

ETHNO-LORE XXVIII.

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
NÉPRAJZI KUTATÓINTÉZETÉNEK ÉVKÖNYVEI

Főszerkesztő: ORTUTAY GYULA  
(NÉPI KULTÚRA – NÉPI TÁRSADALOM címmel)

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. kötet – 1983. Szerkesztő: Kósa László

XIV. kötet – 1987. Szerkesztő: Kósa László

Technikai szerkesztő: Niedermüller Péter

Főszerkesztő: PALÁDI-KOVÁCS ATTILA

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

(ETHNO-LORE címmel)

XXII. kötet – 2005. Szerkesztő: Vargyas Gábor

A szerkesztő munkatársa: Berta Péter

XXIII. kötet – 2006. Szerkesztő: Vargyas Gábor

A szerkesztő munkatársa: Berta Péter

XXIV. kötet – 2007. Szerkesztő: Vargyas Gábor és Berta Péter

XXV. kötet – 2008. Szerkesztő: Vargyas Gábor és Berta Péter

XXVI. kötet – 2009. Szerkesztő: Berta Péter

Főszerkesztő: BALOGH BALÁZS

XXVII. – 2010. Szerkesztő: Berta Péter

XXVIII. – 2011. Szerkesztő: Magyar Zoltán és Ispán Ágota Lídia

# ETHNO-LORE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
NÉPRAJZI KUTATÓINTÉZETÉNEK ÉVKÖNYVE  
XXVIII.

FŐSZERKESZTŐ  
BALOGH BALÁZS

SZERKESZTETTE  
MAGYAR ZOLTÁN ÉS ISPÁN ÁGOTA LÍDIA



MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA NÉPRAJZI  
KUTATÓINTÉZETE

BUDAPEST, 2011

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](http://www.etnologia.mta.hu)

Első magyar nyelvű kiadás: 2011

© MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest 2011

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 tördelés Fancsek Krisztina munkája  
A nyomdai munkálatokat a  
Prime Rate Kft. végezte  
Felelős vezető: Dr. Tomcsányi Péter  
Budapest 2011

Printed in Hungary

## TARTALOM

### LELKIPÁSZTORI HATALOM ÉS VIZUÁLIS KULTÚRA A 18. SZÁZADBAN

KISS RÉKA

Egyházi irányítás – egyházi fegyelmezés.  
A nyilvános vallásgyakorlat egyházi kontrollja a 18. században  
a küüllői református egyházmegyében 11

NAGY KÁROLY ZSOLT

A látás iskolája. A vizuális tudásátadás elemi szintje a  
17–18. századi ábécéskönyvekben 47

### TÁRGYAK ÁLTAL KONSTRUÁLT TÖRTÉNELEM

BERTA PÉTER

Multietnikus tárgyéletrajzok, tulajdonlási verseny és repatriotizáció.  
*Czigánykincsek* Erdélyben a 19–20. század fordulóján (1869–1917) 87

MAGYAR ZOLTÁN

Szent László-alakos kályhacsempék 123

TOMISA ILONA

A burgenlandi szentkultusz épített és tárgyi emlékei 143

BORSOS BALÁZS

A Magyar Néprajzi Atlasz virtuális 11. kötete. II. Kulturális  
tagolódási térképek az egyes kulturális aspektusok alapján 165

### FOLKLÓR: RECEPCIÓ ÉS PANTEONIZÁCIÓ

GULYÁS JUDIT

Henszlmann Imre bírálata Arany János *Rózsa és Ibolya*  
című művéről 231

DYEKISS VIRÁG

*Gyobja nguo* és *Gyajku* – kultúrhős és trickster a nganaszan  
folklórban

261

## **BASKÍRIA, TUVA, MONGÓLIA – VALLÁSI SPECIALISTÁK ÉS GLOBALIZÁCIÓ**

SOMFAI KARA DÁVID

A baskurt (baskír) népi orvoslás néhány fajtája

283

HOPPÁL MIHÁLY

Sámánok nyomában Tuva földjén.

Egy kis nép sámánjai a kutatások tükrében

295

SZILÁGYI ZSOLT

Városlakó nomádok. A politikai változás és a globalizáció hatásai a  
mongol társadalomban

325

**A KUTATÓINTÉZET MUNKATÁRSAI ÁLTAL ÍRT VAGY  
SZERKESZTETT, 2009-BEN MEGJELENT KÖNYVEK**

339

## TABLE OF CONTENTS

### PASTORAL POWER AND VISUAL CULTURE IN THE 18<sup>TH</sup> CENTURY

RÉKA KISS

Church Guidance – Church Discipline. The Control of Public Religious Practice in the Calvinist Diocese of Küküllő in the 18<sup>th</sup> Century 11

KÁROLY ZSOLT NAGY

School of Gaze. The Basic Level of Transfer of Visual Knowledge in the Case of the First Readers of the 17–18<sup>th</sup> Centuries 47

### HISTORY CONSTRUCTED THROUGH OBJECTS

PÉTER BERTA

Multiethnic Biographies of Objects, Proprietary Contest, and Repatriotization. *Gypsy Treasures* in Transylvania at the Turn of the 19–20<sup>th</sup> Centuries (1869–1917) 87

ZOLTÁN MAGYAR

The Figure of Saint Ladislav as Represented on Stove Tiles 123

ILONA TOMISA

Built and Material Heritage of the Saints' Cult in Burgenland 143

BALÁZS BORSOS

The Virtual 11<sup>th</sup> Volume of the Atlas of Hungarian Folk Culture. Maps About the Regional Distribution in Different Cultural Aspects 165

### FOLKLORE: RECEPTION AND PANTHEONIZATION

JUDIT GULYÁS

The Critical Reception of János Arany's Epic Poem Entitled „The Tale of Rose and Violet” in 1847 231

VIRÁG DYEKISS <i>Djojba Nguo and Djajku – Hero and Trickster in the Nganasan Folklore</i>	261
--	-----

**BASHKIRIA, TUVA, MONGOLIA – RELIGIOUS SPECIALISTS  
AND GLOBALIZATION**

DÁVID KARA SOMFAI Bashkurt (Bashkir) Folk Medicine	283
---	-----

MIHÁLY HOPPÁL Tracing Shamans in Tuva	295
--	-----

ZSOLT SZILÁGYI Nomads in Towns. Impacts of Modernisation and Globalization on Mongolian Society	325
---	-----

<b>BOOKS WRITTEN OR EDITED BY THE COLLEAGUES OF THE INSTITUTE – PUBLISHED IN 2009</b>	339
---	-----



**LELKIPÁSZTORI HATALOM ÉS VIZUÁLIS KULTÚRA  
A 18. SZÁZADBAN**



## EGYHÁZI IRÁNYÍTÁS – EGYHÁZI FEGYELMEZÉS

A NYILVÁNOS VALLÁSGYAKORLAT EGYHÁZI KONTROLLJA A 18. SZÁZADBAN A KÜKÜLLŐI REFORMÁTUS EGYHÁZMEGYÉBEN<sup>1</sup>

A Küküllői Református Egyházmegye több ezer oldalnyi iratanyagában olvasható egy 1734-ből származó rövid, mindössze néhány soros bejegyzés, miszerint a Csáváson lakó Vas István nem jár templomba és „communioval nem élt van esztendeje.” A szokásos évi egyházmegyei vizitáció, azaz az egyházmegye esperese és kísérete által végzett egyházlátogatás során a faluban további négy személy, Gábor mester és felesége, Csuka György és Porkoláb Mihály nevét jegyezték fel, akikkel szemben hasonló panasz merült fel: nem vesznek részt az egyház szertartásain. A bejegyzés tipikus példája az egyházmegyében a 18. században bevett egyházfegyelmi jegyzőkönyvezési gyakorlatnak. A rövid, csupán neveket és a vétség természetét regisztráló feljegyzés után szűkszavú végzés következett: a megnevezett személyek „admoneáltatnak, templomba járjanak, communioval éllyenek, különben excommunicáltatnak s számár temetések lészen.”<sup>2</sup> Az ítélet, az excommunicációval és számártemetéssel való fenyegetés szintén a kor küküllői vizitációs gyakorlatában bevett sztereotip formulát követte. A vizitáció nem részletezte, hogy az öt néven nevezett személy miért és mióta nem járt templomba, csupán annyi rögzítettek, hogy Vas István közel egy éve nem vett úrvacsorát.

Jelen tanulmányban a Vas István és társai normaszegéseiről fennmaradt források segítségével a kora újkori református egyházfegyelmezés működését, illetve annak egy szegmensét, a nyilvános vallásos viselkedés egyházi kontrolljának alakulását veszem górcső alá. Arra keresem a választ, hogy miként érvényesült az egyház normatív irányító szerepe a kora újkori falu, illetve egyházközösségek mindennapi világában. Milyen kép bontakozik ki a nyilvános vallásgyakorlat 18. századi formáiról, ha egy sajátos aspektusból szemléljük azt, vagyis az egyházi ellenőrzés szűrőjén keresztül? Forrásaim a küküllői református egyházmegyében a 17–18. századból fennmaradt vizitációs jegyzőkönyvek, illetve egyházmegyei bírósági testületek, ún. parciális zsinatok protocollumai.<sup>3</sup> Ezen forrástípus előnye, hogy a normatív

<sup>1</sup> Jelen tanulmány az „Egyház és társadalom a koraújkorban a Küküllői Református Egyházmegye iratainak tükrében” című, 2009-ben megvédett doktori disszertáció fejezetei alapján készült. A tanulmányban terjedelmi okok miatt részletesen ki nem bontott megállapítások bővebb kifejtése – külön hivatkozás nélkül – itt olvasható, illetve a témakörben megjelent korábbi tanulmányokban. Különösen Kiss, 2008, 316–338.

<sup>2</sup> Bonyhai vis. jkv. Csávás 1734. 173.

<sup>3</sup> A Küllői Református Egyházmegye iratanyaga nem volt ismeretlen a kutatás, elsősorban

szövegekkel, egyházi, világi törvényekkel, zsinati határozatokkal szemben a valós egyházfegyelmi, bíraskodási gyakorlatba enged bepillantást. Elemzésükkel közelebb kerülhetünk a norma és praxis viszonyának összetett kérdésköréhez, képet kaphatunk arról, hogy az élet mely szférái felett gyakorolt valóban ellenőrzést az egyházi vezetés, s hogy az egyházi és világi törvényekben megkövetelt viselkedésminták betartatására irányuló egyházi erőfeszítések milyen mértékben jártak sikerrel, vagy éppen buktak el a közösség ellenállásán. Másfelől azonban nem feledkezhetünk el arról, hogy a vizitációs és egyházi bírósági jegyzőkönyvek rövid bejegyzései a jegyzőkönyvet vezető lelkész által megformált sztereotip formulákból építkeznek, s egy alapvetően szóbeliségre épülő társadalom írásos lenyomatai. Éppen ezért a rendelkezésre álló szöveganyag elemzésének és értelmezésének visszatérő problémája, hogy miként lehet a rövid, sztereotip szövegekből kihámozható egyedi esetekben rejlő sajátosságokat és törvényszerűségeket megragadni.

### Kutatástörténeti háttér

A koraújkori Európa máig ható politikai, vallási és kulturális változásait elemző történeti kutatások a közelmúltban egyre fokozottabb figyelemmel fordultak egy sajátos jelenség, az egyházfegyelmezés, és ezen belül is kitüntetett módon a reformáció kálvini irányzatát követő egyházakban bevezetett egyházfegyelmi modell irányába. A kitüntetett érdeklődést motiváló koncepcionális háttérrel jól illusztrálja Philip Gorski értékelő összegzése: „A kálvinisták nem kevesebbet céloztak meg, mint, hogy megteremtsék az erkölcsi és társadalmi fegyelmezés mindent behálózó rendszerét – a *fegyelmezés forradalmát*” (GORSKI, 2003, XVI.).

A református egyházfegyelmezés társadalom- és mentalitásszervező erejének felfedezését eltérő kutatói tradíciók inspirálták. Egyfelől a reformáció vallási, kulturális és társadalmi hozadékának újraértelmezésére vállalkozó, s reneszánszukat élő reformáció-kutatások jelentős mértékben merítettek a Max Weber-i hagyományból. Weber Kálvin tanításainak és az azokon alapuló erkölcsi rendszernek a modern nyugati kapitalizmus kialakulására gyakorolt meghatározó befolyását hangsúlyozva, a világ racionalizálásának

---

az erdélyi egyháztörténet-írás művelői körében. Az elsősorban intézménytörténeti, gyülekezettörténeti irányultságú munkák biztos kiindulópontot és sok esetben egyes adatok értelmezésében is jó támpontot nyújtanak. A küllői forrásokon alapuló tanulmányok teljes körű bemutatására ezúttal nincs lehetőség. Illyés Géza, Péterfy László, Sándor Attila és Molnár Ambrus vonatkozó írásainak tételes felsorolásához lásd KISS, 2009. Az iratanyag 1991 és 2000 között végzett feltárásáról és mikrofilmre vételéről lásd KÜLLÖS, 2008, 310–315. Az egyházmegye jegyzőkönyvei a közelmúltban az Erdélyi Református Központi Gyűjtőlevéltárba kerültek, s a kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet egyháztörténeti munkacsoportjának köszönhetően megkezdődött a terjedelmes forráscsoport forrásközlése is. Vö. BUZOGÁNY – ŐSZ – TÓTH, 2009.

folyamatában elsőként tulajdonított kulcsszerepet az egyéni és a közösségi *fegyelmezés* új formáinak is. A német társadalomtudós volt az első, aki a mindennapi életnek az egyén igényei, szükségletei, vágyai fegyelmezésén alapuló rendszeres regulációjára ráirányította a figyelmet, összekapcsolva az egyéni és közösségi fegyelmezést a kálvinizmus befelé forduló aszketizmusával. Éppen ezért Weber az egyházfegyelmezést a kálvini reformáció egyik legsajátságosabb és legfontosabb újításának tartotta.<sup>4</sup>

Másfelől, a fegyelem és a fegyelmezés problémakörére, mint a koraújkori társadalmi folyamatok kulcsjelenségére Michel Foucault-nak a fegyelmező társadalom kialakulásáról írott teoretikus munkája, Norbert Elias civilizációelmélete, illetve a koraújkori modern állami hatalom gyors és sikeres felemelkedésének okait vizsgáló elméleti munkák irányították rá a figyelmet. Részben a weberi tradíció, részben Elias és Foucault újragondolása vezetett a kora újkori európai társadalmakban végbement gyökeres átalakulást a közösségi fegyelmezéshez kötő, azt a koraújkori társadalmi változások lényeges mozgatórugójaként, az új civilizációs normák elterjesztését, az átfogó társadalmi kontroll kiépítését célzó szélesebb program részeként értelmező *társadalmi fegyelmezés* (Sozialdisziplinierung) paradigmájának megszületéséhez. Az új civilizációs normák elterjedésének összetett folyamatát magyarázó, Gerhard Oestreich nevével fémjelzett elmélet – a weberi tradícióhoz hasonló koncepcionális alapról – egy többé-kevésbé egyenes vonalú modernizációt feltételezve láttatta a kora újkori európai társadalmakban végbement gyökeres átalakulást (OESTREICH, 1969). A társadalmi fegyelmezés paradigmája szerint az abszolutista állam kialakulásával párhuzamosan jelent meg egy felülről jövő kiterjedt fegyelmezési kényszer a hétköznapi élet számos pontján (bürokrácia, hadsereg, kórházak, szegénygondozás, börtönök), miközben a kora újkori állam minden korábbi mértéket meghaladóan hatolt be a társadalom szövetébe, felülről, centralizáltan, egy központi akarat által megváltoztatva a politikai, társadalmi és szellemi élet alapvető struktúráit.

Továbbfejlesztve és kiigazítva Oestreich tételeit, a társadalmi fegyelmezés és ezzel szoros összefüggésben az egyházi fegyelmezés kérdéskörét átütő erővel a közelmúlt egyik legnagyobb hatású átfogó elméleti kísérlete, a konfesszionalizációs paradigma emelte a tudományos érdeklődés fókuszá-

---

<sup>4</sup> „A reformáció voltaképpen nem azt jelentette, hogy általában kiküszöbölték az egyháznak az élet feletti uralmát, hanem inkább az uralom eddigi formáját egy mással cserélték fel. Éspedig egy hallatlanul kényelmes, akkortájt gyakorlatilag alig érezhető, sok esetben már-már csak formális uralmat cseréltek fel az egész életvitelnek olyan – végtelenül terhes és ugyanakkor nagyon is komolyan vett – szabályozásával, amely az elképzelhető legmélyebben behatolt a magán- és a közélet minden szférájába... A kálvinizmus uralma, abban a formájában, ahogyan a XVI. században Genf és Skócia, a XVI–XVII. század fordulóján Németalföld nagy része, a XVII. században New-England és egy ideig maga Anglia ismerte, számunkra az egyén feletti egyházi ellenőrzésnek egyszerűen az elképzelhető legelviselhetetlenebb formáját jelentené...” – jellemezte Max WEBER (1995, 27.) mindmáig heves vitákat kiváltó, ám klasszikussá vált munkájában a kálvini reformáció egyik legsajátságosabbnak tartott újítását, az egyházfegyelmezés intézményét.

ba. A reformációt követő két évszázad vallási, politikai és kulturális változásainak magyarázatára, illetve az újkori felekezeti identitások kialakulásának modellálására kidolgozott átfogó elmélet az elmúlt két évtized kora újkori kutatásainak egyik sarokpontja lett. Az Oestreich tanítványi köréhez tartozó Heinz Schilling és Wolfgang Reinhard által kidolgozott elmélet szerint a korszak egyik meghatározó társadalmi modernizációs folyamata a letisztult, világos hitvallásokban összefoglalt tantételekre, rítusokra alapuló felekezetek kiformalódása volt (SCHILLING, 1981). A modern felekezeti egyházak kiformalódása szorosan együttműködésben, párhuzamosan zajlott az abszolutista államépítéssel. A konfesszionalizációs paradigma a felekezeti határok definiálásában kiemelt jelentőséget tulajdonított az egyének és közösségek hitét, hiedelmeit, vallási szokásait, s a mindennapi élet egészét kontroll alá vonó egyházi fegyelmezésnek. Noha a konfesszionalizáció elmélete szerint a felekezeti homogenitás kiépítése során az egyházak mind-egyikében hasonló folyamatok voltak megragadhatóak, a fegyelmezés, a közösségi kontroll kiépítésében továbbra is a kálvini egyházfegyelmi modellt tartották a legátfogóbbnak és leghatékonyabbnak. Philip Gorski fent említett monográfiájában egyenesen amellettt érvelt, hogy a kora újkori modern állami hatalom gyors és sikeres felemelkedése a sokat hivatkozott 16. századi haditechnikai forradalom, és a 17–18. századi polgári, vagy kapitalista forradalom mellett elsősorban a *fegyelmezés forradalmának* volt köszönhető, melyet legmarkánsabban a kálvini reformáció terjesztett el Európában (GORSKI, 2003, 22.).

A református egyházfegyelmezés újszerűsége egyfelől teológiai gyökeireiből, a kálvini egyháztanból fakadt, amely különös hangsúlyt helyezett az egyházfegyelemre. Noha az egyházfegyelem minden keresztény tanrendszer meghatározó eleme volt, az egyéni és közösségi fegyelem, illetve az egyéni megváltás és a közösség spirituális egészsége közötti kapcsolat Kálvin teológiájában fonódott össze a legszorosabban. Az egyházfegyelemről szóló kálvini tanítások ugyanakkor egy radikális egyházszerkezeti újítással is párosultak. A genfi egyház számára kidolgozott, s a nyugati kálvinista egyházak számára modellként szolgáló egyházi alkotmányban, az 1541-ben készült ún. Egyházi Rendtartásban lefektetett egyházfegyelmi modell két fontos újdonságot hozott. Egyfelől a lelkészek mellett *választott világi tisztviselőket* is bevontak az egyházkormányzatba és az egyházi bíráskodásba, másfelől az Egyházi Rendtartás kényesen igyekezett megőrizni az új testületek autonómiáját, az állami befolyástól való függetlenségét. A genfi konzisztórium a társadalmi magatartásformák kontrollálásának, a morális szabályok ellenőrzésének gondosan kidolgozott rendszerét vezette be. A konzisztórium hetente ülésezett, aktivitásának mértékét jelzi, hogy a felállítását követő első két évben közel 850 embert idéztek a testület elé, egyes számítások szerint évente a felnőtt lakosság 6–7%-a fordult meg a konzisztoriális fórum előtt (KINGDON, 2000, XVII.). A heti rendszerességű ülésekhez járult az éves vizitációk rendszere, melynek során a lelkipásztor-

ok és a presbiterek, kerületekre osztva a várost, évente minden egyes háztartást végiglátogattak. Ellenőrizték a hívek vallásos ismereteit, lelki tanácsokkal és intésekkel látták el őket, közbenjártak a házassági konfliktusokban, és összeírták a további fegyelmezést igénylő erkölcsi kihágásokat. Az ellenőrzés hivatalos csatornáin mellett a pletykák, szomszédok bejelentése, sértettek panasza alapján is számos ügy került a konzisztórium elé. A formális és informális csatornák intenzív, hatékony működtetésével együttesen az ellenőrzésnek egy rendkívül finom, sűrűn szőtt hálóját, egy szoros, a mindennapi élet egészére kiterjedő kontrollt épített ki az egyház a közösség tagjai felett. Az intenzitás mértékét jelzi, hogy Kálvin halálát követően, az egyházfegyelmezés szempontjából „legsűrűbb” években, 1564 és 1569 között a huszonötzres városban 1906 személyt sújtottak az exkommunikáció büntetésével, évente több mint 380 embert (MONTER, 1976, 484.).

„Soha ezelőtt nem váltak a kocsmák, nappalik és még a hálószobák is ilyen szoros megfigyelés tárgyává” – jellemezte a genfi konzisztórium tevékenységét vizsgáló William Monter a konzisztóriumok fegyelmezési erőfeszítéseit, aki a testület működését egyben „a társadalmi mérnökösödés korai kísérleteként” értékelte (MONTER, 1976, 467.). A közelmúlt reformáció-kutatásában meghatározó szerepet játszó Steven Ozment a presbitérium intézményét olyan új pápaságként láttatta, amely egyszerűen „a korábbi katolikus egyházi bíraskodással szemben az élet más területeire hatolt be illetéktelenül” (OZMENT, 1975, 153.). Michael Graham pedig egyfajta szomszédban lapuló „nagy testvérként” jellemezte a skót református egyházfegyelmezés koraujkori intézményrendszerét (GRAHAM, 1996, 5.).

A kálvini egyházfegyelmi modelltől elterjedt domináns értelmezés, mely a konzisztóriumokat a puritán szigor kikényszerítését szolgáló, a társadalmi kontroll represszív, elnyomó tényezőjeként láttatta, a népi kultúra kora újkori reformjának értelmezésében is tetten érhető. Peter Burke nagy hatású munkájában például amellet érvelt, hogy a népi kultúra módszeres, mindent átfogó reformjának meghatározó fejezete volt az egyházaknak, különösképpen a protestáns egyházaknak a népi vallásosság átalakítására, a vallásos mentalitás megváltoztatására, a szent és a profán szétválasztására tett erőfeszítése. Míg azonban a katolikus reform inkább módosítani, a protestáns inkább tiltani akart. „A lutheránus szuperintendánsok, a kálvinista zsinatok és egyebek egész apparátusa a népi vallásosság megtisztításának szándékával fonódott össze” (BURKE, 1984, 367.; 1991, 257.).

Az egyházfegyelmezés működését részleteiben feltáró, közelmúltban megjelent esettanulmányok azonban egyre inkább árnyalni igyekeznek ezt a leegyszerűsítő képet, rámutatva az egyházfegyelmezés gyakorlatának regionális és időbeli sokszínűségére, amely területenként különbözött a testület összetétele, hatásköre, a világi hatóságokhoz való viszonya, helyi súlya, a helyi társadalomba való beágyazottsága, elfogadottsága szerint, s a tekintetben is nagy változatosságot mutatott, hogy az élet mely szférái felett gyakorolt ellenőrzést. Míg korábban a református egyházfegyelmezést

túlnyomórészt a koraujkori hatalmi elitek felülről érkező reformhévülete egyik intézményeként értelmezték, az újabb kutatásokban egyre nagyobb hangsúly került a konzisztórium, presbitérium vagy más néven megszerveződő testületek helyi beágyazottságára, a lokális közösségekkel való kapcsolataira, elfogadottságára.<sup>5</sup>

A helyi közösség belülről fakadó igényeivel kötötte össze a genfi konzisztórium szexuális normasértésekkel kapcsolatos ítéleteinek szigorodását Robert Kingdon, aki az elsők között közölt tanulmányt a genfi konzisztóriumok működéséről. Kingdon a konzisztóriumok házassági bírászkodási gyakorlata elemzésének szentelt monográfiájában arra a megállapításra jutott, hogy a társadalmi háló lazulását érzékelő genfi polgárság követelte, hogy a társadalmi viszonyok stabilizálása érdekében a házassági törvényt megszegőkkel, így a házasságtörőkkel szemben az addig inkább elnéző bírászkodási gyakorlat helyett szigorúbban lépjen fel a konzisztórium. A szexuális erkölcs szigorítása ebben az esetben tehát egy adott érdekcsoport, nem pedig az erkölcsöket reformálni szándékozó egyház irányából indult (KINGDON, 1995.). Ugyancsak Kingdon hívta fel a figyelmet arra is, hogy a konzisztórium bevezetését követő kezdeti időszakban az egyházfegyelmzés gyakorlata jóval többet jelentett a genfiak számára, mint pusztán a nyilvános viselkedés és a vallásgyakorlat felügyeletét ellátó kontrollintézményt. A jegyzőkönyvek ugyanis azt mutatják, hogy az oktatással, szegénygondozással (diakóniával) szervesen összekapcsolódó testülettől jelentős szociális-társadalmi segítséget is vártak a város lakói (KINGDON, 1976). Scott Manetsch – a 16. századi genfi egyházfegyelmi praxist elemző tanulmányában – szintén az egyházfegyelmzés komplex társadalmi és vallási szerepkörét, különösen penitenciális és pasztorális dimenzióit emelte ki, azt hangsúlyozva, hogy a konzisztóriumok nem csupán a nyilvános viselkedés és a hitkérdések, illetve a vallásos gyakorlat felügyeletével voltak elfoglalva, hanem a „tanulatlanok oktatásával”, „a gyengék védelmezésével” is, és fontos szerep hárult rájuk a személyközi konfliktusok kezelésében (MANETSCH, 2006). Manetsch a megtérést nem mutató bűnösök ügyét újra és újra elővevő, őket személyesen a bűnbánat útjára irányítani akaró lelkipásztori magatartásmintákat vizsgálva szintén arra a következtetésre jutott, hogy az a konzisztórium rendelkezésére álló legfőbb spirituális büntetőeszköz, az exkommunikációt inkább penitenciális, azaz bűnbánati, mint sem világi értelemben vett büntetőeszköznek tartották.

Heinz Schilling az egyházi és az állami bírászkodás társadalmi szerepét összehasonlító elméleti tanulmányában szintén arra a következtetésre jutott, hogy az egyházfegyelm megerősödésének okát nem kizárólag a külső kényszer nyomásában, hanem elsősorban spirituális tényezőkben, az úrvacsorai közösség szakrális egységének megőrzésében és megtapasz-

<sup>5</sup> Erre számos példa olvasható a regionális kutatások eredményeinek párhuzamos bemutatására vállalkozó, francia, holland, német és skót esettanulmányokat közlő tanulmánykötetben (MENTZER, 1994).



találásában, valamint ezzel szoros összefüggésben a felekezeti határok definiálásában kell keresni. A német kutató a szentséghez fűződő viszony, a vallási magatartásformák megváltozásában látta az egyházfegyelmem sikerességének okát, hangsúlyozva, hogy nem szabad szem elől téveszteni az egyházfegyelmezés eredendően vallásos funkcióját: az úrvacsorai közösség tisztaságának megőrzését. A „konzisztoriális fegyelmezés volt az az eszköz, amely ellenőrizni tudta, hogy mindenki, aki részt vesz az úrvacsorában, érdemes legyen arra, és biztosította a közösség tisztaságát a szentség vétellekor” (SCHILLING, 1994–1995, 645.). Az egyházi büntetés kiszabása tehát elsősorban Isten haragjának, Isten büntetésének elkerülését szolgálta. Célja elsősorban az erkölcsi bűn felismerésére és a bűnbánattartásra irányult. Éppen ezért Schilling arra hívta fel a figyelmet, hogy az erkölcsbíráskodás nem másodlagos következménye volt az állami fegyelmezésnek, hanem a reformátori feladatok centrális része.

A konfesszionalizációs elmélet adaptálásának lehetőségeit és korlátait feszegető esettanulmányok közül az egyik leginvenciózusabb a Bern egyházi felügyelete alá tartozó falvak konzisztóriumainak egyházfegyelmezési jegyzőkönyveit vizsgáló monográfia. Heinrich R. SCHMIDT (1995, 1997) az etatista magyarázatokkal szemben – Peter Blickle nyomán – szintén az erkölcsbíráskodás közösségi oldalát hangsúlyozta arra a konklúzióra jutva, hogy bár nyilvánvalóan érkeztek impulzusok az állam és az egyház oldaláról, az egyházfegyelmezés elsősorban nem felülről jövő nyomásnak volt köszönhető, hanem döntően a falusi közösségek önfegyelmezésén és önszabályozó mechanizmusain nyugodott. Schmidt szerint azért lehettek ezek a testületek hatásosak, mert a társadalomban belső igény volt a szabályozásra, s egyes társadalmi csoportok adaptálták az egyházi és állami erkölcsi irányelveket, mert illeszkedtek saját érdekeikhez is.

Az egyházfegyelmezés intézményét vizsgáló, szerteágazó kutatási irányzatok rövid számbavétele után lássuk, hogy milyen kép rajzolódik ki az egyház normatív fegyelmező szerepének alakulásáról, az egyházfegyelmezés intézményrendszeréről és működéséről a Küküllői egyházmegye forrásai tükrében.

### Az erdélyi egyházfegyelmezés intézményi háttere

Míg a választott laikusok kiterjedt részvétele és a világi hatóságoktól való függetlensége a református konzisztóriumokat unikálissá tette a koraújkori Európa polgári társadalmaiban, addig a magyar és az erdélyi református egyház kormányzati és fegyelmező testületeinek felépítése lényegi pontokon eltért a nyugat európai modellektől.

A magyar reformációban az intézményesülő református egyház kormányzati berendezkedését tekintve egy, a lutheri és a kálvini egyházalkotmány elemeit elegyítő, s a középkori magyar katolicizmus egyházszerve-

zeti felépítéséből is lényeges elemeket továbbéltető, vegyes típus alakult ki, amely nagyban igazodott Erdély sajátos rendi társadalmi berendezkedéséhez.<sup>6</sup> A 17. század folyamán az erdélyi rendiség keretei között kiépült, sajátosan szoros állam-egyház viszonyoknak a lecsapódása az erdélyi egyházszervezet működésében is tetten érhető, hiszen Erdélyben különösen centralizált egyházigazgatási struktúra épült ki, amely egyben erőteljes patronátusi jelleget mutatott. Itt a 16. századtól kezdve fokozatosan erősödött meg és kanonizálódott a református püspöki intézmény, s csak jóval később és részben az eredetitől eltérő funkciókkal jöttek létre a presbitériumok. A 18. század elejéig-közepéig a református egyház kormányzása jelentős mértékben lelkészek, illetve lelkészi testületek kezében összpontosult. Az egyházi zsinatokon a lelkészek hozták az egyházi életet meghatározó hitelvi és gyakorlati rendeleteket, s az egyházközségek közvetlen kormányzatát is a lelkipásztorok látták el. A lelkészi elem túlsúlyához és a hierarchikus egyházkormányzati szervezet megőrzéséhez szorosan kötődő egyházszervezeti sajátossága volt a hazai reformációnak a középkori magyar katolicizmus archidiaconusi felépítésének továbbélő öröksége, az egyházmegyei esperesi tisztség egyházkormányzati dominanciája.

Az egyházfegyelmzés legfontosabb fórumai tehát nem laikus választott testületek, hanem az esperesi vizitációk és a lelkészekből álló egyházmegyei zsinatok bírósági testületei lettek.<sup>7</sup>

### A forrásokról

Az egyházfegyelmzés működéséről részben normatív szabályok, azaz egyházi és világi törvénykönyvek, zsinati határozatok, illetve az ellenőrző-fegyelmző testületek működését megőrkítő vizitációs jegyzőkönyvek, és az egyházmegyei bíróságok, ún. parciális zsinatok fennmaradt iratai segítségével tájékozódhatunk. A korszakban Erdélyben a református egyház mindennapjait a Geleji Katona István püspök által összeállított törvénykönyv, az 1649-ben kiadott ún. Geleji Kánonok foglalták keretbe.<sup>8</sup> Ugyanakkor,

<sup>6</sup> Az erdélyi egyházkormányzati berendezkedéshez lásd ILLYÉS, 1932; NAGY, 2008. Buzogány Dezső meglátása szerint míg az 1562/63-ban született tarcal-tordai hitvallás minden ízében a reformátori és kálvini tanokat és egyházszervezeti modellt érvényesítette, addig a református egyház megszervezőjeként és első püspökeként számon tartott Méliusz Juhász Péter korán felismerte, hogy a klasszikus presbitériumi rendszert nem lehet szervesen beilleszteni a rendi társadalom keretei közé, s az Articuli Maiores-ben már olyan egyházmodellt dolgozott ki, amely a hazai viszonyok között is működőképes volt (BUZOGÁNY, 2009, 300.).

<sup>7</sup> Az erdélyi egyházmegyei igazgatási struktúráról és az esperesi vizitációs gyakorlatról jó bemutatás található Illyés Géza (1932) és Juhász István (1947) munkáiban.

<sup>8</sup> Erdélyben a 16. században az 1567-ben tartott debreceni zsinat határozatai (Articuli Maiores) és a Méliusz Juhász Péter által összeállított hitvallás voltak az irányadóak. A 15 éves háború pusztításai után, Bocskai fejedelemsége alatt Tasnádi Ruber (Veres) Mihály szuperintendens látott neki az egyházi élet újjászervezésének, ami 1606-ban az egyházi kánonok nagyszabású reformjához vezetett. A korábbi egyházi törvények, zsinati dönté-

miután a sajátos rendi berendezkedésből fakadóan az egyházi és világi jogszolgáltatás nem vált el élesen egymástól, gyakorta az egyházi mellett a világi törvényhozás is párhuzamosan szabályozott az egyházfegyelmezés kérdéskörébe is tartozó kérdéseket. Így a református zsinatok végzései, az országgyűlési határozatok, a megyei statútumok, a helyi közösségek törvényei, a földesúri jogszolgáltatás egymásra ható olykor rivalizáló viszonya alakította az egyházfegyelmezés intézményét.

Az egyházfegyelmezés valós gyakorlatát feltáró jegyzőkönyvek Erdélyből csak a 17. század második felétől kezdve maradtak fenn. Ezek közül az egyik legkorábbi a Dadai István küküllői esperes 1648 és 1657 között vezetett egyházlátogatásairól vezetett protocollum, illetve az 1638-tól az 1700-as évek elejéig több-kevesebb rendszerességgel vezetett és fennmaradt parciális zsinati jegyzőkönyvek csoportja. Ez utóbbi fórumon túlnyomórészt eljegyzési és házassági peres ügyeket, ún. Matrimonialis Causákat, illetve az egyházi elöljárók, lelkészek, tanítók fegyelmi ügyeit tárgyalták (MOLNÁR, 1995, PÉTERFY, 1974–76, SÁNDOR, 1995).

A 17. századi vizitációs jegyzőkönyvek egyházfegyelmi ügyeket igen szűkszavúan tartalmaznak. A feljegyzések döntő hányada az egyházközség igazgatási ügyeivel, illetve anyagi vonatkozású kérdésekkel foglalkozott. Így Dadai János elsősorban adminisztratív, az egyházközségek gazdálkodását, illetve az egyházi elöljárók viselkedését, normakövetését érintő bejegyzéseikhez hasonlóan az egyházmegyei viszonyokat régóta és belülről is jól ismerő következő esperes, Vajdaszentiványi János vizitációs feljegyzései is hasonlóképpen tömörek. Akkurátusan bejegyezték az adományokat, valamint az egyháznak tartozó adósok neveit és tartozásait, más tekintetben azonban sokszor csupán egy-két mondatos bejegyzéseket olvashatunk. A sokszor töredékes írásos források egy alapvetően szóbeliségen alapuló társadalomban születtek, az ügyek tételes írásba foglalása helyett a jelenlévő személyek, tanúk nevének rögzítése biztosította az emlékezet fenntartását. A helyben elintézhető, azonnali döntést igénylő fegyelmi ügyeket valószínűsíthetően nem minden esetben jegyezték fel. Nem maradtak fenn a Küküllői Egyházmegyében a 17. századból, illetve a 18. század első feléből lokális, gyülekezeti szinten született egyházfegyelmi iratok sem, így a kiterjedtebb adminisztrációs tevékenységet folytató és gyülekezeti szinten szerveződő nyugat-európai egyházi példákhoz képest a korszakból a küküllői egyházfegyelmezésnek csupán egy szeletéről, az ellenőrzés egyházmegyei szintjéről tudunk képet alkotni. A korabeli egyházi törvények által az espereshez rendelt széleskörű jogosítványok (például válóperes ügyekben való ítélezés, excommunicáció kimondása) következtében ugyanakkor a súlyo-

---

sek összegyűjtésével az ő nevéhez fűződik az első önálló erdélyi egyházi törvénygyűjtemény megszerkesztése. A Ruberianus Kánonok 1649-ig voltak érvényben, ekkor vált törvénykönyvé a Geleji Katona István gyulafehérvári szuperintendensről elnevezett kánonos könyv. Forráskiadása: GELEJI, 1875. Az erdélyi egyházi törvénykezéshez lásd ILLYÉS, 1940–42 és BOD, 1999.

sabb fegyelmi ügyeket az egyházmegyei fórumokon rendezték. A nyugati mintákkal szemben a 17–18. század során nem vezették regisztrálva az exkommunikációra, eklézsiakövetésre ítélt személyek lajstromát sem. Írásba tehát csupán azokat az eseteket foglalták, amelyek vagy nagy botrányt váltottak ki, vagy az ügy természete miatt helyben nem lehetett döntést hozni, illetve hosszan tartó jogkövetkezményük volt. Néhány esetben csak az ítéletet rögzítették írásban, anélkül, hogy az eljárás részleteire, vagy akár a vétség természetére hivatkoznának. A laikusokat érintő egyházfegyelmi, erkölcsbíráskodási ügyek hiánya azonban így is szembetűnő. A fennmaradt jegyzőkönyvek, a korabeli egyházi törvények és a nyugat-európai egyházfegyelmi testületek működéséről készült esettanulmányok összevetése azt mutatja, hogy a 17. századi vizitációk és egyházmegyei zsinatok által gyakorolt egyházfegyelmezés jóval szűkebb skálán mozgott, mint az egyházi törvények által szankcionálni rendelt bűnök köre, s mint a nyugat-európai kálvinista közösségek gyakorlata.

A jegyzőkönyvek tartalmát, a feljegyzésre került esettípusok skáláját, a fegyelmezés intenzitását meghatározta az egyházi vezetők személye és a jegyzőkönyvezés szokásai is. A 17. század végén, Vajdaszentiványi János halála után, egyenesen esperesnek érkezett az egyházmegyébe Gönczi István. A helyi viszonyokat nem ismerő új esperes ráadásul rendkívül nehéz időszakban, az önálló erdélyi fejedelemség megszűnésének, s a Habsburgok berendezkedésének éveiben került az egyházmegye élére. Gönczi, amint tehetette, alaposabb helyzetfelmérést végzett, és ennek köszönhetően gazdagabb írott anyagot hagyott maga után. Ez az új lendület tükröződik a vizitációs jegyzőkönyvekben is. 1689 decemberétől megjelennek a lelkipásztor és a gyülekezet viszonyát mérlegelő feljegyzések, számba veszik, hogy melyek a „rendezetlen, kényes ügyek” a lelkészek, tanítók és a hívek viszonyában. Fokozottan igaz ez az egyházmegye következő esperesére, Bonyhai Simon Györgyre, aki egy hosszú háborús időszakot lezáró békekötést követően, 1712-ben, szintén meglehetősen nehéz körülmények között vette át az egyházmegye kormányzását. Bonyhai vezette be az éves vizitációk során az egyházfegyelmi esetek katalógusszerű, írásbeli regisztrálásának szokását is. Az egyházmegyébe szintén kívülről, egyenesen esperesnek érkezett Bonyhainak egyszerre kellett tehát megismernie a fennhatósága alá tartozó egyházközösségeket és felmérnie a háborús időszak utáni állapotokat.

A 18. század eleje az egyéni és közösségi viselkedés kontrolljának és szankcionálásának terén lassú, de jól érzékelhető változásokat hozott. A különböző normasértéseket rendszeresen regisztráló új vizitációs gyakorlat a 18. század folyamán az egyházmegyében bevett formává vált, s a század első harmadában – bár hullámzó intenzitással, de – mindvégig a korábbiakat jóval meghaladó rendszerességgel és gyakorisággal jegyezték fel a laikusokat érintő egyházfegyelmi döntéseket. Míg a 17. század folyamán a vizitáció és az egyházi bíróság jóformán csak anyagi felügyeleti szervként, házassági peres fórumként és az egyházi tisztségviselők bíróságaként mű-

ködött, a 18. század elején a korábbi időszakokhoz képest érzékelhetően szélesebb spektrumot ölelt fel az egyházi kontroll (lásd *I. táblázat*). Amint az a táblázatból is kiolvasható, a vizsgált időszakban továbbra is a szexuális magatartásformák betartására, illetve a házassági konfliktusokra fordított-

*I. táblázat* A vizitáció elé került fegyelmi ügyek megoszlása a 18. század első harmadában a Kükküllői Református Egyházmegyében (Egy-egy esetben több normaszegés is felmerült, ezeket külön-külön is számba vettem.)

	1713		1726		1730		1731		1734		1736	
Szexuális normasértés, matrimoniális causák	40	30%	30	32,7%	73	58,8%	62	44,6%	31	41,9%	28	39,3%
Káromkodás, becsülétsértés, fizikai agresszió	64	34,1%	9	15,5%	8	6,4%	9	6,47%	6	8,1%	10	14,1%
Templomkerülés, úrvacsorával való nem élés	17	9,2%	21	37,9%	29	23,4%	56	40,2%	19	25,6%	23	32,3%
Ellenkezés az egyházzal, eklézsia követés megrtagadása	21	12,2%	10	17,2%	27	21,7%	30	21,5%	14	18,9%	8	11,3%
Ünneprontás, népszokások, tánc, fonó, farsang, stb.	2	1,1%	2	3,4%	0	0	1	0,7%	0	0	0	0
Lopás	13	7,5%	1	1,7%	2	1,6%	1	0,7%	5	6,7%	5	7%
Egyéb	20	11,5%	2	3,4%	1	0,8%	5	3,6%	5	6,7%	3	4,2%

ta az egyház a legtöbb figyelmet. A 18. század elején a szexuális normák betartására irányuló erőfeszítések mellett az egyházfegyelmezés új területeként a tárgyalt ügyek között megjelentek a mindennapi viselkedéssel, káromkodással, istenkáromlással, részegeskedéssel, családi és szomszédsági konfliktusokkal kapcsolatos bejegyzések is. Emellett az egyházfegyelmezés gyökeresen új, kitüntetett figyelmet kapó irányaként jelentkezett a nyilvános vallásgyakorlat szigorúbb ellenőrzése. Az alábbiakban ez utóbbit, a nyilvános vallásos viselkedés kontrollálására tett egyházi törekvéseket mutatom be részletesebben.

### Templombajárás

A szexuális normák betartása mellett tehát a fegyelmezés a templomi szertartásokon való részvétel, az úrvacsorával való élés, azaz a vallásgyakorlás külsődleges jegyeinek ellenőrzésére irányult. A vallásos konformitás legfontosabb mérhető, ellenőrizhető jelzőrendszerét a nyilvános szertartásokon való részvétel, a templomi istentisztelet látogatása, és a szentségekkel való élés jelentette. Nem véletlen tehát, hogy majd minden egyházlátogatási és egyházi bírósági jegyzőkönyv gazdag tárházat adja a helyi közösségek vallási alkalmainak betartatásáról, az egyéni és közösségi templomba járási szokásokról szóló feljegyzéseknek.

A kora újkori protestáns falusi közösségek vallási konformitásának, avagy vallási közönyének, a valós gyakorlat és az egyházi normák közötti viszonynak, a templomba járás és az úrvacsora vétel gyakoriságának vizsgálatát – elsősorban a vallás és a társadalom viszonyát boncolgató angol társadalomtörténeti iskolákban – élénk vita kísérte. Az elsők között az angol társadalomtörténész, Christopher Hill kérdőjelezte meg, hogy a preindusztriális vidéki angol társadalomban a templomba járás általános szokás lett volna. Szerinte a reformáció és az azt követő puritán egyházi modell a vallás társadalomtörténete szempontjából a vallásos voluntarizmus elterjedésének és az „egyházközség összeomlásának” a kora volt Angliában (idézi PALLISER, 1988, 13., 20.). Hasonlóképpen a „templom elhanyagolása” mellett érvelt Keith Thomas is, aki nagyhatású monográfiájában a mágikus gondolkodástól és a vallási eszmevilágtól való eltávolodás, azaz a szekularizáció első jeleit már a 17. századtól felfedezni vélte Angliában. Szerinte az egyház és a hivatalos vallásosság iránti elkötelezettség minimális lehetett az átlagemberek között a 16–17. századi szigetországban, s nemcsak a vallási tudatlanság és közöny terjedt széles körben, hanem a hivatalos vallással, s az alapvető keresztény tanításokkal szembeni szkepszis is (THOMAS, 1973).

A koraújkori vallásosságról alkotott angolszász képet nagymértékben befolyásolta K. Wrihstonnak és D. Levine-nek az Essexi Terlingről írt nagyszabású elemzése (LEVINE – WRIGHSTON, 1979). A szerzőpáros szerint a 16. század végén és a 17. század elején a településen két párhuzamos folyamat

játszódott le. Egy komplex demográfiai és gazdasági elmozdulás, amellyel párhuzamosan a vallásos viselkedésnek és az egyéni magatartási mintáknak új, a korábbinál szigorúbb követelményei kerültek bevezetésre, elsősorban az olvasni tudó, elit kultúra felé tájékozódó módosabb falusiakon keresztül. Míg a gazdasági változások anyagi szempontból polarizálták a társadalmat, az új vallási szabályok kulturális éket vertek a helyi társadalom szegényebb és gazdagabb rétegei közé. Az utóbbi csoportok pedig – részben gazdasági érdekektől vezérelve – összehangolt kísérletet tettek a korábbiaknál szigorúbb morális kód bevezetésére, az egész közösség erkölcsösebbé formálására. Terlingben a vallásos magatartásformák erőteljesen polarizált képe bontakozott ki, az „istenes kisebbség” állt szemben a szegény többséggel, amely, ha nem is volt vallástalan, legalábbis jobban vonzotta a kocsmák és a tánc, mint a templom és a szertartások világa, s emiatt üldözéseknek is ki volt téve. A nagyhatású terlingi esettanulmány azonban – figyelmeztetett egy másik angol történész, Martin Ingram – gyakran nem megalapozott teoretikus általánosítások kiindulópontja lett, melyet a népi kultúra átfogó egyházi reformjának és a szigorú egyházfegyelmezés általános érvényű elméletének igazolására használtak fel (INGRAM, 1984, 178.).

Ingram nem kevés szarkazmussal jellemezte az angol történészek által Terling kapcsán a korabeli népi vallásos gyakorlatról festett képet: „A főleg tudatlanokból álló tömeg vallásos ismerete és elkötelezettsége a legjobb esetben is homályos volt. Inkább vonzották őket a kocsmák és a fesztiválok, mint a templom és a szertartás... A nagy tömeggel szemben egy kis kegyes csoport felelőssége volt, hogy megbüntesse a vallásos kötelességeiket elmulasztókat, az iszákosokat és hasonló vétségeket elkövetőket” (INGRAM, 1987, 96.). Ha elfogadjuk ezt az interpretációt, akkor – Ingram érvelése szerint – a népesség nagy többsége az egyház fegyelmező munkájával szemben is közönyösen, vagy ellenségesen viseltetett.

A koraujkori angol társadalom vallási közönyét, a társadalom és a hivatalos egyház közötti, kiélezett konfliktust hangsúlyozó iskolákkal szemben két egymást kiegészítő kritika fogalmazódott meg. Egyfelől a vallási közöny nagyságát, másfelől az egyházi elit széleskörű reformszándékát kérdőjelezték meg. A főként Margaret Spufford, Patrick Collinson és Martin Ingram nevéhez fűződő irányzatok a vallás mindennapi életet betöltő realitását hangsúlyozzák, s amellet érveltek, hogy a kutatás kevés figyelmet szentelt azoknak a csoportnak, akik nem feleltek meg a „terlingi modellnek”, a két ellentétes típusú magatartásforma sztereotípiájának, pedig ezek a csoportok is nyilvánvalóan léteztek. Spufford szellemes megjegyzése szerint: a vallásos ortodoxiának csak úgy, mint a boldogságnak, nincs történelme (összefoglalóan lásd SPAETH, 1988, 125–126.).

A koraujkori angol társadalom többségének vallási konformizmusa mellett példákat mutatott be Peter Clark is, akinek számításai szerint a reformáció kori Kentben 80% körüli volt a rendszeresen templomba járók aránya. Margaret Spuffordnak egy 1603-as püspöki vizitációs jegyzőkönyvön

alapuló számítása szerint a felettébb különböző adottságú Ely-i és London-i egyházmegyékben egyaránt mindösszesen 1–2%-ra becsülték az úrvacsorával nem élők arányát (idézi PALLISER, 1988, 20.).

Más területekről származó elemzések ugyancsak árnyalják a vallásos közönyösség általános képét. H. R. Schmidt Bern környéki kutatásai azt mutatták, hogy míg a reformációt követő első évtizedekben a vizitációs jegyzőkönyvek tele voltak a lelkipásztoroknak a hívek vallási ismereteiről és magatartásáról szóló panaszjaival, addig a 17. század elejére ez a kép gyökeresen megváltozott. A protocollumokból viszonylag kielégítő állapotok rajzolódtak ki, megszűntek a vallásos részvétellel és a lelkipásztori tekintély megkérdőjelezésével kapcsolatos panaszok, a falvak lakói jártak istentiszteletre, és nagy számban éltek a szentségekkel. Nemcsak a lelkipásztorokkal szemben állított követelmények szigorodtak, hanem a helyi lelkészek is magasabb elvárásokat fogalmaznak meg a falusiakkal szemben a dogmatikai ismeretek és magatartás tekintetében. Az egyházi jegyzőkönyvek, az egyházlátogatás kérdései és a lelkipásztorok panaszai egyaránt azt mutatják, hogy jelentős fejlődés ment végbe a vallási konformitás külsődleges jegyeiben (SCHMIDT, 1997).

Ingram a Wiltshire-i Keevil egyházfegyelmi praxisát állította szembe a terlingi modellel. Érvelése szerint, bár Keevilben is megjelent egy egyre jobban informált és öntudatosabb protestáns kegyesség, a falu társadalmá mégsem tapasztalt a terlingihez hasonló irányított támadást, „keresztes hadjáratot” a kocsmák, a részegeskedés, a templom elhanyagolása, a tánc és a népi fesztiválok ellen. Terlinghez képest Keevil vallásos élete kevésbé volt polarizált és dinamikus, nemcsak a társadalmi mozgásokat, hanem a vallásos részvétel és elkötelezettség általános minőségét tekintve is kevesebb változás volt érzékelhető. A templomba járást és a vallásos részvétel egyéb formáit ugyan nem mindenki teljesítette egyforma lelkesedéssel, s az általános elvárás sem lehetett túl magas, de nem maradtak fenn széleskörű bizonyítékok az egyházi szertartásokon való részvétellel szembeni tiltakozásra, tartózkodásra.

Az egymásnak is ellentmondó regionális adatokat összegezve Ingram arra az eredményre jutott, hogy igaz ugyan, hogy a legfőbb probléma, amivel az egyháziaknak szembe kellett nézniük, az egyházi szertartásokon való felületes részvétel, vagy éppen a társadalom bizonyos rétegeiben tapasztalható vallásos közöny volt, de szerinte ez a jelenség semmi este sem volt olyan komoly gond, mint ahogy „azt néhány történész sugallja” (INGRAM, 1987, 84.).

Martin Ingramhez hasonlóan Donald A. Spaeth sussexi elemzése is azt igyekezett igazolni, hogy nincs jele az egyház irányából érkező szisztematikus nyomásnak, s annak, hogy kikényszerítsék a rendszeres, mindenkit átfogó jelenléteket (SPAETH, 1988). Ingram szerint a helyi egyházi bíróság toleránsan viseltetett az ún. ünneprontókkal szemben is. Az egyházi elöljárók nem tettek igazán komoly kísérleteket arra, hogy a fegyelmezés hatókö-



rébe vonják a templomot ritkán látogatókat, részegeseket annak ellenére, hogy „a kocsmá végig a templom riválisa maradt a korban” (INGRAM, 1987, 99–100.).

A bőséges anglikán egyházi forrásokra alapozó esettanulmányok eltérő tendenciákat mutató eredményei azért is hasznosak számunkra, mert azt illusztrálják, hogy a közösségi vallási-kulturális magatartásformák alakulásában, illetve az erre adott egyházi reakciókban, a fegyelmezés és a „reformhevület” intenzitásában nemcsak nagy regionális különbségekkel, a centrum-periféria viszonyból fakadó megkésettiséggel kell számolnunk, hanem egy területen, egy egyházon belül is egymás mellett élő, eltérő modellek érvényesültek, amelyeket számos lokális tényező befolyásolt.

### Mit mutatnak az erdélyi források, a küküllői jegyzőkönyvek?

A vallási konformitást és ezen belül az egyházi szertartásokon való részvételt a legkorábbi időktől fogva szabályozták mind az egyházi, mind az állami törvények.<sup>9</sup> A 16. század legnagyobb hatású törvényhozó zsinatának, a debreceni zsinatnak a törvénycikkei (Articuli Maiores) 1657-ben akként rendelkeztek, hogy akik az „isten igéjét megvetik, és nem hallgatják, azoknak sem a sákramentumok kiszolgáltatását, sem az esketési szertartással való szolgálatot meg nem engedjük.” Az úrvacsora, valamint az egyházi szolgálatok megtagadása – a későbbi zsinati határozatokban az esketés helyett inkább a temetési szertartás említése vált bevett formulává – a későbbiekben is az istentiszteleti alkalmaktól távolmaradókat sújtó egyházi rendelkezések ismétlődő büntetési tétele maradt (KISS, 1882, 587., 730.; ILLYÉS, 1940–42). Az erdélyi világi törvényhozásban a vasárnap megszenteléséről a Bethlen Gábor által 1619-ben egyházi kérésre az országgyűlés elé terjesztett törvénycikk vált irányadóvá. Az Erdély első nagy törvénygyűjteményébe, az Approbatae Constitutionesba is felvett törvény értelmében a nevezetes ünnepekre és vasárnapokra vonatkozó rendeletek megsértőit pénzbüntetésre (nemeseket 6 forintra, paraszt renden lévőket 2 forintra) ítélték. A rendelkezéseket az 1664. évi törvény akként egészítette ki, hogy „amely parasztember templomot nem akarna frequentálni, hanem az isteni tiszteletet elmulasztá háromszor egymás után, az olyanokat a dominus terrestis istenhez való buzgóságért, méltó mentsége nem lévén az olyan jobbágnak, verettesse kézi kalodába, hogy az által is az isteni tiszteletre szoktathassa.”<sup>10</sup> Az egyházi és állami törvények szigorú szabályozása ellenére az 1630-as évek végétől vezetett küküllői jegyzőkönyvekben a 17. századból nem maradt fenn sem olyan bejegyzés, amely a hívek vallási konformitásának, val-

<sup>9</sup> A református egyházfegyelmezés magyarországi történetéről eleddig egy, elsősorban egyháztörténeti érdeklődésű, s főként adatközlő áttekintés született (lásd ILLYÉS, 1941).

<sup>10</sup> Az 1619. évi fehérvári országgyűlés végzései. EOE VII. 512, valamint AC. V. LI., az 1664. évi törvény szövege CC. I. I. 2.

lásos meggyőződésének, dogmatikai ismereteinek ellenőrzéséről szólt volna, sem olyan adat, amely az egyéni és a közösségi vallásosság külsődleges jegyeinek kontrollálására vonatkozik.

A 17. századból vallási normasértésre utaló adatok kizárólag a vallásos ismeretek helyi közvetítőivel, a helyi egyházi előjárókkal, lelkészekkel, tanítókkal kapcsolatban kerültek bejegyzésre.<sup>11</sup> A laikusok vallási magatartására a vizitációk a 17. század végétől kezdtek odafigyelni. Az első fennmaradt feljegyzés 1695-ből származik, melyben a mezőbodoniakat intette meg a vizitáció, hogy az isteni szolgálatra feljárjanak és úrvacsorával éljenek, különben kézi kalodába tétetnek.<sup>12</sup> A következő bejegyzés 1703-ból származik: „imponáltuk ő kegyelmének, ha valakik az Úr vacsoráját contonenállják és véle élni nem akarnak büntetés alatt meg intessenek hogy vakmerő képpen az Szent Sacramentumot meg ne vessék.”<sup>13</sup>

Az első bejegyzések még kizárólag a közösségi vallásosságot jellemzik, a közösségek egészére utaltak, a 18. század elején azonban fokozatosan az egyéni szintre terelődött a figyelem, s név szerint is elkezdték regisztrálni a notórius templomkerülőket, az úrvacsorával hosszú időn át nem élőket.

A vallásos normasértések első bejegyzéseit követően a nyilvános vallásgyakorlat rendszeres regisztrálása tehát a 18. század újdonságaként könyvelhető el. Az 1713-ban vizitált 36 gyülekezetből hárommal szemben merült fel a panasz, hogy elhanyagolják az istentiszteletet, s emellett 12 személy neve is szerepel a protocollum lapjain. Az 1726. évi vizitáció során azonban már minden negyedik gyülekezetre (27 vizitált egyházközségből 7-re) érkezett olyan általános érvényű panasz a lelkésztől, hogy „a Hallgatók igen restek az Isteni szolgálatban”, vagy „nem kell a templom az embereknek”. Ugyanennek a vizitációnak a során az egyházmegyében 15 „negligenst” név szerint is megneveztek. 1730-ban 25-ből 6 egyházközséggel és 23 személlyel szemben merült fel a vallási előírások megsértése miatt panasz. 1731-ben pedig minden második egyházközséggel kapcsolatban született valamilyen elmarasztaló feljegyzés a templomlátogatással kapcsolatban: buzgóság nélkül valók, restesek, nem frequentálják, nem gyakorolják a templomot, stb. s 34-en név szerint is szerepelnek a fegyelmi iratokban. A 31 végig látogatott egyházközségből csupán 6-ot talált az esperes, ahol a rendszeres vallásgyakorlattal kapcsolatban semmilyen panasz nem merült fel. Másként fogalmazva, az egyházközségek 80 százalékában a nyilvános vallásgyakorlattal kapcsolatban

<sup>11</sup> A reformáció nyomán a papság megváltozott funkciói új lelkipásztori eszmény kialakulásához vezettek. Miként a lokális esettanulmányok sora igazolja, a reformációt követő időszak legfőbb egyházi és állami törekvései közé tartozott, hogy jól képzett, vallási ismereteiben, magatartásában, közösségi és egyéni életvitelében magas szintű lelkipásztori kar nevelődjen ki, s a keresztyén felekezetek egyaránt jelentős eredményeket értek el a művelt papság megteremtésében. A lelkészek fegyelmezése, normasértéseinek kontrollálása a konfesszionalizációs folyamat általános jelenségének tekinthető (PETTEGGREE, 2003, 3–21.; BURNETT, 2000, 72.).

<sup>12</sup> Visitatio Mezőbodon 1695. PD 205.

<sup>13</sup> Visitatio 1703. PD 371.

valamilyen normasértést regisztráltak. 1734-ben jelentősen csökkent a vallási előírások közösségi szintű ellenőrzésének intenzitása, de egyéni szinten nem változott az istentiszteletet nem látogatókról szóló bejegyzések aránya. Közben a 27 egyházközségből háromról jegyezték fel általánosságban, hogy nem kielégítő az istentisztelet látogatás, személy szerint 21 embert idéztek az esperes elé. Hasonló, de csökkenő tendenciát tapasztalhatunk két évvel később is: 1736-ban 2 egyházközséggel szemben merült fel panasz és 16 személyt neveztek meg az egyházlátogatási jegyzőkönyvben.

A 18. század elejétől tehát az egyház fokozottan figyelt a rendszeres templomlátogatásra és úrvacsorázásra. A templomlátogatásra vonatkozó fegyelmi bejegyzések az 1720-as években szaporodtak meg a küüllői egyházmegyében, és az 1730-as években érték el a csúcst. Ezt követően ugyan a század végéig találhatóak vallásos normaszegést rögzítő jegyzőkönyvek, de a negyvenes évektől a nyilvános szertartásokon való részvételre utaló bejegyzések száma egyre szórványosabb lett.

Bár a bejegyzések többségükben nem részletezik a normaszegések természetét, néhány utalás mégis fogódzót adhat az egyház által elvárt vallásos cselekvés hiányának okaira, jellegére is. A bejegyzésekből egyfelől kiderül, hogy az esetek egy részében a hétköznapi templomi alkalmakról maradt el a gyülekezet, miként azt a bonyhai vizitáció több ízben is rögzítette: „Templomba köznap sem járnak a hallgatók”, „A köznap estvéli cultus sokszor múlt el egész héten, talán holnapban is”.<sup>14</sup> A korszakban az érvényes egyházi rendelkezések meglehetősen sűrű rendjét szabták meg a templomba járásnak. A Geleji kánonok szerint egyházi beszédekre hetente négyszer kellett sort keríteni. Minden úrnapon kétszer kellett prédikációt tartani, reggel és délelt, illetve két hétköznapon, rendszerint szerdán és pénteken írt elő istentiszteletet az egyházi rendtartás. Azokon a napokon pedig, amikor nem volt prédikáció, naponta kétszer könyörgést, illetve a szentírásból vett felolvasást tartott a lelkész.<sup>15</sup> A gyakorlat azonban messze elmaradt az egyházi és világi előírásokhoz képest. Az 1721. évi vizitáció Bethlenszentmiklósról például egyenesen azt írta, hogy „Hétköznap a faluban isteni szolgálat nincs”.<sup>16</sup> Több esetben a hívek buzgóságát az anyaegyházközséghez tartozó, állandó lelképásztori jelenlétet nélkülöző filiákban nem találták kielégítőnek. A konfliktusra szintén a bonyhai vizitációban olvasható utalás: „A bernádiak nem jönnek a materbe communióra”. Néhány évvel később azonban az is kiderül, hogy a bonyhai lelkész csak minden harmadik vasárnap ment Bernádra, de „esztendő folyamán egyszer sem mégyen Bernádra úrvacsorája osztani”.<sup>17</sup> Egrestőn, Balavásár filiájában pedig „harangozván a mester, néha senki templomba nem mégyen”.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Bonyhai Vis. jkv. Bonyha, 1735, 199.; 1742, 309.

<sup>15</sup> GELEJI, 1875, XLII. és XLVI. kánonok.

<sup>16</sup> Bonyhai Vis. jkv Bethlenszentmiklós 1721, 79.

<sup>17</sup> Bonyhai Vis. jkv. Bonyha, 1735, 199.; 1742, 309.

<sup>18</sup> Bonyhai Vis. jkv. Egrestő, 1726, 13–14.

A távolmaradás egybeeshetett a nyári mezőgazdasági munkákkal, miént Kutyalván, ahol „Restesek a férfiak a Templomban való járásra, Vasárnap fű osztani járnak, idestova holmi dologra ugymint fű osztásra mennek”, illetve Herepén, ahol „Vasárnapon inkább idestova széllednek, utat keresnek”.<sup>19</sup>

Emellett a bejegyzésekben megjelentek az első olyan jelzések, amelyek nem csupán egy-egy egyén, hanem egy nagyobb közösség profán életvitelére utalnak, s a templomból való távolmaradást egy másik, a korabeli törvények értelmében súlyos bűnnel, az ünneprontással, azaz a szent időben való világi szórakozásokkal kötötték össze. „Halgatók restesek az Isteni szolgálat gyakorlásában, inkább dorbézolnak. Nevezetesen Vincze Istvánné”, „Az Ecclesia az Isteni szolgálatban hideg, Kundra és Szentivánra járván innja Vasárnapokon”. Ebesfalván: „Mind közönségesen a Halgatok admonealtatnak hogy az Isten házát szorgalmatossan gyakorolják, dorbézolásnak, s részegségnek békét hagyván szolgálják buzgoságosan az Istent, hogy az Istennek mindennemű áldását megnyerjék”. Ugyanezen a településen néhány évvel később újabb panasz merült fel: „mind az Istennek parancsoltaja ellen, mind pedig a Regius gubernium kemény parancsolattya ellen a Vasárnapi böjtös szent napokat sokan, még az öregek is tánczolásal, részegséggel profanálták”.<sup>20</sup>

Néhány bejegyzésben a közösség vallási magatartása miatti egyházi panaszok háttérében az új vallási előírások bevezetésének nehézségei, a vallásos tanítások elmélyítését célzó intézményekkel, az iskolával és a lányok katekizálásával szembeni helyi ellenállás sejlenek fel. Az istentisztelet látogatásával kapcsolatos panaszok ezekben az esetekben tehát egy tágabb kontextusban, a vallásos ismeretek, a vallásos mentalitás megváltoztatására irányuló egyházi törekvések részeként fogalmazódtak meg. „Mint hogy az Ecclesia igen restes az Isteni szolgálatban, mind hétköznap, s, mind vasárnap és a vasárnapot is gjakorta profanállják, fű osztásra, gjepű járásra, és egyéb dolgokra fordítottják, gyermekeket Scholaba nem adgjak, Leánjokat Catechizatoria, ugj a Legényeketis fel nem jártattják, a szitkozódok is meg szaporodtanak”.<sup>21</sup>

Figyelemre méltó a panaszok nemek szerinti megoszlása. A férfiakkal szemben elsősorban a mezőgazdasági munka, vagy világi szórakozásformák kapcsán merült fel panasz. Annál meglepőbbek azonban a nők templomba járási szokásaival kapcsolatban megfogalmazott olyan panaszok, mint „nem akarnak az Asszonyok a Templomba fel jární”, „asszonyok nem igen járnak templomba... admoneáltatnak mind a férfiak, mind az asszonyok, kivalt az asszonyok, hogy a templomot el ne mulasszák”, „az Asszony emberek rosszul frequentálják a Termplomot”.<sup>22</sup> Forrásaink szűkszavúsága

<sup>19</sup> Bonyhai Vis. jkv. Kutyalva 1731, 143.; Herepe 1731, 97.

<sup>20</sup> Bonyhai Vis. jkv. Ebesfalva, 1727, 25., 1728. 77.; 1735, 189.; 1743, 335.

<sup>21</sup> Bonyhai Vis. jkv. 1730, 96.

<sup>22</sup> Bonyhai Vis. jkv. Szászalmás 1731, 132.; Boldogfalva, Sülye 1735, 185., 187.

miatt nem kaphatunk egyértelmű választ arra, hogy mi állhatott a jelenség háttérében. Az egyik lehetséges feltételezés, hogy ebben az esetben a vallásos reprezentációnak egy hagyományos és egy újabb felfogása feszült egymásnak. Míg a rendi világ inkább háztartásokban, semmint személyekben gondolkodott, s így elegendő lehetett, ha a családfő képviselte a háztartást, lehetséges, hogy a 18. század eleji bejegyzések azt mutatják, hogy az egyház kezdi ezt a szokásrendet megkérdőjelezni, s a nők személyes jelenlétet is próbálja számon kérni. Nem véletlen, hogy ezek – az ugyan még elszórt – bejegyzések egy időben jelennek meg a lányok katekézisre való járásának fokozott ellenőrzésével. Egy másik, a nők vallásos magatartására vonatkozó feljegyzés a templomi ülésrenddel kapcsolatos vitára, s a híveknek az istentisztelet alatti viselkedésére vonatkozott: „Kivált az asszonyok ne a Templom mellé tétetett széken sinatolljanak a Praedicatio alatt, hanem ki ki a Templomban a maga székében ülvén hallgassa a Praedictiot”.

A lokális társadalmi hierarchia templomi leképeződése mögött húzódo közösségi konfliktusok tükröződnek azokban az esetekben, amikor a templomi ülésrend feletti vita, ún. székper miatt maradt távol valaki a templomi szertartásoktól. Bernádon például „Birtalan Györgynek széke sok időtől fogva controversiában forogván melly miatt az Isten házát nem is kívánta gyakorlani lelke fájdmával, hanem ha mikor ment, a templomon kívül hallgatta az Isten beszédét”.<sup>23</sup> Birtalan Györgynek és családjának az egyházi bíróságként működő Parciális Zsinat kebelében létrejött testület, az ún. Semi Parciális rendelt társadalmi rangjának megfelelő ülőhelyet, melyet a vizitáció gondosan írásban rögzített is a bernádi egyházlátogatás alkalmával.

A vizsgált időszakból több olyan bejegyzés található, amely társadalmi státusz alapján különítette el a vallási normák megsértőit. Ezek a bejegyzések azonban nem egy irányba mutatnak. Míg a bernádiakról az maradt fenn, hogy „sem ide Bonyhára sem ott Bernádon a templomba nem járnak kivált a parasztság”<sup>24</sup>, a csávási lelkipásztor panasza szerint „sok gazdaemberek az Isten házát nem gyakorolják.”<sup>25</sup> Az egestőiekről azonban azt jegyezte fel a vizitáció, hogy „kivált a nemesek, az isteni szolgálatban igen hidegek”.<sup>26</sup>

A 18. század elején tehát megjelennek a közösségi vallásgyakorlás intenzitására, illetve lanyhulására vonatkozó fegyelmi bejegyzések. Miután a korábbi időszakok vallásgyakorlásáról nem maradtak fenn lokális szintű, az összevetést lehetővé tévő adatok, nehéz eldönteni, hogy valóban egy közösségi vallásos magatartásminta változását, a közösségi vallási szertartásokon való részvétel lazulását értük-e tetten<sup>27</sup>, vagy pedig az egyházvezetés attitűd-

<sup>23</sup> Bonyhai Vis. jkv. Bernád.

<sup>24</sup> Bonyhai Vis. jkv. Bonyha 1730, 169.

<sup>25</sup> Bonyhai Vis. jkv. Csávás 1743, 310.

<sup>26</sup> Bonyhai Vis. jkv. Balavásár 1716, 48.

<sup>27</sup> Különösen a korábbi szakirodalmi értékelésekben olvasható az a vélekedés, mely a templomlátogatásra vonatkozó 17. századi fegyelmi adatok hiányát azzal magyarázza, hogy maga a templomkerülés is majdhogynem ismeretlen véteknek számított.

je változott meg, amely a templomi jelenléttel kapcsolatos normasértések érzékelésének és írásos rögzítésének a korábbi korszakoktól eltérően nagyobb figyelmet szentelt. S ha az utóbbiról van szó, akkor ez az újdonsült figyelem vajon a közösségek vallásos mentalitásának megváltoztatására tett kísérlet keretében értelmezhető-e? Vagy inkább valóban a nyilvános vallásgyakorlatban bekövetkezett lanygulásnak, a korábban betartott szabályrendszer gyengülésének vagyunk a tanúi, melynek hátterét a falusi közösségi normák háborúk okozta meglazulásában, a vallási-politikai körülmények – a Habsburg rekatolizációs törekvéseknek köszönhető – kedvezőtlenül válásában, esetleg az elszegényedésben, vagy egyéb tényezőkben kell keresnünk?

Az egyén és a közösség számára rendelt vallási előírások és a tényleges vallásos gyakorlat csak kivételes esetekben – Max Weber kifejezésével élve –, csak a vallásos virtuózok esetében fedí egymást. Éppen ezért a norma és a praxis feszültsége minden korszakban jelentkezhet konfliktusként. Amint láttuk, a törvényi szabályozás szintjén, mind az egyházi, mind a világi normatív szövegek már a 16–17. században is többször szabályozták a nyilvános vallásgyakorlat megsértőivel szembeni büntetési lehetőségeket. Az Istentől és az egyháztól elforduló, az isteni büntetéssel nem számoló közösség morális hanyatlásának jól ismert 17. századi toposza már a Bethlen Gábor féle artikulusokban is kiemelt szerepet kapott. A tényleges egyházfegyelmi gyakorlatban, a küüllői egyházmegye viszonylatában, az írott forrásokkal megragadhatóan azonban csak a 18. században került a templomkerülés a figyelem középpontjába. Noha a jegyzőkönyvek rövid, formalizált nyelve kevésbé segít abban, hogy a bejegyzések mögé lássunk, mégis az a tény, hogy a jegyzőkönyvek gyülekezetről gyülekezetre haladva eltérő társadalmi csoportokat és eltérő körülményeket neveztek meg a normasértések regisztrálásakor (asszonyok, férfiak, gazdák, nemesek, öregek, hétköznap, vasárnap, ünnepnap, stb.), azt sejteti, hogy nem csupán a hanyatlás régi sztereotípiájának aktivizálódása állt a háttérben, amelyet egy általános reformmehület jegyében minden egyházközségben lejegyeztek, hanem a vallási normáktól való eltéréseket a konkrét, egyedi valóságok szintjén ragadták meg. Néhány ítélet megszövegezése, s a jegyzőkönyvek nyelvhasználata egyben azt is tükrözi, hogy a vallásos cselekedetekre vonatkozó elvárásrendszer szigorodása mellett az egyház igyekezett megtalálni az egyensúlyt a liturgiai követelmények és a realitás között, ami a közösségi szokásrend és az egyházi elvárások közötti finom kompromisszumokhoz vezetett. Jól tükrözi ezt a királyfalvi vizitáció ítéletének megszövegezése: „hét köznapokon is *mikor modjok vagyon benne* a Templomot gyakorollják”. Teremiben 1736-ban született ítélet szövege szerint: „A Teremi hallgatók admoneáltatnak, hogy a Templomot szorgalmasabban gyakorollják, különben ha *kik egészen meg vetik* a Templomot számár temetések lészen”.<sup>28</sup> Az elvárás tehát közel sem volt totális. A spirituális büntetés itt is csak azokat fenyegette, akik a *kellő mértékben* sem

<sup>28</sup> Bonyhai Vis. jkv. Királyfalva 1734, 177.; 1736.

vettek részt az istentiszteleten. 1728-ban pedig a korodszentmártoni lelkész intette meg a vizitáció, hogy „vasárnap ha felesen lesznek halgatok délest is praedicaljon”<sup>29</sup>, a lelképásztor figyelmeztetését két év múlva újra meg kellett ismétetni: „mikor halgatók vadnak kétszer praedicaljon”. Ebben az esetben tehát a vasárnap délutáni második templomi alkalmat a lelkész mulasztotta el. Az egyházközség egy része azonban továbbra is igényelte. A vizitáció pedig – figyelemre méltó módon – nem a gyülekezetnek a távolmaradó részét intette, hogy vasárnap kétszer járjanak templomba, hanem akként határozott, hogy a helyi közösségi igényekhez igazodva tartsa meg a lelkész továbbra is az alkalmat. Az elszórt bejegyzések mindenesetre együttesen a templomba járási szokások lassú változását, a vasárnap délelőtti istentiszteleten túli alkalmak fokozatos kopását jelzik.

A vallásos konformitást áthágó normaszegések másik csoportját azok az esetek teszik ki, amikor valamilyen személyes konfliktus olvasható ki a szűkszavú források sorai közül. A név szerint is regisztrálásra került esetek mögött többnyire ilyen történetek sejthetők.

