem is bánja, hogy rímel. Tehát: Hold fénylik a csipejéről, / Nap a feje tetejéről; / Keze: arany, könyökétől, / Lába: ezüst, a térdétől. Vagy / Hold fénylik a csipejéről, / Nap sugárzik a fejéről; / Keze: arany, könyökéig, / Lába: ezüst, a térdéig. / Az utolsó sorban nincs visszaadva a reines, de nem is szükséges, mert az aranynak sincs epithetona a 3-ik sorban. A sormetszetek megvannak s tán maradhat.” (Tompa Mihály Kazinczy Gábornak, Lénárdfalva, 1863. július 2. *TMLev*, II., 20–21.) A versbetétes mese végül finn meseként jelent meg 1864-ben a *Koszorúban* (II. évf. I. félév 4. sz. január 24. 89–90.) a két fenti versváltozat közül a másodikkal. DOMOKOS, 2007a, 144.

A *Népregék, népmondák* című kötet 30 elbeszélő költeményt tartalmaz. A kötetben szereplő szövegekre vonatkozó első adatok 1844 elejéről származnak. A sárospataki Nyelvmívi társaság megszűnte után létrejött Szépműegylet tagjaként Tompa 1844. február 11-én olvasta fel az egylet ülésén a *Csörsz árka* című művét, egy hónappal később, március 17-én pedig ugyanitt a *Halász és az aranyhalat*. Mindkét elbeszélő költemény szerepel az 1846-ban megjelent kötetben is. A Szépműegylet év végi zárőnnepén, 1844. július 16-án, Tompa a *Csörsz árkat* szavalta el ismét, mivel az februárban oly nagy tetszést aratott (MITROVICS, 1890, 697.; NAGY, 1908, 300.). A *Csörsz árka* az első olyan szöveg az 1846-os néprege-kötetből, amely ezt megelőzően nyomtatásban is megjelent, 1844-ben az *Aradi Vészlapok* közölte.<sup>26</sup> Ami Tompa forrásait illeti, míg 1844–1845-ös eperjesi tartózkodásához kapcsolódóan több ilyen adat is rendelkezésünkre áll, addig borsod-zempléni tárgyú regéinek információforrásairól szinte semmit nem tudunk (*A pártatolvaj* című mű kivételével, amelyhez az anyagot Lévay Józseftől kapta, erről lásd alább). Tulajdonképpen a Tompa-szakirodalom erre vonatkozólag azokat az általános információkat hagyományozta tovább automatikusan, amelyeket Tompa műveinek 1885-ös kiadása során Lévay József megemlített:

„Ez elbeszélések tárgyait Tompa még mint pataki deák gyűjtögette közelebbi s távolabbi ismerősei körében. Jó szolgálatot tettek erre nézve deákczimborái, kik ünnepekre, szünidőkre eltávozván, hozták neki különböző vidékekről a népregéket. Legnagyobb részt azonban mind a Duna-Tisza közti fel-földről valók [...] Levélben is tudakozódott ilyesek után, kikötván, hogy a nép azokat valósággal regélje s a történet bizonyos helyhez fűződjék. Szerette, ha ilyenkor a hely rajzát is adta az illető küldő, hogy minél hívebb képet nyujthasson. A helyek nagyrésztét azonban maga is színről-szinre ismerte. Azok közelében élt, vagy éppen azokon a helyeken. Néha más előadása után is teljes hűséggel és elevenséggel színez.” (TOMPA, 1885, 350.)

A történetek tehát három forrásra mennek vissza Lévay szerint: egyrészt a falun nevelkedett Tompa gyermekkorától hallhatott ilyeneket, másrészt, és ez már tudatos gyűjtésre vall, kérése alapján diáktársaitól is kapott szóban vagy írásban anyagot.<sup>27</sup>

Nem tudni, hogy már Sárospatakon felmerült-e egyfajta tematikus ciklus kialakításának terve, mindenesetre pár hónappal később, 1844 őszén már világos, hogy Tompa *műfaji* kísérletet folytat. Tompa 1844 július végén Bártfára utazott, ahol a fürdőben kezelte magát (feltételezett tüdőbaja ellen), majd Patakra visszatérve letette hiányzó vizsgáit. Ezután újfent neve-

<sup>26</sup> *Aradi vészlapok*, kiadta Császár Ferenc. Pest, 1844, 330. – TOMPA, 1914, 413–414.

<sup>27</sup> Tompa borsodi vonatkozású regéit lokalizálta és csoportosította: CSORBA, 1966, 28–29.

lői állást vállalt, ezúttal Péchy Tamás, Abaúj megyei főszolgabírónál, Alsó-Kázmárkon. 1844 szeptemberében Tompa a Péchy-fiúkkal együtt Eperjesre utazott és 1845 júniusáig ott tartózkodott, mivel tanítványai, Péchy István és Tamás a sárospataki református kollégium után az eperjesi evangélikus kollégium hallgatói lettek (NAGY, 1909; MÁRIÁSSY, 1902; POZBAI, 1993). (Tompa időközben feltehetően Eperjesen tisztázta le selyebi *Dalfüzérét*, amely azután a Péchy-családhoz került, TOMPA, 1988, 94–95., 98–99.; POZBAI 1993, 246.)

1844 novemberében Tompa a nála hét évvel fiatalabb, 19 éves Lévay Józsefnek (1825–1918) írt levelet Eperjesről Miskolcra, s e levélben már néprege-írási tervéhez kért segítséget:

„Kegyednek én Eperjesről, e tótszellemű városból írom e sorokat, – hová sorsom üzött s szeptember óta tart; s ime e sorokban is kérelem fekszik.

Én jelenleg népregek írásában koptatom tompa fejszemet; de anyagok hiányával vagyok, – ez kissé furcsa ugyan Öntől kérni, ki maga is földolgozhatja, – s pedig csinosan mint már bebizonyítá<sup>28</sup> – De én nem úgy veszem a dolgot; a *népregéket* a *nép* beszéli; ezek tudják, – s így egy vagy más író egyedáruságot (monopoliumot) vele nem üzhet; egyenlő joga van akár hatnak egyszerre kidolgozni. – *Bánk bánt* drámában, beszélyben, balladákban feldolgozták már; Hunyady Lászlót és még száz témát; s kérdés: volt-e egyenlő joga mindeniknek? felelet igen! közös kútfő a história melyből mindenkinek szabad meríteni. – Dobozy Kisfaludy Kölcsey – – – de minnek több példa!<sup>29</sup>

Ily szempontból indulva ki; bátorkodom Önt kérni: küldjön nekem pár néprege anyagot, hiteles leirással, a helység nevét s más mellékkörülményeket; s dolgozza Ön is ki ha tetszik, – egyikünk sem fog plagiummal vádoltatni. – Igen megköszönném ha ön kérésemet teljesitené, – s különösen *Kakaskőről* írna,<sup>30</sup> – melyet már Tóbiás Danyi<sup>31</sup> kidolgozott, de az mit se tesz!

Irjon Ön miskolci híreket bőven; s 20-ik december legyen szives válaszolni. Egyéberánt Isten áldja meg.<sup>32</sup>

A néprege-szüzsék (helyhez kötött történeti tárgyú monda) iránti kérelmet megelőző felütés, a levél kezdete, Tompa tartózkodási helyének leírása talán azt a célt szolgálja, hogy implicit magyarázatot adjon a kissé ké-

<sup>28</sup> Lévay József 1843-tól publikált országos lapokban.

<sup>29</sup> Kölcsey Ferenc: *Dobozi* (1821), Kisfaludy Sándor: *Dobozy Mihály és hitvese* (1822).

<sup>30</sup> Kakaskő feltehetően a Borsod község menti földvárra utal (ma Édelény része). *Révai Nagy Lexikona*, 1911, III., 583.

<sup>31</sup> Tóbiás Danyi (feltehetően Tóbiás Dániel) kapcsán egyelőre nem találtam adatokat; nem tudom, kire vonatkozik Tompa utalása.

<sup>32</sup> Tompa Mihály Lévay Józsefnek, Eperjes, 1844. november táján? *TMLév*, I., 40–41.

nyelmetlennek érzett (a túlmagyarázás legalábbis erre utalhat) költőtársi kérésre. Eperjesről két információt tart közlésre érdemesnek Tompa, egyrészt, hogy az „tótszellemű” város, másrészt a „hová sorsom üzött” kitétel is kényelmetlenséget, elégedetlenséget, kényszert sugall. Ezen ábrázolással ellentétben később Tompa élete egyik legtermékenyebb és legpozitívabb időszakaként emlékezik vissza eperjesi tartózkodására, a társas élet, intellektuális kapcsolatok, irodalmi alkotás vonatkozásában. Hozzátehető, hogy Eperjes kultúrcentrum volt,<sup>33</sup> azokhoz a településekhez képest pedig, ahol addig Tompa megfordulhatott (falvak, vidéki kúriák), mindenképpen kiemelkedő színvonalú kulturális intézményrendszerrel és intellektuális élettel bírt.<sup>34</sup> A levelet Tompa a „magyar szellemű” Borsodba, a 30 ezer lakosú Miskolcra írja. Az önironikus-metaforikus fakitermelő/fafeldolgozó téma-megjelölés („népregék írásában koptatom *tompa fejszémét*”), és a feldolgozandó történetek/szüzsék hiánya mint probléma, végül maga a kérés szokatlan, különös voltának érzékelése (amit tehát menthet az, hogy a levélíró egy „tótszellemű” városban, elégtelen forrásadottságok mellett kénytelen élni – bár, mint az alábbiakban látni fogjuk Tompa 1846-ban megjelenő kötetében igencsak jelentős az Eperjes-környéki helyekhez kötődő történetek száma, ami az anyagihiány problémájának némiképpen más megvilágítást ad) helyezi kontextusba a szóbeliségben élő történetek irodalmi feldolgozásából adódó szerzőiség kérdését, amely, az argumentáció terjedelméből ítélve, Tompa egyik fő problémája.

A levél éppen ezért igen tanulságos folklorisztikai szempontból, hiszen ehhez hasonlóan kifejtett érvelést az írásbeliségbe áthelyezett, szerzői névvel ellátott szóbeli kulturális termékek vonatkozásában alig ismerünk a korból. Tompa gondolatmenete szerint tehát a népregéket egyfelől *írják* (példa erre az olyan szerzői nevek felsorakoztatása mint a magáé, Lévyé, Tóbiás Danyié), másfelől *a nép beszél, ezrek tudják* (vagyis a társadalom alsóbb osztályai által kollektíven ismert-használt, a szóbeliségben élő műfaj). A népregék kétféle használata közül (*írják – beszélik/tudják*), úgy tűnik, az

<sup>33</sup> „Eperjes: Sáros vm. szab. kir. v. 5604 romai, 793 g. kath., 1158 evang., 48 ref., 82 zsidó lak., összesen 7685. [...] Fekvése felette gyönyörű; részint csinos kertek, részint szántóföldek, virágos rétek, erdők, majd dombok és hegyek veszik körül. Kő-fallal be van kerítve; utcái tágosak, kövezettek, szép épületekkel dicsekesznek, mellyek közt nevezetesebbek: kath. paroch. templom; a jesuiták hajdani temploma; a g. kath. székes-egyház melly azelőtt minoritáké volt; a Sz.-Ferencziek zárdája, a szép megyeház, az evang. colleg. négyszegű épülete; gyalog kaszárnya, sat. Itt van egy g. kath. püspök lakása, virágzó evang. collegium, és katolikus gymnasium a Sz.-Ferencziek felügyelése alatt; fő polg. iskola, könyv-nyomda, kör- és árvaház, fejér cserépedény-gyár.” FÉNYES, 1851, I., 305.

<sup>34</sup> „A fiatal költő Eperjesen művelt s az irodalom iránt fogékony baráti kört talált. A kollégiumi Magyar társaság, melyet Pulszky Ferencz, Henszlmann Imre s más jeles növendékek 1827-ben alapítottak s a melynek Sárosi Gyula, Vahot Imre, Wachott Sándor, Szakál Lajos, Nagy Ignác, Irányi Dániel, Hunfalvy János, Kerényi Frigyes s mások jeles tagjai voltak; igen sokat tett Eperjes magyarosítására s az irodalom iránti mélyebb érdeklődés felkeltésére. Első barátja Irányi István, Irányi Dánielnek, a későbbi jeles függetlenségi politikusnak öccse lett.” NAGY, 1909, 304.



írásbeli a másodlagos, származtatott forma, hiszen a megíráshoz elengedhetetlen a szóbeliségben élő történetek ismerete, a szóbeliségben élő történetek (népregék) mintegy (nyers)anyagul szolgálnak a megmunkáláshoz, megformáláshoz (kifaragáshoz: amint azt a *tompa fejsze* kép implicálja), illetve a *kidolgozáshoz*, *feldolgozáshoz*, aminek révén az írásbeli néprege létrejöhet. Ezen igék használata viszont azt is implicálja, hogy a szóbeli néprege valóban (nyers)anyagként szolgál egy ilyen vállalkozásban. Kérdés, azt is implicálja-e egyben, hogy a nyersanyag alsóbbrendű a megmunkált formához képest? Alaktalan-e az anyag? Ezt nem tudom eldönteni, de a nyersanyag/feldolgozás metafora használata jól illeszkedik a korszakban a népköltészet–irodalom kapcsolatára alkalmazott metaforák közé (MILBACHER, 2000, 43–50.). Az anyag megmunkálása, a feldolgozás többféle lehet (több mester ugyanabból a rendelkezésére álló anyagból más-más terméket hozhat létre). Tompa fő problémája, hogy egyik lehetséges műfaji konkurenséhez kell fordulnia nyersanyagért, és éppen amellett érvel, hogy az anyag nem kisajátítható senki számára, szabadon hozzáférhetőnek kell lennie, bár e (kényszer)helyzetben (Eperjesen, a tótszellemű városban) ő éppen az anyagtól van elvágva.

A *néprege* szó e levélben világosan történeti mondát jelöl és nem (tündér)mesét, hiszen Tompa így pontosítja kérését: „küldjön nekem pár néprege anyagot, hiteles leírással, a helység nevét s más mellékkörülményeket [...] s különösen *Kakaskőről* írnia”. A történet lokalizálása és a mellékkörülmények feltüntetése egy tündérmese esetében érdektelen lenne, hiszen a tündérmese (még ha ennek elterjedésében is megfigyelhetőek regionális sajátosságok) hangsúlyozottan fiktív térben és időben játszódik, míg a monda esetében (és Tompa egész költői kísérletében) igen nagy szerepet játszik az a folyamat, amelyet Takáts József nyomán „tér és idő nemzetiesítése” elnevezéssel illehetünk (TAKÁTS, 2004), vagyis a történetek „lehorgonyzása” a (jelenlegi) nemzeti tér és (múltbeli) idő egy-egy pontjához.

Mivel általánosan, kollektíve ismert és használt elbeszélésekről van szó, érvelését erősítendő Tompa irodalmi analógiát hoz fel: a szóbeliségben általánosan élő történetek éppúgy felhasználhatóak, amint a történelmi kútfők, vagyis a szóbeliségben élő történeti elbeszélések, valamint az írásbeliségben rögzített történeti elbeszélések (Bánk bán, Hunyadi László) egyenlően, demokratikus hozzáférést lehetővé téve szolgáltathatnak anyagot az irodalmi alkotás számára, amint azt irodalomtörténeti példákkal (Kisfaludy Sándor és Kölcsey Ferenc 1820-as években írott műveire hivatkozva) igazolja. Figyelemreméltó ugyanakkor két momentum: egyrészt az a körülmény, hogy Tompa ennek az érvelésnek egyáltalán szükségét érzi, másfelől az, hogy az egyenlő hozzáférés paradox módon éppen ebben az esetben számára nincsen biztosítva, mivel bizonyos történetek helyekhez és régiókhoz kötve léteznek, ezért e szöveghagyományhoz a Miskolcon élő Lévainak van hozzáférése. Az *egyedáruság*, a *jog*, az *egyenlő jog* kifejezések használata ugyanakkor mintha egyfajta piactudományi kontextusba helyezné a

szövegtermelési folyamatot, olyan demokratikus és egyenlő hozzáférhetőséget feltételezve, ahol a nyersanyag felhasználása szabad, a megformálást pedig képességeik szerint többen is véghezvihetik. A *plágiummal vádoltatás* kifejezés használata mindamelllett olyan, a szövegtermelést alapvetően befolyásoló szerzői jogi megfontolásokat takar, amelyek az irodalomra vonatkoztatva is csak az 1820-as évektől merültek fel. A plágium fogalmának érvénytelenségét e speciális esetben, a szóbeliség szöveg hagyományának felhasználása során, levele végén Tompa kettős gesztussal jelzi újfent: egyrészt tehát javasolja Lévainak, hogy a küldendő anyagot maga is dolgozza ki irodalmi műalkotásként, másrészt a kérésében külön említett, Kakaskőről szóló történet kapcsán utal a történet már meglévő irodalmi feldolgozására, és ennek szempontja szerinti irrelevanciájára („melyet már Tóbiás Danyi kidolgozott, de az mit se tesz!”).

Kérdés mindezek után, mi biztosítja a *nép* előtaggal megjelenő irodalmi műfaj keretei között kidolgozott elbeszélés hitelességét? Bár Tompa erre nem tér ki, de minden valószínűség szerint az, hogy a feldolgozott történet ne a költő fikciója legyen. A forrás változhat, lehet a szájhagyományban élő történet, és lehet írásban rögzített szöveg. Tompa 1846 után írott történeti epikája nagyobbrészt írott történeti munkákból vette forrását (TOLNAI, 1906). Nyomtatásban megjelent és a szóbeliségben élő történeteket egyaránt felhasznált Tompa, bár, mint azt az alábbiakban látni fogjuk, ebben az időszakban utazásai során, kapcsolatrendszerét mozgósítva, ismerőseitől szóban és levelezés útján igyekszik megfelelő, vagyis a *szóbeliségben* elterjedt történeteket gyűjteni. Vagyis, mintha ezen elbeszélő művek és műfaj esetében kimondatlanul is ahhoz hasonlatos *epikai hitelt* kívánna biztosítani, mint amelynek szükségességére a későbbiekben Arany János eposzírásai problémák kapcsán többször és oly árnyaltan reflektált.<sup>35</sup> A költői lelemény tehát nem terjed ki a szüzsére, hanem csak a kompozícióalkotásra és a stilisztikai, poétikai megformálásra. Ezek a történetek ugyanakkor nem általánosan, az egész nemzeti olvasó (és nem olvasó) közönség számára ismertek, hanem egy-egy régióhoz, kistájhoz kapcsolódnak (ezért lehetnek majd az olvasóközönség két potenciális csoportja számára is revelatívak: azok számára, akik ismerik e történeteket, a ráismerés és a kötődés, azok számára pedig, akik nem ismerik a történeteket, a felfedezés élményét nyújthatják).

Tompa 1846-os kötetének (legalább) két darabja tehát 1844 tavaszán már elkészült (*Csörsz árka*, *Halász és aranyhal*) és Sárospatakon szűkebb nyilvánosság előtt sikert aratott, 1845 őszén Eperjesen pedig már ciklust terve-

---

<sup>35</sup> „De már (valószínűleg) legelső könyvkritikájában, egy töredékben maradt s majd csak posztumusz megjelent eposzbírálatban, mely Dózsa Dániel *Zandirhám* című 'székel hősköltemény'-éről (1858) szól, [Arany] tisztán meghúzza a határt kétféle hitelesség között. »Van ugyanis történeti hitel, mely a tények valóságán épül, ezzel szemben megkülönböztetem az eposzi hitelt, mely nem törődik azzal, megtörtént-e a dolog, de igen, hogy él-e az a nemzet a nép tudalmában, emlékei- s hitében, s az utóbbiakhoz, mennyiben a költői cél engedi, makacsúl tapad.«” DÁVIDHÁZI, 1994, 169.

zett írni népregékből, amelyhez anyagot kért ismerőseitől. A korszak három fő divatlapja közül 1845 májusában az *Életképek*ben látott napvilágot a *Sülyedés* című műve (néprege műfajmegjelöléssel), amelyhez az *Életképek* szerkesztője, Frankenburg Adolf az alábbi szerkesztői megjegyzést fűzte, a néprege kapcsán általánosabb műfaji kritériumokat is rögzítve:

„Ki a' népeletet ismeri: tudni fogja, hogy az szebbnél szebb népdalok és regék forrása; amazokra csak nem rég, ezekre pedig maig sem fordítatott kellő figyelem. Írnak nálunk népregéket, de azok nagy részében nincs köszönet! A' magoktól gondolt versekbe ütött mese fölibe oda bigyesztik e' szót: *néprege* 's – megvan! Sokan, ha a' néptől kölcsönzik is a' tárgyat, azt annyi hűhóval adják, annyi dagályos cafrangokkal sallangozzák be, hogy ha a' jámbor pásztor-ember, ki nagyapjától tanulta a' regét 's kitől a' feldolgozó hallotta, elolvassná, egy szót sem értene az egészből. – Mert főkellékei a' talpraesett népregének ezek: a) Hogy a' nép ajkáról vétessek. b) Helyhez legyen kötve, pl. Kisfaludy Károly 'Bandi'-ja, és c) Népszerűleg dolgoztassék ki. – Örömmel hallottuk, miszerint az itten közlött jeles néprege szerzője ekkép gondolkozván a' költeménynek ezen egyik legfigyelemre méltóbb ága fölött, egy jókora kötet népregét írt össze 's azt világ elibe bocsájtani szándékozik. Nem kételkedünk, hogy valamint a derék költő ezáltal érezhető hiányt fog a' költemény e' nemében eddig nem igen gazdag literatúránkban pótolni: úgy találkoznunk fog vállalkozó könyvárusink közt olyan, ki az eléggé dicsegetesen ismert fiatal költő műveit kiadandja. Szerk.”<sup>36</sup>

E frappáns jegyzetében Frankenburg először is a népköltészetet két fő csoportra osztja, a dalokéra, illetve a regékre, ami két *műfaj* kijelölésének tűnik, de talán megfeleltethető a lírai, illetve az elbeszélő műnemnek is, és minden későbbi adattal egybevágóan megállapítja, hogy a népköltészet iránti érdeklődés, ha volt ilyen egyáltalán, akkor a folklóralkotások közül a líraiakat preferálta. Ezek után rögzíti a néprege-írás mint *irodalmi* hagyomány meglétét, majd azonnal kritizálja is e szövegtermelés mikéntjét. A kritika szerint a korábbi irodalmi népregék két fő problémája az, hogy (1) maga az elbeszélte történet a szerző invenciója („magoktól gondolt”; a *mese* itt 'szüzsé' értelemben szerepel természetesen), így nem rendelkezik a kollektív és generációkon átívelő használat révén biztosítható hitelességgel (Frankenburg viszont magától értetődőnek veszi, hogy az írott néprege *verses* formájú: „versekbe ütött [...] mese”). Másrészt (2) ha a tárgy az alsóbb társadalmi osztályok szóbeliségéből származik is és közforgalomban van, az irodalmi művé alkotás során a kompozíció, nyelvhasználat vagy a stilsz-

<sup>36</sup> *Sülyedés: Életképek* 1845. május 24. III. köt. I. félév. 21. sz. 668–670., Frankenburg Adolf szerkesztői jegyzete a 668. lap alján.

tika szintjén olyan szerzői változtatások történnek rajta, amelyek a történetet felfelé stilizálva elidegenítik eredeti használóitól („dagályos cafrangokkal sallangozzák”), az egyszerűség és naivitás stíluskövetelményével ellentétben. Frankenburg gondolatmenete szerint az irodalmi néprege tárgya a szóbeliségből származik, generációkon át hagyományozódik és a vidéki agrárnépességhez kötődik („a jámbor *pásztor*-ember, ki *nagyapjától tanulta* a regét s kitől a *feldolgozó hallotta*”).<sup>37</sup> Érdekes ugyanakkor, hogy Frankenburg az irodalmi néprege visszacsatolása kapcsán lehetséges három fokozatból, hogy tudniillik (1) egyáltalán eljut az a sajtótermék, amelyben a szöveg megjelent a pásztoreMBER adatközlőhöz, aki azt (2) elolvassa és (3) megérti, a megértést tagadja határozottan, az előző kettő fázist viszont feltételes módban hagyja, holott mindkettő – a pásztoreMBER amint az irodalmi népregeket közlő szépirodalmi folyóiratot/divatlapot/verseskötetet *forgatja* és *olvassa* – meglehetősen valószínűtlen szituációnak tűnik az 1840-es évek Magyarországon.

Ezek után Frankenburg Adolf definiálja a helyes irodalmi népregét, három fő szempontot adva meg: (1) folklór eredet, (2) a szüzsé lokalizáltsága, (3) népies nyelvhasználat és stílusregiszter. A második kritérium jelzi egyértelműen, hogy a mai értelmű *történeti (lokális) mondáról* van szó (a másik kettő ismérv általában az irodalmi népiesség bármely műfajú alkotására vonatkoztatható). A második számú műfaji szempont, a történet lokalizáltsága kapcsán Frankenburg helyeslően említi meg az irodalmi rege-hagyományból egy művet, mégpedig a korábbi generáció vezéralakjának, Kisfaludy Károlynak *Bandi* című elbeszélő költeményét, amely egy helynév-magyarázó népies szerelmi történet.<sup>38</sup> Ezek után Tompa művét Frankenburg olyan alkotásként értelmezi, amely megfelel mindhárom kritériumnak, s miután bejelenti azt is, hogy nem egyedi esetről van szó, hiszen kötetnyi hasonló alkotásról tud ugyanezen szerzőtől, ennek tényét hiánypótló irodalmi eseményként üdvözlö, s a kötet megjelenését szorgalmazva annak lehetséges könyvpiaci értékét is kiemeli, ami legalább ilyen biztató ötlet lehetett a szerző számára is (tudniillik az, ha a három vezető pesti divatlap egyikének szerkesztője nyilvánosan deklarálja, hogy a néprege-kötet megjelentetése fontos irodalmi esemény lenne).

Akárcsak Tompa Lévayhoz írott levelében, Frankenburg szerkesztői jegyzetében sincsen – a mai olvasó számára szokatlan módon – elkülönült terminus a szerzői névhez köthető, írásbeliségben létrejött „néprege”, illet-

<sup>37</sup> Kiemelések – G. J.

<sup>38</sup> A szüzsé: A népies öltözékű szőke Bandi („Bunda vállán, s bús fején / Pántlikás új bárányapka”) megkéri Örzse kezét, aminek szerelmese örül, ám a lány anyja kikoszarazza, mondván: „Jőj, ha gazdag léssz, megint.” Bandi ezután a Duna mentén bolyong elkeseredve, leszáll az éjszaka, kitör a vihar, Bandi a folyóparton alszik. A vihar süvegét elsodorja. Hajnalban a vízparton találja meg, aranyfövennyel átitatva. A hős pár napig gyűjti még süvegében az aranyport, majd visszatér kedveséhez, aki immár az övé lehet. A boldog megoldás és a lakodalmi leírása után a költemény a következőképpen zárul: „Így lett boldog szőke Bandi, /És hol ő kincshez jutott, / Kies partján a Dunának / Majdan falú támadott; /Most is Aranyosnak hívják, / S szép menyecskék, fűrge lányok / Még aranyport mosnak ott.”

ve a szóbeliségben létező, szerzői státussal fel nem ruházott néprege számára, mindkettőre egyaránt a *néprege* szót alkalmazzák. A két típusú néprege között leginkább szintagmák részeként tesznek különbséget: a (szerzői) népregét *írják* (több szerző is írhat ilyet), a (szóbeliségben élő) népregét *mondják/beszélik* (a nép). Míg a mai olvasó-értelmező a szépirodalom részeként olvasható, *néprege* műfaji megjelölésű alkotások esetében a *néprege* szót legalábbis idézőjelbe tenné (hiszen a mai szövegértés szerint, ami szerzői névhez társul, és ami az írásbeliségben, irodalmi szöveghagyományokhoz, poétikai formákhoz illesztve jött létre, az eleve nem lehet valódi népköltészeti, legfeljebb *népies*, a *népköltészetet imitáló* költészeti termék), addig ilyen távolságtartás, különbségtéves a korban általában nem érzékelhető. A mai szövegalkotói-befogadói tudat számára a folklór és az irodalom világosan elkülönülő rendszereket alkotnak, az 1840-es években s azt megelőzően azonban ez nem feltétlenül volt így. A *néprege* terminus használata, amelyben az irodalmi műfajra alkalmazott *nép-* előtag nem okoz problémát, egyrészt a nép által használt, hagyományozódó szövegtípusokat (mint feldolgozható/feldolgozandó anyag), másrészt bizonyos stilisztikai elvárásokat fed, harmadrészt a felléptetett szereplőknek is ajánlatos népi karaktereknek lenniük. A szerkesztői jegyzet érvelésének tárgya egyértelműen az irodalom keretein belül megjelenő néprege (vagyis az irodalom és a *néprege* megnevezés között Frankenburg sem érez ellentétet).

A *Sülyedés* és mellette Frankenburg Adolf figyelemfelkeltő jegyzete, Tompa művét és műfaji kísérletét elismerő kommentárja az *Életképek* 1845. május 24-ei számában jelent meg. Öt nappal később a továbbra is Eperjesen tartózkodó Tompa az alábbi, főként népregéit érintő levelet írta Lévay Józsefnek, Miskolcra.

„Igen jól emlékezem reá: hogy egyik levelében szives volt nekem jövőre, néprege anyagokat ígérni. Együttlétünk alatt, mely igen is rövid volt, úgy tetszik ismét szóba hozatott, – s most – hogy rövid legyek – bátor vagyok Önt szives ígérétre emlékeztetni, – várva az ígért adatokat. [...] Talán szeretne Ön valamit tudni Népregéimről? Erről is keveset mondhatok 8 – vagy legfőlebb 10 van készen, a többi vázlatban,<sup>39</sup> félig

<sup>39</sup> A levél szövegét, mint minden más esetben is, a Tompa-levelezés Bisztray Gyula által sajtó alá rendezett kritikai kiadásából közlöm. Ugyanakkor megjegyezném, hogy Nagy Sándor 1909-ben megjelent, *Tompa Mihály Eperjesen és Pesten* című tanulmányában szintén idézi e levelet (illetve annak második bekezdését), mégpedig mint Tompának ekkor még *kiadatlan* levelét Lévay Józsefhez (Lévay József 1918-ban halt meg). Az eredeti levél tehát ekkor (1909) vagy Lévay József tulajdonában volt, vagy pedig a rimaszombati Gömör Múzeum Tompa szobájában. Ebben a levél-idézetben a *vázlatban* szó helyett a *pólyában* szó olvasható, azaz: „a többi pólyában, félig kidolgozva, kezdve stb. stb.” Kérdés, hogy melyik a valós változat, és hogy Lévay vagy más írta-e át a metaforikus *pólyában* kifejezést a semlegesebb *vázlatban*-ra. (A levélszöveg másik eltérése: a Nagy Sándor idézte levélben a kiadáshoz kötődően hiányzik az *okvetlen* szó is.) Nagy, 1909, 306.

kidolgozva kezdve sat. sat. Most szinte restellem hogy Frankenburg kibeszélte, hogy firkálok – s ez okból rendbe kell őket szednem, hogyha valami könyvárus csakugyan belevágná fejszóját, készen legyenek velük.

Valamikor okvetlen kiadandom, de az időt magam sem tudom. – Pénzem nincs, – ez világos!

Végül Isten Önnel! Válaszát bár *üres* legyen is az, pár hét alatt elvárva vagyok Eperjesen igaz barátja Tompa.<sup>40</sup>

A levélben tehát Tompa Lévayt egyrészt írásos és szóbeli ígéretére emlékezteti, amely szerint „néprege anyagokat”, „adatokat” küld neki, másrészt egyértelműen kitetszik, hogy Tompa a népregékből immár kötetet tervez megjelentetni. Tompának Lévayhoz intézett anyaggyűjtő kérését nyomtatékosítja a Frankenburgra utaló célzás (ennek implikációja az is, hogy Frankenburg pozitív véleménnyel volt Tompa népregéjéről), másrészt a kötet tényként kezelt jövőbeni kiadása. A „pénzem nincs” kitétel a kiadás módját is előrevetíti, pénz/tőke/kiadói-szerzői előleg hiányában áthidaló megoldásként a prenumeráció megoldása kínálkozik a korszak bevett gyakorlatoként, ám ez sem mentes a kockázatoktól.

Az elkészült művek számát 8–10-re teszi Tompa, ezek közül hármat ismerünk (*Csörsz árka*, *Halász és aranyhal*, *Sülyedés*), de Tompa beszámolója szerint ennél több szöveg vázlatban vagy félig kidolgozva szintén elkészült (a kötetben végül is majd 30 elbeszélő költemény jelenik meg). Mivel a *Sülyedés* 1845 májusi megjelenése után 1845 nyarán a két másik divatlapban két további rege is napvilágot látott Tompától, feltételezhető, hogy ezek, vagyis a *Vérpataik*, *Néprege* és *Az ünneprontók* is az elkészült művek körébe tartozhattak.<sup>41</sup> A *Honderűben* közölt *Az ünneprontók* mellett szintén szerepelt egy olyan megjegyzés, amely arra hívta fel a figyelmet, hogy a mű egy nagyobb kéziratosa munka része: „*Mutatvány*, illy című kéziratban levő munkából: Népregék.”

Lévay József Tompának végül is nem küldte el a Kakaskőről szóló mondat (legalábbis nem ismeretes ilyen Tompa-mű és Lévay sem említi, hogy így tett volna), viszont amikor 1885-ben kiadta Tompa műveit (Tompa ugyanis halála előtt Arany Jánost, Gyulai Pált, Lévay Józsefet és Szász Károlyt bízta meg művei kiadásával)<sup>42</sup> *A pártatolvaj* című műhöz a következő szerkesztői jegyzetet fűzte: „Tompa, mint említők, leveleket is írt szerzte szét ismerőseihez, melyekben népregéihez keresett tárgyakat. Egy ily levélre kapta e rege tárgyát is, melyet Lévai, még mint miskolczi tanuló küldött neki Patakra. 1846-diki gyűjteményében már ott van s változtatások vannak raj-

<sup>40</sup> Tompa Mihály Lévay Józsefnek, Eperjes, 1845. május 29. *TMLev*, I., 43.

<sup>41</sup> Vérpataik. (Néprege.) [később *Veres patak* címmel ismert] *Pesti Divatlap* 1845. II. 11. sz. jún. 12.– TOMPA, 1914, 421. Az ünneprontók. *Honderű* 1845. II. 1. sz. júl. 8. – TOMPA, 1914, 423.

<sup>42</sup> Tompa Mihály Szász Károlynak, Arany Jánosnak és Gyulai Pálnak. Hanva, 1868. február 10. I. levél. *TMLev*, II., 291.

ta” (TOMPA, 1885, 371.). A jegyzetből tehát az is kitűnik, hogy Tompa nem változatlanul adta közzé a mondai történetet, ami igen természetes, tekintve, hogy ambíciója feltehetően nem népköltési gyűjtemény összeállítása, hanem költői alkotások létrehozása volt.

Ugyancsak 1845 május végén ír Tompa közeli barátjának, Böszörményi Károlynak is, levelében szintén érinti a néprege-anyaggyűjtés illetve a kiadás témáját.

„Ha jól emlékezem még decemberben vagy tám novemberben irtam hozzád utószor, melly levelemben néprege-anyagok szerzésére kértelek föl, – de én válaszodat Édes Károlykám soha sem vettem, hogy kaptad leveletem: jelen soraidból látom; hogy válaszoltál is szavadra elhiszem, – hogy nem kaptam az is igaz. [...]

Könyvem, – az az Népregéim – utolsó ivein dolgozom, s Szemere Miklósnál augusztus végére okvetlen be végzem; s még ez évben megjelenedik. Magamat mint magasztalni, – kivált előtted édes Károlykam – úgy levágni sem akarom; de annyit mondhatok hogy lármát fog csinálni könyvem az irodalomban; mert népregétlen literaturánkban egyetlen egy leszsz a maga nemében, mi elvek és nézetek szerint irtam azokat, vazlatát [!] adám néhány sorban az *'Életképekben'*.”<sup>43</sup>

A levélből kitűnik, hogy Tompa 1844 végén ismerősei közül tehát nem csupán Léway Józsefet kérte meg néprege anyagok gyűjtésére-lejegyzésére, hanem ezek szerint bizalmas barátját, a Laskodon (Szabolcs megye) élő, amúgy sárospataki kollégista Böszörményi Károlyt is. Tompa 1844 május végén Léwayhoz és Böszörményihez írott beszámolói némiképpen eltérnek egymástól. Míg Léwayhoz írott levelében *firkálásnak* nevezi műveit, és hangsúlyozza azok félkész-kidolgozatlan voltát, addig szinte ugyanekkor Böszörményinek arról ír, hogy könyve hamarosan, de legkésőbb a Szemere Miklósnál töltendő nyári hónapok alatt elkészül és még az évben megjelenik. Emellé társul saját kötetének erőteljes szerzői öntudatról tanúskodó értékelése, előrevetítve a kötet sikerét, amely összefüggésben áll annak hiánypótló, unikális jellegével is („népregétlen literaturánkban egyetlen egy leszsz a maga nemében” – mintha Frankenburg értékelésének párdarabját olvsnánk), végezetül ajánlott olvasmányként felhívja Böszörményi figyelmét az unikális költői mű kidolgozásának elvi háttéréről szóló jegyzeteire.

A készülő néprege-kötetről szóló, szinte egyidőben fogant beszámolók közötti eltérés oka talán Tompának a címzettekhez való eltérő viszonyában keresendő: Léway József konkurens költő, aki maga is írt népregét, ugyanakkor akivel Tompa, az idősebb, érettebb költő „jogán” némi lekezeléssel bánik, ám ez esetben rá is van szorulva Léway anyagismeretére. Ezzel

---

<sup>43</sup> Tompa Mihály Böszörményi Károlynak. Eperjes, 1845. május végén. *TMLév*, 1., 44.

szemben Bösörményi bizalmas jóbarátja, ezenkívül a Bösörményihez írott leveleinek legalább még egy olvasója lehetett (amint arról Tompának tudomása volt, hiszen a levelek bizalmas körben való cserélgetése, felolvasása a korban bevett szokás volt), mégpedig Bösörményi Károly húga, Bösörményi Katalin, akihez Tompa szerelmes verseket és leveleket írt, s akit annak és családjának hajlandósága ellenére sem kért feleségül éveken át; a sikeres férfi, a sikeres költő képe talán ennek is köszönhető.

Tompa írói hírnevének növekedéséhez azonban nemcsak megjelent művei, vagy az azokat közreadó elismerő szerkesztői jegyzetek, önálló kötetének várható megjelenése járultak hozzá, hanem az is, hogy ezenközben Eperjesen a regionális és részben az országos irodalmi életben is elfoglalta helyét. Eperjesen megismerkedett Pákh Alberttel és Kerényi Friggyessel, 1845 áprilisában pedig, az egy hónappal korábban ismét önálló kötettel (*János vitéz*) jelentkező Petőfi töltött velük egy hónapot Eperjesen és környékén. Az egyetlen év leforgása alatt (addig és valószínűleg azóta is) példanélküli országos ismertséget és igen heves (végletes) fogadtatást kiváltó Petőfivel való ismeretség, sőt, (ekkor még) barátság Tompának ily módon is meghozhatta az irodalombarátok országos figyelmét (Petőfi ez időtájt biografikus életeményeit és azokkal kapcsolatos reflexióit éppen *Úti jegyzetek* formájában osztotta meg a publikummal), bár Tompa költői karrierje a nyilvánosság előtt évekkorábban kezdődött, mint Petőfié.<sup>44</sup>

Feltehető, hogy nem Lévy és Bösörményi voltak az egyedüliek, akiket Tompa a népregei adatszolgáltatás kérésével felkeresett, amint joggal feltehető, hogy Tompa az anyaggyűjtéshez kapcsolathálójának viszonylag távoli pontján elhelyezkedő ismerőseit is mozgósította. Mint láthattuk, Tompa egyfelől levélben kérte távolabb élő ismerősei-barátai segítségét a tervezett néprege-ciklus szüzséinek összegyűjtéséhez. Másfelől azonban jó okkal feltételezhető (és egyben részlegesen adatolható is), hogy természetesen a vele napi érintkezésben álló ismerősei révén is szerzett be történeteket. Éppen Tompa eperjesi tartózkodásának időszakára vonatkozóan bukkannak fel ilyen adatok.

Tompa eperjesi barátainak egyike, Irányi István<sup>45</sup> 1880 tavaszán, 63 évesen az eperjesi Széchenyi kör ülésén tartott visszaemlékező felolvasást,

<sup>44</sup> A Tompa-szakirodalom kitüntetett témája Tompa és Petőfi viszonya, amire e helyt területi korlátok és a dolgozat tárgyválasztása miatt sem tudok kitérni. Petőfi és Tompa (valamint Arany) viszonyának figyelemreméltó értelmezését lásd MILBACHER, 1998.

<sup>45</sup> „Irányi István kir. törvényszéki bíró, Irányi Dániel országgyűlési képviselőnek testvérbátyja, szül. 1816. decz. 26. Áboston (Sárosm.); Eperjesen és Kézsmárkon tanult, [...] 1848-ig ügyvéd és váltójegyző volt Eperjesen. Az 1848-49. szabadságharcban mint hadbíró szolgált az első hadtestben és több ütközetben részt vett. Buda ostrománál egyike volt az elsőeknek, akik máj. 21. a várfalat megmászták és a nemzeti lobogót kitűzték, amiért is még aznap ott a helyszínén vitézségi érmet kapott. [...] A szabadságharc leveretése után több ízben fogságra vetették. Hogy öcscse könnyebben menekülhessen, Dánielnek vallotta magát, mint ilyent halálra is ítélték és csak gróf Szirmay Tamás közbelépése folytán maradt el a végrehajtás. Hosszabb fogság után büntetésből besorozták, majd (ezt a büntetést elengedvén) az ügyvéd-



*Petőfi – Tompa – Kerényi Eperjesen 1845-ben* címmel, az előadás szövegét azután tíz évvel később, 1890-ben, Irányi halála után folytatásokban közölte a *Sárosmegyei Közlöny*. A november 30-i számban Irányi visszaemlékezésében azt a Tompával közös utazásukat idézi fel, amelynek során pár népmondát maga mondott el előszóban Tompának az utazás kitüntetett pontjaihoz kapcsolódva.