Az egyedi esetek egy részében kitapintható, hogy olyan személyiségről van szó, akinek az egész életvitele több elemében sértette mind a faluközség, mind az egyház erkölcsi rendjét. Ilyen deviáns magatartásformát tükröz a gálfalvi Szabó János esete, aki a templomkerülés mellett részegeskedés, veszekedés és házasságtörés gyanújába is keveredett.<sup>30</sup> Az egyházi előírások megsértése mögött meghúzódhatott az egyházi fenyegetésként való félelem, illetve a község nyilvánossága előtti eklézsiakövetés elkerülésének szándéka, mint azt a balavásári Szabó Sámuel feleségének példája mutatta, akit 1721-ben Fodor István kurvaként szidalmazott, azaz paráznasággal vádolt. Ilyen esetekben a gyanúba kevert személynek a vád alól tisztáznia kellett magát. A következő évben, 1722-ben az asszonyt újfent megintette a vizitáció, hogy „a mocsok alól az Szent Visitatio impositioja szerint magát tisztítsa, különben excommunicálják”. Az 1723-as vizitáció alkalmával azonban már azt jegyezték fel, hogy „Szabó Sámuelné ma is az infamia alatt ülven, templomba bé nem jár”.<sup>31</sup>

A templomtól való távolmaradás hosszabb időintervallumot, akár éveket is kitehetett. A herepei Murzáné a jegyzőkönyv szerint „fél esztendeig sem jó a templomba”.<sup>32</sup> A korodszentmártoni Pál Tamásról először 1729-ben jegyezték fel, hogy templomba ritkán jár, 1731 már arról értesült a vizitáció, hogy 2–3 éve nem jár templomba, nem él úrvacsorával, s az egyházi adót sem fizette meg. A következő évben pedig már a feleségéről is azt jegyezték fel, hogy nem jár cultusra. Dellőn Szakács Máttyás „3. esztendeig is nem él Úrvacsorával”.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Bonyhai Vis jkv. Korodszentmárton 1728, 59.

<sup>30</sup> Bonyhai Vis jkv. Gálfalva.

<sup>31</sup> Bonyhai Vis. jkv. Balavásár 1721, 96.; 1722, 109.; 1723, 34.

<sup>32</sup> Bonyhai Vis. jkv. Herepe 1730, 97.; 1734.

<sup>33</sup> Bonyhai Vis. jkv. Korodszentmárton 1731, 137.; 1728, 62.

A különböző egyéni és közösségi normasértések és konfliktusok a legtöbb esetben kitapinthatóan együttesen jelentkeztek, miként azt a csávási Vas István példája mutatja. Vas István neve öt másik névvel együtt először 1712-ben bukkant fel a vizitációs jegyzőkönyvek folyamában. A panasz ellene az volt, hogy „bekiáltozott részegen a templomban predicalo papra”. A vizitáció ítélete szerint miután a bekiabálással „istennek szent tiszteletit megcsúfolta most mindgyárt kalodába tétetessék, excommunicáltassék”. Vas Istvánra ezzel a férfiakra káromkodásért és istenkáromlásért járó, a 18. század elején az egyházmegyében bevett és gyakorta alkalmazott büntetési tételt rótták ki. A férfi nevével nyolc esztendővel később, 1720-ban találkozunk újra a protocollumok lapjai közt. A lelkész Kis Mihállyal együtt azért tett panaszt ellene, mert „esztendőben alig megyen az templomba”, pestiskor pedig azt találta mondani, hogy „jobb isten a csávási isten, hogysen a leppendi isten”. Mindezek mellett a lelkipásztort illető járandóságot sem szolgáltatta be. A vizitáció mindkét férfit szigorúan megintette, hogy „szorgalmatossan az isten tiszteleten jelen legyenek, külömben halálok történik, számár temetések lészen”. Az intés azonban nem sokat változtatott Vas István vallásgyakorlatán, 1723-ban ismételtén azt jegyezték fel róla, hogy nem jár a templomba. A vizitáció újból megintette, hogy templomba járjon, máskülömben excommunicáltatik. Vas István neve két év múlva, 1725-ben került újra a jegyzőkönyv lapjaira. A férfit újból excommunicálták, de nem a vallásgyakorlat előírásainak megsértéséért, hanem hamis hitért, azaz hamis esküért, mely a korabeli egyházi gyakorlat szerint minden esetben excommunicációt vont maga után. Egy év múlva a lelkipásztor újból arra panaszkodott, hogy Vas István nem jár templomba, a rákövetkező évben a panaszok téra kibővül: nem jár templomba, úrvacsorával nem él, káromkodó is, feleségét rongálja. A vizitáció ezúttal sem tett egyebet, minthogy excommunicáció fenyegetése mellett megintette Vas Istvánt. Néhány év múlva, 1730-ban Vas István újból a vizitáció elé került. Templomba továbbra sem járt, ezúttal azonban rút irtóztató káromkodásért harmadmagával ismét, immáron harmadszor excommunicálta az egyházi hatóság. Hogy Vas István megkövette-e az eklézsiát, nem lehet tudni, 1734-ben azonban ismételtén azért panaszkodnak rá, „mert communioval nem élt van esztendeje”. Ezt követően még két ízben, 1735-ben és 1744-ben jegyezték fel Vas Istvánról, hogy nem jár templomba. Vas István sorsát a jegyzőkönyvek segítségével eddig a pontig tudtuk nyomon követni. A férfit három évtized leforgása alatt 10 esetben idézték a vizitáció elé.<sup>34</sup> Vas István példája azonban közel sem volt egyedi. A vizitáció elé idézett személyek számát lokális, azaz egyházközségi szinten, évtizedes bontásban vizsgálva azt tapasztaljuk, hogy szinte minden településen összeállítható egy olyan, néhány fős névsor, akik hosszabb ideig nem vettek részt a helyi egyházi életben, nem teljesítették a nyilvános vallásgyakorlás előírásait, s kizárták

---

<sup>34</sup> Bonyhai Vis jkv. Csávás.



magukat a helyi közösségi reprezentáció templomi színteréről. Az 1721 és 1731 közötti évtizedben a balavásári anyaegyházközségben és az egrestői filiában összesen 18 bejegyzés foglalkozott templomkerüléssel és az úrvacsoravétel kérdésével. Ez a 18 bejegyzés azonban összesen 7 személyt érintett. Közülük három egrestői nemes: Bereczki Istvánt és Csomor Mihályt 5–5 alkalommal, Bencze Mihályt pedig 4 ízben intette a vizitáció – egyéb normaszegések mellett – a rendszeres templomba járásra, míg egy házaspárt, Szabó Sámuelet és feleségét három, illetve négy alkalommal citálták hasonló okok miatt az egyházi fórum elé. A bonyhai materban és a bernádi filiában ugyanebben az időszakban feljegyzett 15 eset 11 személyt érintett. Csáváson pedig a 14 névbejegyzés összesen 6 személyre vonatkozott.

Az egyházi szertartásoktól való távolmaradás oka lehetett valamely családtaggal, vagy a tágabb környezet egy tagjával szemben táplált személyes harag, lezáratlan családi viszály, miként a sövényfalvi Sipos István és Fodor Dániel, Fodor Joseph, Péterfi András esetében történt, akik a „Sz: Visitatiotól admoneáltatnak, hogy itt a Sz: Visitatio előtt egymást meg követségben meg békélljenek, s a gyülekezetet gyakorollják”.

Az istentisztelettől való távolmaradás háttérében azonban – legalábbis azokat az eseteket számba véve, ahol a források utalnak valamilyen indokra – legtöbbször a lelkipásztorral szembeni személyes vagy közösségi konfliktus, illetve harag állt. Erre példák gazdag tárházát lehetne idézni. 1734-ben „Sarkadi Dániel veszekedett Praedikátorával, s az olta cultusra nem jár”, 1736-ban „Sárvári uram admoneáltatik, hogy a T. predikator ellen minden haragot letegyen, Templomba be járjon”<sup>35</sup>, Szász-, azaz Bethlenszentmiklóson Téglás János, a falusbíró nem járt templomba a pappal való konfliktusa miatt, akit három tanú vallomása szerint „rut mocskokkal minden igaz ok nélkül diffamalta”.<sup>36</sup> A lelkipásztorral való szembenállás esetenként a közösség számára is jól értelmezhető nyilvános gesztusokban jutott kifejezésre. Így Nagy Mihály „Bernádra az isteni szolgálatra átalmenvén az praedicator, míg az mester éneklett, benn volt a templomban, mikor az praedicator felállott, mindgyárt kijött a templomból”<sup>37</sup>.

A konfliktusok háttére ritkán felfejthető. Az okokra utaló bejegyzések egy csoportja az egyházi szolgálattal kapcsolatos nézeteltérésre vezethető vissza. A több ízben, visszatérően a vizitáció elé idézett bonyhai Hegedűsné például leányának házasságkötése kapcsán került ellentétbe a helyi lelkésszel: „midőn az leányát Szentkirályi uram megeskette, őkegyelmét hazuttolta és az hiteltetés dolgában mocskolta”. Hegedűsné mint „mondotta van 12 hete, hogy nem voltam templomban, nem is megyek míg Szentkirályi Bonyhán pap lesz”. Olykor a lelkész fegyelmező tevékenysége adott okot a haragra. A konfliktusok egy másik csoportja mögött gazdasági természetű indokok sejthetők, amikor a lelkész járandóságának beszolgáltatása, illetve a munka-

<sup>35</sup> Bonyhai Vis jkv. Korodszentmárton 1734, 167.; 1736 212.

<sup>36</sup> Bonyhai Vis jkv. Bethlenszentmiklós 1730, 101–102.

<sup>37</sup> Bonyhai Vis jkv. Bonyha 1726, 10.

járadék megtagadása körül kirobbant veszekedés vezetett az istentiszteleti alkalmak elhagyásához. Miként a lelkipásztorral már hosszabb idő óta haragban álló sülyei Vitéz Mihályról olvasható: „Ecclesai dolgára nem akar menni, rossz példa az Ecclesiába, azt mondja neki nem kell, se templom, se Pap, semmi neki nem kell”.<sup>38</sup> A bernádi Asztalos Ferentz következőképpen szidta feleségét „mért jársz te a templomban, én nem járok, ha te nem járnál, én nem fizetnék se papnak, se mesternek”.<sup>39</sup> Dellei István, a dányáni egyházközség 1739. esztendei kurátorát azzal vádolták, hogy a híveknek kamatra kiadott egyházközségi bor után járó must beszédésére nem készített hordót, ezért a vizitáció 6 forint büntetésre ítélte. Dellei ettől kezdve – miként a vizitáció fogalmazott – háborog a tiszteletes pappal. A következő esztendőben a kurátorságból letették, 1741-ben pedig már azért intették meg, hogy „lelkismeretért eddig való haragját letévén járjon templomba”.<sup>40</sup> Néhány esetben a lelkész személye, erkölcstelen élete húzódott meg a háttérben. A családi békétlenséggel, szolgálat elhanyagolásával, nemi erőszakkal vádolt szentpáli lelkészre a dellei filiából azért érkezett vád, hogy „sokszor elmulatja a Cultust, az Ur Vacsoráját is nem annak idejében hirdeti ki. Vellek veszekedett, pirongatta a halgatokat mellyre nézve be sem mentek a Cultusra”. A korodszentmártoni Illyés András a vizitáció előtt fogadkozott, hogy „Templomban nem jár mind addig míg T. Pataki uram itt lakik”. Illyés a prédikatorét is „szidalmazta, Falu utczaiban cigannézta”. Az erkölcstelen életű lelkészt a parciális már korábban is megintette, reverzálist is adott, s végül, mivel „sok rendbéli részegeskedéssel botránkoztatásával moteskolta az eklézsiát”, proscibálták, azaz eltiltották az egyházmegyében végzett lelkészi szolgálattól.

Leggyakrabban tehát a lelkésszel szemben táplált személyes harag vezetett oda, hogy a haragos fél nem járt templomba, nem vett részt a helyi közösség vallási életében. A helyi templomból való távolmaradás azonban nem feltétlenül jelentette egyben a vallási szertartásoktól való távolmaradást is. Erre a kutyfalvi Szabó Istvánné esete mutat példát: „Jóllehet Szabó Istvánnét tavally is admoneálta a Szt. Visitáció hogy minden haragot le tévén Úr Vacsorájával éljen, de nem élt itt az Eccleban, annak felette 6 hétig gyermekeket is meg nem kereszteltették, hanem idegen Praedicator által kereszteltették meg gyermekeket, azért méltók volnának a büntetésre, mind azáltal most az egyszer elengedi a Visitatio és admoneáltatnak, hogy minden haragot le tévén Praedicatorok ellen, a Szt. Sacramentummal éljen itt az Ecclesiaban Szabó Istvánné, különben kitiltatik a Templomból”.<sup>41</sup> Szabóné esete egy, a korájukból kevéssé ismert jelenség meglétére irányítja rá a figyelmet. Az asszony a helyi lelkésszel való konfliktus miatt saját egyházközsége helyett más gyülekezet lelkészéhez fordult az egyház által biztosított szentségek kiszolgáltatásáért. Ezt a jelenséget a korszakból elsősorban a házasságkötés

<sup>38</sup> Bonyhai Vis jkv. Sülye 1726, 8.; 1730, 99.; 1731, 125.

<sup>39</sup> Bonyhai Vis jkv. Bonyha 1726, 74.

<sup>40</sup> Bonyhai Vis jkv. Dányán 1739–1741, 253., 270., 285.

<sup>41</sup> Bonyhai Vis jkv. Kutyfalva 1731, 144.

szokásköréhez kapcsolódóan ismertük. Azokban az esetekben fordult elő, hogy a pár más paphoz, sokszor – az egyházi és világi törvények tiltása ellenére – más felekezetű paphoz fordult, amikor a házasságkötés során valamilyen akadályozó tényező merült fenn, például a tervezett házasságot a család ellenezte, vagy az egyházi törvények miatt nem lehetett volna a párt összeesketni. Szabóné esetében azonban nem külső gátló tényező, hanem a lelkésszel szembeni személyes konfliktus vezetett oda, hogy a gyermeket másik templomban kereszteltesse meg. A küküllői jegyzőkönyvek azt mutatják, hogy a kutyfalvi eset nem volt példa nélkül álló. A must beszolgáltatása miatt a lelkésszel haragban álló volt búzásbesnyői kurátort, Dellei Istvánt és Máthé Istvánt szintén „azért intették meg, hogy tiszteletes prédikátorok ellen való rancorokat s gyűlölségeket letévén, megbékéllyenek, mérges és illetlen szókkal praedikátorokat ne illessék, hanem a lelkiismeretért eddig való haragjakat letévén, templomba járjanak, itt a helyben úrvacsorájával éllyenek, különben a constitutio szerént eltiltatnak a körülvaló ecclesiaktúl is, annak felette ha meghalnak, tisztességes temetések nem lészen”.<sup>42</sup> A források tehát azt mutatják, hogy a korszakban a vallásgyakorlatnak létezett egy olyan mintája, amely áthágta a lokális elven szerveződő egyházközségi rendet, s a lelkésszel való konfliktus miatt egy másik közösség gyülekezetének szertartásaihoz kapcsolódott. Az egyházi kontroll korlátait jelzi, hogy a vizitáció a tiltás ellenére a két búzásbesnyői férfival szemben nem tudott érdemben fellépni. Bő tíz év elteltével, 1754-ben ugyanis ismét meg kellett inteni mindkettejüket, hogy saját templomukba járjanak, helyben úrvacsorázzanak, különben „más helységben meg nem engedtetik”.<sup>43</sup>

Míg a fenti idézetek a saját, lokális egyházközséggel szemben másik falu református templomába való átjárás szokására engednek következtetni, a küküllői forrásokban a korszakból olyan utalások is fennmaradtak, amelyek a felekezeti határok átlépésére mutatnak példákat. 1716-ban a balavásári lelkész „az hallgatóit avval adgya ki, a templomot nem frequentállyák, szász falukra járnak inkább vasárnapokon, úrvacsorájával is nem igen élnek”.<sup>44</sup> 1738-ban az ádámosi lelkész pedig azért panaszkodik, mert „A hallgatók az unitáriusok templomokat járnak”.<sup>45</sup> Az evangélikus szász templomba járó balavásáriak és az unitárius templomba járó ádámosiak már egy további problémakörre, a koraujkori egyéni és közösségi felekezeti tudat és identitás határainak kérdéskörére irányítják rá a figyelmet.

A konfliktusok néhány esetben a vallásos közönyig, vagy éppen a nyílt vallásellenességig is eljuthattak. „Barabás József vallásunkon volt, de most

<sup>42</sup> Bonyhai Vis jkv. Búzásbesnyő 1741, 285.

<sup>43</sup> Dellei továbbra is a vizitáció szeme előtt maradt. A következő évben azért citálták az esperes elé, mert nem fizette meg az egyházi járandóságot, az azt követő évben pedig azért, mert „három esztendőtlől fogva nem járt templomba”, végül pedig azért büntették meg, mert illetlenül, azaz sértő szavakkal szólt az egyházfihoz.

<sup>44</sup> Bonyhai Vis. jkv. Balavásár 1716, 48.

<sup>45</sup> Bonyhai Vis. jkv. Ádámos 1738, 243.

semmi vallást nem tart, az egyháziak, mikor valamiért hozzája mennek igen rutákat mond<sup>46</sup>, Egrestőn Székelly alias Pal Tamás, aki szintén a prédikátorral tartott harag miatt nem járt az egyházi szertartásokra azt mondta a feleségének, mikor az Templomba ment, „eregy eregy olljba tartom, mikor a Templomba megj, mint a Disznok Pajtajaba mennél”.<sup>47</sup> A paráznság miatt gyanúba kevert, s magát a vád alól meg nem tisztító Szabó Sámuelné férje, Szabó Sámuel pedig a vizitáció előtt kijelentette „nem kell nekem templomotok, én akár ördög vagy boszorkány legyek”.

### Az úrvacsora

A konfliktus kifejezésének legerőteljesebb szimbólumát mind a közösség, mind az egyházi előjárók számára az úrvacsora vétel megtagadása jelentette. Az úrvacsora szentsége a református egyházi tanítás szerint olyan, a keresztyén hittételeket magába sűrítő, az Istennel kötött szövetséget szentesítő, a hívőket a krisztusi kereszttáldozatra, a bűnbocsánat és megváltás ígéretére emlékeztető szertartás, melynek során az egyház tagjai Isten iránti engedelmisségükről is bizonyosságot tesznek. Az úrvacsora egyben az egyházi közösséghez való tartozást, a gyülekezet egységének szimbolikus megjelenítését is szolgálta. Az úrvacsora tette a közösséget szakrális közösséggé, egyszerre volt tehát szentség, és a közösséghez való tartozást kifejező nyilvános szertartás. Megtagadása egyszerre fejezhette ki a szentséghez, illetve a közösséghez való viszonyt.

Az úrvacsora az istentiszteleten való részvétel mellett a nyilvános, közösségi vallásgyakorlat másik látható eleme, ezért a rendszeres úrvacsorázást gyakran a vallásos konformitás fokmérőjének tekintették. A nyugat-európai egyházfegyelmi praxist vizsgáló esettanulmányok statisztikai azonban ezen a téren is nagy változatosságot mutattak. Az úrvacsorázókat rendszeresen és számszerűen nyilvántartó angliai protocollumok számsorai azt tanúsítják, hogy voltak egyházközségek, ahol 90% körül mozgott az úrvacsorával élő felnőttek aránya, más településeken azonban közel sem volt ilyen általános a vallási szabálykövetés. Pewsey egyházközségében 1710 karácsonykor 400-ból 84-en, a felnőtteknek maximum 40%-a vett úrvacsorát, húsvétkor azonban alig valamivel több mint a lakosság 10 százaléka (SPAETH, 1988, 125–151.).

Az úrvacsorázás elhanyagolása mögött számos esetben – a templomba járáshoz hasonlóan – személyes konfliktus, harag tapintható ki. D. W. Sabeau az úrvacsora vétel és annak megtagadása körül keletkezett konfliktusokat, a „szentség” és a „bűnösség” fogalmának az egyházban, a világi hatóság közegében és a gyülekezetben érvényes értelmezési mezőit elemezve arra jutott, hogy a 16. századi württembergi parasztlakos úrvacsora megtagadási

<sup>46</sup> PD 520. 1713.

<sup>47</sup> Bonyhai Vis. jkv. Egrestő 1731, 137.

esetei mögött a közösségen belüli viszály, konfliktus rituális kinyilvánítása állt. A szentség vételet bűnbánattartásnak és megbékélésnek kell megelőznie, a haragban, viszályban, tehát békétlenségben, s végső soron bűnben élő württembergi parasztok azonban – meggyőződésük szerint – rituálisan veszélyeztetett állapotban éltek. Ha érdemtelenül vették volna magukhoz a sákramentumot, az Isten ítélete alá kerülnek, s nemcsak magukra nézve, de az egész gyülekezetre veszélyt jelentettek volna (SABEAN, 1988, 62–155.). Sabeian elemzése arra is rámutat, hogy a koraújkori német falusi közösségek a viszályt olyan világi állapotnak tekintették, amelyet az egyéni lelkiismeret, a belső lelki megnyugvás nem orvosolhatott, azt csupán világi bíróságokon, rendezett jogi helyzetet teremtve lehetett nyugvópontra juttatni.

Ez a felfogás a küküllői egyházi ítéletekben is visszatükröződik. Ha egy személyt bűnösnek ítélt az egyházi fórum, akkor a szentség tisztaságának védelmében a bűnösnek először a világi törvényszéken kellett rendeznie ügyét, a világi büntetést el kellett szenvednie, s csak ezt követhette a bűnbánattartás ritualizált formája, az eklézsiakövetés. A vallási közösség ezután fogadta őt be újra, s vehetett részt az úrvacsorai közösségben. Ennek a viszály feloldását jogi intézményekhez kötő szemléletmódnak az egyházi elfogadását tükrözi a boldogfalvi Öreg Bereginé esete, aki „visszáson él Molnár Györgynével, melyre nézve úrvacsorájával sem él”. A jegyzőkönyvből kiderül, hogy Bereginé „a maga causáját a falusi forumról felsőbb forumra adpellálta. De minthogy mideddig csak a nagy hallgatásban ment el és a békességre is a Szent Visitatio előtt magát öreg Bereginé éppen hajlandónak nem mutatatta, tetszett a Szent Visitationak, hogy ha maga causáját intra quidenam végben nem viszi, tehát a szent gyülekezetből kitiltassék”.<sup>48</sup> A 18. században élt küküllői egyházi eljárók tehát – szemben 16. századi württembergi társaikkal – elfogadták, hogy a világi törvényszék előtt viselt peres ügy kizárja az úrvacsora szentségében való részesedést. A szakrális közösségből való időleges felfüggesztést maga után vonó rendezetlen jogi helyzetet azonban a peres feleknek kötelessége volt minél hamarabb rendezni, a közösség békéjét helyreállítani. Miután Bereginé ezt elmulasztotta, maga is bűnössé vált.

Ha azonban az egyház nem látott az úrvacsorázást kizáró okot, sem a világi büntető fórumok által szankcionálható bűncselekményt, sem peres ügyet, akkor elvárta, illetve előírta a szentséggel való élest. Miként az a herepei Székely Mártonné esetében történt, akit az egyház azért intett meg, hogy „a Communitot meg ne vesse minden hitvány házi zördülésért, hanem Úr vacsorájával gyakrabban éljen”.<sup>49</sup> Az asszony az úrvacsora laikus felfogását követve, a viszály, a közvetlen lelki és fizikai veszéllyel járó békétlen állapot rituális kifejezésének tartotta az úrvacsorától való távolmaradást. Az egyház azonban „a hitvány házi zördüléseket” nem tekintette a büntető fórumok elé tartozó, s az úrvacsora szentségét veszélyeztető bűnnek. A „min-

<sup>48</sup> Bonyhai Vis. jkv. Boldogfalva 1742, 319.

<sup>49</sup> Bonyhai Vis jkv. Herepe 1737, 221.

den igaz ok nélkül” communióval nem élő személyek magatartását pedig az orthodox vallási gyakorlattal szembeni kihívásként, az ellenállás jeleként értelmezte. Hiszen az úrvacsora megtagadása egyben a rituális közösségből való kivonulást, kizárást jelentette.

Donald A. Spaeth fent idézett tanulmányában az úrvacsora megtagadásának olyan angliai gyülekezeti eseteire is hoz példákat, amelyekben a falusiak azt utasították vissza, hogy erkölcstelen életű lelkész kezéből vegyék az úrvacsorát. Azt tartották ugyanis, hogy a botrányos életű lelkész alkalmatlan a szentség kiszolgáltatására, elfogadni tőle az úrvacsorát magának a szentségnek a megsértését, a szentség deszakralizálását jelentené. Ez a népi értelmezés állhat annak az 1722-ben Radnóton feljegyzett esetnek a háttérében, amikor a vizitációnak jelentették, hogy sokan a prédikátor kezéből nem hajlandók elfogadni a szent jegyeket.

Spaeth érvelése szerint az úrvacsora szentségével szembeni félelmet és tiszteletet ötvöző ambivalens népi attitűd, a szertartás spirituális funkciójának megsértésétől és az Isten büntető haragjától való félelem érzete miatt az úrvacsorától való távolmaradást nem lehet minden esetben az érdektelenség, vagy a vallástól való elfordulás jegyeként értelmezni, hanem az olykor éppen a szigorúbb vallásgyakorlat tükré lehetett. Éppen ezért az úrvacsorázás gyakorisága nem használható indexe a népi vallásosságnak (SPAETH, 1988, 132–145.).

### A vallási normasértések szankcionálása

A fentiekben a nyilvános vallásgyakorlat egyházi normáitól eltérő magatartásmintákat igyekeztem áttekinteni a küllői források segítségével. Tanulmányom záró fejezetében arra keresek választ, hogy miként viszonyult az egyházvezetés a vizitációk során tapasztalt normasértésekhez. Miként működött az egyházi fegyelmezés intézményrendszerét, milyen szankciókkal sújtotta a normasértőket, s mindezt mennyire lehet hatékonynak tekinteni?

Miként láttuk, a korszakban az istentiszteletről való távolmaradás büntettnek számított, amelyet az egyházi törvények mellett az állami törvények is büntetni rendeltek. A 17. századi állami törvények a templomkerülést jellegzetes világi büntetésekkel, pénzbüntetéssel és kalodázással sújtották. Az egyházmegyei iratokban legkorábban, a 17. század végéről fennmaradt már idézett végzés, mely a rendszeres templomba járásra és úrvacsora vételre inti a mezőbodoni egyházközség tagjait, az állami rendelkezésekkel összhangban, szintén kézi kalodával fenyegette meg az ellenszegülőket. A pénzbüntetés, csakúgy mint a testi fenyítés a 18. század elején is gyakran alkalmazott büntetési tétel maradt az egyházi szankciórendszerben.<sup>50</sup> A vallásos konformitás betartását azonban az egyház egyre inkább az ellenszegülőkre

<sup>50</sup> 1713-ban például az egyházmegyében káromkodásért 64 embert ültettek kalodába.

leselkedő spirituális veszélyekre történő emlékeztetéssel igyekezett elérni, olyannyira, hogy a normaszegés ezen típusaira az 1720–30-as években kizárólag a spirituális szankcióval való fenyegetést alkalmazták. A spirituális szankciók a gyakorlatban két büntetéstípust jelentettek. A számártemetést, azaz a keresztény híveket megillető végtisztesség megtagadását, illetve az exkommunikációt, az egyház közösségéből való időleges kizárást.

Miután temetkezésre vonatkozó adatokat nem jegyeztek fel a küüllői protocollumokban, nem tudjuk, hogy a végtisztesség megtagadásával való fenyegetés hány esetben vált valósággá. Az 1640–1740 közötti száz esztendőből mindenestre csupán egyetlen olyan bejegyzés maradt ránk 1731-ből, amelyben egy bethlenszentmiklósi férfiről azt jegyezték fel, hogy énekszó és prédikáció nélkül temettek el.<sup>51</sup> Az azonban kiténik a vizitációs iratokból, hogy az istentiszteleti szertartások elmulasztásáért, más szóval templomkerülésért az állandó intések ellenére exkommunikációra nem került sor. Szemben a szexuális normasértések elkövetőivel, a káromkodókkal, illetve esküszegőkkel, akik közül az exkommunikáltak és eklézsiaövetésre ítélt bűnösök kikerültek, a templomkerülőket újra és újra vizitáció elé rendelték, neveiket feljegyezték, őket magukat megintették, a legsúlyosabb spirituális szankciókat helyezték kilátásba, de egyetlen alkalommal sem ítélték őket kirekesztésre, illetve az azt követő nyilvános bűnbánattételre, eklézsiaövetésre. Az istenkáromlásnak tekintett káromkodást az istentiszteleti előírások megsértésénél súlyosabb bűnnek tekintették. Ezt mutatják a kirótt büntetések, s erre utal a vizitáció egy-egy elszórt bejegyzése is: „Barabási Joseph ritkán jár, ez utolsó a többiekkel edgyütt templomba, de ami nagyobb, káromkodó is.”<sup>52</sup>

A templomlátogatás ellenőrzésére legnagyobb hangsúlyt fektető időszak egybeesett azzal a periódussal, amikor a korábbiakhoz képest megnövekedett, sokkal kiterjedtebbé vált a laikusokkal szembeni normasértések regisztrálása. Az intenzívebb jelenlét követelménye egyfelől egy töről fakadt az iskoláztatás, a katekézis ellenőrzésének igényével, a keresztyén tanítás eljuttatásának hatékonyabbá tételére törekvő erőfeszítésekkel. Másfelől ez a folyamat az egyházat körülvevő, gyökeresen megváltozott politikai környezetben indult meg. A fejedelemségkori kvázi államegyházi státusból a Habsburgok rekatolizációs törekvéseinek keresztüztüzebe kerül az erdélyi egyház, melynek hamarosan legégetőbb gondja a templomfoglalások, térítések kivédése, s a lelkeszi juttatások megnyirbálása elleni harc lett. Egy ellenséges közegben, ahol a közösség tagjaival szembeni szankciókat a világi hatóságokkal egyre nehezebb volt végrehajtatni, felértékelődhetett a felekezeti közösségi kötelékek rituális megerősítése. Az egyháztagság a rítusokban való részvételen keresztül volt leginkább definiálható, s éppen ezért az úrvacsora szentségével való élést az egyházvezetés is a közösséghez való tartozás jeleként értelmezte.

<sup>51</sup> Bonyhai vis. jkv. Bethlenszentmiklós 1731, 123.

<sup>52</sup> Bonyhai vis. jkv. Balavásár 1727, 42.

A kiterjedtebb, átfogóbb ellenőrzés azonban – miként láttuk – nem jelentett egyben intenzívebb, szigorúbb büntetési tételeket. Mindent átfogó, szigorú fegyelmezési kampányról, a vallásos mentalitás megváltoztatására tett rendszeres, átfogó kísérletről, a fegyelmezés forradalmáról a nyilvános vallásgyakorlat kontrollja terén az egyházmegyében nem lehet beszélni. A hívekkel szembeni elvárások nem voltak túl magasak. S nincs nyoma annak sem, hogy az egyház rendszeres, mindenkit átfogó jelenlét kikényszerítésére törekedett volna. Ehhez a megfelelő eszközök sem álltak rendelkezésére. A visszatérő, notórius bűnösök névsora pedig arra enged következtetni, hogy a nyilvános vallásgyakorlat normáinak kikényszerítése során a gyülekezeteknek volt egy rétege, akikkel a vizitáció nem tudott mit kezdeni, velük szemben az egyház eszköztára gyengének bizonyult.

A század utolsó harmadából származó bejegyzések egy újabb elmozdulást mutatnak a büntetési tételekben. 1770-ben a vizitációra részegen érkező, lármázó, a kurátort szidó Déleli Istvánt ekléziakövetésre ítélte a vizitáció. Egyben hozzátette: „Emellett, minthogy nekünk az ilyen malitiosus embernek megzabolázására az egyházi fenyítéknél egyéb tehetségünk nincsen, azt pedig ezen dologban nem tartjuk elégségesnek, azért ezen deliberatumunkat transcribáljuk az arra rendeltetett külső magistrátusnak, megkívánván a jure, hogy Déleli István secundum qualitatem delicti a külső tiszttől megbüntettessék”.<sup>53</sup> 1790-ben a bethlenszentmiklósi Bujdosó Istvánt, aki „isten házát teljességgel most sem járja” a vizitáció átadta a világi törvényszéknek, ahol testi fenyítésre, 12 pálca büntetésre ítélték. A fenti néhány protocollum ismételten a világi büntetőforumok és büntetésformák bevonására – Heinz Schilling (1987, 289–231.) szavával élve – az erkölcsi bűn kriminalizációjára utalnak a templomi jelenlét kontrollálásában.

## IRODALOM

BURKE, Peter

1984 A populáris kultúra a történettudomány és az etnológia határmezsgyéjén. *Ethnographia*, XCV, 362–371.

1991 *Népi kultúra a kora újkori Európában*. Budapest, Osiris Kiadó.

BURNETT, Amy Nelson

2000 Basel's Rural Pastors as Mediators of Confessional and Social Discipline. *Central European History*, 33, 67–85.

BUZOGÁNY Dezső

2009 A kálvini etikára épített egyházközségi vagyongazdálkodás. In: FAZAKAS Sándor (szerk.): *Kálvin időszerűsége*. 291–337. Budapest, Kálvin Kiadó.

<sup>53</sup> Bonyhai Vis jkv. Búzásbesnyő 1770, 155.



- GORSKI, Philip S.  
2003 *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. Chicago, The University of Chicago Press.
- GRAHAM, Michael F.  
1996 *The Uses of Reform. 'Godly Discipline' and Popular Behavior in Scotland and Beyond, 1560–1610*. Studies in Medieval and Reformation Thought LVIII. Leiden – New York – Köln, E. J. Brill.
- ILLYÉS Endre  
1941 *Egyházfegyelem a magyar református egyházban a XVI–XIX. században*. Debrecen.
- ILLYÉS Géza  
1932 A református esperes és az egyházmegyei kormányzás a XVII. és XVIII. században. *Református Szemle*, XXV, 179–183., 213–219.  
1940–1942 *Az Erdélyi Református Zsinatok végzései*. Erdélyi Református Egyházkerület Levéltára. Kézirat.
- INGRAM, Martin  
1984 Religion, Communities and Moral Discipline in Late Sixteenth– and Early Seventeenth–Century England: Case Studies. In: GREYERZ Kaspar von (szerk.): *Religion and Society in Early Modern Europe 1500–1800*. 177–213. London, Allan and Unwin for German Historical Institute.  
1987 *Church Courts, Sex and Marriage in England, 1570–1640*. Cambridge, Cambridge University Press.
- JUHÁSZ István  
1947 *A székelyföldi református egyházmegyék*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület.
- KINGDON, Robert M.  
1976 The Control of Morals by the Earliest Calvinists. In: DE KLERK, Peter (szerk.): *Renaissance, Reformation, Resurgence*. 95–10. Grand Rapids, Michigan, Calvin Theological Seminary.  
1995 *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*. London, Harvard University Press.  
2000 Introduction. In: KINGDON, R. (szerk.): *Registers of the Consistory of Geneva in the Time of Calvin Vol. 1. 1542–1544*. XVII–XXXV. Grand Rapids, Michigan, Eerdmans.
- KISS Réka  
2008 Református egyházfegyelmi iratok elemzési lehetőségei – korajkori példák. In: FÜLEMILE Ágnes – KISS Réka (szerk.): *Történeti forrás – néprajzi olvasat. Gazdaság-, társadalom- és egyháztörténeti források néprajzi értelmezésének lehetőségei*. 316–339. Budapest, L'Harmattan Kiadó.  
2009 *Egyház és társadalom a kora újkorban a Küküllői Református egyházmegye iratainak tükrében (17–18. sz.)*. Kézirat.

KÜLLÖS Imola

2008 Tények és értékelő megjegyzések a Küküllői Református Egyházmegye Levéltárának mentési munkálatairól. In: FÜLEMILE Agnes – KISS Réka (szerk.): *Történeti forrás – Néprajzi olvasat. Gazdaság-, társadalom- és egyháztörténeti források néprajzi értelmezésének lehetőségei.* 310–315. Budapest, L'Harmattan Kiadó.

LEVINE, David – WRIGHTSON, Keith

1979 *Poverty and piety in an English village: Terling, 1525–1700.* New York, Clarendon Paperbacks.

MANETSCH, Scott M.

2006 Pastoral care east of Eden: the consistory of Geneva, 1568–82. *Church History* [online] [http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary\\_0286-17417753\\_ITM](http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-17417753_ITM) utolsó elérés: 2010. 04. 22.

MENTZER, Raymond A. (szerk.)

1994 *Sin and the Calvinists. Morals Control and the Consistory in the Reformed Tradition.* Kirksville, Truman State University Press.

MOLNÁR Ambrus

1995 Fejezetek a Küküllői Református Egyházmegye Történetéből (I. rész) In: KÜLLÖS Imola (szerk.): *Vallási Néprajz 7. Gyülekezeti élet és vallási szokások a Küküllői Református Egyházmegyében.* 5–23. Budapest, Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója.

MONTER, William

1976 The Consistory of Geneva, 1559–1569. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXXVIII, 467–484.

NAGY Géza

2008 *A református egyház története 1608–1715.* I–II. Budapest, Attractor Kiadó.

OESTREICH, Gerhard

1969 *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates.* Berlin, Ausgewählte Aufsätze.

OZMENT, Steven

1975 *The Reformation in the Cities: The Appeal of Protestantism to Sixteenth Century Germany and Switzerland.* New Haven, Yale University Press.

PALLISER, David

1988 The parish in perspective. In: S. WRIGHT (szerk.): *Parish, Church and People.* 5–28. London, Hutchinson Press.

PETTEGREE, Andrew

2003 The clergy and the Reformation: from 'devilish priesthood' to new professional elite. In: PETTEGREE, Andrew (szerk.): *The Reformation of the Parishes.* 3–21. Manchester – New York, Manchester University Press.

- PÉTERFY László  
 1974–76 Fegyelmezés a küüllői egyházmegyében a XVIII. század folyamán a vizitációs jegyzőkönyvek tanúsága szerint. *Református Szemle*, 1974, 109–118., 281–286.; 1975, 399–402.; 1976, 34–37.
- SABEAN, David Warren  
 1988 Áldozás és közösség. In: VÁRI András (szerk.): *Misszionáriusok a csónakban*. 62–155. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- SÁNDOR Attila  
 1995 Egyházi fegyelmezés a sövényfalvi református gyülekezetben In: KÜLLÖS Imola (szerk.): *Vallási Néprajz 7. Gyülekezeti élet és vallási szokások a Küüllői Református Egyházmegyében*. 123–139. Budapest, Református Teológiai Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója.
- SCHILLING, Heinz  
 1981 *Konfessionskonflikt und Staatbildung*. Gütersloh, Güterslocher Verlagsanstalt.  
 1994–95 Confessional Europe. In: BRADY, Thomas A. – OBERMAN, Heiko A. – TRACY, James D. (szerk.): *Handbook of European History, 1400–1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*. 2 vols. 641–681. Leiden – New York, E. J. Brill.  
 1987 “History of Crime” or “History of Sin”? Some Reflections on the Social History of Early Modern Church Discipline. In: KOURI, E. I. – SCOTT, T. (szerk.): *Politics and Society in Reformation Europe*. 289–310. London, Macmillan.
- SCHMIDT, Heinrich Richard  
 1995 *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der frühen Neuzeit* (= Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 41). Fischer, Stuttgart – Jena – New York, Gustav Fischer Verlag.  
 1997 Moral Courts in Rural Berne during the Early Modern Period. In: MAAG, Karin (szerk.): *The Reformation in Eastern and Central Europe*. 155–181. Aldershot, Ashgate.
- SPAETH, Donald A.  
 1988 Common Prayer? Popular Observance of the Anglican Liturgy in Restoration Wiltshire. In: WRIGHT, Susan (szerk.): *Parish, Church and People: Local Studies in Lay Religion c. 1350–1750*. 125–151. London, Hutchinson Press.
- THOMAS, Keith  
 1973 *Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*. London, Penguin.
- WEBER, Max  
 1995 *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* Budaepst, Cserépfalvi Kiadó.

## KIADOTT FORRÁSOK (RÖVIDÍTÉSE)

AC = *Approbatae Constitutiones* In: KOLOSVÁRI Sándor – ÓVÁRI Kelemen (ford.): Magyar törvénytár 1540–1848. évi erdélyi törvények. Budapest, 1900.

BOD Péter

1999 *Erdélyi református zsinatok végzései 1606–1762*. Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek 3. Kolozsvár, Kolozsvári Református Teológiai Intézet Egyháztörténeti Tanszéke.

BUZOGÁNY Dezső – ÖSZ Előd – TÓTH Levente

2009 *A történelmi Küküllői Református Egyházmegye egyházközségeinek történeti katasztere 1648–1800. I.* Adámos – Dányán. Kolozsvár.

CC = *Compilatae Constitutiones* In: KOLOSVÁRI Sándor – ÓVÁRI Kelemen (ford.): Magyar törvénytár 1540–1848. évi erdélyi törvények. Budapest, 1900.

EOE = *Erdélyi Országgyűlési Emlékek I–XXI*. SZILÁGYI Sándor (szerk.) Budapest, 1875–1898.

GELEJI Katona István

1875 *Geleji Katona István Egyházi Kánonai és a Szatmári Reform*. Kiss Kálmán (összeáll.), Kecskemét.

KISS Áron

1881 *A tizenhatodik században tartott magyar református zsinatok végzései*. Budapest, Protestáns Theológiai Könyvtár 15.

## LEVÉLTÁRI FORRÁSOK RÖVIDÍTÉSE

PD = *Protocollum Dioeceseoes Orthodoxae Religionis in Illustri Comitatu Küküllővár Existensis – Compingii Curatum a R. VIRO D. IOHANNE VAIDE SZENTIVANI p.t. Seniore eiusdem Dioeceseos Christianae 1676 mense Sept.* Vajdaszentiványi István vizitációs jegyzőkönyvei és parciális zsinati jegyzőkönyvek 1677–1713. OSZK Filmtári dsz: MF/1. 3711.

Bonyhai Vis. jkv. = Bonyhai Simon György visitatio jegyzőkönyvei 1713–1737. OSZK Filmtári dsz. MF/1 3712, 3718.

CHURCH GUIDANCE – CHURCH DISCIPLINE. THE CONTROL OF  
PUBLIC RELIGIOUS PRACTICE IN THE CALVINIST DIOCESE OF  
KÜKÜLLŐ IN THE 18<sup>TH</sup> CENTURY

In this study the author explores the form and function of the Reformed church discipline in 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> century based on the disciplinary records extant in the Calvinist diocese of Küküllő in Transylvania (Romania), applying the theoretical debate on the paradigm of confessionalisation. First, the author briefly describes the structural and institutional particularities of the Transylvanian church discipline and gives a short overview on how the moral jurisdiction changed in the diocese within the discussed period. In the second part of the paper she focuses on a major change in the control and sanctioning of individual and community behaviour emerging at the beginning of the 18<sup>th</sup> century.

The analysed resources indicate that, compared to the earlier church discipline practices, one of the main novelties of disciplining methods was control of participation at public ceremonies: service attendance and the partaking of sacraments, the most important, measurable and controllable indicators of religious conformity. While the first recordings are only depicting community religiousness, and refer to the entire community, in the early 18<sup>th</sup> century attention was gradually shifted towards individual aspects, and the notorious non-church-goers as well as persons not partaking in the holy communion were registered by name. In 1731, for example, every second diocese saw some kind of condemning notes concerning church attendance. The author covers the Küküllő data on church attendance and the frequency of partaking in the Lord's supper in the framework of debates between various schools arguing for either the religious conformity or religious indifference of Protestant village communities in the early modern age.

The author also examines the most powerful symbol of expressing conflicts, ie. the denial of partaking of the Lord's supper in the interpretation framework provided by Heinz Schilling, Donald Spaeth and David Warren Sabean. The analysis of the examples of Küküllő also indicates that in many cases it was a ritual expression of a struggle or conflict within the community that lay behind the denial of the Lord's supper, which is closely related to the ambivalent popular attitude towards the sacrament, merging fear and respect, as well as the fear of offending the spiritual function of the ceremony and God's punishing anger.



NAGY KÁROLY ZSOLT

## A LÁTÁS ISKOLÁJA

A VIZUÁLIS TUDÁSÁTADÁS ELEMI SZINTJE A 17–18. SZÁZADI  
ÁBÉCÉSKÖNYVEKBEN

### I.



*1. kép<sup>1</sup>*

### II.

Meglehetősen régi az a felismerés, hogy az, ami a világból látható, eltakarja a szemünk elől mindazt, ami a világban lényeges. „...jól csak a szívével lát

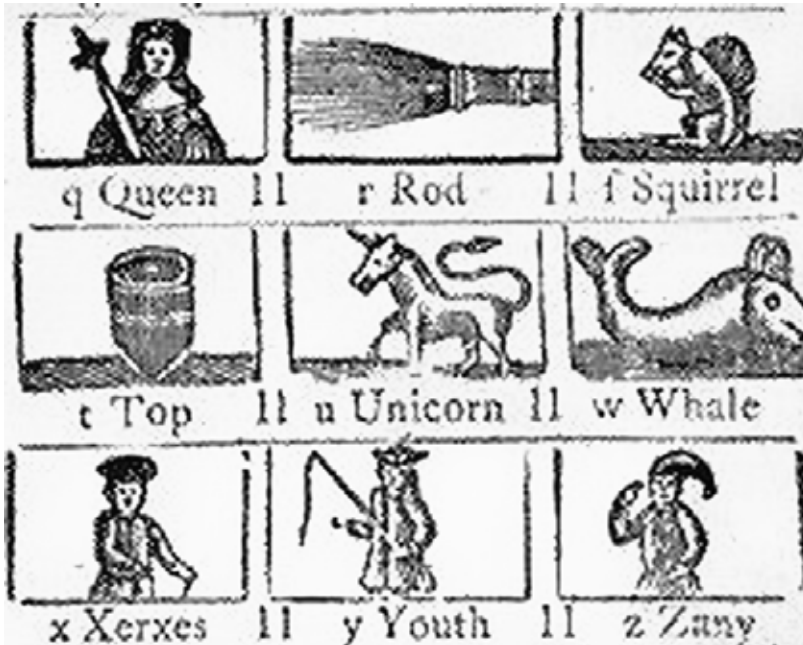
---

<sup>1</sup> Tanulmányomban párhuzamosan használom a kép és az ábra megnevezést a felhasznált vizuális információhordozókra. A kettő közötti különbség ebben az esetben az, hogy a képek önálló szerepet játszanak érvelésben, ezeket szöveggént kezelem és további kommentárokat nem fűzök hozzájuk. Az ábrák ezzel szemben a szöveg vizuális segédletei, illusztrációi. A képek és ábrák forrásjegyzéke a tanulmány végén található.

az ember. Ami igazán lényeges, az a szemnek láthatatlan” (SAINT-EXUPÉRY, 1994, 69.). Miután a világgal kapcsolatos tudásunk jelentős részben a látásunk útján szerzett információkon alapszik, ez komoly dilemma. A probléma megoldására az alapvető lehetőség az absztrakció, vagyis a lényeges és lényegtelen aspektusok, motívumok „megnevezés” és „leírás” útján történő szétválasztása, az értelmezés számára számba veendő jelenségek végesítése. Ennek talán a legmagasabb foka, de az elmúlt százötven esztendőben Európában minden bizonnyal uralkodó formája az írás. Nem véletlen, hogy az imént használt fogalmak – megnevezés, leírás – is ehhez kapcsolódnak. A másik formája az, ha a látványként elének táruló világot képként kezeljük. „A képek jelentésteli felületek. Kiemelnek valamit – többnyire – a ’kin-ti’ tériidőből, és ezt absztrakcióként (...) teszik elképzelhetővé számunkra” (FLUSSER, 1990). Az írás, illetve az eredményeképpen előálló szöveg és a kép egészen eltérő módon végzik el az absztrahálás műveletét. Az írás a nyelv, a logika és a retorika szabályait követve lineárisan építkezik, folyamatként áll elő, és – bár a nonlinearis vagy multilineáris szövegkezelésnek jóval korábbiak a kezdetei, mégis – *elsősorban* így értelmezhető, a kifejezésnek mind kronologikus, mind logikai értelmében. A kép ezzel szemben mindig totalitásként áll előttünk. A képi kifejezésnek is megvan a maga logikája és retorikája, ám ezek a lineáris értelmezés ellen hatnak. A képet le lehet írni, de ebben az esetben – néhány kivételtől eltekintve – megszűnik képnek lenni. A kép lényege ugyanis éppen az a sajátos játéktér, amit az értelmező számára a kép tere teremt, melyben – például az aranymetszés szabályát követve – vezeti, ugyanakkor szabadjára is engedi az értelmező tekintetet és tevékenységet. A képi absztrakció lényegéhez tartozik az ekként létrejövő többrétegű vagy többszörös értelmezhetőség.<sup>2</sup> Ezzel szemben a szöveges absztrakció általában – persze nem mindig – a többértelműség lehetőségét kizárva egyértelmű viszonyokat próbál teremteni. Az absztrakciónak azonban csak akkor van értelme, ha megtanuljuk a benne végrehajtott „kiemelést” értelmezni, vagyis ha értjük az absztrakció logikáját, mellyel azonosítja a lényeges és lényegtelen dolgokat, azokat szétválasztja és a jelenségeket újrastrukturálja. A szövegek esetében a tanulás elemi szintje a nyelv, a nyelvtan, az írás-olvasás és természetesen az ábécé elsajátítása. De van-e ábécé, melyből megtanulhatnánk a képek olvasását? (*1. ábra és 2. ábra*)

<sup>2</sup> Tanulmányomban a képek leírásában, értelmezésében az ikonológiai és emblematika-kutatások klasszikusaira konkrétan nem hivatkozom, ám egy ilyen vizsgálat feltételezi BIALOSTOCKI (1982), GOMBRICH (1997), PANOFSKY (1984), DANTO (1996), BOEHM (1993) és YATES (1966, 1969) szövegeinek ismeretét.





1. ábra Részlet Thomas Bewick *New Invented Hornbookjából*. 1770.



2. ábra Részlet egy angol nyelvű, feltehetőleg Bewick nyomán készült hornbookról (18. század vége).

Biblische Kern-Sprüche. 63  
 Hohel. Sal. 8, v. 6.

Setze mich wie ein  auf dein  
, und wie ein  auf  
 deinen  ;

Dann  ist stark

wie der 

Wie ein Ring an deinen Arm  
 Setz mich, O Gott! und dich erbarm.

E 2 Die

#### IV.

A képek értelmezésének alapvető aktusaival kapcsolatban ismét nyelvi metaforákba botlunk. Ebben a tanulmányban azonban nem a „vizuális nyelvnek” a kortárs tudományban a pszichológiától a filozófián át a különböző képtudományokig felvetődő azon problémájával szeretnék foglalkozni, hogy a metaforikus szóhasználaton túl tekinthető-e nyelvnek, nyelvi természetű jelenségnek a vizualitás, vagy hogy milyen összefüggések vannak a képiség és a szóbeliség között (vö. ONG, 1982; GADAMER, 1994; HORÁNYI, 1999; NYÍRI, 2004), bár tagadhatatlan, hogy témám ezzel a kérdéskörrel is, mint annak sajátos történeti rétege, szoros összefüggést mutat. A képi nyelv problémáját most egy koraujkori összefüggésben szeretném ugyanis vizsgálni, s egy, az általam belátható szakirodalomban kevésbé tárgyalt jelenség elemzésével szeretnék néhány vonást hozzátenni ahhoz a képhez, mely a 16–18. századi európai gondolkodás és mentalitás egy egyre fontosabbnak látszó tényezőjéről, az allegorikus gondolkodásról kialakulóban van.

Ez a probléma első látásra meglehetősen távol áll a néprajz területétől. Ha azonban figyelembe vesszük azon kulturális termékek elterjedésének földrajzi és társadalmi dimenzióit, melyek ebből a gondolkodásból nőttek ki, a kérdés relevanciája rögtön belátható. A nürnbergi Endter család nyomdászati vállalkozása az allegorikus gondolkodás terjesztése szempontjából például fontos szerepet játszott Európában. Az általuk készített, emblematikus-allegorikus metszetekkel bőségesen illusztrált tankönyvek – köztük Comenius *Orbis Pictusa* – és kalendáriumok a Brit szigetektől Oroszorszáig, Skandináviától Itáliáig Európa-szerre megtalálhatók voltak, s vagy közvetlenül vagy közvetve a társadalom széles rétegeihez eljutottak. A Wolfgang Endter által 1651-ben kiadott *Newer Wurtz- und Kräuter Calender* történeteinek nyomait a kutatók kimutatták a korszak protestáns prédikációirodalmának exemplumai között, s valószínűleg e közvetítő médiumnak köszönhetően az erdélyi folklórban is (vö. DÖMÖTÖR, 1996, 177.). Hasonló történet tanúi lehetünk a 17–18. századi kegyességi irodalom egyik roppant népszerű darabja, Johann Gerhard *Quinquaginta Meditationes Sacrae* (Jéna, 1606) című műve esetében is. A kötetnek két, egymástól független magyar fordítása született. Először 1616-ban Zólyomi Perinna Boldizsár semptei, majd szeredi evangélikus esperes adta ki *Ötven Szentséges Elmélkedések* címmel, majd 1745-ben INCZÉDI József jelentősen átdolgozva *Liliomok völgye* cím alatt (lásd BERÉK, 2008). Inczédi könyvének négy kiadása ismert, mindegyikben megtalálható ugyanaz a 10, az emblémakönyvek struktúráját követő metszetoldal. A metszetek forrása bizonytalan. Gerhard könyve eredetileg nem tartalmazott illusztrációkat, az 1614-es kiadásban viszont már 51 emblematikus kép található, melyek azonban csupán nagyon távoli, motívum-szintű rokonságot mutatnak Inczédi emblémáival. A könyv Kegyes Olvasóhoz intézett előszavában a képekkel kapcsolatosan Inczedy sehol sem használja azokat – a könyv szövegével kapcsolatban mindunta-

lan visszatérő – kifejezéseket, melyek az átdolgozásra, a magyar kálvinista közeghez történő alkalmazásra utalnak, sőt a szöveg átdolgozásával, a meditációk rendjének átszerkesztésével, s így a képek helyének és funkciójának kijelölésével kapcsolatban egyenesen saját munkáját emeli ki:

elvégezém ottan magamban, a' midőn énis gyarló életemnek 55. esztendeit bétöltöttem, e' munkátskát közönségessé tégyem; újabban azért megvizsgáltam, sok helyeken változtattam, hol kihagytam, hol pótoltam, a' béfejező szókat az egymással való megegyezésre szabogattam, végre tíz szakaszokra osztván, mindenik előtt egyegy képes példázatban az utána következő öt Elmélnkedésbéli summáson kiábrázoltam, rövid strófátskákkal ugyan azokat megmagyaráztam, és e' kellemetes formában nyomtatni adtam (INCZÉDI, 1804, 6.).

Ebből következően a szakirodalom azon visszatérő állítása, mely szerint a metszetek „minden valószerűség szerint valamelyik korábbi német kiadás illusztrációi alapján készültek” (KNAPP, 2003, 109.) egyelőre nem bizonyítható. Az viszont bizonyos, hogy a metszeteket Sárdi Sámuel és G. Nicolai készítette, s előbbi a szepesi városi nyomda vezetőjeként (lásd BORSA, 1998) számos esetben találkozhatott a korszak emblémaművészetével, melynek népszerű motívumai a *Liliomok völgye* illusztrációin is visszaköszönnek (3. ábra).

A könyv metszetei később önálló életre keltek, s az Umling család és más mesterek munkája nyomán számos erdélyi református templomban – például Érszakács, Marosvécs, Magyarókereki – megjelennek (vö. SZACSVAY, 2008). Ilyen felhasználásuk pedig nem csupán a könyvek népszerűségére vezethető vissza, hanem az is feltételezhető, hogy a könyv szövege, az alkalmazott emblematikus illusztrációk és a templomokban elhangzó prédikációk exemplumai – nem beszélve a gyülekezeti énekek költői képeiről – mint különböző kommunikációs csatornák, kölcsönösen erősítették egymás üzenetét. Ezek a médiumok egymással szoros kölcsönhatásban voltak, sőt megkockáztathatjuk: a különböző logikák mentén működő médiumok integrálása révén rendszert, egy sajátos „kora-újkorai média-konvergenciát” alkottak. Ez a rendszer a társadalmi lét minden színterét és cselekvését integrálta, s ezzel nagyban hozzájárult annak a – csúcsidejében barokknak nevezett – mindent átható allegorikus világszemléletnek a kialakulásához, mely megjelenik a polgárházak enteriőrjeiben, de az ezeket ábrázoló festményeken vagy a parasztok házaiban is a vásári fametszeteken, felbukkan a mindennapi élet apró szertartásaiban, az udvari és egyházi élet eseményeiben csakúgy, mint a színházi előadásokban. Mondhatnánk: „Színház ez az egész világ, s merő / Szereplő mind a férfi, nő: mindenki / Föl és lelép; jut több szerep is egy / Személyre...” (SHAKESPEARE, 1999).

A



B



C



D



3. ábra Egy képpoldal Inczédi József *Liliomok völgye* című munkájából (A), és annak párhuzamai: (B) Iustitia ábrázolása Comenius *Orbis Pictus*ából; (C) infernus egy 18. századi képes szótárból; (D) vanitas motívummal vegyes élet-allegória egy 18. századi Bilder-Bibelnél.

<p>21</p>	<p>22</p>	<p>23</p>	<p>24</p>
<p>платье</p>	<p>питье</p>	<p>журнїе</p>	<p>жушанїе</p>
<p>25</p>	<p>26</p>	<p>27</p>	<p>28</p>
<p>зрѣнїе</p>	<p>слушанїе</p>	<p>нюханїе</p>	<p>пхуѣ</p>
<p>29</p>	<p>30</p>	<p>31</p>	<p>32</p>
<p>оузванїе</p>	<p>дерешье</p>	<p>колье</p>	<p>колья</p>
<p>Петръ</p> <p>33</p>	<p>34</p>	<p>35</p>	<p>36</p>
<p>имя</p>	<p>цреля</p>	<p>днтя</p>	<p>отроча</p>
<p>37</p>	<p>38</p>	<p>39</p>	<p>40</p>
<p>жерсѣя</p>	<p>теля</p>	<p>порося</p>	<p>цыплята</p>

## V.

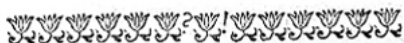
Az allegorikus<sup>3</sup> világszemlélet az élet számtalan területén, de talán leginkább az emblémaművészetben érhető tetten, hiszen az „nem egyszerűen az allegorikus beszéd sajátos formája, hanem az allegorizáló módszerek olyan szintézise, amely kulcsszerepet játszik az egész kora újkori allegorizáló gondolkodás történetében és a középkori allegória közvetítésében a romantikus szimbolizmus felé” (KNAPP, 2003, 21.). Maga az emblematika azonban egy nehezen megragadható kulturális jelenség. Bernhard F. Scholz, lassan tudományos konszenzussá váló meghatározása szerint „az érzéki világ tárgyainak önmagán túlmutató értelmezésével elvont gondolatokat kifejező embléma egy folyamatosan változó, keletkezésben lévő és újjászerveződő forma...” (KNAPP, 2003, 21.). Az emblémák használatával akár a leghétköznapiabb tárgyak és tevékenységek is az elmélkedés kiindulópontjává válnak – azaz olyan tárgyakká (*imago agens*) lesznek, melyekről valami más, önmagán túlmutató jut, illetve kell, hogy jusson a néző eszébe.

Az emblémák ugyanakkor hétköznapivá, közhelyessé is váltak, amennyiben az általuk felvett tárgyak és tevékenységek mögöttes jelentését hosszú távon rögzítették, vagy legalábbis a variációk belátható számára szűkítették. Így az emblematika a korszak nagyon tág értelemben vett irodalma és képzőművészete közhelyeinek gyűjteményévé vált. Ez tette azután lehetővé a különféle emblémaszótárak<sup>4</sup> megszerkesztését.

Az emblémaképek egy széles körben ismert ikonográfiai nyelv részét alkotják. Alapvető vonás a kép és a szöveg kapcsolatának, az elsőbbség kérdésének állandó változása a keletkezési és befogadási folyamatban. Az emblémaképek kezelését jellemzi a szerkezeti, motivikus, jelentésbeli és funkcionális változatok létrehozása, valamint a különböző kompilációs, manipulációs és másolási technikák alkalmazása. A kezdetben egyszerű képszerkezet fokozatosan differenciálódik, a tematika specializálódik, s megnő a különböző használati összefüggések és a képpel való érvelési módok szerepe. A kifejezésforma az adott kulturális rendszer keretében hosszú időn át közvetlenül kapcsolódik a konfesszionalizálódás és a társadalmi ellenőrzés folyamataihoz. S bár nincs nemzeti határokhoz kötve, kialakulnak bizonyos nemzeti, felekezeti, rendi sajátosságok, ezzel párhuzamosan megfigyelhető a szinkretista tendenciák, a felekezetek és műfajok fölötti közös vonások megjelenése. Állandó sajátosság a játékos elem és a

<sup>3</sup> Knapp Éva is megjegyzi, hogy az emblematika 16–18. századi irodalmában is sokszor nehéz egyértelműen meghatározni, hogy mi a kapcsolat az allegória, embléma és szimbólum fogalmi között, s hogy ezek pontosan mikor mit is takarnak (KNAPP, 2003, 29–51.). Így az én szóhasználatomban is lehetnek átfedések.

<sup>4</sup> Lásd például Lackner Kristóf soproni polgármester 1617-ben megjelent *Florilegius Aegyptiacus in agro Sempronensi* című könyvét.

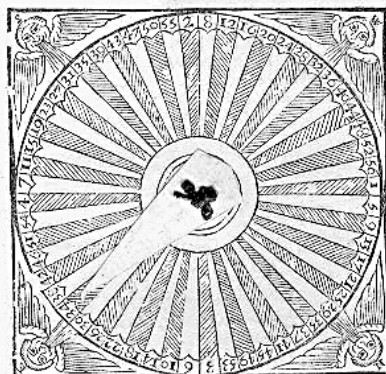


*Directions for finding the Chances in  
the following Lottery.*

**T**URN about the Index, upon the following Lottery or Figure, without casting your Eyes thereupon to observe where it stayeth, till your Hand ceaseth to give it motion; and then look upon what number it resteth; then look for the same number among the Lots, which having read, it directeth you to the Emblem of the same number likewise; if the Letter M be set before the Lot (as it is in three or four places) then that Lot is proper only to a Man, and therefore if it happen to a Woman let her take the next Chance, whether it be Blank or Lot. If it be any number above fifty, there being fifty-six in all, it is a Blank Chance, and you may look for your Lot at the latter end of the Book among the six last Chances which are without Emblems. The Tryal whereof is thus contrived without Dice, left by the Familiar use of them they might sometimes occasion expensive and pernicious Gaming.

But

*The Figure or Lottery.*



**T**HIS Game occasions not the frequent crime Of swearing, or mispending of our time, Nor loss of money, for the Play is short, And every Gamester winneth by the sport: We therefore Judge, it may as well become, The Hall, the Parlor, or the Dining Room, As Chess or Tables; and we think the price Will be as low, because it needs no Dice.

F I N I S.

4–5. ábra Mindennapi embléma kiválasztására szolgáló lottó a *Choice emblems, divine and moral, antient and modern, or, Delights for the ingenious, in above fifty select emblems ... with fifty pleasant poems and lots, by way of lottery, for illustrating each emblem* című könyvben. (London, 1732.)

meggyőző erő, s hogy a közvetített tartalom az emlékezetben könnyen rögzíthető (KNAPP, 2003, 21–22.).

Ebben a gondolatrendszerben végül maga az élet (az egyén életének eseményei, mindennapi cselekedetei és az élet tárgyi kelléktára) válik allegóriává, illetve a mindennapi élet szervezésében a begyakorolt, memorizált allegóriák válnak paradigmává. Az individuum saját élete eseményeiben mintegy ráismer a látott paradigmákra, s azoknak meghatározó szerep jut a cselekvési normák megfogalmazásában, tipizálásában és közvetítésében (4–5. ábra).

Az emblematika így egyszerre volt a tudásátadás, a kommunikáció médiuma és az üzenet maga. Miután a felhasznált könyvek az eredeti – legtöbbször latin – nyelv mellett sok esetben számos fordításban is megjelentek,



illetve vándordíákok vagy könyvkereskedők tevékenysége során a térség számos országába eljutottak, az általuk közvetített allegorikus gondolkodás egy olyan jelentés-közösséget teremtett a korszak európai kultúrájában, melynek hatása a magyar társadalom különböző rétegeinek műveltségében is kimutatható.

## VI.

Az allegorikus gondolkodás terjesztésében fontos momentum az emblematikának a korszak oktatásában, kivált a tridenti zsinat után megújuló, a képi kommunikációra különösen nagy hangsúlyt fektető, döntően jezsuita háttérű katolikus iskolákban játszott jelentős szerepe. A jezsuita oktatási rendszerben nagyon korán megszülettek a használandó könyvekre vonatkozó központi ajánlások. E könyvek listáján nagy számban találhatunk emblematikus műveket, de ezek mellett a tudásátadás egyéb közvetlen és közvetett csatornái – mint az iskoladrámák, az intézményi rítusok szerkezete és az események térhasználata, díszletei, nem is beszélve az épületek dekorációjáról – is e módszer logikája mentén szerveződtek. A protestáns, kivált a helvét irányt követő intézményekben a kép sokkal árnyaltabb. Amíg ugyanis az egyes jezsuita iskolák között mutatkozó eltérések ellenére ott egy többnyire egységes gyakorlat nyomaira lelhetünk, addig – természetükből következően – a protestáns közösségekben sem az elv, sem a gyakorlat nem mutatja efféle általános szabályozás nyomait. A létező dokumentumok alapján valószínű, hogy amint sokkal kisebb számban készültek protestáns, kivált kálvinista háttérű emblematikus művek<sup>5</sup>, úgy az ilyen háttérű iskolákban az oktatásban is sokkal kisebb arányban használtak ilyen könyveket. Ez persze nem jelenti azt, hogy ezek ismerete, vagy az allegorizáló gondolkodás ne lett volna jelen ezekben az intézményekben.

A sárospataki református kollégiumban minden bizonnyal Comenius munkálkodásának köszönhetően vált az oktatás alapvető módszereinek részévé a szemléltetés. Comenius ebből a szempontból legfontosabb műve az *Orbis Sensualium Pictus*, melyet az első, 1658-as nürnbergi és – a könyvészeti, illetve tudományos célú kiadásokat leszámítva – utolsó, feltehetőleg még oktatást is szolgáló 1910-es lipcsei megjelenése közt eltelt 252 esztendőben (formáját–tartalmát többször modernizálva) 22 nyelvre fordítottak le, és Európa-szerte 246 különböző kiadásban látott napvilágot. Fogadtatása rögtön nagyon pozitív volt. Több, egymástól távoli forrás is tudósít arról, hogy megjelenése után közvetlenül milyen széles körben elterjedt és megbecsült könyv, sőt kötelező olvasmány és tankönyv is lett. Ilyen például a

<sup>5</sup> Talán a kivételt erősítő szabály Kálvin egyik munkatársa, Theodore de Bèze alábbi műve: *Icones, id est verae imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium [...] quibus adiectae sunt nonnullae picturae quas Emblemata vocant*. Geneva, 1580, Jean de Laon. Online kiadása elérhető: <http://www.emblems.arts.gla.ac.uk/french/books.php?id=FB Ea&o=>

magdeburgi iskola szabályzata 1658-ban, Samuel Hartlib egyik írása vagy Charles Hool, aki 1660-ban Angliában ajánlja, hogy minden kisiskolásnak legyen egy saját *Orbisa*, vagy ha az túl drága volna, legalább egy „Kis szótára”<sup>6</sup>, melyből naponta olvasson el egy fejezetet, s melyet lehetőleg mindig vigyen magával (CRAM, 1991). Az *Orbist* Comenius többi művével együtt Sárospatakon is ismerték, használták. E könyv szerkezete, a feldolgozott témák és a feldolgozás módja – amint erről alább részletesebben is szó lesz – egyértelműen az emblemakönyvek hatását mutatja. Comenius az iskoladrámának is jelentős szerepet szánt az oktatásban. Az iskoladráma a korszakban az oktatás és művelődés kiemelkedően fontos médiuma úgy a katolikus, mint a protestáns közösségekben. Bár használatának módszere és célja eltéréseket mutat, mindkét felekezeti iskoladrámái az allegorikus gondolkodás jegyeit hordozzák,<sup>7</sup> csakúgy, mint a környezet, melyhez kötődnek. A pataki Kollégium épületeinek allegorikus elnevezései voltak, például a „Fazekas” épület neve arra utal, hogy az iskola úgy formálja a diákot, ahogyan a fazekas formálja az edényeket.<sup>8</sup> Végül az allegorikus szemlélet jelenlétére, ismeretére utalhat a Kollégium könyvtára is. A könyvtár állományának Tolnai Pap István rektor és Salánki György iskolai senior által 1623. augusztus 1-én készített jegyzéke (*Catalogus Librorum in bibliotheca Scholae Saaros Patachiensis existentium*) a filozófiai munkák között (*Philosophici Libri*) tartja számon az emblematika klasszikusának tartott Alciato *Emblematáját*

<sup>6</sup> A szövegben használt „a Little Vocabulary” kifejezés itt saját, *A Little Vocabulary English and Latin* című, 1657-ben megjelent művére utal. Vö. CRAM, 1991.

<sup>7</sup> Az eltérő célkitűzések és módszerek ellenére a „közös nyelv” meglétére utalhat az a körülmény, hogy Sárospatakon a református kollégium 17. század végi „elűzetése” idején a város jezsuita iskolájában színre vitt iskoladrámák előadásait – melyek nem egyszer liturgikus keretek között zajlottak – a református hívek is látogatták (vö. KILIÁN, 1973, 138.). A jezsuiták és reformátusok kapcsolatához, a Református Kollégium „elűzetéséhez” lásd PÉTER, 2006.

<sup>8</sup> Az épületegyüttes, középpontjában a Fazekas-, Trója-, Huta-sorral a keleti oldalon, a 18. század második felében nagyjából a következő képet mutatta: „Az emeletes, vasrácsos ablakokkal ellátott épület legvédehetőbb, középső részén – a Trója-soron – volt a seniori szoba, a közösség legféltettebb értékeivel: irataival, pecsétjével, pénzével és a contrascriba hivatalával. A felső szinten primarius diákok szállása, alul – a Huta-soron – magtár és mészárszék volt berendezve. A külső falon egykor a Dobó-család címere, később a Kollégiumé volt fölfestve, a boltíves kiskapu fölött pedig ezt a felírást olvashatták: 'Védd előljáróinkat, oltalmazd a népet, fordítsd el az ellenséget, rontsd el a viszálykodást, gyógyítsd a sebeket!' Az udvart négyzet alakban körülvevő további épületek: a Trója sor északi sarkához csatlakozó, ugyancsak emeletes Katona-sor, nyugati falán az ellenséget legyőző vitéz festett megörökítésével, ezzel a felírással: 'A bátraké a szerencse.' (Audaces fortuna iuvat.) Északon a Patayház és az árkadós, tornácos Paradicsom-sor kapott helyet, homlokzatán napórával és ezzel a felírással: 'Mennyire sietnek Phoebus és Chronos leányai! Sarkallnak, hogy maradandó dolgokra igyekezz!' Ezen az oldalon botanikus kert zárta a négyszöget, középen osztálytermeket és könyvtárat magába foglaló emeletes épület, a mögött, a déli oldalon diákok kicsi házacskáiból több, mint egy tucat, s keletre haladva a Nagy Előadóterem és a Cigány-sor.” (KISS, 2009, 2–3.) A fazekas allegóriának bibliai gyökerei is vannak, nem beszélve a fazekasság Sárospatak életében játszott szerepéről, hiszen éppen I. Rákóczi György, a kollégiumot is pártfogoló fejedelem telepítette le 1645-ben a városban a habánokat.

(FEKETE – KULCSÁR – MONOK – VARGA, 1988, 8.). Ez a mű folyamatosan jelen volt a könyvtárban, még az 1671-ben történt „elűzetés” után a Gyulafehérvárról 1705-ban visszatért intézmény első lajstromában is megtaláljuk. 1686-tól találkozunk Sambucus emblémakönyvével, majd az 1726-os katalógusban különböző *moraliai*, *epigrammata*k, orvosi<sup>9</sup> és kabalisztikus művek mellett felbukkan a kor kegyességi irodalmának – felekezetektől függetlenül – talán két legnépszerűbb és egyértelműen emblemikus műfajú alkotása: Johannes Gerhard *Meditationes Sacrae*<sup>10</sup> és Hugo Hermanus *Pia Desideria*<sup>11</sup> című műve (FEKETE – KULCSÁR – MONOK – VARGA, 1988, 119.). A könyvtár állományában ez a pár könyv természetesen mennyiségileg elenyésző, jelenlétük értékelésekor azonban figyelembe kell venni, hogy a katalógus alig több, mint húsz évvel a Kollégium visszaköltözése után készült, s nagyjából ugyanebben az időben a debreceni kollégium jóval nagyobb könyvtárának katalógusában egyetlen hasonló kötetrel sem találkozunk.

## VII.

A tudásátadásnak ebben a rendszerében az ábécé önmagában is többretekintendő jelentéshordozó. Az ábécé rendje a szövegbe zárt világ, a világ verbális reprezentációi rendszerezésének egyik alapvető elve. Kulcs a világhoz, s nem is csak abban az értelemben, hogy elsajátítása a világ megismerésének egyedülálló lehetőségét rejti. Az olvasás – beavatás: a szocializáció egyik fontos eszköze, mely megadja annak lehetőségét, hogy az egyén értő résztvevője legyen a társadalom különböző színterein zajló diskurzusoknak („drámáknak”), értse, mi folyik körülötte, és megtanulja olvasni magát a világot is, mely egyetlen hatalmas allegóriaként őt magát is körülveszi, s mi több: pozicionálja. Másfelől beavatás a szó rituális-szagrális értelmében is. Az olvasás ilyen dimenziójának alapját János apostol mennyei jelenésekről írott könyvében találjuk meg, ahol Jézus – négy helyen is – azt mondta magáról, hogy „Én vagyok az Alfa és az ómega, a kezdet és a vég, az első és utolsó”.<sup>12</sup> A Jelenések fent idézett locusa utal az ótestamentumi Ézsaiás

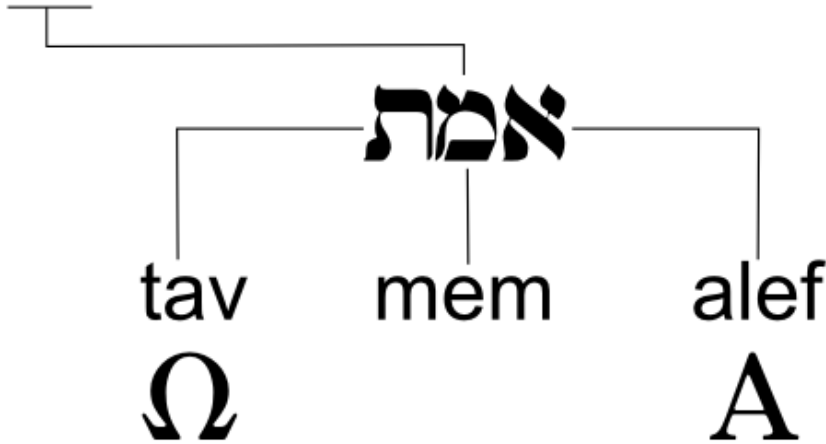
<sup>9</sup> E kategória legfontosabbja: Andreas Vesalius: *De Humani Corporis Fabrica*. Basileae [Basel], 1543, Ex officina Joannis Oporini. A könyv emblematikával kapcsolatos vonatkozásairól alább még esik szó. Online kiadását lásd <http://archive.nlm.nih.gov/proj/ttp/flash/vesalius/vesalius.html>

<sup>10</sup> Lipcse, 1606. E könyv eredetileg nem volt illusztrált, ám a katalógus keltezésének idejére több emblemikus illusztrációval megjelent kiadása is készült. Jelenleg a könyvtárban illusztrált és illusztráció nélküli példány is található, mindkettő a jelzett katalógusnál korábbi kiadás, melyek állományba kerüléséről viszont nincsen adat.