„A mint Petőfi itt mulatott, a fáklyás-zene után Kerényivel a Szepességre felrándultak, Kerényi megemlékezvén, hogy édes szüleim kedvencz vendége volt, Toporczon édes szülei-met is meglátogatók s visszajövet Tompa előtt szülei-m magyar lelköletök s vendégszeretetét dicsérték; Tompa pedig – a mily érzékeny volt lelkülete – rám neheztelt, hogy őt szülei-mnek be nem mutattam, – ámbár mióta ismert, már többször felrándultam volt – mindaddig, míg be nem mutattam. Úgy történt, hogy legközelebbi alkalommal, a mint látogatásukra mentem, Tompát is magammal vittem. Kényelmes utazókocsin, Kis-Szeben, Héthárs, Pusztamezőn Tarkó s Palocsa vára alatt a hűtelen Poprád-folyó völgyén fel Lubló, Gnezda, Podolinon át Toporczra felrándultunk s én neki útközben az e különben is igen szép s regényes vidékekről szóló népmondákat, a *'hegyes kőről'*, *Lubló váráról*, a *Podolin melletti kápolnáról*, *Mártha könyvét* s azt, a mit csak tudtam, elregéltem, miknek némelyikét ő aztán néprege-költe-ményeiben szépen feldolgozva kiadott. Otthon szülei-mnél két napot töltvén, vissza már Késmárk s Lőcsének jöttünk, hogy az általa megszeretett Tátrát is jobban, hosszabban láthassa, s úgy a Branyiskó hegyén át. A Branyiskó tetején – nem is sejdítve, hogy az pár év múlva híres csatájáról mily nevezetes lesz – megállapodtunk s Tátra és Szepesváralja kies vidéke szemléletén gyönyörködénk.” (IRÁNYI, 1890a)

Az utazás időpontja 1845 május–júniusára tehető, ugyanis Petőfi 1845 áprilisában tartózkodott Eperjesen, a felvidéki útnak ezután kellett bekövetkeznie, június végén viszont Tompa már elhagyta Eperjest. Bár kontrollforrás egyelőre nem áll rendelkezésre Irányi kijelentését megerősítendő, ugyanakkor azt a körülményt is figyelembe vehetjük, hogy Irányi a 35 évvel korábbi eseményekről mégiscsak helyben, eperjesi közönség előtt olvasta fel visszaemlékezését, amikor Tompa eperjesi évének több tanúja is élt még (például Péchy István, Tompa egyik tanítványa), akik megcáfolhatták volna

---

ség gyakorlatától eltiltották. 1860-ban Sárosmegye főszolgabírája, 1867. tanár az eperjesi jogakadémián. A bíróságok szervezésekor (1872) királyi törvényszéki bíróvá nevezték ki. Meghalt 1884. nov. 20. Eperjesen. Már kora ifjúságában benső barátságba lépve Kerényi Friggyessel és utóbb Tompa Mihálylyal, ezek révén Petőfivel is megismerkedett és tanúja volt az 1845. évben Eperjesen lefolyt költői versenynek.” SZINNYEI, 1897, 166–167.

Irányi kijelentéseit, ha azok emlékeiknek ellent mondtak volna. Másfelől az bizonyos, hogy Tompa valóban jó barátságban volt Irányival, s hogy szüleit (Irányi édesapja, Halbschuh Dániel, Toporcon evangélikus lelkész volt) is ismerte. Irányi István 1848-ban édesapjával meglátogatta Bején a református lelkész Tompát (ennek kapcsán egyébként Irányi Tompának egy Grimm-mesére való utalását is felidézi),<sup>46</sup> és amikor Irányi idős édesapja 1854-ben a Poprádba fulladt, Tompa írta sírfeliratát.<sup>47</sup>

Irányi István ezen közlésének utóélete egyébként meglehetősen furcsa. Egyfelől ugyanis eltűnt a bibliográfiai nyilvántartásokból, a cikk sem az 1991-ben készült, Miklós Róbert–Kováts Dániel összeállította Tompa-bibliográfiában nem szerepel (MIKLÓS–KOVÁTS, 1991, 107–131.), sem a *Magyar Irodalomtörténet Bibliográfiájának* Tompára vonatkozó, a kezdetektől 1970-ig megjelent írásokat összegző fejezetében (TÓDOR, 1997, 449–472.), bár Szinnyeinél 1897-ben még megtalálható. Másfelől viszont hol hivatkozással, hol leginkább anélkül, az 1890 utáni, Tompa eperjesi tartózkodását vagy éppen a népmondáihoz való anyaggyűjtését tárgyaló biográfiák és tanulmányok feltehetően Irányi ezen közlése alapján lokalizálják a fent említett mondákat.

Arról, hogy Tompa Eperjesen szóban is érdeklődött mondák iránt, Máriássy Béla szolgált újabb adalékokkal, az 1902-ben, szintén az eperjesi Széchenyi-körben megtartott Tompa-ünnepély alkalmából. Eszerint „[Tompa] Erősen gyűjtötte a nép száján élő történeteket. Inasukat, a gacsáji<sup>48</sup>

<sup>46</sup> „Tompa 1846. szept. 26. óta Bején reform. pap volt, miről is levélileg értesített. 1848-ik évi szeptember hava elején édes atyámmal Pestről visszatunkat [!] Rima-szombat-Rozsnyóbányának vettük, hogy kedves Miska barátomat is meglátogathassam s ép déltájban értünk Bejére értünk s a paplakhoz szálltunk. Nem füstölgött a parochia kéménye, tán hogy hon sincs gondolám s eszembe ötlött, mit szegénységéről két esztendő előtt írt; azonközben egy – akkor egyetlen agg nőcselédje, a kerti méhesbe utasított – odaköltözött hosszúszerű azari pipájával, írón s egy ív papírral – aligha nem költött? A mint édesatyámat megpillantá, komoly arca felvidult, földhőzesapta cseréppipáját, hogy az íziben izzé-porrá tört és hangzatos nagy örömeiben össze-vissza ölelgetett, csókolgatott minket; a mint pedig mondtam, hogy nem is hittem őt hon lenni, minthogy kéménye nem is füstölgött: ’de azért lesz ebéd mindjárt, mindjárt, mindjárt most, – mint Kerényi Josója mondaná – csak egy perczre szabadjon rendelkezéseket tennem’, s nem is múlt bele egy óra, és volt terített asztal, finom abrosz ezüst felszereléssel és a mi fő – gazdag, izletes ebéd és jó borok. ’Miska pajtás, hal-lod-e, magános falusi pap léted daczára is dúsgazdag úr, vagy búbájós varázsló bűvész vagy, mert hisz asztalod, konyhád, pinczéd felséges!’ – ’Az ám, – válaszolt ő – lám az ily kedves vendégek kedvéért magam is megvendégeltetem; hogyan is van az a mese: ’Tischlein deck dich!’ (az volt egyetlen német szava, mit tőle valaha hallék) ha már tán ebéd után is volnék’, – s elbeszélé, illetve megfejté a talányt: hogy a távollevő földes uraság szakácsa a Tischlein deck dich mestere; az látván, hogy vendégek szállottak az üres, szegény parochiára, azt a nagyszonyynak elmondta s annak meghagyásából szolgáltatta az asztalterítéket s ebédet.” IRÁNYI, 1890b. (Az első magyar Grimm-kiadás Nagy István fordításában 1861-ben jelent meg.) A mese magyar fordítását (*Terüljasztalka, Aranyszamár és Bújjkibunkó*) lásd GRIMM, 1989, 151–161.

<sup>47</sup> Irányi István Tompa Mihálynak, Eperjes 1854. máj 12. *TML*ev, I., 210–212. Tompa Mihály Irányi Istvánnak, Hanva, 1854. június 20. *TML*ev, I., 215–216. .

<sup>48</sup> Gacsály falu Szatmárban található (Szatmárcsekétől mintegy 20 kilométerre).

származású Szatmári Pistát is, midőn ünnepekre hazament, megbízta: tudakozódjék s szerezzon neki népregéket. Talán az ő közvetítésével jutott a szatmárvidéki tárgyú 'Sülyedés' és 'Beregszász' című népregéi tárgyához" (MÁRIÁSSY, 1902, 13.). Máriássy a Tompa eperjesi tartózkodását részletesen áttekintő előadáshoz és tanulmányhoz több forrásból szerezte adatait. Mint az közleménye végén olvasható, a Tompára vonatkozó művek mellett hivatalos dokumentumokra (pl. az eperjesi kollégiumi Magyar Társaság 1844–1845. évi jegyzőkönyvei, Eperjes szabad királyi város 1845. évi földkönyve és térképe), illetve Tompa kortársainak (így pl. Péchy István selyebi földbirtokos, Tompa egykori lakótársa; Serédy Lajos budapesti lakos, Irányi István veje) szóbeli közlésére is támaszkodott (MÁRIÁSSY, 1902, 37.). A Tompa – illetve inkább nyilván tanítványai, a Péchy-fiúk – inasának mondai adatszolgáltatására vonatkozó információ feltehetően Péchy Istvántól származhatott (Máriássy Béla egyébként rokoni kapcsolatban is állott a Péchy-családdal, POZBAI, 1993, 242.).

Máriássy Béla tanulmányában az alábbi, Tompa írta *népregék* forrására vonatkozóan közöl adatokat, illetve feltevéseket: *Oltárkő* (1844 őszére datált kirándulás a Péchy-fiúkkal Péchújfalvára, a Péchy-család birtokára, MÁRIÁSSY, 1902, 12.), *Eperjes* (Tompai és baráti társaságának az Eperjes környéki erdőbe tett kirándulásai, MÁRIÁSSY, 1902, 21.), *Cservena hora*,<sup>49</sup> *Hegyeskő*, *Márta könyve*, *Menedékkő*, *Szepesváraljai leány*, *Kőasszony* (nyilvánvalóan Irányi István nyomán – ám hivatkozás nélkül – a fentebb hivatkozott toporci kiránduláshoz köthető történetek, MÁRIÁSSY, 1902, 31–32.). Máriássy Béla a *Beregszász* és a *Sülyedés* mellett még egy Tompa-rege szüzséjének eredete kapcsán él feltételezéssel: „Nem állíthatom határozottan: járt-e Tompa Sárosnak hernádmenti részén, Aboson. Ha ő maga nem volt, egy, az ottani népelettel teljesen ismerős barátjának kellett lennie. Onnan vette 'Király kútja' című regéjének tárgyát, 'Szép Ilonka' helyi viszonyokhoz alkalmazott meséjét" (MÁRIÁSSY, 1902, 12.). Utólag megkockáztatható, hogy Tompának (legalább) két olyan ismerőse is lehetett, aki Aboshoz (Obišovce) kötődött, egyfelől Irányi István (ő ugyanis ott született), másfelől a Péchy-család valamelyik tagja, a Péchyek ugyanis Abos birtokosai voltak (csakúgy, mint a Máriássy-család).

A *Népregék, népmondákban* szereplő egyetlen valódi tündérmese, *A jávorfáról* kapcsán az alábbiakban annak lehetőségét szeretném felvetni, hogy ezt Tompa szintén Eperjesen ismerhette meg (helyesebben: itt *is* megismerhette).

A *Magyar Népmesekatalógus* szerint *A jávorfácska* (MNK 721\*) mesetípus legkorábbi magyar nyelvű variánsa Lukács Pál (1801–1873) 1846-ban megjelent, *Kis lant* című versgyűjteményében található (az ezt követő, nyomtatásban közölt, így a szélesebb nyilvánosság számára is elérhető változat már három évtizeddel későbbi, 1875-ből származik (DÖMÖTÖR, 1988, 407–409.).

---

<sup>49</sup> Ez a mű 1851-es, nem jelent meg a *Népregék, népmondákban*.

A gyermekverseket tartalmazó kötet 30–31. lapján található a *Furulyácska* című mű, amely a dalbetétes meseszövegből teljesen elhagyja a narratív keretet és csupán a gyilkosságot leleplező verses részeket közli, azaz négy versszakban a következő szöveg variánsait: „Fujjál fujjál / Én gyilkosom, / Én is voltam / Király lyánya! / De most vagyok jávorfácska, / Jávorfából furulyácska” (LUKÁCS, 1846, 31). Lukács Pál kötete igen figyelemreméltó folklorisztikai szemszögből, hiszen számos népi gyermekmondókát és gyermekjáték szövegét adja közre az általa írott költemények, mondókák, üdvözlő versek mellett. Mégis, a jávorfa-mese versbetéteinek szerepeltetése kissé szokatlannak tűnhet egy gyermekeknek írott könyvben,<sup>50</sup> olyan szövegek közepette mint például *Gyűrűsdi* („Csillin gyűrű / Kallin gyűrű, / Nálam nálam / Arany gyűrű”), *Hol voltál?* („Hol voltál, báránycám? / A kert alatt, pajtásám”), illetve *Tenyeresdi* („Eszem a kis szived, / Muti a tenyered, / Hadd nézzek csak bele... / Ku-kuk! Mi van benne?”). Ugyanakkor azt is figyelembe kell vennünk, hogy ebben az időszakban a gyermekeknek szánt könyvekben egyáltalán nem ritkaság a halál ábrázolása (éppenséggel nevelési célból).

1846-ban tehát egyszerre Lukács Pál versgyűjteményében és a *Népregék, népmondákban* is megjelent a jávorfa-mese. Lukács Pál és Tompa Mihály azonban személyesen is ismerték egymást, ugyanazon baráti társaság tagjai voltak 1844–1845-ben Eperjesen. Irányi István visszaemlékezése szerint: „Itt, közöttünk, élt akkortájt Lukács Pál is, az a szelíd lelkű kedves tudós, ki akkor Rudnyánszky nevelője volt és oly kedélyes szép költeményeket irt a gyermekek számára.”<sup>51</sup> Sokszor mondá az *társaságunkban, Petőfi, Tompa, Kerényi, Eördögh Dani, Nagy László, most kassai kir. trvszéki bíró, Benczúr József s többek* előtt, hogy ő nálamnál boldogabb embert nem ösmer” (IRÁNYI, 1890a, kiemelés – G. J.). Bár nem állítható bizonyossággal az, hogy Tompa Lukács Páltól, vagy éppen Lukács Pál Tompától ismerte volna meg az (addig másutt publikálatlan) jávorfa-mese szövegét (hiszen természetesen egymástól függetlenül is ismerhették a meseszöveget), mégis figyelemreméltó az egyezés, hogy a nyomtatásban ugyanazon évben megje-

<sup>50</sup> A könyv ajánlása: „Rudnay Etelkének, / A' szép érzet hölgyének / Ajánlja magát e' KIS-LANT, / Ki rá, – oly szépecskén pillant.”

<sup>51</sup> „Lukács Pál nevelő, L. Benjamin és Soóki Sára földművelő szülők fia, [szül.] 1801. márcz. 21. Kamocsán (Komáromm.); tanulmányait a losonczy főiskolában végezte; később színészszé lett; a színésztől megválván, 50 évig magánnevelősködéssel kereste kenyerét; tanítványai közt voltak: Péchy Tamás, gróf Ráday Gedeon és Kállay Benjamin; utolsó tanítványai Baranyai Gáspár gyermekei voltak Kurta-Keszin (Komáromm.); utóbb visszavonult szülőfalujába s az irodalomnak élt. [...] Meghalt 1873. aug. 15. Kamocsán.” SZINNYEI, 1902, 112–114. „A negyvenes évek gyermekirodalmának egy másik kedvelt írója Lukács Pál, ki ötven esztendei magán-nevelősködése alatt növendékei kedvéért és használatára rengeteg apró szépirodalmi és ismertető verses füzetet adott ki, »gyermekeknek szívded hangján.« Egyszerűségükkel és könnyen emlékezetbe vésődő ritmikájukkal igen népszerűek lettek ezek a kis könyvecskék. Több gyermeknemzedék élvezte őket, föl egészen a nyolcvanas évekig.” DRESCHER, 1934, 45. Lukács Pál számos, gyermekek számára írott műveinek listáját lásd SZINNYEI, 1902, 114., és DRESCHER, 1934, 79–80., 116.

lent első ismert mesevariánsok lejegyzői, szerzői, közzéadói közeli ismeretségben álltak egymással.<sup>52</sup>

A Lukács Pál, illetve a Tompa által közreadott szövegek összehasonlítása során csupán a meggyilkolt királylány verses megszólalásai vethetők össze (hiszen Lukács Pál szövege csak ezeket a részeket tartalmazza), ebből viszont úgy tűnik, mintha a versek mögött álló mese a két szerzőnél egy részletében eltérne. Tompánál háromszor szólal meg a furulya, vagyis a meggyilkolt királylány, aki kedvesét, királyatyját és két nővérét, két gyilkosát szólítja meg, ez utóbbiakat azonban egyes számban, a következőképpen: „És midőn a rossz leányok / Ajka érte: szólott imígyen: / – Fújad, fújad én gyilkosom! / Voltam én is király lánya; / De most vagyok jávorfácska, / Jávorfából furulyácska!” (TOMPA, 1846, 44. kiemelés – G. J.). Lukács Pál szövegében a furulya azonban nem háromszor, hanem négyszer szólal meg, az eltérés abban áll, hogy az áldozat nővérei közül csupán az egyik a gyilkos, a másikat viszont „jó testvérem” megszólítással illeti az áldozat, ami arra utal, hogy az ezen szöveg mögött álló mesében, a királylány meggyilkolásában (eltérően a Tompa-féle variánstól) csupán az egyik testvér vett részt. És talán ez tekinthető a korábbi formának, Tompa megoldása pedig a módosításnak, ugyanis Tompa szövegében is a rímes versbetét *egy* gyilkost említ („én gyilkosom”), igaz, hogy az elbeszélő kitétele szerint ez mindkét testvérrre vonatkozik. Az eltérés oka lehet két különböző mesei cselekmény, illetve lehetséges az is, hogy Tompa kompozicionális okokból redukálta a szereplők funkcióit, és elhagyta a jó testvér szerepét.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Tompa és a gyermekirodalom kapcsolatára vonatkozó adatként megemlíthető még, hogy Tompa 1856-os erdélyi útja után Gáspár János gyermekek számára készülő *Csemegek* című gyűjteménye átnézésére és korrigálására Tompa Mihályt kérte fel. Tompa – bár igen neheze ésszt a feladat, lévén, hogy második kisfia ez időben halt meg – átnézte a kötet anyagát és számos kiegészítő-javító megjegyzéssel látta azt el. Tompa Mihály Gáspár Jánosnak, Hanva, jan. 19. 1858. *TMLev*, I., 287–304.

<sup>53</sup> E ponton érdemes megjegyezni, hogy a *Magyar Népmesekatalógus* nyilvántartása szerint az 1846-os szövegközlések után következő variáns az 1850-es évekből származik, mégpedig Tompa barátjának, Kazinczy Gábornak fentebb említett, kéziratban maradt mesegyűjteményében található, cím nélkül, a meseszöveg végén *Varga Péter* névmegjelöléssel (A Kisfaludy Társaság Népmesegyűjteménye, MTAK K MS 10.020/IV. 91–93.). Ebben a változatban a három királylány szintén számocát szedni megy az erdőbe apjuk kívánságára, és itt a három testvér között a szerepkiosztás a következő: a legnagyobbik királylány a gyilkos, a legkisebbik az áldozat és a középső királylány az, aki menteni próbálja hűgát. Éppen ezért a furulyán keresztül a meggyilkolt királylány – csakúgy, mint Lukács Pál változatában – négyszer szólal meg: a juhászhoz, király atyjához, mentetőjéhez és gyilkosához. Minden további meseszöveg esetében figyelembe kell venni azt a körülményt, hogy 1853-ban a jávorfa-mese ponyván is megjelent: A jávorfa furulyáról. Eredeti népmonda. Magyar-Óvárrott, Czéh Sándor Szab. Könyvnyomdájában. 1853. Ebben a változatban – akárcsak Tompánál – mindkét nővér egyaránt részt vesz a gyilkosságban (ugyanakkor a ponyvaszöveg nem a Tompa-vers nyomán készült, vagy ha igen, akkor igen radikális változtatásokkal). – Köszönöm Domokos Mariannak a kézirat és a ponyva másolatát. Czéh Sándor meseponyva-kiadói tevékenységéről lásd DOMOKOS, 2005.

Végül, ami Tompa eperjesi tartózkodását és a mondai anyaggyűjtést illeti, mindenképpen figyelembe veendő az a körülmény is – amelyről azonban egyelőre bővebb információval nem rendelkezünk –, hogy Máriássy Béla közlése szerint Eperjesen Tompa Pulszky Ferenc (1814–1897) házában is gyakori vendége volt (MÁRIÁSSY, 1902, 20).<sup>54</sup> Pulszky 1840-ben három felvidéki tárgyú verses népmondát jelentett meg az *Emlényben*, kísérő tanulmányában pedig a népdal iránti érdeklődés korában a *prózai* folklór gyűjtésének fontosságára hívta fel a figyelmet. Tompa egyik 1846-ban megjelent népregeje (*A szepesváraljai leány*) ugyanazt a történetet dolgozza fel, amelyet Pulszky is 1840-es közlésében. (Pulszky, a népmondákhoz írott bevezetése szerint, szóbeli forrásokra támaszkodott: „[É]n is hallgattam környékemben a ’pásztor’ meséire, a ’földmivelő elbeszéléseire”.) (PULSZKY, 1914, 104.)<sup>55</sup>

Tompa 1845 június végén elhagyta Eperjest és nevelői állását, s visszatért a sárospataki kollégiumba. Az augusztust Lasztócon, Szemere Miklós családi birtokán töltötte, ahol feltehetően valóban befejezte a népregék kéziratát, hiszen ősszel már a kiadást szerette volna elintézni. Fekete Károlynak (egykori sárospataki diáktársának, aki az 1840-es években valószínűleg Kisgyőrben élt)<sup>56</sup> „szüret után” (vagyis szeptemberben vagy októberben) így írt:

„Én a diáki életet testemből lelkemből megúntam. Erre sokat tett az egy évi eperjesi szabad életem, másrésztől sok – biztosan mondhatom – nagy emberek, legalább mellettem *nagyok* barátsága s irodalmi életem. Igen gyermekesnek találok már iskolázni! Ez okból karácsonykor végkép elhagyom Patakot, addig sem sokat leszek itt, mivel kiadandó *’Népregeim’* nyomatása ügyében, vagy Pestre vagy Kassára utazom; ebből biztosan leend pár száz forint hasznom; – ezzel beülök egy vagy más jóakaróhoz, vagy barátomhoz, s néhány hét alatt papi vizsgálatra elkészülvén, káplán leszek valahol.”<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Pulszky önéletírásában nem említi ugyan, hogy kapcsolatban lett volna Tompáék társaságával, sőt, ez időtájt inkább Bécsben tartózkodott, mert mint írja, Olaszországból visszatérve nem érezte magát otthonosan Eperjesen, kisszerűnek találta a körülményeket, laposnak a társas életet, és 1844 telét Bécsben töltötte. Itt ismerkedett meg Walter Terézszel, akit 1845. augusztus 6-án feleségül vett. PULSZKY, 1958, 233–248. Pozbai Dezsóné viszont arról ír, hogy „a helybeli kollégiumi felügyelő 1844-ben előbb Pulszky Ferenc volt, akit Fancsali Joób Vendel váltott fel” POZBAI, 1993, 242. (Az is lehetséges, hogy Pulszky az év első felében volt kollégiumi felügyelő Eperjesen, amikor Tompa még nem lakott ott.) Tompa levelezésében 1845-ben említi Pulszkyt és házasságát, nem túl jóindulatúan: „Pu[.]szky a publicista itt lakik, azt tudom tudod, – Walther Teréz mátkájával, – mert megházasodott – szegény, alig kap 700.000 mondd: hétszáz ezer pengő forintot! – hogy fognak élni szegények!?” Tompa Mihály Böszörményi Károlynak. Eperjes, 1845. május végén. *TMLev*, I., 44.

<sup>55</sup> Erre az összefüggésre már Kovács Kálmán felhívta a figyelmet. KOVÁCS, 1963, 73. Az idetartozó elbeszélő költemény II. számmal jelölve, kezdősorai: „Szepesvár’ ős termében ült a’ lyánka, / Köny fátyolozta égi kék szemét”.

<sup>56</sup> Később öndi református lelkész volt. *TMLev*, II., 539.

<sup>57</sup> Tompa Mihály Fekete Károlynak. S.-Patak 1845. szüret után. *TMLev*, I., 49.

A kollégiumi diák szerepköre érhetően már nem kielégítő az ekkor 28 éves Tompának, jövője kapcsán két alternatívát említ: egyfelől költői pályáját próbálja egyengetni első önálló kötete megjelentetésének elintézésével, másrészt, mindennemű családi támogatás hiányában, a lelkészi pályát jelöli meg olyan célként, amely szerény de biztos egzisztenciát biztosíthat számára; az irodalmi működést – bár kötete megjelenésétől is vár kisebb bevételt – nem tartja ilyennek. A könyv kiadásához valóban megtette a lépéseket, a kéziratot elkészítvén, tőke híján és kiadói előleg nélkül előfizetők révén próbálta meg biztosítani a kiadás anyagi fedezetét, azonban 1845 késő őszen, Böszörményi Károlyhoz írott levelében meglehetősen pesszimistán látta a kiadás lehetőségét:

„Életem egyszínű, érdektelen, mint a pusztán az avar; tudja a fene, tán vénülök, nem érdekel az élet és világ, az előfizetéssel kínlódom, bolond voltam, hogy belekaptam, kapálni kell nálunk! ebből élél az ember, de tolla után egyszer sem fog jólakni. – Előfizetőim száma eddig, – s tudom ezután is – oly csekély, hogy alig leszek képes belőle kiadni, azonban okvetlenül kiadom! – jövő héten indulok valahova kéziratommal nyomatni s január elején készen leend.”<sup>58</sup>

Tompának ez az olvasóközönség és a kiadók érdektelenségére vonatkozó panaszja végigkíséri majd pályafutását, csakúgy mint az írói működés kiszámíthatatlan anyagi megtérülése miatti elhatározása, amely szerint a lelkészi pálya mellett/helyett a földműves munkát választja. A kötetet végül majd Beimel József adja ki Pesten, de 1845 őszén, leveleiből úgy tűnik, Tompának még nem volt határozott kiadója (Pest vagy Kassa, „indulok valahova kéziratommal nyomatni”).

Tompa a megszabott terminusokat végül is tartani tudta, 1845 december első hetében megérkezett Pestre és január első hetében kinyomatták a *Népregék, népmondákat*. Ezt az tette lehetővé, hogy előfizetőinek száma igen jelentősen emelkedett, annak ellenére, hogy Tompa, aki a pesti irodalmi-társas életben újabb ismerősökre tett szert, illetve felújíthatta korábbi személyes találkozáson alapuló vagy levélváltásra alapozott kapcsolatait, megbetegedett, ami korlátozhatta az ügyintézését és a társas kapcsolatok ápolását is. 1846 első napján így írt helyzetéről Litkei Tóth Péternek, egykori sárospataki iskolatársának:<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Tompa Mihály Böszörményi Károlynak. Sárospatak, 1845. november 15. táján. *TMLev*, I., 49–50.

<sup>59</sup> „Litkei Tóth Péter: ev. ref. lelkész, született 1814-ben Litkén (Szabolcsm.); theologiai tanulmányait Sárospatakon végezte, mire egy ideig a Zoltán családnál nevelősködött Szabolcsm. 1842-ben a buji (Szabolcsm.) gyülekezet hívta meg lelkészének. Hivataloskodása kezdetén útnak indult és bejárta Európa nagyobb városait. Mikor hazatért, akkor járta a Hegel filozófiai rendszere feletti vita [...] E harciba Litkei is belebocsátkozott Bujai levelek cz. értekezéseivel, Tompához intézve, mint barátjához, kivel mind végig összeköttetésben

„Szóval egy hónapja lesz ma holnap, hogy Pest közepén nyavalygok szobába csukva, és Pestről semmit sem tudok. Könyvem nyomtatása megakadt – – – lelkelem elkedvetlenedett. Ezen örök-nyájas kurva, a remény azt mondja hogy tán nem sokára jobban leszek, s akkor ismét fogok hozzád egy néhány öszszefüggetlen sort karmolni, mint ime most.

Praenumeransaim száma irtóztató megnőtt, vagy is aláíróim száma, s ha szétnézek ma holnap 4–500 lesz. Ne félj édes barátom! az az ne félts engemet! jobban leszek és könyvemet kiadom; jobban kell lennem! és könyvemet ki kell adnom!!!”<sup>60</sup>

Mivel a *Népregék, népmondák* előfizetési ívei nem maradtak fent, ezért nem tudható, minek köszönhető az előfizetői érdeklődés hirtelen megnövekedése. Mindenesetre megkockáztatható a feltevés, hogy 1845. november 15. (amikor is Sárospatakról Tompa még azt írja Böszörményinek, hogy olyan kevés előfizetője van, ami kétségessé teszi a kötet kiadását), illetve 1846. január 1. között (amikor Litkei Tóth Péternek már 400–500 prenumeránst említ) eltelt hat hétben az előfizetői érdeklődésben a döntő változást a helyváltoztatás és a szociokulturális közeg eltérése okozta, hiszen december elején Tompa a korabeli irodalmi élet centrumába, Pestre érkezett, ahol a legjelentősebb volt a fizetőképes kereslet az irodalmi termékek iránt (irodalmárok és irodalombarátok koncentrációja), Tompa gyűjteményes munkájának pedig Frankenburg, az egyik legbefolyásosabb sajtótermék szerkesztője fél évvel korábban reklámot is csinált. 400–500 előfizető e korszakban magas előfizetői számot jelentett. A prenumerációról írott tanulmányában Bisztray Gyula szerint a reformkorban (így tehát korszakunkban) „az előfizetők száma [...] 200–300 körül mozgott. Akadt ennél kevesebb is, de a 400–500-at ritkán haladta meg (BISZTRAY, 1976, 57.).<sup>61</sup> E számok tükrében tehát a már költői nevet szerzett, a megjelentetni szánt kötetből pár művet országos sajtótermékekben leközlő, újszerű műfajjal kísérletező, ugyanakkor vidéki, önálló kötettel még nem rendelkező fiatal költő első gyűjteményes munkája iránti érdeklődés valóban kimagaslónak tekinthető.

A kötetet valószínűleg 1846. január 1. és 10. között nyomtatták ki. Tompa január elsejei levelében ugyanis még könyve nyomtatásának megakadásáról írt, az alábbi, 1846. január 10-én Liszcai Pap Imre, kisgyőri tanítóhoz<sup>62</sup> írott levelében viszont már arról számol be, hogy könyvét kinyomtatták, ha forgalmazása még bizonytalan is.<sup>63</sup>

---

állott. Meghalt 1878. jún. 21. Bujon.” SZINNYEI, 1900, 1334. Lásd még: KARACS, 1993, 259–260, TÓTH, 1984.

<sup>60</sup> Tompa Mihály Litkei Tóth Péternek. Pest, 1846. január 1. *TML*ev, I., 51–52.

<sup>61</sup> Legújabbban Tompa és a prenumeráció társadalmi kontextusáról: DEMMEL, 2006.

<sup>62</sup> *TML*ev, II., 559.

<sup>63</sup> Nagy Sándor szerint a kötet csak február első hetében jelent meg. „[Tompa] betegsége annyira szűnt, hogy irodalmi ügye után nézhetett. *Népregéi* Beimel nyomdájában kinyomtatva heverték. Kiváltani ugyan nem volt pénze, hanem előfizetői annyira megszaporodtak,



„Könyvem már kinyomva van; hogy mikor válthatom ki és szállíthatom el? az Isten tudja.

Írás által keresek most annyit, hogy megélhessek s ezen ügyben van éppen kedves bátyámhoz egy igen szíves kérésem, melyet megtagadni remélem nem fog.

Napjainkban úgy a politika, mint a szépirodalom igen nagy figyelmet fordít a népre és annak életére; összeszedetnek a népdalok, népmondák sat., népszínművek iratnak sat.

Kérésem ez:

Legyen szíves kedves bátyám azon játékokat leírni nekem, melyeket a lányok vasárnap a pusztán vagy páston énekelni szoktak; mint minden csekélységet; szólítson meg egy leányt, s mindent elmond és megmagyaráz a szobában is.

Például:

Hej fel basa barna,

A vattai csonka stb. <sup>64</sup>

azután a miben ez van:

„Kelmed lányát kéreti,

Szebbiket jobbikat

karcsú magasabbikat!<sup>65</sup>

és aztán így is van egy:

Lengyel László jó királyunk stb. <sup>66</sup>

ezen sorok jutnak eszembe homályosan, de egészen egyet sem tudok; szükséges pedig azt is tudni, hogy fogózkodnak öszsze? hogy csinálnak kaput két kezökből? egy szóval a játékokat,

---

hogy számuk megütötte az ezeret. Ekkor Emich Gusztávhoz fordult, hogy a példányokat váltsa ki s küldje szét. E lépésre bizonyára Petőfi példája vagy tanácsa ösztönözte, kinek kiadója ekkor szintén Emich volt [...] A *Népregék és népmondák* [...] február hó első hetében jelentek meg ezer példányban. A siker anyagilag és erkölcsileg egyaránt teljes volt. Az írói körök lelkesedve fogadták, mint a magyar epikai népköltészet irodalmi formába öltöztetett gyöngyeit. [...] Az előfizetők száma pedig az ezren felül is annyira megnövekedett, hogy február végén a boldog szerzőnek a második kiadást kellett sajtó alá bocsátani. Ez szintén saját kiadásában s Emich bizományában jelent meg. A siker kivívásában mindenesetre nagy része volt a mű irodalmi érdemeinek: a korszerű népies tartalomnak s a sokat ígérő költői tehetségnek, de nem kevesebb érdemet szereztek buzgó gyűjtői sem; most tűnt ki, hogy mint deák, legatus, nevelő és jóbarát mily kiterjedt ismertségre tett szert.” NAGY, 1909, 312. A februári kiadással kapcsolatban ugyanakkor felmerül az a kérdés, hogy ez esetben miként jelenhetett meg január utolsó hetében két recenzió is a kötetről. Elképzelhető persze, hogy az ismertetések írói előzetesen kaptak már a példányokból, bár a *Jelenkor* az 1825. január 25-én megjelent ismertetésben kifejezetten arról ír, hogy Tompa „csinos nyomatu ’s külsejű könyve 1 frt. 12 kr. pgő, ’s méltán rendkívüli keletnek örvend.” (*Jelenkor*, 1825, 7, 41. Kiemelés – G. J.) Két nappal később, január 27-én Erdélyi János pedig a *Magyar Szépirodalmi Szemlében* e szavakkal zárja ismertetését: „E munka már másod kiadást is ért meg.” ERDÉLYI, 1991, 155.

<sup>64</sup> A szövegnek nem találtam variánsát.

<sup>65</sup> Variánsok: Szent Erzsébet-játék, MNT, I., 1951, 652–657., 213.

<sup>66</sup> Variánsok: Lengyel László-játék: MNT, I., 1951, 248. (jegyzetek: 799–801.). Kiss, 1953, 373–398.

mind a mozgás és figura, mind a mondóka szerint; ezt elégszer láthatta édes bátyám Lövön.

Remélem megértette zavartan előadott akaratomat. – Édes bátyám! mihelyst ezen levelemet veszi, azonnal tegye kérésem, és válaszáat utasítsa azonnal hozzám:

Tompa Mihálynak Pesten, Vahot Imre a pesti Divatlap szerkesztőjéhez.

Tegye meg kérésem, édes bátyám! meggondolván azt, hogy ha feldolgozása sikerül, ez a bolondság egy pár száz forintot adhat szükölködő öcscsének. Levelét 10 nap alatt szívszakadva várom; nénit igen nagyon tisztetem, nem tudom, mikor látandom köves Győr kapuit és bástyáit. [...]

U. i. Ha Károly bácsit is tudósíthatná ilyenek írására nézve, igen megköszönném.”<sup>67</sup>

Ezen újabb, folklóranyag lejegyzése iránti kérést tartalmazó levél figyelemreméltó információkkal szolgál. Úgy tűnik, Tompa, mint egy irodalmi hagyománnyal rendelkező műfaj kísérletező és számottevő olvasói figyelmet ébresztő megújítója (hiszen regéket egyébként a század eleje óta írtak, s a rege igen népszerű műfaj volt, SZAJBÉLY, 1999) a néprege után újabb műfajt próbál a szépirodalomba bevonni. A dramatikus népi játékok iránti érdeklődése legalábbis erre utal. Azért nem tűnik valószínűnek, hogy a levélben idézett folklórszövegeket rege kidolgozása céljából tartotta szükségesnek, mert nem csupán a szövegekre, a verbális aspektusra vonatkozólag kér adatokat, hanem a dramatikus játékok minden egyéb megnyilvánulása is érdekli: „szükséges pedig azt is tudni, hogy fogózkodnak össze? hogy csinálnak kaput két kezökből? egy szóval a játékokat, mind a mozgás és figura, mind a mondóka szerint”. Ráadásul az a formális, programszerű bevezető nyilatkozata, amellyel régi ismerőséhez címzett kérését megelőzi („Napjainkban úgy a politika, mint a szépirodalom igen nagy figyelmet fordít a népre és annak életére; összeszedetnek a népdalok, népmondák sat., népszínművek iratnak sat.”), a lírai, az epikai és a *drámai* műnemhez sorolja a folklóralkotásokat, illetve azok irodalmi transzponálását. Egyébként Tompa *levelezésében* e mondatban használja először a *népmonda* szót, ezt megelőzően kizárólag a *néprege*, *rege* kifejezéseket használja.

Tompa kissé szokatlanak érzékelt kérését („zavartan előadott akaratomat”) több módon is megtámogatja. Egyrészt hivatkozik a népélet dokumentálásának politikai és irodalmi jelentőségére, a nyilvánosság és a közönség igényére, másrészt arra, hogy a kért folklóranyag feldolgozása révén, mivelhogy ilyen témák iránt kereslet mutatkozik, sanyarú egzisztenciális helyzetén is tudna segíteni. Végül, praktikus oldalról is indokolja kérését, amikor rövid használati utasítást is ír az adatgyűjtéshez: „Legyen szíves

<sup>67</sup> Tompa Mihály Liszcai Pap Imrének, Pest 10-ik jan. 1846. *TMLev*, I., 52–53. A kritikai kiadás jegyzetei szerint „Károly bácsi” Fekete Károlyra utal.

kedves bátyám azon játékokat leírni nekem, melyeket a lányok vasárnap a puztán vagy páston énekelni szoktak; mint minden csekélységet; szólítson meg egy leányt, s mindent elmond és megmagyaráz a szobában is” – azaz nincsen szükség résztvevő megfigyelésre, helyszíni dokumentációra, az egyik, behivatott adatközlő a szituációtól függetlenül is verbalizálni és reprodukálni tudja a dramatikus játékot. Ebben nyilván az is szerepet játszik, hogy a felkért gyűjtő olyan státusú, akitől a nagyvárosban tartózkodó (és ezért a közvetlen forrásoktól ismét csak elvágott) Tompa nem várhatja el, hogy helyszíni megfigyelést-lejegyzést végezzen, ugyanakkor az is feltehető, hogy a címzett számos alkalommal tanúja lehetett már a játékoknak. Megfigyelésen, helyszíni lejegyzésen alapuló gyűjtés helyett Tompa tehát szívességgként reprodukcióra alapozott gyűjtést kér, ez kényelmesebb a gyűjtőnek is. Kérhetne egy másik típusú, a korban ismert és használt gyűjtési-lejegyzési technikát is, mégpedig az emlékezeten alapulót (BENEDEK, 1967, 10.). Ezt a technikát használhatná maga Tompa is, ám csak töredékesen képes (de legalább képes) emlékezeten alapuló szöveg-reprodukciót elvégezni, azonban ez esetben nem csupán a szöveg fontos, hanem a kinetikus aspektus is, a koreográfia is (amelynek fő jellegzetességére – hidasjáték – szintén emlékszik).

Ez esetben, a mondatól eltérően, amely szóbeliségben használt formája szerint prózai szöveg, Tompa verses-énekelt szövegekre kíváncsi. A három, példaként idézett szövegrészlet közül kettő ismert gyermekjátékhoz tartozik. A harmadik, példaként hivatkozott szöveg kapcsán közismert, hogy Kölcsey Ferenc 1826-ban, az *Élet és Literaturában* megjelent, később *Nemzeti hagyományok* címen ismertté vált tanulmányában szintén idézi ezt a gyermekjáték-éneket mint az egykor fellelhető, azóta már csak nyomokban létező történeti érdekű népköltészet példáját: „A’ több százados daltöredék, melly a’ magyar gyermek’ ajkán mai napiglan zeng: *Lengyel László jó Királyunk, az is nekünk ellenségünk*, bizonyítja, hogy valaha a’ köznépi költő messzebb kitekintett a’ haza’ történeteire, a’ helyet, hogy a’ mostani énekekben csak a’ felfüggesztett rablónak, ’s a’ szerencsétlenül járt lyánykának emlékezete forog fenn.”<sup>68</sup> 1830-tól 1845-ig egyébként a Lengyel László-játék szövegét négyszer is publikálták (KISS, 1953, 377.). Levele végén Tompa újabb gyűjtői felkérést is továbbít. Liszkai Pap Imre válasza nem ismeretes, és Tompának sem ismert olyan műve, amely dramatikus népi játékokat dolgozna fel.