<sup>11</sup> Antwerpen, 1624. Online kiadását lásd <http://emblems.let.uu.nl/hu1624.html>

<sup>12</sup> Jel 22,13. lásd még Jel 1,8 („Én vagyok az Alfa és az ómega, kezdet és vég, ezt mondja az Úr, a ki van és a ki vala és a ki eljövendő, a Mindenható.”); 1,11 („A mely ezt mondja vala: Én vagyok az Alfa és az ómega, az Első és Utolsó...”), valamint 21,6 („És monda nékem: Meglétt. Én vagyok az Alfa és az Omega, a kezdet és a vég. Én a szomjazónak adok az élet vizének forrásából ingyen.”).

יְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֶרֶץ אֲפִים וְרַב־חֶסֶד וְאֵמֶת



6. ábra A 2Móz 34,6 punktált héber szövege.

próféta könyve 44,6. versére,<sup>13</sup> ahol a Mindenható mondja magáról: „Ezt mondja az ÚR, Izrael királya és megváltója, a Seregek URa: Én vagyok az első és az utolsó, rajtam kívül nincs Isten” (vö. PARSONS, online valamint Van den BIESEN, 1907). Ez azonban nem az egyetlen ószövetségi vonatkozása az idézett igének. Egy Ézsaiásnál jóval korábbi történés során, amikor az Írás (mint cselekvés és mint produktum) szakrális összefüggésben először<sup>14</sup> válik reflektálttá a Bibliában, vagyis a törvényadás Sínai-hegyi aktusának leírásában<sup>15</sup> mondja Isten magáról: „Az Úr, az Úr, irgalmas és kegyelmes Isten, késedelmes a haragra, nagy irgalmasságú és igazságú”. A magyarra „igazság”-gal fordított szó az eredeti szövegben az EMET (6. ábra).

Ez a héber szó három mássalhangzóból áll, ezek az alef, a mem és a tav, vagyis a héber ábécé első, középső és utolsó betűi. Így azután a szó – tekintettel a közvetlen szövegkörnyezetre és arra, hogy azt maga Isten vonatkoztatja saját magára – *signaculum Dei essentia*. Isten, Jahve az első és az utolsó, minden dolgok kezdete és vége, aki maga a teljes igazság, akiben az igazság teljessége van jelen. Nem meglepő tehát, hogy a Jelenések metaforáját követően az ábécé – különösen az után, hogy ismerete és használata egyre többek számára az elérhető felkészültségek körébe került, ám még az előtt, hogy teljesen hétköznapi dologgá vált volna – egészen különleges karaktert nyert.

Mire a humanizmus, a reformáció és a vele párhuzamosan, illetve a ré-

<sup>13</sup> Valamint az Ézs 41,4 és 48,12 versekre.

<sup>14</sup> Az írás tevékenységére korábban is történik utalás – 1 2Móz 17,14 Amálek emlékeztetének eltörlése – ám ott alapvetően a kulturális emlékezet kapcsán esik szó mind a tevékenységről, mind a produktumról.

<sup>15</sup> 2Móz 34,6.

szintre adott válaszként meginduló katolikus reformtörekvések által ideológiailag is támogatott, széles körű iskoláztatás programja Európában gyakorlatiá vált, az ábécé tanításának is számos – jobbra középkori alapokon nyugvó – eljárása fejlődött ki. A feladat adott – az ábécé tanításának négy fontos részterülete volt (van):

- a) a vizuális jel olvasásának (és írásának) tanulása;
- b) a jelhez kapcsolt hangérték rögzítése;
- c) a jelekből összeálló sorozatok (szavak) felismerése;
- d) a jelek rendjének memorizálása,

s mind a négyhez gyakorlatilag a kezdetektől fogva kapcsolódtak vizuális, vizualizált segédeszközök. Ezeket – az átmenetek viszonylag széles mezője mellett – nagyjából két típusba sorolhatjuk:

1) „empirikus” vagy „egy lépcsős” – ez a módszer a betű hangértékének vagy formájának tanításához valamilyen, a tanulóban korábban meglévőként feltételezett, alapvetően empirikus tapasztalatot használ fel analógiaként. Például állatok vagy tárgyak nevének kezdőbetűje az adott betű, vagy az állatok és tárgyak formája hasonlít az adott betűre. Esetleg az állatok által kiadott hangok (mármint ahogyan egy adott kultúrában az állathangokat értelmezik) modellálják az adott betű hangértékét, s végül a betűt mutathatják a kéz ujjával is.

2) „Szimbolikus” vagy „két lépcsős” – e megoldásokban a betűk tanításához olyan tárgyakat, neveket, fogalmakat használnak, melyek kezdőbetűjükön kívül más kapcsolatban nem állnak az adott betűvel. A használt referenciák nagy része nyelvenként, kultúránként és sok esetben korszakonként rögzül. Az ábécé tanításának e formája mögött minden bizonnyal meghatározó tényező az *ars memoriae*, az emlékezés művészete. Az ókori szónokok által teremtett és használt mnemonikus technika elméletét és történetét itt nincs mód kimerítően ismertetni, s talán szükségtelen is. Ami szempontból most fontos: e technika alapját egy képzeletbeli, ám szabályozott tér (palota), és az abban elhelyezett, önmagukon túlmutató – általában kulturálisan meghatározott – jelentéssel felruházott tárgyak (szimbólumok) jelentették. E tér bejárása és a virtuális tárgyak megszemlélése által, az azokhoz társított képzetek segítségével memorizálhatta a szónok a mondandóját. E technika a 16–17. századra teljesen megváltozik. Az emlékezet palotáiból színházak lesznek, s az *imago agens*, a kulturálisan kódolt jelentéssel bíró, figyelemfelkeltő virtuális tárgy, a rétorok fejéből a fametszők asztalára kerülve allegorikus képek formájában ölt testet.

Annak ellenére, hogy szigorúan értelmezett, gyakorlati pedagógiai haszna igencsak kétséges, hiszen a betűk megtanulásán túl a referenciák memorizálása is külön energiát követel a tanulótól, a kétlépcsős eljárás egészen a 19. század elejéig fennmaradt. Ennek oka hipotézisem szerint abban a tulajdonságában kereshető, hogy segítségével – ha maga az ábécé nem is, de – egy, az ábécéhez társuló új jelentésréteg, a „világ allegorikus olvasásának” alapelemei valószínűleg hatékonyan továbbadhatók, taníthatók voltak.



7. ábra

A használt referenciák szinte minden esetben kapcsolatban állnak ugyanis az emblematikával. A következőkben tehát ezt a kapcsolatot vizsgálom.

## VIII.

A vizsgálat középpontjába most egyetlen könyvet állítok: a Leonhard Loschge kiadásában 1684-ben Nürnbergben megjelent *Nutzbares Figur- und LernBüchlein* című művet.

Az először elemzett „kép”, a dobot verő csontváz, melynek „célja” a „T” betű memorizálásának elősegítése (lásd 7. ábra), egyfelől a 14. századtól Európában igen népszerű haláltánc-ábrázolásokra vezethető vissza, másrészt az antik, illetve – meghatározóan – bibliai eredetű vanitas-gondolat gyermeke.

A haláltánc ábrázolások ikonográfiájában és a képtípus használatában ifj. Hans Holbein munkássága hozott jelentős változást. Holbein *Totentanza*<sup>16</sup> 1538-ban jelent meg Lyonban, s ezzel együtt látott napvilágot szintén haláltánc tematikájú ábécéje is. Bár nem ő volt az első, aki metszetet készített róla, ám munkájával újradefiniálta ezt a műfajt. Az egyik fontos tényező Holbein munkájában a médium: nem freskót vagy táblaképet készített, hanem nyomtatott metszetet, sokszorosított grafikát (technikailag ez az ábécés könyv is ennek minősül), melyet azután különböző kiadásokban – néhol kiegészítve, a helyi igényekhez és ízléshez alakítva – szinte népkönyvként árultak Európa-szerte. A fametszetes kiadvány, viszonylag olcsó lévén, szélesebb társadalmi rétegekhez eljuthatott, ám másféle befogadói attitűdöket,

<sup>16</sup> Eredeti címe: *Les Simulachres & Historiées Faces de la Mort avtant elegamtment pourtraictes, que artificiellement imaginées*. Az 1538-as kiadás fakszimiléje elérhető online: <http://www.archive.org/details/hansholbeinstodt00mnuoft>.

a használat egészen más módjait feltételezte, mint a freskó – s ezek a most tárgyalt könyv értelmezésében is jelentős szerepet játszhatnak. Míg ugyanis a freskó a közösségi térben a közös vallási tapasztalat része volt, addig a metszetsorozat a „magánáhitat képeihez” közelített. Ezeket a metszete- ket a Biblia olvasásához vagy egy imádságos könyvhöz hasonlóan egyedül forgatták. Másfelől ebből következően megváltozott a kép kommunikációs stratégiája is. Míg a korábbi ábrázolások jobbára egy nagy – olykor mo- numentális – kompozícióba sűrítették a haláltánc szöveges hagyományából merített elemeket, s e kompozíció vezérmotívuma valóban a tánc – sokszor körtánc – volt, addig Holbein különálló képekből szerkesztett sorozatot ké- szített. Itt a tánc motívuma már nagyon nehezen fedezhető fel, ám ez a szer- kezet lehetőséget adott arra, hogy az egyes jeleneteket sokkal erőteljesebben dolgozza ki, más-más kontextusba állítva alakjait. Ezen felül megváltozott a képi kommunikáció „didaktikája” is. Korábban, a középkori hagyományban sokkal erősebben gyökerező haláltánc-ábrázolásokon a néző egy sajátos pár- beszéd – a halál s a halandó szóváltásának – „fültanúja” lehetett, illetve a kép és a képen olvasható felirat által a halál maga „kiszólt” a képből az azt néző halandóhoz. Holbeinnél ellenben a kép „saját jogán” van jelen, saját monda- nivalóval bír. Itt is kapcsolódik szöveg – egy-egy bibliai igevers, mint mottó és egy interpretatív vers – a képekhez, mely azonban immár nem a képi térben tekergőző szövegszalagokon, hanem külön olvasható. Ez a struktúra



8–9. ábra Részletek Hans Holbein haláltánc-ABC sorozatából. Lyon, 1537.

nagyjából megfelel az emblémakészítés éppen a 16. század közepén rögzülő hármasszerkezetének, mely az emblémát egy iscriptióra (felirat), egy picturára (maga a kép) és egy subscriptióra (magyarázó szöveg, mely a szigorúbb szabályok ajánlása szerint lehetőleg epigramma) tagolja. A kép–szöveg egymásra vonatkozása Holbeinnél nem minden esetben egyértelmű, jelentésük megfejtéséhez – s a kép önálló, koherens kompozícióként történő értelmezéséhez is – a befogadó aktív közreműködése szükséges. Vagyis a koráb-

bi erősen didaktikus, önmaga jelentését a néző szájába adó kép helyett egy összetett, rétegzett jelentésű rejtvényvel találkozunk. A haláltánc-motívum, illetve a vanitas-gondolat alapjaiban járta át a korszak kultúráját, így – bár számunkra első megközelítésben morbidnak hat ez a megoldás – összekapcsolásuk az ábécével szinte természetes. Erre éppen Holbein szolgálat kitűnő példát korábban említett haláltánc-ábécéjével, ám egészen a 18. század végéig találhatunk hasonló megoldásokat (8–9. ábra).



10. ábra

Ábécés könyvünk természetesen nem ilyen rejtvényeket tartalmaz, azonban ha Charles Hool fentebb idézett ajánlását, vagy éppen Comeniusnak az *Orbis Pictus*ban a könyv használatára vonatkozó javaslatát<sup>17</sup> mint egy, az ekképp illusztrált tankönyvekkel kapcsolatos sajátos „olvasói” attitűd kialakítására tett kísérletet értelmezzük, és összevetjük a szóban forgó könyvek különböző példányaiban a használatra utaló jelekkel – például a diákok által kiszínezett metszetekkel –, akkor úgy tűnik, hogy ez az attitűd nagyon hasonlít a fentebb leírtakhoz.

Következő példám a „P” betű. P – mint „Pelican und Partisan” (pelikán és partizán). Ez az ábra (10. ábra) nem olyan eleve összetartozó motívumokat foglal közös értelmezési keretbe, mint a „Tod und Trommel” (halál és dob), sőt, a két dolog első látásra meglehetősen távol áll egymástól.

A partizan egy lándzsa-féle, a középkor és a korájkor igen népszerű kézfegyvere. Ábrázolása sokszor összemosódik a lándzsáéval, ennek következtében néha nehéz megállapítani, hogy melyikről is van szó, s így egyértelműsítő kontextus híján a két fegyver szimbolikus jelentése is ke-

<sup>17</sup> „Adatassék a’ Gyermekek’ kezeikbe, hadd gyönyörködtessék magokat a’ Képeknek meg-nézésével kedvek szerint, hogy azokat vóltaképpen meg-ismerhessék, még otthon-is, minekelőtte az Oskolában el-küldtettnének... / Detur pueris in manus, ad oblectandum se, pro lubitu, figurarum spectaculo, easque sibi reddendum quam familiarissimas, etiam domi, antequam scholam mittantur” (COMNENIUS, 1685, 12.).



veredik. A partizan a közelharc univerzális fegyvere. Szűrni, vágni, ütni egyaránt lehetett vele, s roppant hatékony is volt, hiszen gyakorlott kézben, lendületből egy ember lábát könnyedén le lehetett vágni vele. A fegyverek között a partizan a bátorság szimbóluma, a lándzsa pedig kimondottan hatalmi jelkép, a heraldikában a becsületesség és bátorság jelzője volt. A pelikán máig közsímet szimbóluma az önfeláldozó szeretetnek, s ebben az összefüggésben első sorban Krisztusnak, illetve – többnyire felekezettől függetlenül – az Egyháznak. Ezen felül azonban más kontextusban más jelentései is vannak, s ezek egymásra rétegződése teszi roppant izgalmassá és jellegzetesen emblematikussá alakját. A pelikán ugyanis alkímiai eszköz és jelkép is. Egyfelől az egyik *retorta*-típus – az alkímisták által kifejlesztett sajátos desztilláló edényféle – neve, másfelől az eszköz által jelzett folyamat révén a bölcsék kövének „képe” „mely a projekció közben feloldódik, és mintegy meghal, hogy az ólomból arany keletkezzen – mint ahogy az egyházi allegória Pelikánja is feltépi csőrével mellét, hogy így táplálhassa a fiókáit”<sup>18</sup> (BIEDERMANN, 1989, 257.). Jóllehet a korszak gondolkodására jelentős hatással volt az alkímia, a jelen keretek között, vagyis az ábra keretei által teremtett összefüggésben ez a két szimbólum egymást értelmezi. A pelikán és a lándzsa/partizan együtt egyértelműen Krisztusra, pontosabban a megváltásra utal. Cézára-i *Euszebiosz* szerint

ez a madár csodálatos szeretetet tanúsít fiókái iránt. Fészket sziklára és szirtekre rakja. Ott biztonságban vannak a fiókák. Ha a hím elrepül, a kígyó, mivel a fészket képtelen megközelíteni, figyeli a szélirányt, és úgy fújja a fiókákra mérgét, hogy azt belélegezzék, ami pusztulást okoz. A visszatérő hím madár azonnal tudja, mint kell életre kelteni fiait. A felhőkre tekint, égre száll, folyton a fészkek fölött kering. Ütögeti szárnyával az *oldalát*, ahonnan vércseppek hullanak a felhőkön át a holt fiókákra. A vér harmatozása életre kelti azokat. Krisztus irántunk érzett szeretettől vezetve, a kereszten felmagasztalva – miután lándzsával át-döfték oldalát, éltető vérért harmatozta ránk, megholtakra, és Szentlelke harmatával életre keltett minket (TÓTH, 2002, 0202.html). (*11. ábra*)

A passiójelenet képi ábrázolásain sok esetben lándzsa helyett egyértelműen partizant látunk, ami ebben a kontextusban a két eszköz szimbolikus ekvivalenciájára utalhat. Mindkét képelemnek van azonban – legalább – még egy jelentésrétege, mely a könyv, s ezen keresztül a korszak hasonló ábécés-könyveinek interpretációját még komplexebbé teheti. A kora-újkori emblemakönyvekben, így Cesare Ripa *Ikonológiájában* is a pelikán a jóság (*bonitas, benignitas*) egyik attribútuma: Ripa szerint a Jóság aranyba öltözött, szép asszony, a fején ruta-koszorú, karjában pelikán fiókáival (RIPA,

<sup>18</sup> A projekció az alkímia azon művelete, melynek során a bölcsék köve egy darabkáját beleszórják az ólomba vagy higanyba, hogy abban feloldódva aranyat készítsenek belőle.



11. ábra A pelikán önfeláldozásának és Krisztus váltságahalálának emblematiszus összekapcsolása a *Choice emblems, divine and moral...* című könyvből.

1709). Ugyancsak Ripanál a lándzsa a szeretet (*caritas*) egyik attribútuma (12. ábra).

Ezek az erények is kapcsolódnak a korábban feltárt jelentésrétegekhez, ám ha ennek mentén próbáljuk értelmezni a könyv többi ábráját, akkor magának a könyvnek is egy új jelentését találjuk meg. Vegyük például az „U” betűt! „Uhu & Uhr”, azaz bagoly és (homok) óra (13. ábra).

Más jelentésrétegeit most nem is nézzük, csupán az erények – vagy bűnök – allegorikus ábrázolásához való viszonyukat. Ezek szerint a homokóra a mértéktartás (*Temperantia*) és a józanság (*Sobrietas*), míg a bagoly a harag (*Ira*) és a lustaság (*Acedia*) attribútuma. Az emblematikában az alkalmazott szimbólumok pontos jelentése minden esetben a kép egésze, illetve a *pictura* és a *subscriptio* – Giovinó szerint a test és a lélek (lásd KNAPP, 2003, 45.) – párbeszédében bomlik ki. Itt ilyesmit nem találunk, az ábrák együttese inkább afféle szó-

tárként működik, tehát a jelentések pontosítása nem feltétlenül szükséges – és nem is lehetséges. Így az sem meglepő, s nem is cáfolja meg a felvetett hipotézist, hogy a bagoly által képviselt *Ira* és *Acedia* hagyományos ellenfele nem *Temperantia* vagy *Sobrietas*, hanem *Patientia* (Türelem), aki a képeken



12. ábra Bonta (*Bonitas*) embléma  
Cesare Ripa *Iconologia*jának  
1644-es amsterdami kiadásából.



13. ábra

általában női alak, attribútumai az igát magára vevő szarvasmarha, bárány vagy papagáj. A homokóra mellett mérce, körző vagy vonalzó, kancsó és pohár, zabla, hüvelybe dugott kard, szemüveg, szélmalom, oroszlán, teve,

elefánt, galamb, hal, bárány attribútumokkal bíró *Temperantia* pedig az általában ölelkező párként, kezében halfarkat tartó szirénként vagy kezében tükörrel és joggal, testén kígyókkal és varangyokkal ábrázolt mezítelen nő alakjában megjelenő *Luxorián*, vagyis a bujaságon, illetve tisztátalanságon diadalmaskodik, akinek hátasállata a kecskebak, a disznó, a medve vagy néha egy fekete ló. Az imént felsorolt állatok, illetve tárgyak jelentős része pedig fellelhető az elemzett ábécéskönyv ábráin. Szorosabb kapcsolatban ugyan nem állnak, de úgy tűnik, mintha az ábécé elemi szinten egyszersmind az erények és a bűnök kvázikatalógusát is az olvasó, illetve olvasni tanuló elé állítaná.

Számos példát lehetne még hozni, elemezni. A vizsgált ábécéskönyv más betűivel kapcsolatosan is el lehetne végezni hasonló kutatásokat, hiszen szinte mindegyik képe megtalálható a korszak közkézen forgó emblema-könyveinek metszetein, elemi képegységként – vagyis nagyobb konstrukciók részeként –, különböző kontextusokban.

## IX.

Az elemzett és a hozzá hasonló ábécés-könyvek azon törekvése, hogy e világ rejtett jelentésének olvasására is megpróbálják tanítani a nebulókat akkor válik különösen kézzelfoghatóvá, ha a következő szintet, egy „szótárát” és egy „olvasókönyvet”, majd pedig egy, a megszerzett ismeretek alkalmazására is lehetőséget adó példát is röviden szemügyre veszünk.

Első példám tehát egy „szótár”, mégpedig Comenius többször is idézett *Orbis pictusa*. Comenius művének emblematikus vonatkozásait mára jobbra tényként kezeli a szakirodalom (lásd DÖMÖTÖR, 1996; NAGY, 2002). Az *Orbis* első formájában<sup>19</sup> mintegy 150 fejezetben mutatja be a szerző „minden ez világon lévő legderekasabb dolgoknak, és ebben az életben való cselekedeteknek leábrázolását és neveken való megnevezését”.<sup>20</sup> Ezeket fejezetenként egy összefoglaló cím („meg-nevezés”) alá gyűjti, egy képben összesűrítve megjeleníti, s a képhez fűzött magyarázatokkal („megírások”) egészíti ki, teszi feldolgozhatóvá, befogadhatóvá. Az *Orbis* alapvetően szótár. A szavakat egy tematikus, két vagy három nyelvű, párhuzamos oszlopokba tördelt szövegbe illesztve adja az olvasó elé.<sup>21</sup> Az újonnan

<sup>19</sup> Első formának az 1719-ben Nürnbergben megjelent, újraírt, újrarajzolt és jelentősen kibővített tematikájú kiadás előtti, a Comenius által alkotott eredeti formát követő kiadásokat nevezem. A könyvnek létezett egy harmadik formája is, mely a 19. század második harmadától több változatban jelent meg, s amely még az eredeti fejezetek közül sem tartalmazta mindegyiket, ám szintén újraírt és -rajzolt anyaggal, többnyire színes kivitelben jelent meg. Mindhárom formára jellemző, hogy a kiadások kép és szöveganyaga a helyi sajátosságokhoz történt illesztésen túl lényegében azonos. Az első forma esetében ehhez a „kanonizációhoz” jelentősen hozzájárult Comenius személyes ellenőrzése is (lásd NAGY, 2002).

<sup>20</sup> A könyv latin címének magyarázatos fordítása az 1685-ös lőcsei kiadás címlapján.

<sup>21</sup> Az egyik nyelv a 19. századig minden esetben a latin.

megtanulandó szavakat dőlt betűvel szedette, s ezek a dőlt betűs szavak a különböző nyelvű szövegekben egymásnak megfeleltethetőek.<sup>22</sup> A kép elemeit megszámozta, s az elemekre vonatkozó szavaknál ezekre a számokra hivatkozik, ezekkel köti a szöveget a képhez.<sup>23</sup> Így a könyv – motivációjának megfelelően – roppant hatékony nyelvtanulási segédlet. Ugyanakkor egyes fejezeteinek szerkezete egyértelműen az emblematika hármas tagolásának szabálya szerint épül fel. A megírások itt azonban nem rejtvények vagy meditációk, ám nem is pusztán az adott témakörhöz tartozó alapvető szókincs egyszerű felsorolásai. Minden esetben egy összetett leíró és értelmező szöveggel van dolgunk, melyben vagy egyszerűbb praktikus vagy magasabb szintű erkölcsi konklúziókat, tanácsokat, tanításokat is találunk aszerint, hogy a fejezet milyen helyet foglal el a könyv struktúrájában. Comenius pedagógiai elvei szerint az összes emberi ismeretet a legegyszerűbb, legáltalánosabb alapfogalmakra kell visszavezetni, s ki kell dolgozni e fogalmak egymáshoz való kapcsolódásának rendszerét is. Ezt a mindent átfogó tudományt nevezi Comenius *pansophianak*, ami segít abban, hogy



14. ábra *Temperantia* Comenius *Orbis Pictus*ának egyik 18. századi Nürnbergi kiadásából.

az ember megtalálja helyét, küldetését és boldogulását a világban. Könyve megformálásában Comenius a fokozatosság, s az egymásra épülő ismeretek

<sup>22</sup> Némely kiadásban a szövegoszlopok mellett található egy „rendes” szótár is, ami tartalmazza a szövegben hozott új szavak latin szótári alakját, nyelvtani meghatározását és fordítását a könyv többi nyelvén.

<sup>23</sup> A kép és szöveg számokkal történő összeegyeztetésére is találunk példát az emblematikában: Jerome Nadal Antwerpenben, 1593-ban posztumusz megjelent *Evangelicae Historiae Imagines: Ex ordine Euangeliorum, quae toto anno in Missae Sacrificio recitantur, In ordinem temporis vitae Christi digestae* című munkája hasonló módszert követ. Online kiadását lásd <http://catholic-resources.org/Art/Nadal.htm>.

elvét követte, így anyaga az egyszerűtől az összetett, a konkrétól az elvont, s a közelitől a távoli felé halad.

Az *Orbis*ban a legtöbb emblematikus jeggyel bíró fejezetek természetesen azok, amelyek tematikájukban is szorosan kapcsolódnak az emblematikához, vagyis például az erkölcsről szóló (CIX.), majd pedig az erényeket részletező (CX–CXVII.) fejezetek. Utóbbiak képanyaga szinte „genetikus” kapcsolatban áll például Alciato *Emblemata*jával vagy Ripa *Iconologia*jával, az előbbi pedig a korszak egyik népszerű, a prédikációs exemplum-irodalomban is megtalálható toposzára, a válaszüton álló Herkules példájára hivatkozik.



15. ábra

Az itt látható képen *Temperantia*, vagyis a mértékletesség erényéről – s ezzel együtt Comenius emblémahasználatáról – tudhat meg az olvasó alapvető ismereteket (CXII. fejezet, 14. ábra).

A könyv 1685-ös lőcsei kiadásának szövege szerint „A’ Mérsékletesség, 1 módot szab az ételekben és italban, 2 és meg-tartoztattya a’ kivánságot, mint egy zabolával: 3 és ekképpen meg-mértékkal mindeneket: hogy mód nélkül ne légyen valami. A’ tobzodok (részegesek) részegeskednek, 4 tántorognak, 5 ikölnödnök (hánnak, okádnak) 6 és grázdálkodnak (öszve vesznek) 7 A’ részegségbül, (tobzodásbul) származik veszen (eredetet) a’ fajtalan-ság; ebbül, a’ búja élet a’ kurvások (kurválkodo latrok) és kurvák (szajhák)

között, 9 csokolgatással; tapogatással; ölelgetéssel, és tánczolásal. 10.” *Temperantia* emblemikus tradíciójában megtalálható ugyan a „vízöntő” motívum, azonban sokkal elterjedtebb a háttérben elefánttal<sup>24</sup> álló nőalak ábrázolása, míg a „vízöntő” motívummal társított *Temperantia* a tarot egyik jellegzetes figurája. Comenius nem használja az elefánt motívumát, beemel viszont a kompozícióba más, a mértéktelenségre jellemző képi elemeket. A szakirodalomban több helyütt felvetődik, hogy az elefánt elhagyása – csakúgy, mint a mértéktelenség okozta devianciák szemléletes ábrázolásai – mögött erkölcsnevelő szándékán túl Comenius realista pedagógiai elképzelései állnak, vagyis nem akart olyan jószágokat a diákoknak mutogatni, melyek



16. ábra

nem képezik mindennapi világuk részét (vö. például BAKOS, 1978, 172.). Azonban, mint látni fogjuk, bizonyos egzotikumok esetében ez nem zavarta Comeniust. Másfelől az itt látható „naturalista” részletek mögött ugyanúgy allegóriák állnak, hiszen – mint azt fentebb bemutattam – az ölelkező pár és a többi háttérelem egyértelműen *Temperantia* ellenfelére, *Luxoriára* utal. A való világ még oly naturalistának tűnő lefestésén keresztül tehát Comenius annak allegorikus olvasatát „gyakoroltatja” az olvasóval. A könyvben nem

<sup>24</sup> Az elefántról ugyanis azt tartották, hogy mértékkel él, és bármennyit kap is, csak annyit eszik, amennyire szüksége van.

találunk külön *Luxoriának* szentelt fejezetet, azonban a háttér összerakásával, a „képszöveg” sorai közt történő olvasással nyomára bukkanhatunk.

Legalább ennyire érdekesek azok a fejezetek, melyek látszólag egyértelműen és tisztán természetismeretet adnak át. Ilyen a Csúszó – mászó állatokról szóló (XXX. Serpentes & reptilia) fejezet (15. ábra).

Az 1685-ös lőcsei kiadás szövege szerint „...Lábok vagy a gyíknak (7), a tüzes lángban élő Salamandrának (8). A Sárkány (9) szárnyas kígyó, megöl lehellettel; a Basiliscus (10) szemével; a Scorpio (Scarapna) (11) mérges farkával”. A következő kép az 1817-es bécsi kiadásból származik s az 1769-es nürnbergi kiadás megújított megfogalmazását viszi tovább. Szövege azonban, mely azonos az 1798-as pozsonyi kiadásával, az előzőhöz viszonyítva csupán enyhe korrekciót tartalmaz: „...A sárkány (9) a melly szárnyas kígyó, megöl lehellettel; a skorpió (11) mérges farkával; de tsupa nézésével még a basiliskus sem öl meg; noha a régiek úgy tartották”.

Hasonló érdekesség tanúi lehetünk a XXVIII., Vad állatokról szóló fejezetben (16. ábra), ahol a különböző vad- és háziállatok sorában megtaláljuk az egyszarvút (Monoceros).

Az *Erdei bika* 1 és a' *bial*, 2 vad (fene) ökrök. Az lónál nagyobb *Alcének*, 3 (kinek az *hátát* semmi meg nem járja (által hatatlan) vannak ágas bogas *szarvai*: mint a' *szarvasnak-is* 4 De az *öznek*, 5 az *himével* együtt, nintsen-is ma d semmi *szarva*; Az *erdei baknak*, (*vad kosnak*) 6 vadnak iszonyu nagy *szarvai*: Az *havasi-(vad, kö- szikla)* *kecskének* 7 kitsinkek: (kisdedek) mellyekkel magát a' *kösziklán* a fel-akasz- (tya: Az *egyszarvúnak* 8 egy, de drágalátos. Az *vadkan*, 9 fogaival turkál. A' *nyul* 10 felékény Az *ürge* 11 általassa a' *földet*; a' mint a' *vakondak-is* 12 az ki *turásokat* tiszál.

Ha ennek a lénynek a jelenléte felkeltette gyanúnkat, az itt bemutatott két kép, illetve az állatokról szóló fejezetek tanulmányozása során gyakorlatilag az állatöv valamennyi szereplőjére rátalálunk, s a többi élőlény is számos emblémakönyv visszatérő alakja. Ezek az állatok a könyv olvasói számára természetesen hozzátartoztak otthonos közép-európai világuk – reális vagy virtuális – faunájához. Ez azonban nem cáfolja eredeti feltevésemet, hiszen a valós világ önmagán túlmutató értelemmel történő felruházása az allegorikus világszemlélet alapvető sajátossága. Az *Orbis*nak ezt a karakterét pedig csupán erősítik azok a fejezetek, melyekben e két világ egyazon kép keretében, közös perspektívában tárul a néző szeme elé.

Második példám egy olvasókönyv, egy úgynevezett „*Bilder-Bibel*”. Az 1751-ből származó könyvben mintegy 800 különleges képdalt találunk. A könyv lapjain egy-egy bibliából vett idézet olvasható úgy, hogy a szöveg bizonyos szavait a szerző képekre cserélte. Tanulmányom elején a 2. kép is ebből a könyvből származik. Az ott olvasható szöveg az Énekek éneke 8,6-ot idézi: „Tégy engem mintegy pecsétet a te szívedre, mintegy pecsétet



a te karodra; mert erős a szeretet, mint a halál, (kemény, mint a sír a buzgó szerelem; lángjai tűznek lángjai, az Úrnak lángjai.)”. Ugyanebből a könyvből való a 17. ábra is, mely Sirák fia apokrif könyve 11,14. versét adja elő: „A jó és a balsors, az élet és a halál, (a szegénység és a gazdagság): minden Istentől van”.

Az idézetekbe illesztett képek mindkét esetben szöveg-funkciót töltenek be. Az első esetben a helyzet egyszerűbb, hiszen a jeltest és a jelölet között ikonikus kapcsolat áll fenn. A második esetben azonban a kapcsolat bonyolultabb, ismét Peirce fogalmaival élve: szimbolikus. Míg az első esetben a jel helyes vizuális azonosítását követően a jelentés adja magát, a „képszó” könnyen „kiejthető”, addig a második esetben a jelentés egy társadalmi konszenzus eredménye, így azonosításához nagyobb felkészültségre van szükség, hiszen ismerni kell azt a diskurzust, melyben az létrejött. Ebben az esetben sem emblemakönyvről van szó, azonban a kötet éppen az emblemak „olvasásának” módjait gyakoroltatja az olvasóval.

Harmadik példám Andrea Vesalius (1514–1564) *De Humani Corporis Fabrica* című műve 1543-as kiadásának címlapja (18. ábra). A metszeten, mely Johannes Oporinus műve, a „halál” meglehetősen összetett ábrázolásával találkozunk. A képnek két középpontja van, egyfelől a nyilvános boncoláson feltárt halott női test, másfelől a kép középpontjában látható, ég felé forduló csontváz, a két motívum értelmezi is egymást.

Első látásra úgy tűnik, mintha a csontváz által megjelenített egyértelmű allegória – a halandóság, múlandóság, a vanitas motívuma – szemben állna a boncaszitalra fektetett, valóságos halott testtel. Ez a valóságos, lemeztele-



17. ábra



18. ábra

nített halott test azonban a maga konkrétságán túl más jelentést is hordoz. A korszak ikonográfiájában, mint általában az elvont fogalmakat, úgy az egyébként is nőnemű *Naturat* nőalakban volt szokás ábrázolni, szemben a – nyelvileg egyébként szintén nőnemű – maszkulin tulajdonságú *Értelem*-mel. A képen azt látjuk, amint számos férfi egy női testet boncol, melynek a hasüregét már feltárták, láthatók a belső szervei. Így a kép allegorikus esz-  
közökkel fogalmazza meg azt, amiről Vesalius egész könyve szól<sup>25</sup>, hogy a vizsgálódó értelem feltárja a természet méhének titkait.



19. ábra Vesalius könyvének egyik szemléltető képe. A képen látható felirat szerint a lélek az, mi megmarad, a többi semmivé lesz.



20. ábra Hans Holbein *Vanitas* című festménye 1543-ból.

Hasonló, a teljesen racionális természettudományi vizsgálódást allegorikusan értelmező mozzanat tanúi lehetünk a könyv egyik illusztrációja esetében is. A 19. ábrán a kezét egy koponyán nyugtató csontvázat látunk.

A kép érdekessége, hogy a Vesaliusnál található metszet és Holbein egyik, szintén 1543-ban (halála évében) festett *Vanitas*a (20. ábra) szinte teljesen megegyezik – kivéve néhány apróságot. Holbeinnél ugyanis a csontváz nem koponyára, hanem egy könyvre teszi a kezét, ám ebben az

<sup>25</sup> A címlapmetszet allegorikus értelmezésének érvényessége mellett szól az is, hogy a könyvben viszont végig férfitesteket látunk.

időben mindkét tárgy (csakúgy, mint a Holbein képén látható további kiegészítők: az egyszerre sohasem nyíló virágokból kötött csokor, a homokóra vagy a megromlóban lévő gyümölcs) egyaránt vanitas-szimbólum volt. A hasonlóság oka természetesen lehet az, hogy a Vesalius illusztrációit készítő, Tiziano köréhez tartozó művész Holbeint másolt (vagy esetleg fordítva), ám legalább ennyire valószínű az is, hogy mindkettőjük szeme előtt egy közös – mentális – kép, közös világképük egyik toposza lebegett, ami talán megegyezett azzal, melyről Shakespeare a koponyával a kezében meditatáló Hamletet formázta.

Ezeknek az értelmezési aktusoknak a megértéséhez és végrehajtásához segít hozzá a képi alapelemek megismertetésén keresztül az ábécé, úgy, hogy a rajta „iskolázott” szem később már direkt utalások nélkül is felismeri a látványban az allegóriát.

## 10. Összegzés



4. kép

## KÉPEK ÉS ÁBRÁK FORRÁSAI

### 1. kép

1797 HAUSIUS, Karl Gottlob: *Neues A, B, C und Lese-Buch, in Bildern mit Erklärungen aus der Naturgeschichte*. Leipzig, ben Boß & Compagnie. Részlet a könyv címlapjáról. [online] [http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t\\_direct=x&view=page&f\\_IDN=b0010250berl&transit=f\\_typ%3DFibelbild%26t\\_kombi%3Dx](http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t_direct=x&view=page&f_IDN=b0010250berl&transit=f_typ%3DFibelbild%26t_kombi%3Dx) Utolsó letöltés: 2010. április 2.

2. kép

1751 *CCLII auserlesene und mit 800 Bildern erläuterte Biblische Kern-Sprüche, Oder so genannte Bilder-Bibel*. Copenhagen, 63. p. [online] [http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t\\_direct=x&f\\_IDN=084838361&transit=f\\_stw%3DBibel%26getback%3Dmonolist%26t\\_kombi%3DSuche%2Bstarten](http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t_direct=x&f_IDN=084838361&transit=f_stw%3DBibel%26getback%3Dmonolist%26t_kombi%3DSuche%2Bstarten) Utolsó letöltés: 2010. április 2.

3. kép

1787 WOLKE, Christian Heinrich: *Premières Connoissances pour La Jeunesse, ou Description de cent & soixante Figures gravées en taille-douce à l'usage des jeunes gens, qui veulent apprendre l'Allemand, le Russe & le François*. St. Petersburg, Par C. H. Wolke. [online] [http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t\\_direct=x&view=page&f\\_IDN=b0090514berl&transit=f\\_ssw%3DPike%2B%253CWaffe%253E%26t\\_kombi%3Dx](http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t_direct=x&view=page&f_IDN=b0090514berl&transit=f_ssw%3DPike%2B%253CWaffe%253E%26t_kombi%3Dx) Utolsó letöltés: 2010. április 2.

4. kép

Címlapkép 1828 *Kinderspiele in 24 illum. Kupfern. Fibel und Rechenbuch für kleine Kinder*. Nürnberg.

\*\*\*

1. ábra

[online] <http://www.iupui.edu/~engwft/bewick.htm> Utolsó letöltés 2010. április 2.

2. ábra [online] [http://vintagegraphics.co.uk/catalog/product\\_info.php/cPath/28/products\\_id/243](http://vintagegraphics.co.uk/catalog/product_info.php/cPath/28/products_id/243) Utolsó letöltés: 2010. április 2.

3. ábra

A – 1804 INCZÉDI József: *Liliomok völgye*. Pozsony. B – 1698 COMENIUS, Johannes Amos: *Orbis Sensualium Pictus*. Nürnberg. [online] <http://diglit.ub.uni-heidelberg.de/diglit/comenius1698/0242?sid=009675dbc91837906a339aa600d5e342&zoomlevel=3> Utolsó letöltés: 2010. április 2. C – 1778 *Neu erfundener Lust-Weg zu allerley schönen Künsten und Wissenschaften*. Nürnberg. [online] [http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t\\_direct=x&fullsize=yes&f\\_IDN=b0082026berl&transit=f\\_typ%3DFibelbild%26t\\_kombi%3Dx](http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t_direct=x&fullsize=yes&f_IDN=b0082026berl&transit=f_typ%3DFibelbild%26t_kombi%3Dx) Utolsó letöltés: 2010. április 2. D – 1751 *CCLII auserlesene und mit 800 Bildern erläuterte Biblische Kern-Sprüche, Oder so genannte Bilder-Bibel*. Copenhagen, 152. [online] [http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t\\_direct=x&fullsize=yes&f\\_IDN=b0079432berl&transit=f\\_yent%3D1751%26getback%3Dstdmask%26f\\_sw%3DBiblische%26t\\_kombi%3DSuche%2Bstarten](http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t_direct=x&fullsize=yes&f_IDN=b0079432berl&transit=f_yent%3D1751%26getback%3Dstdmask%26f_sw%3DBiblische%26t_kombi%3DSuche%2Bstarten) Utolsó letöltés. 2010. április 2.

4–5. ábra

[online] <http://emblem.libraries.psu.edu/rb204205.htm> Utolsó letöltés: 2010. április 2.

6. ábra

saját készítésű ábra.

7. ábra

[online] [http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t\\_direct=x&f\\_IDN=b0081112berl](http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t_direct=x&f_IDN=b0081112berl) Utolsó letöltés. 2010. április 2.

8–9. ábra

[online] <http://www.godecookery.com/macabre/dalpha/dalpha.htm> Utolsó letöltés: 2010. április 2.

10. ábra

[online] [http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t\\_direct=x&f\\_IDN=b0081108berl](http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t_direct=x&f_IDN=b0081108berl) Utolsó letöltés. 2010. április 2.

11. ábra

[online] <http://emblem.libraries.psu.edu/rb026027.htm> Utolsó letöltés: 2010. április 2.

12. ábra

[online] [http://www.dbnl.org/tekst/pers001cesa01\\_01/pers001cesa01\\_01\\_0342.php](http://www.dbnl.org/tekst/pers001cesa01_01/pers001cesa01_01_0342.php) Utolsó letöltés 2010. április 2.

13. ábra

[online] [http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t\\_direct=x&f\\_IDN=b0081113berl](http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t_direct=x&f_IDN=b0081113berl) Utolsó letöltés: 2010. április 2.

14. ábra

[online] [http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t\\_direct=x&fullsize=yes&f\\_IDN=b0002466berl&transit=f\\_yent%3D1650-1780%26getback%3Dstdmask%26f\\_sw%3DComenius%26t\\_kombi%3DSuche%2Bstarten](http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t_direct=x&fullsize=yes&f_IDN=b0002466berl&transit=f_yent%3D1650-1780%26getback%3Dstdmask%26f_sw%3DComenius%26t_kombi%3DSuche%2Bstarten) Utolsó letöltés: 2010. április 2.

15. ábra

1685 COMENIUS, Johannes Amos: *Orbis Sensualium Pictus*. Lőcse.

16. ábra

1685, COMENIUS, Johannes Amos: *Orbis Sensualium Pictus*. Lőcse.

17. ábra

[online] [http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t\\_direct=x&fullsize=yes&f\\_IDN=b0079432berl&transit=f\\_yent%3D1751%26getback%3Dstmask%26f\\_sw%3DBiblische%26t\\_kombi%3DSuche%2Bstarten](http://www.bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t_direct=x&fullsize=yes&f_IDN=b0079432berl&transit=f_yent%3D1751%26getback%3Dstmask%26f_sw%3DBiblische%26t_kombi%3DSuche%2Bstarten) Utolsó letöltés: 2010. április 2.

18. ábra

[online] <http://www.arsanatomica.lib.ed.ac.uk/images/ai0085large.jpg> 2010. április 2.

19. ábra

[online] <http://www.stanford.edu/dept/fren-ital/cgi-bin/rbp/?q=node/51> Utolsó letöltés: 2010. április 2.

20. ábra

[online] [http://1.bp.blogspot.com/\\_AetdrVAoLvo/R9Fab\\_z2tVI/AAAAAAAAAOM/Mt\\_SKaIe7y0/s1600-h/165550.JPG](http://1.bp.blogspot.com/_AetdrVAoLvo/R9Fab_z2tVI/AAAAAAAAAOM/Mt_SKaIe7y0/s1600-h/165550.JPG) Utolsó letöltés: 2010. április 2.

## IRODALOM

ALCIATO, Andrea

1531 *Emblematum liber*. Augsburg. Steiner. [on-line] <http://www.emblematica.com/en/alciato/00a.htm> Utolsó letöltés: 2010. augusztus 23.

BAKOS József

1978 *Comenius Orbis Pictusa képanyagának és szövegének forrásairól. Temperantia – mértékletesség*. Eger, Ho Shi Minh Tanárképző Főiskola.

BEREK Elza-Hajnalka

2008 „Szent elmélkedésit így magyarázásra/ Fel vevé 's fordítá Nemzete hasznára.” *Egy elmélkedésgyűjtemény, két magyar fordítás.* [online] [http://etdk.adatbank.transindex.ro/pdf/mai\\_berek2.pdf](http://etdk.adatbank.transindex.ro/pdf/mai_berek2.pdf) Utolsó letöltés: 2010. április 2.

BIALOSTOCKI, Jan

1982 *Régi és új a művészettörténetben*. Budapest, Corvina Kiadó.

BIEDERMANN, Hans

1989 *Mágikus művészetek zseblexikona*. Budapest, Kentaur Könyvek.

BIESEN, van den, Christian

1907 Alpha and Omega. *The Catholic Encyclopedia 1*. New York, Robert Appleton Company. [on-line] <http://www.newadvent.org/cathen/01332b.htm> Utolsó letöltés: 2010. április 2.

- BOEHM, Gottfried  
1993 A kép hermeneutikájához. *Athenaeum*, 1, 4, 87–111.
- BORSA Gedeon  
1998 A 18. századi erdélyi törvénykiadások nyomdai vizsgálata. In: *Könyvtörténeti írások IV. Módszertani cikkek és kutatási eredmények*. Budapest, Országos Széchényi Könyvtár. [online] [http://vmek.niif.hu/03300/03301/html/bgkvti\\_4/bgki0448.htm](http://vmek.niif.hu/03300/03301/html/bgkvti_4/bgki0448.htm) Utolsó letöltés: 2010. április 2.
- COMENIUS, Johannes Amos  
1685 *Orbis Sensualium Pictus*. Lőcse.
- CRAM, David  
1991 Birds, Beasts and Fishes versus Bats, Mongrels and Hybrids: The Publication History of John Ray's Dictionariolum (1675). *Paradigm*, 1, 6. [online] <http://w4.ed.uiuc.edu/faculty/westbury/Paradigm/cram.html>. Utolsó letöltés: 2010. április 2.
- DANTO, Arthur C.  
1996 *A közhely színeváltozása. Művészetfilozófia*. Budapest, Enciklopédia Kiadó.
- DÖMÖTÖR Ákos  
1996 Az orbis pictus keletkezése. *Magyar pedagógia*, 96, 2, 169–184.
- FEKETE Csaba – KULCSÁR György – MONOK István – VARGA András (sajtó alá rendezte)  
1988 *Partiumi könyvesházak. 1623–1730. (Sárospatak, Debrecen, Szatmár, Nagybánya, Zilah)*. Budapest – Szeged, MTA Könyvtára. (Adattár a XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 14.)
- FLUSSER, Vilém  
1990 A kép. In: *A fotográfia filozófiája*. Budapest, Tartóshullám – Belvedere – ELTE BTK. [online] <http://www.artpool.hu/Flusser/Fotografia/01.html> Utolsó letöltés: 2010. április 2.
- GADAMER, Hans-Georg  
1994 Épületek és képek olvasása. In: *A szép aktualitása*. Budapest, T-Twins Kiadó.
- GOMBRICH, Ernst  
1997 Icones Symbolicae. A szimbolikus kifejezés filozófiái és ezek hatása a művészetre. In: PÁL József (szerk.): *Az ikonológia elmélete*. 31–114. Szeged, JATE Press.
- GÖRÖG Hajnalka  
2001 Képmetamorfózisok. Protestáns képteológia és alkalmazásai a 17–18. század prédikációelméletében és -gyakorlatában. *Erdélyi Múzeum*, 63, 3–4. [online] <http://epa.oszk.hu/00900/00979/00022/m02gorog.htm> Utolsó letöltés: 2010. április 2.
- HORÁNYI Attila  
1999 A képekről. In: BÉRES István – HÖRÁNYI Özséb (szerk.): *Társadalmi kommunikáció*. 179–188. Budapest, Osiris Kiadó.



- INCZÉDI József (ford.)  
1804 *Liliomok völgye*. Pozsony–Pest, Landerer.
- KILIÁN, István  
1973 A 17–18. századi iskolai színjátszás Sárospatakon. *A Hermann Ottó Múzeum évkönyve* 12. 129–186. Miskolc, Hermann Ottó Múzeum.
- KISS Endre József  
2009 Kazinczy Ferenc és Sárospatak. In: *A Magyar Nyelv Múzeuma publikációi*. [online] [http://www.nyelvmuz.hu/index.php?option=com\\_content&view=category&layout=blog&id=19&Itemid=56](http://www.nyelvmuz.hu/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=19&Itemid=56) Utolsó letöltés: 2010. április 2.
- KNAPP Éva  
2003 *Irodalmi emblematika Magyarországon a XVI–XVIII. században. Tanulmány a szimbolikus ábrázolásmód történetéhez*. Budapest, Universitas Könyvkiadó.
- KNAPP Éva – TŰSKÉS Gábor  
1995 Irodalmi emblematika és emblémarecepció Magyarországon 1564–1796. *Magyar Könyvszemle*, 111, 2, 142–163.
- NAGY Károly Zsolt  
2002 Orbis Sensualium Pictus – A látható világ lefestve. *Egyháztörténeti Szemle*, 1, 82–110.
- NYÍRI Kristóf  
2004 A gondolkodás képelemélete. [online] [http://www.fil.hu/uniworld/nyiri/ELTE\\_2000\\_conf/tlk.htm](http://www.fil.hu/uniworld/nyiri/ELTE_2000_conf/tlk.htm) Utolsó letöltés: 2010. április 2.
- ONG, Walter J.  
1982 *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London – New York, Methuen.
- PANOFKY, Erwin  
1984 *A jelentés a vizuális művészetekben*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.
- PARSONS, John J.  
*Jesus and the Aleph-Bet*. [online] [http://www.hebrew4christians.com/Grammar/Unit\\_One/Jesus\\_and\\_the\\_Aleph-Bet/jesus\\_and\\_the\\_aleph-bet.html](http://www.hebrew4christians.com/Grammar/Unit_One/Jesus_and_the_Aleph-Bet/jesus_and_the_aleph-bet.html). Utolsó elérés: 2010. április 2.
- PÉTER Katalin  
2006 A jezsuiták működésének első szakasza Sárospatakon. *Egyháztörténeti szemle*, 7, 2. [online] <http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/pk-jezsuitak.htm> Utolsó letöltés: 2010. április 2.
- RIPA, Caesar  
1709 *Iconologia or Moral Emblems*. London, Benjamin Motte. [online] <http://emblem.libraries.psu.edu/Ripa/Images/ripa0ii.htm> Utolsó letöltés: 2010. április 2.
- SAINT-EXUPÉRY, Antoine de  
1994 *A kis herceg*. Budapest, Láng Kiadó.

- SAMBUCUS, Johannes [Zsámboki János]  
1564 *Emblemata*. Antwerp, Christophe Plantin. [Online] <http://www.emblems.arts.gla.ac.uk/french/books.php?id=FSAb> Utolsó letöltés: 2010. augusztus 23.
- SCHÖNNER Ágnes  
2003 *A Talmud, mint hipertext*. *Irodalmi internet napló*. 2003. november 24. [online] <http://krono.inaplo.hu/index.php/intra/7-incult/513-talmud-schiagon>. Utolsó letöltés: 2010. augusztus 23.
- SHAKESPEARE, William  
1999 *Ahogy tetszik*. *William Shakespeare összes művei* CD-ROM. Budapest, Arcanum.
- SZACSVAY Éva  
2008 Protestáns ábrázolások tanításai. Egyházművészet-népművészet. In: NAGY, István – MATUS, Zsanett (szerk.): *Bonyhárdi Evangélikus Füzetek 1. A forberger-konferencia anyaga*. 11–33. Bonyhád. [online] <http://www.petofi-bhad.sulinet.hu/begy/kiad/bef-1/11-34.pdf>
- TÓTH Sándor  
2002 Vérével táplálja fiait. *Új Ember*, 58, 8. [online] <http://ujember.katolikus.hu/Archivum/2002.02.24/0202.html> Utolsó elérés: 2010. április 2.
- YATES, Frances A.  
1966 *The Art of Memory*. Chicago, University of Chicago Press.  
1969 *Theatre of the World*. Chicago, University of Chicago Press.

KÁROLY ZSOLT NAGY

## SCHOOL OF GAZE

THE BASIC LEVEL OF TRANSFER OF VISUAL KNOWLEDGE IN THE CASE OF  
THE FIRST READERS OF THE 17–18<sup>TH</sup> CENTURIES

The emblem books are regarded as important media of understanding European culture in the 17–18<sup>th</sup> century. A large number of scientific texts are concerned with emblematic literature and allegoric view of world, represented in those books. But how did people read those books



and how did they learn the method to perceive and understand the world allegorically? This question is discussed rarely. In this article investigating the example of an illustrated abecedary from Nuremberg (*Nutzbares Figur- und LernBüchlein*, printed by Leonhard LOSCHGE in 1684) the author argues that this kind of illustrated school-books fits in the logic of emblem books, and can be interpreted as a medium of teaching allegoric way of thinking.



# **TÁRGYAK ÁLTAL KONSTRUÁLT TÖRTÉNELEM**



## MULTIETNIKUS TÁRGYÉLETRAJZOK, TULAJDONLÁSI VERSENY ÉS REPATRIOTIZÁCIÓ

CZIGÁNYKINCSEK ERDÉLYBEN A 19–20. SZÁZAD FORDULÓJÁN (1869–1917)

### 1. Bevezetés

Az alábbi tanulmány<sup>1</sup> a 19–20. század fordulóján publikált, erdélyi *czigánykincsekkel* foglalkozó hosszabb-rövidebb beszámolók tanulságait foglalja össze, illetve értelmezi. Amint arra Téglás István felhívja a figyelmet:

a cigány-kincsek csaknem mind ezüstneműek, mert a cigány az érczek közül leginkább az ezüstöt kedveli. Ezek között legértékesebb darabok a nagy ezüstpoharak, az ú. n. *vajda-poharak*. Minden cigány családfőnek vágyai netovábbja, hogy családi kincstárát ezüstneműekkel, de kiválóan egy jókora nagy ezüstpohárral gazdagíthassa. Minél nagyobb és minél nehezebb az ily pohár, annál nagyobb utána a tisztesség is (TÉGLÁS, 1912a, 50–51.; vö. 1912a, 50. kiemelés az eredetiben).

A tanulmány áttekinti a korabeli beszámolók *czigánykincsek*<sup>2</sup> vonatkozó legfontosabb állításait, különös tekintettel Téglás István tanulmányaira, amelyek e tárgycsoport legrészletesebb elemzésével szolgálnak. Majd azt vizsgálja, hogy a „régii nemesi ezüstpoharak” (TÉGLÁS, 1912a, 51.) miért vándoroltak a 19. század elejétől a nem-*czigányoktól*<sup>3</sup> egyes erdélyi *czigány*

<sup>1</sup> A tanulmány elkészítését az OTKA PD77944 kutatói ösztöndíja tette lehetővé. A támogatást ezúton is köszönöm.

<sup>2</sup> Amint arra később még visszatérek, Téglás a *czigánykincsek* csoportján belül megkülönbözteti a 19. században *czigányok* megrendelésére készült „mondva csináltatott ezüstpoharak”-at (TÉGLÁS, 1912a, 51.) a „régii nemesi ezüstpoharak”-tól (TÉGLÁS, 1912a, 51.). A ’régii nemesi ezüstpoharak’ kifejezés ebben a kontextusban nemcsak az erdélyi arisztokraták által készíttetett és (közvetlenül tőlük vagy kereskedők, zálogházak révén) a *czigányok*hoz került ezüstitárgyakra utal, hanem azokra a *czigány* tulajdonban lévő darabokra is, amelyek valamikor polgárok vagyontárgyai voltak, céhpoharakként vagy úrasztali felszerelési tárggyakként hasznosultak. A tanulmányban saját észrevételeim megfogalmazása során magam is Téglás terminológiáját követem.

<sup>3</sup> A korabeli szerzők – néhány kivételtől eltekintve – következetesen a *czigány* terminust használják, és lényegében semmit sem árulnak el a különböző erdélyi roma etnikai alcsoportok közötti, illetve az azokon belüli társadalmi viszonyokról. Éppen ezért e tanulmányban magam is az általuk alkalmazott esszencializáló-homogenizáló etnonima (és korabeli írásmódja) használatára kényszerülök, amelyet – az attól való távolságtartás jeleként – kur-

csoportok tagjaihoz. Végül arra figyelmeztet, hogy a nemesi ezüstpoharak a nemzetépítés, közelebbről a nemzeti/etnikus múlt és identitás megkonstruálása, materializálása és muzealizálása iránti társadalmi igény térhódításának köszönhetően a 19. század közepétől a többségi társadalom bizonyos rétegei szemében ismét felértékelődtek, és új jelentések és funkciók társultak hozzájuk. Ebben az időszakban már nem elsősorban a vagyonrepresentáció eszközeiként definiálták azokat, hanem a nemzeti/etnikai identitás és történelem indexikus reprezentációiként, illetve múzeumi kiállítási tárgyakként. A 19. században létrejött múzeumok és magángyűjtemények „tárgyéhsége” a század közepétől a nemesi ezüstpoharakkal kapcsolatos repatriotizációs törekvések megjelenéséhez, illetve a *zigányok* és nem-*zigányok* közötti tulajdonlási verseny (HARRISON, 1995) kialakulásához vezetett.

Habár a korabeli beszámolókból bemutatott *zigánykincsek* és *zigány* tulajdonosaik, valamint az általam ismert erdélyi gábor romák és ezüst presztízstárgyaik (vö. BERTA, 2005, 2006, 2009, 2010) között közvetlen kapcsolat nem mutatható ki, a 19–20. század fordulóján publikált adatok elemzése a gábor presztízstárgy-gazdaság vizsgálata szempontjából is jelentős haszonnal kecsegtet. Mindenekelőtt azért, mert lehetőséget kínál néhány, e gazdaság 19. századi múltjának tágabb erdélyi társadalmi kontextusát érintő következtetés megfogalmazására, amelyek – közvetett módon – maguk is a gábor romák presztízstárgyaival kapcsolatos szóbeli emlékezet (a 19. századig visszanyúló presztízstárgy-életrajzok stb.) hitelessége mellett érvelnek.

## 2. „Múzeum a zálogházban”.

### *Zigány* ezüstitárgyak a 19–20. század fordulójának beszámolóiban

Az áttekintett forrásokban időrendben a legkorábbi olyan utalás, amelyből az erdélyi *zigányok* ezüstitárgyak iránti érdeklődésére következtethetünk, egy 1831. július 16-án, Baróton keltezett feljegyzés, amely egy „Nagy Familia” tulajdonát képező „Ezüst Poharak” sorsáról tudósít. A háromszéki levéltári adat szerint: „Voltak valami Nagy Familia osztályával Inkább Ezüst Poharak, azok merőbe kívül belől Aranyosak, gazdagon úgy tudgyuk itt közönségesen, hogy a leg nagyobb Pohár Rákoson egy Czigánynál 300 fba van adva, a Tavaszon adatott által, kettőt egy zsidó vett meg vásárlásba” (ALBERT, 2001, 145.). A fogalmazás módjából sejthető, hogy a szóban forgó *zigány* férfinak a pohár – legalábbis a feljegyzés keletkezése idején – nem saját tulajdona volt, csupán az általa kölcsönadott összegért cserébe vette azt magához, fedezet gyanánt.

Orbán Balázs *A Székelyföld leírásában* említést tesz egy „vas természetű *zigány* csapat”-ról, amellyel egy Olt menti település határában találkozott, és amelynek vezetője – némi „borraivaló” (ORBÁN, 1869, 47.) ellenében –

---

zívval szedek (eltekintve az idézetektől). Ugyanezt a gyakorlatot követem a *zigánykincs*, *zigánykaraván* stb. kifejezések esetében is.



beleegyezett abba, hogy Orbán lefényképezhesse őket. Néhány bekezdéssel később megjegyzi, hogy a *czigányok* között a „társadalmi osztályzat (...) szintén megvan, megvannak a válaszfalak, az egymást lenéző, megvető aristocraticus szellem, mert a *czigányok* három, illetőleg négy osztályhoz tartoznak” (ORBÁN, 1869, 47.). *Czigány* tulajdonban lévő ezüst vagyontárgyakról Orbán kizárólag az általa „második osztály”-ként definiált „lepedősök” esetében tesz említést:

Ezek is tömegesen lepedővel bevont ernyős szekereken utaznak, prémes nagy ezüst gombu bekésekbe öltözködnek, gyakran igen gazdagok, birtokukban nagy arany és ezüst billikomok vannak, mely mint a törzs tulajdona, a vajdánál áll, azt semmi áron el nem sajátítják, legfelebb, ha nagyon megszorulnak, zálogba teszik, de eladására nem birhatók, pedig néha igen szép műremeknek vannak kezeik között, s oly büszkék, mint akármelyik angol lord (ORBÁN, 1869, 48.).

Az, hogy Orbán az említett „arany és ezüst billikomok”-kal, vagyis nemesfém serlegekkel kapcsolatos ismereteire milyen körülmények között tett szert, mindvégig tisztázatlan marad – talán éppen annak a korábban említett „*czigány csapat*”-nak a tagjai szolgálhattak e tárgyú útmutatással számára, akikkel egy ideig együtt is sátorozott (vö. ORBÁN, 1869, 47.).

A *czigányok* ezüstitárgyairól Wlisloczki ugyancsak az elsők között tesz említést *Az erdélyi czigány népköltészet* alábbi szöveghelyén: „Magam is egy vándorczigány-csapatnál való hét havi tartózkodásom idejében a vajda birtokában egy ilyen, állítólag arany, hasáb-idomú kelyhet láttam, melyet az illető *czigány*-birtokos semmi áron sem akart eladni. E kehely különös őzalakú rajzokkal és a következő, általam meg nem fejthető felírral volt ellátva, mely felirat sem héber, sem sanscrit, sem perzsa” (WLISLOCZKI, 1885, 11.). E leírást a kehely vázlatos rajza, valamint az említett felirat másolata követi. Wlisloczki a *Vom wanderen Zigeunervolke* című munkájában is utal „vajda-kelyhek” létezésére és rituális használati tárgyként való alkalmazásukra. A vajda-választás menetét bemutató bekezdések egyikében megemlíti, hogy a rítus utolsó fázisában az új vajda „minden Saibadjóval<sup>4</sup> bort iszik az ún. vajda-kehelyből, mire a jelenlevők megígérik, hogy minden téren alávetik magukat neki. Eztán a vajda a választás helyén egy fát ültet, amelynek gyökerei alá kölest és néhány tojást helyez a földbe, hogy a törzs a vezetése alatt növekedjék és gyarapodjék” (WLISLOCZKI, 1890, 81.).

József főherceg LIEBICHRE (1863, 40., 44.) hivatkozva ugyancsak említést tesz „vajda-serleg”-ek létezéséről (JÓZSEF FŐHERCEG, 1888, 277.), egy másik tanulmányában pedig – szintén Liebich munkája és saját tapasztalatai alapján – amellet érvel, hogy a „vajda” „Főjelvénye az ezüst gombos bot, az ezüst gombos dolmány, egy serleg (dagdajo) és a kerület pecsétnyomója”

<sup>4</sup> E kifejezést WLISLOCZKI (1888, 612.) másutt „előljáró”-nak fordítja.

(JÓZSEF FÖHERCEG, 1890, 12.)<sup>5</sup>. Hasonlóképpen fogalmaz *Az Osztrák-Magyar Monarchia Írásban és Képben* (1901) *A cigányok* című részében: „Úgy a cigány telepnek, mint a karavánnak feje a választott vajda, kinek jelvényei: ezüst gombos dolmány, bot, serleg” (JÓZSEF FÖHERCEG, 1901, 574.).

Emil Sigerius egy 1896-ban megjelent írásában arról számol be, hogy egy nagydisznói *czigány* férfi otthonában hat, saját tulajdonát képező ezüstpoharat vehetett szemügyre (SIGERIUS, 1896). Közleményéhez Herrmann Antal fűzött egy rövid megjegyzést, amelyből kiderül, hogy

A marosvásárhelyi takarékpénztárban annak igazgatója, fölöttébb szeretetreméltó házigazdám, Dr. Engel egy (...) helyiségben egy szintén igen tekintélyes *czigány*vagyont mutatott nekem, amely többnyire ugyancsak értékes serlegekből állt (...). Érdemes lenne ezeket a *czigányok* ünnepei alkalmával és szokásaiban jelentős szerepet játszó kincseket nemcsak a *czigányok* vándorlása, hanem az aranyművesség ismeretei szempontjából is behatóbban megvizsgálni (HERRMANN, 1896a, 239.).

Néhány évvel később SIGERIUS (1901) egy másik, terjedelmét tekintve ugyancsak rövid, ám e tanulmány témája szempontjából fontos írást tett közzé,<sup>6</sup> amelyben több *czigány* ezüstartágyról is említést tesz. Ezek egyike, amelyet korábban egy Kőhalom környékén élő *czigány* férfi vásárolt meg, 1901-ben már a frankfurti Rotschild-gyűjtemény része volt. Emellett utal két olyan nagydisznói *czigány* férfira is, akik két-két ezüstartágyal rendelkeztek. Megjegyzi továbbá, hogy a *czigányok* időszakos vándorlásaik kezdetén gyakran helyezik zálogba ezüst értékű tárgyaikat valamelyik megbízható kereskedőnél, csupán azért, hogy elkerüljék a gyakori helyváltoztatásból fakadó veszélyeket. Sigerius szerint Erzsébetvárosban és Szamosújváron is találhatóak efféle „értékmegőrzők” (SIGERIUS, 1901, 22.; vö. Uő., 1896, 239.), a fogarasi Schul kereskedőnél pedig 1893-ban maga is látott egy ilyen, több mint hatvan „különböző ivóalkalmatosságból” álló gyűjteményt. Ez utóbbiak között „több augsburgi és nürnbergi fémjellel ellátott, jelentős műértékkel bíró darab volt” (SIGERIUS, 1901, 22.). Sigerius ugyanitt arról is beszámol, hogy 1900-ban egy „szép kupát” vásárolt meg egy Brulyán élő *czigánytól* a Karpathenmuseum számára.

<sup>5</sup> *A Pallas Nagy Lexikona* számára készített, *Cigányok* című melléklethez csatolt *Magyar-cigány szógyűjteményben* JÓZSEF FÖHERCEG (1893, XXXXVI.) a pohár főnév *czigány* megfelelőiként a „thatáj, tachtai” kifejezéseket adja meg. OROSZ (1914, 162.) saját tanulmányában a *cigánykincsek*re a „Táchtáj rupuno” ’ezüstpohár’ terminussal utal, míg HERMANN (1909a, 1.) beszámolójában ugyanebben a kontextusban a „tachtá rupuno vagy szomnakuno” ’ezüst pohár/arany pohár’ kifejezések szerepelnek. (Her/r/mann nevét az egyes szöveghelyeken az éppen idézett publikáció írásmódjához igazodva közlöm.) Az erdélyi gábor és cārhar román ma ugyancsak a „taxtaj” főnevet használják ezüstpoharaik megnevezésére (vö. BERTA, 2005), amíg az üvegből, bádogból stb. készült ivóalkalmatosságokra más terminusokkal utalnak.

<sup>6</sup> E cikk egyes állításai már az 1896-ban publikált közleményben is szerepelnek.

Egy 1896-ban, Herrmann Antal által közzé tett karácsonyi kántálóéneke szövegében ugyancsak olvasható egy – témánk szempontjából – figyelemre méltó sor: „Somnakune korševenca” (az ugyanott olvasható német fordítás szerint: „Mit dem Krug aus purem Golde”), vagyis – a romani nyelvű változatot alapul véve – „arany korsókkal” (HERRMANN, 1896b, 282.), ami alighanem a *czigánykincsek*re utaló szöveghelyként értelmezhető. Csak az érdekes egybeesés miatt jegyzem meg, hogy az erdélyi gábor romák ezüstpoharai a közöttük ma legelterjedtebb karácsonyi kántálóéneke szövegének alábbi részében is szerepelnek: „O taxa te stăpujinpe / T'en love te tjăltujinpe”. Azaz „A poharak maradjanak meg [a kántálóéneke címzettjének birtokában – B. P.] / [és mindig – B. P.] Legyen költeni való pénze.

HERMANN (1909a, 1909b, 1909c, 1909d) a *Brassói Ujlap* 1909. évfolyamában négy rövid híradást is közöl *Cigány serlegek* címmel. Ezek egyikében megjegyzi, hogy az „erdélyi zálogházak egyik specialitása a vándorcigányok által zálogba tett értéktárgyak, főképen serlegek. Az ezüst, ritkán arany serleg (tachta rupuno vagy szomnakuno) a karaván közös féltett birtoka, mondhatni kultusztárgy, rituális szer, melyet bizonyos szertartásoknál használnak” (HERMANN, 1909a, 1.). Miután kitér arra, miért veszik igénybe a *czigányok* a zálogházak szolgáltatásait, amellet érvel, hogy a „legnépszerűbb betéti hely” körükben „a marosvásárhelyi takarékpénztár zálogháza volt (Teleki-palota). Több ízben megtekintettem itt a cigány kincseket, Engel dr. néhai igazgató szivességéből. Egyszer ötvennél több érdekes serleget szemlélhettem meg” (HERMANN, 1909a, 1.).

Az első hosszabb közlemények egyike, amelyek fókuszában már elsősorban a *czigányok* ezüstitárgyai állnak, Szádeczky Lajos *Múzeum a zálogházban* című, 1899-ben megjelent írása. Ebben arról számol be, hogy egy zálogházban „régie erdélyi serlegek” olyan csoportjára bukkant,<sup>7</sup> „a milyennel egyik múzeum sem dicsekedhetik. Sajnos, hogy az érdekesebb példányok nem az eladók között voltak, hanem az elzálogosítottak s minden perczen kiválthatók között. E serlegek többnyire sátoros cigányok tulajdonai, a kik – tudvalevőleg – előszeretettel vásárolják és szedik össze s nemzedékről-nemzedékre féltékenyen őrzik a régie ezüst poharakat” (SZÁDECZKY, 1899a, 247.). Szádeczky máshol is említést tesz azokról az erdélyi gyűjtőútjairól, amelyeket „régie történeti emlékek és műkincsek után kutatván” (SZÁDECZKY, 1899c, 402.), többek között különféle ezüstpoharak megvásárlása érdekében szervezett, hogy azokkal az Erdélyi Múzeum-Egyesület gyűjteményét gyarapítsa. Egy alkalommal nyolc, 17–18. századi, korábban kereskedőknél zálogba helyezett és ki nem váltott poharat hozott magával „bemutatás s esetleg megvétel céljából” (SZÁDECZKY, 1899c, 402.) Kolozsvárra, amelyek közül két, korábban a marosvásárhelyi csizmadiák birtokában lévő céhpohár társadalmi karrierjét a *czigányokkal* is kapcsolatba hozza.

<sup>7</sup> Szádeczky az ott látott ezüstitárgyak közül harmincat mutat be részletesebben.

Friedrich Wilhelm Seraphin 1900-ban publikált egy rövid közleményt *Egy száz díszserleg cigánykézen* címmel, amelyben egy olyan 20 cm magas tárgyról tesz említést, amelyet évekkel korábban vizsgálhatott meg közelebről. A kérdéses serleg egykor Georg Jeremias Haner evangélikus püspök tulajdonát képezte, idővel azonban egy olyan „cigányvezető” (SERAPHIN, 1900, 139.) birtokába került, aki rendszeresen a Brassótól keletre fekvő Nyén településen töltötte a téli hónapokat.

Gyárfás Tihámér a brassói ötvösség történetével foglalkozó monográfiájában szintén szót ejt a *cigányok* ezüsttárgyak iránti vonzódásáról, és néhány „cigány serleg” részletes leírását is közli:

Ismeretes dolog, hogy az erdélyi zálogházak tele vannak u. n. *cigány serlegekkel*, így van ez Brassóban is. Körülbelül 100 dbot őriznek itt állandóan (...). Igen érdekes dolog volna tudni, hogyan jutottak ezekhez a tárgyakhoz? Annyi bizonyos, hogy féltékenyen őrzik azokat, s mivel magukkal nem hordozhatják, inkább kis kölcsönt vesznek fel ezekre a serlegekre s a zálogházakban deponálják. Néhanapján aztán kiváltják és nagy dárídót csapnak s ilyenkor e serlegekből isznak (GYÁRFÁS, 1912, 258–259. kiemelés az eredetiben).

Orosz Endre egy „vajdabotot” és huszonhárom ezüstkobort ismeret *Cigány-kincsek* (1914) című tanulmányában, amelynek egy pontján „ezüstkupákról” is említést tesz. A *cigányok*

Különösen a tordai zálogházat emlegették gyakrabban előttem, mint a mely a Mezőség vándorcigányainak fő pénzforrása. Ugyanis ide teszik le ezüstkupákból (Táchtáj rupuno) és ezüstkoborból (Khocsák rupuno) álló kincseiket tavaszkor a kóborlás kezdetén, hogy a téli helyhez kötött tétlenség folytán felélt pénzük helyett az utazásra elengedhetetlenül szükséges legkisebb forgótöke-mennyiség birtokába jussanak, a melyet aztán a vándorlás ideje alatt különféle módokon gyarapítanak, úgy hogy késő ősszel visszatérve illetőségük helyére, zálogtárgyaikat ismét kiválthatják (OROSZ, 1914, 162.).

Torda, Brassó, Marosvásárhely és Beszterce mellett a kortárs szakirodalom néhány további olyan települést is megemlít, amelyek zálogházaiban ugyancsak találhatóak *cigánykincsek*. Ilyen például Szászrégen (OROSZ, 1914, 162.).

Arról, hogy a *cigányok* rendelkeznek különféle ezüstpoharakkal, a Belügyminisztérium 1917. évi, 151.041. számú, „a nyilvántartott cigányokkal való eljárásról” szóló körrendeletének alábbi része is tanúskodik: „A kóborcigányoknak szokásuk, hogy értéktárgyaikat, különösen arany és ezüst kelyheket, serlegeket, botokat, gombokat, csatokat, ékszerül használt

érméket stb., amelyek között értékes műbeccsel bíró darabok is vannak, kóborlásaik alatt biztonságba helyezik és rendszerint zálogba teszik.”<sup>8</sup>

### 3. *Czigánykincsek* Téglás István munkáiban (1899–1913)

A különböző erdélyi *czigány* csoportok ezüstitárgyaival foglalkozó, a 19–20. század fordulóján keletkezett legrészletesebb beszámolók Téglás Istvántól származnak, aki Nagy- és Kisküküllő megyék segéd-tanfelügyelője, 1894-től pedig Torda-Aranyos megye tanfelügyelője, emellett a *czigánykincsek* legavatottabb korabeli ismerője és lelkes gyűjtője is volt.<sup>9</sup> Tanulmányaiban összesen harmincnégy *czigány* ezüstpohár részletes leírását közli, gyakran fotókkal és rajzokkal kiegészítve, és bár kutatómunkájának középpontjában nem elsősorban a „népismei szempont” (TÉGLÁS, 1913, 138.) vagy az „ethnographiai becs” (TÉGLÁS, 1912a, 51.) állt, a *czigánykincsek* iránt érdeklődő kortársainál jóval nagyobb figyelmet szentelt e tárgyak *czigány* használati kontextusainak: a hozzájuk kapcsolódó *czigány* értelmezések és gyakorlatok vizsgálatának.

Milyen szempontok alapján strukturált/strukturálható az az ismeretanyag, amelyet Téglás tanulmányaiban olvasói elé tár?