### A *Népregék, népmondák* kötet

Mint fentebb láthattuk, Tompa első kötetének megjelenését, a mutatványok és a korabeli elismerések nyomán a korszakban kiugrónak nevezhe-

<sup>68</sup> *Élet és Literatura*, 1826, 51.

tő olvasói kereslet előzte meg, amit a már megjelent kötet csak fokozott; a *Népregek, népmondák* a korabeli körülmények között mintegy bestseller lett, hiszen egy hónapon belül új, második kiadást kellett kinyomtatni belőle. (Az összehasonlítás kedvéért: egy évvel korábban, 1845 márciusában a *János vitéz* megfelelő reklám után jelent meg, feltehetően 1000 példányban, ez viszont csak 1846 végére fogyott el valószínűleg, hiszen a második kiadást csupán 1846 végén vagy 1847 elején hozta ki Vahot Imre. PETŐFI, 1997, 304.)

### A címről és az alkalmazott műfaji terminusokról

Tompa első kötetét műfajspecifikus módon állította össze, két műfajt képviselő narratív szövegeket gyűjtve egybe. Ezt tükrözi a kötet címe, amely nem metaforikus, hanem leíró, műfaj-azonosító jellegű. Kérdés, hogy a címben megjelenő két szó (*néprege, népmonda*) milyen használatú. Nyilvánvalóan nem szinonimákról van szó, annak ellenére sem, hogy a *rege* és a *monda* szót gyakran használták szinonimaként a 19. században, bár a *rege* szó használata ekkoriban jóval gyakoribb, mint a *monda* terminus ilyen használata, míg a 20. századra ez a tendencia megfordul. Bár a szakfolklorisztika egyértelműen a *monda* terminust preferálja, a *regét* elhagyja, a *monda* szó nem igazán tudott gyökeret verni a mindennapi szóhasználatban, s míg a 20. században a köznyelvből is eltűnik a *rege* megnevezés, vagy legfeljebb archaizáló használatban él, annál gyakoribb a mai köznyelvben, de akár a társtudományok művelőinek írásaiban is a *monda* szó helyett a *legenda* használata (helyhez kötődő hagyományozódó történeti elbeszéléseket értve alatta).

Mint fentebb említettem, Tompa levelezésében első ízben kötetének megjelenése után pár nappal bukkan csak fel a *népmonda* szó, korábban kizárólag *rege/néprege* megnevezéssel utalt műveire. Kötetének címe így azért is meglepő némiképpen, mert a *monda, népmonda* szót Tompa nemcsak ezt megelőzően, de a későbbiekben sem igen használja, sőt, elbeszélő költeményeit rendezve sajtó alá az 1850-es években idővel teljesen el is hagyja azt (érdekes ugyanakkor, hogy Erdélyi János, Tompa egykori pataki diáktársa alább ismertetendő alapos kritikájában, 1846 január végén éppenséggel a *monda* szót tartja relevánsabbnak a cím két műfajmegjelölése közül, s a *regét* hanyagolná). Amint a *monda* és *rege* szó közül a 19. század első felének irodalmában a *rege* szó összehasonlíthatatlanul gyakoribb volt, úgy a *néprege-népmonda* kifejezéspárra is ez áll. *Néprege* vagy *pórrege* szóval jelölték az 1820-as/1830-as évek irodalmában azokat a prózai vagy verses elbeszélő műveket, amelyek népi szereplőket léptettek fel (tündérmesei, hiedelemmondai vagy történeti mondai motívumokat, szüzsét felhasználva). Kérdés, hogy a kötet címében szereplő két műfaji megjelölés közül a harminc szövegből melyek reprezentálhatták egyik vagy másik mű-

fajt. Szerzői értelmezés a kötet címeről és a szövegek műfaji hozzárendeléséről nem ismeretes. Erre vonatkozólag Tompának egy évtizeddel később megjelent kötete szolgálhat valamiféle magyarázattal.

Heckenast Gusztáv az 1850-es évek közepén megkereste Tompát azzal az indítvánnyal, hogy kiadja összes munkáit (TOMPA, 1858). Hosszas töprengés után<sup>69</sup> az elbeszélő munkák elrendezése az ötkötetes összkiadásban a következő lett: (III.) *regék*, (IV.) *népregék*, (V.) *beszélyek* és *balladák* (látható, hogy a *monda/népmonda* megnevezés itt már egyáltalán nem szerepel). A kötetbe Tompa 1856-ig írott verseit válogatta be, így tehát természetesen bővebb anyagról van szó, mint az 1846-os verseskötet esetén. A *Népregék, népmondák* kötetben megjelent szövegek zöme a *regék* és a *népregék* című fejezetben található. A *regék* rész 29 szöveget ad, és az 1846-os kötet 30 költeménye közül négy mű került ide, ezek: *A jávorfáról*, *A vándor lápról*, *Az ördögszekérről*, *Az árvalányhajról*. A *népregék* részben (amely összesen 33 költeményt tartalmaz) az 1846-os kötet anyagából összesen 24 szöveg található. A *Népregék, népmondák* szövegei közül végeredményben kettő nem került be a *regék* illetve a *népregék* kötetbe, ezek *A hulló csillagról* és a *Szent László királyról* című költemények, amelyek a *beszélyek, balladák* kötetbe kerültek át. E felosztás szerint tehát Tompa a *Népregék, népmondák* korpuszából *regéként* klasszifikálva négy művet kezelt külön,

A *Népregék, népmondák* szüzséinek lokalizáltságát véve figyelembe látható, hogy e négy mű (vagyis *A jávorfáról*, *A vándor lápról*, *Az ördögszekérről*, *Az árvalányhajról*) mindegyike megegyezik a tekintetben, hogy ezekből *hiányzik* a kötet többi szövegének alapvetően fontos, közös vonása, mégpedig a *cselekmény lokalizáltsága*. Egyébként összesen öt ilyen szöveg található az 1846-os kötetben, bár az ötödik, *A hulló csillagról* címet viselő, e tekintetben felemás jellegű, ugyanis bár a cselekmény tere és ideje is konkretizálva van (Borsod vára, török idők), ugyanakkor mindez a cselekmény és a mű szempontjából irreleváns; ez esetben ugyanis egy természeti jelenséghez kapcsolódó hiedelem (hullócsillag: valaki meghal) bemutatása és magyarázata áll a mű középpontjában, s nem valamely hely/tereptárgy nevének, létrejöttének eredetmagyarázata.

Vagyis ez okból az feltételezhető, hogy Tompa első kötetében a *néprege* műfajához azok az elbeszélő költemények tartoznak, amelyek a Kárpát-medencében (elsősorban észak-kelet Magyarországon és a Felvidéken) valamely – ha nyomokban/romokban is, de – létező térbeli, általában földrajz-

<sup>69</sup> Erről Tompának Arany Jánossal folytatott levelezése tanúskodik, Tompa Arany tanácsát kérte a műfajok kijelölése, a kötetbeosztás és versei átírása kapcsán. Tompa Mihály Arany Jánosnak, Hanva, 1856. október 8., *AJÖM*, XVI., 770; Arany János Tompa Mihálynak, Nagykőrös, kelet nélkül, 1856. október vége felé, *AJÖM*, XVI., 772., 773.; Arany János Tompa Mihálynak, Nagykőrös, 1856. dec. 7., *AJÖM*, XVI., 777.; Tompa Mihály Arany Jánosnak, Hanva 1856. dec. 31., *AJÖM*, XVI., 788.; Arany János Tompa Mihálynak, Nagykőrös, febr. 5. 1857, *AJÖM*, XVII., 13–14.; Tompa Mihály Arany Jánosnak, Hanva, 1857. február 11. II. levél, *AJÖM*, XVII., 19–20.; Tompa Mihály Arany Jánosnak, Hanva, 1857. március 28., *AJÖM*, XVII., 43.

zilag is azonosítható, természeti és/vagy kulturális objektum (tó, kőalakzatok, árok, templom, forrás, vár, település, falrakás, hegy, bánya, barlang, zárdá) nevét és ezzel összefüggésben eredetét az objektum történetével beszélik el és magyarázzák, míg a *népmondákhoz* azok a szövegek sorolhatók, amelyek valamely természeti jelenség kialakulását beszélik el erősen antropomorfizáló-mitologizáló módon (*A vándor lápról, Az ördögsekérről, Az árvalányhajról*).<sup>70</sup>

E szempontot véve figyelembe, a kötetben található összes többi szövegtől különbözik *A jávorfáról* című mű, ennek cselekménye ugyanis egyfelől teljesen fiktív térben és időben játszódik (nem kapcsolódik sem a magyar történelem egy többé-kevésbé meghatározott időpontjához vagy periódusához, sem a magyar glóbusz egy, akár térképre is vetíthető pontjához), másfelől nem valaminek (helynek, tereptárgynak, természeti jelenségnek) az eredetét beszéli el, hanem egy gyilkosság és csodálatos felfedezésének történetét. *A jávorfáról* nem csupán egyes motívumaiban, hanem szüzséjét és szerkezetét tekintve is tündérmese, nem véletlen, hogy a Jávorfa-mesére vonatkozó magyar néprajzi szakirodalom sem felejtí ki Tompa ezen művét, annál is kevésbé, mivel feltehetően Tompa költeményének szerepe lehetett a meseszüzsé terjedésében (KOVÁCS, 1979).

Ugyanakkor, bár ezen műveire Tompa 1846 előtt és után is leginkább a *rege/néprege* megnevezéssel hivatkozik, magukban az elbeszélő költeményekben viszont felbukkan a *monda* szó,<sup>71</sup> mégpedig a *rege* alternatívájaként. Mindkettő hagyományos, közszájon forgó történetet jelöl.

Ami a kötet cím műfaji megnevezéseiben szereplő, ismételt *nép-* előtagot és annak jelentését illeti, feltételezhetően a folklór/szóbeli eredet, illetve a népies nyelvhasználat és stílusregiszter (esetleg népi szereplők) biztosítják ezt. Ez kritériumként megjelenik Frankenburg Adolf fentebb bemutatott kritikájában is, amihez a *néprege* esetében a cselekmény lokalizáltságának elvárása is társul – és Tompa ezen művei ezt rendre teljesítik is.

### A kötet egykorú fogadtatása

A *Népregék, népmondákról* három egykorú ismertetésről van tudomásunk. Időrendben az első a *Jelenkor* rövid, névtelen közleménye, amely 1846. január 25-én jelent meg. Ezt követte Erdélyi János terjedelmes recenziója

<sup>70</sup> Vesd össze Kéki Lajos hasonló megfigyelésével: „E nemű költeményeit műveinek 1858-diki kiadásában két csoportba sorozta. *Regék* cím alatt foglalta össze helyhez nem kötött népmeséit, szimbolikus, allegorikus és aetiologikus regéit. A többieket, melyek inkább mondai természetűek, *Népregék* cím alatt csoportosította. Az első csoportbeliek nagyrészt saját fantáziájának leleményei, a másodikban összefoglaltak inkább népi hagyományokon alapulók.” KÉKI, 1912, 67.

<sup>71</sup> „De róla monda él” (*Sülyedés*), „mikép a monda szól” (*Király kút*), „szól a monda” (*Veres patak*), „mint a monda szól” (*Lófő*), „Csak a mondában él homályosan” (*Oltárkő*) „Az ősmondának ajka úgy emlékeztvén felőle” (*Sárkánytörés*)

a *Magyar Szépirodalmi Szemlében*, 1846. január 27-én, majd az *Életképek* melléklapjában, az *Irodalmi Órben* jelent meg ismét csak egy terjedelmesebb ismertetés 1846. április 18-án, *Galamb* név alatt.

A *Jelenkorban* a *Budapesti napló* rovatban, a fővárosi hírek, a társasélet eseményeiről szóló híradások (pl. a közelgő jogászbárról, ahol a „Biharybanda” muzsikál majd stb.) közepette található meg a Tompa könyvéről szóló ismertetés:

„Irtunk irodalmunk pangó állapotáról, emlékeztünk olykor becsesbtermékeiről [!] is, ’s különösen hogy ez év kezdével [!] kellemes termékeket hozott a’ magyar olvasó világnak; de még is valólag maradandó becsüeket csak gyéren mutathatánk elő; – most szép költészeti virágfüzért nyujtunk a’ szív, a’ szelid érzemények bájhonából: ’Népregék, népmondák’ czim alatt, írta Tompa Mihály. Jeles ifju költőnk legtöbb eredetiséggel, folyékony ’s édesen hangzó nyelven adja elő azon érdekes ’s a’ népeletre nagy hatással bíró költeményeket, mellyek ennek őseletéből sugározván át a’ jelen korra, még most is andalgó érzeteket táplálnak, ’s többet saját leleményes elméje kincstárából ékesítvén fel, gyönyörrel olvasható füzetet nyújt azoknak, kik honunk mesés koráról ’s jelen térképi helyzetéről gondolkozni szeretnek. Meglepő tájirat, természeti tünemények játékszerű ábrázolata, itt ott merész eszméletekkel fűszerezve kölcsönöznek becset szerző művének; ki e’ szakban már előbb isméretes levén irodalomunkban, ez által népregeirői koszorura lőn érdemessé. Mi műveinek hosszú életet ígérünk, ’s ha például század mulva olvasandja majd a’ magyar azon tájleírásokat, hol az uszóláp vándorol, ’s a’ Csörsz árkát környező mocsárokról’ stb. melly vidékeket akkor biztos hiedelmünk szerint már rendezett csatornák vagy vasutak hasogatandják, ’s viruló ligetekkel, illatos gyümölcskertekkel leendenek boritva: örömmel fog eltelni keble, hogy mit olvas, már csak költemény, holott mi, jelenkorfiak, a’ regében is valót szemlélünk. Tompa a’ mult és jelen képét adá a’ jövőnek által. Mi olly lángoló keblet és türelmet ohajtunk neki, miszerint érdekes vázlatit minél többel szaporithassa. Csinos nyomatu ’s külsejű könyve 1 frt. 12 kr. pgó, ’s méltán rendkívüli keletnek örvend” (N. N., 1846).

A teljes elismerés hangján szóló könyvismertetés szerint Tompa munkájának jelentőségét egyfelől a kötet megjelenésének kontextusa adja, vagyis ezen értékelés szerint a meglehetősen alacsony színvonalú kortárs szépirodalom mint összehasonlítási alap. Másrészt a népregék hatása a költői kidolgozás mellett az ismertetés írója szerint abból fakad, hogy a könyv az ősi népeletet idézi meg, méghozzá oly módon, hogy összekapcsolja „honunk

mesés korát” (a *mesés* szó jelentése itt összefüggésben állhat a *mese* szónak a korszakban jellegzetes használatával, ti. a *mese* alkalmanként mint a *mítosz* szinonimája jelenik meg, ’történelem előtti/történelmen kívüli’ értelemben is), illetve annak „jelen térképi helyzetét”, vagyis nemzeti múltat és jelent, nemzeti időt és teret. Az ismertetés sajátossága, hogy a regéket egyfajta dokumentációként és helyzetjelentésként fogja fel, mintha az elbeszélte történetek olyan állapotról számolnának be, amely a haladás eszméjének érvényesülésével szükségszerűen változik, és nem egyszerűen változik, hanem örvendetesen és nagy bizonyossággal fejlődik. A fejlődés szükségszerű velejárója a múltnak a jelenben még élő reliktumainak eltűnése, ami ez esetben a táj üdvözlendő átrendeződésével, modernizálódásával jár együtt, a termelés szolgálatába állított kultúrtáj kialakítását eredményezve (pl. mocsarak és úszóláp helyett vasút, csatornák, gyümölcsöskertek). (Bár természetesen nem helyénvaló egy rövid könyvismertetés érvelése alapján eltűzött következtetéseket levonni, mindenesetre a reformkori haladás-eszme keserű érvénytelenítődése juthat a kései olvasó eszébe, ha a recenzió írójának ajánlását megfogadva, valóban megpróbálja maga elé idézni, milyen kép is tárulhatott annak szeme elé, aki a *Népregék, népmondák* kötet megjelenésének századik évfordulóján, 1946 januárjában, egy korábban elképzelhetetlen mértékű és ideológiájú háború és népiirtás után az ország állapotán végigtekintett.) Sajátságos a kötetnek az a leírása is, amely szerint ezek az elbeszélő költemények „a ’szív, a ’szelid érzemények bájhonából” származnának. Tompa népregéinek többsége ugyanis kifejezetten a bűn (kapzsiság, irigység, lopás, gyilkosság, istenkáromlás, nemi erőszak, hamis esküvés) és bűnhődés témája köré épül, esetenként azonban még a költői igazságszolgáltatás is elmarad, amit a kései recepció majd hangsúlyosan kifogásol is.

Erdélyi Jánosnak a *Magyar Szépirodalmi Szemlé*ben két nappal később megjelent recenziója első részében a kötet címével, azaz a szövegekre alkalmazott műfaji terminusok használatával foglalkozik részletesen és a bírálat tárgyát képező irodalmi terméken túlmenő érvényességgel.<sup>72</sup> Erdélyi nem tartja indokoltnak a kettős műfaji megnevezést a könyv címében: „megvalljuk, a tartalomtól nem tudnók kimutatni, melyik a rege és melyik a monda; így alighanem fölös a kettős cím, s talán irodalmunk sincs tisztában a rege és a monda felől, melyek értelmét ideje volna már közelebről meghatározni s tudni” (ERDÉLYI, 1991, 150.). Miután a rege magyar és német műfaji hagyományának terminológiai megoldásait sorra veszi, Erdélyi azal a javaslattal él, hogy Tompa könyvének címéül megfelelőbb lett volna a *monda*, illetve a *költői monda* megnevezést használni. A *monda* Erdélyi terminológiai rendszerében a hagyományos elbeszélő műfajokat összegzi (altípusai: a vallásos tárgyú *hitrege*, a történeti tárgyú *rege* és a *csodálatos*

<sup>72</sup> E recenzió esetében a szövegrészek hosszabb idézésétől eltekintek, egyrészt a kötet terjedelmi korlátai miatt, másrészt mert Erdélyi bírálatának szövegét – ellentétben a másik két ismertetéssel – a közelmúltban is kiadták (ERDÉLYI, 1991), harmadrészt mert azóta több elemzés is született róla, lásd KOROMPAY, 1998, 220–221.; GULYÁS, 2005b, 199–201.



tárgyú mese), a *költői monda* kifejezés pedig arra utal, hogy az adott epikus mű *verses* formájú.

Ezek után Erdélyi Tompa munkájának műfaji kísérlet jellegét méltatja, vagyis azt, hogy a szerző egy bizonyos műfajban próbált meg elmélyülni: „[Tompa Mihály] különszerű (specialis) és eddig alig művelt pályára lépett velök, majdnem társ nélkül mai költőink között, mert kevés a példa, hogy *mindenki mindent* ne írna, miből nem jöhet ki egyéb áldatlan idő- és erővesztésnél” (ERDÉLYI, 1991, 151.). A szerző másik érdeme pedig az, hogy a feldolgozatlan magyar epikus anyagból meríti tárgyát (ami „külön munkába kerül”), hiszen a magyar irodalom eddig nem tárta fel és nem használta ki saját narratív hagyományát – míg ellenben Nyugat-Európában (angol, francia és német példák alapján) a „műveltebb európai népek [...] annyira feldolgozák anyagaikat, hogy külföldre kell menniök tárgyakért, mint a gyárosnak és kereskedőnek” (ERDÉLYI, 1991, 152.). Ez azonban a magyar irodalom fejlődésében csak egy következő fázis lehet. Ezután Erdélyi rátér Tompa műveinek belső (szerkezeti) és külső ismérveinek bírálatára. Erdélyi ítélete szerint Tompának nem erőssége a kompozíció („nagy hiánynak látjuk legtöbbször, a történetnek pusztán krónikai összeütését”), ugyanakkor a költői kidolgozás minősége feledtetni tudja a felépítés gyengeségeit („első pillantásra meglep bennünket az egyes mondák elburkolása, különösen a nagy ügyességgel s kitűnő természetszemléléssel irt bevezetések, jelzők (epitheton), festői színek által [...] Ő ezek burkában a hallott mondát szépen körülprémezve adja” ERDÉLYI, 1991, 152.). Erdélyi bírálja ugyanakkor Tompát azért, mert helyenként nem követi a folklórepika kifejezőmódját, amelyre pedig az „elbeszélési egyszerűség és világosság” jellemző. Márpedig a népi nyelv és a népi elbeszélő hagyomány jellegzetességeinek követése elengedhetetlen akkor, ha *népmondákat* ír a költő, vagyis Erdélyi összefoglalása szerint „vagy a népért vagy a néptől” (ERDÉLYI, 1991, 152.). Erdélyi János szerint a könyv legjobban sikerült darabjai *A vándor lápról, A jávorfáról, Az ördögsekérről, A karcsai templom* és *Márta könyve*, amelyek közül *Az ördögsekérről* és *A jávorfáról* című művek támaszkodnak leginkább a folklór epikára. *A jávorfáról* című költemény versmértékét érintő megjegyzéséből az is kitűnik, hogy Erdélyi maga is ismerte a mesét, illetve, hogy tudomása szerint legalábbis a mesei dalbetétek a nép körében általánosan ismertek voltak: „*A Jávorfának* már versei azon néhány vers után alkalmazták, melyeket költőnk a nép szájából vett, mint: »Teljél, teljél kis kosárka, / Fújad, fújad én gyilkosom, / Voltam én is király lánya.« E sorokban kijelenti magát a mérték, melynek mintájára, jól tette, hogy írta költőnk az egészét. Itt már megvan a *három királyleány*, kik közül a két első írty, a legifjabb pedig legkedvesebb és legjobb” (ERDÉLYI, 1991, 153–154.). Pozitívan értékeli Erdélyi azt a megoldást is, hogy a fentebb kiemelt művekben a néphit antropomorfizmusa is megjelenik, ily módon állatok, növények is előléphetnek szereplővé és – akárcsak az eposzi gépezet – csodálatos módon lendíthetik előre a cselekményt. Recenziója záró részében Erdélyi

János Tompa művét forrásként használva a nép történeti emlékezetének jellegzetességeit próbálja meg rögzíteni, s a történeti emlékezet valószínűsítő regionális eltéréseire hívja fel a figyelmet:

„Amit ily uton népünk történeti emlékezetéből veszünk, föltéve, hogy Tompa nem keresé különösen valamely kor mondakörét, bátran következtethetni, hogy legtöbb monda van a tatárfutás idejéből. A mohácsi vész emléke sem látszik oly elterjedettnek, mint a muhi pusztai eseté. De itt az a körülmény foroghat fel, hogy költőnk talán jobban ismeri a sajóvidéki életet, mint a dunántúlit, mert itt aligha nem többet fognak tudni a törökjárásról, törökvilágról, mint Borsod, Zemplény tájain. E tekintetből hazánk két nagy vidéke hihetőleg külön regéket fog ismerni, s a *felső Tiszának Sajó*, a *Dunántulnak* pedig *Mohács* szolgáltatón regei adatokat.” (ERDÉLYI, 1991, 154.)

Végezetül Erdélyi Tompa verselésére tér ki, a korábbi irodalmi regehagyománytól eltérő pozitív sajátosságként emeli ki, hogy „Tompa nemcsak *tárgyat*, hanem *formát* is a néptől látszik kölcsönzeni”, ugyanakkor Tompa rímhasználatában ez problémákat is okozhat, mert írott szövegben a szóbeliségben használható/hallható rímek nem mindig megfelelőek („használja pedig ezeket a nép után, mely nem ismeri a nyelvet *írásból*, hanem csak hallomás után, mi *író*nak már nem szabad”) (ERDÉLYI, 1991, 154.). Összességében Erdélyi recenziója – nem meglepő módon – a népköltészet bizonyos sajátosságainak bemutatása mellett a folklór irodalmi felhasználásának számos aspektusát érinti, a *Népregék*, *népmondák* erényeinek és hibáinak kimutatása mellett végeredményben Tompát munkája folytatására buzdítja.

A *Népregék*, *népmondákról* 1846-ban megjelent harmadik könyvismeretetés, amely az *Irodalmi Őrben* 1846 áprilisában látott napvilágot, általánosságban azért is figyelemreméltó, mert szerzője, Atádi (Golub) Vilmos,<sup>73</sup> mielőtt magára a *Népregék*, *népmondákra* rátérne, egy hosszabb bevezetésben a népelet, illetve a népköltészet irodalmi megjelenítésének problémáját taglalja, és Tompa kötetét a meglévő (ám nem megfelelőnek minősített) népies irányultságú, illetve a népiességet teljesen mellőző irodalmi hagyományokhoz viszonyítva értékeli pozitívan, miközben népköltészet és nemzeti költészet kapcsolatára is kitér.

<sup>73</sup> „Atádi Vilmos, ügyvéd és Andrássy Manó gróf titkára, szül. 1821. máj. 27. Tót-Gyugyon, Somogy-megyében; atyjának, ki gazdatiszt volt, 24 gyermeke közül ő volt a 22-dik. Tanulmányait Tatán és Győrött végezte; előbb gazdasági pályára lépett, utóbb a jogi pályát választotta s 1847-ben ügyvéddé esküdött föl. [...] Meghalt 1865. febr. 23. Kecskeméten. Mint író legelőször az *Életképekben* lépett föl Torma álnév alatt: *Soproni levelek* cz. közleményeivel, s az *Irodalmi Őrben* Galamb név alatt bírálaival. Később a *Pesti Divatlapnak* volt segédszerkesztője; azután a *Jelenkornál* volt újdonságíró s mint ilyen a pozsonyi országgyűlésre küldetett fel, honnan a *győri Hazánk* cz. lapba is irogatott.” SZINNYEI, 1891, 286.

„Már az egyéni ember gondolatit, érzelmeit ismerni érdekes; mennyivel inkább egy népet? különösen olyanét, ki velünk ugyanazon léget szívja, ugyanazon föld emléiről táplálkozik? És ha szeretünk hallani népekről, kiket semmi viszony, sőt néha rokonszenv sem csatol hozzánk: lehetetlen, hogy azon népről, kit vér, nyelv, szokás, százados együttlakás oldhatlanul egyesítének velünk, örömebb ne kívánjunk hallani, mint akár az arab kalifákról, akár a' hindu páriákról, vagy lovagkori német rablóvitézektől, kiknek pedig émelygős történetei nálunk maiglan eléggé mohó olvasmányok. [...] És ezért örömmel üdvözlöm szerzőt, mert e' nép tolmácsává szegődni elég lelkes volt; üdvözlöm [!] pedig annál inkább, mert e' nép gyermeke lévén, olly jól esett az általa megszólalt távolabbi rokonokat is megértenem. Szerző tehát a' népismertetésre, az eddig bűnösen elhanyaglott ügyre nézve, igen fontos szolgálatot vitt véghez. Mert valljuk meg, hogy eddiglen népünket csak úr- vagy megyedolgán, látogattuk, 's legkevésbbé méltóztattunk házi tűzhelyeig kísérni: pedig nemde az embert valódilag kiismerni óvatlan pillanataiban, szabad-folyásu cselekvései közben lehet?

E' helyütt nem állhatom meg, hogy írónk nagy részét ne kárhoztassam. Örökös a panasz, hogy műveiken idegen élet szelleme leng: holott ez igen természetes, mert elhanyagolák a' népet [...] – Némellyekben ugyan megfoganszott az akarat, nemzeti jellemeket idézni föl, – 's mi lőn az eredmény? sujtásos táblabírák, járdakoptató gazemberek torzképeit nyertük, mi eleinte kaczagtatott, ma már azonban egyhangu silányságaival boszant. [...]

Ime azon ponthoz értünk, hol kimondhatjuk, sőt ki kell mondanunk, hogy eddig, nekünk magyaroknak, nemzeti költészetünk nem volt. Oka megint csak az, mert figyelemre nem méltatták a népet. – Jól tudom, hogy ujabban néhányan, megértve valódi hivatásukat, népünk jellemét kezdik tanulni, 's műveikben alkalmazni: – de bizony nálunk is csak alárendelt szerepre van utasítva a' népi elem; színpadjaink pedig különösen a' népnek vagy legsötétebb oldalát, a' zsványságot, vagy nevetséges gyarlóságait hurczolják elő; miért ez utóbbit, midőn a' jelen nem levő kigunyolásából nem okulhat?

Azért szerzőt ujolag üdvözlöm, hogy e mondák fölmelegítésével a' népet, mialatt magának mintegy visszaadá, velünk is kellő színben ismerteté meg. Különösen örülök azon, hogy eltérve verselőink siralmas, 'Hozzá, Euleilához'-féle modorától, 's kibontakozva a' meddő alanyiség unalmas egyhangúságából, az irodalmat nem holmi petrezselyemszagu 'dalfüzér'-rel, hanem egy igaz gyönggyel gazdagítá: sőt sikerült megczáfolnia

azon balhítt, mintha népünk semmi objectív saját költészettel nem bírna. E' mondák tehát nem pusztán gyönyörködésre, de komolyabb figyelemre méltók, már azon tekintetből is, mert a' népnek bizonyos tárgyak felőli nézeteit, érzelmeit – vagyis egész szellemi látókörét – híven tükrözvén, a' lélekbuvárnak alkalmas nyujtanak tehetségei, hajlami kipuhatolására, mellyeknek ismerete pedig a' bölcs kormányozhatáshoz szinte nélkülözhetlen. Főnebb pengetett tárgyunkra vonatkozólag azonban, legörvendetesebb az, hogy e' népregék csíráját rejthetik egy fölvirágzó nemzeti költészetnek, melly jelennen tévedt irányba miatt pártolatlanul nyavalyg és megváltóért epedez. Koránse higgye pedig valaki, mintha népköltészetünket azonosítanám a' nemzetivel. – Amaz szűkebb, emez szélesebb értelmű. A' nemzeti: egybeforrása, összeolvadása minden osztály érdekének, mi mindenesetre ajánlandóbb az osztályi különválásnál; azonban mi még igen is élesen vagyunk egymástól elzárva, következőleg nemzetiről, mint már tökélyesen élő valamiről, alig eredhet szó. Teremteni kell előbb, 's ebben az irodalomnak szükség a' haladás élére állania; de hogy ingatlan támpontja legyen, legelőbb a' néphez kell folyamodnia; mert historiai való, hogy az legépebben föntartá eredeti típusait. És most mindenki megértheti, mért tartom olly fontosaknak szerző közleményeit, mint az e' nemből első sikeres vállalat ohajtott gyümölcseit. Igenis, illy gyűjteményeknek kell eleve anyagul szolgálni sajtószínű költészetünkhöz" (ATÁDI GOLUB, 1846, 145–146.).

Mint látható, akárcsak a *Jelenkor* cikkében, Atádi Golub Vilmos könyvismertetésében is megjelenik a *Népregék, népmondáknak* egyfajta népismereti, etnográfiai olvasata. A felvilágosodás értekezőinek érveléséhez hasonlóan, a szerző szerint az etnográfiai ismeretek végső soron államigazgatási célok megvalósításában is felhasználhatók, azaz gyakorlati alkalmazhatósággal is bírnak, ami nyilvánvalóan erősíti jelentőségüket. A nép státusa ebben az érvelésmódban sajtószerű: a szinte etnológiai érdeklődést felkeltő másság megtettesítője (ugyanakkor, mint később kitűnik, egyben az érdeklődő tágabb közösség őseredeti hagyományainak letéteményese), amelyre a mi-tudat csak részlegesen terjed ki („távolabbi rokonaink”). Tompa pedig etnográfusi szerepkörrel felruházva közvetítőként, „tolmácsként” működik a recenzióíró által közelebről nem definiált saját csoport és a „nép” között, áthidalva a kettő közötti távolságot (amely számottevő távolság nyilván szocio-kulturális jellegű és nem térbeli).

Emellett ugyanakkor a recenzióban a reformkor népköltészet-értelmezésének egyik fő szempontja is jelen van: a folklór szöveghagyományának ismerete elengedhetetlen feltétele a nemzeti irodalom létrehozásának, hiszen a jelenlegi, idegen mintákat követő (vagy ilyenként beállított) lite-

ratúrával szemben az eredeti magyar szöveghagyomány folytonosságát a hagyományörző népköltészet biztosíthatja: „az irodalomnak [...] legegőbb a' néphez kell folyamodnia; mert historiai való, hogy az legépebben föntartá eredeti typusait.” Tompa regéinek jelentősége – a poétikai értéken és azon túlmenően, hogy egyszerre szolgálnak forrásul a népismerethez, a népszellem, a néplélek megismeréséhez – abból is fakad a recenzióíró szerint, hogy bizonyítékot szolgáltat arra nézve, hogy a magyar népköltészetben nem csupán a lírai, hanem a tárgyias-epikai megszólalásmód is létezik. A recenzióíró számára, úgy tűnik, nem jelent problémát az, hogy Tompa alapvetően mégiscsak *költői* művet és nem folklórgyűjteményt publikált, s míg Tompa népregéit a folklorisztikai gyűjtési elvek és módszerek rögzítése, azaz a 19. század vége óta úgy értékelik, hogy azokban nyersanyagként, ám nem a népköltési gyűjtés megkívánta hitelességgel használta fel a folklór próza-epika szüzséit, a korabeli recenzióíró szerint viszont Tompa regéi maguk szolgálnak nyersanyagként és hiteles forrásként a *nemzeti* irodalom számára: „Igenis, illy gyűjteményeknek kell eleve anyagul szolgálni saját színű költészetünkhöz”.

A recenzió következő részében Golub Vilmos a magyar epikus folklór jellemző vonásait kívánja kimutatni általánosságban – bizonyos fenntartások mellett – a Tompa művében található szövegek alapján.

„Nem lesz talán fölösleges, ha szerző által közlött 's kidolgozott regék- 's mondákból elvonás utján a' magyar objectiv népköltészetnek elemeit kifürkészsük, mik aztán az egyetemes nemzeti költészet szellemére is befolyást gyakorolhatnak, sőt kell is gyakorolniok. – Igaz, hogy elemzésünk egyoldalú lehet, mert előttünk fekvő regék mind a' tiszai megyékben mozognak, többnyire helyérdekűek, ottani természettünemények eredetét magyarázgatok [!]; de mennyire bizonyos közeszméket fejeznek ki, 's ismert történeti névvel kapcsolván annyiból az összes nép tükrözéseül vehetők, – s így egész népköltészetünket képviselik” (ATÁDI GOLUB, 1846, 147.).

A recenzióíró ezek után a regékben megjelenő *szereplők* (nők, férfiak, király, az úri rend emberei, népfí, idegen) tipikus vonásait összegezi, majd az epikus *cselekmény* sajátosságaira tér át, s a költészeti reprezentációra vonatkozó pontosítás után („Félreértések megelőzéseül jegyezzük meg, hogy a' főnebbi vázlat nem az anyagi valóságos élet festése, hanem a' nép szelleméleteé, a' mint költészetében az nyilatkozik”) az alábbi tanulságos megfigyeléseket teszi:

„Népköltészetünkben igen fontos szerepet visz egy névtelen, csak műveletiből ismert fatum; ez büntet, jutalmaz, öröké érdem szerint, igazságosan. Azért a' nép sajátkezűleg ritkán

boszul, – legfőlebb átkot mond, 's a' fatum azt bizonynyal végrehajtja, kivált ha még maga is földidézi a' bűnös sujtó karjait. [...] Tovább menve, népköltészetünk szereti a' csodálatost, de csak ott használja, hol a' köz-ész megakadt, vagy hová élesebb erő is alig hathat; használ csodát ott is, hol a' földi bíró vagy mitsem tehet, vagy ítélete elégtelen" (ATÁDI GOLUB, 1846, 147.).

A recenzió befejező részében Golub Vilmos a harminc szövegből tizenegy mű tartalmát ismerteti röviden és kommentálja. A *Márta könyve* (amely a recenzióíró vagy a szedő félreolvasása folytán itt *Mátra könyve* címen szerepel) című rege kapcsán a somogyi származású recenzióíró maga is közöl egy „Balaton felől élő mondát”, majd szövegközlését így zárja: „Ezt csak azért hozám föl, hogy szerzőt kidolgozására serkentsem.”<sup>74</sup> Ezek után *A halász és aranyhal*, *Sülyedés*, *Csörsz árka*, *A' jávorfáról*, *Sirató*, *A vándorláp*, *Az ünnepontók*, *A' hegyes kő*, *Az ördögsekérről* és az *Eperjes* című regéket ismerteti. A legjobb darabnak *Az ünnepontókat* tartja, ugyancsak elismeréssel szól *A jávorfáról*, kritizálja ugyanakkor *A hegyes kő* című regét, mert németes jellegű, az *Oltárkőben* azt a vonást, hogy a „középkori magyar szolga bókolva festetik”, ami nemzetkarakterológiai képtelenség Golub szerint, problémaként veti fel az *Arvalányhajról* című regének azt a valóban meglévő kompozíciós hiányosságát, hogy a kezdetben központi szerepű, segítő legkisebb királylány idővel eltűnik a narratívából, végül *A jávorfáról* kapcsán azt a megjegyzést teszi, hogy az a fordulat, hogy az agg király a mese végén hamut szór fejére, „keleti szokás ugyan, de a' magyar népnél ismeretlen, következőleg regéiben sem lehet helye.” Némi helyesírási és verselési hibák megemlítése után a recenzió egészében véve igen elismerő véleményt formál a *Népregék, népmondákról*.

Összességében, Tompa a *Népregék, népmondák* összeállítása során döntően szóbeli forrásokra támaszkodott, ezek egyrészt saját népi szövegismeretén alapultak, másrészt tudatosan gyűjtött szóbeliségben élő történeteket ismerősei segítségével, szóban vagy írásban egyaránt. Ami Tompa munkamódszerét és célját illeti, azt talán legpontosabban visszamenőleg az a levele foglalja össze, amelyet a *Népregék, népmondák* megjelentetése után két évvel írt Arany Jánosnak, aki a *Rózsa és Ibolya* című műve kidolgozása után a kevéssé lelkes kritikái visszhangtól elbizonytalanodva ugyan, de feltehetően több hasonló mesét is akart írni. Tompa, aki ez idő tájt egy, Ovidius *Metamorphoses*éhez hasonló „tündéres magyar mitológián” dolgozott,<sup>75</sup> e felvetésre így reagált:

<sup>74</sup> „Eszmetársulatból eszembe jut a' Balaton felől élő monda. Van e' tóban egy elátkozott város; márványtemplomában égi báju szűz aranymedenczébe sírja váltság-könyeit; mert mihelyt csordultig telnek a' medencze, a' város föl-, a' tó pedig eltűnnék: de tizenkét órakor, midőn csak néhány könyecsepp hiányzik, előlép egy fekete kakas, fölborítja a' medenczét, 's a' Balaton új vízzel szaporodik, és apadhatlan marad, míg a' kakas tisztét el nem alussza. Tizenkét óra tájban néha e' templom tornyában a' hajó is megakad, ha t. i. épen arra tévedett.” ATÁDI GOLUB, 1846, 148.

<sup>75</sup> Tompa Mihály Fekete Károlynak, Beje Jan. 9. 1847. *TML*ev I., 64., Tompa Mihály

„Maglehet mondom hogy *Rózsád* is nem tetszett egyikét salondámának de a népköltőnek ezzel nem szabad gondolni; azért csak rajta, dolgozzál eredeti népmeséket ne félj hogy okod lesz megbánni, hogy ezt tevéd; Hogy a *Rózsa Toldinál* is jobb volna, a maga nemében természetesen, ezt még sem hiszem, én inkább szeretném Toldi alá írni a nevemet. Mit értesz az eredeti népmesék alatt? azt-e hogy compositiója és meséje is a magadé legyen? vagy csak feldolgozd a néptől hallottakat? Ugy gondolom az elsőt érted; lehet is ezt, mert ha irunk *népdalt*, mért ne *népmesét*? azonban nekem itt ez a gondolatom van: *meséltetni magamnak, és kidolgozni aztán tisztán népiesen*; igaz hogy a nép nem venne újat, de más köntösben újonnan venné, és meg lenne még is a hatás, más oldalról azok kik a néppel érintkezésbe nincsenek, azt nem ösmerik, szájízit kapnának költészetéhez, megösmernék sajtáságos gondolkozás-módját, lelkét orömeit, [!] bánatát, szokásait sat sat s lenne száz meg száz ki rokonszenvet érezne iránta és megszeretné. Mert azt hiszem a népköltészetnek czélja kettős: emelni a népet fölfelé; édesgetni a nagyobbakat hozzá lefelé.”<sup>76</sup>

A *Népregék, népmondák* – Erdélyi János bizonyos fenntartásai mellett – kritikai sikerrel fogadtatott. Ehhez társult a közönségsiker, amelyet érzékeltesen jelez az a tény, hogy az első kiadás példányai hetek alatt elfogytak. Tompa műve sokkal pozitívabb fogadtatást váltott ki, mint az egy évvel korábban, 1845-ben megjelent *János vitéz (Népmese)* vagy az egy évvel később, 1847-ben szintén *népmese* alcímmel megjelenő Arany-mű, a *Rózsa és Ibolya*, amelyek megítéltetése a *Népregék, népmondák* korabeli értékeléséhez viszonyítva feltűnően ambivalens és részben fanyalgó volt. (A *János vitéz* problematikus értékelését egyebek mellett például az is jelzi, hogy az 1840-es és 1850-es években leginkább vígeposzként olvasták, GULYÁS 2005b.) Ebből az a feltevés adódik, hogy Tompa munkája jobban összhangban állt a korabeli közízléssel, olvasói elvárásokkal. Ha arra próbálunk meg választ keresni, mi lehetett az oka Tompa sikerének, akkor egyfajta válasz megfogalmazható azon tendenciák alapján, amelyek a 19. század első felének magyar irodalmában a rege, illetve a tündérmese műfajához tartozó szövegek fogadtatása kapcsán kirajzolódnak.