#### 3.1. *Előállítás, forma, funkció*

3.1.1. Az általa alkalmazott klasszifikációs elvek egyike az előállítás körülményeivel, ezen belül is a megrendelő etnikai hovatartozásával, valamint a forma és a díszítmények kérdésével kapcsolatos. A *czigányok* megrendelésére ötvösmesterekkel készítettett, azaz mondvacsináltatott poharakat (TÉGLÁS, 1912a, 51.; lásd az 1. képen látható 1., 2., 3. és 5. poharat, valamint a 2., 3. és 4. képet) Téglás megkülönbözteti azoktól a régi nemesi ezüstpoharaktól (TÉGLÁS, 1912a, 51.; lásd az 1. képen látható 4., 6., 7., 8., 9., 10., 11. és 12. tárgyat), amelyek „a régi időben valamely előkelő egyén vagy család részére készültek és csak idők múltán, ki tudja, minő körülmények folytán vándoroltak a *czigányok* birtokába” (TÉGLÁS, 1912b, 130.; vö. 1899, 23., 1912a, 55.). A mondvacsináltatott *czigány* poharakat a mai európai régiségpiac is ismeri, e tárgycsoportot önálló típusként tartja számon „vajdapohár” néven.

Téglás adatai és más források alapján úgy tűnik, hogy a mondvacsináltatott *czigány* poharak a forma és a díszítmények tekintetében jórészt ugyanazt a sé-

<sup>8</sup> Magyarországi Rendeletek Tára, 51. folyam, 1917. Budapest, Magyar Királyi Belügyminisztérium, 2522–2529.

<sup>9</sup> A Téglás halálhírét közlő Erdészeti Lapokban (Sz. N., 1915, 436.) például ez olvasható róla: „lelkes botanikus és a népművészet éber figyelője, a természeti szépségek iránti különös érzéssel gyűjtött s rajzoltatott és tordai múzeumban a háziipari díszítményeknek, a pásztorművészetnek, *czigánykincsek*nek gazdag gyűjteményét halmozta apránként össze.”

mát követték: a többnyire henger alakú, felső harmadában kiszélesedő pohártest legjellegzetesebb díszítményeinek a karcolt medalionok, valamint a körbefutó felső szegély (Téglás terminusát idézve: „pántlika”), illetve az ezekben vésett „életképek” tekinthetőek. A témájukat tekintve egyedi medalionok ará-



1. kép A tordai zálogházban Téglás által lefényképezett, „érdekesebb” mondvacsináltott és régi nemesi ezüstpoharak. (TÉGLÁS, 1912b, 124.)



2. kép Mondvacsináltott cigánypoharak – Téglás István (1913, 138.) rajzai.



3. kép Néhány, a mondvacsináltott poharak medalionjaiban látható életképek közül – Téglás István rajzai. (TÉGLÁS, 1913, 140., 142.; 1912b, 127.)



4. kép A TÉGLÁS (1912b, 126–127.) által 1912-ben ismertetett, majd a Nagyházi Galéria és Aukciósház egyik árverési katalógusában 2003-ban felbukkanó mondvasináltatott ezüstpohár.

nya csekély a legkedveltebb motívumcsoport előfordulásának gyakoriságához képest, amely egy sátra előtt álló vagy guggoló, ezüstpoharát a kezében tartó *czigány* férfit örökít meg (lásd a 2., 3. és 4. képet).<sup>10</sup> (Téglás – ahogyan több adatközlője is – gyakran „vajda”-ként azonosítja ezt a személyt.) Az általa bemutatott ilyen témájú medalionokhoz kapcsolódó tizenkét leírás közül itt csupán egyet idézek: „A fényképben feltüntetett oldalon látható, a mint a sátra előtt törökösen guggoló *czigány*-vajda a vajda-poharat jobbával magasra emeli, nyújtott baljában pedig valamely görbe tárgyat, talán éppen az általa készített sarlót fogja. A sátor oszlopának derekán üst lóg és az oszlop tetejéről egy madár tekint alá a vajdára” (TÉGLÁS, 1912a, 51.). Majd így folytatja: „A kép a vajdát díszruhájában örökítette meg. Baloldalra lelógó nagy kucsmát, magyarcizmát visel; prémes dolmányán a nagy ezüsgombok pompáz-

<sup>10</sup> A korabeli publikációkban szereplő mondvasináltatott *czigánypoharak* jellegzetes vonása, hogy a medalionjaikban megörökített poharak – formai tulajdonságaikat tekintve – maguk is kivétel nélkül mondvasináltatott poharak. A medalionokban gyakran szerepelnek olyan férfi kereszt- vagy vezetéknevek is, amelyeket Téglás e tárgyak *czigány* megrendelőivel hoz összefüggésbe.



nak, sőt tarisznyájának szíja is ily gombokkal van ékesítve. Lábánál ott van bevésve a tulajdon neve is: *Nothi*. A képet babérkoszorú kereteli” (TÉGLÁS, 1912a, 51.). A sátra előtt ábrázolt „vajda” esetenként nemcsak „vajdapoharat” tartja kezében, hanem „vajdabot”-ját is (vö. OROSZ, 1914; TÉGLÁS, 1912c, 269–270.; 1913, 138–142.; JÓZSEF FŐHERCEG, 1890). Az egyik ilyen poharat Téglás 1912-ben vehette közelebből szemügyre az újtordai vásáron, amikor az oda érkező *czigányok* egyike azt megvételre ajánlotta neki (TÉGLÁS, 1913, 141–142.).

A mondvacsináltatott poharak „pántlikáján” többnyire olyan sztereotipikus életkép-töredékek láthatóak, mint az erdőszélen felállított *czigánysátor*, benne vagy előtte kovács vagy rézműves *czigány* férfi szerzősámaival (kalapács, üllő stb.); különféle vadászjelenetek: nyulat vagy szarvast üldöző kutya és vadászok; a „*czigányok* előtt oly kedvelt disznóetetés” (TÉGLÁS, 1912c, 272.), de ugyanitt esetenként loábrázolásokkal és csendőrökkel is találkozhatunk. Az említett életképek, amelyek elkészülését Téglás feltételezése szerint a kiválasztott ötvösmesterrel folytatott, a forma és a díszítvények kérdését érintő egyeztetés előzte meg (innen ered maga a mondvacsináltatott elnevezés is, vö. TÉGLÁS, 1912a, 53.), egyértelműen utalnak a megrendelők etnikai hovatartozására. A formaválasztás és a felületdíszítő eljárások és motívumok hasonlósága mellett e poharak további közös vonása, hogy azok a darabok, amelyek előállításának ideje ismert, a 19. században készültek. Jelentős részük a kolozsvári Erdödi műhelyéből, a század közepéről származik. Téglás a *Czigány-kincsek* első közleményében egy darab (TÉGLÁS, 1912a, 51–53.), a másodikban pedig négy olyan mondvacsináltatott ezüstpoharat ismertet, amelyet kétségtelenül Erdödi készített (TÉGLÁS, 1912b). SZÁDECZKY (1899a, 251.) ugyancsak említést tesz két olyan pohárról, amelyeken Erdödi mesterjegye látható.<sup>11</sup>

A régi nemesi ezüstpoharakra ezzel szemben a forma, illetve a díszítő eljárások és motívumok sokszínűsége és változatossága jellemző, valamint az, hogy a készítés kimutatható vagy feltételezhető idejét tekintve e tárgyak régebbiek a mondvacsináltatott ezüstitárgyaknál. A *czigányok* tulajdonát képező nemesi ezüstpoharakon – magától értetődő módon – nem szerepelnek *czigány* életképek sem a medalionokban, sem máshol. Gyakran tűnnek fel azonban a pohártesten a nem-*czigány* megrendelők vagy tulajdonosok kiletére (etnikai hovatartozására stb.) utaló kereszt- és vezetéknevek, esetenként családi címerek, évszámok és egyéb feliratok.

3.1.2. Téglás az általa megvizsgált tárgyakat státusmarker funkciójuk (intenzitása) alapján is két csoportba sorolja. A *Czigány-kincsek* második közleményében amellel érvel, hogy a *czigányok* különbséget tesznek a „vajdapoharak” és a tulajdonukban lévő egyéb ezüstpoharak között. Az osztályozás alapja – véleménye szerint – az eltérő ürtartalom, mivel „a kisebb ezüstpoharakat nem tekintik vajdapohár gyanánt” (TÉGLÁS, 1912b, 130.; vö. 1912a,

<sup>11</sup> Téglás és Szádeczky egy esetben ugyanazt az Erdödi által készített mondvacsináltatott poharat ismerteti (lásd később).

50.). Téglás tanulmányaiból nem derül ki, hogy utóbb idézett megjegyzése vajon *czigány* beszélgetőtársaitól származó adatokon, esetleg saját megfigyelésen alapul, vagy csupán egy általa megfogalmazott hipotézis.

### 3.2. *Multietnikus tárgyéletrajzok – kulturális/etnikai határátlépések*

Amíg a *czigányok* megrendelésére készült mondvacsináltatott poharak többsége esetében az eredet és a kultúrák/etnikai csoportok közötti első határátlépés azonosítása nem okoz problémát, addig a régi nemesi ezüstpoharak vonatkozásában egészen más a helyzet. Habár Téglás azon kevés korabeli szerző közé tartozik, akik e tárgyak *czigányokra* jellemző használati kontextusai, funkciói és jelentései iránt is érdeklődtek, és törekedett arra, hogy adatközlőinek egy része a *czigányok* közül kerüljön ki, arról, hogy a nemesi ezüstpoharak mikor és milyen módon jutottak a *czigányok* birtokába, csak ritkán szolgál(ha)t magyarázattal. Az egyik ilyen tárgy kapcsán például amellettt érvel, hogy az „hajdan egy oláhországi vajda pohara volt. Ezt az ő [értsd: a *czigány* tulajdonos – B. P.] apja ezelőtt ugy negyven évvel Brassóban akkor vásárolta egy oláh bojártól, mikor Bukarestből sok bojár menekült oda” (TÉGLÁS, 1913, 137.). Csak feltételezhető, hogy a *czigányok* nézőpontjából a nemesi ezüstpoharak legfontosabb korabeli lelőhelyei az erdélyi zálogházak/banki zálogosztályok lehettek, valamint azok a kereskedők (vö. SIGERIUS, 1901), illetve arany- és ezüstművesek, akik ugyancsak foglalkoztak ilyen tárgyak zálogba vételével (vö. TÉGLÁS, 1913, 135.). Megjegyzendő, hogy Téglás 1912-ben arra az időszakra, amikor a régi nemesi ezüstpoharak nagy számban vándoroltak a *czigányokhoz*, már (befejezett) múlt időként utal: „Régebben, míg gyakran kerültek eladásra a régi nemesi ezüstpoharak, kiválóan Erdélyben nagy előszeretettel keresték és vásárolták meg a *czigányok* az ily régi ezüstpoharakat” (TÉGLÁS, 1912a, 51.).

Tanulmányai esetenként a nemesi ezüstpoharak multietnikus társadalmi karrierjének *czigány* periódusával kapcsolatban is tartalmaznak tanulságos információkat. Az egyik, általa 1908-ban megvásárolt ilyen pohárról megjegyzi például, hogy az „Allítólag száz évnél is régebb időig volt” (TÉGLÁS, 1912a, 55.) a *czigányok* birtokában. Egy másik – szintén saját tulajdonát képező – talpas pohár esetében hasonlóképpen érvel:

A hagyomány szerint már száz évnél is hosszabb ideig szolgált mint vajdapohár, a mikor bekövetkezett az a körülmény, hogy az elszegényedett és felbomlásnak indult karaván előbb zálogba tette s miután kiváltani avagy a zálogot megújítani nem tudta, az eladásra került tárgyat én vásároltam meg és így került az ezelőtt úgy tíz évvel az én gyűjteményembe. Őszintén szólva, engem nem annyira az vonzott ehhez a pohárhoz, mert vajdapohár volt, mint inkább a poháron lévő díszítmények vonták magukra figyelmemet (TÉGLÁS, 1912a, 54.).

Téglás csupán elvétve utal azon elzálogosított *czigánykincsek* későbbi sorsára, amelyeket *czigány* tulajdonosaik már nem tudtak kiváltani, így azok idővel árverés útján gazdát cseréltek. E szöveghelyek (kivéve TÉGLÁS, 1912c, 272.) olyan ezüstpoharakat említenek, amelyeket maga Téglás vásárolt meg saját gyűjteménye számára.

### 3.3. Párhuzamos (etnicizált) értékdiskurzusok

Habár a 19–20. század fordulóján a kutatók érdeklődésének előterében elsősorban a nemesi ezüstpoharak, pontosabban: azok multietnikus életrajzá-  
nak nem-*czigány* szakasza, illetve a formai aspektusok csoportja állt, Téglás tanulmányaiban egy olyan értékhorizont is megjelenik, amely a *czigányok* sajátjaként értelmezhető. Beszámolóiban három párhuzamos értékdiskurzus különíthető el.

3.3.1. A „művészi becs” (TÉGLÁS, 1913, 138.) *nem-czigány értékdiskurzusa*. A *czigánykincsek* egy részét kitevő nemesi ezüstpoharak iránti korabeli társadalmi érdeklődés megélénkülésének egyik oka kétségtelenül abban keresendő, hogy e tárgyakra az erdélyi magyar és szász értelmiség a 19. század közepétől már elsősorban esztétikai, történeti és identitásértékkel felruházott, muzealizálásra érdemes relikviákként tekintett. Ez a *nem-czigány* „művészi becs” értékdiskurzusa (lásd még az 5. szakaszt), amellyel Téglás és magyar vagy szász kortársai elsősorban azonosultak, és amely Téglás tanulmányaiban csak elvétve kapcsolódik az egyszerűbb kivitelű, kevésbé – jobbára karcollással – díszített mondvacsináltatott poharakhoz.

3.3.2. Az „ethnographiai becs” (TÉGLÁS, 1912a, 51.) *nem-czigány értékdiskurzusa*. A korabeli érdeklődők egy részének figyelmét azért keltették fel a mondvacsináltatott *czigánykincsek*, mert olyan „ethnographiai” leletekként, információforrásokként értelmezték azokat, amelyek némi betekintést engedtek az etnikai értelemben vett „másik”: a *czigányok* életmódjának, anyagi kultúrájának bizonyos szegmenseibe. E tekintetben Téglás különösen a pohártestre karcolt életképeknek tulajdonított nagy jelentőséget, amelyek „a mondvacsináltatott *czigány*-poharak ethnographiai becsét (...) emelik” (TÉGLÁS, 1912a, 51.). Egy másik szöveghelyet idézve: „Ez a [pohár a – B. P.] mondva csináltatott ily tárgyak sorába tartozik és habár művészi becse nem is valami figyelemreméltó, de népismeii szempontból a nevezetesebb *czigánykincsek* közé tartozik, mert a vándorczigányok életéből vett képek vannak reája vésve” (TÉGLÁS, 1913, 138.; vö. 1912c, 271.; 1899, 22.).

Az „ethnographiai becs” vagy „népismeii szempont” (TÉGLÁS, 1913, 138.) felértékelődéséhez valószínűleg hozzájárult a *czigányok* és a többségi társadalom tagjai közötti, jelentős társadalmi távolság, illetve (a legalábbis részleges) kölcsönös elkülönülés, amelyre Téglás több szöveghelyen is utal. A *czigányok* az „ethnographiai becs” *nem-czigány* értékdiskurzusában a többségi társadalommal együtt élő, de annak tagjai által kevésbé ismert,

ebből adódóan titokzatos és egzotikus „másokként” jelennek meg, akikkel kapcsolatban Téglás és kortársai elsősorban a kulturális és társadalmi különbségeket, az „elütő szokások”-at hangsúlyozzák, miközben elhallgatják, „láthatatlanná teszik” a – minden bizonnyal szintén létező – hasonlóságokat. A kulturális és etnikai értelemben vett másság, illetve idegenség tapasztalatának, valamint az erre fókuszáló kutatói tekintetnek nyilvánvaló példái többek között azok a szöveghelyek, ahol Téglás a „miénktől nagyon elütő szokásoknak hódoló”, „érdekes nép”-ként (TÉGLÁS, 1912a, 50.) definiált *czigányok* közötti „ethnographiai” adatgyűjtés nehézségeire figyelmeztet: „Látjuk, de nem nézzük, csak inkább eltekintünk felettük [értsd: a *czigányok* felett – B. P.] sőt nagy részben idegenkedünk is tőlük. Annak a nagy idegenkedésnek is lehet valamely része abban, hogy ez a nép még most oly távol esik tőlünk, mintha ezer meg ezer mértföld választana el bennünket. Az igaz, nem is éppen könnyű dolog hozzájuk férközni s szokásaikat tanulmányozni, mert szerfölött bizalmatlanok” (TÉGLÁS, 1912a, 50.). Végül hozzáfűzi: „Kiválóan titkolják vagyoni állapotukat s nagyon bajos arra vonatkozóan felvilágosítást szerezni, hogy van-e családi kincsük” (TÉGLÁS, 1912a, 50.). Habár a „művészi becs” értékdiskurzusához hasonlóan az „ethnographiai becs” értékdiskurzusa is a nem-*czigány* társadalom nézőpontját abszolutizálja, egzoticizáló-esszencializáló jellege ellenére is hozzájárulhatott valamelyest ahhoz, hogy a többségi társadalom *czigányokról* alkotott képe árnyaltabbá váljon.

3.3.3. *A czigányok „hangja”/értékdiskurzusa: az értéktulajdonítás czigány logikája.* Téglás tanulmányaiban – elszórtan ugyan, de – arra vonatkozó utalásokat is találunk, hogy a *czigányok* miért becsülik olyan sokra a mondvacsináltatott ezüstpoharakat. Értelmezése szerint azok elsősorban a saját etnikai csoportjukból származó, gyakran a pohártesten is ábrázolt és megnevezett *czigány* megrendelő/tulajdonosok<sup>12</sup> miatt válnak értékessé számukra. Az értéktulajdonítás alapja tehát a tárgyak etnikus történelemben ágyazottsága, vagyis az, hogy a *czigányok* saját múltjuk materializálásának eszközeiként, hordozható emléktárgyakként tekintettek rájuk. (Csak feltételezhető, de adatok hiányában nem bizonyítható, hogy a nemesi ezüstpoharak ugyancsak emiatt tettek szert jelentőségre körükben.) Téglás érvelését idézve: habár a mondvacsináltatott poharak „nem is oly művészi kivitelűek és nem is oly szépek, mint a régi nemesi poharak, de a *czigányok* előtt nem kevésbé, sőt talán még becsesebbek, mert az azokra vésett képek a *czigányok* életéből, az egyes vajdák vagy családfejek történetéből vett jelenségeket tüntetnek fel” (TÉGLÁS, 1912a, 51.). Az egyik mondvacsináltatott tárgy medalionjában megörökített életkép kapcsán hasonlóképpen fogalmaz: „Altalában ez a kép éppen nem valami művészi munka, de a hagyomány szerint a képet egy vajda csináltatta, ez a körülmény pedig elég arra, hogy ennek a

<sup>12</sup> Téglás adataiból arra következtethetünk, hogy a megrendelő, az első tulajdonos, valamint a pohártesten ábrázolt *czigány* férfi a mondvacsináltatott poharak esetében rendszerint egyazon személy lehetett.

tárgynak a becsét a cigányok előtt nagyon magasra emelje. A kép értelmezésére nézve magyarázatot még nem találtam. Ez elől a cigányok elzárkóz-  
nak” (TÉGLÁS, 1912b, 127.). Egy másik pohár bemutatása során, amelyet  
egy Torda mellett táborozó *czigánykaravánt* felkeresve vehetett szemügyre  
1912 májusában, Téglás részletesen ismerteti az egyik medalionban látható,  
emlékezetes eseményt: „Rajzolás közben hosszas kérdezősködésem után  
sikerült annyit megtudnom, hogy a képen a pohár jelenlegi tulajdonosának  
a nagyapja, Mihu van megörökítve. Elbeszélése szerint ezelőtt mintegy 65  
évvel történt, hogy a cigánycsalád Besztercze felől Bukovinába igyekezett  
és Borgón túl az erdő egy tisztásán sátorozott, mikor Mihu vajda egy karó-  
ért a fák közé távozott” (TÉGLÁS, 1913, 140.). Majd így folytatja: „A karót le  
is vágta és már indult azzal ki az erdőből, akkor a fenyők sűrűjéből, a völgy  
mélyéből egy nagy vadkan rontott rá. Mihu ledobta a karót és két kézre  
fogott fejszével oly erővel sujtott a disznóra, hogy annak erős koponyáját  
kettéhasította. Ez az eset és a véletlen zsákmány oly örömet okozott, hogy  
azt a vajda az általa azután nem sokkal később készítettett ezüstpoháron is  
megörökíttetni elég érdemesnek találta” (TÉGLÁS, 1913, 140.).

### 3.4. Czigány tárgyhasználati kontextusok

Bizonyára az „ethnographiai becs” iránti érdeklődésével magyarázható,  
hogy Téglás elemzéseiben arra vonatkozó adatok is felbukkannak, hogy a  
*czigányok* mikor és hogyan használják ezüsttárgyaikat, illetve milyen jelen-  
téseket társítanak hozzájuk.

E – feltehetően *czigányokkal* folytatott beszélgetéseken alapuló – észre-  
vételekből megtudhatjuk például, hogy a *czigánykincsek* használatára „na-  
gyon ritkán, inkább csak valamely örvendetes családi esemény alkalmával  
kerül sor. Ezekhez a családi kincsekhez nagy szeretettel ragaszkodnak, azok  
egyes darabjaihoz nemcsak mondák, hanem babonás hagyományok is fű-  
ződnek” (TÉGLÁS, 1912a, 50.). Kiderül továbbá, hogy tulajdonosaik igyekez-  
nek elrejteni e tárgyakat a kíváncsiskodó nem-*czigányok* elől, és csak „az  
elkerülhetetlen, a legvégső szükségben válnak meg” tőlük – sokan azonban  
még ilyenkor is az elzalogosítás stratégiáját választják (TÉGLÁS, 1912a, 50.),  
hogy ezzel is elodázzák a tulajdonviszony megszűnését. Az ezüsttárgyakhoz  
való ragaszkodás mértékére utal az a szöveghely is, amely szerint Téglás a  
poharak egyikét csak úgy vásárolhatta meg, hogy a *czigányok* feltételként  
„kikötötték, hogy azt egy év alatt visszavehessék” (TÉGLÁS, 1913, 136.).  
Téglás olyan ezüstpoharokról is tudomást szerzett, amelyek

már 8–10 év óta zálogban vannak és a cigányok évről-évre pontos-  
san fizetik a kamatokat, de kedves kincseiktől megválni nem akarnak.  
Mindig biztatja őket a remény, hogy ismét oly körülmények közé jut-  
nak, mikor azt a hagyományaik által megszentelt tárgyat kiválthat-

ják. Előfordul azonban bár ritkán az is, hogy messzi távolban kóborló karaván évek során át nem ad magáról életjelt, valamely körülmény folytán a karaván teljesen szétbomlott. Ilyenkor kerül eladásra egy-egy cigány-kincs. Ily körülmények közt szerezhettem meg én is néhány darabot gyűjteményem számára (TÉGLÁS, 1912a, 50.).

A *czigánykincsekről* megtudjuk továbbá, hogy használatuk társadalmileg differenciált: „az asszonyok a vajda-pohárból nem ihatnak, mert az a nagy tisztesség nem cigánynénak való” (TÉGLÁS, 1912a, 54.), ugyanakkor a „vajdapohár”-nak nem minősülő, kisebb ezüstitárgyakat „családi és más ünnepeik alkalmával az asszonyok is használják” (TÉGLÁS, 1912b, 130.). Másutt Téglás arra figyelmeztet, hogy a talpas nemesi ezüstpoharak esetében a talprészt, amely „egy külön kis poharat képez (...) asszonyok poharának nevezték”, és néha „a nagy családi ünnepeken (...) a vajda vagy a családfő kiváló kegyképpen a vajda-pohár alján lévő ilyen mélyedésből juttatott bort az arra érdemes asszonyoknak” (TÉGLÁS, 1912a, 54.).

A korabeli beszámolók alapján úgy tűnik, hogy az ezüstpoharak nemcsak a különbség politikájának eszközeiként, vagyis nemcsak a *czigány* csoportokon belüli társadalmi és gazdasági viszonyok materializálására, reprezentálására szolgáló eszközökként tettek szert jelentőségre (vö. a „vajda-poharak”-ról a 3.1.2 szakaszban írottakkal és a tárgyhasználat társadalmi alapú meghatározottságával), hanem gazdasági erőforrásként is. A *czigányok* ugyanis ezüstpoharaikat a téli szálláshelyen eltöltött hónapok után gyakran adták be különböző zálogházakba azért, hogy az így felvett kölcsönből (OROSZT /1914, 162./ idézve: alkalmi „forgótöke-mennyiség”-ből) fedezni tudják a tavasz folyamán felmerülő költségeiket. (Az elzálogosítás természetesen más gazdasági krízishelyzetek megoldásában is szerepet játszhatott.)

TÉGLÁS (1912b, 124.) és GYÁRFÁS (1912, 258.) szerint azonban a *czigányok* nemcsak azért látogatták a zálogházakat, mert készpénzre volt szükségük, hanem azért is, mivel az elzálogosítás révén gondoskodhattak ezüstitárgyaik biztonságos elhelyezéséről. Az „ezüstművek” elrejtése a hosszú ideig elhagyatott téli szálláshelyen valószínűleg kockázatos döntés lett volna, ugyanakkor – a hatóságok általi gyakori igazoltatás, átvizsgálás és az esetenkénti vagyonelemek miatt – az is jelentős veszélyeket rejtett magában, ha a *czigánykaravánok* tagjai maguknál tartották ezüstitárgyaikat hónapokig tartó vándorlásuk során. Téglás maga is több olyan esetről szerzett tudomást, „a mikor a vándorcigányok féltett kincseiket csakis azért tették be a zálogházba, mert hosszabb útra, vagy éppen külföldre készültek s nem volt más oly biztos helyük, a hol azokat a drágaságokat visszaérkezésükig hagyhatták volna. Ilyenkor inkább csak pro forma kérnek és vesznek fel a zálogba helyezett kincsekre valami csekély összeget” (TÉGLÁS, 1912b, 124.). Majd hozzáfűzi: „Úgy tapasztalom, hogy kiválóan kedvelik a tordai zálogházat, mert nagyon gyakran veszik igénybe. (...) Szokásban van, hogy

kivált az őszi és a nyári országos vásárokon több vidék cigányai sereglenek ide és ez alkalommal adják-veszik, cserélik a kincseket. Ilyenkor a tordai zálogházban is nagy forgalmat csinálnak” (TÉGLÁS, 1912b, 124–125.). Használóképpen fogalmaz Sigerius is a fogarasi Schul kereskedőnél elzalogosított hatvan ezüstitárgyból álló *czigánykincssel* kapcsolatban: „Ezek a gyakran igen pompás ezüstkelyhek erdélyi vándorczigányokhoz tartoznak, akik azért helyezik ezeket letétbe Fogarason, hogy biztonságban tudják őket. A fogarasi őszi vásár idején aztán Fogarasra jönnek, kiváltják az értékes tárgyakat, hogy azokból igyanak, majd ismét letétbe helyezik őket” (SIGERIUS, 1896, 239.).

### 3.5. Az adatgyűjtés technikái – etnicitás és interakcionális hatalom

Téglás elsősorban zálogházi alkalmazottakkal, *czigányokkal*, valamint Herbst Mór tordai aranyművessel folytatott beszélgetései során, továbbá zálogházakban elhelyezett, *czigánykaravánok* igazoltatása során előkerült vagy a tulajdonosaik által önként megmutatott *czigánykincsek* megtekintése révén gyűjtötte össze tapasztalatait, és fényképek, rajzok, illetve jegyzetek segítségével dokumentálta azokat. Az alábbiakban az információgyűjtés kontextusául szolgáló, Téglás tanulmányaiban említett (vagy egyértelműen kikövetkeztethető) találkozási helyzetek két aspektusával foglalkozom közelebről. Egyrészt a résztvevők etnikai hovatartozásával (interetnikus *versus* etnikai értelemben homogén találkozási helyzetek), másrészt az interakcionális hatalom (MILLS, 2002, 74.) eloszlásával, vagyis az adatszolgáltatás önkéntességének kérdésével.

3.5.1. *Nem-czigányok – egymás között.* Az, hogy a zálogházak megkülönböztetett jelentőségre tettek szert Téglás információforrásai között, magától értetődik, és a *czigánykincsek* iránti korabeli érdeklődés fókuszával, valamint az adatgyűjtés választott módszereivel magyarázható. Téglás és kortársai – eltekintve az „ethnographiai” érdeklődés alkalmi megnyilvánulásaitól – elsősorban saját múltjukhoz kapcsolódó művészettörténeti jelentőségük és identitásreprezentációs kapacitásuk miatt vették szemügyre, dokumentálták, illetve vásárolták meg a *czigánykincseket*,<sup>13</sup> csekély figyelmet fordítva a hozzájuk társuló *czigány* jelentések és használati kontextusok vizsgálatára. Zálogházi kutatásai során maga Téglás is az ott látható tárgyak megtekintésére, a vizuális dokumentáció bizonyos típusaira, valamint az alkalmazottakkal folytatott beszélgetésekre szorítkozott, ily módon a zálogházakat kizárólag etnikai értelemben homogén (nem-*czigány*) terékként hasznosította.<sup>14</sup> Az ott elhelyezett, *czigány* használati kontextusuk-

<sup>13</sup> Különösen igaz ez a régi nemesi ezüstpoharak esetében.

<sup>14</sup> A zálogházakkal fenntartott kapcsolatáról (tárgymegtekintések és -dokumentáció, árveréseken való részvétel és vásárlás) szólva Téglás egyszer sem utal arra, hogy ott *czigányokkal* találkozott volna.

ból kiragadott tárgyak a tulajdonosok tudta és beleegyezése, valamint az interetnikus találkozási helyzettel járó esetleges kockázatok és konfliktusok nélkül váltak közelebből szemügyre vehetővé az érdeklődők számára.<sup>15</sup> Téglás zálogházi kutatásait feltehetően az interakcionális hatalom szimmetrikus eloszlása, a résztvevők közötti kiegyensúlyozott kooperáció jellemezte. Megjegyzendő, hogy a zálogházak annak köszönhetően, hogy nemcsak egy etnikai csoport tagjai látogatták azokat érdeklődőkként és vásárlókként, illetve helyezték letétbe ott értéktárgyaikat, valójában *interetnikus kontakt-zónaként* (CLIFFORD, 1997, 192.) funkcionáltak. Épp ezért lehetnek alkalmasak a *czigánykincsekkel* kapcsolatos kutatói érdeklődés kielégítésére.

Téglás, amint arra már utaltam, nemcsak kutatóként, hanem műgyűjtőként is kapcsolatban állt a tordai zálogházzal, és árverés útján maga is több *czigánykincs*hez jutott hozzá (vö. TÉGLÁS, 1912a, 50., 54., 55.). Ezek egyike például egy olyan régi nemesi ezüstpohár volt, amelyet a *czigányok* évekkorábban helyeztek el az említett zálogházban, a kamatokat pedig időről időre egy „öreg *czigány*” fizette ki. „Az 1906-ik évben az öreg és karavánja nem jelentkezett. Arról engem a zálogház akkori vezetője azzal értesített, hogy még egy évig vár és ha az alatt sem újítanak meg a kölcsönt, a vajdapohár elárverezés alá kerül” (TÉGLÁS, 1913, 137.). A szóban forgó tárgyat Téglás 1907-ben vásárolta meg.

3.5.2. *A hatalom árnyékában: hatósági igazoltatás, átvizsgálás és vagyonekobbzás.* A *czigányok*ra és ezüstitárgyaikra leselkedő veszélyeket jelzi, hogy esetenként maga Téglás is a helyi hatóságokkal való együttműködés révén (a karavánok igazoltatása, a vagyontárgyak elkobbzása során) tett szert ismereteire. Ezekben az interetnikus találkozási helyzetekben az interakcionális hatalom eloszlása egyértelműen aszimmetrikus, azokra a többségi társadalom képviselőinek dominanciája és az „adatközlők” kiszolgáltatottsága jellemző. Téglás két, ide sorolható esetet is említ, amelyek közül itt csupán egyet idézek: „Az 1886-ik év tavaszán Kőhalomban az országos vásár alkalmával Balthesz Frigyes, főszolgabíró, egy átutazó *czigánykaravánt* valamely gyanú következtében letartóztatott és megmozgatott. Ekkor nyílt alkalmam a *czigányok* szekereiről leszedett sok mindenféle tárgyat, lim-lomot és a ritka szép *czigány-kincseket* a főbíró szíveségéből részletesebben megtekinteni” (TÉGLÁS, 1912c, 268; vö. 1899). Majd az ezüstitárgyak számba vételével folytatja: „Volt náluk: három ezüstpohár, egy födeles ezüst szép kanna, egy ezüsfödeles nagy pipa; az asszonyok, leányok gyöngyei között sok ezüstpénz, továbbá egy ezüst bogláros öv, hét nagy ezüstmeg, ezüstmeg és fülönfüggők” (TÉGLÁS, 1912c, 268–269.; vö. 1912c, 270–271.). A karavánt az igazoltatást követően még aznap továbbbengedték.

<sup>15</sup> Herbst Mór, aki maga is foglalkozott *czigánykincsek* zálogba vételével, illetve továbbértékesítésével, a zálogházak vezetőihez hasonlóan ugyancsak Téglás rendelkezésére bocsátotta a nála elzálogosított ezüstitárgyakat azért, hogy azokról rajzok készülhessenek (vö. TÉGLÁS, 1912b, 129.; 1913, 135.).



3.5.3. *Szimmetrikus interetnikus találkozási helyzetek.* Téglás saját tapasztalataira – és ez beszámolóinak egyik vitathatatlan érdeme – gyakran olyan interetnikus találkozási helyzetekben tett szert, amelyek létrejöttét ő maga vagy a *czigányok* kezdeményezték, és amelyekben az információ-áramlást szabályozó interakcionális hatalom feltehetően legalább részben a *czigányok* kezében volt. Azaz ők maguk is számottevő hatást gyakorolhattak arra, hogy mibe avatják be Téglást, és mit tartanak titokban előtte. Ide sorolható például az az eset, amikor megvételre ajánlottak neki egy poharat, Téglás azonban – mivel túlságosan drágának találta azt – végül nem kötött üzletet a *czigány* tulajdonossal, az alkalmat kihasználva azonban rajzokat készített a tárgyról, és eközben igyekezett minél többet megtudni annak *czigány* társadalmi karrierjéről is (TÉGLÁS, 1913, 141.). Hasonló találkozási helyzetről tesz említést egy másik tanulmányában, amelyben egy mondvacsináltatott pohár díszítményeiről készített rajzokat közöl – ez utóbbiakat „több *czigánynak*” is megmutatta, hogy azok „értelmére” nézve magyarázatot találjon (TÉGLÁS, 1912a, 53.).

Beszámol továbbá egy olyan – *A czigányok „hangja”/értékdiskurzusa* című szakaszban már említett – esetről is, amikor a tulajdonos szándéka ellenére, annak figyelmét kijátszva vizsgálhatott meg közelebről két ezüstpoharat:

Az 1912. évi májusban pár napig népes *czigánykaraván* sátorozott Torda mellett az Aranyos folyó kavics szérűjén. Néhányszor kísértálatam hozzájuk, de nagyon zárkózottak voltak. Harmadízben úgy érkeztem hozzájuk, – nem a város felől, hanem az iparvasút felől, – hogy közeledésemet előre nem vették észre. Éppen akkor leptem meg őket, mikor az egyik *czigány* két ezüstpoharát az Aranyos partján mosta. Így, ha nem is nagy szívességgel, de mégis csak megmutatta azt a két poharat. Tagadta, hogy több kincsük is volna (TÉGLÁS, 1913, 139.).

#### 4. A *czigánykincsek* – számokban

Arra vonatkozóan, hogy a 19–20. század fordulójáig a különféle ezüstpoharak milyen nagy számban vándoroltak egyes erdélyi *czigány* csoportok tagjaihoz, a korabeli beszámolókból meglepő képet kapunk. Téglás a *Czigány-kincsek* második közleményében például megjegyzi, hogy

Éppen most, a mikor a tordai zálogházban lévő *czigány-kincsekről* a rajzokat készítettem, a körülmények véletlenül úgy alakultak, hogy a *czigányok* birtokában lévő ezüstkincseknek itt szokatlanul nagy forgalma volt és azok a szokottnál is sokkal nagyobb mennyiségben torlódtak itt együvé. Így az 1911. év szeptemberében egy napon, itt a *czigány-kincsek* tömegében, 32 ezüstedényt olvastam meg. Voltak

itt azok között feltűnő nagy poharak, talpas kisebb poharak, többé-kevésbé díszes kelyhek, kávéskannák, tejeskannák, cukorportartók, csészek, födeles és más kupák, de legtöbb volt mégis a pohár. Ez a körülmény is a cigányoknak az ezüst iránti rendkívüli nagy vonzalmát bizonyítja és egyszersmind illusztrálja azt is, hogy mily nagy tömeg ezüstmű van a szegény vándor kóborcigányok kezén (TÉGLÁS, 1912b, 130.).

Ha figyelembe vesszük, hogy

– Gyárfás szerint a brassói zálogházban száz darab *czigánykincset* „öriznek (...) állandóan” (GYÁRFÁS, 1912, 259.),

– Hermann a marosvásárhelyi takarékpénztár zálogházában „Egyszer ötvennél több érdekes” (HERMANN, 1909a, 1.) *czigánykincset* vizsgálhatott meg,

– Téglás – a fent említett tordai tárgyakon kívül – további 23 ezüstpoharat vehetett közelebről szemügyre,

– SIGERIUS (1901) Nagydisznódon 10, 1893-ban a fogarasi Schul kereskedőnél 60 különböző, *czigányok* tulajdonát képező „ivóalkalmatosságot” látott,

– SZÁDECZKY (1899a) pedig az egyik zálogházban egy külön „múzeumnyi” ezüstitárgyat talált, amelyek közül 30 darab részletes leírását közli, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy az erdélyi *czigányok* egyes csoportjainak ezüstitárgyak iránti érdeklődése a 19–20. század fordulóján meglehetősen intenzív lehetett. A korabeli szerzők csak az előbb idézett írásaikban több mint 300 tárgyról tesznek említést. (Vö. még HERRMANN, 1896a; HERMANN, 1909a, 1909b, illetve Her/r/mann romakutatásainak jelentőségére vonatkozóan: PALÁDI-KOVÁCS, 1999; BÓDI, 1999.) Kortársainak valószínűleg nem volt okuk arra, hogy kételkedjenek Téglás alábbi megjegyzésének hitelességében: „Talán nincs is olyan karaván, a melynek szekérládáiban a sok holmi, ringy-rongy között valamely ősi ereklye, családi kincs, kedves és éppen azért erősen féltve őrizett ékszer nem akadna” (TÉGLÁS, 1912a, 50.).

Figyelemre méltó tény, hogy a *czigánypoharak* közül néhány a szakirodalomban, illetve a műkincs piacon többször, különböző időpontokban is felbukkant. SZÁDECZKY (1899a, 251.) például említést tesz arról, hogy az egyik zálogházban egy olyan mondvasináltatott „czigány-poharat” látott, amelyen a „Nothi” és a „Marchus” feliratok szerepelnek. A rövid tárgyleírás alapján, ami a pohár felső szegélyére vésett jelenetek címszavakban történő összefoglalására, valamint a pohárolalon látható két medalion leírására terjed ki, úgy tűnik, ugyanezt a poharat mutatja be részletesebben tizenhárom évvel később TÉGLÁS (1912a, 51–53.), feltehetően mint saját tulajdonát. Egy 1831-ben a kolozsvári Erdődi műhelyében készült, TÉGLÁS (1912b, 126–127.) által a tordai zálogházban 1912-ben szemügyre vett: lefényképezett és részletesen lerajzolt mondvasináltatott poharat pedig – nagy meglepetésemre – a Nagyházi Galéria és Aukciósház 2003. évi katalógusainak

egyikében láttam viszont. (A pohár kikiáltási ára 440 000 forint volt.) A galéria katalógusában látható fénykép (lásd a 4. képet) és az ott olvasható tárgyleírás, valamint Téglás részletes rajza a medalionok egyikéről és a pohár felső szegélyén látható életképről kétséget kizáróan bizonyítja, hogy ugyanazzal a tárggyal van dolgunk.

## 5. Multietnikus tárgyéletrajzok, tulajdonlási verseny és repatriotizáció

Az erdélyi gábor roma közösségek, valamint a rájuk jellemző presztízstárgy-gazdaság (vö. BERTA, 2005, 2006, 2009, 2010) vizsgálata során az elmúlt tizenkét évben szerzett tereptapasztalataim több ponton is nyilvánvaló hasonlóságot mutatnak a *czigány*okkal és *czigánykincsekkel* kapcsolatos korabeli adatokkal:

– a ma gáborként ismert romák felmenői az 1930-as évek előtt részben vagy teljesen maguk is vándorló életmódot folytattak – hasonlóan a századfordulón publikált közlemények *vándorczigányaihoz*;

– a leghosszabb gábor roma presztízstárgy-életrajzok a 19. század közepéig nyúlnak vissza;

– a Téglás, Szádeczky és mások által részletesen bemutatott régi nemesi ezüstpoharak egy része (legalábbis formai tulajdonságaik, illetve díszítmenyeik alapján) ma a gábor romák között is értékes presztízstárgy lehetne stb.

Az említett egybeesések ellenére a gábor romák presztízstárgy-gazdasága, valamint az e tanulmányban ismertett adatok között nem mutatható ki közvetlen kapcsolat. Ismereteim szerint ugyanis a korabeli publikációkban – tárgyleírás, fénykép vagy rajz segítségével – dokumentált ezüstitárgyak egyike sincs ma gábor roma tulajdonban, és a név szerint említett *czigány* tulajdonosok sem azonosíthatóak a ma élő, általam ismert gáborok felmenőivel. Miért lehetnek mégis hasznosak ezek az adatok a gábor presztízstárgy-gazdaság vizsgálata szempontjából? Amint arra a bevezetésben már utaltam, azért, mert alkalmat adnak néhány olyan, e gazdaság 19. századi múltjának tágabb erdélyi társadalmi kontextusát érintő következtetés levonására, amelyek – közvetett módon – maguk is a gábor presztízstárgy-gazdasággal kapcsolatos szóbeli emlékezet hitelessége mellett érvelnek. (Például a 19. századig viszszenyúló tárgyéletrajzok vagy a századfordulón lezajlott presztízstárgy-ügyletek kapcsán kibontakozó konfliktusok esetében.)

A 19–20. század fordulóján publikált beszámolók megállapításai, valamint a bennük megemlített *czigánykincsek* és *czigány* tulajdonosok meglepően nagy száma alapján valószínűsíthető, hogy

a) a 19. század elejétől a mondvacsináltatott és a nemesi ezüstpoharak gyűjtése egyes – a rendelkezésre álló adatok alapján közelebbről nem definiálható – erdélyi *czigány* csoportokban elterjedt gyakorlattá vált (vö. SIGERIUS, 1901, 22.; TÉGLÁS, 1912a, 51, 54, 55. stb.)<sup>16</sup>;

<sup>16</sup> A mondvacsináltatott tárgyak készítésének idejét rögzítő évszámok hasznos adalék-

b) a 19. század második felében a nemesi ezüstpoharak *czigányok*hoz áramlása már tömeges méreteket öltött. Az erről tudósító korabeli híradások nagy számán, valamint a repatriotizációra irányuló törekvések (vö. SIGERIUS, 1901, 22.; lásd később) megjelenésén túl igazolni látszik ezt az a tény is, hogy a *czigánykincsek* létezéséről és mibenlétéről a nem-*czigány* társadalom számos csoportja rendelkezett több-kevesebb ismerettel (múzeumszervezők, régiségkereskedők, ötvösök, ethnographusok /és olvasóik/, zálogházi alkalmazottak, a helyi hatóságok képviselői /csendőrök, szolgabírók/).

Habár kideríthetetlen, hogy a korabeli forrásokban szereplő *czigányok* kapcsolatban álltak-e a ma gáborként ismert romák elődeivel, vagyis nem zárható ki, hogy a két csoportot részben ugyanazok a személyek alkották, fogadjuk el hipotézisként azt a kijelentést, hogy a 19–20. század fordulóján Erdélyben élő, az egykori beszámolókból említett *czigányok* és a gáborok elődei valószínűleg időben „párhuzamos”, térben egymáshoz közeli szubkulturális gazdaságok/gyűjtői közösségek tagjai voltak. Azt a feltételezést, miszerint a századfordulón nemcsak a gáborok elődei rendelkeztek a nem-*czigányok*tól vásárolt ezüstitárgyakkal, az a tény is valószínűsíti, hogy a gábor romák egyáltalán nem készítették, és – tudomásom szerint – a múltban sem készítették ezüstpoharakat, éppen ezért ma egyetlen (presztízstárgyként definiált) mondvacsináltatott tárgy sem található etnikai alcsoportjukban.

Mivel magyarázható, hogy a régi nemesi ezüstpoharak a 19. században tömegesen áramlottak az erdélyi *czigányok*hoz? Amint az közismert, a 16–18. században az ezüstitárgyak az erdélyi nem-*czigány* társadalom több rétege számára is a vagyonfelhalmozás és -reprezentáció általánosan elfogadott, keresett eszközeinek minősültek. Az ötvösművészet történetével foglalkozó tanulmányok (vö. BUNTA, 2001; P. SZALAY, 2001), híradások (SZENDREI, 1884) és a korabeli hagyatéki jegyzőkönyvek, hozományjegyzékek alapján nyilvánvaló, hogy a magyar és szász polgárság és arisztokrácia esetében elterjedt gyakorlat volt az ezüstitárgyak készítése, gyűjtése és ajándékozása. Azok részben családi (esküvő, keresztelő stb.) és politikai eseményekhez kapcsolódó emlék-, illetve ajándéktárgyakként, részben pedig a hivalkodó fogyasztás és vagyonreprezentáció pohárszékeken kiállított eszközeiként hasznosultak. „Régente, mikor a készpénz féligmeddig biztonságos elhelyezésére nem volt mód, az értéktárgyak helyettesítették

---

ként szolgálnak a *czigányok* ezüstpoharak iránti vonzódásának elterjedésével kapcsolatban. TÉGLÁS (1913, 139.) a beszercei zálogházban két olyan mondvacsináltatott poharat vizsgált meg, amelyek 1839-ből, illetve 1841-ből származnak, SZÁDECZKY (1899a, 251.) pedig az általa ismertetett hat mondvacsináltatott tárgyról megállapítja, hogy azokat 1846 és 1861 között készítették. Az utóbbiak közül kettő a kolozsvári Erdődi műhelyéből származott. TÉGLÁS (1912b, 128–129.) a tordai zálogházban 1911 szeptemberében szemügyre vett 32 „ezüstedény” között négy olyan mondvacsináltatott poharat talált, amelyet ugyancsak Erdődi készített. KÖSZEGHY (1936) szerint Erdődi ötvösi tevékenysége az 1850-es, illetve az azt megelőző évekre tehető, ami ugyancsak amellet érvel, hogy az erdélyi *czigányok* (bizonyos csoportjai) már a 19. század közepén intenzív érdeklődést mutattak a mondvacsináltatott ezüstpoharak iránt.

mintegy a takarékpénztárat; ilyenekbe fektette feleslegét a jómódú polgár s ilyenmódon egyszersmind a müipar szép fejlődését is biztosította” (BRUCKNER, 1913, 136.). Nemcsak a magánszemélyek érdeklődtek az ezüstartygyak iránt, hanem az erdélyi céhek (lásd a céhpoharakat), a városi tanácsok, illetve a református egyház gyülekezetei (lásd az úrasztali felszerelési tárgyakat) esetében is számos adat tanúskodik készítettésükről, felhalmozásükről, illetve használatükről.

A 19. század elejétől azonban e tárgygyak társadalmi jelentése fokozatosan átalakult: azok idővel elveszítették korábbi státusjelölő kapacitásukat és gazdasági jelentőségüket, a felesleg-felhalmozás ideálisnak tekintett formáivá pedig a bankbetétek és az értékpapírok váltak. Ezzel egyidőben a különféle ezüstartygyak tömegesen vándoroltak az erdélyi zálogházakhoz, illetve kereskedőkhöz, onnan pedig – legalábbis egy részük – a különböző *czigány* csoportok tagjaihoz, akikre a korabeli szerzők az ezüstartygy-gyűjtés „divatjamúlt” magyar és szász gyakorlatának „örököseiként” utalnak. Sigerius, a nagyszebeni Transsylvania Általános Kölcsönös Biztosító Bank igazgatója már a 20. század legelején felhívta a figyelmet e folyamatra:

Hagyatéki összeírásokból ismert, hogy a szász családoknál nagy vagygon halmozódott fel ezüsteszközökből, amelyet azonban, miután már nem volt szokás serlegeket ajándékba adni és miután a megtakarított pénzt többé nem ezüstbe, hanem értékpapírokba fektették, áruba bocsátottak. A *czigányok* – amint a megtelepedettek, úgy a vándorlók is – vették át a szokást, hogy a megtakarított pénzükből ezüsteszközöket vásároljanak, és ezúton nagyszámú, gyakran igen művészi aranyműves-munka maradt meg számunkra (SIGERIUS, 1901, 22.).

Szádeczky Lajos az Erdélyi Múzeum-Egyesület gyűjteményének gyarapítását szolgáló, korábban említett gyűjtőútja kapcsán ugyancsak szót ejt a többségi társadalom és az erdélyi *czigányok* ezüstartygyak iránti érdeklődésével kapcsolatos időeltolódásról. Az ezüstartygyak a *czigányok* „legkedveltebb értéktárgy”-ai, „s mint hajdan őseinknél az ‘arany és ezüst marha’ képezte és pótolta a mai takarékpénztári betéteket, értékpapírokat: a sátoros *czigány* értéktárgya mai napság is – az ezüst pohár. Ha megszorúl, beteszi a zálogházba; ha pénzre tesz szert, kiváltja; de eladni csak a legvégső esetben akarja” (SZÁDECZKY, 1899a, 247.). Téglás ugyanerre a következtetésre jut: a „*czigányok*nál (...) az ingatlanokat – a takarékpénztári könyvet – és más vagyont is az ily ezüst kincsek pótolják” (TÉGLÁS, 1912a, 51.). Amint azt az utóbbi idézetek is mutatják, az ezüstartygyak *czigányok* közötti gazdasági jelentőségét és funkcióját a korabeli szerzők a saját kultúrájukból származó olyan kategóriák segítségével igyekeztek megragadni, mint az „ingatlanok”, a „takarékpénztári könyv” (TÉGLÁS, 1912a, 51), valamint a „takarékpénztári betétek” és az „értékpapírok” (SZÁDECZKY, 1899a, 248.). Az erdélyi gábor és cārhar roma etnikai alcsoportban ma dokumentálha-

tó presztízstárgy-gazdaságok kialakulása valószínűleg egyaránt a többségi társadalom ezüsttárgyakkal kapcsolatos attitűdjének 19. századi átalakulására, e tárgyak szimbolikus leértékelődésére és tömeges áruba bocsátására vezethető vissza.

A 19. század közepétől az erdélyi többségi társadalom egyes csoportjai (elsősorban műgyűjtők, múzeumszervezők és -pártolók) ismét érdeklődni kezdtek az akkor már részben *zigány* tulajdonban lévő nemesi ezüstporharak iránt. Esetükben azonban e tárgyak már nem a vagyonrepresentáció potenciális eszközeiként tettek szert jelentőségre, hanem a különböző identitásprojektekben nekik szánt szerepek miatt. Vagyis azért, mert maguk is hozzájárultak a nemzeti, etnikai és regionális identitás, illetve történelem megkonstruálásához, materializálásához és muzealizálásához.

E folyamat tágabb társadalmi és politikai kontextusául, illetve inspirációjának forrásául a 19. század közepétől egyre intenzívebbé váló nemzetépítési törekvések szolgáltak, amelyek Közép- és Kelet-Európa szinte valamennyi államában a nemzeti hagyományok tömegtermeléséhez (vö. HOBSBAWM, 1987), valamint az „autentikus” nemzeti lét kritériumait összegyűjtő „nemzeti leltárak” kialakításához vezettek. LÖFGRENT (1989, 14.) idézve: „Fokozatosan alakul ki az elképzelés arról, hogy mely elemek alkotnak önálló nemzetet, és milyen alkotórészek szükségesek az egyes állami formációk nemzeti kultúrává való átalakításához”. E leltár szerint

a közös nyelven, közös múlton és identitáson túlmenően minden nemzetnek rendelkeznie kell nemzeti népi kultúrával, nemzeti jelleggel és gondolkodásmóddal, nemzeti értékekkel, esetleg nemzeti ízléssel és nemzeti tájakkal (általában nemzeti parkok formájában), nemzeti mítoszokkal és hősökkel (antihősökkel is), és nemzeti jelképekkel (...). Ez a 'nemzeti leltár' javarészt a 19. században alakult ki, és a 20. században nyerte el végső formáját (LÖFGREN, 1989, 14–15.).

Habár Löfgren külön nem tesz említést róluk, magától értetődő, hogy a „nemzeti leltárnak” a nemzeti történelem és kultúra megalkotását, reprezentálását és panteonizálását elősegítő olyan nyilvános terek és intézmények is hangsúlyos elemei, mint a történelmi emlékhelyek és műemlékek, valamint a nemzeti/etnikai alapon szerveződő múzeumok (vö. ANDERSON, 1991, 178–185.; FEISCHMIDT, 2002; FOSTER, 1991). A nemzeti(esített) múzeumok statikus „képet kínálnak a nemzetről, egyetlen koherens nemzeti narratívába gyűjtve össze embereket, helyeket és eseményeket, azzal a céllal, hogy azt megtekintsék, megtanulják, emlékezzenek rá és tiszteletet tanúsítsanak iránta...” – érvel Fox és Miller-Idriss (2008, 550.). A szerzőpáros a nemzeti(esített) múzeumok létrehozását és azok látogatását a „nemzet fogyasztásának” egyik eseteként értelmezi.

A múzeum mint – a múlt és jelen, valamint az együttélő társadalmi csoportok viszonyát konceptualizáló és magyarázó – kontaktóna jelentőségét

a nemzeti/etnikus identitásprojektekben pontosan mutatja, hogy a nemzet-építés legintenzívebb periódusában: a 19. század második felében Magyarországon is sorra jöttek létre az országos és regionális múzeumok. Azaz a nemzeti hagyományok tömegtermelését az azok archiválására, értelmezésére és megjelenítésére szolgáló múzeumi tér tömegtermelése kísérte, illetve követte. Ez utóbbi folyamat részben a közelgő Millenniumnak köszönhető intenzitását. (A *zigánykincsekkel* foglalkozó beszámolókból említett gyűjtemények közül az Erdélyi Múzeum-Egyesület 1859-ben jött létre, a nagyszebeni Karpathenmuseum pedig az 1880-as évektől működött.) A múzeum-alapításokkal kapcsolatos korabeli dokumentumokban számos arra utaló adat található, hogy a 19. század második felében egyes erdélyi múzeumok a – magyar, szász vagy román – nemzeti/etnikai identitás megkonstruálását és elismertetését (is) támogató, homogén terekként jöttek létre, azaz a nemzeti/etnikai identitáspolitika eszközei, illetve termékei voltak.<sup>17</sup> Egyes etnikai csoportok/múzeumok között ezért alkalmanként a múzeumalapítás/tárgybeszerzés terén is kialakult etnikai alapon szerveződő rivalizálás (vö. HERRMANN, 1910, 167.), vagyis a nemzeti/etnikus múlt és identitás párhuzamos, versengő muzealizálására és materializálására is akad példa. (Megjegyzendő, hogy a múzeumok jelentős része Erdély etnikai sokszínűségének bemutatására törekedett.)

Az erdélyi múzeumok nemzeti/etnikai identitáspolitikai jelentőségére, valamint a közöttük esetenként kialakuló versengésre (vö. alább a „mérkőzés” metaforával) többek között JAKÓ (1942, 3–4.) is felhívja a figyelmet:

Erdély sajtósági népi összetételéből következett, hogy mindhárom nemzetisége saját erejéből létrehívott intézménnyel, külön-külön akarta biztosítani a művelődés minél magasabbrendű fegyvereit saját fajtája számára. Népi állaguk megóvásának vágya kívánta ezt, s így magyarázható, hogy ezek az intézmények mindegyik nemzetiségnek egészen máig jóval többet jelentenek egyszerű tudományos műhelyeknél. Az Erdélyi Múzeum-Egyesület és az Erdélyi Nemzeti Múzeum, a szászok Vérein für Siebenbürgische Landeskunde-je, Bruckenthal-múzeuma és újabban Nemzeti Levéltára, a románok Astra-ja és szebeni néprajzi múzeuma sokkal szervezettebb kapcsolatban volt és van a mögötte álló, őt tápláló nemzetiség társadalmával, mint az ország más részében lévő hasonló tudományos intézetek. (...) Így szolgálhatták ugyanis legeredményesebben azt a célt, mely mind-

<sup>17</sup> Beszédés példája ennek, hogy az az üzenet, amelyet a Magyar Köztársaság elnöke az Erdélyi Múzeum-Egyesület 150 éves fennállására emlékező kolozsvári rendezvényre küldött, az Egyesületet az erdélyi „magyar nemzetépítés szimbóluma”-ként definiálja. (2009. november 20. Sólyom László köztársasági elnök üzenete Kolozsvárra, az Erdélyi Múzeum-Egyesület 150. évfordulója alkalmából. [http://www.keh.hu/beszedekek20091120\\_uzenet\\_erdelyi\\_muzeumegyesulet.html](http://www.keh.hu/beszedekek20091120_uzenet_erdelyi_muzeumegyesulet.html); a letöltés dátuma: 2010. 01. 15.) Ugyanígy határozza meg azt az MTA elnöke saját köszöntő beszédében. ([http://www.mta.hu/fileadmin/2009/11/P\\_link\\_s\\_J\\_zsef\\_besz\\_de.pdf](http://www.mta.hu/fileadmin/2009/11/P_link_s_J_zsef_besz_de.pdf); a letöltés dátuma: 2010. 01. 15.)

egyikőjükénél ugyanaz volt: saját népiségük védelme a művelődés fegyvereivel. Az erdélyi nemzetiségek népi erőinek századok óta az élet minden vonalán máig tartó mérkőzésében ezeknek a XIX. század gondolkozásából fakadt intézményeknek fontos szerepük volt, s ez a szerep belátható időnkig meg is marad.

A nemzeti/etnikus panteonokként is funkcionáló múzeumok értelemszerűen nem jöhettek létre a nemzeti/etnikus múlt és kultúra indexikus reprezentációiként értelmezett tárgyak tömeges muzealizálása, „kurátor jellegű fogyasztása” (McCracken, 1988, 44–53.) nélkül. A leendő kiállítási tárgyak egy része iránti korabeli kereslet azonban valószínűleg intenzívebb volt, mint amit az elérhető javak piaca ki tudott elégíteni. A *czigánykincsekkel* foglalkozó beszámolók tanúsága szerint a régi nemesi ezüstpoharak is e kategóriába tartoztak. Azaz korlátozott forrást képeztek, ritkaságuk pedig a kisajátításukért zajló interetnikus tulajdonlási verseny kialakulásához vezetett.

E rivalizálás legrészletesebben adatolt típusa a többségi társadalomhoz tartozó múzeumok és műgyűjtők, illetve a *czigányok* közötti tulajdonlási verseny. (Beszédes tény, hogy Szádeczky /1899a/ a *czigánykincsekkel* rendelkező zálogházakra és a *czigányok* csoportjára „rejtett múzeumok”-ként utal.) Amíg a korabeli beszámolókból arra következtethetünk, hogy a *czigányok* elsősorban etnikus múltjuk, valamint az intraetnikus társadalmi különbségek („vajda-pohár” stb.) és identitások materializálására használták a régi nemesi ezüstpoharakat, addig a nem-*czigány* műgyűjtők és múzeumszervezők – amint arra már utaltam – azért igyekeztek kisajátítani azokat, mert *saját* nemzeti/etnikai, illetve regionális identitásuk és történelmük reprezentációiként tekintettek rájuk. Vagyis azért, mert „az erdélyi fejedelmi kor ötvös művészetének egy egész nagybecsű” (Szádeczky, 1899a, 248.) sorozataként azonosították e tárgyakat, amelyek „szétszórt és elzüllött emlékei régi dicsőségnek, honi művészetünknek” (Szádeczky, 1899a, 248.), s a „fejedelemtori ötvös művészetéről, annak bámulatos fejlettségéről, ékítő magyaros stíljéről” (Szádeczky, 1899a, 249.) tesznek tanúbizonyságot.<sup>18</sup> Hermann (1909b, 1.) a régi, nemesi eredetű „cigány serlegek” kapcsán, amelyekhez a „mütörténeti” és a „historiai” érték fogalmát társítja, hasonlóképpen érvel: ezek a

nagyobb és diszesebb serlegek, rendszeren vésett művüek, többnyire barokk néha renaissance stílusban készültek. Gazdag ornamentikával, családi cimerekkel, feliratokkal. Némelyeknek jelentékeny mütörténeti értéke van. Sőt még historiai is. Mert ezek némelyike történeti nevezetességű, előkelő erdélyi családok tulajdona volt. (...)

<sup>18</sup> Megjegyzendő, hogy e tárgyak identitáspolitikai jelentősége a századfordulón publikált beszámolókból ritkán jelenik meg közvetlenül – többnyire a „művészi becs”: a művészet (történet) és az esztétika értékdiskurzusának köntösébe bújtatva, közvetett módon jut kifejezésre (vö. Szádeczky, 1899a, 248.).



Fontosak ezek a serlegek és cigányok birtokában levő egyéb értéktárgyak az egykor világhírű erdélyi ötvösség és a hajdani főúri háztartás történetére nézve

is. Majd e tárgyak nem-*cigányok* általi, tömeges áruba bocsátásának körülményeire utalva – a Szádeczkyéhez hasonló rezignáltsággal – megjegyzi, hogy „Cigány kézre kerülésük módja az erdélyi magyar nemesség pusztulásának szomorú járuléka” (HERMANN, 1909b, 1.).

A korabeli beszámolók szerzői általában nem vizsgálják, hogy mi történik a *cigánykincsekkel* a *cigány* használati kontextusokban, ahogyan az értéktulajdonítás *cigány* szervezőelveinek és az „ethnographiai becs” értékdiskurzusának sem szentelnek jelentős figyelmet. Szádeczky és kortársai számára a *cigányok* csupán e tárgyak marginális jelentőségű, ideiglenes tulajdonosai, akikkel óhatatlanul kénytelenek kapcsolatba lépni akkor, ha rajzokat és fotókat szeretnének készíteni az egyes darabokról, vagy meg akarják vásárolni azokat valamelyik erdélyi múzeum vagy saját gyűjteményük számára. Ami számukra igazán fontos, az a tárgy anyagi tulajdonságainak csoportja (a „művészi becs” nem-*cigány* aspektusa), illetve egykori nem-*cigány* társadalmi karrierje, nem pedig a jelenlegi *cigány* tulajdonosok vagy használati kontextusok köre.

A régi nemesi ezüstitárgyaknak – a korabeli szerzők szerint – ezért sokkal inkább a múzeumokban lenne méltó helyük, sem mint a különböző *cigány* csoportok birtokában. Ezzel összhangban számos múzeumszervező és gyűjtő kísérletet tett *cigányok* tulajdonát képező nemesi ezüstpoharak visszavásárlására. A *cigányok* és nem-*cigányok* közötti tulajdonlási verseny az utóbbiak nézőpontjából a repatriotizáció 19–20. századi erdélyi eseteként értelmezhető – a nemesi ezüstpoharak szimbolikus „hazahozatalának”, visszavásárlásának (identitásgyakorlatként is felfogható) folyamataként.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Az utóbbi két-három évtized antropológiai és kultúratudományi kutatásai egyre nagyobb figyelmet szentelnek a különböző társadalmi formációk (etnikai csoportok, nemzetek és államok) részéről megfogalmazott azon követelések elemzésének, amelyek olyan anyagi formát öltö vagy szimbolikus javak visszaszolgáltatására, „hazahozatalára” (repatriotizálására) irányulnak, amelyek egykor saját elődeik tulajdonát képezték, időközben azonban a kulturális vagy etnikai értelemben vett „másik” (múzeumok, egyetemek stb.) birtokába kerültek (vö. HARRISON, 1999; BROWN, 2004; CUNO, 2008). A visszakövetelt „dolgoz” csoportjában többek között olyan javakat találunk, mint az antikvitás korából származó, ma múzeumok kiállítótermeiben látható tárgyi emlékek; az amerikai, afrikai vagy ausztráliai „első nemzetek” tagjaitól származó rituális kellékek és hétköznapi használati tárgyak, a gyarmatosítók által róluk készített fényképek, illetve az „első nemzetek” osztatlan közös tulajdonaként értelmezett művészeti technológiák, stílusok és motívumok. A repatriotizáció rendszerint identitás- és gazdaságpolitikai tett, amelynek célja a szóban forgó javak birtoklása, sokszorosítása és árucikké alakítása, valamint az előbbiektől remélt haszon feletti társadalmi felügyelet kisajátítása. A visszakövetelt, korlátozott forrást képező javak elosztása, elhelyezése és felügyelete kapcsán gyakran alakul ki tulajdonlási verseny az érdekelt felek között.

SIGERIUS (1901, 22.) megjegyzéséből – „számos cigánypohár került gyűjteményekbe és magánkézbe az előző évszázad 60-as és 70-es éveiben, ennek ellenére ma is sok ilyen tárgy van még a cigányok birtokában” – arra következtethetünk, hogy a repatriotizáció a 19. század második felében már előrehaladott folyamat lehetett, ami egyúttal azt is implikálja, hogy az ezüstitárgyak *czigányokhoz* vándorlásának kezdete jóval korábbra tehető. A korabeli beszámolókból kiderül például, hogy a *czigány* tulajdonban lévő nemesi ezüstpoharak közül TÉGLÁS (vö. 1912a, 54., 55.; 1913, 136., 137.) – nyilvános árverések során – négyet vásárolt meg saját gyűjteményének gyarapítása érdekében, további darabok pedig különböző múzeumokba kerültek. SIGERIUS (1901, 22.), akinek saját nagyszzebeni „iparművészeti gyűjteménye látványosság számba megy” (NEUGEBOERN, 1913, 68.),<sup>20</sup> arról számolt be, hogy 1900-ban egy „szép kupát” vásárolt a Brulyán lakó *czigányok* egyikétől a Karpathenmuseum számára, egy másik tárgy pedig, amely korábban egy Kőhalom környéki *czigány* férfi tulajdonát képezte, időközben a frankfurti Rotschild-gyűjteménybe került. Az Erdélyi Múzeum-Egyesület gyűjteménye többek között két *czigánykinccsel* gazdagodott: „Nem régen vásárolt az Erdélyi Múzeum két ilyen serleget egy fogarasi zálogháztól; de, sajnos, a legszebbekhez hozzájutni alig lehetséges” (SZÁDECZKY, 1899a, 248). Mivel a mondvacsináltatott ezüstpoharak kevésbé – kizárólag a készítőik személye révén – integrálódtak az erdélyi magyarok vagy szászok saját történelmébe, így esetükben a repatriotizálás mint motiváció valószínűleg nem, vagy csak szerény mértékben volt jelen. Egyes gyűjtők – mint például Téglás vagy Herrman (vö. Sz. N., 1899) – ilyen tárgyakat is vásároltak múzeumok vagy saját gyűjteményük számára.<sup>21</sup>

A *czigányok* tulajdonát képező nemesi ezüstpoharak iránt minden bizonynyal azért mutatkozott intenzív érdeklődés több erdélyi etnikai csoport részéről is, mert multietnikus életrajzzal jellemezhetőek, vagyis társadalmi karrierjük során több etnikai csoport történelmébe is integrálódtak, így alkalmasak voltak arra, hogy e csoportok múltjának megkonstruálása, materializálása és panteonizálása során indexikus reprezentációkként hasznosuljanak. Ezért a korabeli szász és magyar értelmiség egyes csoportjai, valamint a 19. századi *czigány* tulajdonosok egyaránt igényt tartottak rájuk, és szerepet szántak nekik társadalmiidentitás-projektjeikben.

Az adatok egy része arra utal, hogy nemcsak a nemesi eredetű *czigánykinccsek* esetében bontakozott ki interetnikus tulajdonlási verseny, hanem az „erdélyi” ötvösművészet etnicizáló kisajátítására irányuló, párhuzamos – magyar és szász – törekvések is a szimbolikus konfliktus (HARRISON,

<sup>20</sup> Sigerius gyűjteményére HERMANN (1909b, 1.) „a legbecsesebb erdélyi magán muzeumok egyike”-ként utal.

<sup>21</sup> KÖSZEGHY (1936, 172–173.) saját munkájában három Kolozsváron készült mondvacsináltatott poharat említ (cigánypohár néven). Ezek közül – kutatásai idején – kettő a kolozsvári Erdélyi Nemzeti Múzeum tulajdonát képezte, egy pedig a Magyar Nemzeti Múzeumban volt látható.

1995) e típusának kialakulásához vezethettek („szászként” avagy „magyar-ként” definiálható elsősorban az erdélyi ötvösművészet?). Beszédes példája ennek az alábbi szöveghely, ahol a középkori „szászok művészetét” bemutatva Neugeboren megjegyzi, hogy a szászok „ma nagy gonddal gyűjtik és konzerválják azokat az emlékeket, amelyek ebből a korból reánk maradtak. A Bruckenthal-muzeumban (...) igen szép régi himzés- és ötvösmunkagyűjtemény van, sőt legújabb időben akárhány egyházközség is elküldi ebbe a muzeumba műtárgyait megőrzés végett. (...) Van azonkívül számos kisebb iparművészeti gyűjtemény és jól vigyáznak arra, hogy iparművészeti tárgyak ne kerüljenek a külföldre vagy akár a szász vidékről máshova” (NEUGEBOREN, 1913, 79.). Majd így folytatja: „A szász ötvösművesség különösen a XVII. században volt híres, szép ékszerkészítményei által is és mindaz, amit mi a mai napig régi ’magyar ötvösművészet’ néven ismerünk, nem más, mint az erdélyi és szepességi szászok ötvösművességének emléke” (NEUGEBOREN, 1913, 79.). (Vö. SZÁDECZKY /1899a, 249./ fentebb idézett észrevételével, amely a régi nemesi ezüstpoharak „ékitő magyaros stíljét” hangsúlyozza.)

Azt, hogy a *czigány* tulajdonban lévő régi nemesi ezüstpoharakra irányuló repatriotizációs törekvések a 19–20. század fordulóján milyen intenzívek lehettek, jól mutatja, hogy SZÁDECZKY (1899a, 248–249.) nemcsak azok visszavásárlására, hanem – az áruba nem bocsátott tárgyak esetében – dokumentálásukra (rajzok, fényképek stb. készítésére) is felszólítja „kutató és gyűjtő” kollégáit.<sup>22</sup> Egy erdélyi zálogházban tett – korábban már említett – látogatása kapcsán így fogalmaz:

futólagos szemlém alatt feltárult előttem az erdélyi fejedelmi kor ötvös művészetének egy egész nagybecsű sorozata. Micsoda remek díszítések, virágfüzérék, formaszépségek, címerek, feliratok, melyek elárulják a kort és sokszor az eredeti őtulajdonosokat. (...) A melyek aztán nem beszélnek az egykori tulajdonosokról, annál ékebben beszélnek az erdélyi fejedelemskori ötvös művészetéről, annak bámulatos fejlettségéről (...). Az embernek gyönyörrel telik el a lelke, látva ezek szépségét, művészi remekségét; de viszont elszorul a szíve, hogy ezek nem valamely múzeumnak irigyelt és tanulságul szolgáló kincsei, hanem szétszórt és elzüllött emlékei régi dicsőségnek, honi művészetünknek. Ez a véletlen lelet azt a gondolatot ébresztette bennem, hogy a kutató és gyűjtő keresse fel a *czigány* sátrakat s próbálja meg hozzá jutni a hasonló tárgyakhoz, bár — azt hiszem — nem lesz könnyű dolog; s tegyük tanulmány tárgyává a zálogházakat, (ha mindenütt annyi előzékenységgel találkozánk, mint én az illető bank igazgatósága részéről) s rajzoljuk le, fotografáljuk, írjuk össze és le a történeti és műbecsű

<sup>22</sup> Hasonlóképpen cselekszik Hermann, amikor Sigeriusra – mint az erdélyi *czigánykincsek* egyik elismert szakértőjére – utalva megjegyzi: „Kivánatos volna, hogy ő maga [értsd: Sigerius – B. P.] járja be az erdélyi zálogházakat és kimerítően tanulmányozza és tárgyalja e műtárgyakat” (HERMANN, 1909b, 1.).

ötvozműveket, ha már meg nem szerezhethjük. Rendszeres és hosszabb idei munkával igen érdekes és közhasznú tanulmány nőné ki magát e rejtett múzeumokban való kutatásból (SZÁDECZKY, 1899a, 248–249.).

Szádeczky felhívását később az *Erdély népei. Az 'Erdély' néprajzi melléklete* is közölte a *Néprajzi Tarkaságok* című rovatban (lásd Sz. N., 1899). Herman hasonlóképpen fogalmaz a brassói zálogházban látható *czigánykincsekkel* kapcsolatban: „Az erdélyi Múzeumnak egy speciális alkalmi feladata volna, esetleg külön kormánysegélylyel most minél többet összegyűjteni ezekből a cigány kincsekből. Figyelmeztettem erre a régiségtár igazgatóságát” (HERMAN, 1909c, 1.).<sup>23</sup>

Hermann úgy ítélte meg, hogy a repatriotizáció cikksorozatának megjelenése idején (vagyis 1910 körül) különösen időszerű, ígéretes és egyúttal elodázhatatlan is, mivel „a cigány kincsek most gyorsan ritkulni fognak és csakhamar egészen eltűnnek (...) Eddig ritka és kivételes eset volt, hogy vándorcigányok a zálogházban hagyják veszni az ilyen ereklyeszámba menő tárgyakat, vagy más módon váljanak meg tőlük. Most ez gyakrabban meg fog történni” (HERMANN, 1909c, 1.). Érvelése egyrészt arra a feltételezésre épült, hogy

a vándorcigányok szociális viszonyai hamarjában gyökeresen meg fognak változni. (...) A sátoros cigányok hagyományos törzsszervezete bomlik. A karavánok szétzüllenek. (...) Akik végleg kivándorolnak, azok természetesen magokkal viszik náluk lévő értéktárgyakat. Ami még el van zálogosítva, annak egy részét talán nem fogják kiváltani. Nincs rá pénzők vagy alkalmuk. A pénznek mind inkább szükiben lesznek az országban maradottak is (HERMANN, 1909c, 1.).

Másrészt Hermann mellett érvelt, hogy az egy karavánhoz tartozó „cigány serlegek” „a karaván közös, féltett birtokát” (HERMANN, 1909a, 1.) képezik, éppen ezért ha „felbomlik az ősi karaván szervezet, akkor nem igen van kegyeleti értéke a közös klemodiumoknak. Ami zálogban van, ott hagyják, esetleg a lehető legmagasabb kölcsön fejében. Ami maguknál van, azon is tuladnak. Mert az egyesre vagy a kisebb csapatra nézve az ilyen értéktárgy kényelmetlen, sőt veszélyes” (HERMANN, 1909c, 1.). Sajnos, Hermann az utóbbi mondat jelentését egyáltalán nem fejti ki, ahogyan arra sem szolgál magyarázattal, hogy a *czigánykincsek*ek miért definiálja a „karaván közös, féltett” tulajdonaként. Megjegyzendő, hogy a *czigánykincsek* eltűnését előrevetítő negatív víziója, legalábbis a gábor és a cārhar romák, illetve felmenőik esetében, tévesnek bizonyult. (Az ezüst presztízstárgyak

<sup>23</sup> HERMANN cikksorozatához (1909a, 1909b, és 1909c) később egy rövid kiegészítést fűzött (HERMANN 1909d), amelynek tartalma azonban anélkül, hogy pontosan tudnánk, Hermann miről értesítette levélben az Erdélyi Múzeum-Egyesület Erem- és Régiségtárának akkori vezetőjét, dr. Posta Bélát, lényegében értelmetlen.

az utóbb említett két roma csoportban egyéni tulajdont képeztek, illetve képeznek ma is.)