E tendenciákat röviden úgy foglalhatjuk össze, hogy míg a történeti tárgyú monda műfajának megfeleltethető rege e korszak irodalmának egyik legproduktívabb és legsikeresebb szövegtípusa, addig a tündérmese szépirodalomban való megjelenése általában elutasításba ütközik. Az 1820-as években például három, magyar népi epikát reprezentáló kötet jelent meg

---

Arany Jánosnak, Beje 1847. december 1. *AJÖM*, XV., Tompa Mihály Arany Jánosnak, Beje, 1848. március 2. *AJÖM*, XV., 191.; TOMPA, 1885, 382–383.

<sup>76</sup> Tompa Mihály Arany Jánosnak, Beje, 1848. március 2. *AJÖM*, XV., 192.

németül, Gaál György mesegyűjteménye (1822), Mailáth János mese- és regegyűjteménye (1825) és Mednyánszky Alajos rege-gyűjteménye (1829). E művek közül egyedül Mednyánszky történeti mondákat tartalmazó kötet jelent meg pár éven belül magyar kiadásban, míg Gaál és Mailáth művei magyarul csupán négy évtized múlva láttak napvilágot. Annak ellenére, hogy például Mailáth művét Kazinczy Ferenc a megjelenés évében lefordította magyarra, sem ő, sem Toldy Ferenc nem tudtak kiadót szerezni a gyűjtemény megjelentetésére, holott cenzori engedélyt kaptak a kinyomtatásra. A *Muzáron, Élet és Literatúrában* 1829-ben megjelent négy mese közül bizonyos olvasók heves kritikával illették a *Tündér Ilona* című Mailáth-mese közlését, bár hozzá kell tennünk, hogy Kazinczy Ferenc, Szalay László vagy Szemere Pál pozitívan értékelték azt. És pozitívan értékelték az irodalom „alatti” szövegtermelés is, hiszen ponyván, kalendáriumban 1834-ben megjelentek a *Muzáron* meseszövegei (MIKOS, 2005, 178.). A szépirodalom, a nemzeti irodalom számára viszont a közösség múltjáról beszélő történeti tárgyú epika rövid műfaja, a rege, vagyis az emlékezet közösségi funkciót betölteni képes történeti eredetmonda, amely a nemzeti múlt eseményeit a lokális, regionális és majd nemzeti tér egy-egy pontjával köti össze, sokkal hitelesebb és fontosabb szövegtípus volt, mint a teljesen fiktív térben és időben játszódó, közösségi képviselőt nem vállaló, individualista hősöket felvonultató tündérmese.<sup>77</sup> A *Népregék, népmondákat* a korabeli kritika egyfajta etnográfiai dokumentumként is fogadta,<sup>78</sup> amelyben – az esztétikai érték mellett – a magyar nép szellemére/lelkére/jellemére/hitére/történeti emlékezetére/költészetére stb. vonatkozó információk sűrűsödnek. Kukorica Jancsi vagy Rózsa királyfi kalandjait azonban nem sokan tudták így olvasni az 1840-es évek közepén.

---

<sup>77</sup> Tompa regéi mint közösségi eredetmondák tarthattak számot olvasói érdeklődésre, de feltehetően az is növelhette az olvasói kedvet, hogy e regék zöme egyben boldogtalan/egyoldalú szerelmek történetét beszélte el, nő és férfi viszonyát esetenként (pl. *Oltárkő*) a polgári erény és illem határait súroló módon mutatta be (a nemi erőszak, a liliomtiprás és a hűtlen elhagyás témája egyébként kiugróan gyakori a kötetben, vö. MARGÓCSY, 2004.)

<sup>78</sup> Tompa művét szintén etnográfiai dokumentumként és forrásként („kútfőként”, ezen belül néphagyományként) kezelte Ipolyi Arnold az 1854-ben megjelent *Magyar Mythológiában*, ám már fenntartásokkal: „*Tompa Mih. népregék és népmondák* (2 kiad.). Pest, 1846, költőileg feldolgozva; köztük sajátlag csak egy népmonda (a mese a jávorfáról) a többi rege. A cél nem annyira a rege gyűjtés, mint annak művészi előadása lévén, nehéz a valódi eredeti rege s a hozzáadott költői vonások teljes kiismerése, miért természetes, hogy használatukban az ovatosság ennek többnyire felemlítését megkívánta.” IPOLYI, 1854, XXVI. E megjegyzés Tompa neheztelését váltotta ki, Ipolyival szembeni kifogásairól lásd BENEDEK, 2007, 182., 195.



## IRODALOM

### AJÖM XV

1975 *AJÖM XV = Arany János Összes Művei XV. Arany János levelezése (1828–1851)*. S. a. r. Sáfrán Györgyi. Budapest, Akadémiai Kiadó.

### AJÖM XVI

1982 *AJÖM XVI = Arany János Összes Művei XVI. Arany János levelezése (1852–1856)*. S. a. r. Sáfrán Györgyi. Budapest, Akadémiai Kiadó.

### AJÖM XVII

2004 *AJÖM XVII = Arany János Összes Művei XVII. Arany János levelezése (1857–1861)*. S. a. r. Korompay H. János. Budapest, Universitas Kiadó.

### ATÁDI GOLUB Vilmos

1846 Népregék, népmondák. *Irodalmi Őr. Melléklet az Életképekhez*, 14., (április 18.) 145–150.

### BENEDEK Elek

1967 *A táltos asszony. Népmesék és mondák*. Válogatta, szerkesztette és a bevezetőt írta Faragó József. Bukarest, Irodalmi Könyvkiadó.

### BENEDEK Katalin

2007 Identitáskonceptiók és a szakfolklorisztika kiépítése másfélszáz évvel ezelőtt. A Magyar Mythologia keletkezéstörténete kortársi életutak, dokumentumok, levelezések, viták tükrében. In: SZEMERKÉNYI Ágnes (szerk.): *Folklór és történelem*. 164–210. Budapest, Akadémiai Kiadó.

### BISZTRAY Gyula

1976 A prenumeráció. In: BISZTRAY Gyula: *Könyvek között egy életen át*. 44–79. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó.

### CSOKONAI Vitéz Mihály

1978 *Összes Művei. Színművek I. 1793–1794*. S. a. r., jegyzetek: PUKÁNSZKYNÉ KÁDÁR Jolán. Budapest, Akadémiai Kiadó.

### CSORBA Zoltán

1966 Tompa Mihály élete, költői működése megyénkben és városunkban. In: CSORBA Zoltán: *Petőfi, Tompa, Jókai Miskolcon és Borsodban*. 17–31. Miskolc. (Borsod-Miskolci Füzetek 4.)

### DÁVIDHÁZI Péter

1994 „Mint pap a textust”: az eposzi hitel elmélete. In: DÁVIDHÁZI Péter: *Hunyt mesterünk. Arany János kritikus öröksége*. Második, javított kiadás. 165–183. Budapest, Argumentum Kiadó.

### DEMME József

2006 „...Ösmerem ezt az impertinens akasztófára való publicumot”. A prenumeráció forrásértékének vizsgálata Tompa Mihály kapcsolat-hálóján keresztül. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 110., 650–676.

### DOMOKOS Mariann – GULYÁS Judit

2007 *A Magyarische Sagen und Maerchen magyar fordításáról és ki-*

- adásáról. (*Kazinczy Ferenc és Kazinczy Gábor szerepe.*) Kézirat, Budapest.
- DOMOKOS Mariann  
 2005 Ipolyi Arnold, a népirat-szerző. Adalékok a 19. századi népmese-szövegek történetéhez. *Ethnica*, 7., 2., 62–64.
- 2007a Kazinczy Gábor és a mesék I. A *Népek meséi* című fordításgyűjteményről. In: BÁLINT Péter (szerk.): *A meseszöveg változatai. Mesemondók, mesegyűjtők és meseírók.* (Második, átszerkesztett kiadás.) 141–157. Debrecen, Didakt Kiadó.
- 2007b *Mesegyűjtés, mesefordítás, meseírás. Kazinczy Gábor és Beke József bánvölgyi és sajóvelezdi meséi a 19. század közepéről. Kézirat. Veszprém.*
- DÖMÖTÖR Ákos (szerk.)  
 1988 *Magyar Népmese-katalógus II.* Budapest, MTA Néprajzi Kutató-csoport.
- DRESCHER Pál  
 1934 *Régi magyar gyermekkönyvek 1538–1875.* Budapest, Magyar Bibliophil Társaság.
- ERDÉLYI János  
 1991 Tompa Mihály: Népregék, népmondák. In: ERDÉLYI János: *Irodalmi tanulmányok és pályaképek.* 150–155. S. a. r. és a jegyzeteket írta T. Erdélyi Ilona. Budapest, Akadémiai Kiadó. (A magyar irodalomtörténetírás forrásai 14.)
- FARAGÓ József  
 1993 Egy fiatalfalvi mesemondó az 1810-es években. In: BARNA Gábor (szerk.): *Cigány néprajzi tanulmányok I.* 125–131. Salgótarján, Mikszáth Kiadó.
- FÉNYES Elek  
 1841 *Magyarországnak 's a' hozzá kapcsolt tartományoknak mostani állapotja statistikai és geographiai tekintetben.* Második javított kiadás. Első kötet. Pesten, Trattner-Károlyi tulajdona.
- 1851 *Magyarország geographiai szótára, mellyben minden város, falu és puszta, betűrendben körülményesen leiratik.* I–IV. Pesten, nyomtatott Kozma Vazulnál.
- GRIMM, Jacob és Wilhelm  
 1989 *Gyermek- és családi mesék.* Fordította Adamik Lajos és Márton László. Budapest, Magvető Könyvkiadó.
- GULYÁS Judit  
 2005a „Én is élek még édes Ferim.” Adalékok egy 19. századi költő, meseíró, Szemere Krisztina életrajzához. In: GULYÁS Judit–TÓTH Arnold (szerk.): *Minden Gyűjtemény II. Tanulmányok Küllős Imola tiszteletére.* 191–248. Budapest, ELTE Folklóre Tanszék. (Artes Populares 22.)

- 2005b Népmese, bohózi hős költemény, (tündér)rege, mythos, monda, eposz. Műfaji kétségek a János vitéz 19. századi recepció-történetében. In: SZEMERKÉNYI Ágnes (szerk.): *Folklór és irodalom*. 192–227. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 2006 „... úgy kívánhat helyt Muzarionban mint a’ Galériákban a’ Breughel ördögös és boszorkányos bohóskodásai”. A *Muzarion, Élet és Literatura* mese-közlései és korabeli fogadtatásuk (1829–1833). In: EKLER Andrea–MIKOS Éva–VARGYAS Gábor (szerk.): *Teremtés. Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére*. 497–547. Budapest, L’Harmattan.
- 2007 A 19. századi magyar meseanyag kutatásának eredményei, problémái és lehetőségei: népmese és irodalmi mese. In: BÁLINT Péter (szerk.): *A meseszöveg változatai. Mesemondók, mesegyűjtők és meseírók*. (Második, átszerkesztett kiadás.) 158–197. Debrecen, Didakt Kiadó.
- Három vándorló Királyfirul való Historia.  
2003 *Három vándorló Királyfirul való Historia. A sárospataki kéziratos mesegyűjtemény (1789)*. Utószó, jegyzetek, mellékletek: BENEDEK Katalin. Budapest, L’Harmattan.
- IPOLYI Arnold  
1854 *Magyar mythologia*. Pest, Heckenast Gusztáv.
- IRÁNYI István  
1890a Petőfi – Tompa – Kerényi Eperjesen 1845-ben. *Sárosmegyei Közlöny*, 11, 48, 1–2.  
1890b Petőfi – Tompa – Kerényi Eperjesen 1845-ben. *Sárosmegyei Közlöny*, 11., 49., 1–2.
- KARACS Zsigmond  
1993 A debreceni Tompa-kéziratok. In: *Széphalom 5. A Kazinczy Ferenc Társaság Évkönyve*. 255–263. Sátoraljaújhely, Kazinczy Ferenc Társaság.
- KÉKI Lajos  
1912 *Tompa Mihály*. Budapest, Franklin Társulat Kiadása.
- KISS Lajos  
1953 A Lengyel László-játék. In: SZABOLCSI Bence–BARTHA Dénes (szerk.): *Kodály emlékkönyv. Zenetudományi tanulmányok*. I. 373–398. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- KOROMPAY H. János  
1998 *A „jellemzetes” irodalom jegyében. Az 1840-es évek irodalomkritikai gondolkodása*. Budapest, Akadémiai Kiadó–Universitas Kiadó. (Irodalomtudomány és kritika)
- KOVÁCS Ágnes  
1961 Benedek Elek és a magyar népmesekutatás. *Ethnographia*, 72., 430–440.  
1979 Jávorfácska. In: *Magyar Néprajzi Lexikon* II. 675. Budapest, Akadémiai Kiadó.

- 1980 Népmesekutatás. In: *Magyar Néprajzi Lexikon* III. 741. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 1982a Szövegfeldolgozás. In: *Magyar Néprajzi Lexikon* V. 112. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 1982b Szövegrögzítés. In: *Magyar Néprajzi Lexikon* V. 112. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- KOVÁCS Kálmán
- 1963 „Mit mond az agg rege.” Tompa Mihály mondafeldolgozásai. *Studia Litteraria*, 69–81.
- LÉVAY József
- 1869 *Emlékbeszéd Tompa Mihály felett. Olvastatott a Kisfaludy-Társaság ünnepélyes közülésén Pesten 1869. febr. 14.* Miskolczon, nyomtatott Rácz Ádám könyvnyomdájában.
- LUKÁCS Pál
- 1846 *Kis Lant*. Pest, Kiadta Magyar Mihály.
- MARGÓCSY István
- 2004 *A király mulat. Fejedelmi csábítás a magyar romantikában.* 2000, 16., 9., 56–72.
- MÁRIÁSSY Béla
- 1902 *Tompa Mihály Eperjesen. Az eperjesi Széchenyi-kör Tompa-ünnepélyén 1902. évi október hó 5-ikén tartott felolvasás.* Eperjesen, Kósch Árpád Könyvnyomtató-Intézetéből.
- MIKLÓS Róbert–KOVÁTS Dániel (szerk.)
- 1991 *Tompa Mihály költői útja.* Miskolc. (Borsod-Miskolci Irodalomtörténeti Füzetek, 16.)
- MIKOS Éva
- 2005 *Szerелеmdal... Megjegyzések egy Csokonai-vers társadalom- és művelődéstörténeti kapcsolatairól valamint népszerűségéről a 19. századi kalendáriumok alapján.* In: GULYÁS Judit–TÓTH Arnold (szerk.): *Minden Gyűjtemény II. Tanulmányok Küllős Imola tiszteletére.* 169–189. Budapest, ELTE Folklore Tanszék (megjelenés alatt) (*Artes Populares* 22.)
- MILBACHER Róbert
- 1998 *Isteni Sányim! Bájduš Jankóm! Lelkem, fattyam!* In: FOGARASI György–ODORICS Ferenc (szerk.): *A szerző neve.* 146–172. Szeged, Ictus–JATE Irodalomelmélet Csoport. (deKON-KÖNYVek, Irodalomelméleti és interpretációs sorozat, 11.)
- 2000 „...Földben állasz mély gyököddel...” *A magyar irodalmi népiesség genezisének akkulturációs metódusa és pórias hagyományának vázlat.* Budapest, Osiris Kiadó.
- MITROVICS Gyula ifj.
- 1890 *Adatok Tompa diákkorához. Sáropataki Lapok*, 32., 660–662., (2) 33., 678–682., 34, 694–697.

- MNT I.  
1951 *MNT I = Magyar Népzene Tára I. Gyermekjátékok.* BARTÓK Béla–KODÁLY Zoltán (szerk.) S. a. r. KERÉNYI György. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- MOLNÁR Mátyás  
1969 Adalékok Tompa Mihály Szabolcs-Szatmár megyei kapcsolataihoz. In: Csallány Dezső (szerk.): *Nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve, XI. 1968.* 227–260. Budapest.
- N. N.  
1846 Budapesti napló. *Jelenkor*; 7., (január 25.) 40–41.
- NAGY Sándor  
1907 Tompa Mihály nemzetsége. *Irodalomtörténeti közlemények*, 17., 421–428.  
1908 Tompa Mihály iskolai pályája. *Irodalomtörténeti közlemények*, 18., 282–302.  
1909 Tompa Mihály Eperjesen és Pesten. *Irodalomtörténeti közlemények*, 19., 303–316.
- NAGY, Ludovico  
1828 *Notitiae politico-geographico-statistico inclyti regni Hungariae, partiumque eidem adnexarum.* Tomus Primus. Budae, Proculus Typis Annae Landerer.
- PETŐFI Sándor  
1997 *Összes költeményei (1844. szeptember – 1845. július).* Kritikai kiadás. KERÉNYI Ferenc (szerk.) Budapest, Akadémiai Kiadó (Petőfi Sándor Összes Művei III.)
- POZBAI Dezsőné  
1993 Tompa Mihály és a Péchy-fiúk Eperjesen. In: *Széphalom 5. A Kazinczy Ferenc Társaság Évkönyve.* 235–254. Sátoraljaújhely, Kazinczy Ferenc Társaság.
- PULSZKY Ferenc  
1958 *Életem és korom.* I. S. a. r. Oltványi Ambrus. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó.
- PULSZKY Ferencz  
1914 *Kisebb dolgozatai.* S. a. r. Dr. Lábán Antal. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- Révai Nagy Lexikona  
1911 *Révai Nagy Lexikona = III. kötet.* Budapest, Révai Testvérek Irodalmi Intézet Rt.
- SZAJBÉLY Mihály  
1999 A rege és rokonműfajai a XIX. század elejének magyar irodalmában. *Irodalomtörténet*, 80., 424–440.
- SZINNYEI József  
1891 *Magyar írók élete és munkái.* I. Budapest, Hornyánszky Viktor Akad. Könyvkereskedése.

- 1897 *Magyar írók élete és munkái*. V. Budapest, Hornyánszky Viktor Akad. Könyvkereskedése.
- 1900 *Magyar írók élete és munkái*. VII. Budapest, Hornyánszky Viktor Akad. Könyvkereskedése.
- 1902 *Magyar írók élete és munkái*. VIII. Budapest, Hornyánszky Viktor Akad. Könyvkereskedése.
- TAKÁTS József  
2004 A tér és az idő nemzetiesítése és az irodalmi kultuszok. *Regio*, 3., 71–81.
- TML<sub>Lev</sub>  
1964 *TML<sub>Lev</sub> = Tompa Mihály levelezése. I. 1839–1862; II. 1863–1868.* Sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta Bisztray Gyula. Budapest, MTA Irodalomtörténeti Intézete – Akadémiai Kiadó. (A Magyar Irodalomtörténetírás Forrásai, 6–7.)
- TÓDOR Ildikó  
1997 *A Magyar Irodalomtörténet Bibliográfiája IV. 1849–1905/II.* Budapest, Akadémiai Kiadó – Argumentum Kiadó.
- TOLNAI Vilmos  
1902 Arany János az „eposzi hitel”-ről. *Egyetemes Philológiai Közlöny*, 26., 73–75.
- TOMPA Mihály  
1846 *Népregék, népmondák*. Pesten, nyomtatott Beimel Józsefnél.  
1858 *Versei. I–V. kötet*. Pesten, Kiadja Heckenast Gusztáv.  
1870 *Összegyűjtött költeményei*. Kiadták barátai: Arany János, Gyulai Pál, Lévy József és Szász Károly. Első kötet. Pest, kiadja Ráth Mór.  
1885 *Összes költeményei. Teljes kiadás. Negyedik kötet. Népregék. Virágregék*. S. a. r. Lévy József. Budapest, Méhner Vilmos kiadása.  
1914 *Művei. Első kötet. Költemények 1840–1847*. Kiadja Kéki Lajos. Budapest, Franklin-Társulat.  
1988 *Dalfüzér 1844. (Tompa Mihály kézíratos, kottás népdalgyűjteménye.)* S. a. r., kísérő tanulmányok: POGÁNY Péter–TARI Lujza. Miskolc, Herman Ottó Múzeum.
- TÓTH Péter  
1984 *Napló. 1836–1842*. A szöveget gondozta, a jegyzeteket és az utószót írta Szegedy-Maszák Mihály. Budapest, Magvető Könyvkiadó. (Magyar Hírmondó)
- VOZÁRI Gyula  
1881 Tompa Mihály életéhez. I. *Figyelő. Irodalomtörténeti Közlöny*, 10., 81–95.

JUDIT GULYÁS:

THE SOURCES AND CONTEMPORARY RECEPTION OF  
*NÉPREGÉK, NÉPMONDÁK* [FOLK LEGENDS, FOLK NARRATIVES]  
BY MIHÁLY TOMPA  
IN MID-19TH CENTURY HUNGARIAN LITERATURE

The article presents the possible sources and contemporary reception of a book entitled *Népregék, népmondák* (*Folk legends, folk narratives*) published in 1846 by a young poet, Mihály Tompa. In the 1840s this book, containing thirty epic poems, received outstandingly (and surprisingly) positive critical acclaim and was also very popular with the reading audience. The majority of these epic poems are based on historical aetiological legends related to various places, (ruins of) cultural objects and natural phenomena of north-eastern Hungary, the rest is made up of a fairy tale (MNK 721\*) as well as parts of tale sujets and motifs.

First, the paper presents data that refer to the tale telling tradition in the Hungarian colleges of the Reformed Church in the first decades of the 19th century, tradition which Tompa knew well as he was a practiced tale teller himself. The second part presents how Tompa collected stories from his friends either via daily contact or via correspondence, asking for orally transmitted stories known among the folk, as a sort of “raw material” to be processed, in order to ensure the ‘epic authenticity’ of his work. The last part of the article analyses three reviews that were published about Tompa’s book in 1846. These reviews typically understand Tompa’s poems as a work of art and at the same time as an utilisable and valuable ethnographic documentation.

As a conclusion, seeking reasons for the homogeneously affirmative reception, it might be claimed that success could be a result of the appropriate selection of the epic genre, i.e. historical legend, since Hungarian readership welcomed those folk narratives that could be assigned to the period’s dominant issue, namely, discovering and reinforcing *national* past and heritage as a means of legitimating national culture and nation state. As a contrast, the reception of literary fairy tales based on folk tales was much more ambivalent in Hungarian literature of the 1840s than that of Tompa’s historical legends.

MÁTÉ GÁBOR

## VÍZVÖLGY, VÖLGSÉG, HEGYHÁT

Adalékok dél-dunántúli tájneveink történetéhez

### Bevezetés

A Völgységi-patak felső vízvidékén végzett tájtörténeti vizsgálataim során azzal szembesültem, hogy a térség helyhez kötése a földrajzi, történeti és néprajzi tájak rendszerében egyre problematikusabbá kezd válni. A megválaszolatlan kérdéseknek mintegy összegzése, eredője az a tény, hogy a Magyaregregytől Mázáig húzódó településfüzér (ábra) önálló tájként csak elvétve szerepel a különféle névlasjtromokban, tájkataszterekben; azt jobára más tájegységek részterületeként tárgyalják. Mindez annak ellenére van így, hogy a sajátos entitás léte földrajzi és néprajzi tekintetben is alátámasztottnak tekinthető és a térség megnevezésére két kevésbé ismert tájnév, illetve névváltozat is használatos.

A kutatásaim tárgyát képező hat patak menti falut<sup>1</sup> a helytörténeti munkák, névtani publikációk egy része a belső fejlődésűnek tartott *Vízvölgy* tájnévvel foglalja össze. A néprajzszakosok pedig – egy települést még hozzávéve – a *Völgység* elnevezést használják, hiszen népességét tekintve kulturális és társadalomtörténeti ismérvekkel is markánsan megragadható egységről, külön néprajzi csoportról van szó. Ezt a tájat az ott lakók (és környezetük is) Völgységnek (*Vőccség*) nevezik.<sup>2</sup> Ez utóbbi használata azonban – mivel neve azonos a Bonyhád központú völgységi járás nevével – félreértésekre, áthallásokra ad okot, amelyeknek tisztázására mindeztáig nem történt kísérlet. A szálakat tovább kuszálja, hogy a térség – Mázát és Györét leszámítva – történeti szempontból a *Hegyhát* része és területe a 18. század eleje óta a hegyháti járáshoz tartozott.

Ennek ismeretében magától értetődik, hogy a szűken vett patak menti térség néveredetének és névhasználatának kérdését csak akkor érdemes vizsgálni, ha azt a *Völgységgel* és a *Hegyháttal*, tehát a tágabb táji környezettel együtt tekintjük át.

Munkám végső célja egy ellentmondásnak a feloldása. Annak bemutatása, hogy milyen tényezők következtében alakult ki ez a látszólagos „tájnévhiátus”, s hogyan maradt szinte észrevétlen a szaktudományok „kirakós-játékában” a két önálló tájnevet is felmutató Mecsek peremi mikrotérség. Ösztönzően hatnak a kitűnő helytörténész, geográfus, muzeo-

<sup>1</sup> Az említett patak menti falvak a következők: Magyaregregy, Kárász, Vékény, Szászvár, Császa (ma Szászvár része), Máza.

<sup>2</sup> A néprajzi Völgység része: Magyaregregy, Kárász, Vékény, Szászvár, Császa (ma Szászvár része), Máza és Györe.



lógus, nyelvész kutatók táji vizsgálatai, akik számos szócikk, helynévgyűjtés, helytörténeti tanulmány formájában járultak hozzá a térség és tájnevei múltjának behatóbb megismeréséhez. Az általuk nyitva hagyott kérdések, le nem zárt eszmefuttatások, névfejtések és viták minden tekintetben érdekesítőek, továbbgondolásra érdemesnek ítélték a címben említett tájak néveredetének és -fejlődésének történeti, néprajzi és földrajzi összefüggéseit. Tanulmányomban nem térek ki az egyes tudományok tájelhatárolási koncepcióira és a szakirodalomban már részletesen ismertetett határproblematikára (GÁBRIEL, 1972, 1982; SOLYMÁR 1987; SZŐTS 2006, 2007).

### Tájak a Kelet-Mecsek északi előterében

Tolna és Somogy megyék középkori útvonalain délnek tartva messziről kirajzolódik a Kelet-Mecsek északi vonulatához tartozó *Somlyó–Dobogó–Szószék* hegycsoport. A csaknem 600 méterig magasodó hegyek kontúrjai jól megfigyelhetők a Somogyi-dombság délkeleti lejtőiről, Dombóvár és Döbrököz vidékéről, valamint a Sárvizet nyugatról kísérő kölesdi, zombai dombhátról is. Minden bizonnyal a Mecsek domborzatának élénksége, megkövült változatlansága, zárt erdőtakarója és viszonylagos lakatlansága folytán vált neve a tágabb környezetben is ismertté, és maradt fent több más középhegységünk nevéhez hasonlóan (Mátra, Börzsöny, Bakony stb.).<sup>3</sup>

A Mecsek és dombsági előtere között 250–350 méteres relatív szintkülönbség van. A két táj közti különbség megmutatkozik még a nagyobb völgyesűrűségben, az eltérő kőzetminőségben, továbbá számos más geográfiai jellegzetességben. A „klasszikus” földrajzi különbségtétel azonban a tájak elkülönítésének csak egyik formája. Mindez nem vagy kevésbé érzékelteti, hogy a helyben élők számára a tájak különbözősége – tehát a névadás alapja – konvenciók nélkül, spontán módon nyilvánulhat meg a településhatár hétköznapi használata, élése során. Pusztán egyetlen tudomány felől közelítve éppen azt a szférát záránk ki a vizsgálati körből, amellyel a tájnévadás elsődleges okát megfejtethénk. Jelen munkában történeti források felhasználásával, recens néprajzi kutatással és a tájföldrajzi megfigyelések együttes alkalmazásával próbálom rekonstruálni a tájnévadás indítékait és a nevek változását. A metrikus, számszerűsíthető eredmények helyett a tájváltozás dinamizmusára, illetve a tájnevek történeti változékonyságára, társadalmi meghatározottságára fektetem a hangsúlyt.

A *Mecsek* tájnév a régiségben a magasabb, élénk domborzatú, földművelés szempontjából jórészt hasznavehetetlen, erdőborította térség megnevezése volt, amely Bél Mátyás szerint „mint valami sövény”, úgy választja el Tolnát Baranyától (BÉL, 1979, 332.). Bél a Mecsek (*Merseti*) kelet-nyugati kiterjedését a Dunától a Dráváig határozta meg. Terjedelmesebb Mecsek

<sup>3</sup> A Mecsek térségét az Árpád-korban a Zselic tájnévvel jelölték. Önálló tájnévként az írott forrásokban először a 16. században jelent meg (Kiss, 1997, II., 112.).

képet fest le Bayer Márton (1822), Strázsay János (1823), Haas Mihály (1845) és Baksay Sándor (1896) is, akik Bélhez hasonlóan a Szekszárdi hegyeket és a Hegyhát jelentős részét a Mecsek oldalágainak tartják. A korabeli statisztikai és földrajzi irodalom vélekedése mellett vannak adataink a kárászi, vékényi és mázai lakosság Mecsek felfogásairól is. Két történeti forrásanyag is arról tanúskodik, hogy az említett falvakban a Völgységi-pataktól délre eső területeket hívták Mecseknek.<sup>4</sup>

A hegység nemcsak a régi leírásokban, a 18. századi és a mai népnyelvben őrizte meg nevét, hanem a tudományok tájhierarchizálása során is konszenzusos elnevezésként élt, noha területe – főként geológiai megfontolásokból – jócskán „összeszűkült” (Vö. MAROSI–SOMOGYI, 1990, 547.).

A történetileg kifejezetten stabil Mecsek névhez képest a hegységtől északra elterülő térség hely- és tájnevei korántsem voltak időtállóak. A *Baranya-csatorna*, a *Kapos*, az *Alsóhidas-patak* és a *Völgységi-patak* által közrefogott löszös dombvidéken kisebb patakocskák, időszakos vízfolyások szedik össze a lehullott csapadékot. Legtöbbjüknek önálló neve nem volt, csak a 19. század vízlecsapolási, kataszterezési munkái folytán kaptak telegkönyvezett és hivatalosan elfogadott elnevezést, akkor kerültek rá térképeinkre is. Ennek társadalomtörténeti oka, hogy a térség magyar falvainak a döntő többsége a 18. század elejére elpusztult, így nemcsak a kontinuos víznevek, de a helynevek is velük együtt vesztek el. Folytonosságuk inkább csak a nyugati és déli vidékeken, azaz a Baranya-csatorna és a Völgységi-patak völgyében, valamint a köztük húzódó dombsági részen figyelhető meg. (Nagyjából a Csikóstöttös–Kárász vonaltól délre, dél-nyugatra.) A hely- és tájnevek korábbi rétegeit olykor a később beköltözött szerb, német, horvát vagy magyar lakosság is fenntarthatta. Az etnikai, nyelvi és kulturális változások, valamint a folyton átalakuló tájhasználat miatt azonban tárgyalt térségünk nagy részén a dülő- és tájneveknek csak kisebb – ám annál jellegzetesebb – csoportja maradt fent (például a pusztafalvak nevei, háborús eseményekkel kapcsolatos nevek, eltűnt népcsoportokhoz kötődő határrészek nevei).

A Kelet-Mecsek északi előterének tájfelosztása az eddigiekben döntően három, egymással részben összefüggő érvrendszeren alapult, amelyeket konvencionálisan földrajzi, történeti és néprajzi jellegű megközelítéseknek nevezhetünk. A táji elhatárolásra vállalkozó szerzők körében azonban ritkán jelentkezett tisztán csak egyfajta szaktudományi logika. A különféle közelítések inkább érvrendszerekként körvonalazhatók, amelyekben más tudományágak tájkritériumai, módszerei, eredményei, fogalmai is helyet kaptak. Elmondhatjuk tehát, hogy a komplexitásra való törekvés is megnyilvánult bennük. Munkánk szempontjából ezért nem szerencsés az említett tudományágak nevével elválasztani az egyes szerzők tájmeghatározási koncepcióit, noha kétségtelen, hogy a tudományos közfelfogásban gyöke-

<sup>4</sup> A Széchényi Ferenc-féle 1785-ös és az Egyed Antal-féle 1829-es összeírás (Egyed, 1829/1986) kérdőpontjaira adott válaszok

ret vert alapmunkák és a tájhatások megállapításának általános gyakorlatai s erre sarkall. (MAROSI–SOMOGYI 1990, KÓSA–FILEP 1975, ZENTAI, 1980 stb.). Tájaink történetiségének, vagy néveredetének vizsgálatakor, többnyire más szakterületek érvei is nagy súllyal esnek tehát a latba. Ez megnyilvánul olyan, alapvetően földrajzi, térképészeti jellegű problémafelvetéskor is, mint amivel Gábrriel András cikkeiben találkozhatunk. A szerző a közigazgatástörténeti, történeti érvek mellett a *népi tájtudat*ot is bizonyító érvként használja. Itt kell megemlíteni Solymár Imrét is, aki óriási jegyzetapparátus felhasználásával, rendkívül sokoldalú látásmóddal próbálta meghatározni a Völgység történeti múltjának egyes epizódjait. Ehhez vízföldrajzi, közigazgatástörténeti, néprajzi, szépirodalmi, történeti forrásokat együttesen használt eredményesen.

A táji elhatárolások számba vételekor okvetlenül szólni kell arról is, hogy nagy szerepe van az egyes kutatók személyének, származásának, életútjának. A személyes látásmódot – a szakterületen, a kutatási gyakorlaton, a kutatóhelyen kívül – messzemenően meghatározzák a gyerekkori, szülőhelyhez kötődő élmények. Pesti János legújabb tanulmányában, amelyben a Völgység név eredetét is elemzi, (PESTI, 2007) ékesen megmutatkozik a szülőfalu (Alsómocsolád) és miliójének hatása. Éleslátással és sokrétűen vizsgálja az „Elindult Egrögy...” kezdetű falusorolót, amelynek szövegére és dallamára egyaránt hangsúlyt fektet. Valósággal néprajzi adatközlővé lép elő, amikor az éneklési alkalmakról, a dalt előadó, Hegyhát szerzte híres kárászi zenekarról, vagy eltanulásának történetéről ír. A tanulmány jó példa arra, hogy egyes folklóralkotások kontextusának élményszerű megismerése milyen fontos lehet a tudományos feldolgozás során. A cikk jelentőségére a későbbiekben még visszatérek.

A komplexitásra való törekvésnek azonban van egy negatív következménye: nem tisztázódtak pontosan a terminológiai kérdések, s így néha zavar tapasztalható a tekintetben, hogy ki mit ért a „történeti”, „földrajzi”, „néprajzi” megközelítésen. Különösen problematikusnak és a néprajzi tájvizsgálatok szempontjából sarkalatosnak érzem a „népi tájtudat” kérdését, amely több szerzőnél – annak történeti változékonyságát feledve – szinte abszolutizálható tényként jelenik meg.

A *Mecsek* északi előterében az eddigiekben három tájnévvel találkozhatunk. Ezek közül legismertebbek a *Völgység* és a *Hegyhát*, amelyeket általánosan használnak. A *Vízvölgy* kiterjedése ellenben egyáltalán nem tisztázott kérdés, használata nem nagy múltú. Sem a természetföldrajzi alapmunkák, sem a történeti, néprajzi összefoglaló művek nem említik. Munkámban elsőként ezzel foglalkozom.

## Vízvölgy

A *Vízvölgy* eddig ismert első, meglehetősen szűkszavú említése Kulcsár József Hegyhát című néprajzi ismertetésében látott napvilágot a millennium évében (KULCSÁR, 1896, 225., 232., 233., 238., 256.). Kulcsár a környék alapos ismerője volt, hiszen a közeli Alsómocsoládon született és a helyi iskola tanítója volt (LANTOSNÉ, 1999, 343.). A szerző *Víz-völgy* néven a *Hegyhát* keleti szélén fekvő szászvári jegyzőség falvait: *Magyaregregyvet*, *Kárászt*, *Vékényt*, *Szászvárt* és *Császtát* különítette el. Azonban sem Kulcsár, sem az őt követő kutatók nem foglalkoztak behatóan a tájnév eredetével és térbeli kiterjedésével, névmagyarázatok kizárólag rövid utalások formájában születtek.

Reuter Camillo, a Mecsek vidékének nyelvész és történész felkészültségű kutatója – és a kárászi erdőkerület erdésze – a nevet régi eredetű névképzésnek tartja, de állítását névtani adalékokkal nem támasztja alá (REUTER, 1961b, 383.). Maga a névadás akár ómagyar kori is lehet, hiszen a *Vízvölgy* név okleveles említése a Kárpát-medence más pontjain már a 14. századból előfordul.<sup>5</sup> Helynévi eredetre vall, hogy Szászvár nyugati rétségének, és az arra dülő szántónak a megnevezésére *Víz völgy dülő* és *Víz völgy föli* alakban már egy 1802-es birtoktérképen jelölték.<sup>6</sup> Elsődlegesen talán éppen ezt, a *Völgységi-patak* mentén elnyúló, áradásnak leginkább kitett, de termékeny öntéstalajjal borított völgytalpi részt nevezték meg vele. A ma is élő helynév a helyi szómagyarázat szerint onnan veszi eredetét, hogy „nagy esőzések idején sok víz folyik el itt,” áradással fenyegetve a völgy réjtjeit (PESTI, 1982, 168.).<sup>7</sup> A *Mecsekből* lerohanó vadvizek<sup>8</sup> és a fő vízfolyás (azaz a *Völgységi-patak*) ma is pontosan Szászvár nyugati előterében gyűlnek össze. A Mecsek egyik kiszögellését képező *Meggyes-dombnál* – az egykori Flerkó-malom tájékán – felduzzad a hirtelen jött víztömeg, amelynek következtében a patak rendszeresen kilép a medréről és a medret kísérő malomárkokból. A név feltehetően a megújuló áradásokkal hozható összefüggésbe (akárcsak az érmihályfalvi *Vízvölgy dülő* esetében), amelyek rendszerességéről a kárászi plébánia feljegyzései és a Széchényi Ferenc-féle descriptio is beszámol.<sup>9</sup>

A *Vízvölgy* elnevezés alapját nemcsak a népi megfigyelés, hanem a természettudományi vizsgálatok is messzemenően igazolják. Lovász György és Szücs Károly a *Völgységi-patak* futásában három szakaszjelletet külön-

<sup>5</sup> A *Vízvölgy* elpusztult településként ismert Szikszótól Ény-ra, említése 1329-ből (Tóth, 2001) való. Dülönév alakjában ismert és használt Érmihályfalván (<http://www.ermihalyfalva.ro/hu/pages/monografia/37.html>), továbbá Szilágypéren, Alsóvadászon..

<sup>6</sup> Szász birtoktérképe 1802. BML, BIU-806.

<sup>7</sup> A szászvári helyneveket gyűjtötték: Pesti János, Reuter Camillo, Tóth Magdolna, Várzegi Alajos.

<sup>8</sup> A vadvíz a kisebb patakocskák, időszakos vízfolyások helyi neve.

<sup>9</sup> Kárászi Historia Domus; Széchényi-féle descriptio 1785 (OSZK Kézirattár): Kárász, Szász, Vékény községek.

böztet meg. A második, Kárásztól Nagymányokig tartó szakasz jellemzője, hogy a patak itt már a Mecseket határoló nagyszerkezeti vonalon halad, völgye egyre szélesebb. Rétegtani és hidrogeológiai jellegzetességek folytán a patak vízhozama – jelentősebb felszíni hozzáfolyás nélkül is – Kárásztól Szászvárig megduplázódik. A patak nagyobb árvizek idején a medret elhagyhatja, aminek következtében lefolyástalan, pangó vizek is kialakulhatnak (LOVÁSZ–SZÜCS, 1972, 188–189.). Várszegi Alajos Szászvár monográfiája a nevet szintén sajátos földrajzi térszínként tárgyalja. Szerinte az ún. *Vízvölgy* mélyebb fekvésű réteket jelent, melyek a hegyvidéket a mezőségtől választják el, s amelynek rétfjei Vékénytől Mázáig szinte összefüggő táblát alkotnak (VÁRSZEGI, 1991, 94.). A földrajzi név elterjedéséhez hozzájárulhatott a szászai piac táji kisugárzása is. Reuter szerint a magyaregregyi öregek „még piacra Szászra, *Vízvölgybe* indultak el.” (REUTER, 1961b., 383.)

A *Vízvölgy* keleti határát Reuter és Várszegi Mázá vonalában határozza meg (Reuter, 1961a., 101.; 1961b., 345., 383.; Várszegi, 1991, 383.). Egyetlen néprajzi gyűjtés számol csak be arról, hogy a völgy kelet felé túlterjed Mázán, ebben – az 1943-as gyűjtésben – a *Vízvölgy* a Mázával szomszédos Váraljáiig tart.<sup>10</sup>

Zentai János (aki a környéket szintén jól ismerte)<sup>11</sup> a *Vízvölgy* elnevezést határozottan helyteleníti Baranya magyar néprajzi csoportjairól írt munkájában (ZENTAI, 1978, 548.). Szerinte az túl erőltetett, mesterkéltnél, ugyanis „mind az itt lakók, mind a környékbeliek egységesen a *Völgység* megnevezést használják.” A *Völgységi-patak* felső vízvidékét – Zentaihoz hasonlóan – Andrásfalvy Bertalan is sajátos, jól körülhatárolható kulturális egységként tartja számon. A tájnév alá elsődlegesen Magyaregregy, Kárász, Vékény, Szászvár településeket sorolja, azonban kulturális jegyeik alapján hozzátartozónak véli Császta, Györe és Mázá részben németek lakta falvait (ANDRÁSFALVY, 1972, 124.). Andrásfalvy Bertalan és Zentai János több szempontú kulturális és társadalmi irányultságú vizsgálattal határozta meg a térség körvonalait (vö. etnokulturális csoport fogalma). A táj elnevezésekor pedig elsősorban az ott élők saját, valamint környezetük vélekedését vették figyelembe. Így a környező németiségét is, akik Magyaregregy, Kárász és Vékény vidékét *Vildsik* (*Wildschik*) néven említették (ANDRÁSFALVY, 1972, 124.). Ez a tény határozottan körvonalazza tehát azt az alapvető különbséget, ami a *Vízvölgy* és a *Völgység* tájnevek jellege, eredete között fent áll. Az előbbi alapvetően fizikai, természetföldrajzi jellegzetességeken alapul, tehát

<sup>10</sup> „A vidék szorosabb értelemben vett elnevezése *Vízvölgy* /*Völgység*nek is mondják/, mely Zobáktól Váraljáiig tart, mintegy 15 km hosszúságban.” 47. számú P.C.F. cserkész-csapat „Kán” portyázó órsének a falutörténeti kérdőív alapján gyűjtött válaszai. Néprajzi Múzeum Adattára. EA 21575. A gyűjtés körülményeit, erre az adatra vonatkozó adatközlők személyét és pontos megfogalmazásaikat sajnos nem ismerjük. Ezeknek ismerete fontos szempont lenne a *Vízvölgy*ről alkotott korabeli (1943) felfogások pontosításához, megértéséhez.

<sup>11</sup> Zentai szintén jól ismerhette a környéket, hiszen a közeli Gerényesen született, és ifjúkorában családjával a Nagyághoz tartozó Almási-völgy egyik malmában lakott.

földrajzi mikrotájat takar. Noha az utóbbi, tehát a *Völgység* tájnév kezdetben szintén csak földrajzi jellegzetességet hordozhatott, egyértelműen egy sajátos műveltségű és kultúrájú magyar népcsoport csoportnevévé – is – vált.

Az utóbbi két évtizedben megélénkült hely- és tájtörténeti kutatásokban a *Vízvölgy* tájnév használata vált meghatározóvá. Legtöbb esetben a *történeti Völgység* Baranyába átnyúló öbleként kezelik, és talán a névösszecsengés elkerülése végett – a *Völgység* nevet kerülve – következetesen *Vízvölgy*-nek nevezik (SOLYMÁR, 1987, 2000; SZÓTS, 2007; PATTON, 2001; FÜZES, 1997, é. n.).

## Völgység

A *Völgység* név eddig ismert első írásos említése 1698-ból származik.<sup>12</sup> Hivatalos közigazgatási egységként 1725-ben jelent meg, amikor *völgységi járás* néven Tolna megye harmadik járásának nevévé vált (SOLYMÁR, 1987, 17.). A megnevezett időpontok között pontos kiterjedését és szerepét nem ismerjük, tehát nem tudjuk, hogy járás volt-e, tájnév, vagy esetleg mindkettő. Holub József feltevése szerint a *Völgység* név már Mohács előtt is használatban lehetett a térségben (HOLUB, 1960, 156.). A török kiűzése után Tolna vármegye történelmi területének jelentős része Baranyához került. Az új, alsó tolnai járás megszervezésére a Baranyával folytatott hosszasan elhúzódó határper rendezése után kerülhetett csak sor. Ekkor cserélt megyét végleg (Tolnából Baranyába kerültek) a felszabadító háborúkat, valamint a rác és kuruc seregjárásokat is átvészelt patakmenti falvak közül *Magyaregregy, Kárász, Vékény, Szász* és *Császta*. A pereskedés nyitó akkordjairól terjedelmes levelezések és Tolna vármegye közgyűlésének jegyzőkönyvei számolnak be, s nyújtanak egyúttal fogódzót a *Völgység* tájnév lokalizálásában is.

Az érintett két vármegye ügye Esterházy nádor elé került, aki a vizsgálat lefolytatása után 1696. március 12-én Pozsonyban azt a határozatot hozta, „hogy Máza, s vele együtt az a terület is, amely fölötte van Tolna felé, Tolna megyéhez tartozzék” (HOLUB, 1960, 154.). A döntést követően határbejárást tartottak, melynek során Mázát és vidékét birtokba vette Tolna vármegye, s tanúságképp mányoki, váraljai, császtai, hidasi, győrei és mázai lakosok jelenlétében határhalmot emeltek a mázai Cserszőlőben (HOLUB, 1960, 155.).

A *Völgység* első említését Holub József tévedésből – vagy elírási hibából – 1698 helyett 1696-ra datálja.<sup>13</sup> A február 25-én keltezett kamarai leiratban egy korábban meghozott pozsonyi döntésre hivatkozva megállapítják, hogy „Máza község az egész területével [vagy határával] együtt, és következés-

<sup>12</sup> Magyar Országos Levéltár: Kancelláriai Levéltár (A35) Conceptus Expeditionum, 41. levél.

<sup>13</sup> Magyar Országos Levéltár: Kancelláriai Levéltár (A35) Conceptus Expeditionum, 41. levél. A levél keltezésének téves közzététele számos későbbi hibát szült, így Solymárnál, és Szótsnál is 1696 jelent meg 1698 helyett. Holub József a Tolna megye újjáépítéséről szóló munkájában az évszámot már helyesen teszi közzé (HOLUB, 1974, 9–10.).

képpen a hegyaljai [v. hegyalatti] járás [v. kerület]<sup>14</sup>, melyet közönségesen *Völcségh*-nek neveznek [...] Tolna vármegyének adatott.”<sup>15</sup> 1698. szeptember 25-én ismét határoztak a térség felől, ekkor úgy döntöttek, hogy „Máza fölött s tőle keletre fekvő helyek” maradnak Tolna megyében, „...a többi helységek pedig Máza alatt dél és nyugat felé, amelyeket *Völgység*nek neveznek [...] Baranya megyéhez csatolandók vissza” (HOLUB, 1960, 157.).

További félreértésekre adott okot Holub – az egyébiránt igen gondos feltárómunkát végző szerző – azon megjegyzése is, miszerint a *Völgység* elnevezést 1699-ben két ízben használták Dombóvár környékének megjelölésére (HOLUB, 1960, 156.). A sokáig tényként jegyzett és többször idézett megállapítást az eredeti jegyzőkönyvi beírás újraértelmezésével Várady Zoltán korrigálta. Bebizonyította, hogy a *Völgység* itt nem vonatkozhatott Dombóvár vidékére. Főként azon utalás új olvasata érdekes (1699 május), melyben a közbiztonság erősítése érdekében utasítást adnak a vármegyei katonaságnak. Felszólítják őket, hogy a „Dombóváron tartózkodók a dombóvári vidéket a *Völgység* felé Szekszárdig [...] szorgosan őrizni és az átke-lőknél éberem figyelni tartozzanak.” (VÁRADY, 1996, 129–130.). A *Völgység* név ebben a szövegekörnyezetben biztosan csak irányjelző minőségében értelmezhető. Tájként vagy járásként csak feltételesen!

A *Völgység* szó a jelzett kontextusban nemcsak tájként, vidékként, járásként értelmezhető, hanem a fő vízfolyás tulajdonneveként is, hiszen a *Völgységi-patakot* a régiségben pusztán *Völgység*nek hívták, mellőzve vízrajzi közszó társítását (mint például Kapos) (vö. JUHÁSZ, 1988, 106.; T. MÉREY, 2007, 32.). Ennek bizonyosságaként leggyakrabban Lipszky 1808-as térképét hozzák fel. Korábbi térképes utalás azonban az I. Katonai felmérés Coll. XI., Sect. 30. szelvényén (1781) is olvasható. Az itt felbukkanó *Welsiker Wasser* felirat Reuter Camillo szerint Kárász községtől kezdve Nagymányokig terjed (REUTER, 1984, 90.).<sup>16</sup> A földrajzi név első tagját (*Welsiker*) azonban – alig láthatóan – javították (magyarosították). A javítás írásmódja megegyezik a térkép jobb oldalán felsorolt, ceruzával írt helynevekével. Az átírás után a felirat *Wölgység Wasser*-ként vagy a *wasser* közszó nélkül önmagában is értelmezhető. Ha csak a rövidebb, *Wölgység* alakot tekintjük, akkor a név pontosan Császtáig, a megyehatárig ér. Így akár a völgy felső szakaszát jelölő tájnév is lehet.

Az eddig felvázoltak alapján semmi biztos utalásunk nincs arra vonatkozóan, hogy a *Völgység* kelet felé túlterjedt volna Máza vidékén. Forrásainkban a *Völgységet* rendre vagy Mázával, vagy az attól nyugatra elterülő

<sup>14</sup> Az eredeti szövegben districtus szerepel.

<sup>15</sup> A latin nyelvű eredeti szöveget fordította: T. Papp Zsófia, akinek segítségét ezúton is köszönöm. Ugyanennek a szövegrészletnek a fordítása Holub Józsefnél is hasonló: „Máza, s következésképp a *Völgység* nevű hegyaljai járás Tolna megyéhez csatoltatott” (Holub, 1960, 156.).

<sup>16</sup> Reuter Camillo az idézett névtörténeti tanulmányban a *Welsiker Wasser* pataknev térképi elhelyezkedésének nagy figyelmet szentel. A felirat helyzetét Kárász és Nagymányok között határozza meg. A szerző ebből arra következtet, hogy a 18. században a *Völgységi-patak* főfolyásának a Kárásztól futó vizet tekintették és nem a nádasdi ágat.

vidékkel összefüggésben említik, míg az attól keletre és északra eső területeket pusztán Tolna megyéhez sorolják.

A *vízvölgyi* falvak *Völgység* öntudatára (arról tudniillik, hogy „mi Vöccségek vagyunk”) első ízben a néprajzi szakirodalom hívta fel a figyelmet. A szóbeliségben megragadott, néprajzi gyűjtések során lejegyzett tájnév Andrásfalvy Bertalan (1972) és Zentai János (1980) tanulmányaiban is szerepel. Mindkét szerző néprajzi csoportnévként használta, ahová a hat patak menti falu (Magyaregregyától Mázáig) és Györe tartozott.

A Bonyhád központú kistáj, az ún. *történeti Völgység* történetével foglalkozó szakirodalom azonban ezt a jelenséget a történeti tájtudat továbbéléséként tartja számon. A *Völgységet* a középkorban is meglévő közigazgatási egységnek, esetleg járásnak feltételezik. Tárgyalt vidékünket is a nagyobb kiterjedésű térség, a hajdani járás részének vélik. Gábrriel András, Solymár Imre és Szóts Zoltán szerint a Baranyában is meglévő *Völgység* tájtudat a tágabb táj törököt átvészelt magyarságának szellemi reliktumuma.

Figyelemreméltó tény azonban, hogy a *Völgység* tájtudattal rendelkező baranyai (Magyaregregyától Császtáig) falvak a 18. század elejétől a hegyháti járáshoz tartoztak. Birtokosuk – a Tolnához tartozó Mázával és Györével egyetemben – a pécsi püspökség volt, amelynek északkeleti, nádasdi kerületében (Districtus Nádasdiensis) feküdtek. Mivel a térség kétszázötven éven keresztül a hegyháti járáshoz tartozott, kétséges, hogy egy funkció nélküli közigazgatási egységnek a neve tovább élt volna a nép ajkán. A *Völgység* tájnév megmaradásának ténye túlmutat az esetleges járásnéven, feltételezi, hogy a név élő kapcsolatban volt a völgyi karakterrel, felszíni adottságokkal. Ez annál is inkább valószínű, mert Pesti János a *Völgység* esetét metonimikus névátadásnak tartja (PESTI, 2007, 221.). Pesti szerint az elsődleges földrajzi jelleg névátadással, majd a név eredeti értelmének elhomályosulásával tájnévvé vált (víznév>domborzati név>tájnév sorozatban).

A kérdéshez adalékkal szolgál egy 1769-es úriszéki jegyzék, melyben a Pécsi Püspökség Baranya vármegyében fekvő „*Völtségé*” jobbágysága panaszkodik a nádasdi számtartó visszaélései ellen. Az iratban Szász és Császta helységekre, egyes jobbágyokra, de a völgységi jobbágyságra – a jobbágyságot összefogó táji keretben – egységesen is történik utalás.<sup>17</sup> A *baranyai Völgység* jelenleg egyetlen írásos, történeti dokumentumaként ezt az említést tarthatjuk számon. Hitelt érdemlően azonban még így sem állíthatjuk, hogy egy nagyobb tájegység részterületét (kelet felé kiterjedtebb) vagy egy önálló, túlnyomórészt baranyai tájegységet értettek ezen a néven, bár ez utóbbi értelmezést egyáltalán nem tekinthetjük kizártnak.

A korábban idézett 1698. februári levelet jobban szemügyre véve fel-tűnik, hogy a *Völgységet* *hegyaljai járásként* vagy vidékként azonosítják

<sup>17</sup> „Nemes Baranya vármegyében lévő püspökséghez tartozandó Völtségé jobbágyság azon panaszkodik, hogy nádasdi számtartó Vertell Daniel Kappanyok, csibék, tojasok, vajnak és több e félének felettébb való takszát vett volna rajtok.” BML, püspöki úriszék iratai: IV. 8. d. 8.



(Districtus Submontaneus). Nemcsak ebben a forráscsoportban találunk *hegyaljára* történő utalást, hanem egy – Borsy Judit feldolgozásából ismert – 1743. évi Kárász, Köblény és Vékény közti határbejárásban is olvashatunk róla. Ebben egy régi útról tesznek említést, ami Köblény irányából a *hegyaljai* malmokhoz (Molas submontanas), illetve Vékény és Császa községekbe vezet (BORSY, 2001, 51.). A *hegyalja* gyakori tájnév. Általában a síksági környezetből kiemelkedő hegységek hegylábi térségének népi elnevezései. Baranyában két közismert *Hegyalja* van: a mecseki és a drávaszögi. A név mindkét esetben a szűken vett hegy alatti térségekre vonatkozik, és a hegylábban fekvő falvak gyűjtőneveként, tájnévi megfelelőjeként szerepel.<sup>18</sup> A Kelet-Mecsek északi pereme, azaz hegy alatti része pontosan Magyaregregy és Kárász határában veszi kezdetét és nagyjából Nagymányokig tart. A domborzati jellegzetességeket és a történeti forrásokat összevetve nagy valószínűséggel állítható, hogy a *Völgység* tájnévnek egy korábbi jelentésrétege a Kelet-Mecsek északi hegylábát, avagy a Völgységi-patak mellékét jelölte.

Solymár Imre a Bonyhád központú *Völgység* történeti körvonalainak vizsgálatakor példamutató módon vonja be elemzéseibe a táj szépirodalmi említéseit is. Idézett művei között központi szerepet tölt be az 1824-ben megjelent, Náray Antal tollából származó Mária-vára című regény. A mű a főhős hazatéréssel zárul, aki Solymár szerint a Mária-vár környékén ér a *Völgységbe* (SOLYMÁR, 1987, 11.). Ez önmagában helyes, azonban túl tág értelmezés. Az eredeti szöveg a helyszín további pontosítására is lehetőséget ad. Ha a regényt betűhíven követjük a főhős és felesége előbb Baranyának határaihoz és a *Völgységbe* ér, aztán jut el a „Mecsek hátához”, ahol Mária vára – a mai napig is – áll (NÁRAY, 1824, 203.). A regény írója győrei születésű volt, művében határozottan kitapintható a helyszínekkel kapcsolatos személyes érintettség, így feltehetően azt is pontosan ismerte, hogy hol húzódik a megyehatár, és hol kezdődik a korabeli *Völgység*. A szöveget újraértelmezve tehát a főhős inkább Máza és Szászvár között érhet a *Völgységbe*. Ez azért is valószínű, mert a Bonyhádról Zobák irányába tartó főút itt érte el a megyehatárt. S lévén, hogy Náray győrei születésű volt, elvileg annak is jelentősége lehet, hogy két győrei kocsiút is ezen a környéken csatlakozott a *Völgységen* végigfutó főúthoz.<sup>19</sup>

A mindeddig felsorakoztatott tények jogosan vetik fel a kérdést, hogy milyen összefüggés van a hegyaljai *Völgység*, illetve a *völgységi járás* terü-

<sup>18</sup> A drávaszögi *Hegyalja* a – Pélmonostor és Kiskőszeg között húzódó – Baranyabáni-hegyvonulat alatt fekszik, falvai: Vörösmart, Csúza, Herczegszöllös, Sepse, Kő, Karancs (Lábad, 1996, 182.). A Kelet-Mecsek-alja települései: Cserkút, Kővágószöllös, Kővágótöttös, Bakonya, Boda (Kósa-Filep, 1975, 111.).

<sup>19</sup> „Hogy Baranyának határaihoz, ’s a’ *völgységbe* értenek, már ott váraoktak reájok hív Tisztjei, ’s Jobbágyai. – Legelől állott az öreg Andor a’ Vár’ fegyveres őreivel, ’s alig tudott a’ lábán megállani, hogy holtnak siratott Urát ismét megláthatta. Mindezekről késértette eljutottak végre a’ Mecsek hátához, ’s Nyárády még távolról megmutatta újjával a’ mellette édeskedő Feleségének, Mária-nak magas emelkedett tornyait (Náray, 1824, II., 203.).

lete között. Hiszen a járás megalakítása előtti (1725) összes történeti utalás a – helyzet érdekessége folytán – a tudományos publikációkban már jellemzően *Vízvölgynek* hívott vidékre vezet bennünket. Érdeemes ehhez megvizsgálni a helyi lakosok *Völgységről* alkotott képét, felfogását is.

A helyiek körében ma is él az önálló *Völgységről* szóló állásfoglalás. Az idősebb és középkorú *vöccségi* lakosok szűkebb pátriájukat a Tolna megyei *Völgységtől* határozottan megkülönböztetik. „*Hát Völgység, azt így használták, a nép nyelve az volt, hogy völgységiek. [...] lehet, hogy Észak-Magyarországon is van Völgység, meg van ez a Tolna megyei kis Völgység.*” (Mezei Ottó, Kárász, 49 é.)

„*Vöccségiek vagyunk, azt mondja. Ez is ilyen mondás volt.... Ez az egész, Egregy, Kárász, Vékény, Szászvár mind völgységi falu volt.*” [...] *Máza az már nem volt ide, az Tolna megye volt.*” (özv. Pál Jánosné, Vékény, 79 é.)

„*Vékény, Kárász, Egregy: Völgység. Nem azt mondták Vékénybe, elme gyünk Völgységbe. [...] közszó volt.*” (Bencze István, Szászvár, 80 é.) A Tolna megyei *Völgységtől* független táj tudatra utal Pesty Frigyes kéziratos helynévgyűjteménye is (1865). A gyűjtést postán kiküldött kérdőívek segítségével hajtották végre, amelyre Magyaregregy, Kárász, Vékény, Szászvár és Császta községeknél az öt falu jegyzője, Varjú Ferenc közölte a válaszokat. Magyaregregy, Kárász, és Vékény esetében is arról számol be, hogy a három falu csoportozat a „*Völgység* nevezet alatt is ismeretes.” Ehhez mindhárom esetben hozzátesz azt is, hogy német neve Gründ. Ez utóbbi magyarul *völgyet* jelent, tehát valószínűleg a magyar név első elemének tükörfordítása.

Pesti János – a már idézett tanulmányában – egy *Hegyhát*-szerte igen közismert falusorolóra hívta fel a figyelmet, amely szintén a tájegység különállásának bizonyítéka. Az „*Elindult Egrögy...*” kezdetű verbunkszerű falusorolóban a *Völgységi-patak* felső vízvidékén fekvő települések: Magyaregregy, Kárász, Vékény, Szászvár, Császta, valamint Györe és Izmény szerepelnek.<sup>20</sup> A dal Pesti szerint a 18. században keletkezhetett (PESTI, 2007, 218.).

A tájnevek jelentése, múltjuk felderítése kapcsán sokszor eredményre vezető etimologizálás a *Völgység* esetében inkább megosztotta a névfejtésre vállalkozók körét. Egységes álláspont máig nem alakult ki. Kiss Lajos és Juhász Dezső munkájában – az eddigi vizsgálatokat összegzendő – három lehetséges névmagyarozattal találkozhatunk. Ezekben az a közös vonás, hogy mindhárom földrajzi jellegzetességből vezeti le a tájnevet. A tájat vagy nagyszámú patakvölgyéről, vízmosásáról, horhosáról nevezték el, vagy azokról a széles völgyekről amelyek körülveszik (*Völgységi-patak*, Kapos, Sió-Sárvíz, Baranya-csatorna). Harmadik eshetőségként felmerült az is, hogy a *Völgység* helynév elsődlegesen a *Völgységi-patakot* jelölte és a korábbi *Völgy-sédből* (azaz általánosan elfogadott értelmezése szerint *Völgy-patak*ból) alakult ki (KISS, 1997, 777.; JUHÁSZ, 1988, 106.).

<sup>20</sup> „*Elindult Egregy, utána Kárász. Csetlik-botlik Vékény, hasraesött Szász. Lebabázott Császta, Máza a komája, Izmény a babája/bábája.*” (Pesti, 2007, 219.)

Ez utóbbit elsőként Hadrovics László vetette fel Kiss Lajos szócikkéhez fűzött lektori véleményében. Solymár Imre – a névfejtés logikáját elismeri, azonban bizonytalanak tartja a *Völgy-séd* eredetét, mert szerinte a régi, török előtti *Völgység*nek inkább több, csaknem egyenrangú vize lehetett, semmint egyetlen *Völgy-séd* nevű főfolyása (SOLYMÁR 1984b, 20.). A szerző leginkább Kogutowicz Károly álláspontja felé hajlik (KOGUTOWICZ, 1936), azonban sajátos logika szerint érvel. Szépirodalmi és úttörténeti adatok figyelembevételével építi fel azt a történeti Völgység képet, amely ma tudományosan a leginkább elfogadott. Ehhez túlnyomórészt a völgységi járás és a Völgységi-patak vízgyűjtője tartozik, a *baranyai Völgységgel* együtt. Hozzá tartozónak véli az Alsóhidas-patak falvait is (SOLYMÁR, 1987, 29.).

Hadrovics László *Völgy-séd* elgondolását azonban több érv is megerősíti. Emellett szól például a *séd* vízrajzi közszo elterjedtségi képe. Pesti János a *Mecsek*ből és *Baranya dombsági* részeiből számos előfordulást adatolt, Reuter Camillo pedig levéltári források alapján a vízvölgyi falvakkal szomszédos Mecsekjánosi (*Wokouséde*) és Hosszúhetény (*Kovásséd, Sütvölgy*) községek elfeledett helynevei között is rábukkant (REUTER, 1964).

Pesti János a Dunántúlon végzett névtörténeti és szóföldrajzi vizsgálatokban a *ség, ság* és a *séd* elemet tartalmazó földrajzi neveket egymással összefüggést mutató névcsaládként vizsgálta meg. Megállapította, hogy „a baranyai *ség, seg* 'domb' elemű nevek egy része víznevekre vezethető vissza.” (PESTI, 1987, 52.) A Mecsek déli lábánál fekvő Vasason arra talált példát, hogy a *séd*-ből másodlagosan levezethető *ség~seg* köznevet vitték át a víz mellett levő hegy megnevezésére (PESTI, 1987, 52.). Záró gondolatai között Veszprém megyei és baranyai példák sorával azt is bizonyítottan véli, hogy a *séd* elsődlegesen nem is vízfolyás, hanem forrás, esetleg még egyszerűbben 'víz' jelentésű volt. Mindenesetre megállapítja, hogy a 'vízfolyás' jelentés a *séd*-ben másodlagos (PESTI, 1987, 53.).

A Pesti által vizsgált baranyai *séd* közszavak szinte kizárólag dombsági tájhoz köthetők, de leginkább domb, vagy hegyszeremi részekhez. Nyugotszenterzsébettől Hosszúhetényig szinte az egész Mecsek-alján megtalálható, a Pécsi-medence déli peremén is számos kisebb vízcseke és völgy nevében megvan. A vízfolyás leggyakrabban a *Sédfő* nevű helynél veszi kezdetét, de a *séd* elnevezés nem minden esetben terjed lejjebb a vízfolyás mélyen bevágódott, felső szakaszánál. Siklósnagyfaluban és Nagyharsányban *séd+alj* összetétel is megtalálható, amely feltehetően nem a vízfolyásra, hanem a völgy-szűkület alatti térségre utal. Karakteres völgyszűkületben folynak Turony, Kővágószőlős, Boda települések *séd*, vagy abból képződött nevű vízfolyásai. Ezt a tértépes vizsgálódáson kívül tereptapasztalataim is megerősítik. Mindez felveti annak a lehetőségét, hogy a *séd* szóban talán nem is a vízfolyás, és nem a forrás jelentés a hangsúlyos, hanem a meredek falú, keskeny völgyben (szűkület) folyó patakocskák a közös vonás. Elég ha az országosan ismert patakokra gondolunk, például a szekszárdi és a veszprémi *Sédre* vagy a pécsi *Tettye-patakra*, amelynek középkori neve *Malomséd* volt.

A *Völgységi-patak* szerkezeti fonalon fut, iránya Kárászig DDNy–ÉÉK, majd Ny–K. A *Kelet-Mecsek*et északról megkerülő út fut benne, amely már a rómaiak idejében is járt volt. Bonyhád irányából – keletről nyugatnak – a folyásiránnyal szemben tartva Máza és Szászvár között szinte falszerűen zárnak össze a patakot kísérő hegyek és dombok. Ezt az adottságot – és a korábban elmondottakat – figyelembe véve a *Völgyséd* összetétel utalhat arra a karakteres „Völgy-szűkület”-re, amelyben a gyors folyású patak fut. A völgy szőlőhegyeiből – így az egregyi Csermából, a kárászi Andráshegyről, a vékényi Kishegyről, vagy a szászvári Meggyesből – festői látványt nyújt a Völgységi-patak völgy-szűkülete. Kárász idegenforgalmi arculatában is önkéntelenül szerepet kapott ez a jellegzetesség. Ennek köszönhetően viseli a község „A Mecsek kapuja” elnevezést.

A völgy-szűkület elgondolás a völgyön végigható patak (ma Völgységi-patak) középkori elnevezése kapcsán folytatott rövid táj- és névtörténeti vitához is újabb adalékkal járulhat hozzá.

Reuter Camillo azt feltételezte, hogy a Völgységi-patak középkori elnevezése a *Mérges-patak* volt (REUTER, 1984). Ezt okleveles és térképes segédletekkel vélte bizonyíthatónak. Az elnevezés Kárászon (1325) és Bonyhád mellett tűnik fel (1733), ám mintegy négy évszázados időkülönbséggel. Reuter nem tér ki arra, hogy a tanulmányának megírásakor már közölt völgy-patak (völgy-séd) víznév-magyarázat mennyiben érinti, vagy mennyiben zárja ki a Mérges pataknév használatát.

Solymár Imre – mint már említettük – elveti azt a lehetőséget, hogy a völgynek egyetlen Völgy-séd nevű vízfolyása lett volna, de a Mérges-patak hipotézist sem tekinti helytállónak (SOLYMÁR 1984a; 1984b). Elveti Reuter azon állítását, miszerint egyetlen, *Mérges* nevű főfolyás lehetett. Szerinte a Völgységi-patak völgyének a középkorban inkább több egyenrangú vízfolyása volt. A szerző okleveles és 18. századi térképes bizonyítékokkal, valamint a földrajzi rekonstrukció módszerével is érvel, azonban eszmefuttatásának földrajzi alapjai kevésbé megbízhatók. A 18. század elején mocsaras, tavakkal szabdaltnak, nehezen járható völgyalji környezetet a középkorra is érvényes táji jellegzetességnek tekinti. Ebből kiindulva véli pusztán csak névösszecsengésnek az egyazon vízgyűjtőn és völgyben előforduló Mérges víznév történeti előfordulásait.

Jelen tanulmányban megfogalmazott gondolatok alapján helytálló lehet Solymár Imre állítása és Reuter Camillo *Mérges-patak* elképzelése is. A felső vízszakaszra vonatkoztatott *Völgyséd* ugyanis nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a benne és az egész vízgyűjtőn végigfolyó víz a *Mérges* nevet viselhette a középkorban – mint ahogy Reuter feltételezi. A *Mérges* név teljesen természetes módon maradhatott fent egy Bonyhád melletti híd nevében, mely történetesen a Pécs-budai országút egyik átkelőhelye volt, közel a Bonyhádtól délre fekvő *Királyhídja*-hoz. A *Mérges-híd* (*Mirges hidgya*) első említése az újjászerveződő és -épülő Baranya közgyűlési irataiban már 1703-ban felbukkan (BÉLI, 1987). Ez rámutat arra, hogy egy

fontosabb objektum még akkor is tovább viheti a víznév korábbi formáját, miután az „őslakos” népesség menekülésével és pusztulásával – és talán a táj jellegének változásával – a helynévanyag átalakult.

## Hegyhát

A *Vízvölgy* falvai közel kétszáz éven át a *hegyháti járáshoz* tartoztak, amelynek nevét 1950-ben sásdi járásra változtatták. 1979-ben a járásközpont Komlóra került, s értelemszerűen neve ismét változott. A hegyháti járást korábban *mecsekháti járásnak*, latinul *processus Transmontanus*-nak, azaz ’hegymegi járás’-nak hívták (KISS, 1997, 579.). Helyét és nevének eredetét Kulcsár József világosan jegyzi: „Hegyhát a Mecsek-hegytől északra, annak háta mögött fekszik; erről vette nevét is.” (KULCSÁR, 1896, 219.). Pesty Frigyes helynévgyűjteményében (1864, Bodolya község) is ehhez hasonló megfogalmazással találkozhatunk: „Baranya megyének ezen járása hegyháti járásnak nevezetik, mivel a nagy Metsek hegynek északi oldalán terjed”. Haas Mihály (1845) és Baksay Sándor (1896) hol *mecsekháti*, hol pedig *hegyháti járásként* említi, ami mutatja, hogy az eredeti jelentést jobban tükröző *Mecsekhát* név párhuzamosan élt tovább. Az elnevezés a népnyelvben is megőrződött. Ezt Kulcsár József népdalgyűjtéséből ismerjük. Egy Mocsoládon gyűjtött népdal egyik strófája így hangzik: „Mecsekhátnak Mocsolád a kis-kertje” (KULCSÁR, 1896, 258.).<sup>21</sup>

A *hegyháti járást* a török kiűzése után szervezte meg Baranya vármegye. A Mecsek gerincétől északra fekvő térség korábban szinte teljes egészében Tolna megyéhez tartozott.<sup>22</sup> A *Hegyhát* tájnév létéről a hegyháti járás létrejöttét megelőző időből nincs adatunk. A vármegyei és püspöki adminisztráció székhelye Pécs volt. Innen nézve az újonnan szerzett területek teljes egészében a *hegy*, azaz a *Mecsek* mögött feküdtek. A névadásnak ez az egyik, talán legvalószínűbb indoka. A Völgységgel összefüggésben már többször említett hegyaljai, hegyalatti helyhatározó (esetleg közszó, vagy tájnév) pontosan ennek, a D-É-i, Pécs központú nézőpontnak az ellentettjét jelenti. Tolna megye gazdasági és járási adminisztrációs központjaiból Szekszádról és Dombóváról nézve a Völgységi-patak melléke a hegy, azaz a *Somlyó–Dobogó* hegycsoport alján feküdt. Rendelkezésre álló adataink alapján inkább bizonyítottnak vélhető, hogy a *Hegyhát* esetében is egy újonnan szervezett közigazgatási egység neve vert gyökeret a mindenkori népi gondolkodásban.

Illés Péter a *Vasi-Hegyhátról* szóló tanulmányában igen korai, latin szövegkörnyezetben szereplő névelőfordulásokat közöl vizsgált tájegységéről (ILLÉS, 2005, 275–276., 278.). A Vas megyei Hegyhát járásnév tájnévi eredetét kétségtelenül alátámasztja, hogy a név a 16. és 17. századi forrásokban „Hegyhat” vagy „Hegyhatiensis” alakban szerepel. A baranyai Hegyhátról

<sup>21</sup> A népdal Rigacz Jancsíról szól, aki a Hegyhát közismert betyárja volt.

<sup>22</sup> Reuter Camillo térképe alapján (HOLUB, 1960, 161.).

mindezidáig nem került elő latin szövegkörnyezetben szereplő magyar tájnévi említés csak a latin Transmontanus (azaz hegyen túli) forma. Mindez megkérdőjelezi a Vasi-Hegyháthoz hasonló, tájnévből lett járásnév logikát.

A *Hegyhát* név a magyar hegyhát szó többértelműsége következtében felszínalaktani sajátosságokat is hordoz. Ezt a jellegzetességet a földrajztudomány a történeti és a valós népetimológiai vizsgálatok hiányában is felhasználta a tájföldrajzi kutatások során. A *Hegyhát* tájnév geomorfológiai alapon történő értelmezése már Kádár Lászlónál megjelenik, aki szerint a táj „nevében kétszeresen is benne van a domborzat, mert a szóösszetétel mindkét tagja a „hegy” is meg a „hát” is magaslatot jelent.” (KÁDÁR, 1941, 11.). Gábrriel Andrásnál szintén fontos, mondhatni meghatározó elem a felszínalaktan, amihez a szerző néprajzi, gazdaság- és igazgatástörténeti adatokat is társít. Szerinte a „*Völgység*ben inkább a széles völgyek, a *Hegyháton* pedig a hátságok dominálnak.” (GÁBRRIEL, 1973, 324.) A történeti szempontokat is figyelembe Gábrriel mind a *Hegyhát*, mind pedig a *Völgység* tájnevet ősinék tartja, szerinte mindkét esetben maga a tájnév „annyira nyilvánvaló volt, hogy a közigazgatásba is bekerült.” (GÁBRRIEL, 1973, 321.) A *hegyháti* és a *völgységi járás* nevét – valószínű részben ennek az interpretációnak a hatásaként – Paládi-Kovács Attila is tájnévi jellegű, tájnévi eredetű járásnévként határozza meg (PALÁDI-KOVÁCS, 2004, 133.).

A 20. század jeles geográfusai és néprajzkutatói a *Völgység* szóban is a járásnyi táj földrajzi karakterét látták igazoltnak. Azonban a *Völgység* esetében ez az elképzelés a *Hegyhátnál* korábban, már Egyed Antalnál (EGYED, 1828, 48.) is felmerült, azóta kíséri végig a tájnév történetét. A völgység völgyekkel tagolt, völgyes tájat is jelent és ez a felszín képével messzemenően egybevág. A *Hegyhát* név ezzel szemben a 19. század közismert statisztikai, földrajzi forrásainak egyikében, és a szépirodalmi említésekben sem szerepel domb- és hegyhátaból álló vidékként. Ez azt mutatja, hogy a tájnév elsődleges jelentésének elhomályosulása itt később kezdődött.

### Következtetések

A tanulmány záró gondolatkörében arra keresem a választ, hogy a két tájnévvel rendelkező térség milyen módon maradhatott eddig szinte súlytalan, hogyan keletkezethetett ez a már említett, látszólagos tájnévhiátus. A bevezetőben feltett és igen ellentmondásosnak ítélt kérdés megválaszolásához a három tájnévvel (*Vízvölgy*, *Völgység*, *Hegyhát*) kapcsolatos vizsgálataim eredményét összegzem.

A *Völgység* tájnév feltehetően domborzati sajátosságok miatt keletkezett, majd alakult tovább a Pesti János által lejegyzett metonimikus névátadás folyamatával (PESTI, 2007, 220–221.). A név jelentéstartalma – kiegészítve Pesti elgondolását – így alakulhatott: völgyszűkület (*Völgység*) > pataknév (*Völgység*, *Völgység*) > középkori tájnév vagy járásnév (?) > néprajzi cso-

port neve (*vöccség*) > járásnév (*völgységi járás*) > történeti táj (*Völgység*) > földrajzi táj (*Völgység*).

Vizsgálataim alapján a tájnév elsődlegesen a Völgységi-patak felső vízvidékével, a Magyaregregytől Szászvárig terjedő *völgy-szűkülettel* lehetett összefüggésben. Ugyanakkor nem dönthető el pontosan, hogy időben meddig jelölte csak ezt a völgyszakaszt. Nem ismert, hogy mikortól jelentette a vizet (Völgység-patak), továbbá az sem, hogy jelölte-e a Mányokig elnyúló teljes völgyet.

A *Völgység* azonban már a török előtt ez utóbbi térségnek, tehát a Mecsek alatti – olykor hegyaljaként jegyzett – területnek a nevévé válhatott. Valószínű, hogy „ősi *Völgységnek*” (azaz a feltételezett járásnak, tájnak) nem a *Völgységi-patak* egész vízgyűjtőjét (mint ahogy Solymár Imre gondolja), hanem a vízfolyás Hidas-patakig (Nádasdi-patak) tartó szakaszát tekinthetjük. Az sem zárható ki, hogy a határozott völgy-szűkület folytán azt mindvégig csak a völgy nyugati részére használták, ahol a völgy központi helye, Szász mezővárosa és vára feküdt.

A *Völgység* 1725-ben a tolnai alsó járás megszervezésével a közigazgatási egység nevévé is vált. A járás neve a hegyaljai térség nevének kiterjesztésével keletkezhetett a Lukács László által feldolgozott, dunántúli *Mezőföld*höz hasonlóan (LUKÁCS, 1997, 314–315.). A *Völgység* és a *Mezőföld* esetében is egy kisebb, de a török alatt is kontinuos körzet neve válhatott a népességét veszített, részben hasonló tulajdonságú középtáj, illetve járás nevévé.

A hegyaljai vagy baranyai *Völgység* a *völgységi járás* nevével és a *Völgység* pataknévvel párhuzamosan élhetett tovább. Erről tanúskodik a *baranyai Völgység* ma is élő, Tolnától független tájtudata.

A tolnai járásban nagyarányú német betelepülés folyt. A több évszázados kulturális, gazdasági, nyelvi egységesülés és Bonyhád központi szerepének megerősödése egy járási keretből kinőtt történeti tájtudatot formált. Hasonló társadalom- és művelődéstörténeti folyamatok mentek végbe Baranya északi járásában a *Mecsekháton*, későbbi nevén a *Hegyháton* is. A járás lakói hegyhátiak lettek. A *baranyai Völgység* lakói kettős tájtudattal rendelkeznek. Magukat hegyhátiak és völgyseginek is vallják. A *Hegyhát* azonban egy földrajzilag tágabb hatókörű gazdasági-adminisztratív egységként fogalmazódik meg.

A kiterjedésében és gazdasági jelentőségében sokkal meghatározóbb völgyeségi járás történeti kutatásának megindulásával a *történeti Völgység* fogalma is alapvetően Tolna központúvá vált. Napjainkban is a völgyeségi járás falvait ill. a Völgységi-patak vízgyűjtőjét értik alatta. A *baranyai Völgységet* legtöbbször már a *tolna megyei Völgység* Baranyába átnyúló részeként tartják számon, mondván „népi tájtudatát”, völgyeségi identitását őrzi (vö. GÁBRIEL, 1973, 322.; SOLYMÁR, 1987, 29.).

A térség entitásának megragadásához kétségtelenül Andrásfalvy Bertalan (1972, 124.) és Zentai János (1978, 548.) jutott legmesszebbre. Zentai baranyai néprajzi térképén a *Völgység* is megjelent. A névhasználat során azonban

nem tisztázta a *tolnai Völgységgel* való viszonyt, így áthidaló megoldásként olyan *baranyai Völgység* született, melynek két falva Tolnában fekszik.

Andrásfalvy Bertalan megfogalmazása egyértelmű. Szerinte a helyiek és a környékbeli németek nyelvén a *Völgység* a Szászvárig terjedő völgyszakaszt jelenti. Györe, Császta és Máza nyelvi és kulturális jegyek alapján tartozik a többi négy településhez, összetartozásukat maguk is kifejezik. A néprajzi vizsgálatokból is megragadható tehát, hogy ma is él a tájnév elsődleges jelentéssel (domborzati jelleg, völgy-szűkület) összefüggő jelentésformája. A hét falu népét egybefogó csoportnév (*vöccségiek*) későbbi fejlemény lehet. Kialakulása valószínűleg a vidék újjáépülésével egy időre, a 18. század elejére tehető, amikor a hat falu népe egy plébániát alkotott (1721-től 1774-ig). Környezetükbe minden égtáj felől német ajkú községek települtek, így különállásuk, másságuk is hangsúlyossá vált.

A *Vízvölgy* elnevezést az eredmények szerint csak lokális vonatkozásban, kisebb területű, jól helyhez köthető földrajzi névként használják ott, ahol az esőzések alkalmával megduzzadt patakok rendszeres előtéssel fenyegetnek. A helytörténeti munkák a *Völgységi-patak* felső folyásának sajátos földrajzi egységeként körvonalazzák, azonban nem társítják a *Völgység*hez hasonló helyi tájtudattal. A *Vízvölgy* tehát földrajzi névként élt, de nincs arra utaló adat, hogy a hét falu lakosait összefogó csoportnévként is használták volna. Szinonimaként tehát semmiképp sem használható. Kiterjedése sokkal kisebb annál, mintsem földrajzi kistájként a földrajztudomány elfogadta volna. Alkalmas viszont a földrajzi tájegység, tehát a völgy megnevezésére. Jelentése egyértelmű.

A néprajztudósok viszonylag későn, a 20. század második felében kezdtek meg gyűjtéseiket a *baranyai Völgység* területén.<sup>23</sup> A kutatások feltehetően azért indultak késve, mert a vidék műveltségében kevés egyediség rejtett, bányái nyomán (szén, kő, agyag) viszonylag korán, a 19. század derekától kezdve iparosodott. A *Völgység* elnevezés különállóságát, a *tolnai Völgységtől* való elkülönülését egyedül ők érzékelték igazán. A név használata azonban a *történeti* (Bonyhád központú) *Völgység* primátusa miatt ekkor már nem juthatott széles körben érvényre. Használata kizárólag a néprajztudományban – ám a *tolnai Völgységgel* való viszony tisztázása nélkül – bontakozott ki.