Habár a *czigánykincsekkel* foglalkozó korabeli beszámolókból erre utaló adattal nem találkoztam, feltételezhető, hogy a repatriatizációra irányuló tulajdonlási verseny nemcsak *czigányok* és nem-*czigányok* között zajlott, hanem további dimenziókkal is rendelkezett. A nemesi ezüstpoharak iránt érdeklődő nem-*czigány* műgyűjtők, régiségkereskedők és múzeumok esetenként ugyancsak egymás versenytársaivá válhattak (vö. BUDAY 1909, 199.), ahogyan egyes múzeumok között is kialakulhatott alkalmi versengés azok áruba bocsátása során. Ez utóbbi hipotézist látszik igazolni például az a szimbolikus konfliktus, amely az Erdélyi-Múzeum Egyesület és a budapesti Magyar Nemzeti Múzeum között alakult ki 1899-ben a marosvásárhelyi szabó céh tíz ezüstpoharának megvásárlása kapcsán, amelyek – anyagi tulajdonságaik alapján – akár *czigánykicsek* is lehettek volna. SZÁDECZKY (1899b, 394–399.), aki a két múzeum közötti, elhúzódó rivalizálásáról tudósít, az Erdélyi-Múzeum Egyesület képviselőjeként három alkalommal is felkereste az említett céhet, hogy újabb árajánlattal álljon elő – a szóban forgó tárgyakat végül ő vásárolhatta meg 405 forintért. Az ezüstitárgyakhoz társított társadalmi jelentések 19. századi átalakulását (vagyon tárgyból a nemzeti/etnikus múlt és identitás szimbólumaként, /ipar/művészet-történeti leletként definiált múzeumi kiállítási tárgy) pontosan szemlélteti cikkének utolsó mondata: „Az erdélyi Múzeum kegyelettel és hasonló gonddal fogja őrizni azokat, mint ők [értsd: a céhtagok – B. P.] tették századokon át, miután az egykori virágzó czéh féltett kincsei most már a nemzet közkincsévé váltak” (SZÁDECZKY, 1899b, 399.).

## IRODALOM

ALBERT Ernő

2001 *Sír az út előttem. Háromszéki cigányoktól gyűjtött népköltészet és levéltári okmányok*. Sepsiszentgyörgy, Albert.

ANDERSON, Benedict

1991 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso.

BERTA Péter

2005 Az érték etnicizálása – az etnicitás értéke. A presztízstárgy-gazdaság mint etnikai identitásgyakorlat az erdélyi Gáborok között. *Tabula*, 6, 2, 171–200.

2006 Tárgyhasználat, identitás és a különbség politikája. Az etnikai identitásszimbólum-alkotás gyakorlata az erdélyi Gáborok között. In: VARGYAS GÁBOR (szerk.): *Ethno-lore*. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve XXIII, 147–192. Budapest, Akadémiai Kiadó.

- 2009 Materialising ethnicity: Commodity fetishism and symbolic re-creation of objects among the Gabor Roma (Romania). *Social Anthropology*, 17(2): 184–197.
- 2010 Shifting transactional identities. Bazaar-style trade and risk management in the prestige economy of the Gabor Roma (Romania). Donald C. WOOD (szerk.): *Economic Action in Theory and Practice: Anthropological Investigations*. (Research in Economic Anthropology, 30.) 279–310. Bingley, Emerald.
- BÓDI Zsuzsanna  
1999 Herrmann Antal és a hazai cigánykutatás. In: BÓDI Zsuzsanna (szerk.): *Cigány néprajzi tanulmányok 8. Tanulmányok Herrmann Antal emlékére*. 72–86. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság.
- BROWN, Michael F.  
2004 *Who Owns Native Culture?* Cambridge, MA, Harvard University Press.
- BRUCKNER Győző  
1913 *A szepesi szásznép*. Budapest. (Nemzetiségi ismertető könyvtár.)
- BUDAY Árpád  
1909 Az Erdélyi Múzeum érem- és régiségtárának utolsó tiz éve. *Erdélyi Múzeum*, 26, 2, 197–200.
- BUNTA Magdolna  
2001 *Kolozsvári ötvösök a XVI–XVIII. században*. Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum.
- CLIFFORD, James  
1997 *Routes: Travels and Transitions in the Late 20<sup>th</sup> Century*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- CUNO, James  
2008 *Who Owns Antiquity? Museums and the Battle over Our Ancient Heritage*. Princeton, Princeton University Press.
- FEISCHMIDT Margit  
2002 Szimbolikus konfliktusok és párhuzamos nemzetépítés. In: A. GERGELY András (szerk.): *A nemzet antropológiája*. 112–125. Budapest, Új Mandátum.
- FOSTER, Robert J.  
1991 Making National Cultures in the Global Ecumene. *Annual Review of Anthropology*, 20, 235–260.
- FOX, Jon E. – MILLER-IDRISS, Cynthia  
2008 Everyday nationhood. *Ethnicities*, 8, 4, 536–563.
- GYÁRFÁS Tihamér  
1912 *A brassai ötvösség története*. Brassó. (Művelődéstörténeti monográfiák I.)
- HARRISON, Simon  
1995 Four Types of Symbolic Conflict. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1, 2, 255–272.

- 1999 Identity as a Scarce Resource. *Social Anthropology*, 7, 3, 239–251.
- HERMANN Antal  
 1909a Cigány serlegek. *Brassói Ujlap* (július 9.) I, 92, 1.  
 1909b Cigány serlegek. *Brassói Ujlap* (július 10.) I, 93, 1.  
 1909c Cigány serlegek. *Brassói Ujlap* (július 12.) I, 94, 1.  
 1909d Cigány serlegek. *Brassói Ujlap* (július 20.) I, 101, 1.
- HERRMANN Antal  
 1896a C(im). N(élkül). *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn*. V, 239.  
 1896b Zigeunerlieder aus Kalotaszeg. *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn*. V., 282.  
 1910 Az E.K.E. muzeumáról. *Erdély*, XIX, 11, 167–168.
- HOBBSAWM, Eric J.  
 1987 Tömeges hagyomány-termelés: Európa, 1870–1914. In: HOFER Tamás – NIEDERMÜLLER Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás*. 127–197. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
- JAKÓ Zsigmond  
 1942 *Az Erdélyi Nemzeti Múzeum Levéltárának múltja és feladatai*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület.
- JÓZSEF FŐHERCEG  
 1888 *Czigány nyelvtan. Romano csibákero sziklaribe*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.  
 1890 A cigányokról. *Ethnographia*, I, 1, 12–19.  
 1893 Magyar-cigány szógyűjtemény. In: GERŐ Lajos (szerk.): *A Pallas Nagy Lexikona* IV. kötet. XXXXIII–XXXXVIII. Budapest, Pallas Irodalmi és Nyomdai Társaság.  
 1901 A cigányok. In: *Az Osztrák-Magyar Monarchia írásban és képben*. XX. kötet. Magyarország VII. kötete. (Délkeleti Magyarország: Erdély és a szomszédos hegyvidékek). 568–578. Budapest, Magyar Királyi Államnyomda.
- KŐSZEGHY Elemér  
 1936 *Magyarországi ötvösjegyek a középkortól 1867-ig*. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.
- LIEBICH, Richard  
 1863 *Die Zigeuner in ihrem Wesen und in ihrer Sprache*. Leipzig, F. A. Brockhaus.
- LÖFGREN, Orvar  
 1989 A nemzeti kultúra problémái svéd és magyar példákön szemlélve. *Janus*, 6, 1, 13–28.
- MCCRACKEN, Grant  
 1988 *Culture and Consumption: New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities*. Bloomington, Indiana University Press.

- MILLS, Sara  
2002 Rethinking politeness, impoliteness and gender identity. In: LITOSSELITI, Lia – SUNDERLAND, Jane (szerk.): *Gender Identity and Discourse Analysis*. (Discourse Approaches to Politics, Society, and Culture, 2.) 69–90. Amsterdam, John Benjamins.
- NEUGEBOREN Emil  
1913 *Az erdélyi százszok*. Budapest. (Nemzetiségi ismertető könyvtár.)
- ORBÁN Balázs  
1869 *A Székelyföld leírása. Történelmi, régészeti, természetrajzi s népis-  
mei szempontból*. II. Pest, Ráth Mór kiadása.
- OROSZ Endre  
1914 Czigány-kincsek. *Néprajzi Értesítő*, 15, 1–2, 161–167.
- PALÁDI-KOVÁCS Attila  
1999 Herrmann Antal a magyar néprajzkutatás intézményesüléséért. In: BÓDI Zsuzsanna (szerk.): *Cigány néprajzi tanulmányok 8. Tanulmányok Herrmann Antal emlékére*. 39–54. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság.
- SERAPHIN, Friedrich Wilhelm  
1900 Ein sächsischer Ehrenpokal in Zigeunerhänden. *Korrespondenzblatt des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde*, XXIII, 11, 139.
- SIGERIUS, Emil  
1896 Ein Zigeunerschatz. *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn*. V., 239.  
1901 Zigeunerbecher. *Korrespondenzblatt des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde*, XXIV, 2, 22–23.
- P. SZALAY Emőke  
2001 *Debreceni ötvösség*. Debrecen, Ethnica Kiadó.
- SZÁDECZKY Lajos  
1899a Múzeum a zálogházban. *Erdélyi Múzeum*, XVI, IV, 247–251.  
1899b A m.-vásárhelyi szabó czéhpoharak. *Erdélyi Múzeum*, XVI, VI, 395–399.  
1899c Régi ezüst poharak Erzsébetvárosról. *Erdélyi Múzeum*, XVI, VI, 402–403.
- SZENDREI János  
1884 Az Országos Történelmi Ötvösmű-kiállítás. *Vasárnapi Ujság*, XXXI, (március 2.) 133–135.
- Sz. N.  
1899 Muzeum a zálogházban. *Erdély népei. Az 'Erdély' néprajzi melléklete*, II, 2, 29. (Szádeczky 1899a – lásd fent – kivonatolt változata.)
- Sz. N.  
1915 Téglás István emlékezete. *Erdészeti Lapok*, 54, 17–18, 436–438.
- TÉGLÁS István  
1899 Vándor cigányok kincse. *Erdély népei. Az „Erdély” néprajzi melléklete*, II, 2, 21–23.



- 1912a Czigány-kincsek. Első közlemény. *Néprajzi Értesítő*, 13, 1, 50–55.  
 1912b Czigány-kincsek. Második közlemény. *Néprajzi Értesítő*, 13, 2, 124–130.  
 1912c Czigány-kincsek. Harmadik közlemény. *Néprajzi Értesítő*, 13, 3–4, 268–273.  
 1913 Czigány-kincsek. Negyedik és utolsó közlemény. *Néprajzi Értesítő*, 14, 1–2, 135–142.

WLISLOCZKI Henrik

- 1885 *Az erdélyi czigány népköltészet*. Budapest, Franklin-Társulat.  
 1888 Az erdélyi sátoros czigányok nemzetségi és családi viszonyai. *Vasárnapi Ujság*, XXXV, 37, 611–613.  
 1890 *Vom wandernden Zigeunervolke. Bilder aus dem Leben der siebenbürger Zigeuner. Geschichtliches, Ethnologisches, Sprache und Poesie*. Hamburg, Verlagsanstalt und Druckerei Actien-Gesellschaft.

PÉTER BERTA

## MULTIETHNIC BIOGRAPHIES OF OBJECTS, PROPRIETARY CONTEST AND REPATRIOTIZATION.

*GYPSY TREASURES IN TRANSYLVANIA AT THE TURN OF THE 19<sup>TH</sup>–20<sup>TH</sup> CENTURIES (1869–1917)*

The study summarizes and interprets historical and ethnographic data on various Transylvanian *Gypsy* treasures and were published at the turn of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries. It pays special attention to the overview of István Téglás's papers that offer the most detailed and sophisticated knowledge on the contemporary *Gypsy* social contexts of use, ideologies and practices connected with this group of silver objects. The study highlights why those silver objects coming from aristocrats or other social groups of non-*Gypsy* majority society underwent a process of symbolic devaluation, and how several of them got into the possession of Transylvanian *Gypsies* from the first part of the 19<sup>th</sup> century. Due to the mass production of nations and national inventories characterising of the 19<sup>th</sup> century's Central Europe, however, these silver objects imbued with value again in the eyes of certain groups of non-*Gypsies* (museum founders and experts, antique dealers etc.). As a consequence of this process, an interethnic proprietary contest evolved around silver objects owned by *Gypsies* in the second half of the 19<sup>th</sup> century – non-*Gypsies* tried to repatriotize these objects and display them in newly founded museums serving, among others, for nation-building and politics of ethnic identity.



## SZENT LÁSZLÓ-ALAKOS KÁLYHACSEMPÉK

Középkori kályhacsempéink mesterei a fennmaradt leletek tanúsága szerint gyakran éltek a figurális ábrázolás lehetőségével. A kor művészetét (15–16. század) még szinte kizárólagosan a vallásos témák uralták, ezért is meglepő, hogy a kályhacsempéken mindez csak részben tükröződik vissza. Persze az alkalmazott művészetek ezen ága jellegzetesen profán műfaj: a kályhacsempék készítői elsősorban helyi mesteremberek, iparosok közül kerültek ki, s a megrendelőket is zömmel a polgári rétegek és a középne-messég körében kereshetjük. Bizonyára nem véletlen mindez, hiszen a hely, ahol a kályhákat díszítő csempék felhasználásra kerültek, már nem a szak-rális közeg, hanem a mindennapok élettere volt. És mindez elmondható az udvari alkotásokról is, hiszen az ott készült, ott felhasznált csempék, bár nyilván magasabb színvonalon készültek, általában ugyancsak világi tárgyúak voltak (lásd pompás lovagalakos kályhacsempéinket a budavári és a vértesszentkereszti ásatásokból, valamint uralkodók képmásait – Zsigmond, Mátyás, II. Ulászló és családja – egyes korabeli emlékeken).<sup>1</sup>

A magyar anyagban két olyan gyakran megjelenített, jellegzetes téma van, amely szakrális és világias vonásait egyaránt megtartva felkerült a középkori kályhacsempékre. Azonban e két esetben is a lovagi, a világi jelleg dominál: a Szent György-alakos csempéken a sárkányölés expresszív, mindenki által ismert és kedvelt jelenete látható, míg a kor legnépszerűbb magyarországi szentjének, László király alakjának szerepeltetését elsősorban országos kultusza, valamint hagyománykörének gazdag lovagi és folklór vonatkozásai indokolták. Mi több: jószerével a folklórban élt legtovább – profanizálódván – a szent király középkori alakja.

Két olyan középkori kályhacsempét ismerünk, melyen Szent László legendáját, a falképciklusokról ismert kerlési kalandot mintázták meg. Ezekkel az emlékekkel rokon, mintegy előzménye azoknak (sőt megkockáztatható: a legenda talán első – töredékes – ábrázolása) az a honi anyagban legkorábbra datált lovas alakos magyar kerámiamunka, amely a Margit-szigeti ásatások során került elő (KÁDÁR, 1949, 105.).<sup>2</sup> E 13. századi padlótéglán ugyanis egy visszafelé nyilazó kun vitéz szépen megmunkált alakja fedezhető fel.

A lovas üldözést ábrázolja az az immár minden kétséget kizáróan Szent László-alakos csempe is, mely a 15. század második felében, valószínű-

<sup>1</sup> A kályhacsempék profán jellegét ugyanakkor nem cáfolja az a szakkutatás által kimutatott tény, hogy a fejlődés iránya az volt, hogy a királyi, főúri és városi csempék készültek régebben, és az egyszerűbb, többnyire mázatlan, rurális változatok időben később keletkeztek.

<sup>2</sup> Az eredeti, 1848-ban beletározott darab hiányzik, csak gipszmásolata van meg.

leg 1477 körül készült Moldvában. Származási helye – Moldvabánya (ma: Baița) –, bár kétségkívül meglepetés még a téma kutatója számára is, kellő magyarázatot nyer, ha figyelembe vesszük, hogy a 14–16. század folyamán Észak-Moldva lakosságának közel egyharmada a magyar nyelvet beszélte, e tájegység toponímiája máig is részben magyar (DOMOKOS, 1987, 47.), és Moldva városainak zömét is a Kárpátokon inneni telepések alapították és virágoztatták fel. Ugyanez elmondható a csempe lelőhelyéről is, hiszen az olykor fejedelmi székhelyként is funkcionáló Moldvabányán 1410-1523 között katolikus püspökség működött, romjaiban máig is meglévő pompás gótikus székesegyházzal és kolostorral, amely a feljegyzések szerint Jó Sándor vajda erdélyi felesége, Losonczy Margit közreműködésével létesült (TÁNCZOS, 2007, 348–351.). Az anyaországgal való intenzív gazdasági és kulturális kapcsolat magyarázza a László-legenda Moldvába átkerülését is. A moldvai csángók máig élő Szent László-tisztelete pedig szintén e középkori gyökerekre vezethető vissza (MAGYAR, 1998a, 135–144.; MAGYAR, 1998b.). A kályhacsempén<sup>3</sup> (1. kép) a háromágú koronával és jobbjaiban csa-



1. kép Moldvabánya: a Szent László-legenda üldözés-jelene.  
(BATRIŃA – BATRIŃA, 1990, 172.)

tabárdal jelzett László kezével éppen megragadja a menekülő kun üstökét, miközben fegyverét a végzetes csapásra lendíti. A hegyes szakállal, keleti ruhában ábrázolt kun vitéz hátrahanyatlik nyergében. (László stilizált lovagi

<sup>3</sup> E csempetípus két példánya is előkerült egy bizonyos LV telkén, a katolikus székesegyház közelében, az ott folytatott régészeti ásatások során (lásd még: BATARIUC, 1994, 115., 134.).

öltözetet visel.) A jelenet több székelyföldi (Gelence, Maksa, Sepsibesenyő első Szent László-sorozata) és egy felvidéki (Gömörrákos) falképciklusból is ismert (2. és 3. kép).<sup>4</sup> Minthogy e falképes ábrázolásokon a fent jelzett



2. kép Részlet a Szent László-legendá falképciklusából. (Maksa; LÁSZLÓ, 1993, 70.)



3. kép Részlet a Szent László-legendá falképciklusából.  
(Gömörrákos; LÁSZLÓ, 1993, 156.)

jellegzetes mozdulat (az ellenséges vitéz üstökön ragadása) mindannyiszor az üldözést megelőző csata hevében történik, feltételezhetjük, hogy e moldvai kályhacsempén is erről lehet szó – gyaníthatóan a ciklus egyetlen előkerült jeleneteként. Arra, hogy a teljes legendát ábrázolták, két jászvásári

<sup>4</sup> Maksa: Huszka József színes másolata, 1892. Lelőhelye: Országos Műemlékvédelmi Hivatal Tervtára, 324. A gömörrákosi falképciklus részlete Hornyák László tusrajza az eredeti freskó nyomán.

(ma: Iași) kályhacsempe töredék is utal, melyek, bár nem állítható biztosan, hogy a László-legendához tartoznak, fő jellemzőiket tekintve nagyon is rokoníthatók a falképciklus várjelenetével (egyiken egy vár, másikon várból kivonuló lovas fedezhető fel).<sup>5</sup>

A 16. század elejéről származó, az udvarhelyszéki Csekefalván fellelt kályhacsempe (4. kép) már a legendaciklus végső lecsapódásának, alámerülő népi változatának is felfogható (BENKŐ – UGHY, 1984, 13. kép).<sup>6</sup> A kép



4. kép Székelykeresztúr: a Szent László-legenda párviadal-jelenete.  
(BENKŐ – UNGHY, 1984, 13. kép)

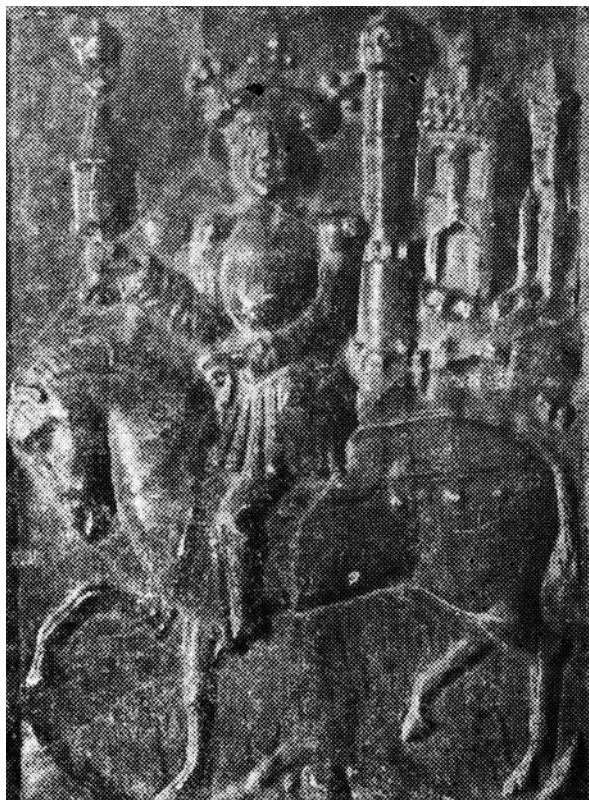
Szent László és a kun harcát ábrázolja, de immáron az eredeti jelenet romlott formájában, ugyanis e küzdelem már nem két sebezhetetlen hős között folyik: a küzdők fegyvereiket emelik egymásra (László bárdot, a hegyes süveggel jelzett kun az íját használja).

A László-legenda várjelenetével mutat rokonságot az a 15. századi kályhacsempe is, mely az észak-erdélyi Besztercén került elő (BATRÎNA – BATRÎNA, 1990, 169.). Egyik legszínvonalasabb Szent László-ábrázolásunk

<sup>5</sup> A képeket közli: BATRÎNA – BATRÎNA, 1990, 165., 183.

<sup>6</sup> A kályhacsempe rajzát közli még: LÁSZLÓ, 1993, 209.

ez! A kép (5. kép) előterében pompás harci ménen, lovával léptetve jelenik meg a páncélban, lovagi csatakötényben ábrázolt király. Fején impozáns



5. kép Beszterce: Szent László. (BATRINA – BATRINA, 1990, 169.)

háromágú liliomos korona; kezében a csatabárdnak már csak a nyele vehető ki. A háttérben négytornyú lovagvár magasodik, közepén egy templomot szimbolizáló építménnyel (bizonyára Váradról van szó).

További hét lovas alakos ábrázolás ismeretes, s némelyikük a besztercei ábrázoláshoz hasonlóan a Kolozsvári testvérek 1390-ben felállított váradi szobrára emlékeztet (6., 7., 8. és 9. kép).<sup>7</sup> Dekoratív munka az a kályhacsempe, amely Váradon került elő, s a közelmúltban egy bukaresti aukción bukkant fel, jelenleg magántulajdonban van (BALOGH, 1982, 98. kép).<sup>8</sup> A boltíves háttér előtt vágató, bárdot lendítő László (10. kép) Szent György-

<sup>7</sup> A szobor képe fennmaradt Georg Houfnagel (1598) metszetén (6. és 7. kép) és Cesara Porta rajzán (1599); 8. kép. A ma ismert legrészletesebb ábrázolás Georg Houfnagel 1598-ban készített, lavírozott tollrajza (9. kép). Lelőhelye: Bécs, Österreichische Nationalbibliothek, Handschriften und Inkunabelsammlung. Cod. 9423. fol. 126.

<sup>8</sup> Lásd még: BÁLINT, 1992, 113.



6. kép Nagyvárad látképe: Georg Houfnagel metszete. (1598)



7. kép Nagyvárad: a Kolozsvári testvérek váradí lovasszobra Georg Houfnagel metszete (1598) nyomán. (MAGYAR, 1996, 83.)





8. kép Nagyvárád: a Kolozsvári testvérek váradi lovasszobra Cesare Porta rajza (1599) nyomán. (MAGYAR, 1996, 85.)



9. kép Nagyvárád: Szent László (a kolozsvári testvérek váradi lovasszobra; Georg Houfnagel tollrajza; 1598).

keresztes pajzsot tart kezében. Ezúttal is harci vértetbe öltözve látható, koronája azonban eltér az eddigiektől. Vállára omló haja, dús bajusza és



10. kép Nagyvárad: Szent László. (BALOGH, 1982, 98. kép)

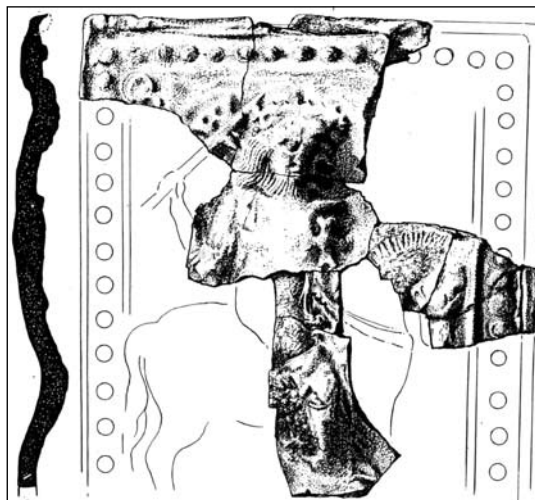
szakállá a Szent László-herma ábrázolására emlékeztet. Szépen kidolgozott a lószerszámzat is, sőt a csempe mestere még a készítés idejét is feltüntette: 1540-ből származik. Bizonyára a váradi kultuszhely közvetlen kisugárzása ihlette a földrajzilag közeli Érmellék folklórhagyományait (a szalacsi Szent László kútja stb.) és a Szent László-tisztelet lokális tárgyi emlékeinek létrejöttét (11. kép).

Rendkívül jó analógiája a fentiek az a Szent László-alakos lovaskép, amit a székelykeresztúri múzeum udvarán ástak ki (BENKŐ – UGHY, 1984, 57. kép). A töredékeiben is hatásos díszítményen mind a királyfej, mind pedig László attribútuma felismerhető (12. kép). Léptető lovon, kezében bárdal, fején kihangsúlyozott lilimos koroná-



11. kép Az albisi kályhacsempe. (Magyar Néprajzi Lexikon 3. 1980, 26.)

val láthatjuk Lászlót egy *Bákó*ban (ma: Bacău) előkerült 15. századi kályhacsempén (13. és 14. kép) (BATARIUC, 1994, 123., 128.; 1999, 260., 263.).<sup>9</sup> Ha-



12. kép Székelykeresztúr: Szent László. (BENKŐ – UNGHY, 1984, 57. kép)



13. kép Bákó: Szent László. (BATARIUC, 1994, 123.)

sonló leleteket jelez Batariuc a szintén moldvai Szucsavából (ma: Suceava), Karácsonykőből (ma: Piatra Neamț), Dragoiestiből, valamint a Neamț megyei Obarsîa-Bornisból is (BATARIUC, 1994, 128.; 1999, 250., 259.).<sup>10</sup> A fenti

<sup>9</sup> A két bákói csempe nyilvánvalóan ugyanazon műhely alkotása.

<sup>10</sup> A szerző ikonográfiailag a moldvai Szent György-ábrázolásokkal rokonítja e kályhacsempéket. A román művészettörténész véleményét árnyalva szükséges jelezni, hogy ez utóbbi kályhacsempék nem utalnak egyértelműen Szent László kilétére, mert noha e képeken is lovon léptető, koronás személy látható, a kezében tartott fegyver inkább lándzsának tűnik, semmint csatabárdnak.

képek távoli párhuzamai még a 15. századra tehetők. Az egyik ilyen emlék Nagyszebenben, a Bruckenthal Múzeum néprajzi gyűjteményében található Szent Lászlót mintázó lovas alakos kályhacsempe.<sup>11</sup> Ugyancsak Dél-Erdélyből, Vajdahunyad várából származik az Iparművészeti Múzeum azon darabja, amelyen áttört művű gótikus mennyezet alatt csatabárddal a kezében egy vágató, koronás vitéz látható: Szent László. A homorú kályhafiókot kitöltő ékítményeket és a lovas alakot színes máz borítja (a ló fehér, egyébként pedig a zöld és sárga máz dominál), s az egész ábrázolást hangsúlyos lovagi jelleg határozza meg (VOIT – HOLL, 1963, 35. kép).<sup>12</sup> A váradi lovasszoborral való rokonságukat valószínűsíti, hogy mind az öt lovas alakos ábrázolás a keleti országrészből, a váradi kultushelyről és Erdélyből került elő.

Az ország központi részein, a királyi udvarhoz közelebb fekvő területeken Szent László álló alakos képe terjedt el. Így mintázták meg azon a három 16. század eleji csempén is, melyek Fülek várában kerültek a napvilágra. Mint Kalmár János leírja:

I. (Szt.) László lilomos koronával a fején van ábrázolva. Jobbjában koronás országalmát, baljában alabárdot tart. Feje körül gyöngysor szegélyű aureola, bő földig érő palástját mellén hármaskarójú csatban végződő, tagolt pánt fogja össze. Térden alul érő bő ruháját köpenye alatt öv veszi körül. Lábán széles orrú saru, a bokánál félkör-alakban kivágva. Ballábával előrelép. Szt. László alakjával díszített csempe előfordul zöld és barna mázzal, továbbá zöld alapon sárga keretben, sárga palásttal, koronával, alabárdnyéllel, az aureola szegélye, az alabárd és a haj feketemáz. Feltűnő, hogy a szent királynak nem a félkör alakú bárdot, hanem a XVI. századi német gyalogos fegyverei között otthonos alabárdot adta a csempét tervező mester a kezébe. Azonos csempe az egri vár ásatáskor került a felszínre<sup>13</sup> (KALMÁR, 1959, 24.).

Ugyanitt Kalmár említést tesz egy további, zöldmázás töredékről is, melyen egy kisebb méretű, félhold alakú bárdot jelez, és amit szintén Lászlót ábrázoló csempe maradványaként azonosít (KALMÁR, 1959, 25.).



14. kép Bákó: a Szent László-kép egy másik változata. (BATARIUC, 1999, 263. 3. kép)

<sup>11</sup> Ltsz.: 2503-C.

<sup>12</sup> A kályhacsempe első közlései: DIVALD, 1929, 153–154.; 1930, 86. Utal még rá: VOIT, 1993.

<sup>13</sup> Képét a XLII. táblán közli. Ugyanitt István- és Imre-alakos csempék is előkerültek.

Az egri várásatások során két László-alakos kályhacsempe is felszínre került (mind Füleken, mind Egerben Szent Imrét mintázó csempét is találtak). Mint Kádár Zoltán ismerteti:

Színezésükben a fehér-mázon kívül a sárga és a zöld uralkodik. A kettő között a teljesebbiken alabárdos, félalakban ábrázolt királyt láthatunk. Ennek a darabnak négy összeilleszthető töredéke maradt fenn. A csempe alapszínét zöld máza adja, a perem felhajlási pontjainál citromsárga keret vonul végig. Fejét féldomború-plasztikus, glóriás korona ékesíti. A glória kissé kiemelkedik az alapból, felsőrésze átnyúlik a széles peremre, ezért ferdehelyzetű; színe citromsárga, háromkaréjú és háromszögű levelek váltakozásából áll. Legalul kettős domborulatú, világoskék pánt szegélyezi a homlokot. A fej arcrésze világos zöldeskék mázú, amelyre okker fedőréteg van égetve. Erősen ívelt szemöldök alatt plasztikusan jól kidolgozott szemek, nyitott szemhéjjal. Az orr görbül (sasorr), a széles arcon a pofacsontok kissé kiemelkednek. Szája kicsiny, vastag és kissé nyitott. Haja és szakállja sötétbarna, finoman csavarodó; balról három hosszú fürt látszik, jobbról (az arc baloldalán) egybeolvadnak a hajfürtök, a homlokot négy, csigába kunkorodó fürt keretezi. A szakáll és a bajusz sötétbarna, a bajusz hosszan lelóg. Az áll felső részéről négy, csigában végződő fürtben omlik le a szakáll. A fejtől jobbra plasztikusan kiképzett zöldesbarna bárd áll oldalnézetben (KÁDÁR, 1952, 69–70.).

Hasonló a másik csempe két töredéke alapján azonosítható Szent László-ábrázolás is, ebből azonban csak a bárd foka és a korona a glóriával maradt meg, tehát stílusában egyszerűbb az előzőnél. Alapszíne okkersárga, pereme sárga, zöld mázas ráfolyással. A keret sárga, belül zöld. Az okkersárga koronán ugyanazok a háromkaréjos és háromszögletű levelek váltakoznak, mint az előzőn. A bárd szintén olyan típusú, mint az előző csempéé, csak hogy azzal ellentétben fekete színű (KÁDÁR, 1952, 70.) (e felvidéki típushoz lásd 15. kép).

Elsősorban kultúrtörténeti szempontból figyelemre méltó az a székelykeresztúri kályhacsempe, amely Szent Lászlót egy másik szenttel párban ábrázolja (BENKŐ – UGHY, 1984, 60. kép). A csempe (16. kép) azokra a kora középkori táblaképekre emlékeztet, amelyekeken gótikus árkádkeretben álló szenteket festettek meg. Ez az ábrázolás azonban már nyilvánvalóan 16. századi, mert keretezését gótikus és reneszánsz motívumok egyaránt jellemzik. A bokáig érő palástban megmintázott koronás fő kilétét ez esetben is a háromágú uralkodói diadém és a csatabárd fedi fel. Ami a csempét igazán különlegessé teszi, az az árkádos oszlop bal oldalán álló alak. Palástja hasonlatos Lászlóéhoz, fejét pedig glória övezi. Tehát egy előkelő származású szentről van szó. Sajnos, arcvonásai elmosódottak, s már az sem vehető ki, hogy a fején mit viselt. Van még azonban egy olyan részlet,

amely talán fogódzót adhat az ábrázolt személy kilétének meghatározásához, ugyanis a jobbában jogart vagy valamiféle egyenes nyelű tárgyat tart. Ha ez nem szerepelne a képen, akár egy női szent vagy a királyné személyének is vélhetnénk, így azonban fel kell tételeznünk, hogy a csempe egy férfit mintáz. A közel egykorú oltárképeken nem ritka, hogy szent királyainkat ábrázolták így párban (tehát Szent Lászlót és Szent Istvánt), ám e

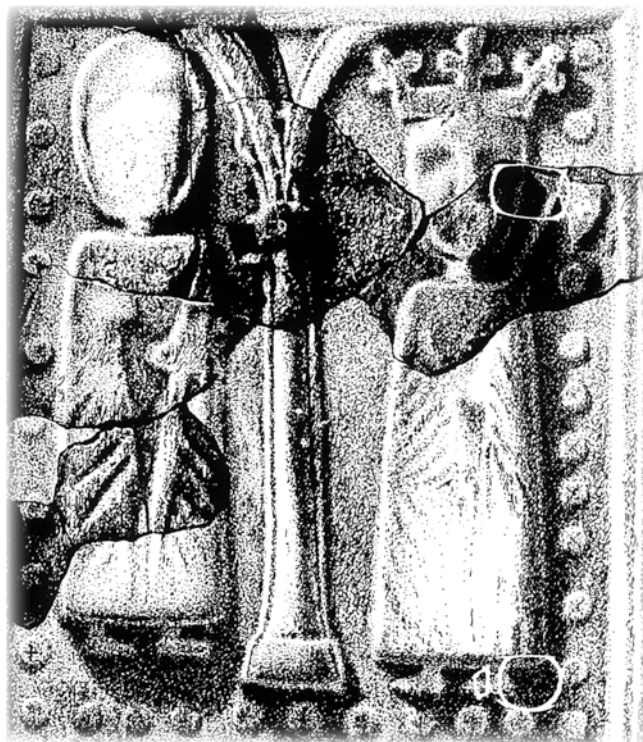


15. kép Eger: Szent László. (KÁDÁR, 1952, 70.)

feltevést megkérdőjelezi, hogy a bal oldali alak eredetileg sem viselhetett – hely híján – olyan impozáns koronát, mint a jobb oldali László-figura. Nem zárható ki tehát, hogy a füleki és egeri kályhacsempékhez hasonlóan ezúttal is Szent Imrét mintázták meg, aki ábrázolásai fő ikonográfiai jegyét, egy liliomos pálcát tart kezében, míg korona csak ritkán ékesíti fejét.

E székelykeresztúri emlék ugyanakkor kályhacsempéink egy sajátos csoportjára is emlékeztet. A román Batrîna-szerzőpáros már jelzett tanulmányában hat olyan kályhacsempe rajzát is bemutatja, melyek szintén a moldvabányai

ásatásokból kerültek elő, s kompozíciós elrendezésükben, összhatásukban a székeleykeresztúrihoz hasonlatosak (BATRÎNA – BATRÎNA, 1990, 176–177.).



16. kép Székelykeresztúr: Szent László és Szent Imre. (BENKŐ – UNGHY, 1984, 60. kép)

Ezek jellemzője, hogy ugyancsak két alak fedezhető fel rajtuk, s a jobb oldali figura mind a hat képen koronát visel. Tehát királyról van szó. A bal oldali személy azonban nyilvánvalóan egy nőt jelenít meg, akinek fejét glória sem övezi (17. kép). A tanulmány szerint ez esetben a Szent László-legenda (a falképciklus) pihenés-jelenetéről van szó (BATRÎNA – BATRÎNA, 1990, 167.). Am mind a szereplők kompozíciós elrendezése cáfolni látszik ezt, mind ama tény, hogy a királyalak sem igazán azonosítható Lászlóval, hiszen legjellemzőbb attribútumát, a bárdot egyik csempén sem fedezhetjük fel, sőt e királyi személy kardot is csak két esetben visel. Továbbá az is a román szerzők véleménye ellen vall, hogy a biztosan Szent Lászlót ábrázoló, már tárgyalt moldvabányai kályhacsempén a kun nyergében nem látható az elrabolt lány – ellentétben a falképes ábrázolásokkal. Mindazonáltal nyilvánvaló, hogy itt valami olyan történetet mintáztak meg,<sup>14</sup> mely szintén rendkívül népszerű volt a 15–16. századi magyarság körében. Közvetlen analógiája előkerült a

<sup>14</sup> Szó szerint megmintázták, ugyanis míg az üldözéscsoporthoz ábrázoló csempe sablonformával készült, a hat kályhacsempe kézzel készült, és minden bizonnyal helyi mesterek műve.

Zaránd megyei Nadabon folytatott ásatások során (MÉRI, 1957, 187–206.),<sup>15</sup> sőt ezúttal a jelzett két alak között egy hangsúlyosan kiemelt háromágú fa



17. kép Moldvabánya: közelebről meghatározatlan középkori magyar folklórhagyomány ikonográfiai megjelenítései. (BATRINA – BATRINA, 1990, 176–177. 6 kép, lásd még: TÁNCZOS, 2007, 360.)

(világfa?) is felfedezhető. Ha a jobb oldali férfi koronája nem hatna zavaróan, akár a Molnár Anna-ballada ábrázolására is gondolhatnánk; annyi bizonyos, hogy konkrét nyomát mindenképpen a magyar kultúrhagyomány, a magyar folklóremlékek körében szükséges keresni.<sup>16</sup>

Még négy olyan középkori kályhacsempéről tudunk, melyek szintén László király kultuszával kapcsolatosak. Valószínűleg az ő portréja látható azon a 15. századi csempén, amelyre a tatai Öregvár ásatásai során bukkantak a régészek (KATONA, 1977, 44. kép).<sup>17</sup> A koronás királyfej markáns, kettéfésült szakállával a legjellemzőbb Szent László-ábrázolásokra emlékeztet. A sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeum egyik, Kászonyakabfalváról előkerült, 1492-ben készült lovalgalakos csempéje pedig ugyancsak Szent László királyt örökíti meg, noha a kezében tartott bárd már nehezen kivehető, illetve lehetséges, hogy nem is bárdal, hanem ikonográfiaileg rendhagyó módon (lásd az albisi kályhacsempe esetében) lándzsával a kezében mintázták meg (18. kép).<sup>18</sup>

A Kalotaszeg délkeleti sarkában emelkedő Léta várában az 1980-as években végzett ásatások során edény- és csempetörmelék leletek is felszínre kerültek. Az egyik 16. századi csempén Szent László keretbe foglalt

<sup>15</sup> A kályhacsempe lelőhelye: Magyar Nemzeti Múzeum – ltsz. 93/1880.2.

<sup>16</sup> Ez utóbbi feltevésünk már csak azért is valószínűsíthető, mert a lovas üldözéshez hasonlóan e hat csempe is az egykori moldvabányai székesegyház közeléből, egy katolikus vallású, előkelő rangú személy telkéről került elő. E csempéket a Batrina-szerzőpárosra hivatkozva, újabb adatokat felvonultatva ismerteti BATARIUC (1994, 128.) és TÁNCZOS (2007, 359–360.) is.

<sup>17</sup> A kályhacsempe lelőhelye: Tata, Kuny Domokos Múzeum.

<sup>18</sup> Köszönet Gazda Enikőnek, aki felhívta figyelmünket e székelyföldi emlékre.



portréja látható, míg egy másik a rokon szentet, Sárkányölő Szent Györgyöt ábrázolja.<sup>19</sup> E kályhacsempe lelőhelye aligha véletlen, hiszen a szomszéd-



18. kép A kászonyjakabfalvi csempe. Székely Nemzeti Múzeum, Itsz. Ca. 26.

dos Kalotaszeget évszázadok óta átszeli a Nagyvárad–Kolozsvár közötti országút, amelynek révén e tájat folyamatosan érték azok a műveltségi hatások, amelyek a váradi Szent László-kultusz hely kisugárzásából adódtak. Akad azonban számos, földrajzilag közelebbi tényező is: így legfőképpen a közeli Tordai-hasadék, a Heszdát völgyében máig is létező Szent László-forrás, amelyről már Temesvári Pelbárt és Temesvári nyomán az Érdy-kódexet összeállító tudós karthauzi szerzetes is megemlékezett, és amely, mint jeles szakrális hely, búcsújárók sokaságát vonzotta Torda környékére. A nyugat felől érkező búcsújárók útja a Fenes-patak völgyében, Tordaszentlászlón keresztül vezetett, mely település maga is a Szent László-tisztelet egyik kistáji központjává vált. Tordaszentlászlón 1285-ben említi először egy oklevél a falu Szent László-titulusú egyházát, a 15. században pedig már Szent László-harangról, illetve a Léta vára felőli hegyen álló Szent László-kápolnáról is megemlékeznek az oklevelek. A helyi határnevek között több – Zarándoknál dülő, Zarándokok ösvénye, Zarándokok csorgója – szintén a hajdani, Szent László tiszteletének a jegyében végzett búcsújárásról vall, Magyarléta közvetlen földrajzi környezetében.

<sup>19</sup> Hírt ad e régészeti leletről: HONISMERET, 1990, 2–3, 76–82. Utal rá: RICCI, 1995, 9.

Végül arról a Szent László-alakos kályhacsempéről kell szólnunk, amely a 16. század közepe táján keletkezett, készítési helye azonban már a magyar ökumené határain túlra mutat. A középkori Auschwitzban talált zöld mázas kályhacsempe László lengyelországi kultuszának beszédes tárgyi emléke (19. kép). Az álló alakos képen az előkelő ruházatú király jobbában hosszú nyelvű, végével földre támasztott alabárdját tartja, baljában keresztrel ékesített országalma látható. Arcvonásai meglelt férfikorba ért embert mutatnak, s a kompozíció finom eleganciája, az ábrázolt személy méltóságteljes tartása e régészeti emléket az egyik legszebb ránk maradt Szent László-alakos kályhacsempévé avatja (DABROWSKA, 1987, 60. kép).<sup>20</sup>



19. kép Auschwitz: Szent László. (Dabrowska, Maria, 1987. 60. kép)

Mint látható, 15–16. századi figurális kályhacsempéink egyik népszerű témája volt Szent László király személye. S ha nem is mintázták meg olyan nagy számban, mint Szent György legendáját vagy az általánosabb értelem-

<sup>20</sup> Szent László király lengyelországi kultuszához adalék, hogy tiszteletére szentelték a középkorban a kislengyelországi Kargów és a sziléziai Kunów plébániatemplomát. Szent László délkelet-lengyelországi tiszteletéhez beszédes adalék, hogy magyarországi mondakörének számos eleme átkerült Szent Kinga Pieninek vidéki mondakörébe (KRZYŻANOWSKY, 1965, 167–168.). Köszönet Kerny Teréziának, aki erre a képre felhívta a figyelmünket.

ben vett lovagi életet, emlékeivel találkozunk Moldvában, a Székelyföldön és a történeti Erdély más területein, Nagyvárad környékén és Észak-Magyarországon, sőt még az északi országhatárokon túl is, és aligha hihető, hogy a királyi udvarban és a dunántúli műhelyekben ne készültek volna szintén Szent László képével ékesített csempedíszítmények. László középkori kultusza a magyarországi művészettörténet számos olyan alkotását hívta életre, melyek művészi egyediségükben, jellegzetességeikben önálló ikonográfiai fejleményként jelentek meg a korabeli európai művészetben, és ezek kisugárzása az alkalmazott művészetek alkotásainak többségén, így a kályhacsempéken is kimutatható. Ezek az ábrázolások a 16. század közepéig lehettek általánosan elterjedtek, s megszűnésük részben a reformáció megjelenésének, főként pedig a középkori Szent László-tisztelet „lecsengésének”, illetve átalakulásának volt a következménye.

## IRODALOM

- BÁLINT István János (szerk.)  
1991 *Boldog Várad*. Budapest, Héttorony Könyvkiadó.
- BALOGH Jolán  
1982 *Varadinum-Várad vára*. I–II. Budapest, Művészettörténeti Füzetek, 13, 1-2.
- BATARIUC, Paraschiva-Victoria  
1994 Cahle decorate cu subiecte religioase descoperite în Moldova. *Ars Transsilvaniae*, 4, 115–134.  
1999 *Cahle din Moldova Medievală (Secolele XIV–XVII)*. Suceava, Anuarul Muzeului National al Bucovinei Supliment VII.
- BATRÎNA, Lia – BATRÎNA, Adrian  
1990 Legenda „Eroului de frontiera” în ceramica monumentală din Transilvania și Moldova. *Studii și cercetări de istorie veche și arheologie*, 41, 2, 165–183.
- BENKŐ Elek – UGHY István  
1984 *Székelykeresztúri kályhacsempék*. Bukarest, Kritérion Könyvkiadó.
- DABROWSKA, Maria  
1987 *Kaflę i piece kaflowe w polsce do końca XVIII wieku*. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź.
- DIVALD Kornél  
1929 *A magyar iparművészet története*. Budapest, Apostoli Szentszék Könyvkiadó, Szent István Társulat.  
1930 *Az Árpádház szentjei*. Budapest.
- DOMOKOS Pál Péter  
1987 *A moldvai magyarság*. Budapest, Magvető Könyvkiadó.

- GYURICZA Anna  
1992 *Reneszánsz kályhacsempék Északkelet-Magyarországról*. Miskolc, Hermann Ottó Múzeum (Borsodi Kismonográfiák 37.)
- KÁDÁR Zoltán  
1949 A legkorábbi egri kályhacsempék. *Archaeologiai Értesítő*, 102–106.  
1952 Későgótikus alakos kályhacsempék az egri várásatásokból. *Archaeologiai Értesítő*, 69–74.
- KALMÁR János  
1959 *A füleki (Fil'akovo) vár XV–XVII. századi emlékei*. Budapest. (Révészeti Füzetek 4.)
- KATONA Tamás (szerk.)  
1977 *László király emlékezete*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- KOZÁK Károly  
1963 Kétféjű sasos kályhacsempék Magyarországon. *Budapest Régiségei*, 20, 165–200.
- KRZYŻANOWSKY, Julian  
1965 *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*. I–II. Wrocław – Warszawa – Kraków, Wydawnictwo Literacki Kraków.
- LÁSZLÓ Gyula  
1992 *A Szent László-legenda középkori falképciklusai*. Budapest, Tájak–Korok–Múzeumok Könyvtára 4.
- MAGYAR Zoltán  
1996 „Keresztény lovagoknak oszlopa”. *Szent László a magyar kultúrtörténetben*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.  
1998a *Szent László a magyar néphagyományban*. Budapest, Osiris Kiadó.  
1998b A „húshagyat”. Adalékok egy csángó Szent László-mondáéhoz. *Ethnographia*, CIX, 205–213.  
2001 *Halhatatlan és visszatérő hősök. Egy nemzetközi mondatípus kárpát-medencei redakciói*. Budapest, Akadémiai Kiadó.  
2004 *Kalotaszegi népmondák*. Magyar Népköltészet Tára V. Budapest, Balassi Kiadó.  
2005 *Az Árpád-ház szentjei*. Budapest, Kairosz Könyvkiadó.  
2009 *Motif-Index of Legends of Early Hungarian Saints*. Herne, Gabriele Schäfer Verlag.
- MÉRI István  
1957 A nadabi kályhacsempék. *Archaeologiai Értesítő*, 187–206.
- NAGY Katalin  
1968 Alakos kályhacsempék Kevermesről. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve*, 91–97. Szeged.
- ORTUTAY Gyula (főszerk.)  
1980 *Magyar Néprajzi Lexikon* 3. Budapest, Akadémiai Kiadó.

RICCI József

1995 Léta vára. *Kalotaszeg*, 8, 9.

TÁNCZOS Vilmos

2007 Moldvabánya magyar emlékei a történetírásban. In: SZEMERKÉNYI Ágnes (szerk.): *Folklór és történelem*. 342–371. Budapest, Akadémiai Kiadó.

VOIT Pál

1993 *Régi magyar otthonok*. Budapest, Balassi Kiadó.

VOIT Pál – HOLL Imre

1963 *Old Hungarian Stove Tiles*. Budapest, Corvina Kiadó.

ZOLTÁN MAGYAR

## THE FIGURE OF SAINT LADISLAS AS REPRESENTED ON STOVE TILES

This paper focuses on one of the most illustrious pieces of medieval cultural heritage, i.e. the stove tiles. Situated between fine arts and folk culture, these works of applied arts were used to decorate stoves in castles and houses, from the royal courts to the middle classes and villages as well.

A part of the medieval stove tiles found in Hungary depicts saints and historical figures. Among these there are some bearing the image of Saint Ladislav (1046–1095), the legendary king of the Hungarians. Five centuries ago these stove tiles could be seen all over the territory of historical Hungary and well beyond the Carpathian mountains as well (e. g. present-day Poland, Moldavia). The stove tiles represent a characteristic part of the cult and iconography surrounding the saint king.

To the best of our knowledge fifteen stove tiles have been found by archeologists and ethnologists from the 15<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> centuries, which depict King Saint Ladislav. Most of these tiles are from Transylvania, in particular from Seklerland, because this saint was the patron of Transylvania and a special Hungarian ethnic group, the Seklers. A group of Transylvanian stove tiles depicts the sacred king on horseback. The original model of these tiles was the famous statue by the Kolozsvári Brothers, set up in 1390 in Nagyvárad (Oradea, Romania), which town is the gate of Transylvania and was the burial place of King Ladislav, and it was a main pilgrimage destination of the cult of Saint Ladislav in the Middle Ages.



A BURGENLANDI SZENTKULTUSZ ÉPÍTETT ÉS TÁRGYI  
EMLÉKEI<sup>1</sup>

Az egykori Nyugat-Magyarország, a mai Burgenland búcsújáró helyeivel, a magyar, a német és a horvát lakosság búcsújáró szokásaival számos tanulmány foglalkozik (Barna, 1990, 246.). Ebben a nyugat-dunántúli térségben van – összehasonlítva a történelmi Magyarország más részeivel – a legtöbb búcsújáráshely, köztük számos középkori és barokk-kori alapítású. Ennek történetileg egyik oka az, hogy ez a vidék jórészt katolikus maradt a reformáció idején, vagy viszonylag korán, még a 17. század folyamán visszatért a katolikus vallásra. Másik fontos okként – ezzel is összefüggésben – a birtokos családok (Esterházy, Zichy, Nádasdy Erdődy, Batthyány, Harrach) katolicizmusa, ellenreformációs és kegyúri tevékenysége, harmadikként pedig a barokk szellemi központok: Bécs, Pozsony, és Nagyszombat, illetőleg a katolikus püspökségek (Bécs, Nagyszombat, Nyitra, Győr, Veszprém, majd Szombathely) kisugárzó hatása említhető. Ez a barokk szellemiség mindmáig rányomja bélyegét a nyugat-magyarországi területek tárgyi emlékanyagában is megnyilvánuló vallásosságára.<sup>2</sup>

Dolgozatunk – a teljesség igénye nélkül – próbálja számba venni a ránk maradt magyar vonatkozású szakrális emlékeket.

<sup>1</sup> Jelen dolgozat a 2008-ban, a Klebelsberg Kuno ösztöndíj révén Burgenlandban eltöltött két hónapos kutatómunkám gyűjtött anyagának egy részét dolgozta fel.

<sup>2</sup> Burgenland vagy Várvidék a történelmi Magyarországhoz tartozott 1921-ig. A tartomány területe fölött 1921 előtt három vármegye: Vas, Sopron, Moson gyakorolta a közigazgatást. Ebből adódik, hogy történelme, régészete, művészettörténete építészete és népművészete szoros egységet képez a Nyugat-Dunántúléval. 1919-ben a Saint Germain-i békeszerződés értelmében Ausztriához csatolták. A honfoglaló őseink által a 10–11. században kiépített határvédő vonal – a gyeprürendszer – egyik jelentős megmaradt része a Felső-Őrség. Ezek az őrségi falvak kultúrájukban, népművészetükben egységet alkotnak a magyarországi őrségi településekkel, és a tartomány egyetlen magyar nyelvszigetét alkotják. Az Árpád-korban a sűrű háborúzások következtében a határőrvidék magyar lakossága fokozatosan pusztult. A magyarság helyébe németek kerültek. A török hódoltság alatt ez a folyamat folytatódott, az eredeti magyar lakosságnak csak a töredéke marad fenn, s a török elől jelentős számban húzódtak a horvátok is erre a területre. Az egyre inkább nyelvszigetté váló magyar falvak megmaradásának elősegítője lehetett kisnemesi státusuk, valamint a protestáns vallások korai felvétele is elősegítette az elkülönülést a beköltözőkkel szemben, bár később földesúri nyomásra sokan rekatolizáltak. Az Ausztriához csatolás után a belső nyelvszigetből külső nyelvsziget lett. Jelenleg nagyjából 5000-re tehető a magyarok lélekszáma, nagy részük Felsőőrben, Alsóőrben és Óriszigeten, kisebb részük Felső- és Alsópulyán él. Kisebb magyar szárványok találhatók a Fertő tó és Németújvár környékén.

## Búcsújáráhelyek

A nyugat-dunántúli búcsújáráhelyekről szólva Esterházy Pál különös szeretettel ír a saját birtokain lévő kegyhelyekről, nevezetesen Kismarton, Fraknó, Boldogasszony csodatévő szobrairól, illetve képeiről (ESTERHÁZY, 1690).

Boldogasszony már 1335-ben ismert búcsújárá hely. 1529-ben a törökök lerombolták, csupán a templom Mária-képe maradt meg. Az új templomot Esterházy Pál építtette 1668–69-ben. A törökök 1683-ban ismét lerombolták. A újjáépített templom felszentelése mai formájában 1702-ben történt meg. A kegytemplom mellé az ugyancsak Esterházy Pál által épített kolostor szerzetesei évszázadokon át a környék híveinek lelki gondozói voltak.<sup>3</sup> Emlékük, valamint az alapító kegyúr emléke a templomban is lépten-nyomon fölfedezhető.

A templom főoltárán lévő öltöztetős kegyszobor 14. századi (vannak, akik régebbinek tartják), hársfából készült, s a vidék leghíresebb gótikus Mária-szobraként ismerik. A szobor eredetileg a fraknói vár kápolnájában állt, 1680-ban ajándékozta a templomnak Esterházy Pál. Főünnepé szeptember 8-a, Kisboldogasszony napja, amikor napjainkban főképpen horvát zarándokok látogatnak el ide. Néhány évtizeddel ezelőtt hajnali 3 órakor körmenet vonult a falun keresztül, virrasztottak, várták a napfölkeltét, pirkadatkor letérdeltek, és elimádkozták az úrangyalát (BÁLINT, 1977, II. 269.). A kegytemplom bejáratánál elhelyezett „Gästebuch” (Vendégkönyv) a zarándokok Máriához intézett kéréseit, köszöneteit tartalmazza, és a beírások tanúsága szerint Magyarországról is – főleg Győr-Sopron megyéből – számosan látogatják a templomot.



1. kép A lorettomi kegytemplom.

A lajtaszéki szervita templom és kolostor korábban búcsújáráhely volt, 1594-ben alapították. A törökök 1683-ban lerombolták. 1713-ban a lerombolt templom közelében egy eltemetett Mária-szobrot találtak, s az újjáépítés után ez a szobor került a főoltárra.

A másik nevezetes kegyhely, amely évszázadok óta meghatározója e vidék vallásos életének, Lorettom/Loreto (1. kép). Lorettom nevét

<sup>3</sup> A kolostort a magyar ferencesek 1938-ban hagyták el, mert nem akarták fölvenni az osztrák állampolgárságot. Ettől az időtől osztrák ferencesek lakják.



az olaszországi Loretto kegyhelyről kapta. 1644-ben a környék kegyura, Stotzingeni Rudolf az olaszországi Lorettóból elhozta a kegyszobor másolatát és kápolnát épített a szobornak. 1650-től Nádasdy Ferenc lett a kegyúr, aki 1651-ben elkezdte építeni a templomot és kolostort. 1683-ban a törökök elpusztították a faluval együtt.

A török pusztítás után Esterházy Pál építtette újjá az épületegyüttest 1707-ben. II. József a kolostort bezáratta, a szerzeteseket elűzte. 1926-ban ismét a szerviták vették gondjukba a templomot és kolostort. 1964 óta az Ostyaőrző Szűz Mária Rend gondozza a Mária-szentélyt. Búcsújárás első-sorban az un. „Horvát vasárnapon”, szeptember 3. vasárnapján van. Ilyenkor több ezer zarándok keresi fel a kegyhelyet. A búcsújáró helyhez közeli országúton található az a kápolna, ahol a hagyomány szerint megtalálták a kegyszobrot.

Léka plébániatemplomát és kolostorát a kegyúr Nádasdy Ferenc alapította 1655-ben. Templom titulusa Tolentinoi Szent Miklós, akinek tiszteletét a barokk korban az Ágoston-rendi szerzetesek terjesztették. Azonban a búcsújárás mégis Mária kultuszához kapcsolódik. A barokk Mária-oltáron lévő kép Máriát, mint a Magyarok Nagyasszonyát ábrázolja, koronázási palástban. A mellékoltáron lévő Patrona Hungariae oltárkép alján Buda 1686-os ostroma látható. A kép fölött a Nádasdy címer a hajdani alapítóra emlékeztet.

Az alsóöri katolikus zarándokok Kisboldogasszony napján látogatták a kegytemplomot. A hajdan gyalogosan érkezőket harangzúgás fogadta. Az ünnep fénypontja a gyertyás körmenet volt, amelyet az ünnep előestéjén tartottak. A főteret megkerülő körmenetben négy Mária-lány virággal díszített lourdes-i Mária-szobrot vitt. A búcsúsok között magyarok, németek és horvátok is voltak, ezért a lányok kiválasztásánál is figyelembe vették azok nemzetiségi hovatartozását. Először a németek, majd a horvátok, végül a magyarok vitték a hordozható szobrot.

A magyar zarándokok ez alkalommal a Nádasdy-kriptát is felkeresték. Az utóbbi években az autós és autóbuszos búcsújárás miatt a gyertyás körmenet és a templomi virrasztás elmarad (BARNÁ, 1990, 252.). Híres középkori kegyhely volt a Máriafalvi búcsújáró templom.

A Mária mennybevitelle templomot még a 14. században a Kanizsaiak kezdték építeni. Két periódusban épült: 1400 körül, és a 15. század végén. Az átépítés miatt a kegyszobra nem túl régi. A templom üvegablakai Szent Istvánt és Szent Lászlót ábrázolják. Érdekes módon az elmúlt években a Mária-tisztelet mellett a templom Szent Borbála-képének kultusza került előtérbe.

A németújvári Havas Boldogasszonynak szentelt várkápolna 15. századi, gótikus stílusban épült. A kegyképről közelebbit nem tudunk. Újkori tiszteletére és kultuszának feléledésére utal, hogy a környékbeliek előszeretettel tartják itt az esküvői szertartásokat. A németújvári ferences templomban eltemetett és az 1990-es években boldoggá avatott Batthyány-Strattmann László herceg orvos, a „szegények orvosa” tisztelete lépett napjainkban a várkápolna

kegyképének kultusza helyébe, akinek sírjához messze földről zarándokolnak a különféle testi bajokkal, különösen a szembetegségekkel küszködők.

A rohonci Szent Katalin templom Harangos Madonna-szobra egyike azoknak a szobortípusoknak, amelyekből ezen a vidéken számos emléket fölfedezhetünk nemcsak templomokban, hanem köztéri szobrok, fülkeszobrok formájában is. Nevét palástjának alakjáról kapta (2–3. kép).

A Batthyány Ádám által 1679-ben építtetett templom Madonna-szobra a 17. század végéről való.



2. kép Harangos Madonna egy reneszánsz ház homlokzatán. (Nezsider)



3. kép Öltöztetős harangos Madonna-szobor. (Rohonc, plébániatemplom)

Pálos alapítású (1475) a sopronkerteszi búcsújáró kápolna (a kápolnához hajdan remetelak is tartozott), amely – eltérően az előbbiektől – nem Mária kegyhely. Búcsúnapját szeptember 14-én, Szent Kereszt Felmagasztalásának ünnepén tartják, s a helybeliek elmondása szerint főképpen horvátok keresik fel (4. kép).

A burgenlandi tájhoz szervesen hozzátartoznak a falu végén, utak mentén, évszázados fák takarásában meghúzódó kápolnák. Legtöbbjük barokk kori, vagy 19. századi, többnyire fogadalmi kápolnák, illetve Mária tiszteletére épültek, azonban akad közöttük sír-



4. kép A kertesi Pálos kolostor és remetelak. (Sopronkertes)

kápolna is, mint a Harrach család temetőkápolnája Pándorfalu határában (1826). (5. kép)



5. kép A Pándorfalu határában lévő Szent Kereszt kápolna.

A Szent Kereszt kápolna bejárata fölötti fülkeszobrok föléről és balról nézve: Szent Flóriánt, Szent Rókuszt, Szent Rozáliát, és Szent Sebestyént, a „pestis szenteket” ábrázolják (6. kép).



6. kép A Pándorfalu határában lévő Szent Kereszt kápolna bejárata fölötti fülkeszobrok.

Nagyfalva határában található a kör alaprajzú Szent Anna kápolna (1670). A szentgotthárdi csatában<sup>4</sup> elesett gróf Trautmannsdorf felesége alapította. Oltárképén Szent Anna tanítja Máriát, az ablakában pedig egy magyar nemzeti színű koszorú van elhelyezve. A kápolnában később helyezték el egy török pasa síremlékét. A 19. század végétől a csata évfordulóján minden évben török delegáció érkezik Nagyfalvára, hogy megkoszorúzza a síremléket.

A Pátfalva és Boldogasszony közötti út mellett a fák lombja között bújjik meg Szent Rókus kápolnája.

Barátudvar-Zurány között az út mellett egy 1835. feliratú kolera-kápolna található, a rajta lévő évszám a falut megtizedelő egykori kolerajárvány szomorú dátuma. Benne falra festett pieta-jelenet látható, Mária ölében tartja a megfeszített Jézust.

A legtöbbjük Szent Flórián (Alsóőr), Szent Kereszt (Vulkapordány), valamint Szent Rókus tiszteletére épült. A Rókus-kápolnák szintén a pestis járványokra emlékeztetnek. A szent fogadott ünnepén a hívek körmenetben vonultak ki a kápolnákhöz. Ugyanez volt a szokás szárazság, vagy más elemi csapás idején is.



7. kép A Szent Flórián fülkeszobor (Nyulás, 1740).

Alsóőrön a falu végén található egy Szent Flórián kápolna, bejárata fölött Szent Flórián fülkeszobra látható. A kápolna oltárterítőjére „Szent Flórián könyörögj érettünk” fohász van arany színnel felírva, az oltárasztalon közepén Szent Flórián szobor, mellette anyagszobrok, előtte pedig feszület látható. A falon Jézus szíve és Mária szíve szentképek vannak elhelyezve. A szent nevenapján a hívek minden évben gondoskodnak a kápolna fölvirágzásáról.

Flórián különleges tisztelete nem véletlen, hiszen a hagyomány szerint Noricum földjén, a mostani Felső-Ausztriában élt (BÁLINT, 1977, 351.). Szinte nem találunk olyan helységet, amelyben szobra, templomi zászlója ne volna. Névünnepét a legtöbb helyen ma is fogadalmi napként tartják számon. Különlegesen szép szobrával találkozunk Füles falu végén, a Zichy-Meskó kastélypark bejáratánál. (E Szent Flórián fülke szobor 1740-ből való.) (7. kép)

<sup>4</sup> 1664 aug. elsején a falu határában zajlott le a törökök és a császári csapatok között az az ütközet, amely a szentgotthárdi csata néven vonult be történelmünkbe. Az ütközet a keresztény had győzelmével ért véget. Ennek a győztes csatának a következménye volt a magyar szempontból rendkívül hátrányos vasvári béke.



8. kép A Rozália-kápolna Fraknó közelében a Rozália-hegyen (1670).

A Fraknó közelében lévő Rozália-kápolnát Esterházy Pál nádor építtette 1666-ban (8. kép). A kápolna a nyugat-magyarországi barokk Rozália-kultusz központja (BÁLINT, 1977, II. 258.). A Fraknóba telepített szerviták – a kolostor alapító Esterházy Pál végrendelete értelmében – a mai napig kötelesek Szent György és Szent Mihály napja közötti időben vasárnaponként misét mondani a kápolnában.

### Fogadalmi szobrok, feszületek

Hasonlóan a táj részét képezik a különféle célból épített fogadalmi keresztek/feszületek, szobrok, köztük számos Mária-szobor, Szentháromság- és pestis-oszlopok, amelyekhez jeles napokon (a szent névünnepe, fogadott ünnepe) körmenetben zarándokolnak a helybéli hívek. A pestis-oszlopok és Mária-szobrok nagy része 18. századi, és a hajdani kegyurak adományából épült. Az útkereszteződéseknél, faluszélen felállított feszületek mellett ma is gyakran láthatunk középkori eredetű mécses tartót (így például Márcfalván, Nyulason), amelyeket régen éjjelre meggyújtottak, hogy ezzel elriasszák a jámbor emberekre itt leselkedő gonoszt, illetve elkárhozott lelkeket.

Győr török alóli felszabadulásának (1598) emlékét hirdetik a pellengérré emlékeztető győri keresztek (Raaber Kreuz), amelyekkel ezen a vidéken – a győri egyházmegye régi területén – is találkozhatunk (Lajtapordány, Kismarton, Savanyúkút).

Formáját tekintve ugyancsak győri kereszt, és történelmi emlékhellyé vált a Nagyfalva határában felállított „Fehérkereszt”, amelyet az 1664-es szentgotthárdi csata elesett hőseinek emlékére állítottak<sup>5</sup> (9. kép).



9. kép A „Fehérkereszt” Nagyfalva határában.

A Szentháromság-oszlopokat a gyakori pestisjárványok, természeti csapások elhárítására emelték. Közülük az egyik legismertebb Kismarton pestis-oszlopa, amely az 1713-as nagy járványra emlékeztet (10. kép). Kismartonban a pestis emlékezetére minden évben Szentháromság vasárnapjára virradó éjjel kettőkor megszólalnak a harangok. A harangozást – egy haranggal – Bertalan napjáig megismétlik. A 75 napig tartó harangozás a pestis idejére emlékeztet.

A Szentháromság-oszlopok gyakori mellékalakja – Rozálián, Rókuson, Sebestyénen kívül – Nepomuki Szent János, akinek önálló szobrával is számos helyen találkozunk. Megtaláljuk házak homlokzati fülkéjében, útszélien, hidak, patakok mellett. Márcfalva határában a Márc pataknál 1767-ben búcsújáró kápolna épült tiszteletére. A kápolna szentélyében fölfakadó forrásnak gyógyító erőt tulajdonítottak. Napjainkra a forrás is, a kápolna is eltűnt, a helybeliek nem tudták megmondani, hogy hol állott valamikor. Szobra az egyik legjellegzetesebb téralkotó eleme a magyar barokk városképnek (11. kép).

<sup>5</sup> A keresztet a falu nyugati szélén 1840-ben állította Kuzmits Dániel szentgotthárdi perjel. A kőkereszt az egykori csatatéren, közvetlenül az országút mellett áll, talpazatán magyar, német, francia és latin nyelven a következő szöveg olvasható: „Itt nyugvók porai ama győztlén hősi fiaknak, kik eme környéket vérökkel megneemesítették. A hit, fejedelem s honért harcolván a durva törökkel. Az hont jármától megszabadították. 1664.”



10. kép A pestis-oszlop a Haupt gassén (Kismarton, 1713).



11. kép A Nepomuki Szent János-oszlop (Kisboldogasszony).

## Az Árpád-házi szentek kultusza

Szent László és Szent István kultusza napjainkban is eleven ezen a vidéken. A terület nagyságához viszonyítva szinte sehol másutt nincs ilyen sok szobor és kép királyainkról. A László-tisztelet – Györggyel, Mártonnal, Mihálylyal, Antiochiai Margittal együtt – a gyeplő őrzés, a középkori honvédelem küzdőszellemét erősítette. Szinte alig van templom, amelyben szent királyainknak ne lenne szobra, illetve képe. Középkori templom-patrocíniumai: Órisziget, Pinkamiske, Léka.

A vasvörösvári templom főoltárán balra Szent István, jobbra Szent László aranyozott szobra látható (12–13. kép). A németújvári ferences templom



12. kép Szent István a vörösvasvári templom főoltárán.



13. kép Szent László a vörösvasvári templom főoltárán.

főoltárán hasonló elrendezésben láthatjuk a két szentet, két ferences szent társaságában (14. kép). Órisziget Árpád-kori templomában a 17. század elején készült oltárt Szent László faragott, festett szobra díszíti. Pándorfalu templomának főoltárán rendhagyó módon Szent László ajánlja föl a koronát a Boldogasszonynak. A templombúcsút Szent László napján (június 27-én) tartja a falu horvát népe, s az ünnepi nagymisén a falu hajdani kegyurainak, a Harrach-családnak a leszármazottja is részt vesz.

Szent István középkori titulussai több helyen a mai napig élnek, így: Lajtafaluban, Nemesvölgyén, Alsómedvesen, Apátistvánfalván, Vasdobrán. Szent István a leggyakrabban magyar nemesi viseletben látható, amint a koronát fölajánlja a Boldogasszonynak.

Hasonló jelenetet láthatunk a ruszti plébániatemplom mennyezeti freskóján is.





14. kép A németújvári ferences templom főoltárán balra Szent István, jobbra Szent László aranyozott szobra látható.

Felsőrönök máig őrzi Szent Imre tiszteletét. Temploma búcsújáráhely, a táj valamikor gyepű volt. A helyi hagyomány szerint Imre herceg szeretett itt vadászni, ezért a Németújvári-Batthyány grófok templomot építettek a tiszteletére.



15. kép Szent Imre herceg fülkeszobra a védenyi templomban.

A templom néhány lépésre van a határtól, azonban a falu már Ausztriához tartozik. Búcsúnapján (november 5-én) Ausztriából is sokan zarándokolnak ide (BÁLINT, 1977, 449.).

Alakja megjelenik többek között a lorettomi kegytemplom Szent István kápolnájának oltárképén, a fraknói vár bejáratánál, valamint a védenyi templom homlokzatán (15. kép).

Szent Márton e vidék méltán népszerű szentje, hiszen a hagyomány szerint Savaria/Szombathely a születési helye. Ő a védőszentje a Szombathelyi püspökségből kivált Kismartoni püspökségnek is. A hajdani virágzó középkori Márton-kultuszról tanúskodnak az itteni templom patrocíniumok, oltárok például Németlövő, Királyfalva, Nagyfalva, Pusztaszentmihály (BÁLINT, 1977, 459.). Nevét őrzik egyes helynevek,

így Kismarton, Nagymarton is. A Márton napi pásztorjárás ezen a vidéken szintén ismert. A mártonkifli, mártonrétes hagyománya helyenként ma is él (Boldogasszony, Zurány, Fraknó, Miklóshalma, Felsőpulya stb.).<sup>6</sup> Számos ábrázolásainak egyike a sopronszentmártoni templomban a főoltáron látható barokk szobra (16. kép).



16. kép Szent Márton szobra a sopronszentmártoni templomban a főoltáron.

Szent Erzsébet és Szent Margit alakját láthatjuk a fraknói vár belső bejárata fölötti fülkékben. Margit föltűnik még a máriafalvi templom festett üvegablakán Szent Imre mellett. Erzsébetnek mellékoltára van Féltorony templomában, és fülkeszobra a sopronnyéki templom tornyán.

### Zászlók

A tárgyi emlékek sorában különleges helyet foglalnak el a körmeneti, templomi, céhes, illetve a vallásos tárgyú hadizászlók.

<sup>6</sup> Régi hagyomány volt Kismartonban, hogy úrnapja utáni vasárnap a pásztorok az Esterházy kastély előtt a herceg tiszteletére ostort durrogattak. Az ezért kapott áldomás az uradalmi kimutatások között Martinitrunk (Márton-ital) néven szerepelt (BÁLINT, 1973, 353.).



17. kép Baumkirchner András egykori várúr, templomalapító domborműve Szalónak várában (1450).

A burgenlandi templomok nagy része magán viseli a kegyúri alapítók emlékét, amelyekhez hozzá tartoznak a falba épített síremlékek, s ezek némelyikén vallásos tárgyú hadizászlókat is megfigyelhetünk. Az elhunyt kegyurat gyakran ábrázolják zászlóval a kezében.

A 15. századi vörös márvány domborművön Baumkirchner András kezében tartott zászlón egy templom látható (17. kép). Ugyancsak vallásos tárgyú hadizászlót tart kezében Batthyány Boldizsár az általa 1649-ben alapított ferences templom és kolostor oldalsó bejáratánál elhelyezett márvány síremlékén.

A főúri temetkezésekről Erdélyből van részletes leírásunk a 18. századból, Apor Péter tollából (APOR, 1736, 1972, 72–73.), azonban ennek alapján feltételezhetjük, hogy a temetés nyugat-magyarországi főurainknál is hasonló ceremóniával mehetett végbe, amely szertartás elengedhetetlen kellékei voltak a halottas zászlók. Erről tanúskodnak azok a ránk maradt zászlódarabok, amelyeket a Fraknoi várban állítottak ki. Közülük is kiemelkednek Esterházy Miklós, Esterházy Krisztina és a vezekényi csatában

elhunyt Esterházy László domborított hímzéssel készített, címeres halotti zászlói (18–19. kép).

A Batthyányak németújvári várában őrzik azt a Máriás zászlót (16. század), amelyet a hagyomány szerint Batthyány Ferenc a dereka köré csavarva menekített el a mohácsi csatamezőről. A zászló piros selyemdamasztból készült, beszótt virágmintás zászlódarab, amelynek egyik oldalára az arany sugarak által körülvelt Patrona Hungariae alakját festették, feje fölött a magyar koronával, a másik oldalán pedig a magyar címer látható<sup>7</sup> (20–21. kép).

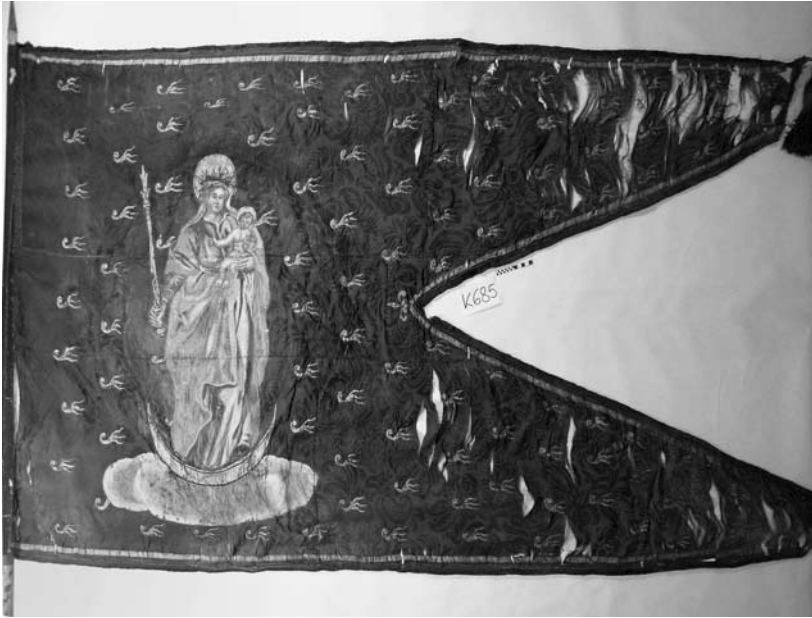
<sup>7</sup> Hasonló hozzá az 1635-ös belovárkörosi huszárok számára készült zászló. Ennek anyaga vörös karmazsindamaszt, lapja ugyanilyen színű selyemdamasztból készült, beszótt virágmintás zászlódarab, amelynek egyik oldalára az arany sugarak által körülvelt Patrona Hungariae alakját festették, felette töredékes felirat: „... (MA) RIA PATRONA H (UNGARIAE) ...”, a másik oldalon Magyarország címere látható egy töredékes felirattal: „... (D) EUS ET CAE ...”. Ma a körmendi gyűjtemény őrzi, de az ezredéves kiállításra a fővárosba hozták. (Lásd SZENDREI, 1896, 265.)



18. kép Esterházy Krisztina, sz. Nyáry bárónő halotti zászlója (1645).



19. kép Gróf Esterházy László halotti zászlója (1652).



20. kép Szűz Mária a K685 katalógusszámon jegyzett zászló egyik oldalán.



21. kép A K685 katalógusszámon jegyzett zászló másik oldala (1666).

Különösen értékesek azok a fraknói vár zászlógyűjteményében<sup>8</sup> található, nagy részben a 17. században készített hadizászlók, amelyeket az Esterházy hercegek különböző fegyveres alakulatai, bandériumai hordoztak a csatában. Néhányat közülük az 1896-os millenniumi kiállításon is bemutatnak, ezt követően azonban nem szerepeltek a nyilvánosság előtt (SZENDREI, 1896.).

A 16–17. századi királyi hadizászló színei sokfélék, tele különböző képekkel, szimbólumokkal, színes lángnyelvekkel és feliratokkal. Csak az előlapjuk volt állandó, vagyis a sasos, birodalmi címer, amelynek Magyarország címere már csak az egyik alkotórészévé süllyedt. Ezeket a zászlókat nem hazánkban, hanem Ausztriában készítették (TOMISA, 1998, 15.).

A zászlók nagy része Máriás zászló, vagyis különböző Mária-ábrázolások díszítik. Az Esterházy-csapatok zászlója volt az a stilizált virágokkal beszótt 1666-os keltezésű, fecskefarkú, vörös damasztból készült, apró lángnyelvekkel díszített zászló, amelynek egyik oldalán Szűz Mária kezében jogarral, karján a gyermek Jézussal látható, Jézus pedig bal kezében országalmát tart. (Mária alakját halványan virág-koszorú övezi.) A másik oldalán az Esterházy-család címere, felette arany betűs rövidítések láthatók.<sup>9</sup>

Valószínűleg a 17. században készült az a fecskefarkú zászló, amely bordó damasztból van. Stilizált nagy levél- és virágdísszel beszöve, arany lángnyelvek vannak ráfestve. Egyik oldalán a magyar címer látható, a koronát (amely még az eredeti állapotában van festve) két angyal tartja. (22. kép) A zászló másik oldalán a holdsarlón álló Szűz Mária, jobbában jogar, fején korona, feje körül glória. Baljában a gyermek Jézust tartja, akinek feje körül szintén glória látható (23. kép). Az ábrázolás körül „PATRONA HUNGARIE” felirat olvasható.<sup>10</sup>

Mint az előzőekben már utaltunk rá, a Szent Mihály és Szent György tisztelet Lászlóéval együtt a határvidékeken volt jelentős.

Szent Mihályt ábrázolja – kezében karddal, amint lábával a gonoszt jelképező sárkányra tapos – az a 17. századi zászló, amely vörös damasztból készült, és arany lángnyelvek díszítik. A zászló alján „Fide Deo” felirat<sup>11</sup> (24. kép).

<sup>8</sup> Itt mondom köszönetet Mag. Dr. Florian Thaddäus Bayer úrnak, a fraknói vár zászlógyűjteménye helyettes vezetőjének, hogy a gyűjteményben való kutatást számomra lehetővé tette, sőt munkámat külön fotóanyaggal is segítette.

<sup>9</sup> Az aranybetűs rövidítések: „C(OMES). P(AULUS). E(STERHÁZY). D(E). F(RAKNÓ).”, majd fekete betűs rövidítések: „R(EGNI). H(UNGARIAE). P(ALATINUS).”, alatta arany színű évszám „1666”, ennek utolsó két számjegye feketével „87”-re van javítva. Mindkét oldalon arany szegély, vörös rojt. A szárnyak vége sárga damaszt, lángnyelvekkel, bojtjal, a zászló mérete 132 x 258 cm (Fraknóban őrzik; lásd SZENDREI, 1896, 619.).

<sup>10</sup> A zászló szélén aranyozott stilizált levél- és virágdíszes szegély van. A szabad széleken rojt, alul két vörös bojt. A zászló mérete 365 x 186 cm (Fraknóban őrzik; lásd SZENDREI, 1896, 306–307.).

<sup>11</sup> A fraknói vármúzeum zászlótárolójában K713 katalógusszámon található zászló, fönt SOLI DEO GLORIA felirat [Egyedül Istené a dicsőség], alatta FIDE...DEO felirat [Hűséggel...Istennek].



22. kép A K704 katalógusszámon jegyzett zászló egyik oldalán a magyar címer látható.



23. kép A K704 katalógusszámon jegyzett zászló másik oldalán Patrona Hungariæ.

Ugyancsak a 17. századból való az a piros selymdamaszt zászló is, melynek előlapján sárkányölő Szent György olajfestésű képe díszlik. A korona és kettős kereszt azt jelképezi, hogy György a kereszténységet védelmezi a pogányság (török) ellen<sup>12</sup> (25. kép).

<sup>12</sup> A fraknói vármúzeum zászlógyűjteményében K705 katalógusszámon szerepel az a fecskéfarkas, „piros selymdamaszt zászló, amely két ágban végződik, piros selyem rojttal, egy fehér és egy piros selyem bojttal ellátva. A zászló fanyele kovácsoltvas lándzsába vég-



24. kép Szent Mihály a K713 katalógusszámon jegyzett zászlón.



25. kép Szent György a K705 katalógusszámon jegyzett zászlón.

---

zöldik, rajta áttört 'MARIA' monogram. Előlapján a sárkányt ölő Szent György olajfestésű képe, előtte az apostoli kereszt és a magyar szent korona, a kép felett 'PRO VIRGINE' felirat. A zászló mérete 416 x 189 cm" (SZENDREI, 1896, 359–360.).



A zászló hátoldalán a holdsarlón álló Szűz Mária, fején korona, feje körül glória. Jobbjában a gyermek Jézus, baljában jogar. Jézus feje körül gló-



26. kép Szűz Mária a K705 katalógusszámon jegyzett zászló hátlapján.

ria, jobbát felemeli, baljában országalma (26. kép).

Jelen dolgozat keretei között nem törekedhettünk teljességre. Célunk az volt, hogy a burgenlandi, főként magyar vonatkozású szakrális emlékekre a figyelmet ráirányítsuk. Minthogy a magyar vonatkozású épített és tárgyi emléktanyag teljes körű fölgyjűjtése és dokumentálása eddig még nem történt meg, ezt a hiányt további kutatómunkával az eljövendőben pótolni kell.

### HELYNÉVMUTATÓ<sup>13</sup>

Alsómedves – Grossmürbisch, A  
Alsóőr – Unterwart, A  
Alsópulya – Unterpullendorf, A  
Barátudvar – Mönchhof, A  
Boldogasszony – Frauenkirchen, A  
Féltorony – Halbtorn, A  
Fraknó – Forchtenstein, A  
Füles – Nikitsch, A  
Kisboldogasszony – Kleinfrauenhaid, A

<sup>13</sup> A helynévmutatóba kizárólag a Burgenland területén található helységneveket vettük föl.

Kismarton – Eisenstadt, A  
Lajtafalu – Potzneusiedl, A  
Lajtapordány – Leithaprodersdorf, A  
Lajtaszék – Stotzing, A  
Léka – Lockenhaus, A  
Loretom –Loretto, A  
Márcfalva – Marz, A  
Máriafalva – Mariasdorf, A  
Nagyfalva – Mogersdorf, A  
Nagymarton – Mattersburg, A  
Nagyszentmihály – Grosspetersdorf, A  
Nagyszombat – Trnava, Slo.  
Nemesvölgy – Edelstal, A  
Németújvár – Güssing, A  
Nezsider – Neusiedl am See, A  
Nyulas – Jois, A  
Órisziget – Siget i.d. Wart, A  
Pándorfalu – Parndorf, A  
Pátfalu – Podersdorf am See, A  
Pinkamiske – Mischendorf, A  
Rohonc – Rechnitz, A  
Ruszt – Rust, A  
Savanyúkút – Bad Sauerbrunn, A  
Sopronkertes – Baumgarten, A  
Sopronszenkmárton – Markt Sankt Martin, A  
Sopronnyék – Neckenmarkt, A  
Vasvörösvár – Rotenturm an der Pinka, A  
Védeny – Weiden am See, A  
Völgyfalu – Zillingtal, A  
Zurány – Zurndorf, A

## IRODALOM

APOR Péter

1736/1972 *Metamorphosis Transylvaniæ, azaz Erdélynek változása*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

BALASSA Iván

1989 *A határainkon túli magyarok néprajza*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

BARNA Gábor

1990 Adatok az alsóőri magyarok búcsújárásához. In: FEJŐS Zoltán – KÜLLŐS Imola (szerk.): *Vallásosság és népi kultúra a határainkon túl*. 246–256. Budapest, Magyarágkutató Intézet.

- BÁLINT Sándor  
 1973 *Karácsony, húsvét, pünkösöd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából.* Budapest, Szent István Társulat.  
 1977 *Ünnepi kalendárium I–II.* Budapest, Szent István Társulat.
- BÁLINT Sándor – BARNA Gábor  
 1994 *Búcsújáró magyarok. A magyarországi búcsújárás története és néprajza.* Budapest, Szent István Társulat.
- CSOMA Zsigmond  
 1984 A magyar anyagi kultúra és népi társadalom kutatása Ausztriában (1970–1981). In: MÁTÉNÉ SZABÓ Mária Rózsa (szerk.): *A határainkon kívüli magyar néprajzi kutatások.* 199–207. Budapest, Tudományos Ismeretterjesztő Társulat.
- CSÚRY Bálint  
 1973 Az ausztriai (burgenlandi) magyar szórványok. In: DIÓSZEGI Vilmos (szerk.): *Népi Kultúra – Népi Társadalom.* Az MTA Néprajzi Kutató Csoport Evkönyve VII. 119–135. Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.
- GUGITS Gusztáv  
 1955 *Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch Ein topographisches Handbuch zur religiösen Volkskunde in 5 Bänden I–II.* Wien.
- HÁZY Jenő  
 1958 *Die Kanonische Visitation des Stefan Kazó Archidiakon von Eisenburg (Vasvár) in Burgenland. Teil des Komitates Eisenburg in den Jahren 1697–1698.* Burgenlandische Forschungen 37. Eisenstadt.
- JORDÁNSZKY Elek  
 1836 *Magyar Országban, 's az ahhoz tartozó részekben lévő Bóldogságos Szűz Mária kegyelem' képeinek rövid leírása.* Posonban, Belnay örökösének betűivel. Faximile kiadás 1988, Budapest, Akadémiai Kiadó.
- KÓSA László – FILEP Antal  
 1975 *A magyar nép táji történeti tagolódása.* Budapest, Gondolat Könyvkiadó.  
*Magyar Törvénytár 1526–1608. évi törvénycikkek.* 1899. Budapest, Franklin.
- NÉMETH Adél  
 2003 *Burgenland.* Győr, Széchenyi Nyomda Kft.
- SZENDREI János (szerk.)  
 1896 *Magyar hadtörténelmi emlékek az Ezredéves Országos Kiállításon.* Budapest.
- TOMISA Ilona  
 1998 „... együtt a processiot ... járják” *Körmeneti zászlók Magyarországon.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- TRIEBER Ladislaus  
 1977 *Di Obere Wart Oberwart.* Wien.

ILONA TOMISA

BUILT AND MATERIAL HERITAGE OF THE SAINTS' CULT IN  
BURGENLAND

The paper deals mainly with the built and object relics in the former West-Hungary (Burgenland is a province of Austria since 1921) and examines the background of the related beliefs and native customs that are still available for collection.

The emphasis is mainly on the heritage of Saint Stephen (969–1038) and Saint Ladislav. (1046–1095). These two Hungarian kings and saints, who were the most outstanding guardians of the frontier of the country, strengthened the fighting spirit of the mediaeval home defence. Similarly, St. Florian is also a respected saint, who was born in this territory, just as well as St. Martin, the protector of the poor people. Several churches, pictures, sculptures and flags bear witness to the general reverence to these personalities.

Considerable appreciation is owed to the landlords of this area; the reverence to Virgin Mary is also deep-rooted in this region. The most significant pilgrimage destinations are Loretto and Frauenkirchen; these places attract many pilgrims even nowadays. The comprehensive investigation of the relics of this area is a task of the future generations.

## A MAGYAR NÉPRAJZI ATLASZ VIRTUÁLIS 11. KÖTETE II.

## KULTURÁLIS TAGOLÓDÁSI TÉRKÉPEK AZ EGYES KULTURÁLIS ASPEKTUSOK ALAPJÁN

A Magyar Néprajzi Atlasz 1987–1992 közt megjelent 9 kötete digitális változata az utóbbi évtizedben elkészült, amelynek struktúrájában lehetőség nyílik további digitalizált lapok beillesztésére, és új, virtuális kötetek összeállítására. A virtuális 10. kötetet bemutató cikk (BORSOS, 2008) részletesen is kifejtette, hogy az atlasz továbbfejlesztése 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, illetve kataszteri felmérésekből kiolvashatók. E lapok alkotják a 10. kötetet. A kiegészítő térképek másik típusát az eddigi néprajzi irodalom alapján lehet összeállítani, amelyek az atlaszban szereplő, illetve nem szereplő kulturális aspektusok (zene, tánc, építkezés stb.) alapján meghatározott területi tagolódás képét rajzolják fel. Ezek elkészítése az adott aspektus jellegétől és a kutatás eddigi állásától függ. A nyolckötetes Magyar Néprajz rendszerét követve a magyar népi kultúrát 25 aspektus alapján jellemezhetjük, ám ezek közül csak alig néhány esetben tudott a néprajzkutatás a nagy területi egységek (Dunántúl, Alföld, Felföld, Erdély) szintjénél részletesebb képet adni. Mivel a kiegészítő tagolódás-térképek voltaképpen egy összesített és minél több szempontot figyelembe vevő kulturális tagolódási kép felvázolását hivatottak elősegíteni, a legfontosabb kiegészítő térkép az összes többi vonatkoztatási térképe, vagyis az eddigi kutatási eredményeket összegző, azok által készíthető kulturális tagolódási térkép, nagy, közepméretű 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 figyelembe vételükkel sokkal pontosabb képet kaphatunk. A kiegészítő kulturális és egyéb tagolódás-térképekből állítható össze a virtuális 11. kötet. Abból a célból, hogy a virtuális kötetek lapjai jobban elváljanak az eredeti atlasz lapjaitól, a jelenleg 100 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 11. információs kötet térképeinek az előző *Ethno-lore* kötetben elkezdett ismeretét (BORSOS, 2009) folytatjuk.

A következőkben a magyar népi kultúrát jellemző 25 aspektus közül bemutatjuk mindazokat, amelyek esetében a nagytáji felosztásnál részletesebb tagolási képet lehet rajzolni a néprajzi szakirodalom alapján, s amely képek bekerültek az MNA virtuális 11. kötetébe: építkezés, néptánc, népzene (és erre alapozva a kalendáriumi szokások). A kötetbe ezeken kívül be lehetett illeszteni olyan lapokat, amelyek a kultúra egyes sajátos jelenségei alapján adnak tagolási képet (például kendermunka), illetve egy-egy aspektus bizonyos területi összefüggéseit világíthatják meg (piacközpontok, fazekasközpontok, díszítőművészet kiemelkedő területei). Bár a Magyar Néprajzi Atlasz struktúrájába illeszthető tagolódási kép csak a fenti néhány aspektus hivatkozásában alakítható ki, a következőkben a magyar népi kultúrát jellemző összes aspektuscsoportot számba vesszük, azokat is, ahol az aspektus jellege és/vagy kutatottsága csak a nagytáji tagolódáshoz való illeszkedést (vagy azt sem) teszi lehetővé.

## 1. Település, építkezés

A magyar népi kultúra aspektusai közül az építkezés tekinthető a magyar néprajztudományban az egyik legnagyobb érdeklődésre számot tartó területnek, s táji tagolódását tekintve is az egyik legkidolgozottabbnak nevezhető.<sup>1</sup> Az 1930-as évektől kezdve több olyan összegző munka is született, amelyekre munkánk során támaszkodhatunk. Ezek közül a Bátky Zsigmond (1930; é. n.) által fölvázolt területi struktúrát finomító és továbbfejlesztő Barabás Jenő Gilyén Nándorral közös könyvében (1987) publikált felosztását érdemes alapul elfogadni, mert ő a teljes magyar nyelvterületre vonatkozóan a különböző táji típusok elterjedési területét térképen is ábrázolta<sup>2</sup>, így munkája alapján a MNA virtuális 11. köteté számára összevetésre alkalmas térképlapot készíthetünk. Hasonló módon használhattuk Harkai Imre (1995) munkáját, amelyet azért is érdemes elemzés tárgyává tenni, mert az MNA eredeti térképlapjait dolgozta föl. A kétféle alapú, összesen 5 térképet összevethetjük azokkal a munkákkal, amelyek szintén az egész magyar nyelvterületen vizsgálták az építkezés táji típusait, de dolgozatukhoz nem mellékel-

<sup>1</sup> A tudományos érdeklődés az utóbbi években sem csökkent. A Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum fejlesztéseire is tájilag tagolt struktúrában kerül sor, amelyeket tudományos konferenciák sora támaszt alá (CSERI, és munkatársai 1989, 1991, 1993, 1995, 1997, 1999) nem felelve a történetiséget sem (CSERI – TÁRNOKI, 2001).

<sup>2</sup> BARABÁS – GILYÉN, 1987, 168. Barabás Jenő munkájában már fölhasználta az MNA tapasztalatait (BARABÁS, 1991, 34–35.). Az MNA kész lapjainak kiértékelését Barabás a Dunántúl tagolásában kísérelte meg. 20 alkalmasnak tartott lapot elemzett. Ezek közül 8 esetben (221., 227., 237., 238., 241., 243., 244., 252.) egyszerűsített térképen közölte a táji típusok elterjedtségét. Az izoglosszák egymásra vetítése azonban több térkép felhasználása esetén követhetetlenül kusza vonalakat adott, ezért végül csak a „hasonló térszerkezetet” mutató térképek alapján (füstös konyha, padkás kemence, konyhai kemence, 2–3 bejárat) közölt tagolódási képet.

tek olyan térképet, amely az MNA struktúrájába beilleszthető (TÓTH, 1961; DÁM, 1996; BALASSA, 1997). Munkánkban arra is tekintettel kell lenni, hogy a néprajzban egyetértés mutatkozik abban, hogy a magyar népi építészet táji struktúrája körülbelül a 18. század végére alakult ki, s emiatt az 1900 körüli képpel azt csak a két felvétel közti időszak változásait figyelembe véve vehetjük egybe. Balassa szerint „a 18. századot követően (...) a népi építészet táji tagolódása a nagy, majd mezotáji formák után az egyre kisebb egységek felé halad. Ezek, akár már a 19. században is, sokszor valóban csak néhány falura, településre terjednek ki” (BALASSA, 1997, 286.). Barabás ugyanakkor a 19. században a táji típusok virágkoráról beszél, szerinte „a lakóházak és gazdasági épületek táji típusai a 18. század végéig mindenütt kiformálódtak, korszakunkban lényegesen újak már nem alakultak ki, a meglévők viszont minőségileg fejlődtek”.<sup>3</sup> Ugyanakkor 1880 és 1910 között a főzőhelyeket tekintve jelentős korszakforduló figyelhető meg: a takaréktűzhelyek elterjedése (BARABÁS, 1997, 305.; BARABÁS – GILYÉN, 1987, 173–174.). A 20. század már a táji különbségek halványulásának, az integrálódásnak a kora (BARABÁS, 1997, 306.; BARABÁS – GILYÉN, 1987, 175.).

Bátky Zsigmond a tüzelő változatai alapján két alapvető típusra osztja a magyar nyelvterület házait: tűzhelyes (egytüzelős, szobás) és szobás-konyhás (kéttüzelős, kemencés-kályhás és tűzhelyes /tűzpadkás/) épületekre.<sup>4</sup> Szerinte ugyan tudományos értelemben nem lehet további típusokról beszélni (BÁTKY, é. n., 224.), de a táji jellegzetességek kiemelése okán az első típust kettő, a másodikat három további változatra osztja a tüzelő vonásai és a ház alaprajza szerint. A nyílt tüzelőterű keleti magyar (vagy erdélyi) háztípus szerinte Erdélyben és az Alföld északkeleti peremvidékén jellemző (BÁTKY, é. n., 182.), míg a másik tűzhelyes ház, a déli magyar ház a Dunántúl délkeleti felén, Alsó-Somogyban, Tolnában, Baranyában és Szlavóniában fordul elő (BÁTKY, é. n., 183.). A tüzelőhelyként kemencét használó alaptípusból kifejlődő kéttüzelős, vagy szobás-konyhás házakat három típusba osztja. A Balaton vonalától nyugatra<sup>5</sup> Győr megyétől Zaláig a kályhás nyugati magyar ház terjedt el (BÁTKY, é. n., 194.), a palóc nyelvterületre a kemencés északi magyar ház jellemző,<sup>6</sup> míg az Alföld a (szabad)kéményes középmagyar ház elterjedési területe.<sup>7</sup>

A 20. század második felének lakóház-kutatásai ugyan Bátky rendszerét vették alapul, de szempontjait kiegészítették (építőanyag, tetőszerkezet) és

<sup>3</sup> BARABÁS, 1997, 304. Barabás itt lényegében megismétli 10 évvel korábbi, Gilyén Nándorral közös könyvében kifejtett véleményét (BARABÁS – GILYÉN, 1987, 172.).

<sup>4</sup> BÁTKY, é. n., 224. Bár az alaptípusokat Bátky már korábban meghatározta (BÁTKY, 1930, 115–116.), és jellemzőiket össze is foglalta (BÁTKY, 1930, 134–136.), a Magyarság néprajzában részletesebben fejti ki álláspontját, ezért a továbbiakban arra hivatkozunk.

<sup>5</sup> Magyarság néprajza I. kötet, tartalommutató, 7. oldal.

<sup>6</sup> BÁTKY, é. n., 204–205. Az északi háztípus néhány vonását a Duna vonalától északra eső területekre is kiterjeszti (BÁTKY, é. n., 205.), bár hangsúlyozza, hogy a nyugati palóc házakról is hiányosak az ismeretek (BÁTKY, é. n., 207.).

<sup>7</sup> BÁTKY, é. n., 211., 224. Bár expliciten nem jelenti ki, csallóközi és Esztergom megyei példái révén az alföldi háztípus területét a Kisalföldre is kiterjesztette. (Vö. DÁM, 1996, 200.)

területi tagolódását pontosították. Tóth János fölvetette, hogy a Felső-Tisza vidékén olyan kéttüzelős szobás-konyhás háztípus létezik, amely a palóc és erdélyi típustól elkülöníthető.<sup>8</sup> Az 1987-ben készített összegzésben Barabás Jenő már hét, a 18. század végére kiformalódott házterületről ír (BARABÁS – GILYÉN, 1987, 169–172.). A Bátky által – bár fenntartásokkal, de – még az Alföldig egységesnek tartott erdélyi házterületet két részre osztotta, a jellegzetesen kandallós, boronafalú székely háztípus mellett megkülönböztette a hármás alaprajzi tagoltságú, általában sövényfalú épületekkel jellemzett szamosi házterületet,<sup>9</sup> és külön egységként kezelte a kisalföldi házterületet is.<sup>10</sup> A Bátky által délnek nevezett háztípus Barabás elnevezésében drávai házterület, és szerinte reliktum-területként és különböző típusok keverékzónájaként egyaránt értelmezhető.<sup>11</sup> Az egyes „tisztá” házterületek között keskenyebb-szélesebb átmeneti sávokat is megkülönböztetett. Így a munkája által két térkép készíthető. Az egyikben a földrajzi interpoláció módszerével az átmeneti övezetbe eső településeket egyik vagy másik házterülethez soroltuk, és így hét házterületet határoztunk meg (813. lap). A 814. lap az általa közölt térkép pontos megfelelője, azzal a különbséggel, hogy az átmeneti sávokat is meghatároztuk annak alapján, mely házterületek között húzódnak. Itt a legproblematisabb a Tisza kanyarulata környéki terület, amelyet az irodalomnak megfelelően három (az északi, az alföldi és a szamosi) házterület keverékzónájaként kódoltunk (BARABÁS – GILYÉN, 1987, 172.; DÁM, 1989, 101.; PÁLL, 1989, 197.; vö. PÁLL, 1999, 41.; DÁM, 1984.).

Balassa Iván összegzésében kiemeli, hogy a táji típusok meghatározásában a lakóépületek jellegzetességei mellett az épületek elhelyezkedése, a kiegészítő építmények „választéka” és „kapcsolódása” is meghatározó lehet, bár ezek egyszerre és mindenhol nem vizsgálhatók (BALASSA, 1997, 266–267.). Ő rendszerét a néprajz hagyományos nagytáji megosztására építi fel. A Dunántúlt (vagyis a nyugati kulturális nagyrégiót) négy (Nyugat-, Dél-, Közép-Dunántúl, Kisalföld) részre osztja. Ezek között Barabás rendszeréhez képest új a Bakonyra és a Balaton-felvidékre kiterjedő Közép-Dunántúl, és a másik szerzőtől eltérően Dél-Dunántúlként nemcsak a Dráva mentét, hanem a Balatontól délre fekvő teljes vidéket elkülöníti.<sup>12</sup> Az Alföldön két

<sup>8</sup> TÓTH, 1961, 202., 204. Fölvetését Barabás csak ötletszerűnek tartja (BARABÁS, 1991, 34.).

<sup>9</sup> Nevét onnan kapta, hogy területe nagyjából a Szamos vízgyűjtőjére terjed ki (DÁM, 1996, 201–202.).

<sup>10</sup> Ezt a házterületet az alföldivel lényegében azonosnak tartotta FILEP Antal (1970, 344.). Sabján Tibor a tüzelőberendezések vizsgálatára alapozott elemzésében a Kisalföld keleti felére igaznak találta ezt, ám kiemelte, hogy a Kisalföld többi területén (és délkelet felé egészen Tolnáig) létezik egy külön, akár kisalföldinek is nevezhető háztípus (SABJÁN, 1993, 169–171., vö. FILEP, 1993; BARABÁS 1993).

<sup>11</sup> BARABÁS – GILYÉN, 1987, 170. Az alsó-dunántúli ház önálló típusként való elkülönítése ellen érvel Dám László is (DÁM, 1996, 209–210.)

<sup>12</sup> BALASSA, 1997, 269–270. Munkájában ZENTAI (1991a, 1991b) tanulmányaira támaszkodik, aki szerint a Dél-Dunántúl nem alkot önálló háztípust (ahogy például az erdélyi vagy az északi), hanem beleillik a dunántúli házterületbe, ugyanakkor számos sajátos vonásával el is különül attól (ZENTAI, 1991b, 53–58.).



területileg (Duna-mente – Duna-Tisza köze – Dél-Alföld, illetve Tiszántúl) és egy társadalmilag elkülönülő (mezővárosok) építészeti régiót határoz meg (BALASSA, 1997, 274.). A két területi régió közti határt a Tisza, illetve a Körös, vagy (szerinte inkább) a Maros vonala adja (BALASSA, 1997, 277.). A Felföldet is két részre osztja, a (már az előző fejezetekben is többször elválasztó szerepűnek tekintett) Sajó észak-déli folyásának megfelelő vonal mentén (BALASSA, 1997, 277.). A Felföld keleti határának bizonytalan volta miatt az erdélyi házterület nyugati kiterjedésének meghatározása sem könnyű, Balassa szerint a moldvai, a délkelet-erdélyi (székely) építészeti régió mellett egy közép-erdélyivel is számolni kell. Ez utóbbi a Szamos vízgyűjtő területén túl (példái alapján) a Kis-Küküllő mentéig is kiterjed.<sup>13</sup> Végeredményben tehát Balassa a 18. század végére négy nagytájat, és ezeken belül összesen 11 középtájat határoz meg.

Bár munkájában Balassa is többször hivatkozik az MNA lapjaira, Harkai Imre táji rendszerezését már kifejezetten ezekre alapozta. Kiválasztotta a házat alkotó szerkezeti elemek közül azt a hatot (falszerkezet, tetőszerkezet, tetőforma, alaprajzi elrendezés, füstelvezetés, tüzelők), amelyekkel az atlasz foglalkozik (összesen 9 lapon). Az atlaszban még szereplő két elemet (tető/fal csatlakozás, homlokzat) ugyan figyelembe vette, de heterogén jelentkezésük miatt a táji tagolódás túlbonyolódott volna.<sup>14</sup> E kilenc lap adatait vaktérképre vetítve így is 185 „mikro-házrendszert” állapított meg, amelyet nagyobb házrendszeri zónákba vont össze (HARKAI, 1995, 88.). Ezek közül a házrendszerek (HR) jellegzetes strukturális elemeket tartalmaznak, és élesen elhatárolódnak más házrendszerektől. Ha más házrendszerek elemei is megjelennek, házrendszer variánsokat (HV) vagy összefüggő variánsokat (ÖV) állapít meg. Az átmeneti zónák (ÁZ) vegyes strukturális elemeket tartalmaznak, s bennük kisebb jellegzetes csoportok (elkülöníthető házrendszerek /EHR/) mutathatók ki (HARKAI, 1995, 92.). Harkai területi tipológiáját három térképen, azaz három különböző mélységben ábrázoltuk az MNA rendszerében. A 811. lap azokat a típusokat jeleníti meg, amelyek Harkai térképén<sup>15</sup> vastag vonallal elhatárolt egységekként jelentkeznek (HR, HV, ÁZ). A 812. térképen megjelenítettük a Harkainál szaggatott vonallal elválasztott kisebb egységeket is (ÖV, EHR). A nagyobb táji egységek alapjául

<sup>13</sup> BALASSA, 1997, 281. A példaként többször felhozott Dombó/Küküllődombó településhez az atlasz gyűjtőpontjai közül Magyarózd van a legközelebb.

<sup>14</sup> Pedig az egyes szerkezeti elemek helyi variánsainak tipizálása során az atlasz szerinte sokat egyszerűsített (például homlokzatok: HARKAI, 1995, 82–83.; füstelvezetők, tüzelők: HARKAI, 1995, 86.), és a szobamagasságot nem is tárgyalja (HARKAI, 1995, 80.).

<sup>15</sup> HARKAI 1995, 6. melléklet, 55. kép. Itt kell megjegyezni, hogy a házrendszerek szöveges leírása és helyhez kötése (93–98.) a térképpel nem mindig egyezik. Bukovinát a térképen HV-5-ként külön variánsként tartja számon, a szövegben azonban ez a variáns nem szerepel. Az EHR-6-ról a szövegben azt írja, hogy a Rába mentére terjed ki (Hanság, Szigetköz, Rábaköz, Sokoróalja), a térképen ez a rész magában foglalja a Bakonyalját és a Fejér megyei Sárrétet is. Az MNA 11. kötetében a térképre vitel során ilyen esetekben a térképét vettük alapul.

(810. lap) a házrendszereket és az azokhoz tartozó variánsokat vettük (HR, HV), az átmeneti zónák hovatarozása megállapítása érdekében pedig bizonyos fenntartásokkal a korábbi kutatás eredményeit használtuk fel: így az ÁZ-1 (Bakony), ÁZ-6 (Belső-Somogy–Zselic) a Dunántúlhoz, ÁZ-3 a Felföldhöz, ÁZ-4 a szamosi, ÁZ-5 pedig a székely házterülethez került.

## 2. Gazdálkodás (zsákmányolás – állattartás – földművelés)

A Magyar Néprajzi Atlaszban a zsákmányolás kérdéskörét tárgyaló lapokat nem találunk, állattartással és földműveléssel ugyanakkor a lapok 9, illetve 17%-a foglalkozik. Joggal feltételezhetjük, hogy e lapok csoportelemzése a gazdálkodás regionális tagoltságára vonatkozóan alapvető információkkal szolgálhat. Gondot jelent azonban az összevethetőség hiánya. Noha a gazdálkodás alapvető tevékenysége a néprajzkutatásban legalább annyira feltárt aspektus, mint a település és építkezés, a kutatást inkább a történeti és technikai kérdések foglalkoztatták, a regionális tagolódás feltárása, az építkezés vizsgálatától eltérően nem tartozott a prioritások közé. Bár a gazdálkodás-kutatás a kartográfiai módszert már az MNA megjelenése előtt is előszeretettel alkalmazta,<sup>16</sup> és számos jelenség földrajzi elterjedtségét feltárta, eddig még nem született olyan összegző feldolgozás, amely a gazdálkodás területi típusait a teljes magyar nyelvterületre vonatkoztatva akár közepes régiók nagyságrendjében is meghatározta volna. Az eddig utolsó összefoglaló munka, a Magyar Néprajz Gazdálkodás kötete (PALÁDI-KOVÁCS, 2001) is inkább egyes jelenségek földrajzi előfordulásait veszi számba, általános területi képet nem rajzol, pedig már a 19. századi szerzők is megállapították, hogy a magyar népesség gazdálkodása két alapvető területi típusra (alföldi és dunántúli-felföldi) tagolható (BALI, 2007, 1.). A néprajztudomány tehát nem folytatta azt a munkát, amelyet Kósa László és Takács Lajos, illetve Szabó László és Földes László vázlatosan ugyan, de már kifejtett a Magyar Néprajzi Lexikon Földművelés, illetve Gazdálkodás címszavában (BALI, 2005b, 30.). Szabó és Földes, bár megállapítják, hogy „az egyes gazdaságtípusokat a magyar néprajztudomány még nem foglalta rendszerbe” (SZABÓ – FÖLDES, 1979, 271.), a szócikkben négy típust különböztetnek meg amelyek az egyes ágazatok arányával és jellegével (intenzitásával) jellemezhetők. Az alföldi típusban a gabonatermesztés és a külterjes állattartás kapcsolódik össze, a dél-alföldi és kiskunsági a kerti művelésre épül vagy annak nagy teret szentel, az Eger–Gyöngyös, Tokaj-vidék és Balaton-mellék típusa a szőlőtermesztésre alapoz, míg a bakonyi, északi-középhegységi, erdélyi típusban az állattartás nagyobb, a földművelés csekélyebb volta mellett a

<sup>16</sup> Erre utal, hogy a *Magyar Néprajz Gazdálkodás* kötetében (PALÁDI-KOVÁCS, 2001) megjelentetett 48 térkép közül csupán 6 származik az addigra már befejezett atlaszból, a többiek mindegyikét (egy kivételével) az atlasz megjelenése előtt (illetve elvéve azzal egy évben) publikálták.

kiegészítő gazdasági tevékenységek is jellemzőek (SZABÓ – FÖLDES, 1979, 271.). Kósa és Takács szerint a földművelést illetően a „természetföldrajzi viszonyokhoz alkalmazkodó határ- és eszközhasználat, a munkamódok és a termelt növényfélések, valamint az általános fejlettségi szint figyelembevételével” (KÓSA – TAKÁCS, 1979, 224.) a polgárosodással együtt járó táji kiegyenlítődés ellenére meg lehet különböztetni a síksági-domsági, illetve a hegyvidéki típust: az előbbi az Alföldön és a Dunántúl nagy részén, az utóbbi Nyugat-Magyarországon, a Felföld némely vidékén és Erdély nagy részén volt jellemző (KÓSA – TAKÁCS, 1979, 224.). A gazdálkodás területi tagolódásának kérdése azonban újra kezd előtérbe kerülni: a Magyar Néprajzi Enciklopédia számára készített kéziratában Bali János már nemcsak nagytáji, hanem kis- és mikro-táji jellemzőket is igyekszik megragadni.

A gazdálkodás nagytáji különbségeit a 19. század első felének tudósai egy alföldi, „nomád jellegű” és egy dunántúli-felföldi, „európai, helyhez kötött” mezőgazdasági rendszerben vélték fölfedezni. Ez nemcsak az állattartás körülményeiben (rideg >> istállózó) volt kimutatható, hanem a gabonatermelésben is: az Alföldön búzát termeltek, azt kaszával aratták, nyomtatták, míg a Dunántúlon és a Felföldön az uralkodó gabona a rozs volt, amelyet sarlóval arattak, és csépeltek. Ezek az alapvető különbségek azonban a 19. század második felére, a 20. század elejére eltűntek, bár a terminológiában, illetve bizonyos munkafolyamatokban és eszközökben az elkülönülés megmaradt. Ekkorra a táji különbségek inkább az eltérő földrajzi környezetben és a hozzá kapcsolódó gazdálkodási mentalitásban és alkalmazkodási stratégiákban érhetőek tetten. Az általunk vizsgált korszakban a gazdálkodás-kutatás tehát egy alföldi (150 m tengerszint feletti magasságig, földművelésre alapozott saját gazdaság), egy domsági (150–800 m, állattartásra alapozott saját és nem saját gazdaság, kiegészítő földműveléssel és kézművességgel, ipari, bányai munkával), és egy hegységi (800 m fölött, állattartásra alapozott saját gazdaság) típusra osztotta a Kárpát-medencét. A magyar nyelvterület lakosságának túlnyomó többsége az első két típushoz tartozott (kivételem például Gyimes), s a két, eltérő karakterű nagytáj intenzív munka- és kereskedelmi kapcsolatban állt egymással (BALI, 2007, 1–2.). A specializált termelés, és folyamányaként a kereskedelem alakítja ki a gazdálkodás aspektusában a karakteres kis- és mikrotájakat, Bali meghatározásában termelési tájakat. A mikrotájakat a kutatás aszerint osztja fel, hogy egyes nagyvárosokat (Budapest, Kolozsvár stb.) vagy nagyobb régiókat látnak el, egy vagy többirányú kapcsolatrendszerbe tagoltan. Az A típusba osztható a város-külváros (A/1), az egyirányú város-vidéke (A/2) és a többirányú város-vidéke kapcsolat (A/3). A B típus a Budapestet ellátó öv, míg a C típuson (a körzeti jellegű monokulturális árutermelésen) belül megkülönböztetik a specializált kertészfalvakat (C/1), a szőlő- és bortelemelő tájakat (C/2), valamint a nagyobb kiterjedésű zöldség- és gyümölcsstermelő tájakat (C/3) (BALI, 2007, 4–5.). Látható tehát, hogy egyrészt a gazdálkodási kistérségek esetében nem tekinthetünk el az árucseré aspektusának figyelembe vé-

telétől sem, másrészt viszont a közepes nagyságú régiók szintjén az eddigi kutatás nemigen nyújt fogódzót.

### 3. Szállítás – közlekedés – kereskedelem

A népi kultúra ezen aspektusai közül a szállítással és a közlekedéssel az MNA-ban összesen 39 térkép foglalkozik, az adatokat három témakörbe csoportosítva: fogatolás, szekér és kocsi, illetve teherhordás emberi erővel, a kereskedelemmel pedig (a szénamunkák témakörhöz csatolva) mindössze egy (108. Faluzó favillaárusok vásároló helyei), és ez is erősen töredezett és adathiányos: a csupán 107 bejegyzés 16 változat közt oszlik meg. A kereskedelem alulreprezentáltsága nem meglepő, mivel egy település vagy kistérségi kereskedelmi kapcsolatainak ábrázolása az MNA rendszerében nem könnyű, hiszen a sokoldalú kapcsolatokat szinte lehetetlen kódolni. Azokban az atlaszokban (CH, SK), ahol foglalkoznak e kérdéssel, nem is abban a struktúrában ábrázolják az adatokat, mint a többi lap: a svájciak területi bontásban (négy lapon), míg a szlovákok nem a gyűjtőpontok rendszeréhez kötik.

Az atlaszban ábrázolt tématerületeket (elsősorban az emberi erővel történő teherhordást) illetően Paládi-Kovács Attila (részben éppen az atlasz előmunkálatainak tanulságait feldolgozó) kutatásai jóvoltából rendelkezésünkre áll egy kidolgozott tagolódási kép. Európában a domináns teherszállítási módok és eszközök területileg elkülönülnek egymástól. Magyarország éppen a különböző módok elterjedési területének határán található, ezért magában a Kárpát-medencében is háromfélet lehet elkülöníteni: a fejen hordás a Dunántúlon és Nyugat-Erdélyben, a hátton hordás (batyuzás) északon és az Észak-Alföldön, míg a vállon hordás Erdélyben és Moldvában tipikus. Az Alföld déli részén pedig az emberi erővel történő teherhordás jelentősége kisebb (PALÁDI-KOVÁCS, 1973a, 516–521.; 2001, 860–861. A szerző által szerkesztett térkép PALÁDI-KOVÁCS, 1973a, 516., illetve 2001, 862.). Ugyanakkor az emberi erővel történő teherhordáshoz hasonló letisztult táji tagolódási kép az állati erővel vontatott járműveket illetően a magyar néprajztudományban még nem készült. Ezt elsősorban a tipizálás során figyelembe veendő tényezők (formai elemek) mennyisége és változatossága akadályozza. A munkát tovább nehezíti, hogy bár a táji típusok egy-egy jelentősebb szekérgyártó központhoz köthetők, az egyes településeken leírt járművek még nem feltétlenül alkotnak jellegzetes táji típust (PALÁDI-KOVÁCS, 1984, 165–166.; 1973b, 10.; 2001, 948.). Azt mindenesre valószínűnek látja a kutatás, hogy az Angliában leírt típusok számát (28) a magyaroké is eléri, vagy meghaladja (PALÁDI-KOVÁCS, 1984, 166–167.; 2001, 948.). A tipológiához szükséges objektív rendszerezés a tengely, a kerék, a szekéroltal, az oldalkitámasztás, a kas-ülések, a fékezés és a kocsiszekerény elzárásának módja alapján történik, de a szükséges mennyiségű eseti leírás hiányában még az egyik legjobban kutatott területen (Észak-Dunántúl) sem vállalkozott a kutatás konkrét táji tagolódás meghatá-

rozására (KEMECSI, 1998, 53–97., különösen 57.; vö. PALÁDI-KOVÁCS, 1973b, 11. és 17–54.). A felsorolt objektív kritériumok térképezését az MNA sem tudta vállalni, ezért az ide tartozó (szekér és kocsi, fogatolás témaköréből vett) lapok együttese sem segít igazából a táji rendszerzés megalkotásában. A közlekedés-szállítás aspektusában tehát összefoglaló, és az MNA rendszerébe illeszthető táj tagolódási térkép nem rajzolható.

A kereskedelemre a nagytáji megoszlás szempontjából jellemző, hogy az eltérő természeti és termelési típusok határzónájában a legintenzívebb. A Kárpát-medencében a 14–15. századra főbb vonalaiban kialakult már a vásárhelyek struktúrája, amely a következő 500 évben – elsősorban a termelés és az interetnikus kapcsolatok hatására – már csak finomodott (VIGA, 1990, 134., 245–249.). Így jellemzően az Alföld és a hegyvidék találkozásánál, illetve folyamátkelőknél alakultak ki a fő vásárövezetek, amelyeket egy-egy földrajzi, termelési vagy közigazgatási egység központja köré szerveződött vásárok egészítettek ki (DANKÓ, 1991, 656.). Mint azonban fentebb már említettük, a kereskedelmi kapcsolatok kimutatása az MNA szerkezetében nemigen lehetséges. A kapcsolatok térképezése önmagában is problematikus, nem véletlen, hogy a 20. század első felének egyik legátfogóbb, Közép-Európával kapcsolatos térképező munkája (RÓNAL, 1993/1945/) is csak nemzetek és országok közötti kereskedelem bemutatására vállalkozott, és azt is a mű térképi szerkezetétől teljesen eltérő struktúrában (RÓNAY, 1993/1945/, 370–384.). Magyarország piacközpontjairól és azok vonzáskörzetéről az 1828-as összeírás adatait fölhasználva készült térkép, ezt azonban az időmetszet eltérése, az erdélyi adatok hiánya (illetve az esetenként töredezett struktúra) miatt nem látszott célszerűnek beilleszteni az MNA rendszerébe (BÁCSKAI – NAGY, 1984, 64–65. oldal közötti térkép). Egy régió kereskedelmi kapcsolatairól azonban az is elárulhat valamit, hogy mennyi vásárhely van az adott körzetben, s erről létezik kimutatás az általunk vizsgált időpont környékéről (a 20. század első évtizedéből). Bár a Prinz Gyula és Teleki Pál által közölt térképek vármegyei bontásban ábrázolják az adatokat (PRINZ – TELEKI, é. n., 363., 364., 365.), ezek alapján az MNA virtuális 11. kötetében három térképet szerkesztettünk (915–917. lap). A térképek összevetéséből kiderül, hogy a nagy lépték és az ezzel együtt járó kicsi felbontás ellenére a fentebb említett vásárövezetek egyben néprajzi nagytájakat / kulturális nagyrégiókat elválasztó zónák is, hiszen a lapokon ezek határai jól kimutathatók. A Duna vonala az egy vásárhelyre jutó népességszám, illetve a vásárhely-sűrűség szintetikus térképén, Erdély határa ugyancsak a szintetikus és az egy vásárhelyre jutó községszám térképén, míg az Alföld–Felföld határ ez utóbbi lapon jelenik meg markánsan. Az egy vásárhelyre jutó községek számát bemutató térképen a legalacsonyabb értékeket övező határvonal a síksági és dombsági tájakat is jól elválasztja, és ezen megjelenik az Alföldet kettéválasztó vonal is. A térképek tehát a népi kultúra nagytáji megoszlásával egyező képet mutatnak.

#### 4. Kézművesség – háziipar

A magyar népi kultúra kézművesség – háziipar aspektusának kartografikus feldolgozása bizonyos szempontból problematikus. Mert amíg például a gazdálkodásban, a táplálkozásban, a társadalmi életben szükségszerűen a közösség minden tagja részt vett, a kézművességhez sorolt tevékenységek nagy részét, egy-két kivétellel (például kenyérsütés, kenderrost-megmunkálás, bizonyos famunkák) specialisták végezték. Tájí tagolódást ezekből a szempontokból akkor lehetne megkísérelni rajzolni, ha az adott kutatópontra származásra és készítési helyre vonatkozóan teljes inventáriumot vettek volna fel az adott közösség életében használt, specialisták által készített eszközökről (edények, bútorok, stb.). Ez természetesen nem volt lehetséges, a specialisták által készített tárgyak azonban így is megjelennek az atlasz lapjain, például a viselet témakörében. Az MNA-ban a háziiparhoz sorolt tevékenységek közül csupán a vászonkészítés szerepel, összesen 18 lapon (kenderrost megmunkálás, fonalkészítés, szövés<sup>17</sup>). Ebben a témakörben rendelkezésünkre áll olyan vizsgálat (SZOLNOKY, 1972), amely a kenderrost-megmunkálás területi tagolódását mutatja be, és ezért összehasonlítható anyagként szolgál (818. térkép). Az egyéb kézműipari tevékenységek közül azokat érdemes még az összevetésben figyelembe venni, amelyeket illetően a kutatás a tájí típusok kérdését fontosnak tartotta, és a teljes magyar nyelvterületet figyelembe vette (bútorkészítés, agyagművesség).<sup>18</sup>

A kenderrost megmunkálása ideális esetben öt fokozatból (áztatás, törés, tisztítás, puhítás, minősítés) áll, amely munkákat esetenként többször is elvégezhetik (fázisok). A fokozatok, fázisok, illetve a használt eszközök alapján Szolnoky 15 területi egységet különít el a magyar nyelvterületen.<sup>19</sup> Egyes csoportokat összevonva elég következetesen kirajzolódnak a nép-

<sup>17</sup> Az egy témakörben (szövés, mosás) szerepeltetett lapok közül leválasztottuk a két, mozással foglalkozó lapot, mert ez a téma inkább az életmódhoz tartozik.

<sup>18</sup> A *Magyar néprajz III. Kézművesség* kötetben ugyan külön alfejezetet szentel Kresz Mária a szücsmunka tájí jellegzetességeinek, de valójában elsősorban egy-egy híresebb készítő központ, Szeged, Debrecen stb. szücsipari termékeit jellemzi (KRESZ, 1991b, 336–340.). A kötetben a tájí szemlélet háttérbe húzódására vall ugyanakkor, hogy bár a kenderfeldolgozást Szolnoky Lajos (SZOLNOKY, 1991), a fazekasmesterséget Kresz Mária (KRESZ, 1991c) írta, egyikük sem vette bele szövegébe az általa más munkákban (KRESZ, 1991a; SZOLNOKY, 1972) igen részletesen kidolgozott tájí tagolódást, az elemzendő mesterségek közül csak a bútorkészítéssel foglalkozó K. Csilléry Klára foglalkozott ezzel a kérdéssel külön monográfiájában (K. CSILLÉRY, 1972) és e kötetben (K. CSILLÉRY, 1991) egyaránt. (Bár lehet, Kresz Máriát csak halála akadályozta meg ebben, a szövegét Csupor István és Nagybakay Péter gondozta a kötet számára /KRESZ, 1991b, 600./). A kenderrost megmunkálás esetében azért is sajnálhatjuk e hiányt, mert addigra már rendelkezésre állt az MNA teljes anyaga, és 1972-ben Szolnoky a bácskai, bántási, partiumi, dél-erdélyi falvakat /az MNA gyűjtőpontjai közül összesen 70-et/ még nem tudta típusba osztani.)

<sup>19</sup> SZOLNOKY, 1972, 238–241., a térkép: 239. Az ennek alapján készült MNA 11. kötet 818. térképén a tulajdonságtípusok között hely híján nem a Szolnoky által adott részletes leírást, csak az elkülönítő jegyeket soroltuk fel.

rajzi nagytájak: a Dunántúl (1,2,15,12,11), a Felföld (14, 13, 7), az Alföld északkeleti része (5,6) és Erdély (8ab, 9, 10). Csak az Alföld (3,4,5) keleti (5 benyúlik), délnyugati (11 benyúlik) és északi határa (14,13 délre nyúlik) tér el.

Kresz Mária az agyagművesség vonatkozásában a fölhasznált agyag minősége (tűzálló >< nem tűzálló), a fazekasmesterség típusa (fazekas, korsós, tálás), a máz megléte és típusa, illetve a díszítés alapján összesen 10 körzetet állapít meg a magyar nyelvterületen, amelyek különböző fazekasközpontok köré szerveződtek: 1. Nyugat-Dunántúl, 2. Észak-Dunántúl, 3. Sárköz-Baranya, 4. Gömör, 5. Alföld (Mezőtúr és környéke), 6. Hódmezővásárhely, 7. Közép-Tiszavidék, 8. Felső-Tiszavidék, 9. Nyugat-Erdély – Bihar, 10. Székelyföld – Barcaság (KRESZ, 1991a, 86–87.). Bár valamely központ terméke minden magyar településre eljutott, a fenti 10 körzet nem fedi le a magyar nyelvterületet. Jól látszik ez a Kresz Mária nyomdokain (elsősorban KRESZ, 1991b, 528–529. közti térképe alapján), a Néprajzi Múzeum gyűjteményére alapozva Csopor István segítségével az atlasz rendszerében készített 819. térképen. A 417 gyűjtőpont közül mindössze 32 településen működött fazekas (4), korsós (3), tálás (15) vagy azonosítatlan edénykészítő (10) központ, és a 20 kilométeres körzetben is mindössze 118 település környékén. A gyűjtőpontok több mint 64%-a nem volt beosztható. Az egyes körzetek az üresen maradt részek segítségével elkülöníthetők, azonban az egyes közepes vagy kistrégiókkal igazából csak Sárköz-Baranya, Nyugat-Magyarország, Nagyunság, illetve korlátozottabban Kelet-Erdély, Zoborvidék és Kárpátalja azonosítható.

A bútorművesség esetében azonban még az asztalos-központok térképét sem tudjuk, sajnos, elkészíteni. A megőrződött bútorok többségének nem sikerült azonosítani készítési helyét, és az eltérő kutatási szempontok, a feltárások mélységének különbözősége, és az anyag heterogén volta miatt a táji tagolódás szempontrendszerét sem tudta még kidolgozni a kutatás, s ezért „átfogó kép az eddig feltártaknak segítségével semmiképp sem rajzolható”.<sup>20</sup> A táji típusokat illetően ezért csak a négy nagytájhoz köthető asztalos-központok munkái jellegzetességeinek leírására szorítkozik a kutatás, kiemelve, hogy míg a fátlan Alföldön aránylag kevés, a komáromi asztalosközpont kiemelkedő jelentősége ellenére a Dunántúlon sokkal több, eltérő stílusjegyekkel leírható kistáj léte sejthető (K. CSILLÉRY, 1972, 60–62.). Összességében azonban a bútorművesség táji tipológiájának feltártsága még a nagyrégiók elhatárolásában sem tud segítséget nyújtani.

<sup>20</sup> K. CSILLÉRY, 1991, 515. Mindezt ugyan a Dunántúl kapcsán fogalmazza meg, de szerinte „mindez nagyjából más tájegységekről is elmondható”. Csilléry Klára *A magyar nép bútortái* című könyvében szereplő térkép (K. CSILLÉRY, 1972, 4–5.) is csak azzal a szándékkal készült, hogy a kötetben szereplő településeket az olvasók lokalizálhassák.

## 5. Életmód: lakáskultúra – öltözködés – táplálkozás

A Magyar Néprajzi Atlaszban az életmód címszó alatt összefogható aspektuscsoportba illeszthető lapok száma összesen 195 (a szövéssel egy témakörben ábrázolt mosás két lapja inkább ide tartozik). Ez meglehetősen nagy szám, azonban az egyes részterületek nem egységesen oszlanak meg. A lakáskultúrát (bútorhasználat, alvóhely, mosás) mindössze 12 lap képviseli, az öltözködés-viselet aspektusát 44 lap. A néprajzkutatás a lakáskultúra tekintetében még nem állapított meg jellegzetes régiókat, de érdekes módon a viseletet illetően sem, és ebben az atlasz lapjainak vizsgálata sem segít. Az ok elsősorban az aspektus tulajdonságaiból következnek: az atlasz által tárgyalt időszakban (a 19. század végén, a 20. század elején) a céhes ipari kötöttségek felszabadulásával, a polgárosulás előrehaladásával a viseletben jellegzetes táji csoportok elaprózódása figyelhető meg (FLÓRIÁN, 1997, 735–737.). Nógrád megye példáján: az anyatemplomok filiáikkal együtt alkottak egy-egy viseletcsoportot (FLÓRIÁN, 1997, 739., 743.), s mivel az atlasz gyűjtőpont-hálózata ennél jóval ritkább, ezt a táji tagolódást már nem képes megragadni.<sup>21</sup> A leginkább részletes képet a táplálkozás aspektusa ad, ehhez összesen 136 jelenség tartozik 139 lapon: közülük a táplálékkészítés témájához (az atlaszban a juhászathoz csoportosított „a juhtej feldolgozása” témakör 17 lapjával együtt) 105, a táplálék fogyasztásához 34 lap társítható. A táplálkozás aspektusa szerepel az atlaszban legnagyobb arányban, az összes lap 22%-át öleli fel. E témakörben a területi tagolódási vizsgálatok (KISBÁN, 1970, 1982, 1997) elsősorban a nagytáji szintet ragadták meg: a táplálkozás területi struktúráját vizsgálva Kisbán Eszter elsősorban a fogyasztott ételek alapján a négy nagytájat különíti el, melyek közül leginkább Erdély tűnik különállónak (a cereális alapanyaggal szemben a kukorica elsőbbsége), míg egymásra inkább a Dunántúl (a sterc dominanciája) és a Felföld (árpaételek) hasonlít (KISBÁN, 1982, 204–205.). A kenyér és az azt pótló kásaételek egymáshoz viszonyított aránya alapján a 19–20. század fordulóján is (KISBÁN, 1970, 120.) három területet lehetett elkülöníteni: Moldvát, Erdélyt és a többi részt. A kenyérgabonák dominanciája alapján ugyancsak meg lehet különböztetni egyes vidékeket, ahol a rozs (Nyugat- és Közép-Dunántúl, Duna-Tisza közti homokvidék, Északi-középhegység és Nyírség), illetve a búza (Délkelet-Dunántúl – Észak-Bácska, Közép-Tisza-mente – Tiszántúl, Tisza-Szamos szöge) a fő gabona (KISBÁN, 1970, 99–101.). Ugyanakkor az étkezési rendet is figyelembe véve már csupán két nagyrégióra osztható a magyar nyelvterület, Erdélyre (két étkezés), és a többi részre (nyáron három étkezés).<sup>22</sup>

<sup>21</sup> A viseletkutatás a gazdag anyag rendszerezésének roppant nehézségei, illetve a viseletnek a többi aspektushoz képest gyors változásai miatt a térbeli tagolódás vizsgálatában még nem jutott oda, hogy a saját eszközeivel jellegzetes táji csoportokat tudjon megállapítani, csak a más módszerrel (nem egyszer – ironikus módon – a viseletnek a környező vidéktől elkülönülő jellege révén) megállapított néprajzi tájak öltözködési jellegzetességeit tudja föltárni (FLÓRIÁN, 2001, 287–313.).

<sup>22</sup> KISBÁN, 1997, 581–583. A közép- és kistájak esetében a táplálkozás táji tagolódásának



## 6. Társadalom – rokonság – életfordulók

A Társadalom – rokonság – életfordulók aspektus már a nem anyagi kultúra területéhez tartozik. Ide, valamint a Hiedelmek – szokások kulturális aspektusaiba a Magyar Néprajzi Atlasz lapjai közül 71, illetve 96 térkép osztható be. A társadalom – rokonság – életfordulók témakörökről azonban nemcsak segédterképet nem tudunk készíteni, de a nagytáji rendszerbe való illesztést sem végezhetjük el, mert ezen aspektuscsoportról a magyar néprajzkutatás táji tagolódási képet még nem rajzolt.

## 7. Szokások – hiedelmek

Bár a szokások, hiedelmek területi felosztása kutatásában sem áll rendelkezésünkre a teljes magyar nyelvterületet átfogó elemzés, az Alföld hiedelemrendszerének táji tagoltságával Pócs Éva foglalkozott. Megállapította, hogy nincs jellegzetes „alföldi” hiedelem, mert a „földrajzi tájegység nem határol be egy egységes hiedelemrégiót” (Pócs, 1992, 593.), ezenkívül kiemelte: az eredetileg egységesnek tételezhető magyar néphitben „létrejött táji különbségeknek, úgy látszik, nem önmagából a hiedelemrendszerből következő öntörvényű indítékai vannak, hanem valamely másodlagos, a hiedelemvilágon kívüli oka” (Pócs, 1992, 594.). Munkája „nem a hiedelmek területi elterjedésének megrajzolását célozza, (csak) néhány szemponttal szolgálhat a hiedelmek táji tagoltságának (...) megrajzolásához, még inkább e tagoltság értelmezéséhez”.<sup>23</sup> A szokás szerepét elemezte a kultúra táji tagoltságának vizsgálatában a palóc lakodalom példáján Bakó Ferenc, abból a célból, hogy a palóc műveltségi csoportot kimutassa, amelyet azonban fikciónak nevez (BAKÓ, 1983, 115.).

A kalendáriumi szokások körében TÁTRAI (2002) állapított meg területi tagolódást, szerinte „a magyar népzene kutatásban megállapított dialektusterületek nagyjában-egészében megfelelnek a kalendáriumi szokások elterjedési területének” (TÁTRAI, 2002, 317.). Az általa táblázatosan felsorolt 31 szokás meglétét azonban csak nagy dialektusterületek szerint rögzítette (TÁTRAI, 2002, 319.), a kisebb egységekre csak a szövegben történik alkalmanként utalás. A népzenei dialektusokkal való szoros kapcsolat miatt az ő munkája alapján készült 820. térképlapra a népzene aspektusának vizsgálatakor visszatérünk.

---

kutatása a más módszerekkel meghatározott egységek összehasonlító vizsgálatával egyenlő (például PALÁDI-KOVÁCS, 1997; VARGA, 2002). A táplálkozás táji vizsgálata továbbra is (a konszenzusos módon meghatározott) kistajak táplálkozása jellemzését jelenti (Kardos 1943 alapvető munkája után) még ma is (például SZIGETI, 2001; SCHWALM, 2002).

<sup>23</sup> Pócs, 1992, 600. A népi vallásosság regionalitásával ugyan több művében Bartha Elek is foglalkozott, de kutatásai fókuszában inkább egy-egy vallási tér lehatárolása (BARTHA, 2001), illetve a térbeli szerveződési szinten (lokális, regionális, univerzális) álltak (BARTHA 1992).

## 8. Szövegfoklór

A Magyar Néprajzi Atlaszban mindössze két olyan lap található, amely folklórszövegekkel foglalkozik, ezek (a pártában maradt lányokat csúfoló rigmusok /549./ és a pünkösödölők énekei /558./) is betagolódnak azonban a népszokásokat bemutató lapok közé. Ugyanígy az életfordulókhoz osztottak be két, a népzenehez is sorolható lapot (531–532. zenekarok a lakodalomban). A következőkben tehát olyan kulturális aspektusok kerülnek sorra, amelyre vonatkozóan az atlasz lapjainak csoportelemzése nem végezhető el. Itt tehát az összes lap klaszterezése eredményét kell összevetnünk az eddigi kutatás megállapításaival, s ahol szükséges és lehetséges, az annak nyomán rajzolt térképekkel.

A magyar folklorisztikában a területi tagolódás-vizsgálatok nem játszanak központi szerepet. A tudományterület legújabb hazai összefoglaló alkotása (VOIGT, 1998) az elméleti és tudománytörténeti bevezető után az egyes folklórműfajok (hősepika, ballada, mese, monda, kisépika, líra, dráma) jellemzőit ismerteti, ám ezek közül mindössze három esetében (ballada, mese, líra) válik lehetővé, hogy a területi tagolódásról egyáltalán szót ejthessen. Bár a mondatakutató jelenlegi összefoglaló fázisában katalógusok készítését tűzi ki célul (például LANDGRAF, 2006; MAGYAR, 2005.), jelenleg még nem tart ott, hogy területi típusokat is fölismerhessen, a hő- és kisépika esetében pedig a műfaj jellegénél fogva nemigen lehetséges a regionális megközelítés. A drámát tekintve a dramatikus népszokások területi típusai nyújthatnak némi fogódzót.

A balladát illetően Vargyas Lajos szerint „csoportjaink közül (...) csak az időrendiek bizonyultak fontosnak. (...) A földrajzi csoportok viszont már csak a fennmaradás esetlegességének jelei, illetve az újabb típusok különbségei csak a terjedés útvonalait rajzolják ki szemünk elé” (VARGYAS, 1976, 173.). A meglévő táji különbségek tehát csak fejlődési fáziseltolódásnak tulajdoníthatók. Ez viszont jelentős eltérésekhez vezethet: „a régi stílusú balladák közül – Moldvát nem számítva – az egész magyar nyelvterületen 26, csak Magyarországon 22, csak Erdélyben ismert 29 balladatípus, vagyis az eltérés éppen kétszeres. (...) Az új balladatípusokra a területi differenciáltság nem érvényes, mert zömük dunántúli vagy alföldi keletkezésű” (KATONA, 1998a, 211.). A balladakutatás tehát a területi tagolódás alapjául a fellelhető balladatípusok számát tekinti és fordított irányban halad: nem az előfordulási együttesek alapján állapít meg regionális csoportokat, hanem a konszenzussal megállapított nagytípusokat jellemzi ily módon.

A magyar mesékre vonatkozóan műfaji megjelenés alapján még nehezebb területi csoportokat megállapítani: a moldvai és részben a bukovinai mesekincs kivételével „az egész magyar mesehagyomány ugyanolyan alkalmakkor, ugyanolyan műfajú meséket, ugyanolyan formában mesél el: az egyes változatok közti különbséget csak a tehetséges mesemondók tudatos alakító igénye, vagy a régen mondott történetek egyes mozzanatainak itt-ott

elfelejtése okozza” (VOIGT, 1998, 240.). A megfelelő arányú gyűjtés hiányában a mesekincs lokális eloszlásáról nem lehet végleges képet adni, csak bizonyos területi jellegzetességek mutathatók ki, például a Nyírség keleti peremén a mese méretűvé duzzasztott hiedelemtörténet, vagy Dél-Baranyában és Szlavóniában a szépen formált tündérmesék nagy száma a jellemző. A magyar nyelvterület egészéről azonban még nagyrégiók szintjén sem lehet képet alkotni (VOIGT, 1998, 241–242.).

„A népi líra táji tagolódására vonatkozó kutatások érdemben csak most kezdődnek, e kérdésről tehát még kevesebbet tudunk mondani, mint a folklór más területének kutatói” – írta Katona Imre 1998-ban (1998b, 375.). A lírai dalcsoportok megléte-hiánya, illetve népszerűsége okozta különbségek itt is a fejlődési fáziseltolódás számlájára írhatók. A négy nagytáj jellemzése a balladakutatáshoz hasonlóan a területi egységből indul ki.

A szövegfolklórhoz tartozó kulturális aspektusokat illetően tehát nem áll jelenleg a kutatás rendelkezésére olyan jellegzetes táji tagolódási kép, amely kiegészítő térkép elkészítését segíthetné. A népi játékok nehezen beilleszthető kategóriájáról is itt érdemes megemlíteni, hogy a kutatás elsősorban a játékok típusrendje meghatározására törekedett, a területi tagolódás kutatása háttérben maradt (LÁZAR, 1990, 1997; vö. <http://www.zti.hu/archivum/lazar/lazar.htm>).

## 9. Díszítőművészet

A népi kultúra ezen egyik leglátványosabb ágának vonatkozásában sem alkotható olyan területi tagolódási kép, amely a díszítőművészet egyes területeinek jellemzői alapján a teljes magyar nyelvterületet átfogná. Mert amíg a népi kultúra anyagi oldalát vizsgálva mindenképpen jelen vannak az egyes jelenségcsoportok (lakni, enni, mezőgazdasági munkát végezni mindenhol kellett), magas színvonalú, és nagyobb területekre jellemző díszítőművészet kialakítása korántsem szükségszerű. Bár a díszítőművészet stílusai alapján nem lehetséges átfogó táji tagolódást kimutatni, a díszítőművészeti ágak megléte, valamint művészi színvonala alapján bizonyos területi csoportosítást el lehet végezni, tehát azokat a vidékeket meg tudjuk nevezni, ahol egy vagy több díszítőművészeti ágban kimagasló eredmények mutathatók föl. Ezek azonban távolról sem fedik le a teljes magyar nyelvterületet.

Domanovszky György *A magyar nép díszítőművészete* című összefoglaló munkája első (szöveges) kötete utolsó fejezetében a fentiek alapján egy „mondatokból álló térképet” szerkesztett (DOMANOVSKY, 1981, I, 271–282.). A következőkben ezt valódi térképpé igyekszünk átszerkeszteni a Magyar Néprajzi Atlasz virtuális 11. kötete számára. Miután tényleges térképet nem közölt, a Domanovszky által megadott tájneveket a Kósa László segítségével készített, konszenzusos kulturális tagolódás-térképen (801–803) levő megnevezések területi kiterjedésére vetítjük rá, ahol lehetséges. A pontat-

lanabb megnevezések (például Dunántúl nyugati széle) esetében logikus közelítéseket igyekszünk alkalmazni. A túlságosan általános nagytáji meghatározásokat (például Erdély, Alföld) nem vettük figyelembe.

Domanovszky „térképét” elsősorban a következő díszítőművészeti ágazatokban mutatkozó kimagasló minőség alapján alkotta meg: lakóház, festett és faragott bútorok, lakástextil hímzése, viseletek díszítése, fazekasság (díszített edények), fafaragás. Ezek közül az utóbbi esetében (Kalotaszeg kivételével) csak nagytájokról szól, ezért a kistáji beosztásban nem vettük figyelembe. Mivel a többi öt területnek nem minden permutációja fordul elő, végül 17 változatot lehetett megkülönböztetni.<sup>24</sup> Közülük a legjelentősebbek, ahol mind az öt művészeti ág kimagasló (Domanovszky megnevezéseivel): Mezőkövesd, Kalotaszeg, Torockó és Székelyföld, illetve ahol csak 3–4: Hódmezővásárhely, Nagy- és Kiskunság, Sárköz, Palócföld, Bakony.

A Domanovszky munkája nyomán rajzolt 821. térkép azonban több okból is problematikus. A kiemelkedő minőség keresése óhatatlanul szubjektív megállapításokhoz vezethet: összefoglaló bekezdésében egyformán „népművészetünk nagy gócai” közé sorolja például a Palócföldet, amely 3, és Kalotaszeget, amelyet mind az 5 művészeti ágban kiemelkedőnek jellemez, ugyanakkor nem veszi ebbe a csoportba például a Bakonyt, amely esetében 4 kiemelkedő művészeti ágat nevez meg korábban.<sup>25</sup> Másrészt területi meghatározásai sokszor erősen elnagyoltak: miután Szegedet, Hódmezővásárhelyt és Orosházát többször is nevesíti, nem világos, hogy a Csongrád és Békés elnevezés ezekre a városokra, vagy a rajtuk kívüli, de e megyékbe eső településekre vonatkozik. A munkája segítségével készült térképlapon ráadásul még úgy is, hogy egyes megnevezéseket (Szabolcs-Szatmár, Palócföld) a lehető legtágabban értelmeztük, (az általa nem tárgyalt) bukovinai és moldvai településekkel együtt 160 gyűjtőpontot nem lehetett besorolni. Mivel azonban a magyar díszítőművészet kutatása eddig más, területi tagolódásra vonatkozó összefoglaló megállapítást nem közölt, ezen aspektus figyelembevételéhez fel kell használnunk a díszítőművészetek kimagasló előfordulását tárgyaló térképet.

## 10. Népzene

A népzene a magyar népi kultúra azon aspektusainak egyike, ahol már a kutatás elején felmerült a területi tagolódás vizsgálata. Bartók Béla (1990/1924) a népzene három alapvető rétege (régí stílus, új stílus, egyes osz-

<sup>24</sup> A 17. változat, ahol egyik művészeti ág sem kiemelkedő.

<sup>25</sup> Palócföldnél – bár megemlíti – nem tartja kiemelkedőnek az építészetet és az edényeket (DOMANOVSKY, 1981, I, 280., 282.). A Bakonynál kiemelkedőként jegyzi a lakóházat és a bútorokat (271, 273.), illetve Veszprém (megye) néven a viseletet és a lakástextilt (273, 275.).

tály) közül csak a régi stílusú dallamok esetében talált területi különbségeket, a másik kettő esetében nem vagy csak alig. Bartók a dallam jellemzői és a szótagszám alapján a ma használatos nagytájakkal megegyező négy ún. dialektusterületet állapított meg (Dunántúl, Észak, Alföld, Erdély). A későbbi kutatás Bartók megállapításait tovább árnyalta, bővítette, például ötödik nagytájként az ő korában még ismeretlen Moldvát vette föl (OLSVAI, 1998, 527.). Megjelentek új beosztások is. „1955–1960-ban a strofikus dallamok sajátosságai alapján Borsai–Hajdú–Olsvai–Járdányi a következő tájegységeket állította föl: Északnyugat, Észak, Északkelet, Dunántúl, Szlavónia, Alföld, Mezőség, Székelyföld, Moldva” (OLSVAI, 1998, 527.). A Magyar Néprajzi Atlasz kiegészítő 11 kötete számára összesen négy, a népzene területi felosztását bemutató térkép készült. A 822. lap a bartóki dialektusterületeket és Moldvát ábrázolja, a Magyar Népzenei Antológia kiadványsorozat (1985–2004) szerkezete alapján. Ezenkívül még két, a régi stílust alapul vevő beosztásról készült térkép, amelyek a közepes régiók szintjén kínálhatnak összehasonlításra alapot adó képet. Vargyas Lajos a Magyar Néprajz ötödik kötetében (VARGYAS, 1990, 63–94.), illetve a Magyar népzenei antológia szerkesztői részben eltérő beosztást dolgoztak ki, ez utóbbit „néha gyakorlati szempontok sugallták” (OLSVAI, 1998, 527.). A két beosztást a 823. és 824. lap mutatja.<sup>26</sup> Az új stílus alapján hasonló tagolódási képet nem lehet kialakítani: az alapvetően egységes magyar nyelvterületet az árnyalatnyi különbségek nagyon apró területi egységekre tördelik. Bereczki János az MTA Zenetudományi Intézet zenei archívumának anyaga alapján készített beosztása, és az ennek nyomán definiált térkép jól mutatja ezt. Noha a Magyar Néprajzi Atlasz 417 gyűjtőpontja közül 32-t az adott pontra, vagy a közelében levő településre vonatkoztatható anyag híján nem lehetett beosztani, így is 133 különböző területi csoport szerepel a meghatározások között, azaz átlagban egy csoportot 3-nál kevesebb tag alkot. Ezt a képet azonban még a legkisebb egységek szintjén sem igen lehet összevetni az eddigi néprajzi kutatás által megrajzolt képpel.