A Bonyhád központú történeti kutatások, a földrajztudományi vizsgálatok is csupán a „népi tájtudat” meglétével, mint a folytonosság bizonyítékával foglalkoztak. Pedig ennek fontos jellemzője, hogy a tájhatárok megvonásakor, történeti rekonstrukciókor csak nagyon körültekintően alkalmazható. Kevésbé tényszerű, nem kizárólagos és sohasem öleli fel a társadalom

---

<sup>23</sup> A század közepétől kezdve több néprajzi gyűjtés is folyt a vidéken, melyek közül a legismertebbek Berze Nagy János (1935) és Banó István (1941) folklórgyűjtései, Andrásfalvy Bertalan (1966) történeti néprajzi, mentalitástörténeti, népi építészeti vizsgálatai, valamint Paksa Katalin (1980–1983) népdalgyűjtései. Kutatásaikat elsősorban a Völgység felső falvaiban (Magyaregregy, Kárász, Vékény) végezték.



egészének véleményét. A baranyai Völgység esetében is csak a táj tudat rögzítése, „regisztrálására” fordítottak figyelmet, mintegy kiegészítve az alapvetően történeti és földrajzi orientáltságú vizsgálatokat.

A Vízvölgy, a Völgység és a Hegyhát tájnév eredetének és alakulásának kérdését nem tekintem lezártnak. További források függvényében lehetőség van a tanulmányban megrajzolt kép kiegészítéséhez, és ha szükséges újra-rajzolásához.

### Köszönetnyilvánítás

Tanulmányom nyelvi és tartalmi pontosításában nyújtott segítségével köszönettel tartozom Pesti Jánosnak. A latin nyelvű segédanyagokat T. Papp Zsófia fordította magyarra, önzetlen segítségét hálásan köszönöm. A szöveg gondos átolvasásáért és tanácsaiért Filep Antalnak és Paládi-Kovács Attilának tartozom hálával. Szóts Zoltánnak köszönöm, hogy kéziratát rendelkezésemre bocsátotta. Köszönöm Bencze Istvánnak, Mezei Ottónak, özv. Pál Lajosnének, valamint összes völgyeségi beszélgetőtársamnak, hogy gondolataikat és idejüket megosztották velem.

### IRODALOM

ANDRÁSFALVY Bertalan

1972 Néprajzi jellegzetességek az észak-mecseki bányavidék gazdasági életében. In: RÚZSÁS Lajos (szerk.): *Az észak-mecseki bányavidék regionális vizsgálata*. 123–169. Budapest, Akadémiai Kiadó.

BAKSAY Sándor

1896 A Mecsek és környéke. In: *Az Osztrák-Magyar Monarchia írásban és képekben XIII. kötet. Magyarország IV*. Budapest, Arcanum DVD Könyvtár I. (Elektronikus dokumentum, oldalszámolás nélkül.)

BAYER (Márton)

1822 Egy tekintet Baranyára. *Tudományos Gyűjtemény XII*. 3–36. Pest.

BÉL Mátyás

1979 Notitia Hungariae Novae Historico Geographica C. Művéből Tolna Vármegye leírása (fordította: Kun Lajos, lektorálta: Prokopp Gyula). In: K. BALOGH János (szerk.): *Tanulmányok Tolna Megye Történetéből IX*. 327–364. Szekszárd, Tolna Megyei Tanács Levéltára.

BÉLI Gábor

1988 A vármegyei önkormányzat újjáéledése Baranyában a török kiűzése után (1693–1703). 21–50. In: SZITA László (szerk.): *Baranyai Helytörténetírás 1987/8*. Pécs, Baranya Megyei Levéltár.

- BORSY Judit  
2001 Köblény története a 18–19. században. In: ÓDOR Imre (szerk.): *Köblény évszázadai*. 39–83. Köblény, Köblény Község Önkormányzata.
- EGYED Antal  
1828 Nemes Tolna vármegyének topographiai leírása. *Tudományos Gyűjtemény* VI. 39–59.
- CSERNA Anna–KACZIÁN János  
1829/1986 *Egyed Antal összeírása és korrajz Tolna vármegyéről*. Szekszárd, Tolna Megyei Levéltár.
- FÜZES Miklós  
1997 Márévár és környékének története a hódoltság megszűnésétől napjainkig. In: FÜZES Miklós (szerk.): *Márévár és környéke. Kistáji monográfia*. 107–243. Magyaregregy, Magyaregregyi Baráti Kör.  
é. n. *Magyaregregy. Száz magyar falu könyvesháza*. Budapest, Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, Baranya Megyei Önkormányzat, Magyar Könyv Alapítvány.
- GÁBRIEL András  
1972 A baranyai Hegyhát (A Mecsek és a Kapos közti terület tájneveiről). *Földrajzi Értesítő*, XXII. 1973/2–3., 321–325.  
1982 Hagyományos tájneveinkről és a tájbeosztásokról az ország új 1:300000-es méretarányú térképe alapján. *Földrajzi Értesítő*, XXXI. 1. füzet, 131–139.
- HAAS Mihály  
1845/1985 *Baranya földirati, statistikai és történeti tekintetben*. Pécs, Pécsi Szikra.
- HOLUB József  
1960 Adatok a Baranya és Tolna mege közt folyt határper történetéhez (1695–1720). In: DOMBAY János (szerk.): *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 1959*. 151–165. Pécs, Janus Pannonius Múzeum.  
1974 Az újjáépítés megindulása Tolna megyében a török kiűzése után 1686–170-ig. In: K. BALOG János (szerk.): *Tanulmányok Tolna megye történetéből* V. 5–124. Szekszárd, Tolna megyei Tanács Levéltára.
- ILLÉS Péter  
2005 A Vasi-Hegyhát, egy történeti-néprajzi kistáj. *Etnographia*, CXVI. 3., 267–299.
- JUHÁSZ Dezső  
1988 *A magyar tájnévadás*. Nyelvtudományi értekezések 126. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- KÁLDY-NAGY Gyula  
1960 *Baranya megye XVI. századi török összeírásai*. Magyar Nyelvtudományi Társaság kiadványai 103. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- KISS Lajos  
1997 *Földrajzi nevek etimológiai szótára* I–II. Budapest, Akadémiai Kiadó.

- KOGUTOWICZ Károly  
1936 *Dunántúl és Kisalföld írásban és képekben*. II. Szeged, M. Kir. Ferenc József Tudományegyetem Földrajzi Intézete.
- KÓSA László–FILEP Antal  
1975 *A magyar nép táji-történeti tagolódása*. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoportja.
- KÁDÁR László  
1941 *A magyar nép tájszemlélete és Magyarország tájnevei*. Magyar Táj- és Népismeret Könyvtára. Budapest, Országos Táj- és Népkutató Intézet.
- KULCSÁR József  
1896 Hegyhát. In: VÁRADY Ferencz (szerk.): *Baranya múltja és jelenje* I. Pécs, Nyomtatott Telegdi Ármin Könyvnyomdájában.
- LÁBADI Károly  
1996 *Drávaszög ábécé*. Eszék–Budapest.
- LANTOSNÉ Imre Mária  
1997 Kulcsár József, Alsómocsolád és a Hegyhát néprajzi krónikása. In: PESTI János (szerk.): *Alsómocsolád község helytörténeti adattára* I. 343–350. Alsómocsolád, Alsómocsolád Község Önkormányzata.
- LUKÁCS László  
1997 Mezőföld tájnév és tájfogalom alakulása, kiterjedése a 18–20. században. In: CSOMA Zsigmond–VIGA Gyula (szerk.): *Néprajzi Látóhatár. Európából Európába. Tanulmányok a 80 esztendő Balassa Iván tiszteletére*. 314–321. Budapest–Debrecen, Györffy István Néprajzi Egyesület, Magyar Könyv Alapítvány, MKM Nemzeti Kulturális Örökség Főosztálya, Centrál-Európa Alapítvány.
- LOVÁSZ György–SZÜCS Károly  
1972 A mezőgazdasági termelés természeti feltételei az észak-mecseki bányavidéken. In: RÚZSÁS Lajos (szerk.): *Az észak-mecseki bányavidék regionális vizsgálata*. 169–202. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- MAROSI Sándor–SOMOGYI Sándor  
1990 *Magyarország kistájainak katasztere*. Budapest, MTA Földrajztudományi Kutató Intézet.
- NÁRAY Antal  
1824 *Máré-vára. Eredeti Magyar Román a Magyar Előidőből*. I–II. Petrőzai Trattner Mátyás betűivel, Pesten.
- PALÁDI-KOVÁCS Attila  
2004 Kistáj, járás, kistérség. In: BÁRTH Dániel–LACKÓ János (szerk.): *Halmok és havasok. Tanulmányok a hatvan esztendő Bárth János tiszteletére*. 129–141. Kecskemét, Bács-Kiskun Megyei Önkormányzata.
- PATTON Gábor  
2001 Köblény legrégebbi története. In: ÓDOR Imre (szerk.): *Köblény évszázadai*. 13–48. Köblény, Köblény Község Önkormányzata.

PESTI János

- 1982 *Baranya megye földrajzi nevei* I. Pécs, Baranya Megyei Levéltár.  
1987 A ság, ség, seg és a séd a Dél-Dunántúl földrajzi neveiben. *Névtani Értesítő*, 12., 32–52.  
2007 Egy falusoroló a Völgységből. In: PÁLL Lajos (szerk.): *Magyaregregy vonzásában*. Helytörténeti olvasókönyv. 218–225. Magyaregregy, Magyaregregyiek Baráti Köre.

REUTER Camillo

- 1961a Kárász helynevei. In: KÁLMÁN Béla (szerk.): *Magyar Nyelvjárások* VII. 101–122. Budapest, Tankönyvkiadó.  
1961b Magyaregregy helynevei. *MTA Dunántúli Tudományos Intézete „Értekezések 1960”*. 345–385. Budapest, Akadémiai Kiadó.  
1964 Malomséd. In: PAPP László (szerk.): *Janus Pannonius Múzeum Értesítője 1963*. 143–147. Pécs, Janus Pannonius Múzeum.  
1984 Egy „mérges” tanulmány. *Névtani Értesítő*, 9., 86–90.

SOLYMÁR Imre

- 1984a Mérges vízen a „Mérges Hídja”. *Névtani Értesítő*, 9., 90–97.  
1984b Változó vizek – változó víznevek. Adalékok a Völgységi-patak /Határárok, Hutekróve/ névélettanához. *Névtani Értesítő*, 9., 18–23.  
1987 A történeti Völgység. In: BÁBEL Ernő–LÁSZLÓ Péter (szerk.): *Tanulmányok Bonyhád történetéből*. 9–39. Bonyhád, Bonyhád Város Tanács és a Tolna Megyei Lapkiadó Vállalat.  
1997 Fejezetek Györe történetéből (1235–1948). In: DOBOS Gyula (szerk.): *Tanulmányok. Tolna Megyei Levéltári Füzetek* 6., 5–114. Szekszárd, Tolna Megyei Önkormányzat Levéltára.  
2000 Bonyhád és környéke – a történeti Völgység. In: SZERZŐI MUNKA-KÖZÖSSÉG: *Bonyhád és környéke*. 5–7. Bonyhád, Völgységi Turista Egyesület, Völgységi Tájékoztató Alapítvány, Völgységi Múzeum.

STRÁZSAY János

- 1823 Baranya Vármegyének topographikai Leírása. *Tudományos Gyűjtemény* III. 28–63. Pest.

SZÖTS Zoltán

- 2006 A Völgység táji elhatárolása. Kézirat (megjelenés alatt *Földrajzi Értesítő*).  
2007 *A völgységi nemzetiségi-etnikai csoportok együttélése a második világháborútól napjainkig*. Bonyhád-Szekszárd, Völgységi Múzeum, Wosinsky Mór Megyei Múzeum.

TIMÁR György

- 1997 Magyaregregy területén és közvetlen környékén lévő középkori helységek. In: FÜZES Miklós (szerk.): *Márévár és környéke. Kistáji monográfia*. 34–71. Magyaregregy, Magyaregregyi Baráti Kör.

TÓTH Valéria

- 2001 *Névrendszertani vizsgálatok a korai ómagyar korban (Abaúj és Bars*

vármegye). Magyar Névarchívum Kiadványai 6. Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem Magyar Nyelvtudományi Tanszék.

VÁRADY Zoltán

1996 A Völgység története 1698–1703 között. (A vármegyei közgyűlési jegyzőkönyvek alapján). In: SOLYMÁR Imre–SZÖTS Zoltán (szerk.): *A Völgység ezeregyszáz éve a kultúra és az életmód változásainak tükrében*. Előadások a II. Völgységi konferencián (1955. november 24–25.). 127–132. Bonyhád, MTA Pécsi Akadémiai Bizottsága, Magyar Történelmi Társulat Dél-Dunántúli Csoportja, Völgység Múzeum.

VÁRSZEGI Alajos

1991 *Szászvár*. Dombóvár, Szászvár Nagyközség Önkormányzat Képviselő-Testülete.

ZENTAI János

1978 Baranya megye magyar néprajzi csoportjai. *Ethnographia*, LXXXIX. 4., 519–557.

## FORRÁSOK

Andrásfalvy Bertalan kéziratos gyűjtése, 1966, Kárász.

Baranya Megyei Levéltár (BML), Szász birtoktérképe 1802. BIU-806.

Baranya Megyei Levéltár (BML), Peren kívüli iratok 3. III. 74. sz., Fordította és feldolgozta: BORSY, 2001, 50.

Baranya Megyei Levéltár (BML), Püspöki úriszék iratai: IV. 8. d. 8.

Érmihályfalva mező városa helyneveinek magyarázata. Pesty Frigyes kéziratos hagyatéka (1864). In *Érmihályfalva Barangolás múltban és jelenben*. Elektronikus dokumentum: <http://www.ermihalyfalva.ro/hu/pages/monografia/37.html>

HM Hadtörténeti Térképtár, I. Katonai felmérés Coll. XI., Sect. 30.

Magyar Országos Levéltár (MOL): Kancelláriai Levéltár (A35) *Conceptus Expeditionum*, 41. levél.

Néprajzi Múzeum Adattára. EA 21575. 47. számú P.C.F. cserkészcsapat „Kán” portyázó őrsének a falutörténeti kérdőív alapján gyűjtött válszai.

Pesty Frigyes kéziratos helynévgyűjteménye 1865. OSZK (Országos Széchényi Könyvtár) Kézirattár. FM/1 3814/A. Baranya megye. Kárász, Magyarereggy, Vékény községek.

Széchényi Ferenc-féle descriptio, 1785. OSZK (Országos Széchényi Könyvtár) Kézirattár, Kárász, Szász, Vékény községek.

GÁBOR MÁTÉ

## VÍZVÖLGY, VÖLGYSÉG, HEGYHÁT.

Some data to the history of toponyms in  
south-western Hungary

Six settlements can be found along the upper stretch of the Völgység-stream (Magyaregregy, Kárász, Vékény, Szászvár, Császta, Máza). There are several terms in the academic literature to name this area. This area is described either as an individual unit or as a part of a bigger, well-known historical location. In my paper I study the etymology, the historical roots of the most frequently used place names.

The name 'Vízvölgy' is based on geographical features: the marshy area around the Völgység-stream and its branches used to be called in this way. Its usage has been known since the end of the 19th century, and this is the most commonly accepted name for the area consisting of the six settlements.

The name 'Völgység' is connected to the Völgység district in Tolna County. Earlier authors came to the assumption that a place-name from the Middle Ages survived in this toponym. According to my investigation the first occurrence of the name 'Völgység' refers not to the Bonyhád area, but to the 'Hegyalja' area, which is exactly the place of today's Vízvölgy. I presume that the name 'Völgység' meant either the location along the Völgység-stream in West-East direction till the village of Hidas or its western part, the stretch between Kárász and Szászvár. The name Völgység came into use in the 18th century for a greater area (Völgység district).

The name Hegyhát probably comes from the name of an administrative unit. This unit was created in the beginning of the 18th century by the County of Baranya. No previous historical facts are known. The word Hegyhát does not refer to any morphological specialities but rather to the unique geographical location. (In Latin: Transmontanus.) That is, seen from Pécs, it's lying on a mountain over the Mecsek (transmontanus).



A Kelet-Mecsek északi előterének jelenkori vázlata a hegyháti járás, a völgyeségi járás, a történelmi Völgyesség és a Vízvölgy településeinek, valamint a térség jelenkori városainak ábrázolásával. Szerkesztette és rajzolta: Máté Gábor

## A MAGYAR NÉPRAJZI ATLASZ VIRTUÁLIS 10. KÖTETE

1. A *Magyar Néprajzi Atlasz* 9 kötetének és kiegészítésének lehetőségei

A nemzetközi néprajzi vizsgálatokban már a 19. században nyilvánvalóvá vált, hogy a kultúra jelenségeinek eredetét és történetét nem lehet sem feltárni, sem értelmezni anélkül, hogy a kultúra térbeli voltát figyelembe ne vennénk. Ez a felismerés vezetett oda, hogy az emberi kultúrát jellemző jegyek vizsgálata alapján egy-egy adott etnikumon belül is különböző, térben strukturált embercsoportokat határozott meg a kutatás. A nemzetközi trendekhez kapcsolódva a magyar néprajztudomány már a térbeli szemlélet jelentkezése és kibontakoztatása, azaz a 19. század első fele óta lényegében kettős feladatot igyekszik megoldani. Egyrészt a közgondolkodásban megjelenő, ám számos különböző szempont alapján elkülönített területi egységek jellemzésével foglalkozik: ezek lehetnek például történelmileg kialakult egységek, földrajzi tényezőknek megfelelően lehatárolt területek, tájnyelvi, dialektus-vizsgálat következményeként, illetve műveltségi jellemzők kutatása során megállapított régiók, amelyek esetenként egymást átfedik, metszik, kiegészítik. Másrészt olyan kulturális elemeket, jellemvonásokat igyekszik föltárni, amelyek segítségével az egész magyar kultúra területi típusai egymástól elkülöníthetők. A tudomány fejlődésében következő logikus lépés, hogy a kulturális tagolódást nem egy-két, hanem minél több kulturális jelenség alapján igyekezzen elvégezni. Az európai tudományosságban ezt a célt kívánták szolgálni a különböző nemzetek néprajzi atlaszai, amelyek atlaszonként egységes térképezési és földolgozási elvek szerint igyekeztek ábrázolni a különböző kulturális jelenségek területi típusait. Ebbe a sorba illeszkedett a *Magyar Néprajzi Atlasz* is, amely az 1987 és 1992 közt megjelentetett 9 kötetében 634 térképlapon közel ennyi kulturális jelenség területi változatait mutatta be a teljes magyar nyelvterületen. Sajnos azonban e lapok kommentárjai nem készültek el, és az utóbbi 15 év tudományos folyamatai arra vallanak, hogy már nem is fognak. Az atlasz térképeit ugyan használja a magyar néprajzkutatás, a lapok mindegyikét figyelembe vevő kulturális tagolódás-vizsgálatról azonban egy ideig csak elvi lehetőség szintjén esett szó.<sup>1</sup> Ennek nem utolsósorban az az oka, hogy ilyen nagyságrendű adathalmaz földolgozása már számítógépet igényel.

A hagyományos módszerekkel végzett tagolódás-kutatás elérkezett lehetőségei határára. A források és az irodalom alapján végzett, és eddig leg részletesebb, a kultúra területi tagolódásával foglalkozó monográfiában Kósa László tíz jelenségcsoportot sorol fel, amely alapján a regionális el-

<sup>1</sup> PALÁDI-KOVÁCS (1980, 69.) valójában mintegy 100 lap figyelembevételéről ír, de akkoriban az atlasz még nem jelent meg.



különítést végzi: viselet, díszítőművészet, lakáskultúra, építkezés, táplálkozás, gazdálkodás, népzene, néptánc, szövegfolklor és szokások-viselkedés. Ezek közül a korábbi magyar táji-történeti tagolódás-vizsgálatokban a táplálkozás alig, a gazdálkodás és a szokások pedig inkább történeti oldalukat illetően szerepeltek (KÓSA, 1998, 60–63.). Ennél szélesebb áttekintés megalkotása, mint előbb is utaltunk rá, számítógép használata nélkül már igencsak problematikusnak tűnik. E felismerés eredményeképpen készült el a *Magyar Néprajzi Atlasz* digitális változata, amely a térképek kódolása és csoportelemzése (klaszteranalízise) segítségével a területi tagolódás megrajzolásának minden eddiginél szélesebb bázison nyugvó új lehetőségét hozta el (BORSOS, 2000–2001, 2003).

A kultúra vizsgálatára a néprajztudomány számos aspektust különített el, melyek közül a legátfogóbb és legrészletesebb a George Peter Murdock névéhez köthető Human Relations Area Files rendszere. Ez a rendszer azonban globális igényrel készült, a magyarhoz hasonló komplex társadalmak vizsgálatára kevésbé alkalmas. Ezért jelen esetben szempontrendszerként használhatóbbnak tűnik a magyar néprajztudományban konszenzussal kidolgozott nyolckötetes *Magyar néprajz* című kézikönyv rendszere, amely 26 aspektust tartalmaz. E rendszer szerint a *Magyar Néprajzi Atlasz* lapjai a kultúrának csupán 17 aspektusával foglalkoznak, ráadásul meglehetősen egyenetlen arányban (BORSOS, 2006, 91–93.). Mivel azonban az atlasz alapstruktúrája (alaptérkép, gyűjtőpontok) digitalizált változatban is rendelkezésre áll, technikailag nemcsak lehetséges, de aránylag könnyű is további (mondhatni virtuális) lapokat illeszteni az atlaszhoz. A nehézséget az adekvát adatok felkutatása jelenti. Az atlasz gyűjtési idején (1960-as évek) még néprajzi eszközökkel föltárható volt az 1900–1910 körüli kulturális kép, ezt a munkát azonban az eltelt idő miatt már lehetetlen folytatni, arról nem is beszélve, hogy ilyen nagyságrendű gyűjtőtevékenység a tudománypolitika mai állása mellett ugyancsak problematikusnak tűnik. Elméletileg lehetséges az atlaszból hiányzó aspektusok közül zenei és táncadatok feldolgozása, mivel a Zenetudományi Intézetben őrzött és feldolgozott adatok felvételi helye közel 80%-ban megegyezik az atlasz gyűjtőpontjaival. Ennek elvégzése szintén nagyobb mértékű, koordinált tudományos munkát igényel, amely azonban egyelőre a tudománytámogató szervektől nem kapott prioritást. Az atlasz továbbfejlesztése ezért csupán két irányba lehetséges, mindkettő megkönnyíti azonban az atlasz eredeti céljának, a pontosabb kulturális tagolódási kép megalkotásának teljesítését. Először is az atlasz kiegészíthető olyan, a demográfiára, vallási, nemzetiségi eloszlásra, a mezőgazdaság egyes tényezőire vonatkozó adatokkal, amelyek az 1900–1910 környéki statisztikai, ill. kataszteri felmérésekből kiolvashatók. Ezek egyrészt fontos kiegészítő adatokat tartalmaznak az egyes települések és környékük kulturális képére vonatkozóan, másrészt elemzésük a területi tagolódás-vizsgálatokat is segítheti. A kiegészítő térképek másik típusát az eddigi néprajzi irodalom alapján lehet megalkotni, amelyek az atlaszban szereplő, illetve

mezőgazdasági összeírás, és az 1910-es kataszteri felmérés adattípusai nem mindig egyeznek meg (1895-ből például nincsenek adatok a föld kataszteri tisztajövedelméről). További eltérés, hogy az összeírás közigazgatási járássokként, a kataszteri felmérés becselőjárásokként történt, s e kettő határai a legritkább esetben estek egybe. A becselőjárások használata azért is jobban reprezentálhatja az adott település szűkebb környezetét, mert azok határainak meghúzása során éppen az oda eső települések földjei összehasonlíthatóságára törekedtek. Mind a demográfiai, mind a mezőgazdasági adatokra vonatkozóan azonban igaz az, hogy az egyes adattípusokat ábrázoló térképek egy települési és egy járási/becselőjárás szintet képviselnek.

Amikor az *Magyar Néprajzi Atlasz* készítői meghatározták a gyűjtőpontok listáját, a 20. század második felének állapotát rögzítették. Ez azonban nem vetíthető vissza egy az egyben az 1895 és 1910 közötti adatokra, mert az azóta eltelt több mint száz évben egyes települések közigazgatási helyzete megváltozott. 15 olyan település van a gyűjtőpontok közt, amelyet időközben összevontak (ezek nagyobb része korábban is, nevével jelezve is összetartozott (Belsőbölcs – Külsőbölcs, Alsószakony – Felsőszakony vagy Nagylónya – Kislónya), másokat csak közelségük miatt vontak össze (Láca + Cséke, Bernece + Baráti stb.) E településeknél (mivel számos térképen nem abszolút értékek, hanem arányszámok szerepelnek), az összevonas nem járt adatváltozással. Abban az esetben, ha abszolút értékeket kellett megadni (pl. település lélekszáma) a térképen az adatok számtani közepe szerepel. Akad azonban négy olyan település is a gyűjtőpontok között, amelyek a vizsgált időintervallumban még önállóan nem léteztek: Mikebuda az 1950-ben összevont Albertiből és Irsából (az irsai határrészből) 1952-ben vált ki, Tompa az 1920-ban elcsatolt Szabadka Magyarországon maradt része 1922-ben önállósult, Zákányszék pedig a nagy 1950-es átalakításkor választották le Szegedről. E települések esetén, ha a forrásokból megállapítható volt, saját adataikat, egyébként pedig az anyaközség/anyaváros (Irsa, Szabadka, Szeged) adatait szerepeltettük. (Ez főleg a járási térképeket érintette, hiszen pl. Tompa és Zákányszék nem tartozott járáshoz.) A vizsgált időszakban, 1907-ben önállósult Ladánybene: az 1910-es térképeken már saját adataival, a korábbiakon Lajosmizse részeként szerepel (HAJDÚ–MOHAROS, 2000, 354., 356., 380., 407.).

## 2. 1. Közigazgatási térképek

A Magyar Királyság történetének nagyobb részében a királyi vármegyékből a 13. században kialakult nemesi vármegyék alkották a közigazgatási egységeket, amelyeket különböző szabadalmas területek egészítettek ki. Ezt a rendszert a kiegyezés után újraformálták. Erdélyt egyesítették Magyarország többi területével. A „Köztörvényhatóság rendezéséről” szóló 1870: XLII. törvénycikk, majd az 1886: XXI. törvénycikk életbelépése után a vármegyék

nem szereplő kulturális aspektusok (zene, tánc, építkezés stb.) alapján meghatározott területi tagolódás képét rajzolják fel, s amelyek az atlasz adatai alapján a számítógép által rajzolt képpel összevethetők. Ezek elkészítése az adott aspektus jellegétől és a kutatás eddigi állásától függ, és már előljáróban kijelenthető, hogy távolról sem fedik a fent említett mind a 26 kulturális aspektust, sőt a teljes magyar nyelvterületre kiterjeszhető feldolgozás csak alig néhányat illetően áll rendelkezésre. Mivel a kiegészítő tagolódás-térképek voltaképpen egy összesített, és minél több szempontot figyelembe vevő kulturális tagolódási kép felvázolását vannak hivatva elősegíteni, a legfontosabb kiegészítő térkép az összes többi vonatkoztatási térképe, vagyis az eddigi kutatási eredményeket összegző, azok által rajzolható kulturális tagolódási térkép, nagy, közép méretű és kis területi egységek szintjén. Ezekhez csatlakoznak azok a térképek, amelyek nem kulturális szempontú tagolódást rajzolnak fel (természeti tájak, nyelvi dialektusok stb.) amely szempontok azonban a kulturális tagolódást erősen befolyásolhatják, és ezért figyelembevételükkel sokkal pontosabb kép rajzolható meg. A kiegészítő és információs térképek alkotják az atlasz virtuális 10. kötetét, míg a kiegészítő kulturális és egyéb tagolódás-térképekből egy további, virtuális 11. kötet állítható össze. Abból a célból, hogy a virtuális kötetek lapjai jobban elváljanak az eredeti atlasz lapjaitól, a jelenleg 98 lapot tartalmazó 10. kötet számozását 701-el, a 11. kötetét pedig 801-el kezdjük. A számítógépes háttérbázis révén mindkét kötet új és új szempontok figyelembevételével (és megfelelően alakított számozással) még bármikor tovább bővíthető. Jelen dolgozatban a 10. információs kötet térképeinek struktúráját adjuk közre, néhány mintalappal együtt.

## 2. Az *Magyar Néprajzi Atlasz* 10. kötet: információs és kiegészítő lapok

Mivel *Magyar Néprajzi Atlasz* kérdőíve legtöbbször az 1900 körüli helyzetre kérdez rá, az információs és kiegészítő lapok is elsősorban az 1900-as népszámlálás adatain alapulnak. Ezt az időmetszetet mindazonáltal érdemes volt kiegészíteni az 1910-es népszámlálás kimutatásaival is, mivel a magyar néprajztudomány általában az ekkori közigazgatási egységek (vármegyék, járások) alapján osztja be területi szempontból adatait, és a két időpont között a területi egységek határát, elnevezését néhol meg is változtatták. Az 1910-es népszámlálás felhasználása mellett az is szól, hogy az 1909/V. törvénycikk alapján ugyanekkor az 1875–85-ös kataszteri felmérés kiigazítása is elkészült a teljes országra vonatkozóan, így a mezőgazdasági és népességmozgalmi adatok egymás mellé állíthatók. Az 1900-as népszámlálás mellé csak a kevesebb adatot tartalmazó 1895-ös mezőgazdasági összeírás illeszthető.

Az *Magyar Néprajzi Atlasz* digitális változatában az atlasz összes eredeti gyűjtőpontja szerepel (mind a 417 település). Mivel ez aránylag egysége-

sen lefedi a teljes magyar nyelvterületet, az összefüggő kép kialakításához az információs és kiegészítő lapokon azoknak a településeknek az adatai is szerepelnek, amelyekre vonatkozó kulturális adatok az atlasz többi lapjáról teljesen (Hídalmás, Igazfalva), illetve nagyrészt hiányoznak. A Magyar Királyság határain kívüli települések statisztikai adatait ugyanakkor az atlasz csak kivételesen ábrázolja. Romániában 1900 és 1910 környékén olyan részletes statisztikai felmérés, amely a magyarországiakkal párhuzamba állítható, nem volt.<sup>2</sup> A Lahovari és társai által 1898-ban szerkesztett *Nagy Romániai Földrajzi Szótár* adatai a korábban kiadott megyei földrajzi adatsorokon alapulnak (vö. POZSONY, 2005, 12–13.), az 1910-es romániai népszámlálás adatsora pedig csak a népességszámot közli.<sup>3</sup> Mindazonáltal a lehető legteljesebb kiegészítő kötet készítése érdekében azokon a lapokon, ahova az 1912-es népszámlálás adatai beilleszthetők (pl. településdemográfia egyes aspektusai 1910-ben), ott ezt megtettük, illetve a nemzetiségi és vallási adatokat tartalmazó lapokra az ilyeneket először közlő 1930-as népszámlálás adatait vezettük rá – csak tájékoztató jelleggel.<sup>4</sup>

A *Magyar Néprajzi Atlasz* szerkesztői a gyűjtőpontokat úgy igyekeztek meghatározni, hogy az adott település a közvetlen környezetének kultúráját is reprezentálja. Szöveges és nem számszerűsített adatok esetében ezt az elvárást könnyebb teljesíteni, mint a statisztikai számsorok esetében. A csak a településekhez kötött adatok bizonyos esetekben ugyanis megtévesztők lehetnek (pl. etnikai összetétel esetében, hiszen egy nemzetiségi környezetben levő település a kiválasztási kritériumoknak megfelelően nagy valószínűséggel magyar többségű, míg a környezete nem az). A település és környezete közötti anomáliák kiküszöbölése (vagy legalábbis explicitté tétele) érdekében a települési adatsorokon alapuló térképeket minden esetben célszerű kiegészíteni olyanokkal, amelyek ugyan a településhez kötötten ábrázolják az adatokat, de azok a tágabb környezetet reprezentálják. Ez a tágabb környezet, mivel a községsoros adatokat a népszámlálások közreadásakor járási szinten összegezték, kézenfekvően az adott települést tartalmazó járás lehet. Így egy demográfiai adatsort általában két időmetszetben (1900, 1910) és települési, illetve járási szintben jelenítik meg az MNA 10. virtuális kötetének térképei. A mezőgazdasági adatokat tartalmazó térképeken ezt a rendszert ilyen következetesen nem lehetett alkalmazni, mivel az 1895-ös

---

<sup>2</sup> Bukovina az első világháború végéig Ausztria része volt és emiatt rá az osztrák népszámlálások adatai érvényesek. E népszámlálások adatainak feldolgozása ugyanakkor annyi munka befektetését igényelte volna, amely nem állna arányban az eredménnyel: az itteni öt falu története és társadalmi környezeti viszonyai elég részletesen ismertek ahhoz, hogy a népszámlálások adatainak mechanikus átvétele sok újat mondana.

<sup>3</sup> A statisztikai kiadványok föltárását és értékelését Turai Tündének, illetve Ilyés Sándornak köszönöm.

<sup>4</sup> Mivel e népszámlálásban különválasztották a nemzetiséget és az anyanyelvet, a térképeken ez utóbbi adatai szerepelnek. Azokban az esetekben, amikor nyilvánvalóan helytelen az adat (pl. Balázsfalva vagy Bogdánfalva lakosságának 0%-a magyar anyanyelvű) az adott településnél nem tüntettük föl az adatot.

számos egykori hatalmi jogosítványa eltűnt. A törvényhatóságok terület-rendezésére az 1876: XXXIII. törvénycikkben került sor, amely egyetemlegessé tette a megyebeosztást. Ésszerűsítették a megyehatárokat és megszüntették a közigazgatási rendszerbe be nem illeszthető jászkun és hajdú kerületek, a székely és szász székek valamint a 16 szepességi város különállását. Az 1880-as években a déli határ mentén húzódó katonai határőrvidék területét szintén betagolták a polgári közigazgatásba. 1886-ra pedig a kisebb területi korrekciókat is elvégezték. Vármegyék szintjén ez a beosztás volt érvényben a 20. század első két évtizedében (SZÁSZ, 1976, 1242–1243.; HAJDÚ, 1996, 219.; FÓNAGY, 2001, 427–428.).

Mivel a *Magyar Néprajzi Atlasz* térképlapjain csak azok a területek szerepelnek, ahol (legtöbbször autochton) magyar falusi népesség él, a történelmi Magyarország 63 vármegyéjéből 8 (Árva, Fogaras, Liptó, Sáros, Szepes, Túróc, Trencsén, Zólyom) nem szerepel a vármegyrendszer bemutatató 701. térkép tulajdonságtípusai között, Horvátországból pedig csupán Szerém van jelen. Külön jel mutatja a nem a Magyar Királysághoz tartozó Moldvát és Bukovinát. Az egyes települések pontos közigazgatási helyének visszakeresése érdekében a 702. lap az 1900-as járási beosztást mutatja: ekkor a történelmi Magyarország területén fekvő 407 gyűjtőpont közül 11 város, míg a többi összesen 256 különböző járásba tartozik. Ilyen nagyszámú jel egy lapon való bemutatása térképészeti szempontból problematikus, és csak kivételes esetben fogadható el, amelyet jelen esetben az indokol, hogy számos térképlapon a jelenségek a reprezentativitás érdekében járási szinten szerepelnek, s ezért célszerűnek tűnik a járások nevesítése is. 256 egymástól elkülönülő jelet azonban csak a jelek túlbonyolításával lehet elérni, s mivel az összes többi lap esetén a tulajdonságtípusok száma a 100-at csak a legritkább esetben haladja meg, ezért a 702–704. térképlapokon egy és ugyanazon jel két járást is jelenthet. A jeleket a számítógép még egyszer kiosztotta, tehát a vármegyei névsor első és második felébe eső települések ugyanazt a jelet kaphatják. A vármegyeterképpel való összehasonlítás eredményeképpen azonban a járások visszakereshetők. Az 1900-as járásbeosztás mellett célszerűnek tűnt az 1910-est is bemutatni (703. lap), mivel ez utóbbi időmetszet adja a néprajztudományban a települések területi beosztásának alapbázisát, és e két népszámlálás között voltak változások a járásbeosztásban. Egyes járások névadó településeinek nevét megváltoztatták (pl. Bihar vármegyében a Mezőkeresztesiből Biharkeresztesi járás lett), ill. etve „magyarosították” (pl. Temes vármegye: Kubini járást Keveváraira), máshol a járási központokhoz kötötték nevüket (pl. Pozsony vármegyében az Alsócsallóközi járásból Dunaszerdahelyi, a Felsőcsallóköziből Somorjai járás lett). Nagyobb változást jelentett, amikor egyes járások határait más-  
hol húzták meg (pl. Vajasad Alsó-Fehér vármegye Magyarigeni járásából átkerült a Tövisi járásba), illetve egyes járásokat több részre bontottak vagy átformáltak. Ez utóbbi több helyen jelentős változással járt, például Hont vármegyében a Szobi járás északi és a Báti járás déli feléből kialakították

a Vámosmikolai járást, Csík vármegyében a Felcsíki járás egy részét leválasztva megalkották a Szépvízi járást, és Szabolcs vármegye teljes déli felét újraszabva két járásból négy lett (Ligetaljai, Nagykállói, Nyírbaktai, Nyírbátori).

A kataszteri kiigazítás adatait tartalmazó térképek adatainak könnyebb azonosítása érdekében 704. sorszámmal elkészült a felmérés alapegységeit alkotó becslőjárások beosztását bemutató térkép is. A járasok és becslőjárások határa – mint említettük – a legritkább esetben egybevágó, sőt, akadnak olyan települések, amelyeket a szomszédos vármegye becslőjárásához csaptak: a Hevesi megyei Felsőtárkány adatait Borsod megye Mezőkövesdi becslőjárásának 3. osztályozási vidékénél szerepeltetik, Pest vármegyei Kisoroszi adatai Nógrád vármegye Balassagyarmati becslőjárásának 1. osztályozási vidékénél, a szabolcsi Polgár Hajdú vármegye Hajdúböszörményi becslőjárásánál jelenik meg. Az is előfordul, hogy a becslőjárás határa két vármegye területére is kiterjed: a Szikszói például Abaúj és Zemplén területére.

## 2. 2. Nemzetiségi térképek

Az 1910-es népszámlálás tanúsága szerint a Magyar Királyság területén a magyar etnikum aránya 48,1% volt, s ez a szám Horvátország és Szlavónia adatai nélkül is csupán 54,5%. Bár a magyar nyelvterület nagyobbik részén a magyarság kompakt közösségeket alkotott, számos helyen más etnikumokkal vegyesen lakott. Ezekben a helyeken a térképezett kulturális jelenségek vizsgálatakor, illetve a kulturális tagolódás meghatározása során nem hagyható figyelmen kívül az interetnikus kapcsolatokból származtatható kulturális hatás. Ezért az *Magyar Néprajzi Atlasz* 10. kötetének információs és kiegészítő lapjai között mindenképpen szerepelnie kell a települések, illetve környezetük etnikai képét bemutató lapoknak, a többiekhez hasonlóan az 1900-as (705–710. lap), illetve az 1910-es népszámlálásra alapozva (711–716. lap), illetve településhez kötöten és járási szinten. Az etnikai képet az adatok különböző felhasználhatósága miatt különböző részletezettségben érdemes bemutatni. A legkevésbé részletezett, de legmarkánsabb képet a „domináns nemzetiségek” térképen találjuk: itt azt a nemzetiséget jelöltük, amely az adott településen, ill. járásban abszolút vagy relatív többségben van. A gyűjtőpontok kiválasztási kritériumai miatt a 407 magyarországi településből mindössze egy-egy olyan település van, ahol a magyarság német, illetve szerb, és kilenc, ahol román többséggel él együtt (mind a két időmetszetben). Járási szinten azonban 1900-ban már a gyűjtőpontok negyedének környezetében más etnikum van többségben. A következő népszámlálásig eltelt tíz év etnikai változásait jelzi, hogy 1910-ben már kilencel több település tágabb környezetéről lehet magyar többséget megállapítani: ez a nem túl jelentős változás főleg a német és kisebb mértékben a szlovák etnikum rovására ment végbe. A többségi nemzetiségre vonatko-

zó térképeken az egyes domináns nemzetiségek arányait három kategóriára bontva tanulmányozhatjuk. Az adott nemzetiség kizárólagos, ha részaránya meghaladja a 90%-ot, illetve akkor, ha aránya ennél kevesebb ugyan, de a többi etnikum aránya nem éri el a 10%-ot. Ilyen többség a vizsgált településeken, illetve az azokat tartalmazó járásokban csak a magyar nemzetiség esetében fordul elő. A járásokban a magyaron kívül még öt etnikum részaránya haladhatja meg az 50%-ot (német, román, rutén, szlovák, illetve szerb abszolút többség), és több olyan vegyes lakosságú járás is akad, ahol a fenti összesen hat nemzetiség valamelyike relatív többségben van. A lehető legrészletesebb kép bemutatásához mind települési, mind járási szinten mindkét időmetszetben készültek olyan térképek, amelyek az etnikumok egymáshoz viszonyított arányát ábrázolják. Azokat az etnikumokat nevesítettük, melyek részaránya a 10%-ot meghaladta. A struktúra egyszerűbb átlátása érdekében mind a 4 térkép esetén csaknem ugyanabban a sorrendben jelenik meg a 44, illetve 45 változat a tulajdonságtípusok között, még ha nincs is minden térképen kitöltve mindegyik kategória. A nemzetiségek sorrendje nem a névsort, hanem az eredeti statisztikai adatsorokban megjelenő sorrendet mutatja – az eredeti adatokkal való összevetethetőség kedvéért. A fent felsorolt öt nem magyar etnikum mellett a tulajdonságtípusok között nevesítve van még a horvát, vend, bunyevác, sokác, bolgár és cigány nemzetiség.

### 2. 3. Vallási térképek

Számos kulturális jelenség helyi változatának értelmezéséhez szükség van az adott közösség felekezeti hovatartozásának ismeretére is: az atlasz eredeti kötetében például számos, táplálkozással foglalkozó lap esetén külön jellel emelték ki nemcsak az adat gyakoriságát, hanem azt is, mely felekezethez kötődik. A vallási megoszlásról általában azt mondhatjuk, hogy míg a Magyar Királyság területén a reformáció és ellenreformáció miatt számos településen, illetve járásban kifejezetten vegyes a vallási megoszlás, Erdélyben, a mély történelmi gyökerű vallásbéke hatására érvényesül az egy falu – egy vallás elve, illetve kisebb régiók felekezeti hovatartozása is egyöntetű. Itt a vallási és nemzetiségi hovatartozás között is szoros összefüggés van, a kat., ref., unitárius szinte kivétel nélkül magyar etnikumú, míg az evangélikus – néhány dél-erdélyi magyar kivételtől eltekintve – szász, a gör. kat. és gör. keleti vallású lakosság román (KÓSA, 1998, 293). Közép- és Nyugat-Magyarországon azonban a kat.ok és evangélikusok lehetnek magyarok, németek, szlovákok, horvátok, a gör. keletiek szerbek vagy románok. Csak a ref. vallás kötődik a magyar etnikumhoz. Ezért az adatok értelmezéséhez szükség lehet az etnikai és vallási térképek összevetésére.

Ez utóbbiak az etnikai térképekhez hasonló struktúrában készültek: két időmetszetet (1900, 1910), kétféle területi szinten (település, járás) és há-

romféle részletezettségben mutatnak. A felekezetek sorrendje itt csak részben követi a forrásokat, az adatok belső (egy térképen belüli) összevethetősége érdekében célszerűnek tűnt a felekezetszoportos besorolás: a katolikus (római, görög), protestáns (ref., evangélikus) felekezetek után következnek a görög keletiek és unitáriusok.<sup>5</sup> (A statisztikai adatsorban a görög keletiek és a reformátusok helye fordított.) Mivel jelen esetben is a 10%-ot meghaladó arányú felekezeteket térképeztük, a részletes vallási térképek tulajdonostípusai között az izraelita felekezet is megjelenik. Bár a tizet is meghaladó nemzetiségi kategóriákhoz képest csak hét felekezet szerepel a lapokon, a vallási megoszlás sokkal vegyesebb volta miatt kétszer annyi tulajdonostípust kellett azonosítani a jelkulcsban. Míg például horvátok vagy vendek sohasem élnek együtt románokkal, a vallási megoszlást illetően sokkal több permutáció előfordul: szinte minden felekezet élhet együtt a többivel. A gyűjtőpontként kiválasztott települések reprezentativitása szempontjából érdekes képet kaphatunk a domináns felekezeteket ábrázoló települési és járási alapú térképek összevetésével: a községek adatait alapul véve a reformátusok 172 (1900), illetve 171 (1910) településen alkotnak többséget, a gyűjtőpontokat tartalmazó járásban viszont már csak 66 (1900) illetve 64 (1910) esetben. Ez nemcsak a nemzetiségek által is lakott vidékekre jellemző: a Dunántúlon és a Duna–Tisza közén is szinte teljesen egyöntetű a járásokban a római katolikus többség. Mindez arra utal, hogy a gyűjtőpontok kiválasztása során a két figyelembe veendő szempont (a reprezentativitás és a hosszú időn át autochton lakosság) közül az utóbbi számított jobban: legáltalában a vallási hovatartozást illetően.

## 2. 4. Településdemográfiai térképek

A *Magyar Néprajzi Atlasz* eredeti térképlapjai közül csupán az első öt foglalkozik a településképpel. Valójában azonban az 5. térkép csak kiegészítő jellegű, alig 62 bejegyzéssel, a 4. pedig a telek elnevezéseit mutatja be, a településszerkezeti, strukturális kérdéseket tehát csupán három tárgyalja. A településeket a településnéprajz, településföldrajz általában megjelenési formája (csoportos – szórvány, illetve megosztott település, falu – város) mérete és morfológiája (alaprajza) alapján szokta csoportosítani. Ezek közül az első beosztás az atlasz lapjairól kiolvasható. Mivel az *Magyar Néprajzi Atlasz* 1. térképe tanúsága szerint a gyűjtőpontok túlnyomó többsége<sup>6</sup> zárt település. vagy rendelkezik zárt maggal, ezeket lehetne morfológiájuk alapján

<sup>5</sup> Bár történelmi okokból együtt lehetne szerepeltetni az unitáriusokat a protestáns felekezetekkel, dogmatikailag – a Szentháromság létének (és ezzel Jézus Krisztus isteni voltának) el nem fogadása miatt – nem tekinthetők keresztény felekezetnek (vö. VICTOR, 1980, 37–38.).

<sup>6</sup> 24 település nem ilyen, és 4 településről nincs adat (Hídalmás, Mindszent, Székelykeve, Szeremle).



(halmazfalu, szalagtelkes falu, mérnöki falu; BULLA–MENDÖL, 1999, 126.)<sup>7</sup> rendszerezni. Egyelőre azonban még nem áll rendelkezésünkre olyan kutatás, amely 1900 körül a teljes magyar nyelvterületre vonatkozóan alaprajzuk szerint beosztotta volna a településeket, ezért a kiegészítő jellegű térképek az *Magyar Néprajzi Atlasz* virtuális 10. kötetében csak a települések méretével foglalkoznak. Nyolc térkép (729–736), ábrázolja a települések lakosságának létszámát az 1900-as és 1910-es időmetszetben. Az adatok részletezettségét illetően egy átfogóbb és finomabb tagolás látszott célszerűnek. A nyolc térképből négy csak három kategóriát különböztet meg (kicsi /1000 fő alatt/, közepes /1000–3000 fő/ és nagy létszámú település /3000 fő fölött/). Ez a tagolás megegyezik Mendöl Tibor kategóriáival (kisfalvak, közepes falvak, óriásfalvak; BULLA–MENDÖL, 1999, 125.). A másik négy térkép hét kategóriát különböztet meg. A kicsi és a közepes településeket két részre bontottuk, az óriástelepülések esetében még egy kategóriát beiktattunk (így lett: 3000–10 000 fő és 10 000 fő fölött), valamint egy megkülönböztető jelet a tizenegy városi rangú településnek. (A járási térképeken Tompa és Zákányszék Szabadka és Szeged város részeként város jelet kaptak.) Bár már az egyes gyűjtőpontok lakosságának bemutatása is informatív, a magyar nyelvterület településszerkezetéről az igazán beszédes képet a járási átlagok adják. Ha azonban szigorúan ragaszkodunk a matematikai átlaghoz, egyes esetekben kissé hamis képet kapunk. A magyar nyelvterületen akadtak olyan járások, ahol a lakosság jelentős része élt egy-egy óriásközségben (pl. Nagyszalonta, Mohács, Rákospalota), míg a járás többi része jóval kisebb lakosságú településekből állt. Mivel az óriásközségek adatai az átlagot erősen torzították volna, azt az elvet követtük, hogy a legnagyobb és legkisebb értéket kihagyva átlagoltunk. A települések lélekszámát bemutató lapokat kiegészítendő készült két települési, illetve két járási népsűrűségterkép is. Itt a kategóriákat a más kiadványokkal való összevethetőség érdekében a Történelmi Magyarország Atlasza 59. oldalán levő népsűrűségterképpel egyezően határoztuk meg.<sup>8</sup> Készült ezeken kívül egy olyan lap is, amely a települések átlagos területét mutatja az adott járásban. Ez a térkép csak 1900-as adatokat mutat, mivel a benne szereplő tényezők (járások területe és településszáma) egyike sem dinamikus tényező, az 1910-es adatok ezektől való eltérése lényegében elhanyagolható.

<sup>7</sup> Bárth János ezeken kívül megkülönbözteti még a Magyarországon ritka körfalut és saját névjavaslatával a fűzérfalut (amely átmenet a szabályos és szabálytalan alaprajzú falu között; BÁRTH, 1996, 124–132.).

<sup>8</sup> Számszaki okokból a nemzetiségi és felekezeti adatok esetében is megegyeznek a kategóriák (50% felett: többség), de az *Magyar Néprajzi Atlasz* 10. kötete jóval részletesebb képet mutat, és szerepelteti a kizárólagos többség (90% felett) kategóriát is.

## 2. 5. Mezőgazdasági statisztikai térképek

A magyar statisztikai felmérésekben és mezőgazdasági, kataszteri összeírásokban számtalan olyan adat szerepel, amely térképre vetíthető. Nagy Mariann a századforduló mezőgazdasága területi jellemzése során számítógépes analízisében 33 változót, illetve változócsoportot vett figyelembe (NAGY, 2003, 335–336.). Nagy a maga vizsgálatában megyei adatokkal dolgozott, mivel a statisztikai források az általa felhasznált tényezőkre vonatkozóan ezeket csak megyei bontásban jelentették meg (NAGY, 2003, 27.). Mivel azonban a kis és mikro régiók szintje inkább a járási bontással esik egy nagyságrendbe, s mivel a kulturális tagolódás vizsgálata mellett alapvetően a *Magyar Néprajzi Atlasz* kiegészítése céljából szerkesztettük az információs térképeket, ezek témáját három, járási tagolásban is kimutatható és a mezőgazdaság szempontjából fontos változócsoporthoz szűkítettük. Ezek: a művelési ágak terjedelme (itt 1895-ös és 1910-es adatok szerepelnek), az egyes művelési ágak jövedelme (erről csak 1910-ből származik kimutatás), valamint az átlagos birtoknagyság.

Az egyes térképeken a kategóriák tagolásánál azt az elvet követtük, hogy míg lehetőleg a kategóriák száma maradjon áttekinthető (átlagban hatnyolc), egyrészt minden kategóriába lehetőleg egyforma nagyságrendben kerüljenek elemek, másrészt az egyes kategóriák közel azonos intervallumokat fogjanak át. Mivel azonban ugyanaz a rendszer minimum négy térképen (1895, 1910, települési, járási szint) ismétlődik, ezt természetesen nem lehetett teljes következetességgel alkalmazni. Ezért ez az elv igazából csak a legváltozatosabb adatokat tartalmazó térképeken teljesül. Az egyes térképek összevethetősége érdekében az intervallumokat is igyekeztünk összehangolni, így azonos kategóriák jellemzik, például a rét és a legelő, illetve a nádas és a szőlő arányait, vagy a kert, a szőlő és a szántó, illetve a rét és az erdő jövedelmét. Mivel a magyar nyelvterületen a 19–20. század fordulóján a szántóföldi növénytermesztés még mindig a megélhetés legfőbb forrása volt, az átlagos birtoknagyságot a teljes terület mellett érdemesnek látszott a szántóterületre is kivetíteni.

## IRODALOM

- A Magyar Korona országainak mezőgazdasági statisztikája. I.  
1897 *A Magyar Korona országainak mezőgazdasági statisztikája. I. A magyar mezőgazdasági statisztika fejlődése s az 1895. évi VIII. törvénycikk alapján végrehajtott összeírás főbb eredményei községenként.* Budapest, MKSH.
- A Magyar Korona országainak 1900. évi népszámlálása  
1902 *A Magyar Korona országainak 1900. évi népszámlálása. A népesség általános leírása községenként.* Magyar Statisztikai Közlemények. Új Sorozat 1. Budapest, MKSH.
- A Magyar Korona országai 1910. évi népszámlálása  
1912 *A Magyar Korona országai 1910. évi népszámlálása. A népesség főbb adatai községek és népesebb puszták, telepek szerint.* Magyar Statisztikai Közlemények. Új Sorozat 42. Budapest, MKSH.
- BÁRTH János  
1996 *Szállások, falvak, városok. A magyarság települési hagyománya.* Kalocsa, Kalocsai Múzeumbarátok köre.
- BORSOS Balázs  
2000/2001 Cultural Regions of the Hungarian-Speaking Territory as Defined by the Computer. Preliminary research results. *Acta Ethnologica Danubiana*, 2–3., 51–77.  
2003 A magyar nyelvterület kulturális régióinak számítógépes meghatározása a Magyar Néprajzi Atlasz térképei alapján. Előzetes eredmények. In: VARGYAS Gábor (szerk.) *Népi Kultúra – Népi Társadalom*, XXI., 31–60. Budapest, Akadémiai Kiadó.  
2006 Az európai néprajzi atlaszok számítógépes feldolgozásának lehetőségeiről. In: VARGYAS Gábor (szerk.) *Ethno-Lore*, XXIII., 75–109. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- BULLA Béla–MENDÖL Tibor  
1999 *A Kárpát-medence földrajza.* Budapest, Lucidus (első kiadás: 1947).  
Dicționarul...  
1914–1915 *Dicționarul statistic al României întocmit pe baza rezultatelor definitive ale recensământului general al populațiunii din 19 decembrie 1912.* Vol. 1–2., București, Institutul de Arte Grafice C. Sfetea.
- FÓNAGY Zoltán  
2001 A dualizmus kora. In: TÓTH István György (szerk.): *Millenniumi magyar történet.* 423–473. Budapest, Osiris Kiadó.
- HAJDÚ Zoltán  
1996 A magyar közigazgatás történeti földrajza. In: FRISNYÁK Sándor (szerk.): *A Kárpát-medence történeti földrajza.* 211–223. Nyíregyháza, MTA–BGYTF.
- HAJDÚ-MOHAROS József  
2000 *Magyar településtár.* Budapest, Kárpát-Pannon Kiadó.

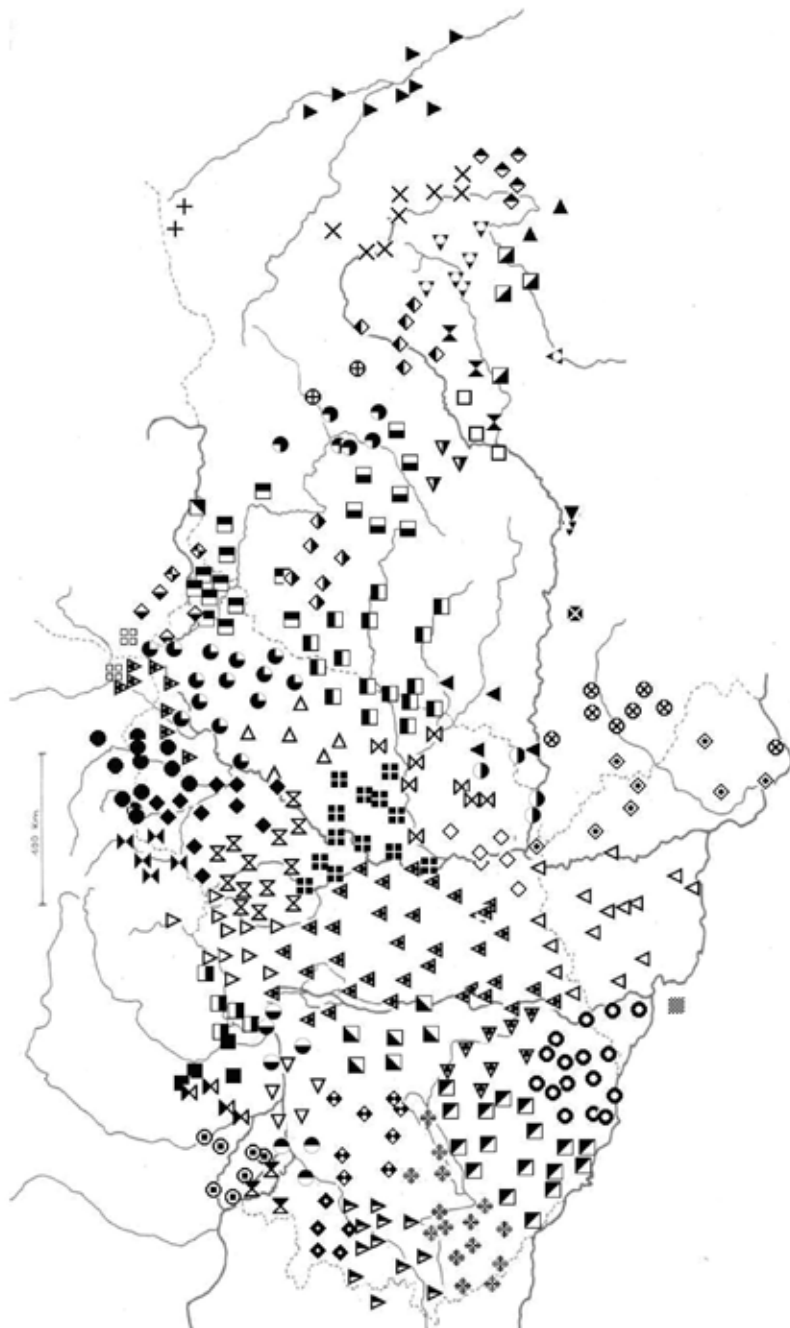
- KÓSA László  
1998 *Paraszti polgárosulás és a népi kultúra táji megoszlása Magyarországon (1880–1920)*. Budapest, Planétás Kiadó.
- LAHOVARI, Ioan George  
1898 *Marele Dicționar Geografic al României*. București.
- MANIULĂ, Sabin  
1938 *Recensământul general al populației României din 29. decembrie 1930. Volumul II: Neam, limbă maternă, religie*. București, Institutul Central de Statistică.
- NAGY Mariann  
2003 *A magyar mezőgazdaság regionális szerkezete a 20. század elején*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.
- PALÁDI-KOVÁCS Attila  
1980 A kulturális régiók néprajzi vizsgálata. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (szerk.): *Néprajzi csoportok kutatási módszerei. Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 7. 57–76. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.
- POZSONY Ferenc  
2005 *A moldvai csángó magyarok*. Budapest, Gondolat–Európai Folklor Intézet.
- SZÁSZ Zoltán  
1976 A konzervatív liberalizmus kora. A dualista rendszer konszolidált időszaka. In: KOVÁCS Endre (főszerk.): *Magyarország története 1848–1890*. 1165–1332. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- VICTOR János  
1980 *Református hiszekegy*. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya.
- XX vármegye...  
1913–1914 *XX vármegye adóközségeinek területe és kataszteri tisztajövedelme művelési áganként és osztályonként az 1909. évi V. T.-cikk alapján végrehajtott kataszteri kiigazítás után*. Budapest, Magyar Királyi Állami Nyomda.
- ZENTAI László  
2001 *A történelmi Magyarország atlasza és adattára 1914*. Pécs, Talma Kiadó.






BALÁZS BORSOS



























THE 10TH (VIRTUAL) VOLUME OF THE ATLAS  
OF HUNGARIAN FOLK CULTURE

In the first years of the 21<sup>st</sup> century a digital version of the Atlas of Hungarian Folk Culture has been compiled by the author, containing the 634 sheets of the 9 published volumes. As the basic structure (the base map with the collecting points) is available in the digital version, too, it is not only possible but also fairly easy to add new (virtual) sheets to the atlas. Thus, it can be supplemented e.g. with maps processing administrative territorial divisions, ethnic and religious distribution of the population, and demographic settlement patterns, the data of the demographic and agricultural surveys of the period of 1900–1910. This virtual 10<sup>th</sup> volume of the atlas contains “sheets” about the cultural landscape of the settlements and of their cultural environment. These maps may also help to draw a more accurate map about cultural regions. In a virtual 11<sup>th</sup> volume another type of supplementary maps can be collected using the ethnographical literature showing the regional distribution of Hungarian folk culture due to different cultural aspects (music, dance, buildings etc.). This article presents, however the different types of the 99 maps of the 10<sup>th</sup> volume.

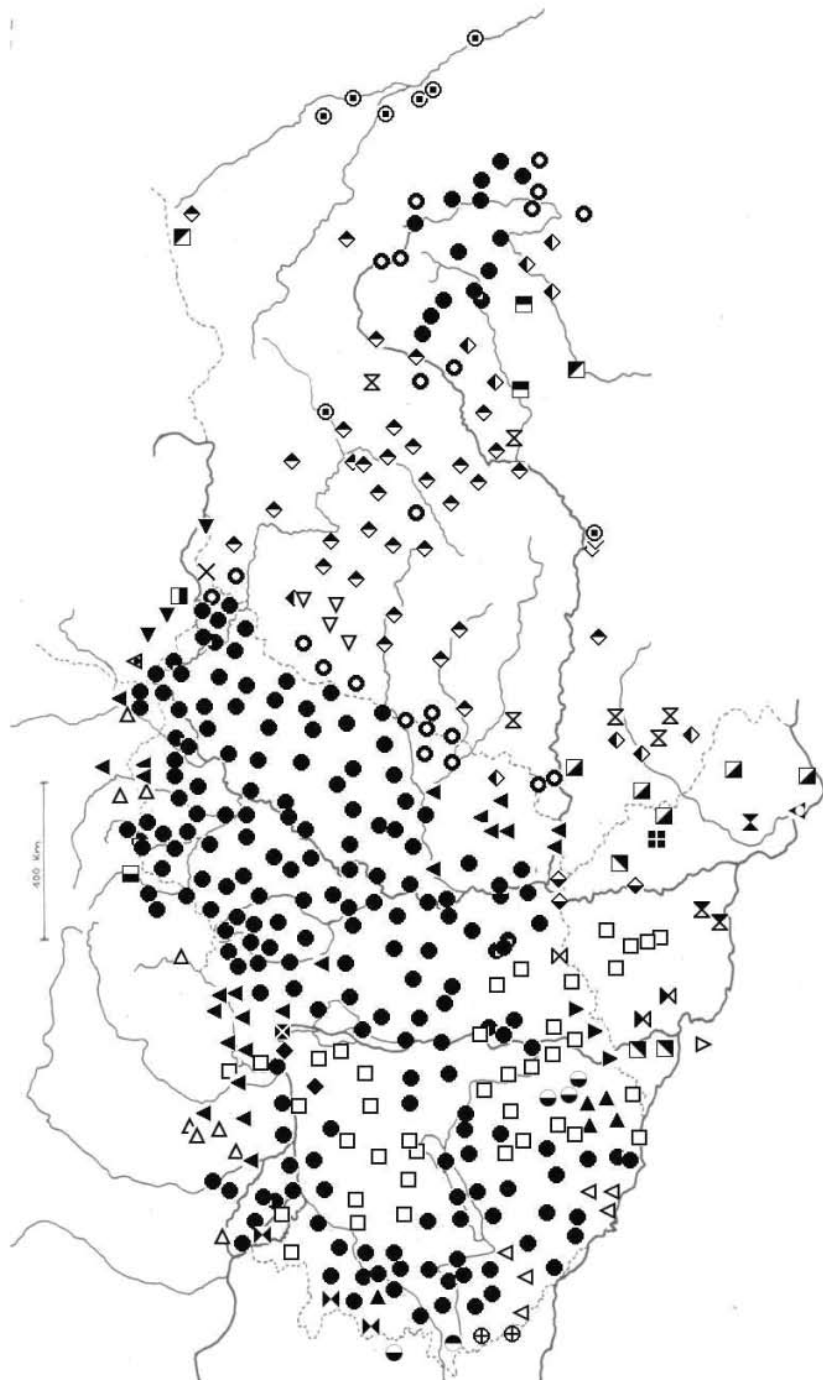
# 701. Vármegyék 1900



 Abauj-Torna vármegye  
 Alsó-Fehér vármegye  
 Arad vármegye  
 Baranya vármegye  
 Bars vármegye  
 Bács-Bodrog vármegye  
 Bereg vármegye  
 Beszterce-Naszód vármegye  
 Békés vármegye  
 Bihar vármegye  
 Borsod vármegye  
 Brassó vármegye  
 Bukovina  
 Csanád vármegye  
 Csík vármegye  
 Csongrád vármegye  
 Esztergom vármegye  
 Fejér vármegye  
 Gömör-Kishont vármegye  
 Győr vármegye  
 Hajdú vármegye  
 Háromszék vármegye  
 Heves vármegye  
 Hont vármegye  
 Hunyad vármegye  
 Jász-Nagykun-Szolnok vármegye  
 Kis-Küküllő vármegye  
 Kolozs vármegye  
 Komárom vármegye  
 Krassó-Szörény vármegye  
 Maros-Torda vármegye  
 Máramaros vármegye

 Moldva  
 Moson vármegye  
 Nagy-Küküllő vármegye  
 Nógrád vármegye  
 Nyitra vármegye  
 Pest-Pilis-Solt-Kiskun vármegye  
 Pozsony vármegye  
 Somogy vármegye  
 Sopron vármegye  
 Szabolcs vármegye  
 Szatmár vármegye  
 Szeben vármegye  
 Szeréna vármegye  
 Szilágyszabolcs vármegye  
 Szolnok-Doboka vármegye  
 Temes vármegye  
 Tolna vármegye  
 Torda-Aranyos vármegye  
 Torontál vármegye  
 Udvarhely vármegye  
 Ugocsa vármegye  
 Ung vármegye  
 Vas vármegye  
 Veszprém vármegye  
 Zala vármegye  
 Zemplén vármegye

**712. Nemzetiségek aránya az adott települést tartalmazó járásban  
az 1910-es népszámlálás alapján**

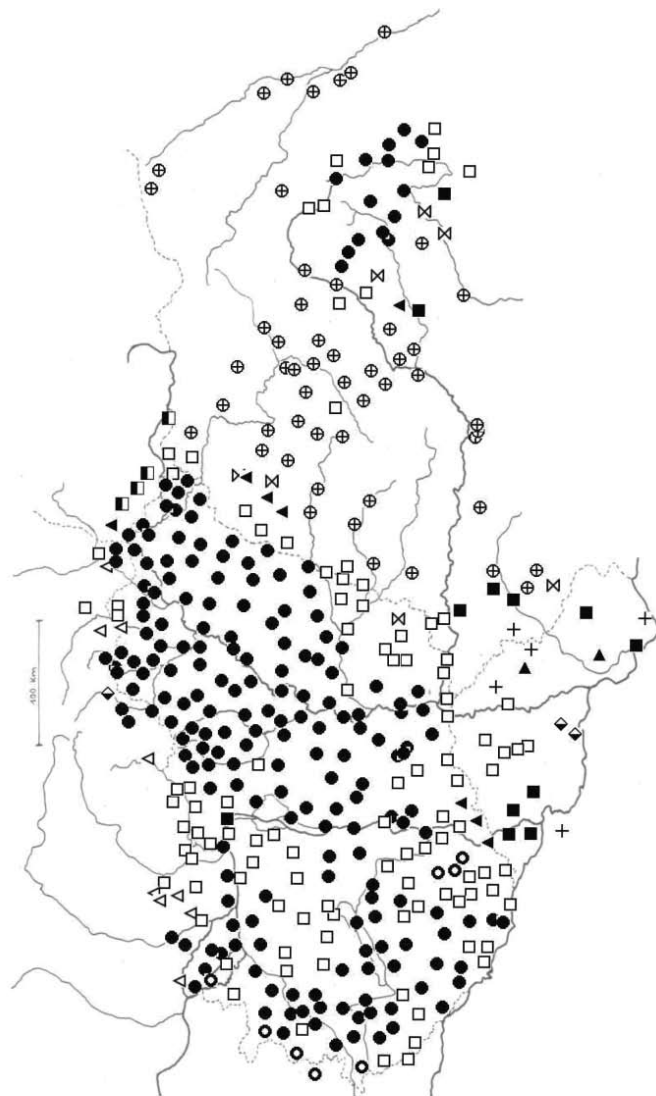




- Magyar 91-100%, ill. 51-90%, de többi nemzetiség 10% alatt
- Magyar 51-90%, német 10-50%
- ▲ Magyar 51-90%, szlovák 10-50%
- Magyar 51-90%, román 10-50%
- Magyar 51-90%, rutén 10-50%
- △ Magyar 51-90%, horvát 10-50%
- ◆ Magyar 51-90%, szerb 10-50%
- ⊕ Magyar 51-90%, vend 10-50%
- ⊗ Magyar 51-90%, bunyevác, sokác 10-50%
- ▣ Magyar 51-90%, cigány 10-50%
- ◆ Magyar 51-90%, német 10-50%, szlovák 10-50%
- ▲ Magyar 51-90%, német 10-50%, horvát 10-50%
- + Magyar 51-90%, német 10-50%, sokác, bunyevác 10-50%
- Magyar 51-90%, szlovák 10-50%, román 10-50%
- ✕ Magyar 51-90%, román 10-50%, rutén 10-50%
- ◇ Magyar 51-90%, román 10-50%, szerb 10-50%
- Magyar 10-50%, német 51-90%
- ▣ Magyar 10-50%, német 51-90%, szlovák 10-50%
- ▤ Magyar 10-50%, német 51-90%, horvát 10-50%
- Magyar 10-50%, német 51-90%, vend 10-50%
- △ Magyar 10-50%, szlovák 51-90%
- ◆ Magyar 10-50%, román 51-90%

- ✕ Magyar 10-50%, román 51-90%, német 10-50%
- ▣ Magyar 10-50%, rutén 51-90%
- ▲ Magyar 10-50%, rutén 51-90%, német 10-50%
- Magyar 10-50%, szerb 51-90%
- ▣ Magyar 10-50%, román 10-50%, szlovák 10-50%
- ▤ Magyar 10-50%, szlovák 10-50%
- ▣ Magyar 10-50%, német 10-50%, szlovák 10-50%
- ▣ Magyar 10-50%, német 10-50%, román 10-50%
- ▣ Magyar 10-50%, német 10-50%, szerb 10-50%!
- ▣ Magyar 10-50%, német 10-50%, sokác, bunyevác 10-50%
- ▣ Magyar 10-50%, német 10-50%, szlovák 10-50%, szerb 10-50%
- ▣ Magyar 10-50%, német 10-50%, román 10-50%, szerb 10-50%
- ▣ Magyar 10-50%, német 10-50%, horvát 10-50%, szerb 10-50%
- ▣ Magyar 10-50%, német 10-50%, szerb 10-50%, sokác, bunyevác%
- ▣ Magyar 10-50%, szlovák 10-50%, rutén 10-50%
- Magyar 0-10%, román 51-90%
- ▣ Magyar 0-10%, román 51-90%, német 10-50%
- ▣ Magyar 0-10%, szlovák 51-90%
- ▣ Magyar 0-10%, szerb 51-90%, szlovák 10-50%, román 10-50%
- ▣ Magyar 0-10%, német 10-50%, román 10-50%
- ▣ Magyar 0-10%, német 10-50%, szerb 10-50%

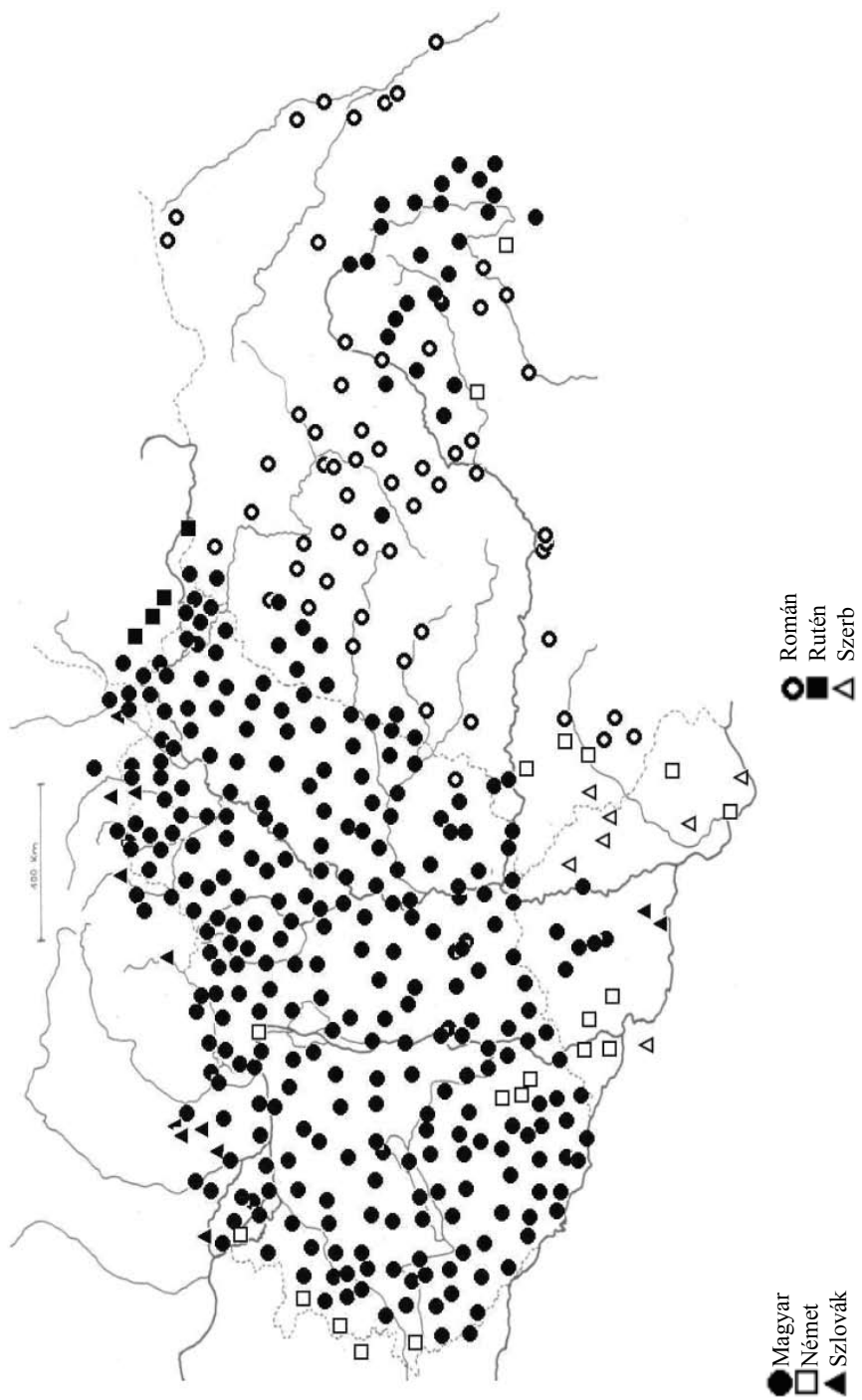
## 714. Többségi nemzetiség az adott települést tartalmazó járásban az 1910-es népszámlálás szerint



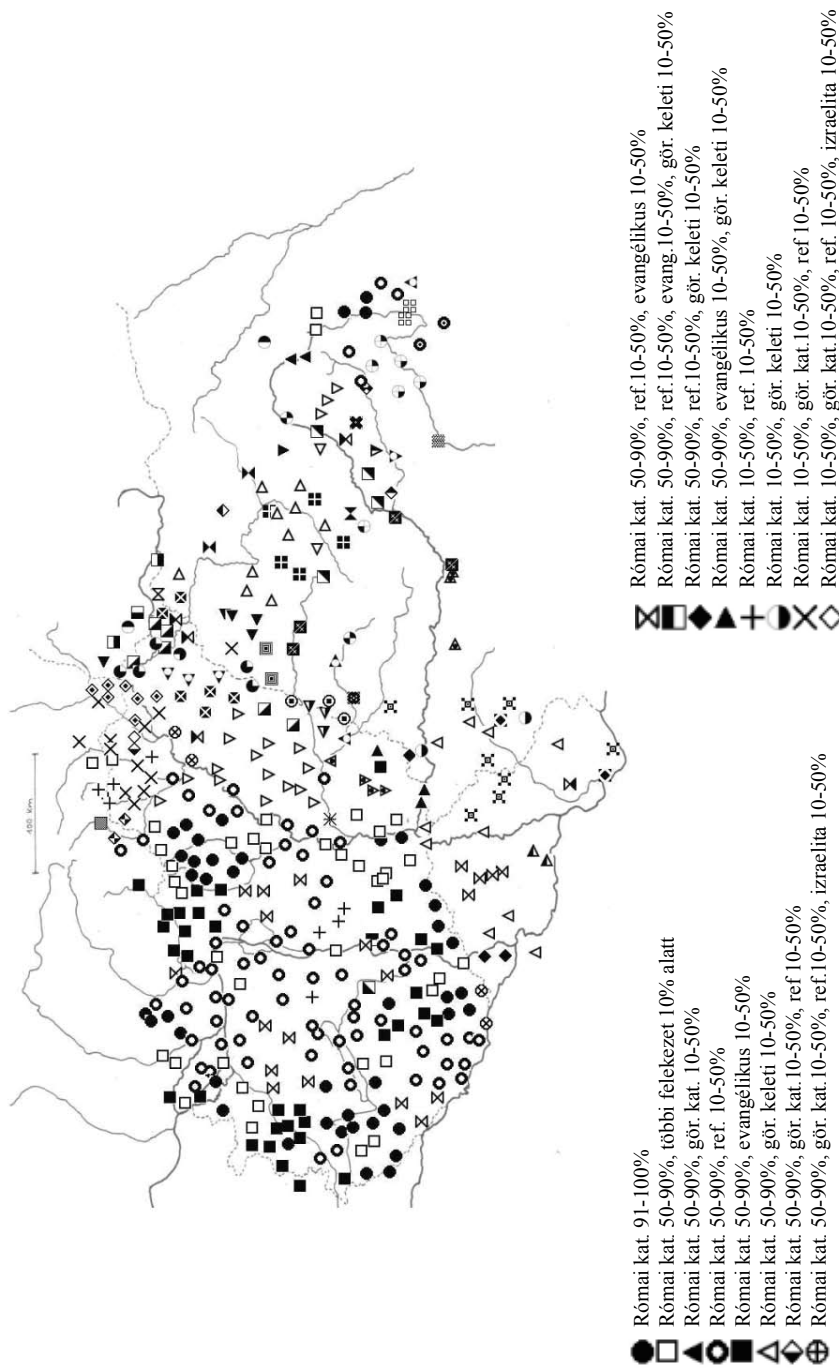
- Magyar kizárólagos (91-100%), illetve 51-90%, de a többi nemzetiség aránya 10% alatt
- Magyar abszolút többség (51-90%)
- ▲ Magyar relatív többség (- 50%)
- Német abszolút többség (51-90%)
- Német relatív többség (- 50%)
- △ Szlovák abszolút többség (51-90%)
- ◇ Szlovák relatív többség (- 50%)

- ⊕ Román abszolút többség (51-90%)
- ⊗ Román relatív többség (- 50%)
- ◻ Rutén abszolút többség (51-90%)
- ◆ Rutén relatív többség (- 50%)
- ▲ Szerb abszolút többség (51-90%)
- ⊕ Szerb relatív többség (- 50%)

716. Domináns nemzetiség az adott települést tartalmazó járásban az 1910-es népszámlálás alapján



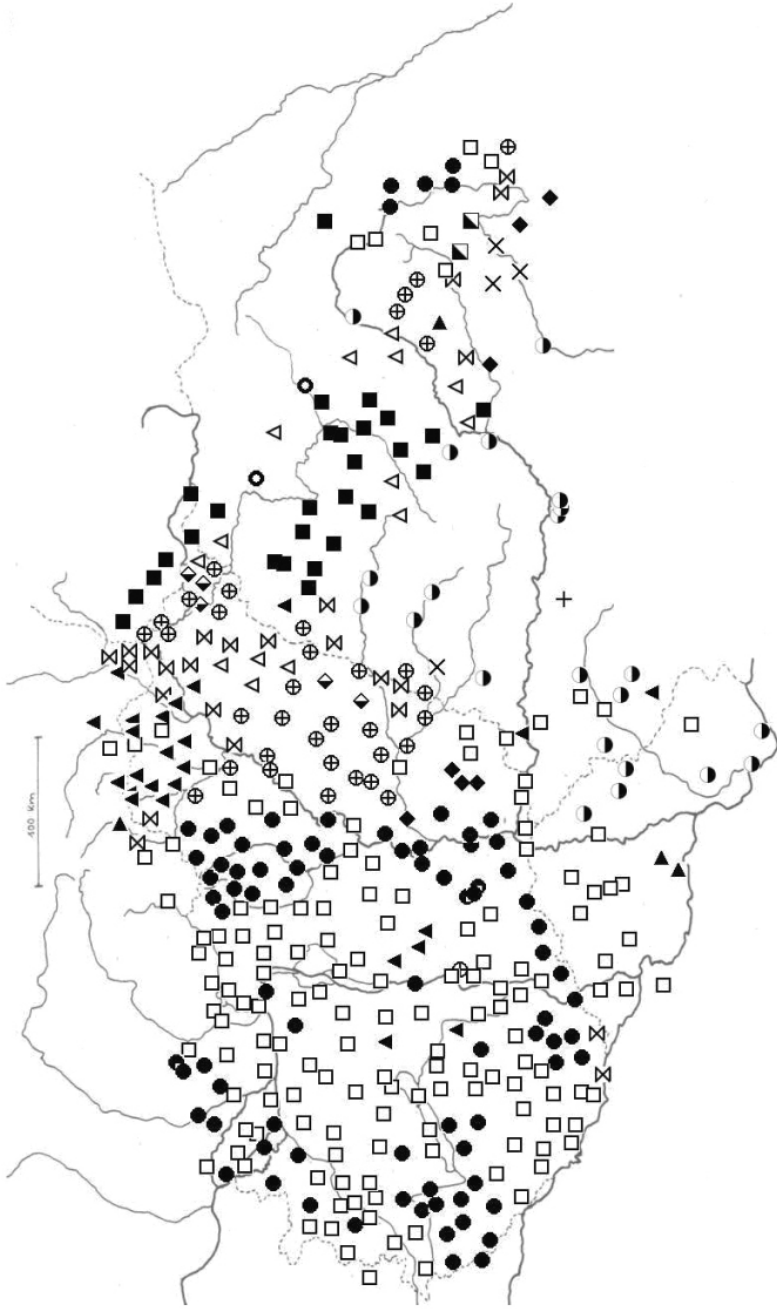
## 718. Felekezetek aránya az adott települést tartalmazó járásban az 1900-as népszámlálás alapján