A régi stílus alapján alkotott kép már sokkal kevésbé töredezett, bár anyag híján sem Vargyas Lajos, sem az antológia szerkesztői nem adtak a teljes magyar nyelvterületet lefedő képet. Az utóbbi esetben 55, Vargyas rendszerét követve 65 gyűjtőpontot nem lehet beosztani. A számszerű különbség

<sup>26</sup> A nagy és kisebb dialektusterületi felosztások más zenekutatóknál is különböznek. A *Magyar Népzenei Antológia Alföld* részének egyik szerkesztője, Paksa Katalin *Magyar népzenei történet* című munkájában a földrajzi mutatót dialektusterületek szerint rendezi. Az Antológiától eltérően a Dunántúl dialektusterület nála csak négy részre tagolódik (Észak-Dunántúl, Dél-Dunántúl, Sárköz és Szlavónia – ez a struktúra inkább Vargyas Lajoséra hasonlít). A Felföld nagydialektust ellenben három helyett öt (Nyugat-Felföld, Zoborvidék, Ipolyvidék, Galgavidék, Palócföld), az Erdélyit nyolc helyett hat (Szilágyság, Kalotaszeg, Mezőség, Székelyföld, Bukovina, Gyimes) részre bontja. Sőt, az Alföldön sem követi pontosan az antológia tagolását (például összevonja Kis- és Nagykunságot a Jászsággal). Minden bizonnyal itt is elmondható, hogy a beosztást gyakorlati szempontok, az idézett dallampéldák összessége sugallhatta (PAKSA, 1999, 243–244.).

alapja, hogy az antológia szerkesztői az al-dialektusterületek leírása során Közép-Erdélyt és a Vág és Garam között megnevezték, Vargyas pedig nem. A két beosztás és a két térkép közötti további eltérést az okozza, hogy Vargyas az egyes nagy dialektusterületeket sokkal kevesebb egységre osztja: a Dunántúl rendre 4, illetve 9, Észak 2, illetve 3, az Alföld 2, illetve 10 (!), Erdély és Moldva 6, illetve 9 alldialektusra oszlik nála, illetve az antológiában. Az azonban nem mindenütt mondható, hogy Vargyas egységeit az antológia szerkesztői tovább differenciálják. Az egységeket elválasztó vonalak csak a jól tagolható Erdélyben futnak körülbelül ugyanott. Még az aránylag hasonlóan felosztott Északi dialektusterületnek is máshol van a keleti határa a kétféle rendszerben, s az Alföldön sem egyformán választják el a középső és északkeleti tömböt: például az antológiában a Hajdúság és Szabolcs egy csoport, Vargyasnál nem. A két felosztás a Dunántúlon pedig szinte csak abban egyezik, hogy Szlavóniát külön tagként kezelik. Az eddigi néprajzi kutatás kialakította középtájak rendszerére az antológia által adott kép hasonlít valamivel jobban, annak ellenére, hogy például a Dunántúl Vargyasnál és Kósánál is négy egységből áll. Azonban a Duna Vargyasnál nem határ észak és a Dunántúl között, és nála a Dél-Dunántúl sem a Sió vonaláig tart, hanem áthúzódik a Mezőföldre is. A Közép-Alföld felosztása az antológia szerzőinél nagyjából a néprajzi felosztást követi, bár délen és Budapest környékén sok az üres folt, és szétválasztják a Hajdúságot és a Nagykunságot, ezenkívül a Kósánál egységes Nyírség–Körösköz–Szatmár–Felső-Tisza vidék csoportot e négy egységre bontják. Erdély felosztása azonban mindhárom esetben közel azonos. Mivel Tátrai Zsuzsanna a Vargyas Lajos alkotta beosztást alkalmazta a naptári szokások területi tagolódásának leírására (Vargyas rendszerét csak Erdélyben pontosította, ahol a Maros és a Küküllők között és a dél-erdélyi szórványokat külön csoportként definiálta), a kalendáriumi szokások aspektusát illetően is a fenti leírás érvényes.

## 11. Néptánc

A néptánc területi tagolódására vonatkozó alapvető összegzést MARTIN György (1970) végezte el. Bár a táncdialektusok elhatárolása elsősorban a 20. század közepétől intenzívebbé váló recens gyűjtések során rögzített jellegzetességek alapján történt (korábban a regionális vizsgálódás nem játszott jelentős szerepet; MARTIN, 1980, 139–140.), valójában egy korábbi, a 19–20. század fordulóján létező állapot felderítését célozta, mert az I. világháború után fokozatosan felőrlődő tánckultúra a polgári táncok hatására már egységesen reagált (MARTIN, 1970, 14.). Bár a még Martin által jegyzett, de halála után, a Magyar néprajz VI. kötetében megjelent összefoglaló szerint az újabb gyűjtések tanulságaképp az al-dialektusok száma Erdélyben kétfélével megemelkedett (MARTIN, 1990, 437–442.), a tánc területi tagolódásának vizsgálata azóta is a Martin által lerakott alapokon nyugszik. A kutatás a

tánc terminológiája, a táncnak a paraszti életben betöltött szerepe, a kapcsolódó zenekíséret, a táncok szerkezeti felépítése, motívumkincse, téralakzata és a táncszközök használati módja területi típusainak egymásra vetítéséből állapít meg dialektusokat (MARTIN, 1990, 392–393.). Maga Martin nagy és közepes dialektusterületeket mutatott ki, s noha térképet nem közölt, leírásai révén az egységek legtöbbször jól elhatárolhatók: ezek alapján készült a 826. és 827. térkép.<sup>27</sup> Az MTA Zenetudományi Intézet archívumára építve kialakítható egy sokkal részletesebb területi tagolódási kép is, mely már a táncok apróbb különbségeire is épít, a Felföldi László és Németh István segítségével készült térkép azonban az új stílusú népzene területi tagolódását bemutató térképhez hasonlóan rendkívül apró egységeket határoz meg (828. lap). A 140 területi csoport, figyelembe véve, hogy 64 települést a rendelkezésre álló anyag alapján nem is lehet besorolni, nagyon töredékes képet mutat a magyar nyelvterületről (egy csoportba átlagosan alig 2 település tartozik). A területi egységek lehatárolása és elnevezése szinte ugyanaz: az új stílusú zene alapján felállított 133 egység közül mindössze 6 nem jelenik meg azonos néven a 140 táncbeli területi csoport között (a számbeli különbséget elsősorban egyes csoportok /Körösök vidéke, Sárrét/ több részre tagolása okozza). Mindez arra utal, hogy ilyen felbontási szinten a két szempontrendszer már nem válik el egymástól, holott a tánc- és zenedialektusok között jelentős eltéréseket láthatunk.<sup>28</sup>

E különbség legnyilvánvalóbb példája, hogy a táncok alapján kijelölt nagy dialektusterületek a többi kulturális aspektus alapján kidolgozott tagolódási képhez képest nem négy vagy öt, hanem mindössze három nagy egységet alkotnak.<sup>29</sup> A keleti táncdialektus magában foglalja Erdélyt és

<sup>27</sup> Martin leírása alapján egy nagyobb és egy kisebb területet nem lehet beosztani. Ezek meghatározásához Felföldi László nyújtott segítséget. Az Északnyugati dialektusterülethez tartozónak vett régi Komárom és Esztergom vármegye és a Kelet-Dunántúl dialektus meghatározásakor írt Fejér megye déli és keleti része (MARTIN, 1990, 396., 407.) között kimaradt Pest megye Dunántúlra eső része és Észak-Fejér. Ezt a területet (mivel nem igazán karakteres, és Martin sem adott pontos lehatárolást, a szintén nem annyira jellegzetes) Északnyugati dialektushoz osztottuk be. Nehezebb probléma a Közép- és Kelet-Bácska, valamint a Duna-Tisza köze nagy részének beosztása, amelyet Martin kihagyott. Itt végül azt a kompromisszumos megoldást követtük, hogy a meghatározás mögé odairtuk: nem Martin beosztása. Így végül csak néhány dél-erdélyi gyűjtőpont maradt meghatározatlan. Martin és szerkesztőtársai *A Magyar Népzenei Antológiában* (MARTIN – NÉMETH – PESOVÁR, 1985) egyes közepes dialektusterületeket tovább bontanak (például Északnyugat: Nyugati Felföld és Ipoly mente; Kelet-Dunántúl: Délkelet-Dunántúl, Mezőföld, Bácska, Szlavónia), de ebben minden bizonnyal a pontosabb helyhez kötés, azaz gyakorlati megfontolások játszottak szerepet (vö. OLSVAI, 1998, 527.).

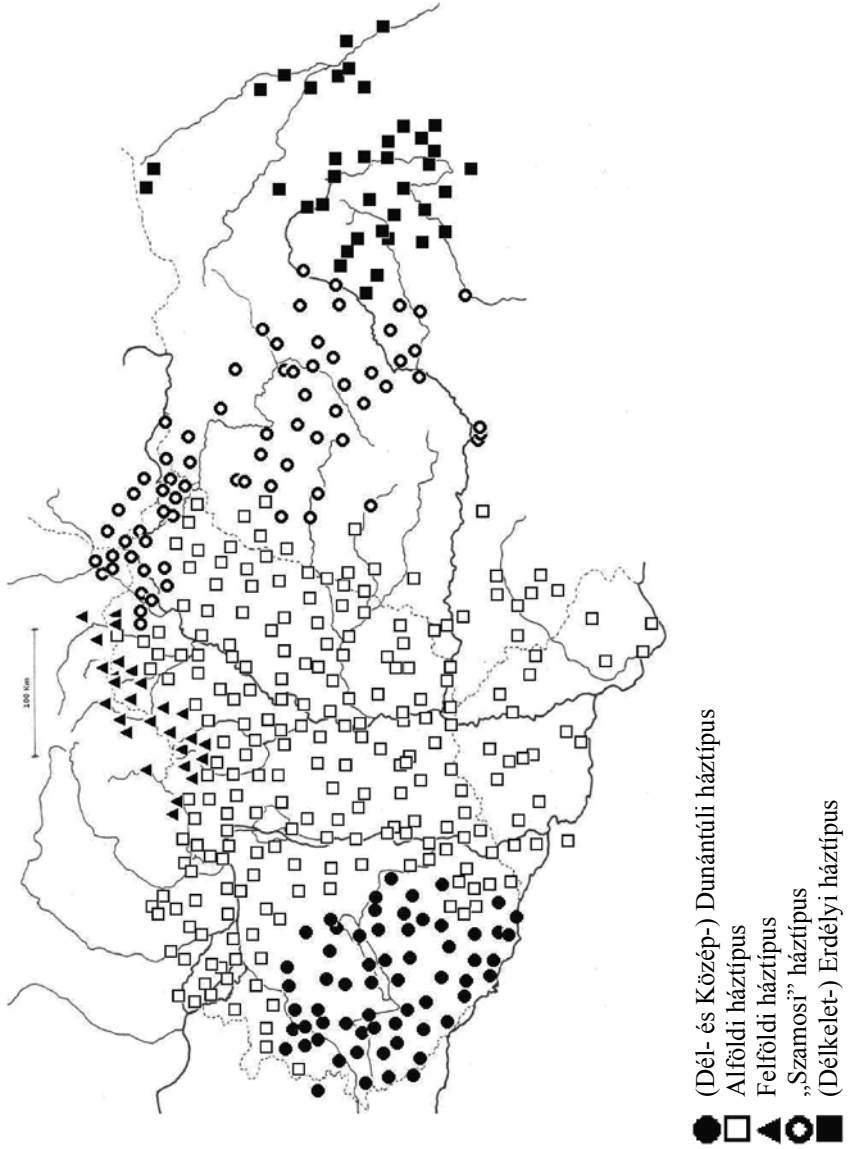
<sup>28</sup> A részletes képen ráadásul egyes területi csoportok két, vagy több táncdialektus területére is kiterjednek (például Kiskunság, Közép-Tisza vidék). Ez ismét a zene és tánc szempontrendszerének összemosódottságára utal.

<sup>29</sup> A 828. térképlapon a területi csoportokat a többi aspektus (különösen a népzene) szerinti tagolásokkal való egybevetettség érdekében nem e három nagydialektus alapján, hanem a népi kultúra öt nagytája (tehát a 801. térkép) alapján csoportosítottuk: 1. Alföld, 2. Dunántúl, 3. Felföld, 4. Erdély, 5. Moldva.

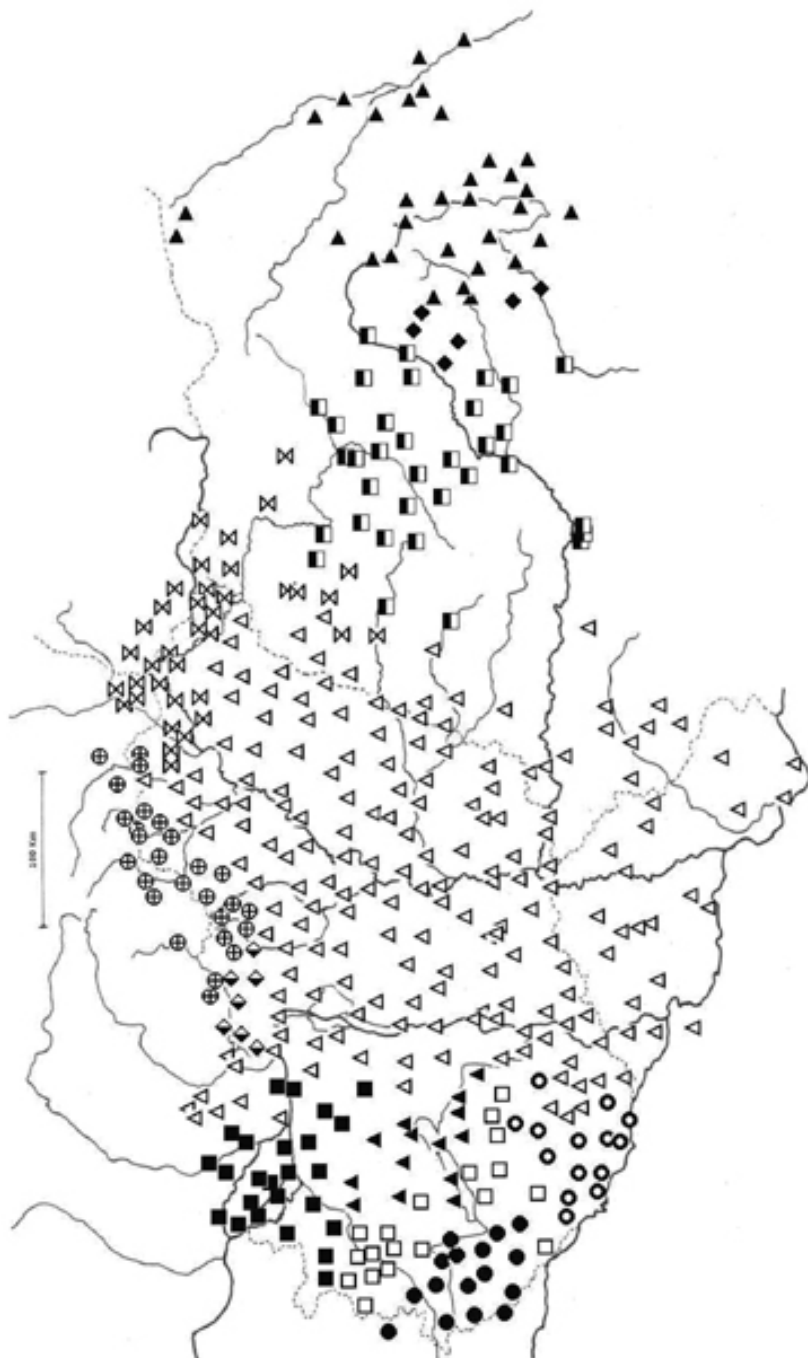
Moldvát, s ebben a számítógépes elemzés eredményével egyezik. A tánc alapján készült felosztás ugyanakkor nem különíti el az északi egységet, és a nyugati vagy dunai nagy dialektus határát a Duna-Tisza közti homokhatóság peremén, majd észak felé nagyjából a Zagyva völgyében húzza meg. Ez a határvonal ráadásul egyetlen más aspektusra alapozó felosztásban (földrajz, nyelv, népzene, építkezés) sem létezik, azok esetében inkább a Középső nagyrégió „türemkedik át” a Dunántúlra (például földrajz, építkezés). A Duna-Tisza köze középső részének hovatartozása is bizonytalan. A Kiskunság ugyan nevesítve van a nyugati nagy dialektusterület 8. régiójaként, de a leírás csak a Kiskunság északnyugati sarkára vonatkozik (Kunszentmiklós; MARTIN, 1990, 411.), ugyanakkor a középső (tisza) nagy egységhez tartozó Dél-Alföld bemutatása során a Kecskemét környéki tanyavilágot is megemlíti (MARTIN, 1990, 428.). A kisebb dialektusterületeket illetően a nagy nyugati egységben a Duna szinte sehol nem jelenik meg határként, ugyanakkor a Zala-Somogy határ, a Balaton, valamint a Sió elválasztóként szerepel. A magyar nyelvterület északi részének nyugati fele a dunai nagy dialektusterülethez tartozik, a többi része a középsőhöz. Az északnyugat elnevezésű táncdialektus területe más aspektusok szerinti felosztással nem korrelál. Az északi részek közti határvonal sem esik egybe a néprajzi vizsgálatban kimutatott határral, amely általában a Sajó mentén fut. A táncok esetében északkeleti Felvidéknek és Felső-Tisza-vidéknek nevezett egységek közötti határ, vagyis megközelítőleg a Bodrog vonala az egyedüli, amely megegyezik a legtöbb más szempontú felosztásban kimutatott határral (MARTIN, 1990, 412.). A Hajdúság és a Nagy-kunság szétválasztása, illetve a Nagy-kunság és a Jászság összevonása külön egységgé nem lel párhuzamra semmilyen más felosztásban. Ismét csak a karakteresen tagolt Erdély esetében fedi egymást (nagyjából) a néprajzi és a táncok vizsgálatával kapcsolatos kép.



810. Építkezés – Nagytájak – Harkai Imre szerint

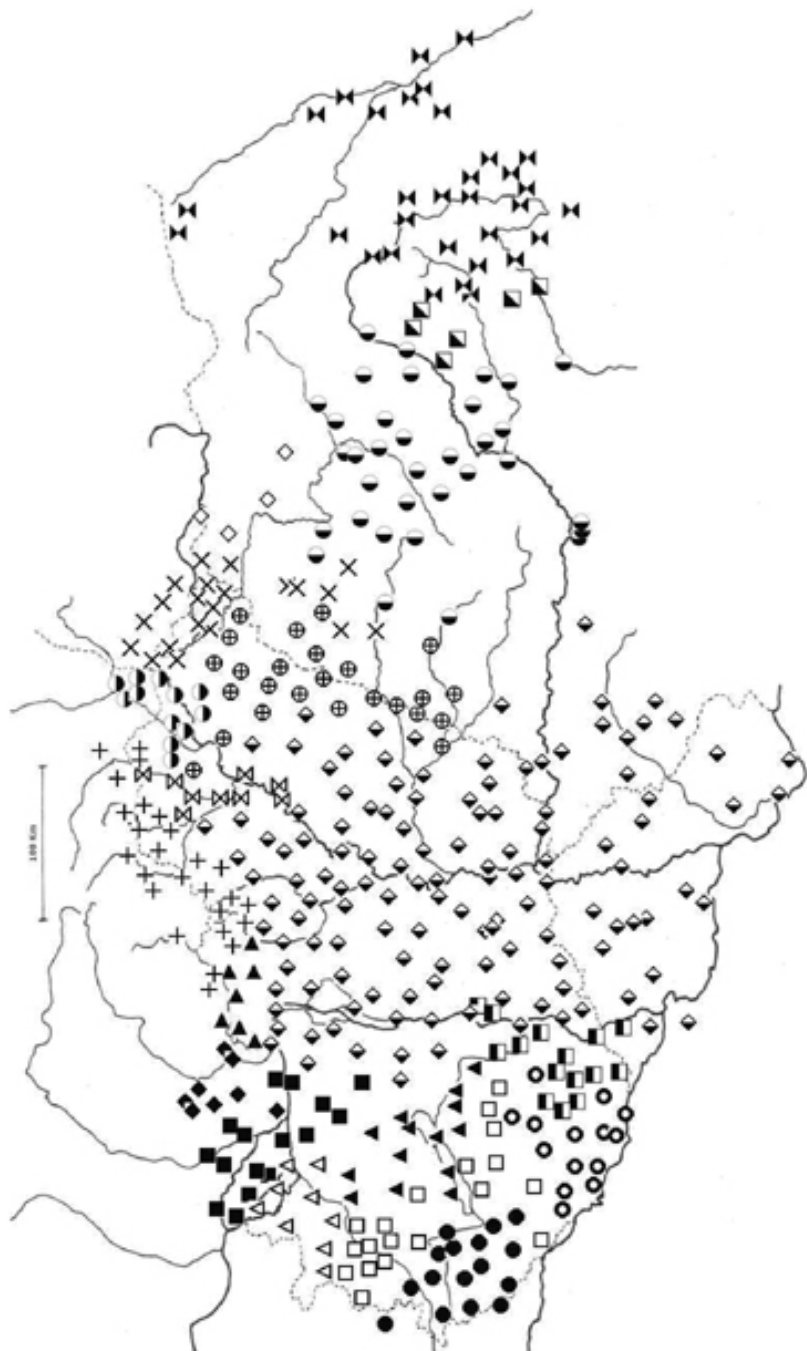


811. Építkezés – Nagytájak és átmeneti zónák – Harkai Imre szerint



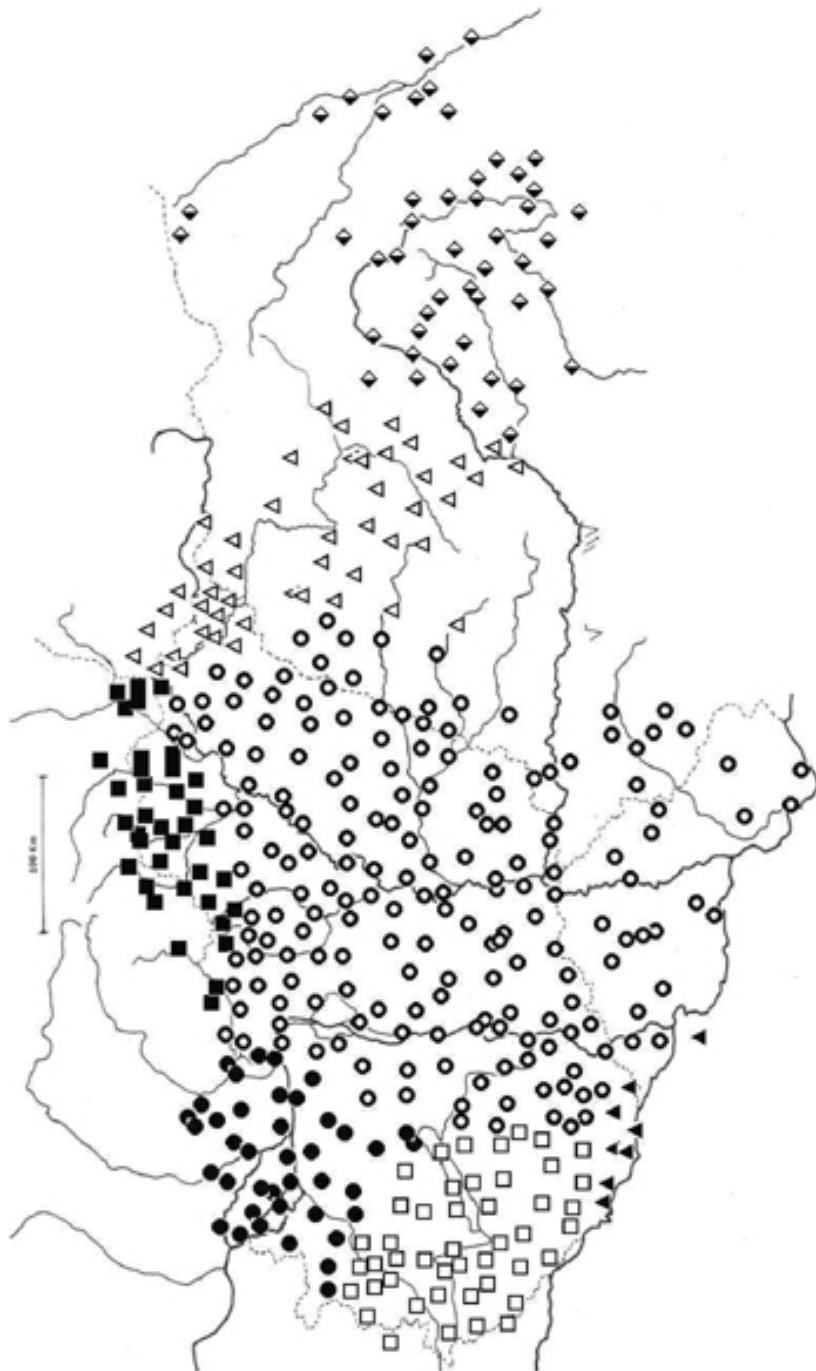
- HR-1 (Délnyugat-Dunántúl)
- ◻ HV-1 (Vas és Somogy)
- ▲ ÁZ-1 (Bakonyajja-Bakony-Balatonfelvidék-Külső-Somogy)
- ◉ ÁZ-6 (Drávamente-Ormánság-Zselic)
- ÁZ-2 (Kisalföld)
- ◻ HR-2 (Alföld)
- ◊ ▲ ÁZ-3 (Nyugat-Felföld)
- ◉ HR-3 (Közép- és Kelet-Felföld)
- ◻ ▲ ÁZ-4 (Északkelet-Alföld)
- ◉ HR-4 (Nyugat-Erdély)
- ◊ ▲ ÁZ-5 (Közép-Erdély)
- ◉ HR-5 (Kelet-Erdély, Bukovina és Moldva)









812. Építkezés – Középtájak – Harkai Imre szerint



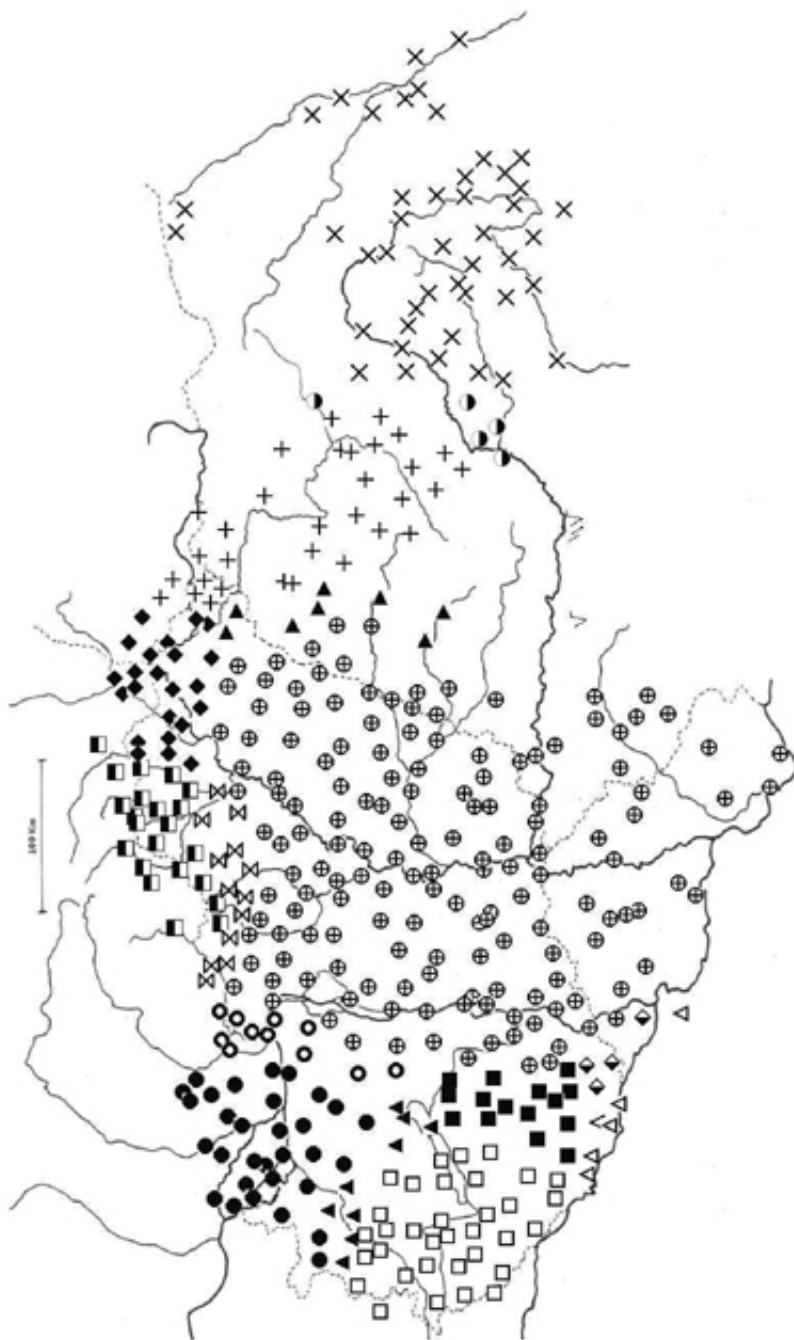
- HR-1 (Déli nyugat-Dunántúl)
- ◻ HV-1 (Vas és Somogy)
- ▲ ÁZ-1 (Bakonyalja, Bakony, Külső-Somogy)
- ◉ ÁZ-6 (Drávamente, Ormánság, Zselic)
- ÁZ-2 törzs (Mátyusföld, Csallóköz, Bakonyalja, Vértes)
- ◊ ÁZ-2/EHR-6 (Szigetköz, Hanság, Rábaköz, Sokoróalja)
- ◄ HR-2 törzs (Nagyalföld)
- ⊕ HR-2/ÖV-1 (Nyírség, Érmellék, Bihar, Fekete-Kőrös)
- ⊗ HR-2/ÖV-2 (Borsodi-Tiszamente, Hernádmente, Cserehát)
- ◻ HR-2/ÖV-3 (Kelet-Baranya, Kelet-Tolna)
- ◆ HR-2/ÖV-4 (Zoborvidék, Zsitvamente, Garammente)
- ▲ ÁZ-3 (Nyugat-Felföld)
- ⊕ HR-3 (Közép- és Kelet-Felföld)
- ◉ ÁZ-4 törzs (Bodroγκöz, Rétköz)
- ⊗ ÁZ-4/EHR-7 (Bereg, Szamosköz, Szilágyság)
- ◊ ÁZ-4/EHR-7/ÖV-1 (Avas, Északnyugat-Erdély)
- ◉ HR-4 (Nyugat-Erdély)
- ◻ ÁZ-5 (Közép-Erdély)
- ◄ HR-5 (Kelet-Erdély, Bukovina és Moldva)

813. Építkezés – Házterületek átmeneti zónák nélkül – Barabás Jenő szerint



















- I. Kisalföldi házterület 
- II. Közép- és délnyugat-dunántúli házterület 
- III. Drávai házterület 
- IV. Középmagyar vagy alföldi házterület 
- V. Északi házterület 
- VI. Szamosi házterület 
- VII. Székely házterület 
- Be nem osztott terület 

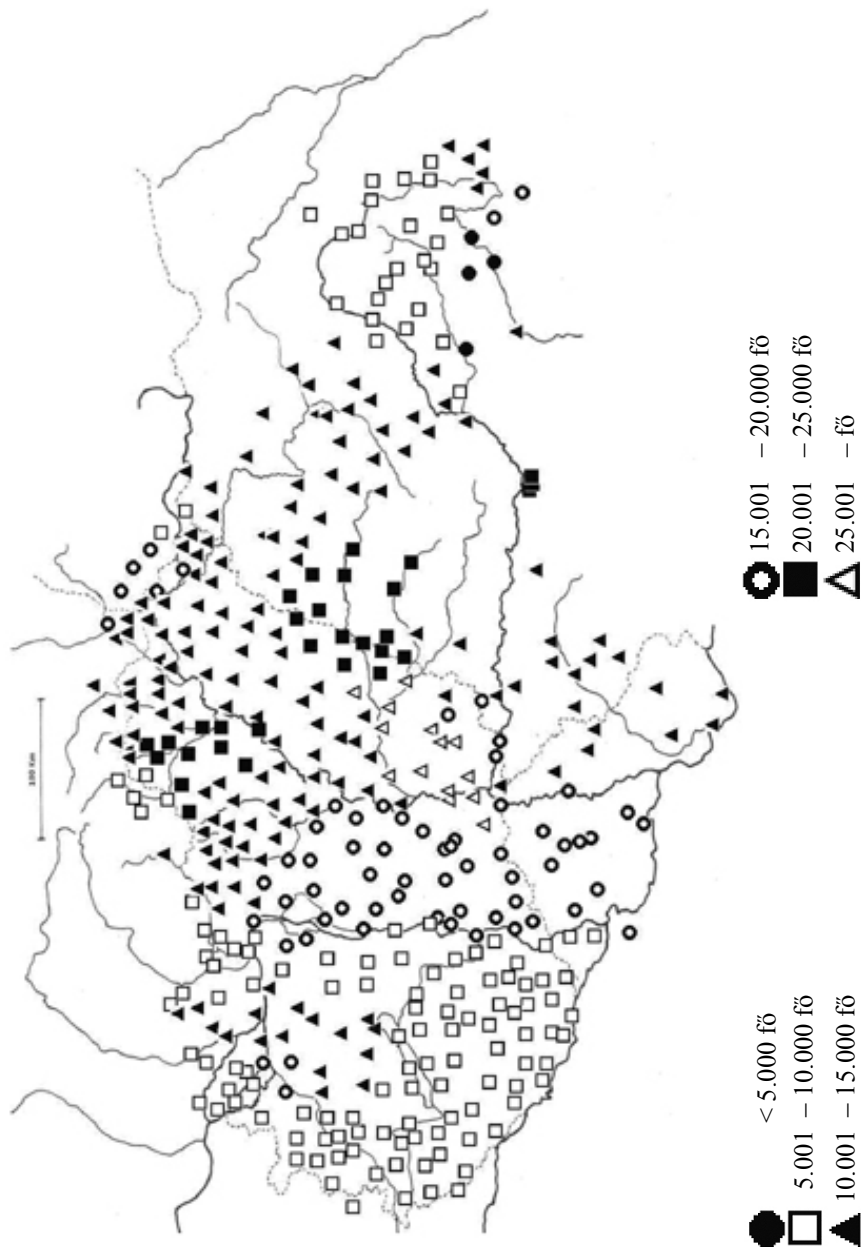
814. Építkezés – Háztérületek átmeneti zónákkal – Barabás Jenő szerint



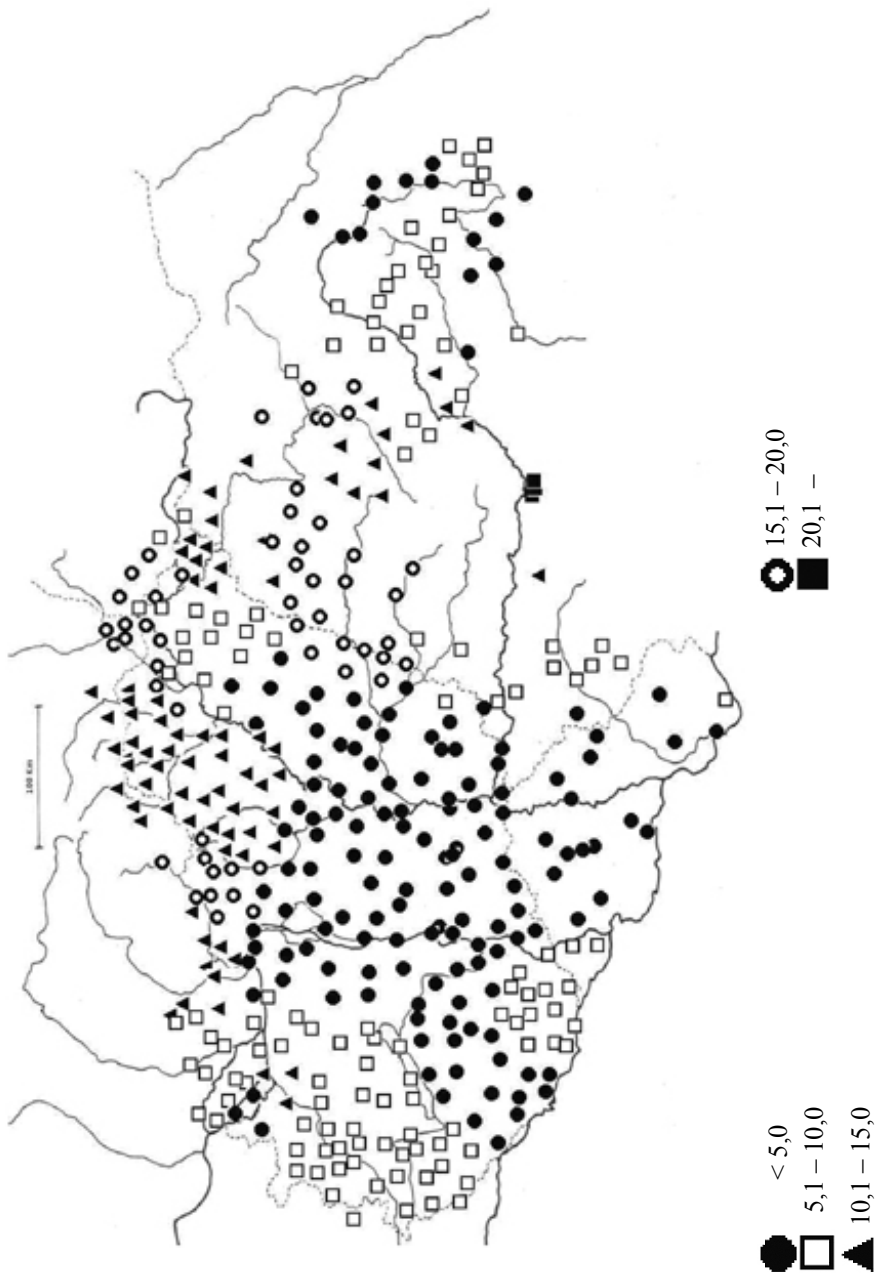


-  I. Kisalföldi háztérület
  -  II. Közép- és délnyugat-dunántúli háztérület
  -  I–II. Átmeneti zóna: Kisalföldi és Középdunántúli háztérületek közt
  -  I–IV. Átmeneti zóna: Kisalföldi és Alföldi háztérületek közt
  -  II–IV. Átmeneti zóna: Délnyugat-dunántúli és Alföldi háztérületek közt
  -  III. Drávai háztérület
  -  III–IV. Átmeneti zóna: Drávai és Alföldi háztérületek közt
  -  IV. Alföldi vagy középmagyar háztérület
  -  IV–V. Átmeneti zóna: Alföldi és Északi háztérületek közt
  -  V. Északi háztérület
  -  IV–V–VI. Átmeneti zóna: Alföldi, Északi és Szamosi háztérületek közt
  -  IV–VI. Átmeneti zóna: Alföldi és Szamosi háztérületek közt
  -  VI. Szamosi háztérület
  -  VI–VII. Átmeneti zóna: Szamosi és Székely háztérületek közt
  -  VII. Székely háztérület
- Be nem osztott terület 

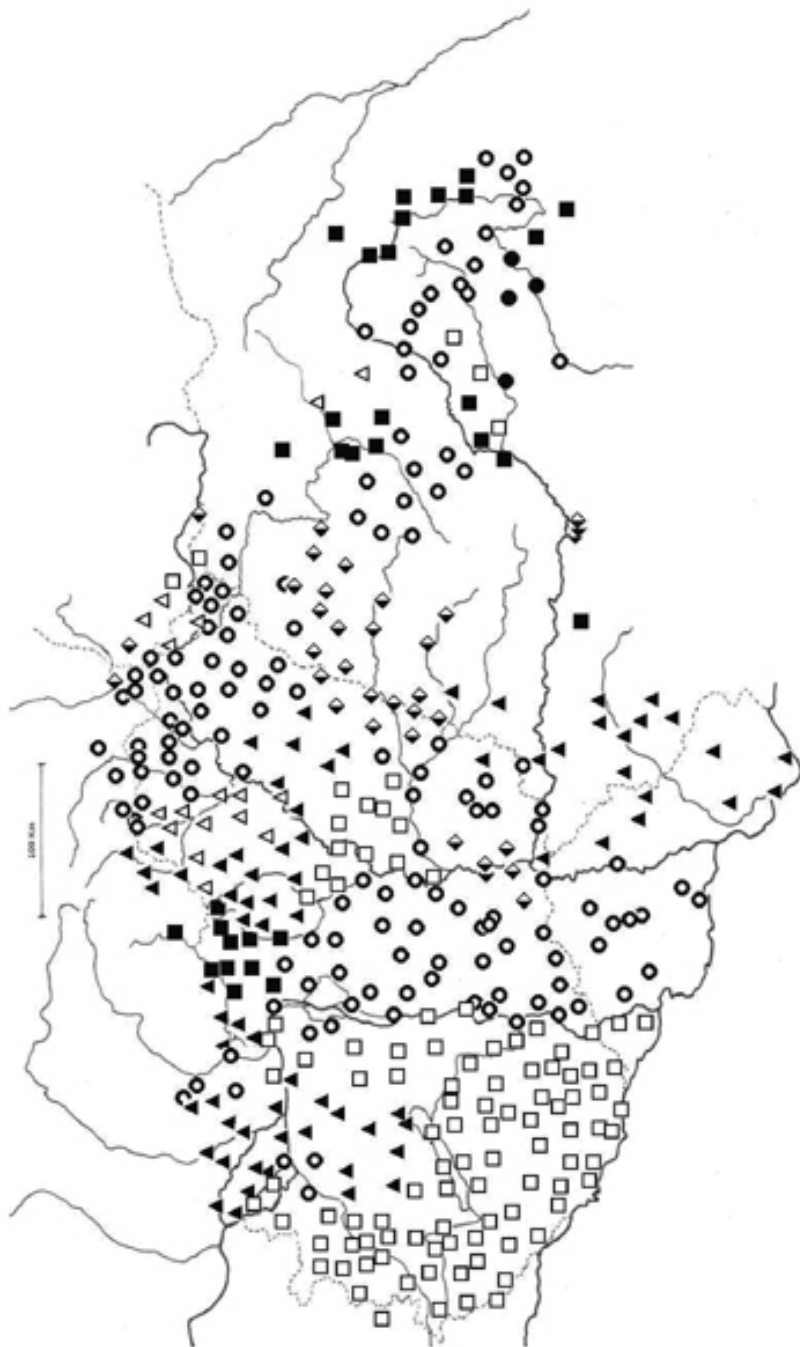
815. Egy vásárhelyre eső népességszám megynként – 1910 – Prinz és Teleki szerint



816. Egy vásárhelyre jutó községek száma megyénként – 1910 – Prinz és Teleki szerint

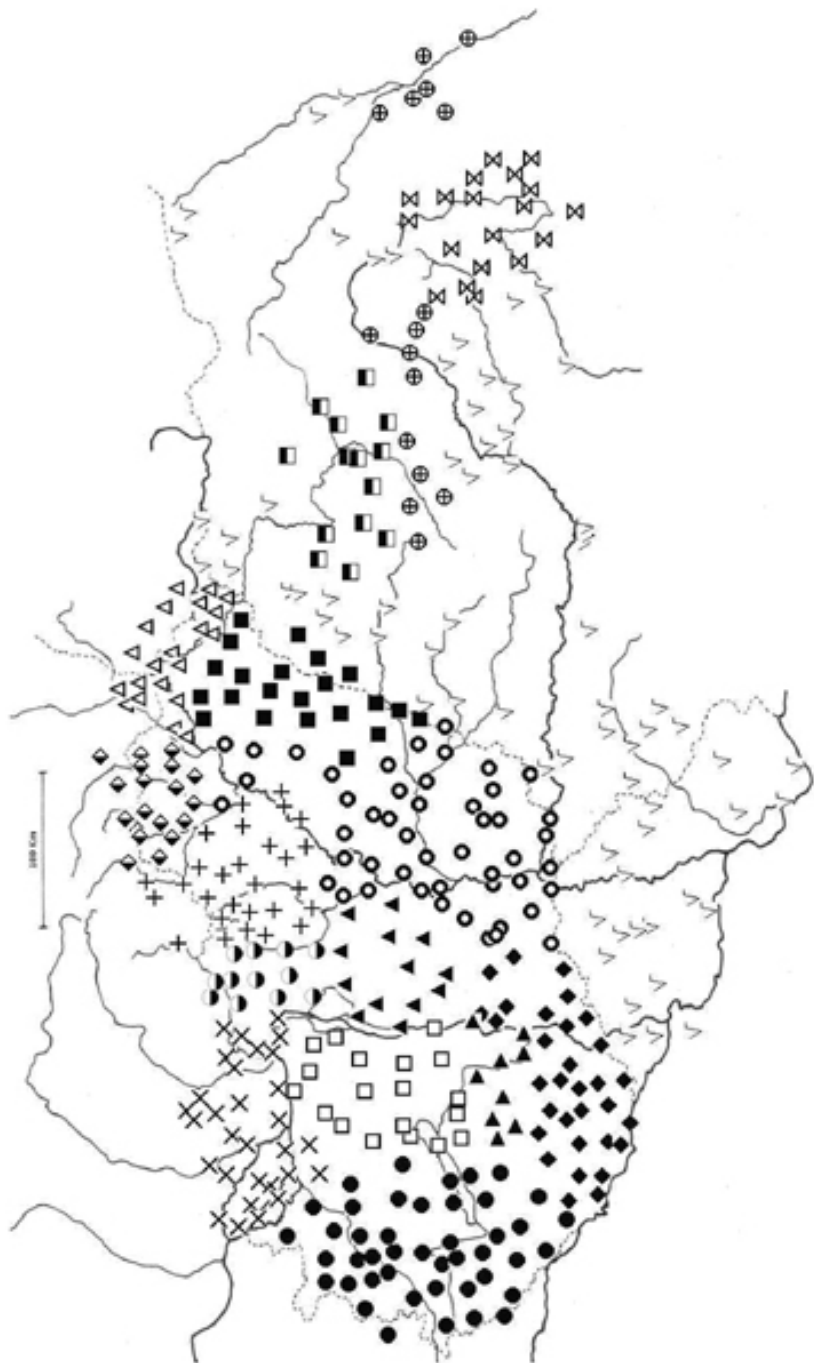


















817. Vásárhely-sűrűség szintetikus térképe  
(1 vásárhelyre eső terület + népszám + község) – 1910 – Prinz és Teleki szerint



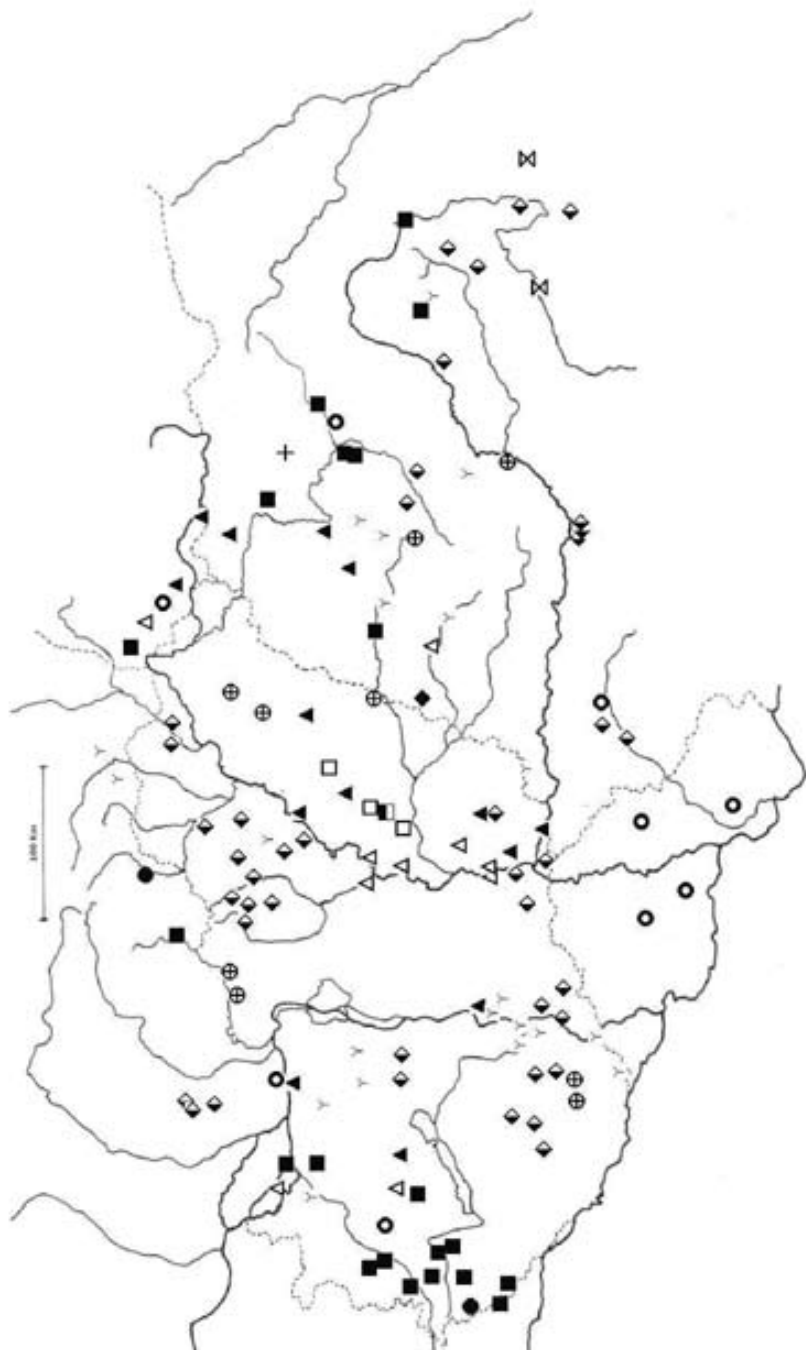
10 - 19 ●  
20 - 29 □  
30 - 39 ▲  
40 - 49 ○  
50 - 59 ■  
60 - 69 △  
70 - ◆

818. A kenderrost megmunkálás területi típusai – Szolnoky Lajos szerint



1. Négy fokozat, négy fázis – törő tiló 
  2. Négy (öt) fokozat, négy (öt) fázis – törő tiló 
  3. Négy fokozat, négy, illetve öt fázis – fogazott törő tiló 
  4. Négy fokozat, öt fázis – fogazott törő tiló 
  5. Négy fokozat, hat fázis – fogazott törő tiló 
  6. Öt fokozat, hét fázis – törő tiló 
  7. Öt fokozat, hat fázis – törő tiló 
  8. Négy fokozat, hat fázis – törő tiló – három fázisú fészülés (szegrőzsás rostfésű, szegsoros rostfésű, sórtés rostfésű) 
  9. Négy fokozat, hat fázis – törő tiló – differenciált fészülés (ríka szegrőzsás rostfésű, sűrűs szegrőzsás rostfésű, szegsoros rostfésű) 
  10. Négy fokozat, hat fázis – eszköz nélküli előtörés 
  11. Négy fokozat, négy-öt fázis – kölyüs kenderitörő 
  12. Öt fokozat, öt fázis – kölyüs kenderitörő 
  13. Öt fokozat, hat fázis – kölyüs kenderitörő 
  14. Öt fokozat, hat fázis – kölyüs kenderitörő és törőszék 
  15. Öt fokozat, öt fázis – törőszék 
- Be nem osztott település 

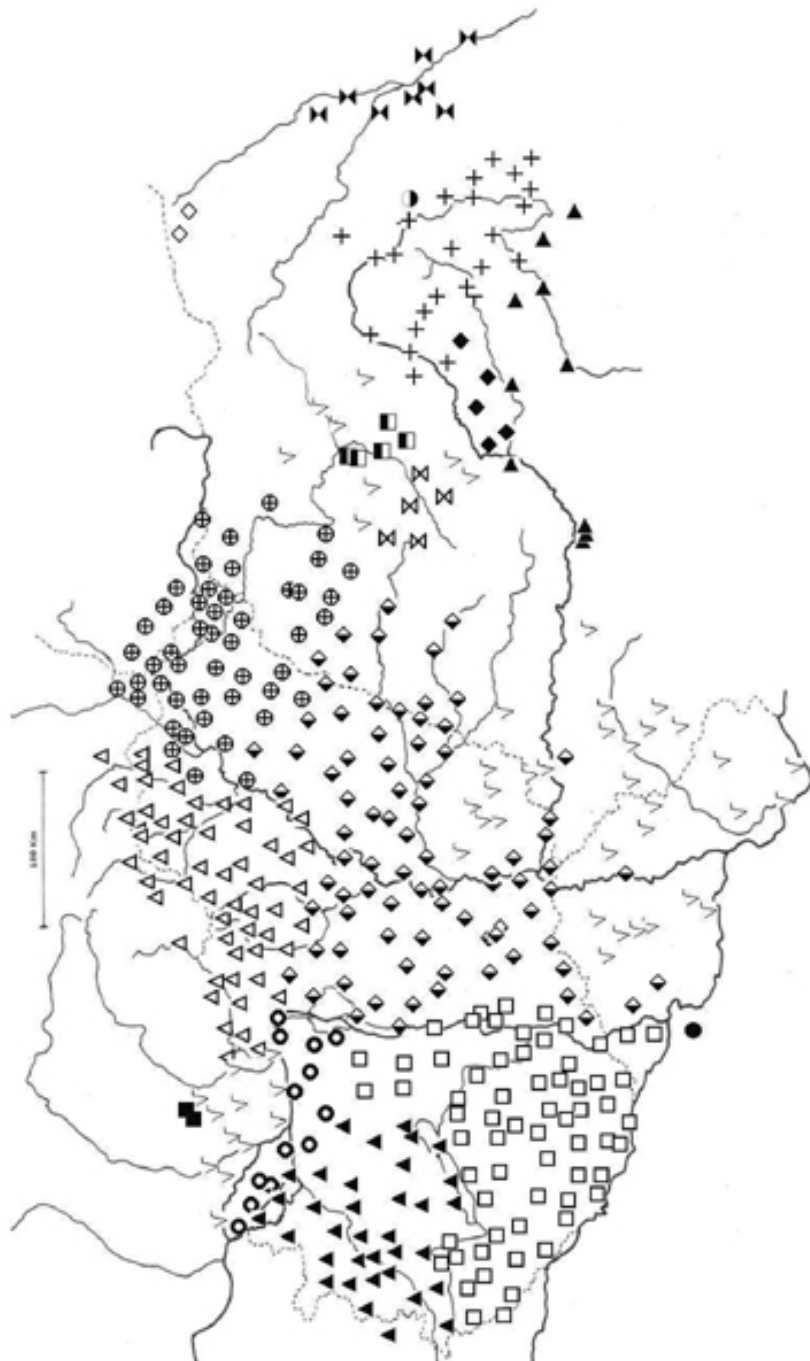
819. Agyagműves központok 1900 körül






















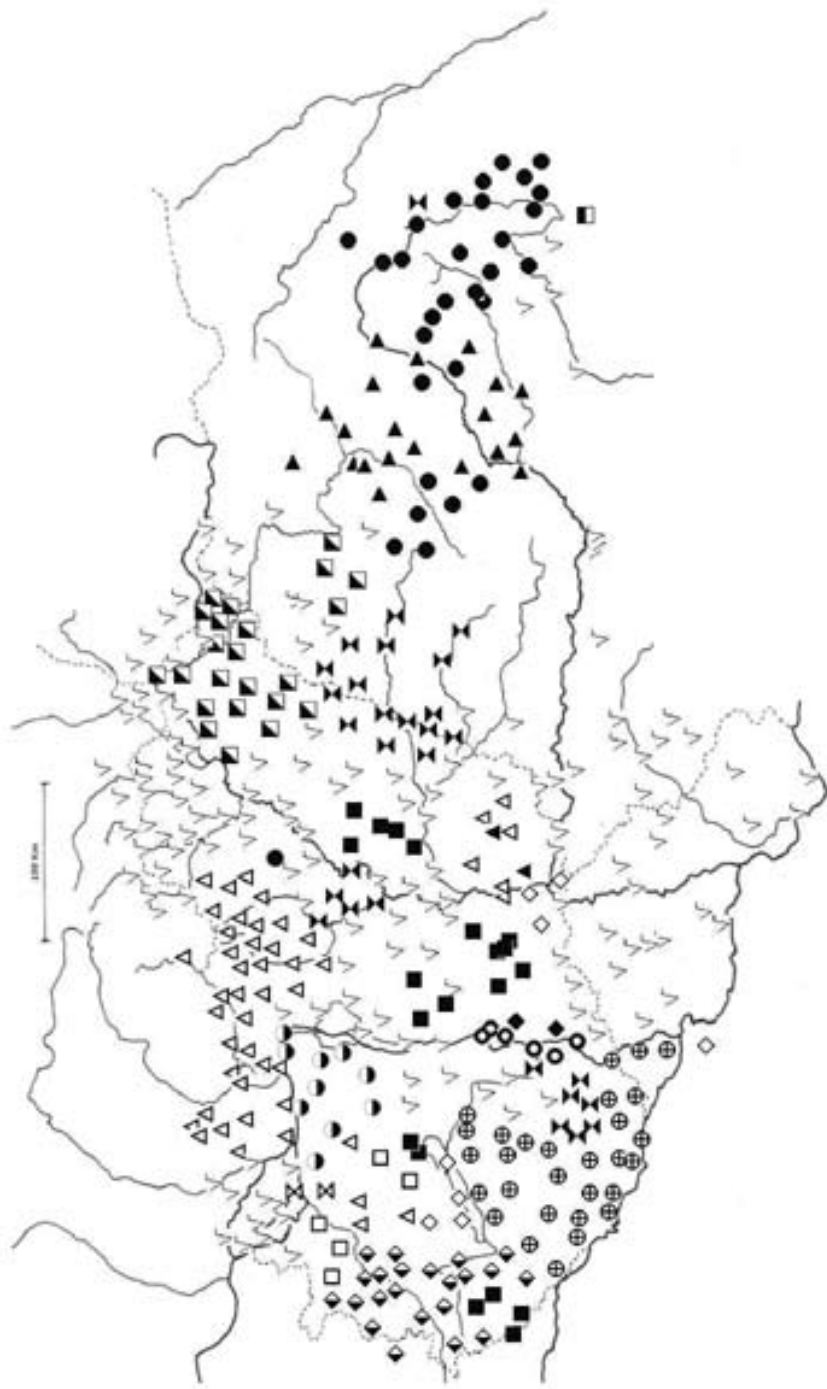
- 1900 körül a településen agyagműves központ működött – fazekas
- ◻ 1900 körül a településen agyagműves központ működött – korsós
- ▲ 1900 körül a településen agyagműves központ működött – tálas
- ⊙ 1900 körül a településen agyagműves központ működött – azonosítatlan
- 1900 körül a település 20 km-es körzetében agyagműves központ működött – fazekas
- △ 1900 körül a település 20 km-es körzetében agyagműves központ működött – korsós
- ◄ 1900 körül a település 20 km-es körzetében agyagműves központ működött – tálas
- ⊕ 1900 körül a település 20 km-es körzetében agyagműves központ működött – azonosítatlan
- ⊗ a településen agyagműves központ működött, de 1900-ban már nem – fazekas
- ◻ a településen agyagműves központ működött, de 1900-ban már nem – korsós
- ◆ a településen agyagműves központ működött, de 1900-ban már nem – tálas
- ▲ a településen agyagműves központ működött, de 1900-ban már nem – azonosítatlan
- ⊕ a településen valószínűleg agyagműves központ működött, de 1900-ban nem szerepel a népszámlálási statisztikában

820. Kalendáriumi szokások – Népzenei dialektusterületek alapján –  
Tátrai Zsuzsanna szerint



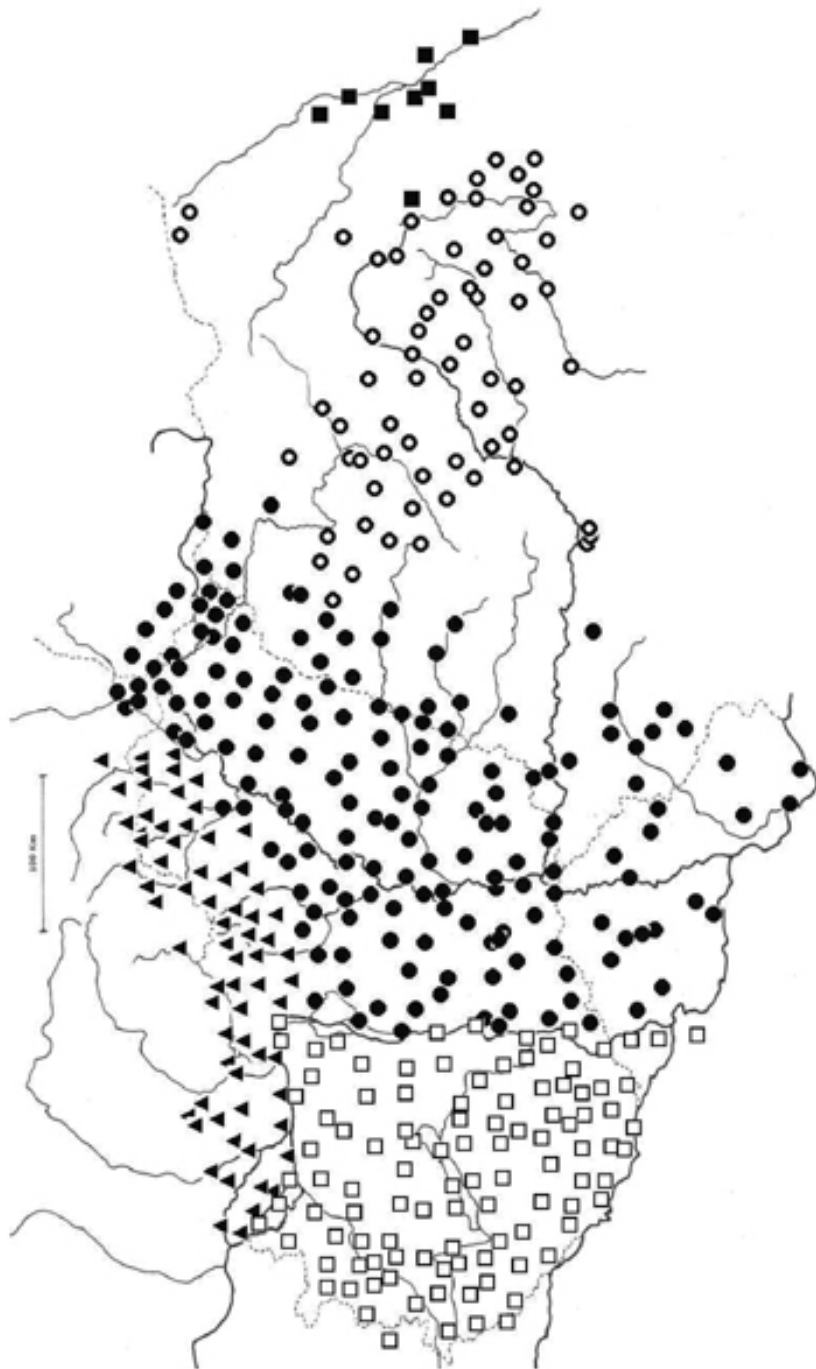
- I.1. Sziavónia 
  - I.2. Dél-Dunántúl 
  - I.3. Északnyugat-Dunántúl 
  - I.4. Csallóköz és Dunazug 
  - II.1. Észak – Zóborvidék 
  - II.2. Észak – Palócvidek 
  - III.1. Alföld – Közép-Alföld 
  - III.2. Alföld – Felső-Tisza vidék 
  - IV.1. Erdély – Kalotaszeg 
  - IV.2. Erdély – Mezőség (Közép-Erdély) 
  - IV.3. Erdély – Maros - Kükküllök köze 
  - IV.4. Erdély – Dél-erdélyi szórványok 
  - IV.5. Erdély – Székelyföld 
  - V.1. Gyimes 
  - V.2. Bukovina 
  - V.3. Moldva 
- be nem osztott település 

821. Diszítóművészet – Kiemelkedő művészeti ágak – Domanovszky György szerint



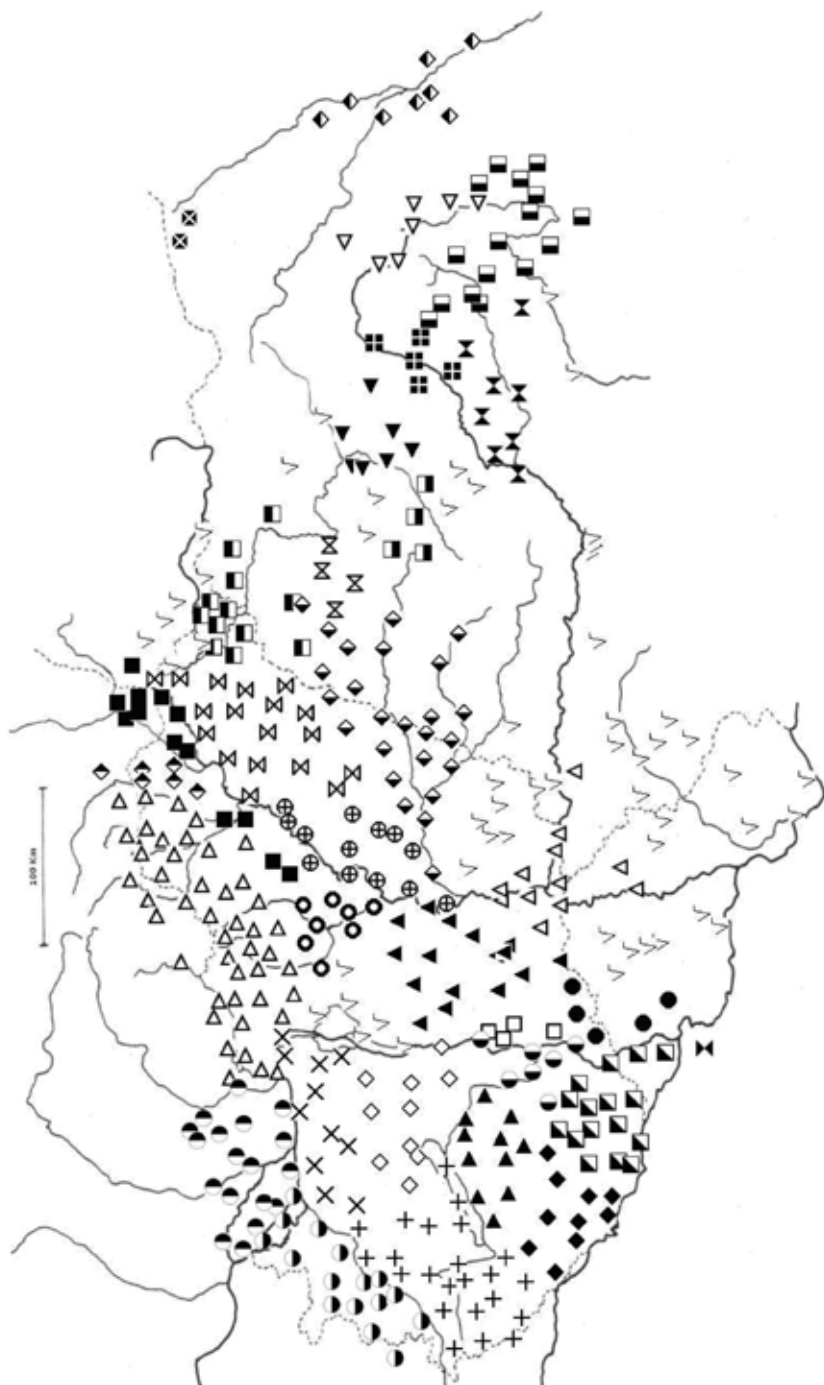
- Kiemelkedő díszítőművészeti ágak: lakóház, bútor, lakástextil, viselet, edények
- ◻ Kiemelkedő díszítőművészeti ágak: lakóház, bútor, lakástextil, viselet
- ▲ Kiemelkedő díszítőművészeti ágak: lakóház, bútor, lakástextil, edények
- ◉ Kiemelkedő díszítőművészeti ágak: bútor, lakástextil, viselet, edények
- Kiemelkedő díszítőművészeti ágak: lakóház, lakástextil, viselet
- △ Kiemelkedő díszítőművészeti ágak: bútor, lakástextil, viselet
- ◊ Kiemelkedő díszítőművészeti ágak: lakóház, bútor
- ⊕ Kiemelkedő díszítőművészeti ágak: lakóház, viselet
- ⊗ Kiemelkedő díszítőművészeti ágak: bútor, lakástextil
- ◻ Kiemelkedő díszítőművészeti ágak: bútor, edények
- ◆ Kiemelkedő díszítőművészeti ágak: lakástextil, viselet
- ▲ Kiemelkedő díszítőművészeti ágak: lakástextil, edények
- ◊ Kiemelkedő díszítőművészeti ág: lakóház
- ◐ Kiemelkedő díszítőművészeti ág: bútor
- ◑ Kiemelkedő díszítőművészeti ág: lakástextil
- ◒ Kiemelkedő díszítőművészeti ág: viselet
- ◓ nincs kiemelkedő díszítőművészeti ág

822. Népzene – Nagy dialektusterületek



● Alföld (Nagyalföld, Tisza-vidék)  
□ Dunántúl  
▲ Felső-Magyarország  
⊙ Erdély és Bukovina  
■ Moldva és Gyimes

823. Népzene – Dialektterületek – a Magyar Népzenei Antológia alapján

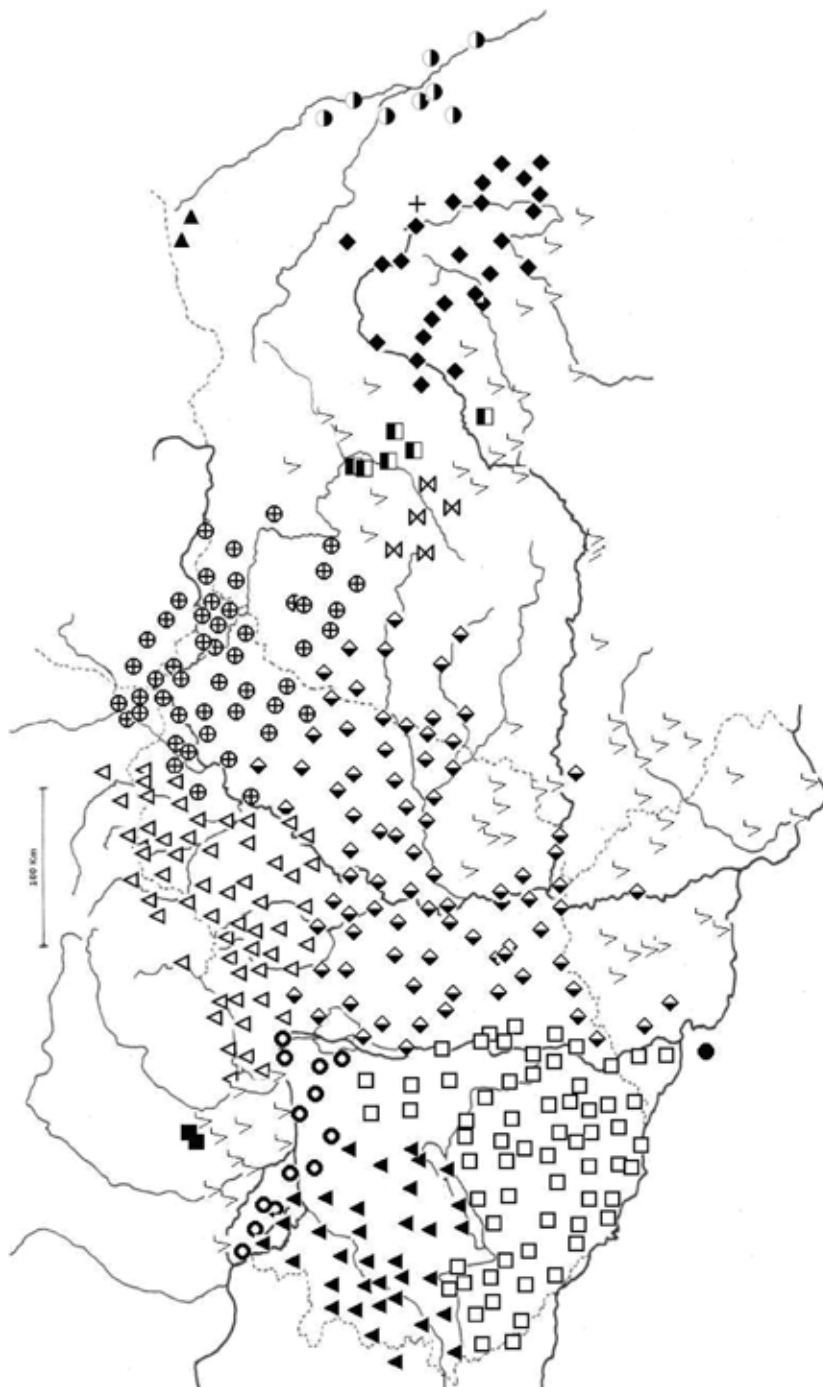






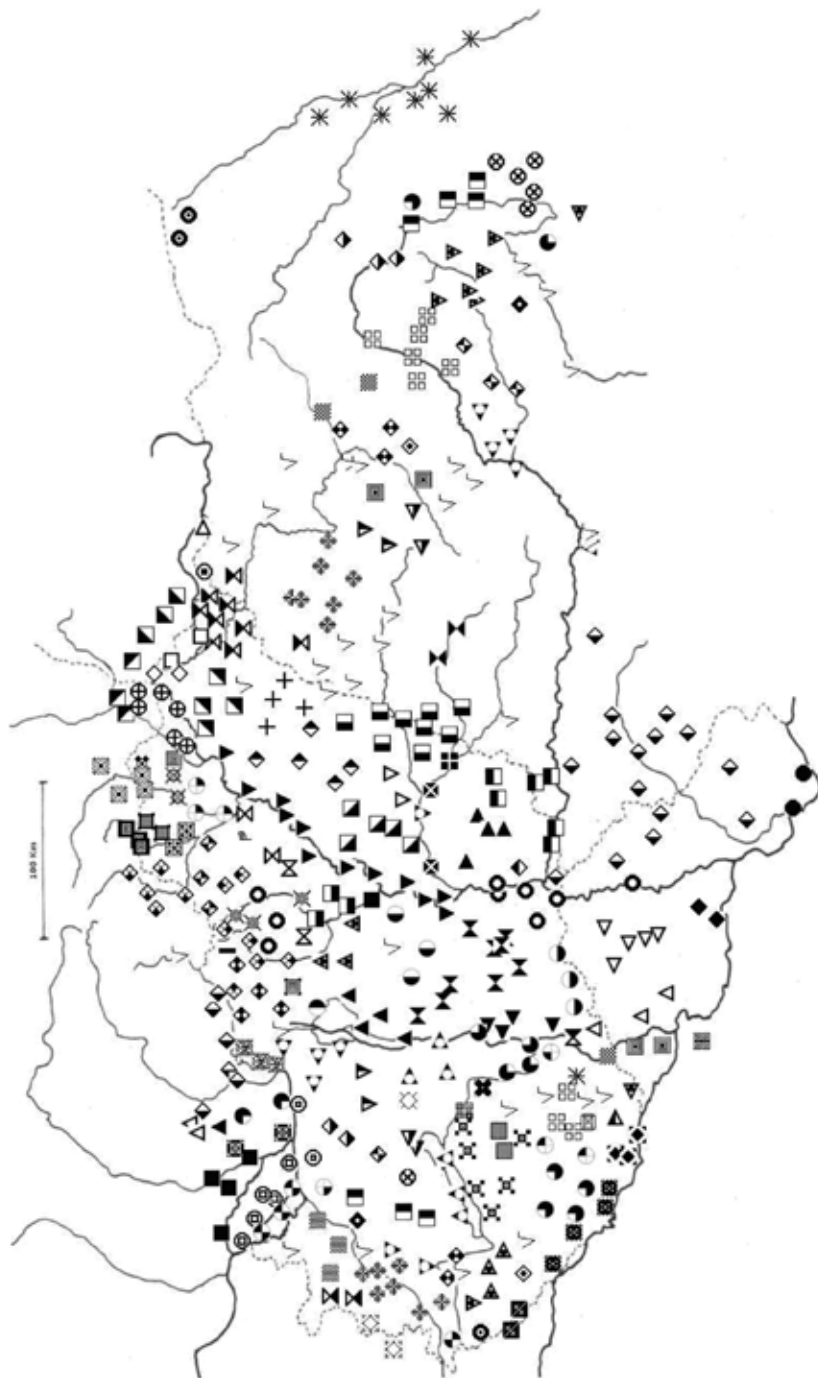
- 1.1. Bácskai Dunamente
  - 1.2. Kalocsai Sárkóz
  - 1.3. Kiskunság
  - 1.4. Iászság és Tápiómente
  - 1.5. Északi peremvidékek
  - 1.6. Alsó-Tiszavidék
  - 1.7. Körösök vidéke
  - 1.8. Nagykunság
  - 1.9. Hajdúság és Szabolcs
  - 1.10. Szatmár
  - 2.1. Belső-Somogy és Zselic
  - 2.2. Külső-Somogy és Nyugat-Tolna
  - 2.3. Zala, Belső-Vas és Nyugat-Veszprém
  - 2.4. Északnyugat-Dunántúl
  - 2.5. Északkelet-Dunántúl
  - 2.6. Mezőföld és Északkelet-Veszprém
  - 2.7. Sárkóz és Kelet-Tolna
  - 2.8. Baranya
  - 2.9. Szlavónia
  - 3.1. Észak 1: Csallóköztől a Garamig
  - 3.2. Észak 2: Garamtól a Hernádig
  - 3.3. Észak 3: Hernádtól az Alföldig
  - 4.1. Szilágyság
  - 4.2. Kalotaszeg
  - 4.3. Mezőség
  - 4.4. Marosmente
  - 4.5. Kültüllők vidéke
  - 4.6. Székelyföld: Udvarhely, Háromszék, Brassó környéke
  - 4.7. Székelyföld: Csík és Gyimes
  - 4.8. Székelyföld: Bukovina
  - 5.0. Moldva
- be nem osztott település

824. Népzene – Dialektterületek – Vargyas Lajos szerint



- I.1. Szlavónia
  - I.2. Dél-Dunántúl
  - ▲ I.3. Északnyugat-Dunántúl
  - I.4. Csallóköz és Dunazug
  - II.1. Észak – Zoborvidék
  - △ II.2. Észak – Palócvidek
  - ◊ III.1. Alföld – Közép-Alföld
  - ⊕ III.2. Alföld – Felső-Tisza vidék
  - ⊗ IV.1. Erdély – Kalotaszeg
  - ◻ IV.2. Erdély – Mezőség (Közép-Erdély)
  - ◆ IV.3. Erdély – Székelység
  - ▲ IV.4. Bukovina
  - + V.1. Gyimes
  - ◐ V.2. Moldva
- be nem osztott település

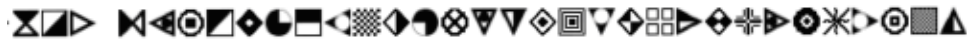
825. Népzene – Területi csoportok az új stílus alapján



- 1.1. Aldunai székelység  
 1.2. Alsó Bereg  
 1.3. Alsó Pest  
 1.4. Alsó-Tisza vidék  
 1.5. Alsó-Zagyva vidék  
 1.6. Bácskai Duna-mente  
 1.7. Bánság  
 1.8. Bodroghöz  
 1.9. Borsodi Mezőség  
 1.10. Csanád  
 1.11. Dél-Bácska  
 1.12. Dél-Békés  
 1.13. Dél-Szabolcs  
 1.14. Észak-Bácska  
 1.15. Észak-Békés  
 1.16. Észak-Szabolcs  
 1.17. Északi Duna-Tisza-köze  
 1.18. Felső Bereg  
 1.19. Felső Fekete-Körös völgy  
 1.20. Felső Pest  
 1.21. Felső-Tisza völgy  
 1.22. Hajdúság  
 1.23. Hevesi sík  
 1.24. Jászság  
 1.25. Kalocsa környéke  
 1.26. Kelet-Békés  
 1.27. Kiskunság  
 1.28. Körösök vidéke  
 1.29. Közép-Bácska  
 1.30. Közép-Békés  
 1.31. Közép-Csongrád  
 1.32. Közép-Szabolcs  
 1.33. Közép-Tisza vidék








































- 1.34. Mohácsi sziget  
 1.35. Nagykunság  
 1.36. Sárrét  
 1.37. Szatmár  
 1.38. Tápó vidék  
 1.39. Ugocea  
 1.40. Zemplén-Ungi lapály  
 2.1. Alsó-Rába vidék  
 2.2. Alsó-Sió vidék  
 2.3. Bakonyalja  
 2.4. Balaton-felvidék  
 2.5. Baranyai Duna-mente  
 2.6. Bársnyoros  
 2.7. Belső-Somogy  
 2.8. Dél-Bakony  
 2.9. Dél-Baranya  
 2.10. Dél-Veszprém  
 2.11. Dél-Zala  
 2.12. Drávaszög  
 2.13. Dunazug  
 2.14. Észak-Bakony  
 2.15. Észak-Baranya  
 2.16. Észak-Fejér  
 2.17. Észak-Zala  
 2.18. Felső-Rába vidék  
 2.19. Göcsej  
 2.20. Hetés  
 2.21. Kelet-Baranya  
 2.22. Kemenesalja  
 2.23. Komáromi Duna-mente  
 2.24. Koppány vidék  
 2.25. Közép-Baranya



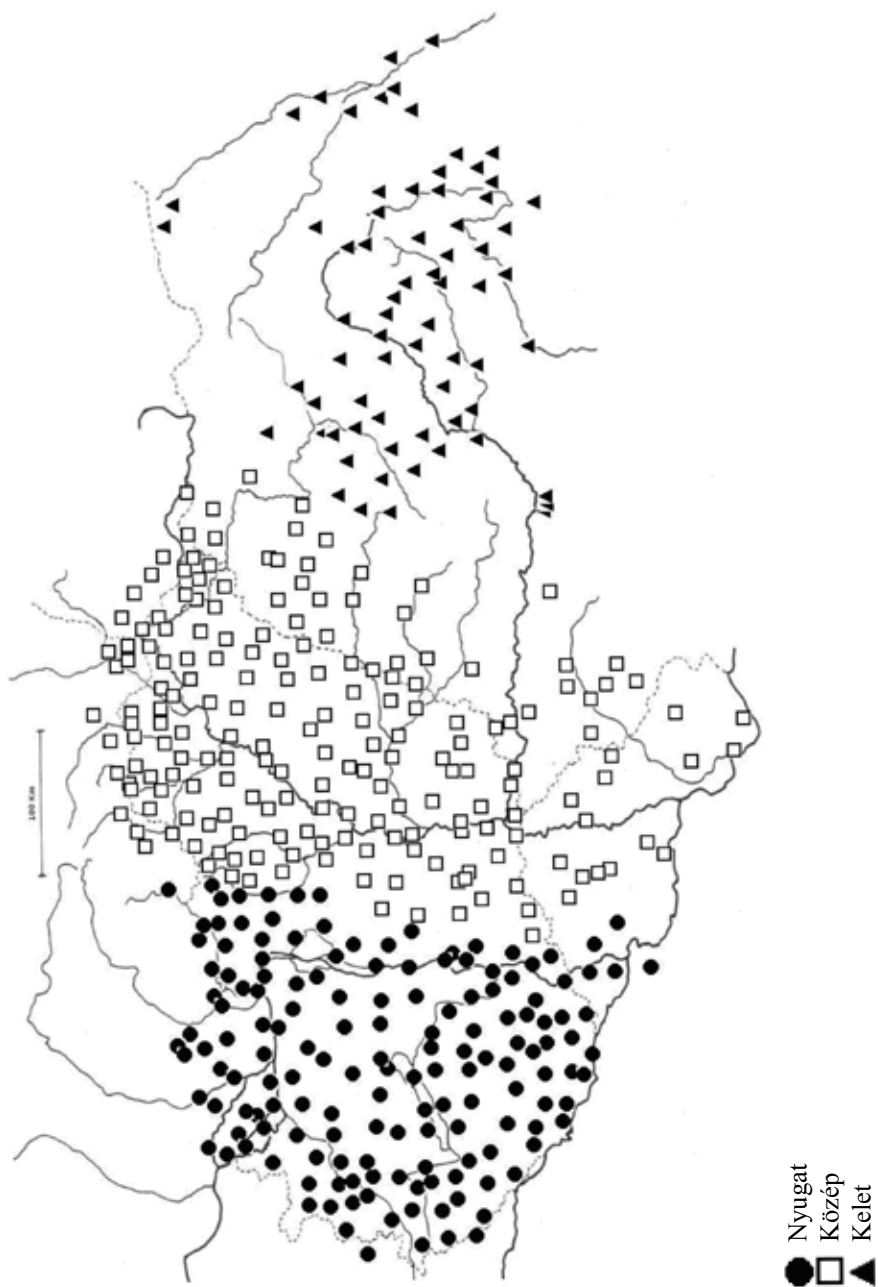
- 2.26. Közép-Fejér  
 2.27. Közép-Tolna  
 2.28. Közép-Zala  
 2.29. Külső-Somogy  
 2.30. Lendva vidék  
 2.31. Mezőföld  
 2.32. Nyugat-Baranya  
 2.33. Nyugat-Sopron  
 2.34. Ormánság  
 2.35. Őrség  
 2.36. Rábaköz  
 2.37. Sárköz  
 2.38. Sió vidék  
 2.39. Sokoró  
 2.40. Somogyi Dráva-mente  
 2.41. Szigetköz  
 2.42. Szlavónia  
 2.43. Tolnai Duna-mente  
 2.44. Vasi Alpokalja  
 2.45. Zselic  
 3.1. Alsó Garam-Ipoly vidék  
 3.2. Alsó Nyitra-Garam köze  
 3.3. Alsó-Bódva vidék  
 3.4. Alsó-Hemád vidék  
 3.5. Alsó-Nyitra vidék  
 3.6. Borsodi-dombság  
 3.7. Bükkalja  
 3.8. Csallóköz  
 3.9. Cserehát  
 3.10. Cserhát  
 3.11. Felső-Bódva vidék  
 3.12. Felső-Eger vidék



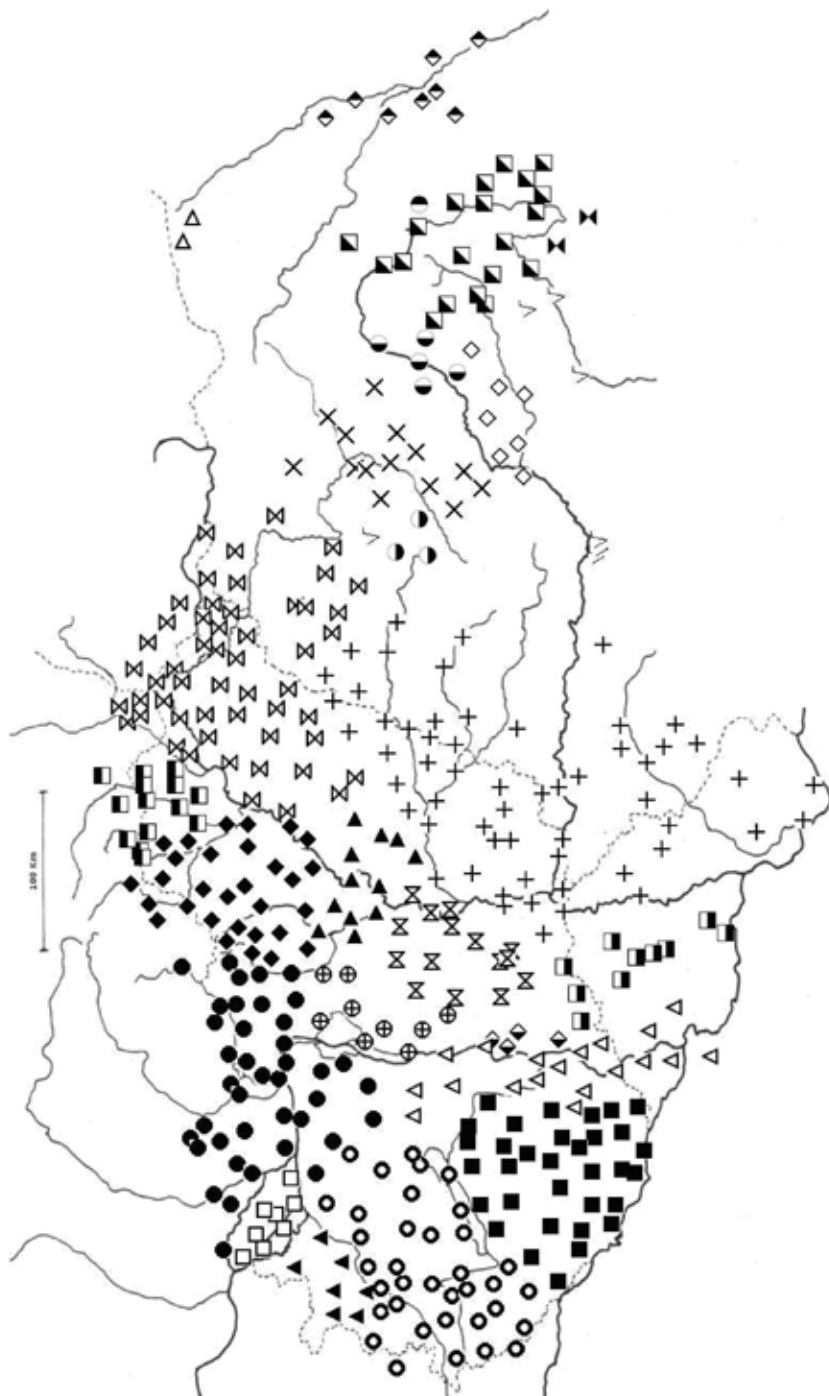
-  3.13. Felső-Hernád vidék
-  3.14. Felső-Ípoly vidék
-  3.15. Felső-Tarna vidék
-  3.16. Felső-Zagyva vidék
-  3.17. Galga vidék
-  3.18. Gömör
-  3.19. Hegyalja
-  3.20. Hegyköz
-  3.21. Karancs vidék
-  3.22. Közép-Hernád vidék
-  3.23. Közép-Nyitra vidék
-  3.24. Mátraalja
-  3.25. Mátyusföld
-  3.26. Zoboralja
-  3.27. Zsitva-Garam-Ípoly vidék
-  4.1. Alsó-Olt vidék
-  4.2. Barcaság
-  4.3. Csík
-  4.4. Déva-vidéki székelység
-  4.5. Erdélyi Sajó-vidék
-  4.6. Gyergyó
-  4.7. Gyimes
-  4.8. Háromszék
-  4.9. Hétfalu
-  4.10. Kalotaszeg
-  4.11. Kelet-Kolozs
-  4.12. Közép-Kolozs
-  4.13. Közép-Maros vidék
-  4.14. Küküllők vidéke
-  4.15. Marosszék
-  4.16. Nyugat-Kolozs
-  4.17. Szamos-Sajó köze

-  4.18. Szilágyság
-  4.19. Udvarhelyszék
-  4.20. Bukovina
-  5. Moldva
-  be nem osztott település

826. Néptánc – Nagy dialektusterületek – Martin György szerint



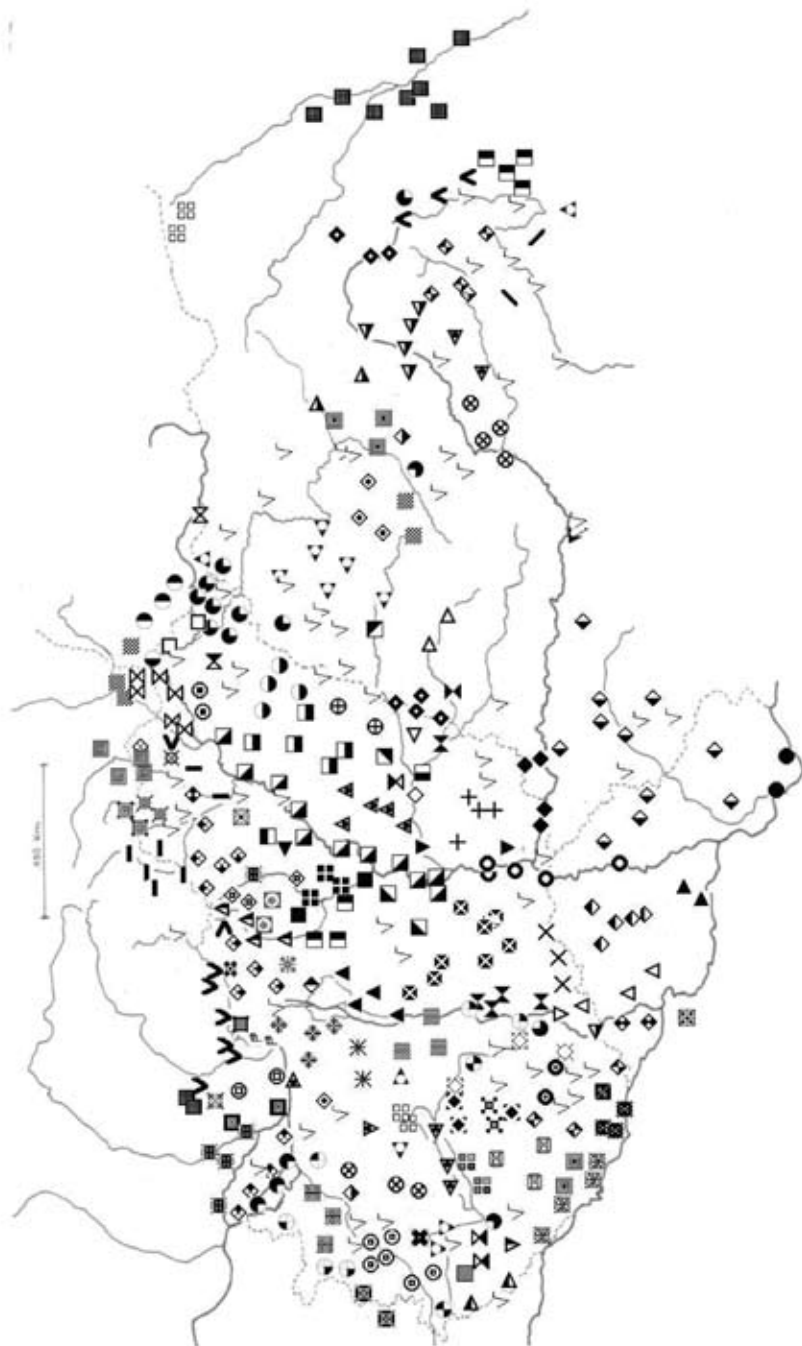
827. Néptánc – Dialektterületek – Martin György szerint






































































































- I.1. Északnyugat
  - I.2. Csallóköz, Szigetköz
  - I.3. Rábaköz
  - I.4. Nyugat- és Közép-Dunántúl
  - I.5. Dél-Dunántúl
  - I.6. Kelet-Dunántúl (Sárköz, Duna mente, Bácska, Szlavónia)
  - I.7. Kalocsa-vidék
  - I.8. Kiskunság, Solt- és Tápó-vidék
  - II.1. Felső-Tisza-vidék
  - II.2. Északkeleti Felvidék
  - II.3. Keleti palócok és matyók
  - II.4. Nagykunság, Jászság
  - II.5. Dél-Alföld, Alsó-Tisza-vidék
  - III.a. Kalotaszeg
  - III.b. Mezőség
  - III.c. Maros-Küküllő-vidék
  - III.d. Marosszék
  - III.e. Székelység
  - III.f. Barcaság, hétfalusi csángók
  - III.g. Gyimesi csángók
  - III.h. Bukovinai székelység
  - III.i. Moldvai csángók
  - Duna-Tisza köze (nem Martin beosztása)
  - Bácska (nem Martin beosztása)
- be nem osztott település


































828. Néptánc – Területi csoportok




-  1.01. Aldunai székelység  
 1.02. Alsó Bereg  
 1.03. Alsó Pest  
 1.04. Alsó-Tisza vidék  
 1.05. Alsó-Zagyva vidék  
 1.06. Bácskai Duna-mente  
 1.07. Bánság  
 1.08. Berettyó – Sebes-Körös köze  
 1.09. Bodrogköz  
 1.10. Borsodi Mezőség  
 1.11. Csanád  
 1.12. Dél-Bácska  
 1.13. Dél-Békés  
 1.14. Dél-Szabolcs  
 1.15. Észak-Bácska  
 1.16. Észak-Békés  
 1.17. Észak-Szabolcs  
 1.18. Duna-Tisza-köze  
 1.19. Fekete-Körös – Kettős-Körös köze  
 1.20. Felső Bereg  
 1.21. Felső Fekete-Körös völgy  
 1.22. Felső Pest  
 1.23. Felső-Tisza völgy  
 1.24. Hajdúság  
 1.25. Hevesi sík  
 1.26. Jászság  
 1.27. Kalocsa környéke  
 1.28. Kettős-Körös vidék  
 1.29. Kis Sárrét  
 1.30. Kiskunság  
 1.31. Közép-Bácska  
 1.32. Közép-Békés


-  1.33. Közép-Csongrád  
 1.34. Közép-Szabolcs  
 1.35. Közép-Tisza vidék  
 1.36. Mohácsi-sziget  
 1.37. Nagy Sárrét  
 1.38. Nagykunság  
 1.39. Rétköz  
 1.40. Sebes-Körös völgye  
 1.41. Sebes-Körös – Fekete-Körös köze  
 1.42. Szatmár  
 1.43. Tápó vidék  
 1.44. Ugocsa  
 1.45. Zemplén-Ungi lapály  
 2.01. Alsó-Rába vidék  
 2.02. Alsó-Zala vidék  
 2.03. Bakonyalja  
 2.04. Balaton-felvidék  
 2.05. Baranyai Duna-mente  
 2.06. Bársonyos  
 2.07. Belső-Somogy  
 2.08. Dél-Bakony  
 2.09. Dél-Baranya  
 2.10. Dél-Veszprém  
 2.11. Dél-Zala  
 2.12. Drávaszög  
 2.13. Dunazug  
 2.14. Észak-Bakony  
 2.15. Észak-Baranya  
 2.16. Észak-Fejér  
 2.17. Észak-Zala  
 2.18. Felső-Rába vidék  
 2.19. Göcsej

- 
































- 2.20. Hetés  
 2.21. Kelet-Baranya  
 2.22. Kemenesalja  
 2.23. Komáromi Duna-mente  
 2.24. Koppány vidék  
 2.25. Közép-Baranya  
 2.26. Közép-Fejér  
 2.27. Közép-Somogy  
 2.28. Közép-Zala  
 2.29. Kútsó-Somogy  
 2.30. Hegyhát  
 2.31. Mezőföld  
 2.32. Mosoni-sík  
 2.33. Nagyberek  
 2.34. Nyugat-Sopron  
 2.35. Örménság  
 2.36. Órség  
 2.37. Rábaköz  
 2.38. Sárköz  
 2.39. Sió vidék  
 2.40. Sokoró  
 2.41. Somogyi Dráva-mente  
 2.42. Szigetköz  
 2.43. Szlavónia  
 2.44. Tolnai Duna-mente  
 2.45. Vasi Alpokalja  
 2.46. Zselic  
 3.01. Alsó Garam-Ipoly vidék  
 3.02. Alsó Nyitra-Garam köze  
 3.03. Alsó-Ipoly vidék  
 3.04. Alsó-Hernád vidék  
 3.05. Alsó-Nyitra vidék  
 3.06. Borsodi-dombság  
 3.07. Bükkalja


- 
































- 3.09. Cserehát  
 3.10. Cserhát  
 3.11. Felső-Bódva vidék  
 3.12. Felső-Eger vidék  
 3.13. Felső-Hernád vidék  
 3.14. Felső-Ipoly vidék  
 3.15. Felső-Tarna vidék  
 3.16. Felső-Zagyva vidék  
 3.17. Galga vidék  
 3.18. Gömör  
 3.19. Harangod  
 3.20. Hegyalja  
 3.21. Hegyköz  
 3.22. Karancs vidék  
 3.23. Közép-Hernád vidék  
 3.24. Nyitra-Zsitva köze  
 3.25. Mátraalja  
 3.26. Mátyusföld  
 3.27. Zoboralja  
 3.28. Zsitva-Garam-Ipoly vidék  
 4.01. Alsó-Olt vidék  
 4.02. Barcaság  
 4.03. Csik  
 4.04. Déva-vidéki székelység  
 4.05. Erdélyi Sajó-vidék  
 4.06. Gyergyó  
 4.07. Gyimes  
 4.08. Háromszék  
 4.09. Hétfalu  
 4.10. Kalotaszeg  
 4.11. Kelet-Kolozs

- 










- 4.12. Közép-Kolozs  
 4.13. Közép-Maros vidék  
 4.14. Kükütlök vidéke  
 4.15. Marosszék  
 4.16. Nyugat-Kolozs  
 4.17. Szamos-Sajó köze  
 4.18. Szilágyság  
 4.19. Udvarhelyszék  
 4.20. Bukovina  
 S. Moldva  
 be nem osztott település

## IRODALOM

- BÁCSKAI Vera – NAGY Lajos  
1984 *Piackörzetek, piacközpontok és városok Magyarországon 1828-ban*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- BAKÓ Ferenc  
1983 A palóc lakodalom: A szokás szerepe a kultúra táji tagoltságának vizsgálatában. In: NOVÁK László – UJVÁRY Zoltán (szerk.): *Lakodalom*. 103–118. Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajz Tanszék.
- BALASSA M. Iván  
1997 A magyar népi építészet táji tagolódása a 18–20. században. In: BALASSA M. Iván (főszerk.): *Magyar néprajz nyolc kötetben. IV. Életmód*. 266–288. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- BALI János  
2005 *A Börzsöny-vidéki málnatermelő táj gazdaságnéprajza*. Budapest, Akadémiai Kiadó.  
2007 *A gazdálkodás regionális rétegei*. Kézirat az EHFC számára.
- BARABÁS Jenő  
1991 Népi építészeti régiók a Dunántúlon. In: CSERI Miklós (szerk.): *A Dél-Dunántúl népi építészete*. 31–46. Szentendre – Pécs, Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Janus Pannonius Múzeum.  
1993 Sajátosságok a kisalföldi parasztház történeti alakulásában. In: CSERI Miklós (szerk. PERGER Gyula közreműködésével): *A Kisalföld népi építészete*. 129–144. Szentendre – Győr, Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Xantus János Múzeum.  
1997 A magyar népi építészet történetének korszakai. In: BALASSA M. Iván (főszerk.): *Magyar néprajz nyolc kötetben. IV. Életmód*. 289–308. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- BARABÁS Jenő – GILYÉN Nándor  
1987 *Magyar népi építészet*. Budapest, Műszaki Könyvkiadó.
- BARTHA Elek  
1992 The Areal Division of Folk Religiousness. *Ethnographica et Folkloristica Carpathica*, 7–8, I, 269–283.  
2001 Egy felekezeti nagyrégió Európa közepén. A görög katolikus tér Kelet és Nyugat határán. *Ethnographia*, 112, 3–4, 299–340.
- BARTÓK Béla  
1924 *A magyar népdal*. Budapest.  
1990 (1924) *A magyar népdal*. (közread. Révész Dorrit) Budapest, Zeneműnyomda – Kossuth Könyvkiadó.
- BÁTKY Zsigmond  
1930 Magyar tűzhelyek és háztípusok. *Néprajzi Értesítő*, 22, 113–137.

é. n. *Építkezés. A magyarság néprajza*. I. 124–245. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.

BORSOS Balázs

2008 A Magyar Néprajzi Atlasz virtuális 10. kötete. In: VARGYAS Gábor – BERTA Péter (szerk.): *Ethno-lore*. Az MTA Néprajzi Kutatóintézet ének Évkönyve XXV. 194–229. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.

2009 A Magyar Néprajzi Atlasz virtuális 11. kötete: néprajzi, földrajzi és nyelvjárási tagolódási térképek. In: BERTA Péter (szerk.): *Ethno-lore*. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve XXVI. 265–287. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.

CSERI Miklós – BALASSA M. Iván – VIGA Gyula (szerk.)

1989 *Népi építészet a Kárpát-medence északkeleti térségében*. Szentendre – Miskolc, Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Herman Ottó Múzeum.

CSERI Miklós – BALASSA M. Iván (szerk.)

1999 *Népi építészet Erdélyben*. Szentendre, Szabadtéri Néprajzi Múzeum.

CSERI Miklós – S. LACZKOVICS Emőke (szerk.)

1997 *A Balaton-felvidék népi építésze*. Szentendre–Veszprém, Janus Pannonius Múzeum – Laczkó Dezső Múzeum.

CSERI Miklós – TÁRNOKI Judit (szerk.)

2001 *Népi építészet a Kárpát-medencében a Honfoglalástól a 18. századig*. Szentendre – Szolnok, Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Damjanich János Múzeum.

CSERI Miklós (szerk. L. IMRE Mária közreműködésével)

1991 *A Dél-Dunántúl népi építésze*. Szentendre – Pécs, Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Janus Pannonius Múzeum.

CSERI Miklós (szerk. PERGER Gyula közreműködésével)

1993 *A Kisalföld népi építésze*. Szentendre – Győr, Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Xantus János Múzeum.

CSERI Miklós (szerk.)

1995 *A Nyugat-Dunántúl népi építésze*. Szentendre – Szombathely, Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Savaria Múzeum.

DÁM László

1984 Szabolcs-Szatmár megye népi építészetének táji tagolódása. In: UJVÁRY Zoltán (FARKAS József közreműködésével szerk.): *Tanulmányok Szatmár néprajzához*. 147–155. Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem. (Folklór és etnográfia 16.)

1989 Építészeti régiók a Kárpát-medence északkeleti térségében. In: CSERI Miklós – BALASSA M. Iván – VIGA Gyula (szerk.): *Népi építészet a Kárpát-medence északkeleti térségében*. 93–107. Miskolc – Szentendre, Herman Ottó Múzeum – Szabadtéri Néprajzi Múzeum.

- 1996 Építészeti régiók a Kárpát-medencében. In: FRISNYÁK Sándor (szerk.): *A Kárpát-medence történeti földrajza*. 199–210. Nyíregyháza, MTA–BSTF.
- DANKÓ Imre  
1991 A magyar vásárok néprajza. In: DOMONKOS Ottó (főszerk.): *Magyar néprajz nyolc kötetben III. Kézművesség*. 637–702. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- DOMANOVSKY György  
1981 *A magyar nép díszítőművészete* I–II. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- DOMOKOS Mária – NÉMETH István (szerk.)  
2004 Moldva és Bukovina 1–4. In: *Magyar Népzenei Antológia* (sorozat szerk. Falvy Zoltán). VII. Budapest, Hungaroton.
- FILEP Antal  
1970 A kislalföldi lakóház helye népi építkezésünk rendszerében. *Ethnographia*, 80, 327–349.  
1993 Nagytáji egységesség és regionális tagolódás a Kislalföld építő kultúrájában. In: CSERI Miklós (szerk. PERGER Gyula közreműködésével): *A Kislalföld népi építészete*. 71–128. Szentendre – Győr, Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Xantus János Múzeum.
- FLÓRIÁN Mária  
1997 Öltözködés. In: BALASSA M. Iván (főszerk.): *Magyar néprajz nyolc kötetben IV. Életmód*. 585–767. Budapest, Akadémiai Kiadó.  
2001 *Magyar parasztviseletek*. Budapest, Planétás Könyvkiadó.
- HARKAI Imre  
1995 *Házrendszerek és szerepük a magyar népi építészetben*. Budapest, LaVik 1992<sup>TM</sup>
- K. CSILLÉRY Klára  
1972 *A magyar nép bútorai*. Budapest, Corvina Kiadó. (Magyar népművészet 4.)  
1991 Bútorművesség. In: DOMONKOS Ottó (főszerk.): *Magyar néprajz nyolc kötetben III. Kézművesség*. 482–523. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- KARDOS László  
2006 (1943) *Az Őrség népi táplálkozása*. Budapest, Zöld Sugár.
- KATONA Imre  
1998a Ballada. In: VOIGT Vilmos (szerk.): *A magyar folklór*. 184–220. Budapest, Osiris Kiadó.  
1998b Lira. In: VOIGT Vilmos (szerk.): *A magyar folklór*. 356–399. Budapest, Osiris Kiadó.
- KEMECSI Lajos  
1998 *Szekerek, kocsik, szánok. Paraszti járműkultúra Észak-Dunántúlon*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet. (Életmód és Tradíció 8.)

KISBÁN Eszter

- 1970 A kenyér a táplálkozási struktúrában. In: DIÓSZEGI Vilmos (szerk.): *Népi Kultúra – Népi Társadalom*. Az MTA Néprajzi Kutató Csoportjának Évkönyve IV. 97–125. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 1982 Táplálkozási táj. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar néprajzi lexikon* V. 204–205. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 1997 Táplálkozáskultúra. In: BALASSA M. Iván (főszerk.) *Magyar néprajz nyolc kötetben. IV. Életmód*. 417–583. Budapest, Akadémiai Kiadó.

KÓSA László

- 1998 *Paraszti polgárosulás és a népi kultúra táji megoszlása Magyarországon (1880–1920)*. Budapest, Planétás Könyvkiadó.

Kósa László – TAKÁCS Lajos

- 1979 Földművelés. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* II. 221–224. Budapest, Akadémiai Kiadó.

KRESZ Mária

- 1991a *Magyar fazekasművészet*. Budapest – Újvidék, Corvina – Forum.
- 1991b Szücsmunka. In: DOMONKOS Ottó (főszerk.): *Magyar néprajz nyolc kötetben III. Kézművesség*. 318–340. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 1991c Agyagművesség. In: DOMONKOS Ottó (főszerk.): *Magyar néprajz nyolc kötetben III. Kézművesség*. 524–600. Budapest, Akadémiai Kiadó.

LANDGRAF Ildikó

- 2006 Archívumon innen, katalóguson túl. Többletek és hiányok a mai magyar történeti mondanakutatás műfajelméleti és rendszerezési kérdéseiben. In: VARGYAS Gábor (szerk.): *Ethno-lore*. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve XXIII. 27–42. Budapest, Akadémiai Kiadó.

LÁZÁR Katalin

- 1990 Játéktípusok. A játékok rendje. In: DÖMÖTÖR Tekla (főszerk.): *Magyar néprajz nyolc kötetben VI. Népzene, néptánc, népi játék*. 544–647. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 1997 *Népi játék*. Budapest, Planétás Kiadó.

MAGYAR Zoltán

- 2005 A magyar történeti mondák katalogizálásának kérdései. In: VARGYAS Gábor (szerk.): *Ethno-lore*. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve XXII. 345–386. Budapest, Akadémiai Kiadó.

MARTIN György

- é. n. (1970–1972) *A magyar tánc típusok és táncdialektusok*. I–III. Budapest, Népművelési Propaganda Iroda.
- 1980 Táncdialektusok és történeti táncdivatok. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (szerk.): *Néprajzi csoportok kutatási módszerei*. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 139–148. (Előmunkálatok a Magyarország Néprajzához 7.)



- 1990 Magyar táncdialektusok. In: DÖMÖTÖR Tekla (főszerk.): *Magyar néprajz nyolc kötetben VI. Népzene, néptánc, népi játék*. 390–451. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- OLSVAI Imre  
1998 Zene. In: VOIGT Vilmos (szerk.): *A magyar folklór*. 505–539. Budapest, Osiris Kiadó.
- OLSVAI Imre (szerk.)  
1992 *Dunántúl*. Magyar Népzenei Antológia (sorozat szerk. Falvy Zoltán). III. Budapest, Hungaroton.
- PAKSA Katalin  
1999 *Magyar népzene-történet*. Budapest, Balassi Kiadó.
- PAKSA Katalin – NÉMETH István (szerk.)  
1989 *Alföld*. Magyar Népzenei Antológia (sorozat szerk. Falvy Zoltán). IV. Budapest, Hungaroton.
- PALÁDI-KOVÁCS Attila  
1973a Néhány megjegyzés a magyar parasztság teherhordó eszközeiről. *Ethnographia*, LXXXIV, 511–526.  
1973b A magyar parasztság kerekas járműveinek történeti és táji rendszerezéséhez. *Néprajzi Közöny*, 18, 5–79.  
1984 A magyar szekér a Kárpát-medencében. In: UJVÁRY Zoltán (FARKAS József közreműködésével szerk.): *Tanulmányok Szatmár néprajzához*. 157–168. Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem. (Folklór és etnográfia 16.)  
1997 Táplálkozási tájak az északi magyar népterületen. (A régi Torna megye konyhájáról.) In: KUTI Klára (szerk.): *Morzsák. Tanulmányok Kisbán Eszter tiszteletére*. 139–158. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.  
2001 Híradás, közlekedés, szállítás. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (főszerk.): *Magyar néprajz nyolc kötetben II. Gazdálkodás*. 811–973. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- PALÁDI-KOVÁCS Attila (főszerk.)  
2001 *Magyar néprajz nyolc kötetben II. Gazdálkodás*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- PÁLL István  
1989 Táji jellegzetességek keveredése Északkelet-Magyarország népi építkezésében. In: CSERI Miklós – BALASSA M. Iván – VIGA Gyula (szerk.): *Népi építészet a Kárpát-medence északkeleti térségében*. 197–210. Miskolc – Szentendre, Herman Ottó Múzeum – Szabadtéri Néprajzi Múzeum.  
1999 Meddig tart Erdély? (Erdély és az Alföld népi építészetének határa.) In: CSERI Miklós – BALASSA M. Iván (szerk.): *Népi építészet Erdélyben*. 33–44. Szentendre, Szabadtéri Néprajzi Múzeum.
- PÓCS Éva  
1992 Hiedelmek az Alföldön: A hiedelemrendszer táji tagoltsága. In:

- NOVÁK László (szerk.): *Hiedelmek, szokások az Alföldön* 1–3. 593–606. Nagykőrös, Arany János Múzeum.
- PRINZ Gyula – TELEKI Pál (szerk.)  
 é. n. *A magyar munka földrajza*. Magyar föld – magyar faj II. Magyar földrajz 2. Budapest, Kir. Magy. Egy. Ny.
- RÓNAI András, Dr. (szerk.)  
 1993 (1945) *Közép-Európa Atlasz*. Budapest, Püski Kiadó – Szent István Társulat.
- SABJÁN Tibor  
 1993 Nagyalföldi ház – kislalföldi ház. In: CSERI Miklós (szerk. PERGER Gyula közreműködésével): *A Kislalföld népi építészete*. 159–174. Szentendre – Győr, Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Xantus János Múzeum.
- SÁROSI Bálint – NÉMETH István (szerk.)  
 1993 *Kelet I. Szilágyság, Kalotaszeg, Mezőség*. Magyar Népzenei Antológia (sorozat szerk. Falvy Zoltán). V. Budapest, Hungaroton.  
 1995 *Kelet II. Székelyföld*. Magyar Népzenei Antológia (sorozat szerk. Falvy Zoltán). VI. Budapest, Hungaroton.
- SCHWALM Edit, Cs.  
 2002 A palóc népi táplálkozás jellemzői a 19/20. század fordulóján. *Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve*, 26. 421–429.
- SZABÓ László – FÖLDES László  
 1979 Gazdaság. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.) *Magyar Néprajzi Lexikon* II. 271–272. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- SZIGETI Andor  
 2001 *Népi konyha. Tiszán innen – Tiszán túl. A Kiskunság, a Jászság, Észak-Bácska, a kalocsai Sárköz, a Nagyunság, Csongrád és Szeged környéke ételei*. Budapest, Planétás Könyvkiadó.
- SZOLNOKY Lajos  
 1972 *Alakuló munkaeszközök. A magyar népi kenderrost-megmunkálás*. Budapest, Akadémiai Kiadó.  
 1991 A kender, a len és a gyapjú népi feldolgozása. In: DOMONKOS Ottó (főszerk.): *Magyar néprajz nyolc kötetben III. Kézművesség*. 341–368. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- TARI Lujza – VIKÁR László (szerk.)  
 1986 *Észak*. Magyar Népzenei Antológia (sorozat szerk. Falvy Zoltán). II. Budapest, Hungaroton.
- TÁTRAI Zsuzsanna  
 2002 Kalendáris szokásaink táji tagolódása. *Néprajzi Látóhatár*, 1–4, 317–339.
- TÓTH János  
 1961 *Népi építészettünk hagyományai*. Budapest, Műszaki Könyvkiadó.
- VARGA Lídia  
 2002 A népi táplálkozás táji tagolódása a Kárpát-medence északnyugati térségében. *Acta Ethnographica Danubiana* 4, 125–128.

VARGYAS Lajos

1976 *A magyar népballada és Európa*. Budapest, Zeneműkiadó.

1990 *A magyar népzene dialektusterületei*. In: DÖMÖTÖR Tekla (főszerk.): *Magyar néprajz nyolc kötetben VI. Népzene, néptánc, népi játék*. 63–94. Budapest, Akadémiai Kiadó.

VIGA Gyula

1990 *Árucseré és migráció*. Debrecen – Miskolc, Kossuth Lajos Tudományegyetem – Herman Ottó Múzeum.

VOIGT Vilmos

1998 *Mese*. In: VOIGT Vilmos (szerk.): *A magyar folklór*. 221–280. Budapest, Osiris Kiadó.

ZENTAI Tünde

1991a *A parasztház története a Dél-Dunántúlon*. Pécs, Pannónia Könyvek, Baranya Megyei Könyvtár.

1991b *A lakóház fejlődése a Dél-Dunántúlon*. In: CSERI Miklós (szerk.): *A Dél-Dunántúl népi építészet*. 47–64. Szentendre – Pécs, Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Janus Pannonius Múzeum.

BALÁZS BORSOS

## THE VIRTUAL 11<sup>TH</sup> VOLUME OF THE ATLAS OF HUNGARIAN FOLK CULTURE

### MAPS ABOUT THE REGIONAL DISTRIBUTION IN DIFFERENT CULTURAL ASPECTS

In the first years of the 21<sup>st</sup> century the digital version of the *Atlas of Hungarian Folk Culture* was completed, presenting 634 sheets of the 9 volumes. As the basic structure (map and collecting points) is also available in the digital version, it is not only possible but fairly easy to add new (virtual) sheets to the atlas. The Atlas can be supplemented with maps elaborating the demographic and agricultural surveys of the period 1900–1910. In this way the virtual 10<sup>th</sup> volume of the atlas contains ‘sheets’ about important pieces of information on the cultural picture of the settlements shown and of their cultural environment, besides which it can also promote drawing a more accurate map about cultural regions. Another type of supplement maps can be collected in a virtual 11<sup>th</sup> volume showing the regional distribution of the territory inhabited by Hungarians due to cultural and non-cultural aspects. The first part of this article presents maps about the regional distribution of Hungarian folk culture drawn following the previous literature and describes the theoretical and methodological background of the dialectical and geographical distribution of the area. The article is supplied with two

times two maps showing the geographical and dialectical distribution at two different levels. This second part of the article deals with regional distribution of different cultural aspects, and presents maps drawn on the basis of the previous research on the regional pattern of house-construction types, customs, folk music and folk dance. The article is supplied by several maps on certain regional features of commerce, folk art and crafts.

## **FOLKLÓR: RECEPCIÓ ÉS PANTEONIZÁCIÓ**



HENSZLMANN IMRE BÍRÁLATA ARANY JÁNOS *RÓZSA ÉS IBOLYA* CÍMŰ MŰVÉRŐL

Arany János első, nyomtatásban megjelent költeménye a *Rózsa és Ibolya meséje* volt, amely *népmese* alcímmel a *Pesti Divatlap* 1847. március 21-i számában látott napvilágot.<sup>1</sup> A dolgozatban<sup>2</sup> Henszlmann Imre e műre vonatkozó értelmezését elemzem, amely 1847 októberében, *A népmese Magyarországon* című értekezésének részeként jelent meg a *Magyar Szépirodalmi Szemlében*. Mivel azonban Henszlmann interpretációjának bizonyos sajátosságai és problémái tipológiai jellegűek, ezt megelőzően azt a mesetípust ismertetem nemzetközi és 19. századi magyar variánsainak áttekintésével, amelyhez Arany verses meséje is sorolható.

A *Rózsa és Ibolya* mesetípusának nemzetközi változatai

Arany János *Rózsa és Ibolya* című művének cselekménye a nemzetközileg igen elterjedt és népszerű ATU 313 (*Magic Flight*) mesetípus egy változata.<sup>3</sup> A típus 2004 (vagyis a Hans-Jörg Uther-féle új nemzetközi mesekatalógus megjelenése) előtt a mesekutatás számára irányadó Aarne–Thompson-katalógusban három altípussal bírt: 313A (*The Girl as Helper of the Hero on his Flight*); 313B (*The Forbidden Box*); 313C (*The Forgotten Fiancée*). Ezek közül a *Rózsa és Ibolya* a 313C, vagyis „Az elfeledett menyasszony” altípushoz tartozik. Hans-Jörg Uther azonban a 313-as típus alatt egyesítette a korábban külön klasszifikált 313A, 313B, 313C és 313H\* altípusokat,

<sup>1</sup> *Pesti Divatlap* 1847. márc. 21. 12. sz. 356–367. A továbbiakban a szerző által később véglegesített címváltozatot (*Rózsa és Ibolya*) használom.

<sup>2</sup> A dolgozat az OTKA „Szövegfolklorisztika, filológia, történeti poétika: folklórműfajok 19. századi magyar korpusza és értelmezésük” című, NI 61252 számú kutatási pályázatának keretében készült.

<sup>3</sup> Az Uther-katalógus a típusnak a következő nemzetközi változatait sorolja fel: finn, finnországi svéd, észt, lett, litván, livóniai, lapp, vepsze, karéliai, zürjén, svéd, norvég, dán, Feröer-szigeteki, izlandi, skót, ír, angol, francia, spanyol, baszk, katalán, portugál, holland, fríz, flamand, vallon, német, osztrák, ladin, olasz, korzikai, szardíniai, máltai, magyar, cseh, szlovák, szlovén, szerb, horvát, román, bolgár, görög, szorb, lengyel, orosz, belorusz, ukrán, török, zsidó, cigány, oszét, adige, tatár, mordvin, votják, vogul, kurd, örmény, jakut, üzbec, mongol, grúz, szír, palesztin, iraki, indiai, kínai, koreai, japán, angol-kanadai, francia-kanadai, észak-amerikai indián, egyesült államokbeli, francia-amerikai, spanyol-amerikai, afroamerikai, mexikói, panamai, dél-amerikai indián, maja, dominikai, kubai, puerto-ricói, venezuelai, uruguayi, brazil, chilei, argentin, Karib-szigeteki, egyiptomi, líbiai, algériai, marokkói, szudáni, mauritiusi, dél-afrikai, madagaszkári (UTHER, 2004, I. 196–197.).

mivel értelmezése szerint ezek csupán a bevezető és záró szakaszok tekintetében térnek el egymástól. Mivel Arany János hagyománykövetése, illetve a hagyománytól eltérő megoldásai akkor tűnnek ki a legvilágosabban, ha összehasonlításként látjuk, egyáltalán milyen motívum-lehetőségek fordulnak elő e mesetípus hagyományozódása során, ezért előljáróban bemutatom a nemzetközi változatok jellegzetességeinek alapján az egyesített 313-as típus Uther meghatározta összefoglalását, kurziválással jelölve a szűzsévázlatban azokat a motívumokat, amelyek Arany János művében is előfordulnak:

ATU 313 *A mágikus menekülés* (magában foglalja a korábbi 313A, 313B, 313C és 313H\* típusokat is). A mesetípus cselekményének két főrésze, vagyis a „mágikus menekülés”, illetve az „elfeledett menyasszony” különböző bevezető epizódokkal társulhat.

*Bevezető epizódok:*

(1) A madarak és a négylábúak háborúját követően egy férfi sebesült sast vesz gondjaiba. A sas (annak rokonai)<sup>4</sup> egy dobozt adnak a férfinak, melyet csak hazatérte után szabad kinyitnia. A férfi a tilalmat megszegi, kinyitja a dobozt, mire egy kastély tűnik elő. Egy óriás segít a férfinak becsukni a dobozt, viszonzásképpen az ember neki ígéri meg-nem-született fiát. Némely variánsban egy fiút ígérnek el egy démonnak, óriásnak vagy az ördögnek, vagy a fiú magát ígéri el a démonnak. *A démon (óriás, ördög) a fiatalembert halállal fenyegeti, és (gyakorta három) lehetetlen feladat teljesítését rója ki (pl. építsen kastélyt egy éjszaka leforgása alatt, merjen ki egy tavat szitával, vágja ki az erdőt üvegfejszével, hozzon el egy táltos lovat), amelyet ő teljesít is a démon lányának segítségével. Mielőtt a fiú elvenné a lányt, fél kell ismernie őt más nők (nővérei) körében, akik a megszólalásig hasonlítanak rá.*

(2) Egy fiú (hattyúvá átváltozott) lányokat les ki, amint egy tóban fürdenek, s ellopja egyikőjük hattyúruháját. A lány beleegyezik, hogy feleségül megy hozzá, és elviszi őt apja házához.

(3) Egy király leprában (rühességben) szenved. Elfogat egy királyfit és édességekkel eteti negyven napig, azt remélve, hogy a királyfi vére gyógyírt jelenthet betegségére. A király lánya szerelmes lesz az idegen ifjúba.

*A cselekmény főrészei:*

*Mágikus menekülés. A démon (király) lánya mágikus ereje segítségével elmenekül a fiúval együtt. Mágikus beszélő tárgyakat (köpés, vér) hagy hátra, hogy megtévesszék apját. Mindamellet a szökést felfedezik, és az apa követi a menekülő párt. Hogy megmeneküljenek, a lány átváltoztatja magát és kedvesét különböző tárgyakká vagy személyekké (pl. rózsa és túskebokor, templom és pap, tő és kacsa),*

<sup>4</sup> Zárójelben az adott motívum leggyakrabban előforduló változatai szerepelnek a szűzsévázlatban.



vagy mágikus tárgyakat dob hátra (fésű, kefe, tükör stb.), melyek akadályokká válnak az üldöző útjában. *A harmadik átváltozás után az üldözőnek fel kell adnia az üldözést (meghal).* A „mágikus menekülés” némely variánsában két gyermek (fivér és nővér) menekülnek egy boszorkány (démon, emberevő óriás, boszorkány, farkas, gonosz mostohaanya) elől. (Korábban ez volt a 313H\* típus).

*Az elfeledett menyasszony.* Menyasszonyát hátrahagyva az ifjú hazatér. Otthon tilalmat megszegve, menyasszonya figyelmeztetése ellenére megcsókol valakit (megeszik valamit), és így *elfeledi tapasztalatait.* Amikor a férfi egy másik nőt venne el feleségül, az *elfeledett menyasszony* mágikus tettek révén *frissíti fel emlékezetét* (megbénítja, megigézi három udvarlóját zavarbaejtő helyzetekben, varázslattal megállítja az új menyasszony esküvői kocsiját, egy madárpárt bír szólásra, akik a férfit arra emlékeztetik, miként segítette őt kedvese korábban, vagy az új menyasszonytól kialakítja, hogy a hitvesi ágyban tölthessen három éjszakát, s a harmadik éjjel sikeresen feléleszti kedvese emlékezetét). *A férfi a valódi menyasszonyt veszi feleségül* (UTHER, 2004, I. 194–196.).<sup>5</sup>

Mivel az utolsó, vagyis az *elfeledett menyasszony* cselekményrész központi jelentőségű Arany János műve, a *Rózsa és Ibolya* esetében (ez az epizód különbözteti meg ugyanis az altípust a 313A és 313B altípusoktól), ezért erre célszerű részletesebben is kitérni. Így e dolgozat keretében a továbbiakban – elismerve Uther döntését, hogy önmagában nem alkot önálló mesetípust vagy altípust – egyszerűen praktikus okokból és a szóbanforgó magyar mese értelmezésének megkönnyítése érdekében, visszatérve az Aarne-Thompson katalógus klasszifikációjához, külön kezelem az AaTh 313C (*The Forgotten Fiancée*) altípust.

Az *elfeledett menyasszony* meséjéről írott tanulmányában Christine Goldberg a 313C altípus földrajzi elterjedtségét vizsgálva állapította meg, hogy ez a mese, bár egész Európában ismert, a Földközi-tenger vidékén fordult elő a leggyakrabban, emellett jellegzetesen felbukkant Skóciában, illetve Skandináviában. Ismert volt német nyelvterületen is, ahol viszont az utolsó epizód esetenként kicserélődött az AaTh 425A (*Monster/Animal as Bridegroom*) befejezésével (GOLDBERG, 1992, 39–40.). Ami a történeti aspektusát illeti e mesének, a legkorábbi európai változatok Giambattista Basile 1634–1636-ban Nápolyban kiadott, *Lo cunto de li cunti overo lo trattenemiento de peccerile* című, később *Il Pentamerone* címmel ismertté vált nevezetes gyűjteményében található. Emellett a típus szakirodalma

<sup>5</sup> Mivel a dolgozatban több ízben is viszonylag nagyobb terjedelemben kell kitérni egy-egy mesetípusnak a nemzetközi katalógusban szereplő szüzsévázlatára, ezért az Uther-katalógus megfelelő szöveghelyeit nem az eredeti nyelven, angolul, hanem a magam fordításában magyarul adom. A fordítás szó szerinti, de az angol szövegben meglévő, a motívumindexre való utalásokat elhagytam. – G. J.

egyöntetűen felhívja a figyelmet a mesének bizonyos görög mítoszokkal, így különösen Médeia és Iaszón történetével való hasonlatosságára: a természetfeletti képességekkel bíró Médeia saját apjával szemben segíti szerelmét, a halandó Iaszónt a nehéz feladatok teljesítésében (tűzokádó bikák igázása, sárkányfog-vetemény, aranygyapjú), céljai elérésében és menekülésében, ám Iaszón végül elhagyja társát egy másik nőért; a tündérmesétől eltérően azonban Médeia ismeretes módon kegyetlen bosszút áll a férfin (GOLDBERG, 1992, 39., 51–53.; HANSEN, 2002, 154–157.).

Goldberg az európai anyag alapján a 313C altípus záró epizódjának négy jelentősebb realizációját különítette el, annak megfelelően, hogy a hősnő miként hívja fel magára kedvese figyelmét. Ezek a megoldások a következők: (1) *Spellbound Suitors*, (2) *Speaking Birds*, (3) *The Mastermaid*, (4) *Buying Three Nights*.

A megbabonázott és lóvátett kérőkről szóló záróepizódban (*Spellbound Suitors*) az elhagyott menyasszony látszólag beleegyezik abba, hogy három udvarlója vele tölthessen egy-egy éjszakát, ám végül kijátssza őket.<sup>6</sup> A pórul járt udvarlók a lány egykori vőlegényének apjához, a királyhoz fordulnak sérelmük orvoslásáért. Panaszukat hallva a király magához hívhatja a lányt, aki elmondja a maga történetét, majd vőlegénye emlékezetét egy gyűrűvel frissíti fel.<sup>7</sup> Ez a változat a szóbeliségben csak Görögországban, Dél-Olaszországban és Törökországban ismert (GOLDBERG, 1992, 41–43.).

A megszólaló madarak (*Speaking Birds*) záróepizód az öregasszony átka (*Old Woman's Curse*) bevezető résszel jár együtt (Goldberg szerint e bevezető és zárórész kombinációja lehetett a 313C oikotípusa is), ilyen formában található meg Basile 17. századi gyűjteményében is. Ez a mese tipikusan úgy kezdődik, hogy egy férfi (herceg) megsért, kigúnyol, bántalmaz egy idős nőt, aki azzal átkozza meg (első átok), hogy egy (elrabolt, bezárt) szépséges lányt kell kiszabadítania. A lány megtalálása után következik a nehéz feladatok rész (opcionális), illetve a mágikus menekülés epizódja (kötelező), amelyet a herceg hazatérése és szép kedvese elfeledése követ. A feledés azonban itt a menyasszony elrablójának átka miatt következik be (második átok). Az elhagyott menyasszony ezután csodás madarakat (vagy babákat) fabrikál, amelyek a palotában beszélni kezdenek, ezáltal emlékeztetve a herceget menyasszonyára. Akárcsak a *Spellbound Suitors* megoldás, ez a kombináció is leginkább görög és olasz nyelvterületen ismert, a vénasszony átka bevezető rész hiányzik az egyéb európai területeken felgyűjtött mesékből. A záró madár-motívum<sup>8</sup> talán valamilyen módon a 313-as típus

<sup>6</sup> A magyar mesék közül a férfiak kijátszásának motívuma szerepel például a 313C alábbi változataiban: *Ráró Rózsa* (MERÉNYI, 1863, II. 49–72.), *A szép kocsmárosné* (KÁLMÁNY, 1914, I. 50–54.), *Rózsa és Ibolya* (SZENDREY, 1924, 183–188.).

<sup>7</sup> Gyűrű-motívum a magyar változatokban: *Ráadó és Anyicska* (ARANY, 1862, 41–82.), *Az ördög leánya* (ÖSZ, 1910).

<sup>8</sup> Madár-motívum a magyar változatokban: *Több hétszer esküdni, mint egyszer* (ERDÉLYI, 1847, 79–87.).

fentebb leírt első és második bevezető epizódjaihoz kapcsolódik, ahol szintén madarokról esik szó (GOLDBERG, 1992, 43–45.).

A harmadik jellegzetes megoldás az ún. *Mastermaid*-epizód, amelyben az esküvőjére tartó herceg hintaja eltörik, az elfeledett menyasszony megjavítja azt, majd ezért meghívják a lakodalomra, ahol egy beszélő kakast és tyúkot bocsát szabadon, melyek emlékeztetik a herceget arra, mit tett vele. Ez a változat a skandináv hagyományra és némi módosulásokkal a skót mesékre jellemző (GOLDBERG, 1992, 46–47.).

Végül a három éjszaka megvásárlásáról szóló záróepizód (*Buying Three Nights*), mint fentebb említettem, az AaTh 425A (*The Monster as Bridegroom*, ugyanez: ATU 425A *The Animal as Bridegroom*, MNK 425A *Ámor és Pszükhé*) típus befejezésére jellemző, feltehetően e típusból való átvétel lehet, bár az AaTh 313C záróepizódjai közül ez a legkevésbé gyakori. Előfordul ugyanakkor ez a megoldás egy nagyhatású 19. századi gyűjteményben, vagyis a Jacob és Wilhelm Grimm kiadta *Kinder- und Hausmärchen*ben (1812/1815), ami annak is eredménye lehetett, hogy mind az AaTh/ATU 425A mesetípus, mind ennek a három éjszaka megvásárlásáról szóló záróepizódja igen népszerű volt germán, kelta, szláv és újlatin nyelvterületen (viszont ritkán fordult elő Olaszországban, Görögországban és Törökországban). E klasszikus mesében a természetfeletti erővel bíró férj elhagyja feleségét, miután az megszegett egy tilalmat, és olyasmit tett, amivel a férj mágikus erejét veszélyeztette. Miközben férjét keresi, a hősnő adományozókkal találkozik, akik mágikus tárgyakat adnak át neki. Amikor az asszony megtudja, hogy férje időközben egy másik nőt vett feleségül, eladja e csodás tárgyakat a feleségnek, cserébe azt kéri, hadd tölthessen három éjszakát a férjjel, ám a feleség altatót ad férjének, aki így csak a harmadik éjszaka ébred fel eredeti felesége sírására/beszédére és ekkor ismeri őt fel. Ezek után újraegyesüléssel zárul a mese (GOLDBERG, 1992, 47–51.).

Ez a négy tipikus befejezési módozat mutatható ki tehát a mágikus menekülés után elfeledett menyasszonyról szóló európai mesékben, ám Arany János ezek közül egyik megoldással sem élt. Ha a *Rózsa és Ibolya* cselekményét a 313-as típus általános cselekménysémájával vetjük össze, akkor látható, hogy Arany a lehetséges bevezető epizódok közül az első bevezető szakasz második részét alkalmazta (vagyis a természetfeletti uralkodó kiadta nehéz feladatok teljesítése), elhagyta viszont az elígért méhmagzat bevezető motívumot (vagyis Rózsa királyfi nem apja ígérete, lekötelezettsége miatt kerül Tündérországba, hanem a maga döntése révén). Ezt a megoldást a házastárs-keresés motívuma indokolja és teszi logikussá Arany János művében: a házasság miatt kerül Rózsa Tündérországba, és ugyancsak emiatt kell nehéz feladatokat teljesítenie, hogy kiérdemelje Ibolya kezét. *A mágikus menekülés* cselekményrészéből Arany a *tárgyak átváltozása* (például a hátradobott fésűből erdő lesz, és hasonló módon egyéb akadályok késleltetik az üldözött) helyett a *személyek átváltozása* megoldást választotta, vagyis a szerelmespár változik át háromszor (vetés/arató, malom/molnár, tó/kacsa).

A sikertelen üldözést a mostohaanya/boszorkány átka zárja, amelynek érvényessége Tündérország határain túl terjed: „»Orcátlan szökött lyány, fogjon meg az átkom: / *Felejtsen el Rózsád!* ez a kívánságom; / Ha elválnak tőled bármi kis távolra, / *Felejtsen el, mintha sose látott volna!*«”.<sup>9</sup>

Arany János az *elfeledett menyasszony* cselekményrészben két ponton tért el a hagyománytól: egyrészt a hős nem szeg meg tilalmat, mivel ilyen nem hangzott el, a feledéshez elegendő eltávolodnia (térben) menyasszonyától, amely azután az átoknak megfelelően automatikusan érzelmi-lelki eltávolodást is magával von. Másfelől az elfeledett menyasszony nem az európai folklórban megszokott módon (lővátett szeretők, beszélő madarak, az esküvői hintó megállítása, vagy három éjszaka megvétele) hívja fel magára vőlegénye figyelmét és ébreszti fel emlékezetét, hanem megbízottai révén: előbb egy koldust akar megfogadni, majd három cigány fiú kiabálja az esküvőre vonuló vőlegénynek és a násznépnek: „»Ne felejtkezzenek a szegény Lázárral, / Mint elfelejtkezett Rózsa Ibolyárral!«”.<sup>10</sup>

Ezek után érdemes szemügyre venni azt is, hogy milyen sajátosságokkal bír Arany János meséje a korabeli magyar variánsok tükrében.

### A típus magyar változatai

Az 1980-as években kiadott *Magyar Népmesekatalógus* még természetesen az Aarne-Thompson katalógust követte, így ezt, illetve a magyar variánsok jellegzetes megoldásait figyelembe véve két altípust különített el: MNK 313A (*Rózsa és Ibolya*) és 313C (*Rózsa elfelejti Ibolyát*). A 313A altípus a mágikus menekülés után az üldöző halálával és a szerelmespár egybekelésével zárul, a 313C altípus pedig a mágikus menekülés után még beiktatja az elfeledett menyasszony-epizódot. Annak ellenére, hogy a *Magyar Népmesekatalógus*ban a 313A altípus címe egyezik meg Arany János művének címével, a mű szüzséje természetesen a 313C altípushoz tartozik/tartozna. A *Rózsa elfelejti Ibolyát* MNK 313C altípus szüzsévázlata a magyar mesekorpusz jellegzetességei alapján a következő (az Arany meséjében is meglévő) motívumokat kurziváltam):

I. Egy ember (király) szolgálattétel fejében elígéri az ördögnek, amiről otthon nem tud: születendő gyermekét. Az ördög bizonyos idő múlva elmegy a fiúért és magával viszi.

II. Otthon lehetetlen feladatok elvégzésével bízza meg: *vágjon ki egy erdőt, arasson le, csépeljen ki, örljön meg és süssön meg kenyérnek egy nagy tábla búzát, ültessen szőlőt, szüretelje le, sajtolja ki és erjessze borrá egyetlen nap alatt*, vagy készítsen ezüstsarkantyút

<sup>9</sup> VI. szakasz, 25–29. sor, kiemelés Aranytól.

<sup>10</sup> IX. szakasz, 31–32. sor. Az evangéliumi példázat: Lk. 16, 19–31.

káposztalevélből. *A fiú a feladatokat az ördög legkisebb lánya segítségével teljesíti.*

III. Végül az ő számára is teljesíthetetlen feladatot kap, vagy az életére törnek. Erre *három köpést (vércseppet) hátrahagyva a fiú az ördög lányával elmenekül. Miután észreveszik eltűnésüket, az ördög vagy felesége üldözésükre siet. Átváltozásokkal megmenekülnek (kápolna – barát, szőlő – csősz, tó – réce stb.). Csodálatos tárgyakat dobnak maguk mögé, amelyek átváltozásukkal megakadályozzák az üldözőt (fésűből hegy, sajtból kőszikla, tükörből tenger stb.).*

IV. *Az üldöző megátkozza őket, hogy Rózsa felejtse el Ibolyát, ha valakit megcsókol. Így is történik. Hosszabb-rövidebb ideig egymástól elszakítva élnek.*

V. *Ibolya azonban kellő pillanatban Rózsa emlékezetébe idézi magát. Rózsa felismeri és feleségül veszi (DÖMÖTÖR, 1988, 106.).*

A 313-as mese népszerűségét jelzi, hogy magyar nyelvterületről a 313A altípusnak a katalógus 35 változatát tartja számon (ebből 18 az önmagában álló cselekménytípus, 17 a különböző típuskombinációkkal való realizáció; a 35 ismert variánsból 13 szöveget jegyeztek le a 19. században), a 313C altípusnak pedig 32 változatát ismeri (ebből 18 az önmagában álló cselekménytípus, 14 a különböző típuskombinációkkal való realizáció; a 33 ismert variánsból 14 szöveget jegyeztek le a 19. században). Térbeli megoszlását tekintve a mese az egész magyar nyelvterületen ismert volt.

A 313C (*Rózsa elfelejti Ibolyát*) altípus legkorábbi ismert magyar variánsa Gaal György kéziratos gyűjteményében található, vagyis az 1810-es évek második felétől az 1820-as évek első feléig terjedő egy évtizedre datálható. Ez a változat (*Az ördög leánya*) azonban nem jelent meg az 1822-ben kiadott német nyelvű kötetben, hanem Gaal György hagyatékából 1860-ban Toldy Ferenc és Kazinczy Gábor adták ki (GAAL, 1860, 35–45.). *Az ördög leánya* című Gaal-mesében a szegény ember fia az ördöghöz megy szolgálatra, itt a nehéz feladatokat az ördög lánya segítségével végzi el. A *mágikus menekülés* részből hiányzik a metonimikus vér/köpés motívuma, viszont az átváltozások háromszorosan jelentkeznek: (1) Rozália, az ördög lánya lóvá változva viszi hátán a fiút, (2) a hátradobott tárgyakból akadályok lesznek az őket üldöző ördög (Plútó) előtt, (3) a szerelmespár átváltozása is megtörténik (kölesvetés/vén ember, kápolna/pap, tó/kacsa), e három átváltozás közül az első részben, a harmadik teljesen megegyezik az Arany János meséjében szereplő átváltozási formával. A harmadik átváltozásnál nem Plútó, hanem az ördög felesége megy a szerelmespár után, és ő átkozza meg lányát – ez megint egyező motívum az Arany-mesével. Az *elfeledett menyasszony* epizódban a fiút a lány szintén nem a nemzetközi variánsokban megszokott módon emlékezteti múltjára, hanem ráveszi a legény egy béresét, hogy ökreinek mondja: „te is úgy elfeledkeztél a párodról, mint az én uram Rozáliáról?” Ez a megbízott révén közvetített egyszerű kérdés,

amely az elfeledett kedves nevét idézi fel, nagyon hasonlít arra a megoldásra, amely Arany meséjében szerepel. Ezt a szöveget Arany János nem ismerhette, hiszen az kéziratban maradt, ám Gaal meséi közül egy az MNK 313A altípushoz tartozó szöveg, a *Die gläserne Hacke* című mese 1822-ben megjelent (GAAL, 1822, 53–71.). Ebből értelemszerűen hiányzik az elfeledett menyasszony-epizód, a mágikus menekülés-részben töredékesen megvan a tárgyak átváltozása (szikla/palota), és a személyek átváltozása is (tó/kacsa, kápolna/szerzetes), ezek közül az első, vagyis a tó/kacsa átváltozás motívuma egyaránt előfordul tehát Gaal 1822-ben kiadott 313A és kéziratban maradt 313C meséjében, illetve a *Rózsa és Ibolyában* is.

Hogy Arany János ismerhette-e Gaal kiadott gyűjteményét, nem tudni. Természetesen nem volt erre okvetlenül szüksége, hiszen a változatokban élő mesét ő maga máshonnan is megismerhette. Annyi tudható, hogy a korábban magyarul megjelent mesék közül az 1829-ben a *Muzáronban* közölt szövegeket (köztük Mailáth János *Tündér Ilona* című meséjét) feltehetően nem ismerte, legalábbis erre vall az egykori nagyszalontai rektornak, Szilágyi Istvánnak 1847 nyarára vonatkozó visszaemlékezése. Szilágyit 1891-ben Gyulai Ágost kereste meg levélben, hogy a *Katalin* című mű lehetséges forrásaira nézvést felvilágosítást adjon, Szilágyi erre reagálva válaszolt 1891. március 27-én:

Emlékeztem arra, hogy 1847. évi lerándulásom alkalmával Szalontára tettem papírra némi jegyzeteket, melyek Aranyra vonatkoznak. Segítségül akartam venni ezeket: de minden kutatásaim dacára is (az utolsó tűzvész alkalmával, mely bennünket ért, irataim elhányódtak) csak most akadtam reájok. E jegyzetek átnézése visszaidézte az akkori dolgok emlékezetét: s azok segítségével írom e néhány adatot. [...] Honnan vette magának a tárgyat Arany János a Katalinhoz? [...] A Mednyánszky könyve *eredetiben*, a *Muzáron* nem voltak kaphatók Szalontán, s ha jól emlékezem, az Arany könyvtárában sem voltak meg. A Nyitske-Szebényi fordítás az, mely nekem is megvolt (GYULAI, 1899, 488–489.).

Szilágyi István itt a *Muzáron* 1829-es, a *Tündér Ilona* című mesét is tartalmazó kötetére utalt, ugyanis ebben jelent meg az 1825-ös *Magyarische Sagen und Maehrchen* 9. számú szövege, vagyis a *Die Eingemauerte* című Mailáth-szöveg fordítása (*A' fal közzé zárt*),<sup>11</sup> amely ugyanezt a témát dolgozta fel.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> *Muzáron, Élet és Literatura*, 1829. IV. kötet, XXVII. rész. Erről lásd GULYÁS, 2006, 511–512.

<sup>12</sup> A további utalások Mednyánszky Alajos gyűjteményére és annak magyar fordítására vonatkoznak: MEDNYÁNSZKY, 1829, 1832–1834. A téma irodalmi feldolgozásairól bővebben lásd DUKKON, 2005, különösen 166–170.

Mivel az Arany-mű 1847 tavaszi megjelenése után a további variánsok esetén nem zárható ki a folklorizáció lehetősége, ezért a további 19. századi variánsokból csupán egy kiadott változatra, illetve a század derekán lejegyzett, ám végül kéziratban maradt szövegekre térek ki a szüzsé ismeretének kapcsán. Ennek során a 313A altípushoz tartozó szövegeket is figyelembe veszem, hiszen a 313C altípus tulajdonképpen a 313A altípus bővített változatának tekinthető.

A *Rózsa és Ibolya* megjelenését követő évben kiadott változat *A király és az ördög* címmel látott napvilágot a *Népdalok és mondák* harmadik kötetében (ERDÉLYI, 1848, 218–225.). Az 1848 június elején megjelent kötet szöveganyaga 1847 júliusában már készen volt, amint arról Erdélyi János a Kisfaludy Társaság ülésén beszámolt (T. ERDÉLYI, 1974, 74.), ezért az 1847 márciusában megjelent *Rózsa és Ibolya* lehetséges hatása e változat esetében még nem lehetett számottevő (bár nem is zárható ki), másrészt a szöveg azért is figyelemreméltó, mert lejegyzője, Bartók Gábor, illetve Arany János barátja, Szilágyi István (akinek 1847 januárjában Arany meseírási tervéről is beszámolt)<sup>13</sup> jól ismerték egymást.

A *Népdalok és mondák* 1848-ban megjelent harmadik kötetében az újabban beküldött népköltészeti anyagok között sorolta fel a szerkesztő azt a két füzetnyi *mondát*, amelyet Bartók Gábor („oktató”) küldött be Máramarosszigetről, s amelyhez egy „Mondák III. küldemény” is társult, ugyancsak tőle.<sup>14</sup> Erdélyi János feljegyzése szerint az első, hét meseszöveget tartalmazó füzeteket 1847. szeptember 2-án vette át, a harmadik küldeményt pedig 1847. december 13-án. A 313A altípushoz tartozó *A' Király és az Ördög* című mese a Bartók Gábor által beküldött harmadik kéziratot második darabja.<sup>15</sup> A *Mondák* címet viselő három kéziratot összesen tíz mese található,<sup>16</sup> és Erdélyi ezek mindegyikét megjelentette a *Népdalok és mondák* említett, 1848-as kötetében, ahol a leközölt húsz prózai szövegnek a felét Bartók meseszövegei tették ki. Így tehát Bartók Gábor az egyik legjelentősebb mesegyűjtőnek tekinthető a *Népdalok és mondák* beküldői között (hiszen mindösszesen csupán 35 mese jelent meg a három kötetben). Szilágyi István 1845-től tanított Máramarosszigeten, és itt tanártársa volt Bartók Gábor is,<sup>17</sup> aki viszont már korábban is kapcsolatban állott Erdélyi

<sup>13</sup> „Hallotta-é ön a *Rózsa és Ibolya* meséjét? le akarom írni népiesen. De akkor mit csináljak vele? Ingyen oda lökjem valamelyik lapnak? Pedig szép tárgy, a gonosz, nagyon költői.” Arany János Szilágyi Istvánnak. Szalonta, 1847. január 31. ARANY, 1975, 48.

<sup>14</sup> ERDÉLYI, 1848, *Élőszó*, VI. lap, 169. és 173. szám alatt.

<sup>15</sup> Megjelent ugyanezzel a címmel: ERDÉLYI, 1848, 218–225.

<sup>16</sup> MTAK Kt. Irodalom 8-r. 206/169., 173. sz.

<sup>17</sup> „Bartók Gábor, ev. ref. igazgató-tanár, szül. 1813. ápr. 14. Encsencsen, Szatmármegyében, hol atyja iskola-mester volt; tanulmányait 1823-ban Sárospatakon kezdte; a jogi s theologiai szakot is itt végezte 1838-ban. Ekkor Máramaros-Szigetre ment elemi tanítóul. 1841-ben a költészeti és szónoklati osztályok, 1850-ben pedig a bölcsélet rendes tanárává választott meg. Szigetről 1856-ban Szatmárra hívták meg gymnasiumi igazgatónak, hol 1867-ig működött, midőn nyugalomba vonúlt. Meghalt 1876-ban aug. 3. Szatmártt” (SZINNYEI, 1891,

Jánossal: egy időben, 1823/1824-től jártak a sárospataki református kollégiumba, és Bartók 1844-ben Erdélyi verseire gyűjtött előfizetőket.<sup>18</sup>

A Bartók Gábor lejegyezte mesében a 313A altípus sajátosságaiból adódóan nincsen elfeledett menyasszony-epizód, az ezt megelőző cselekményrészek tartalmazzák az elígért méhmagzat motívumot, csakhogy a nemi szerepek ebben a mesében felcserélődtek: az ördögnek elígért gyermek lány (Mária) és ő az, aki a nehéz feladatokat az ördög fiának (Jánoska) segítségével végrehajtja. A mágikus menekülés részből hiányzik a beszélő testnedvmotívum, megvan viszont benne a személyek átváltozása (köles/vetemény őrzője, templom/kalugyer, ezüst tó/ezüst kacs), s a tó/kacsa átváltozás motívuma ebben a mesében is megtalálható.

A 313A és 313C mesetípusok magyarországi ismertségére nézvést a 19. század derekán a legkézenfekvőbb összehasonlító korpuszt az Ipolyi Arnoldhoz beküldött, többszáz – a legutóbbi időkhöz azonban kéziratban maradt – mese és hiedelemelbeszélés alkotja.<sup>19</sup> A korpusz 1846 és 1858 között állt össze. Bár a folklorizáció lehetősége nem zárható ki e szövegek esetében sem, ugyanakkor az sem feltételezhető, hogy ebben az időszakban az ország különböző régióiból beküldött mesék ismerete kizárólag az 1847-ben, a *Pesti Divatlapban* megjelent *Rózsa és