- Római kat. 10-50%, gör. kat. 10-50%, gör. keleti 10-50%
- Római kat. 10-50%, ref. 10-50%, evangélikus 10-50%
- Gör. kat. 50-90%, többi felekezet 10% alatt
- Gör. kat. 50-90%, római kat. 10-50%
- Gör. kat. 50-90%, ref. 10-50%
- Gör. kat. 50-90%, evangélikus 10-50%
- Gör. kat. 50-90%, izraelita 10-50%
- Gör. kat. 50-90%, római kat. 10-50%, ref. 10-50%
- Gör. kat. 50-90%, ref. 10-50%, gör. keleti 10-50%
- Gör. kat. 50-90%, unitárius 10-50%
- Gör. kat. 50-90%, ref. 10-50%, izraelita 10-50%
- Gör. kat. 10-50%, ref. 10-50%
- Gör. kat. 10-50%, római kat. 10-50%, ref. 10-50%
- Gör. kat. 10-50%, gör. keleti 10-50%
- Gör. kat. 10-50%, ref. 10-50%, gör. keleti 10-50%
- Gör. kat. 10-50%, evangélikus 10-50%, gör. keleti 10-50%
- Ref. 91-100%
- Ref. 50-90%, többi felekezet 10% alatt
- Ref. 50-90%, római kat. 10-50%
- Ref. 50-90%, gör. kat. 10-50%
- Ref. 50-90%, evangélikus 10-50%
- Ref. 50-90%, gör. keleti 10-50%
- Ref. 50-90%, unitárius 10-50%
- Ref. 50-90%, izraelita 10-50%
- Ref. 50-90%, római kat. 10-50%, gör. kat. 10-50%
- Ref. 50-90%, római kat. 10-50%, evangélikus 10-50%
- Ref. 50-90%, római kat. 10-50%, gör. keleti 10-50%
- Ref. 50-90%, római kat. 10-50%, izraelita 10-50%
- Ref. 50-90%, gör. kat. 10-50%, gör. keleti 10-50%
- Ref. 50-90%, gör. kat. 10-50%, izraelita 10-50%
- Ref. 10-50%, római kat. 10-50%
- Ref. 10-50%, gör. keleti 10-50%
- Ref. 10-50%, római kat. 10-50%, gör. kat. 10-50%
- Ref. 10-50%, gör. keleti 10-50%
- Ref. 10-50%, római kat. 10-50%, gör. keleti 10-50%
- Ref. 10-50%, izraelita 10-50%

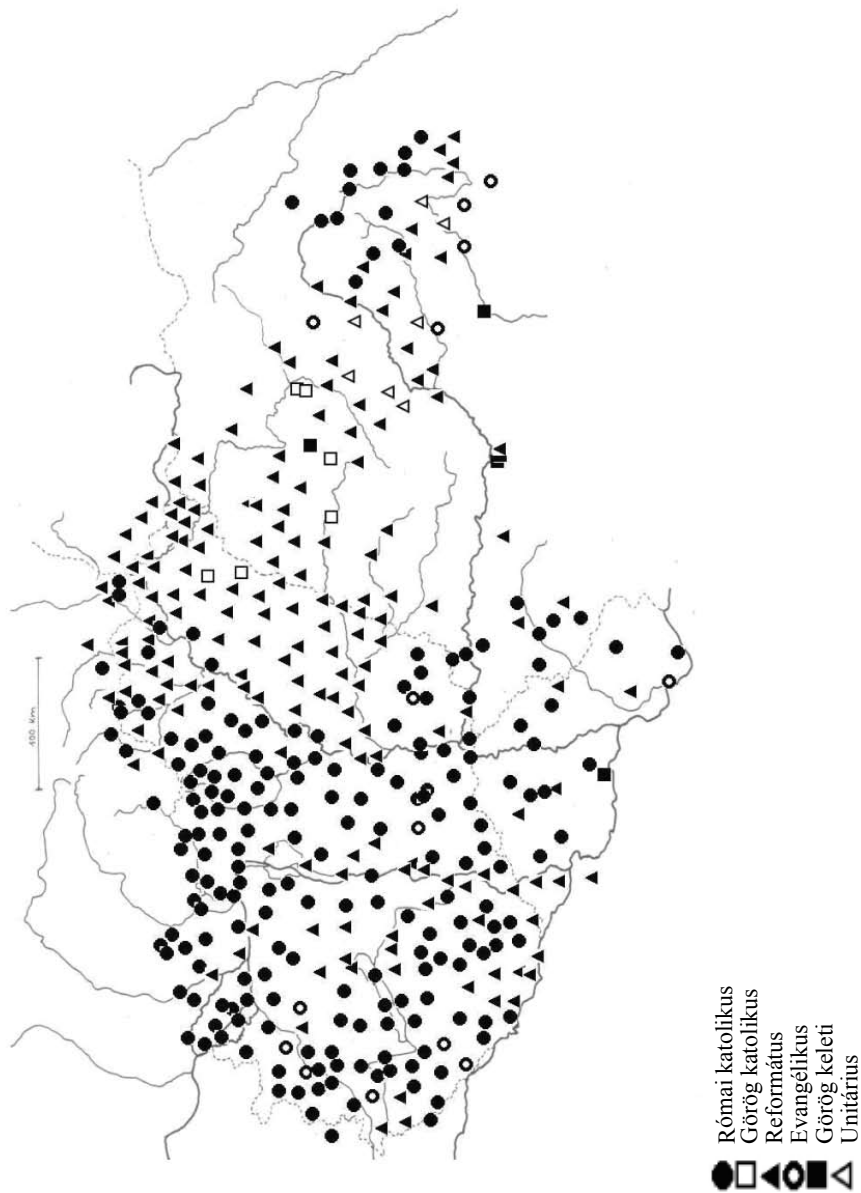
- Ref. 10-50%, római kat. 10-50%, evangélikus 10-50%
- Ref. 10-50%, római kat. 10-50%, gör. keleti 10-50%
- Ref. 10-50%, gör. kat. 10-50%, gör. keleti 10-50%, unitárius 10-50%
- Ref. 10-50%, római kat. 10-50%, unitárius 10-50%
- Evangélikus 50-90%, többi felekezet 10% alatt
- Evangélikus 50-90%, római kat. 10-50%
- Evangélikus 50-90%, gör. keleti 10-50%
- Evangélikus 50-90%, római kat. 10-50%, ref. 10-50%
- Evangélikus 50-90%, gör. kat. 10-50%, gör. keleti 10-50%
- Evangélikus 50-90%, gör. keleti 10-50%
- Evangélikus 10-50%, római kat. 10-50%, ref. 10-50%
- Evangélikus 10-50%, római kat. 10-50%, gör. keleti 10-50%
- Evang. 10-50%, gör. kat. 10-50%, ref. 10-50%, gör. keleti 10-50%
- Gör. keleti 50-90%, többi felekezet 10% alatt
- Gör. keleti 50-90%, római kat. 10-50%
- Gör. keleti 50-90%, gör. kat. 10-50%
- Gör. keleti 50-90%, evangélikus 10-50%
- Gör. keleti 50-90%, ref. 10-50%
- Gör. keleti 50-90%, evangélikus 10-50%
- Gör. keleti 50-90%, gör. kat. 10-50%, unitárius 10-50%
- Gör. keleti 10-50%, gör. kat. 10-50%
- Gör. keleti 10-50%, evangélikus 10-50%
- Gör. keleti 10-50%, római kat. 10-50%, ref. 10-50%
- Gör. keleti 10-50%, gör. kat. 10-50%, gör. keleti 10-50%
- Gör. keleti 10-50%, ref. 10-50%, evangélikus 10-50%
- Gör. keleti 10-50%, gör. keleti 10-50%
- Unitárius 50-90%, többi felekezet 10% alatt
- Unitárius 50-90%, gör. kat. 10-50%
- Unitárius 50-90%, ref. 10-50%
- Unitárius 50-90%, gör. keleti 10-50%
- Unitárius 10-50%, ref. 10-50%
- Unitárius 10-50%, római kat. 10-50%, ref. 10-50%
- Unitárius 10-50%, gör. kat. 10-50%, ref. 10-50%
- Unitárius 10-50%, gör. keleti 10-50%

**720. Többségi felekezet az adott települést tartalmazó járásban  
az 1900-es népszámlálás alapján**



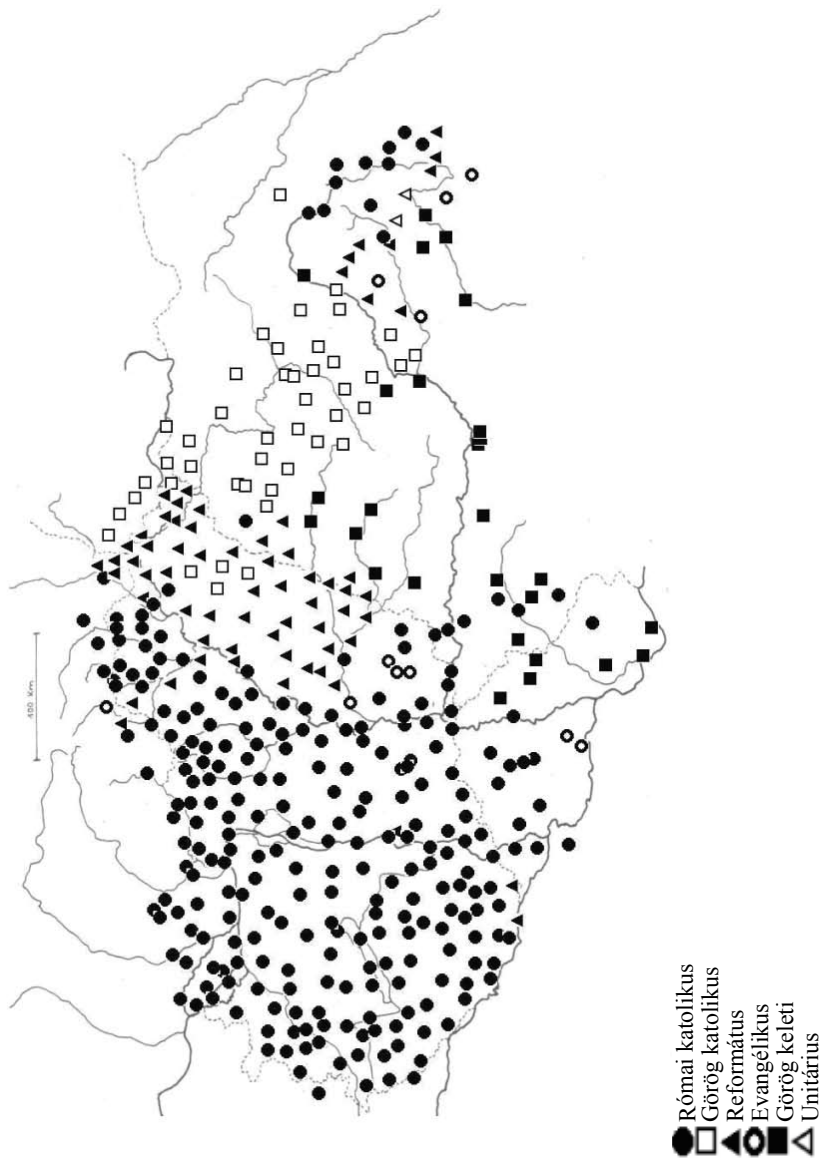
- Római kat. kizárólagos (91-100%), illetve 51-90%, de a többi felekezet aránya 10% alatt
- Római kat. abszolút többség (51-90%)
- Római kat. relatív többség (- 50%)
- Görög kat. kizárólagos (91-100%), illetve 51-90%, de a többi felekezet aránya 10% alatt
- Görög kat. abszolút többség (51-90%)
- Görög kat. relatív többség (- 50%)
- Ref. kizárólagos (91-100%), illetve 51-90%, de a többi felekezet aránya 10% alatt
- Ref. abszolút többség (51-90%)
- Ref. relatív többség (- 50%)
- Evangélikus kizárólagos (91-100%), illetve 51-90%, de a többi felekezet aránya 10% alatt
- Evangélikus abszolút többség (51-90%)
- Evangélikus relatív többség (- 50%)
- Görög keleti kizárólagos (91-100%), illetve 51-90%, de a többi felekezet aránya 10% alatt
- Görög keleti abszolút többség (51-90%)
- Görög keleti relatív többség (- 50%)
- Unitárius kizárólagos (91-100%), illetve 51-90%, de a többi felekezet aránya 10% alatt
- Unitárius abszolút többség (51-90%)
- Unitárius relatív többség (- 50%)

## 721. Domináns felekezet az 1900-es népszámlálás alapján

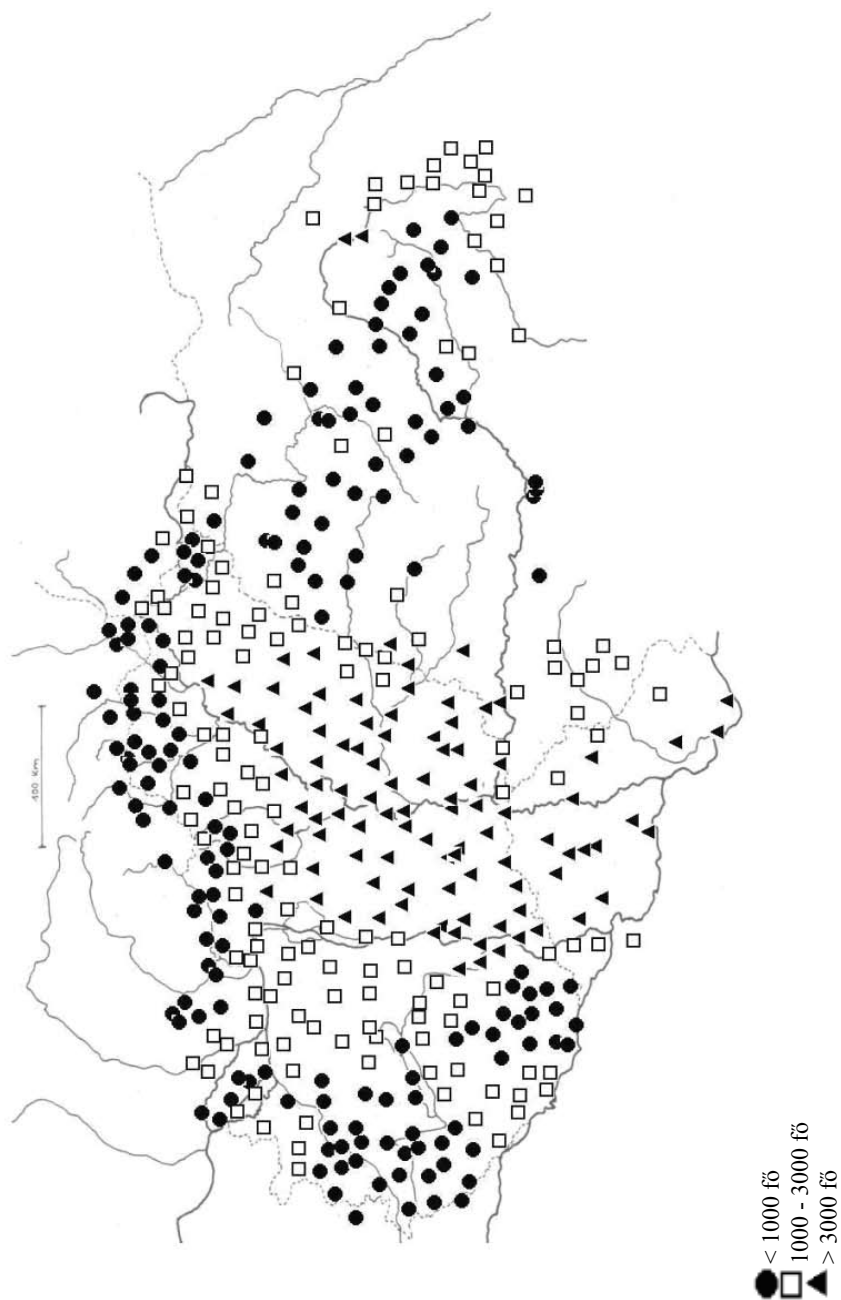




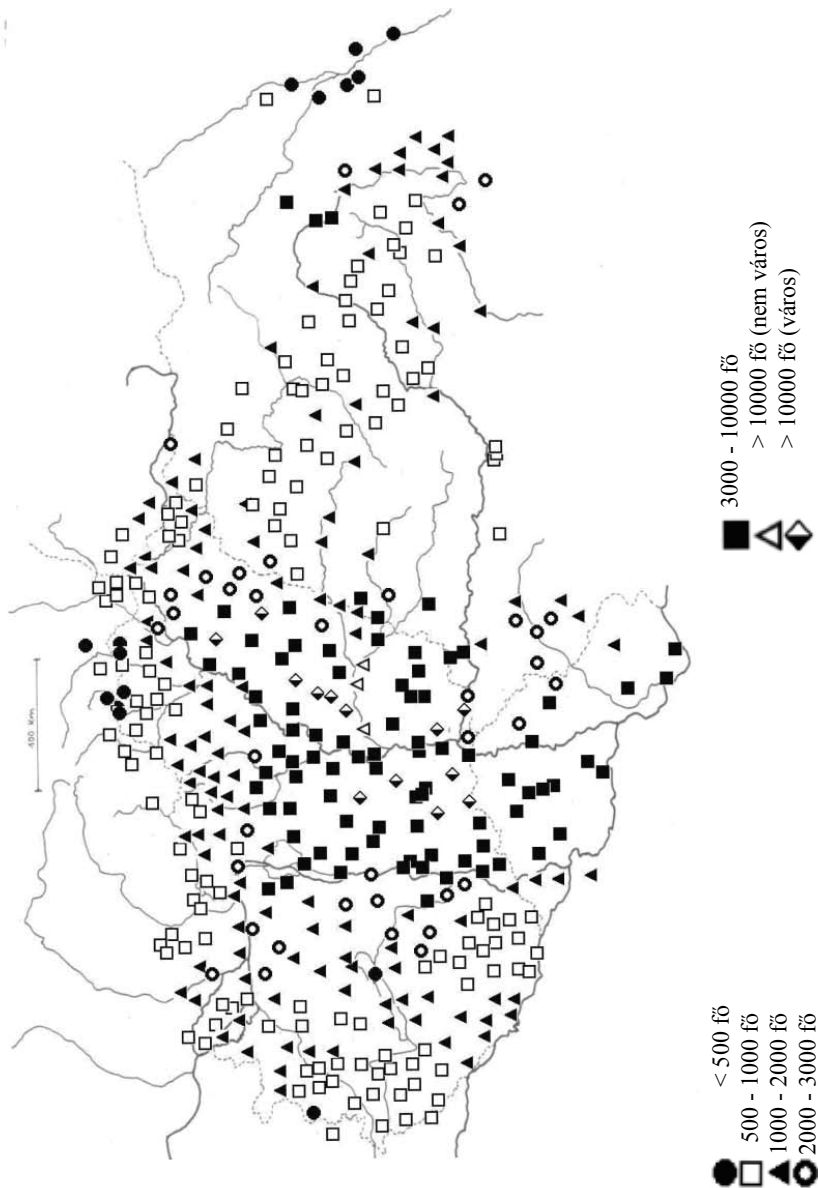
## 722. Domináns felekezet az adott települést tartalmazó járásban az 1900-es népszámlálás alapján



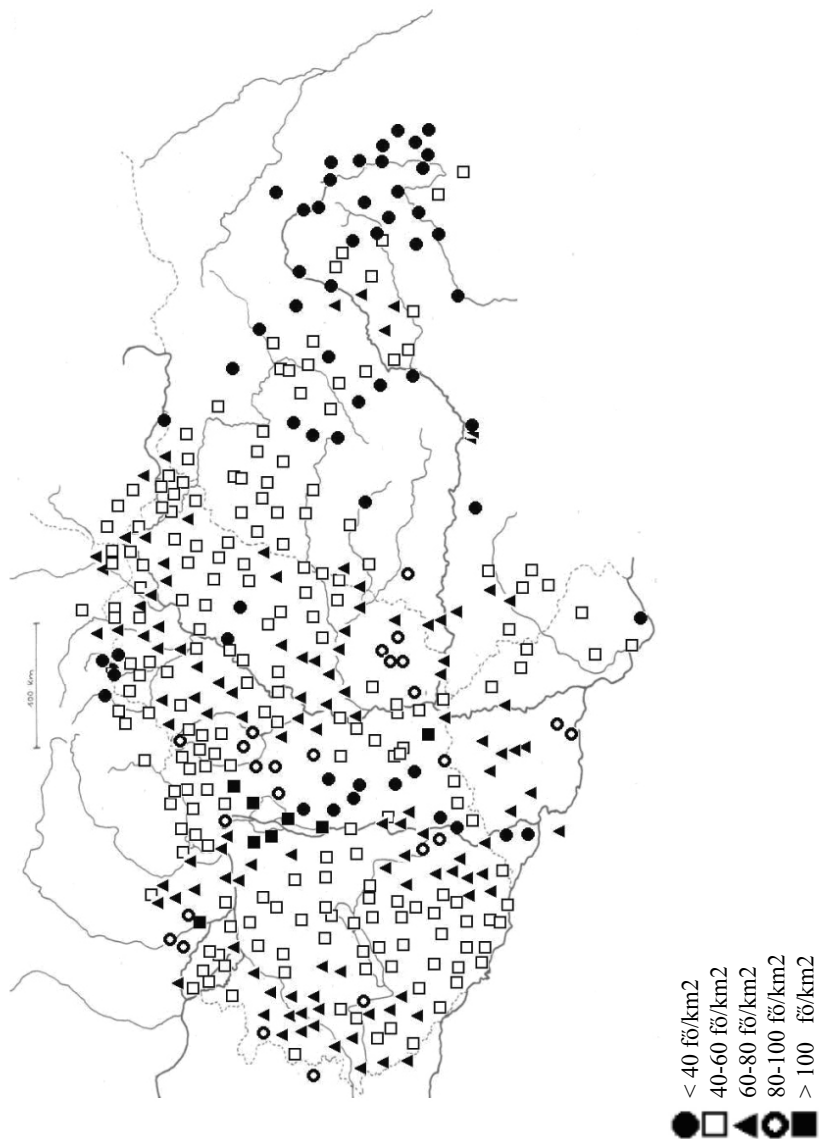
**730. Település-lélekszám átlaga az adott települést tartalmazó járásban**  
**-- 190 -- 3 kategória**



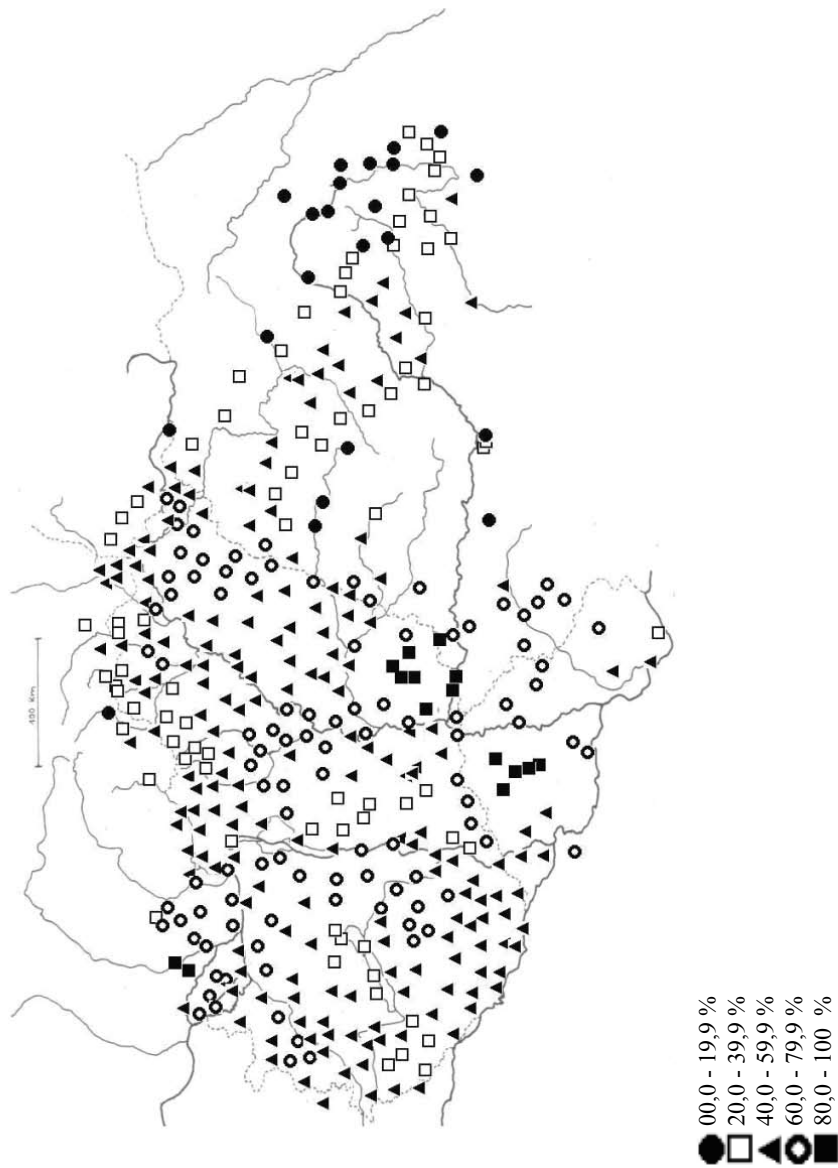
**736. Település-lélekszám átlaga az adott települést tartalmazó járásban  
– 1910 – 7 kategória**



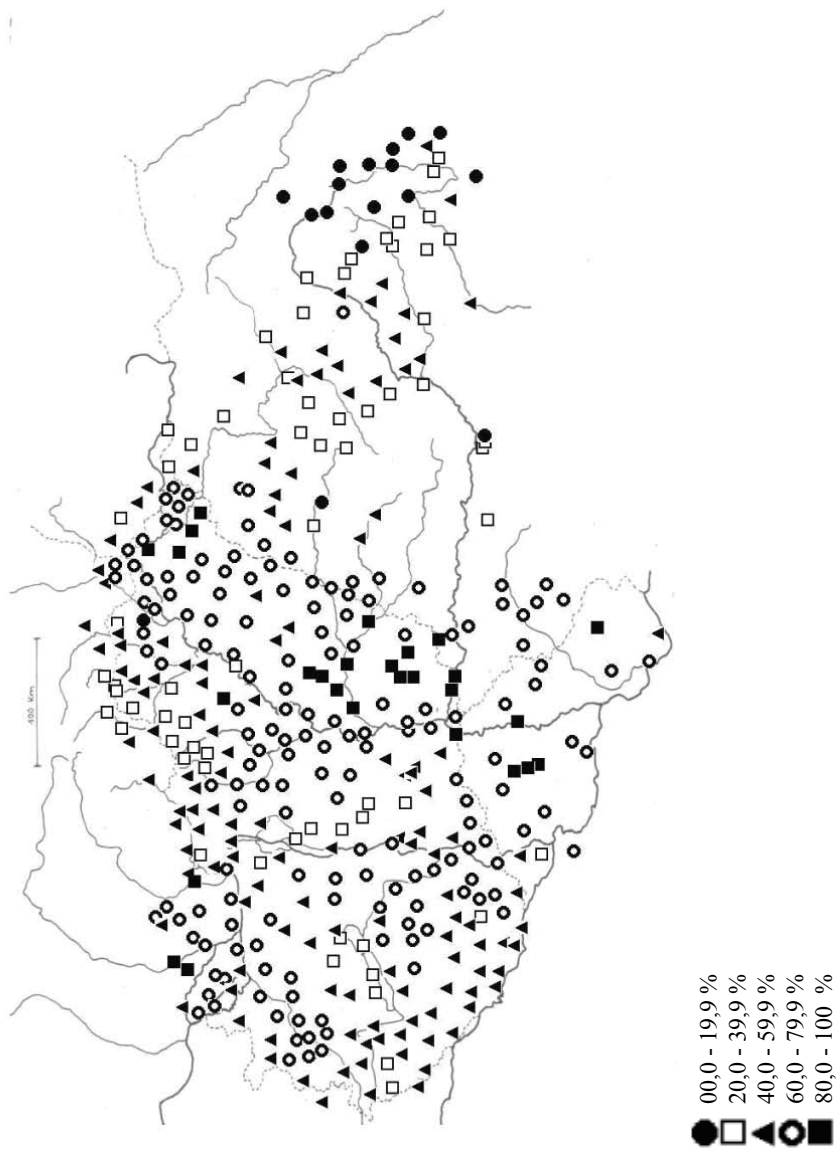
### 739. Népsűrűség az adott települést tartalmazó járásban 1900



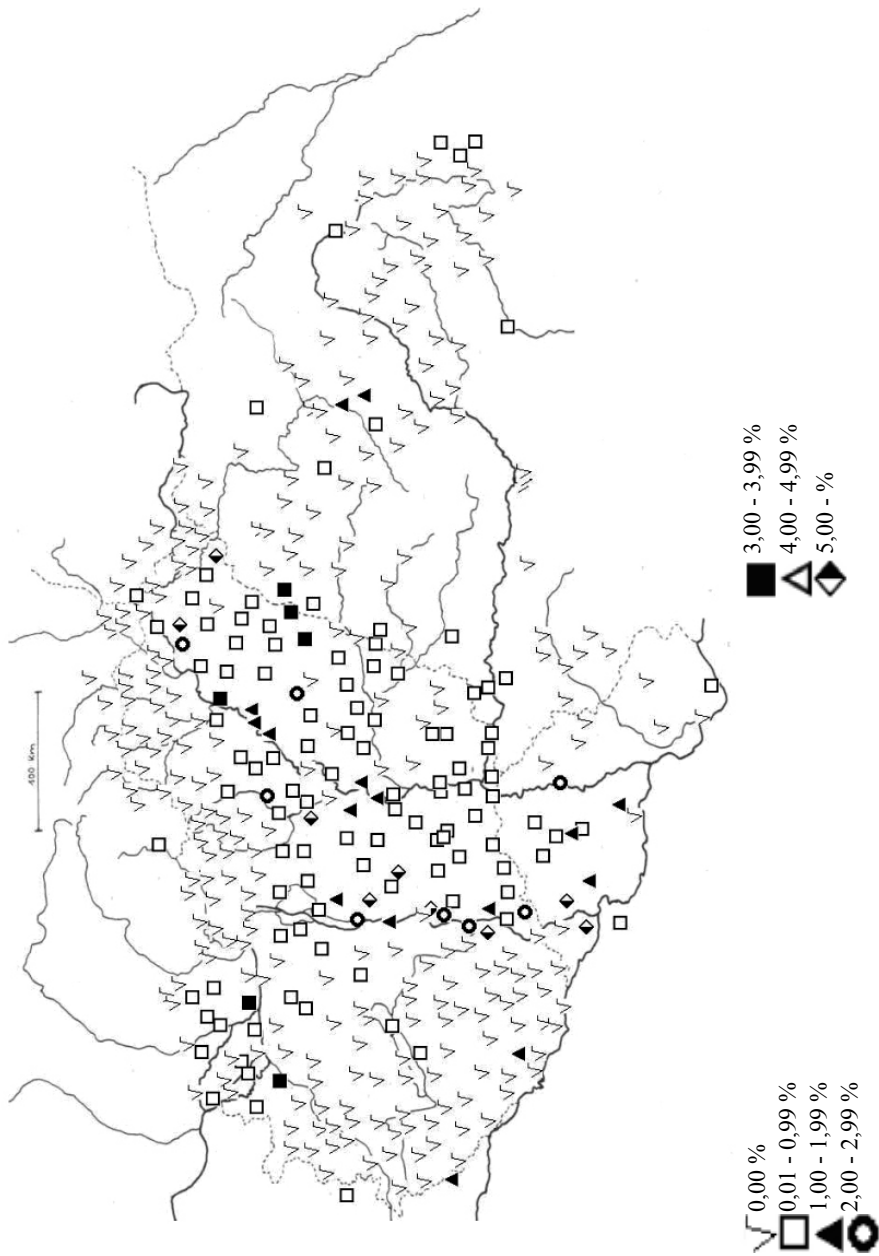
743. A szántó aránya az adott települést tartalmazó járásban – 1895



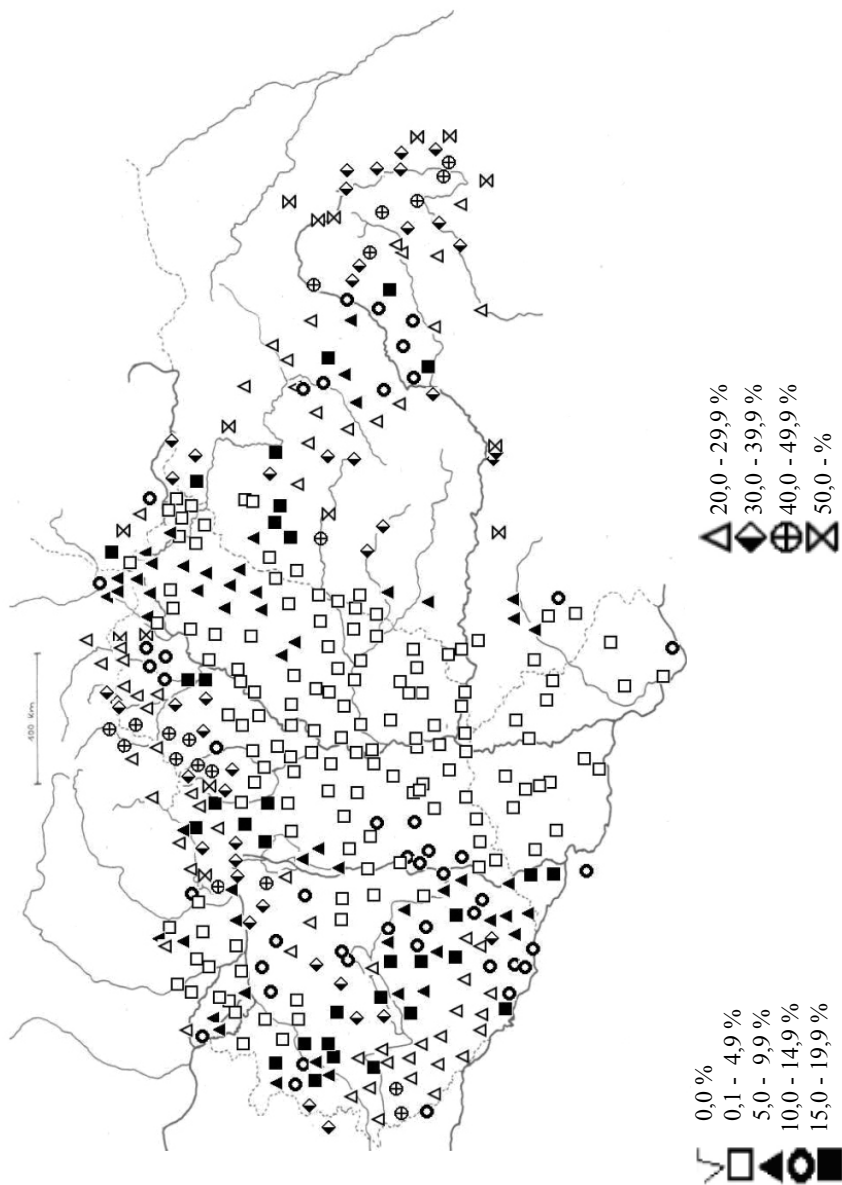
745. A szántó aránya az adott települést tartalmazó becselőjárásban – 1910



## 764. A nádas aránya – 1895

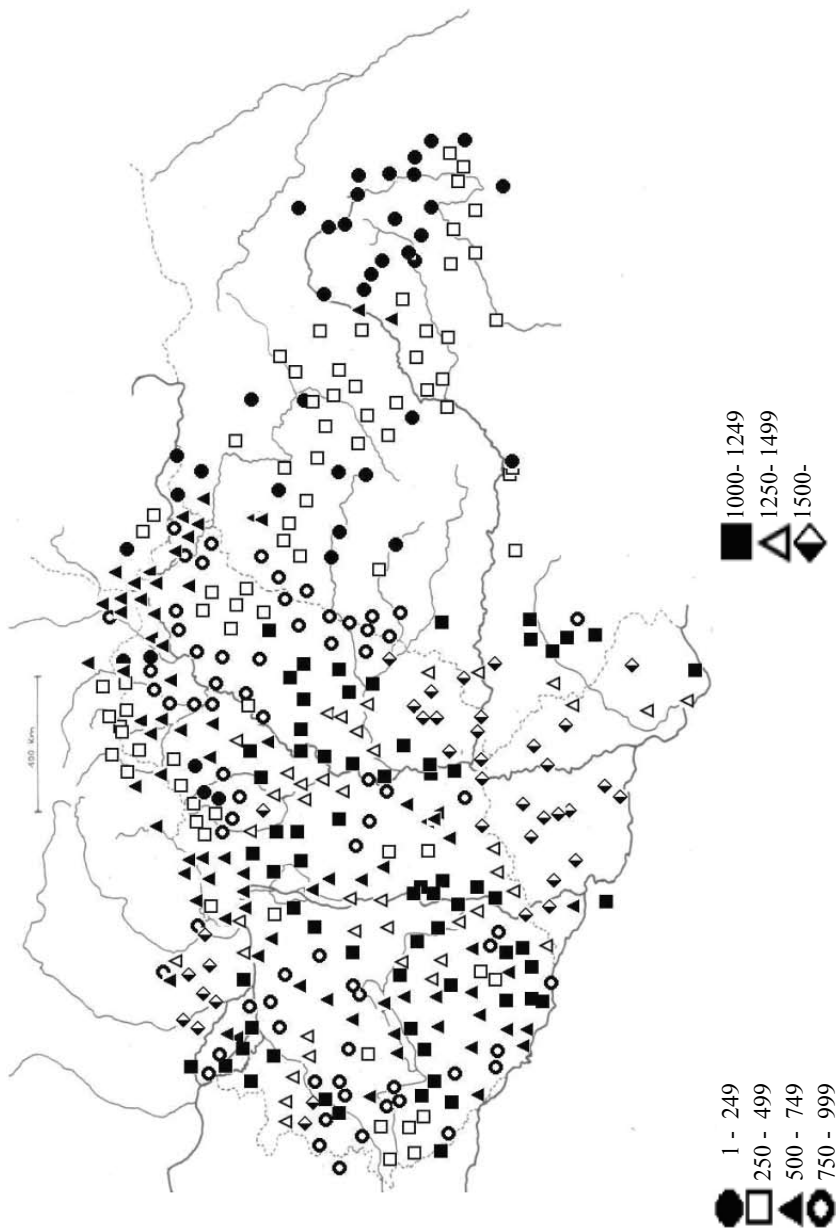


**771. Az erdő aránya az adott települést tartalmazó becslőjárásban – 1910**

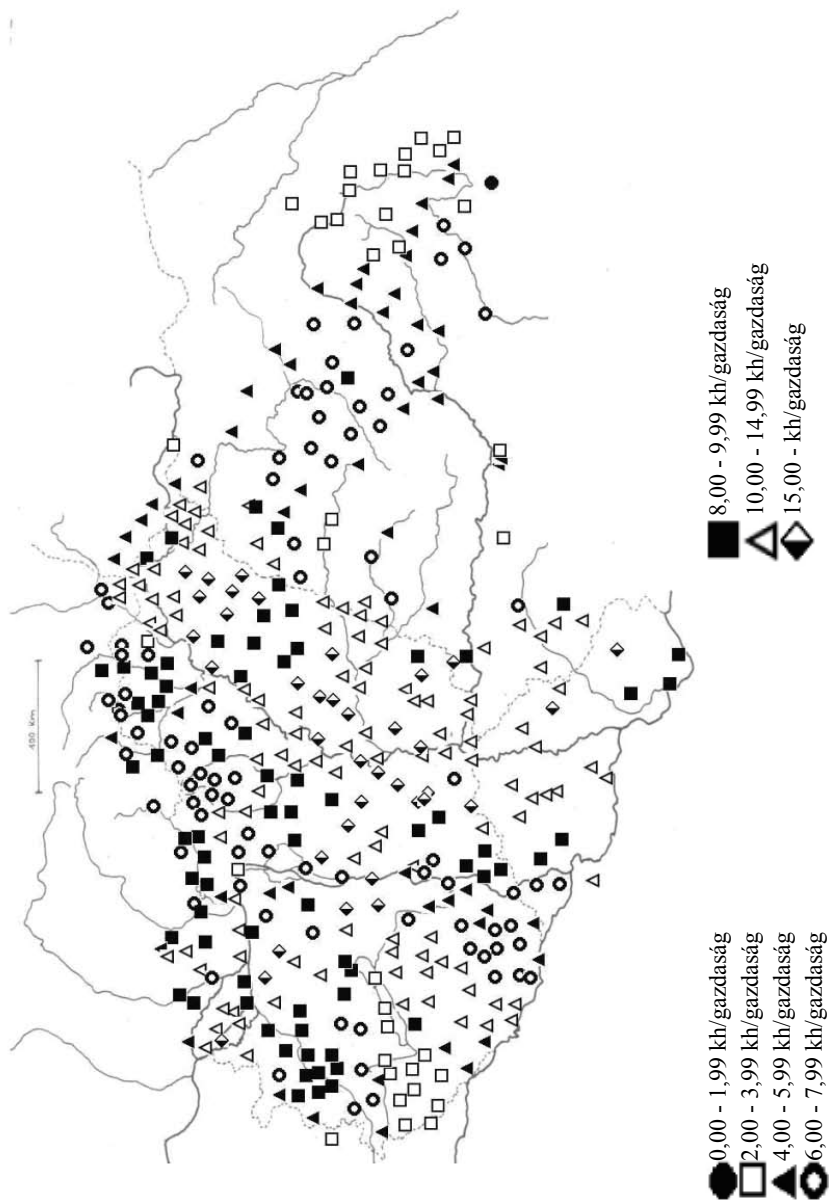




**791. A teljes termőterület jövedelme az adott települést tartalmazó becslőjárásban  
 -- 1910 (fillér/kh)**



**793. Átlagos birtoknagyság a szántóterületre vetítve az adott települést tartalmazó járásban – 1895**



## 799. Átlagos birtoknagysága teljes területre vetítve az adott települést tartalmazó becslójárásban – 1910

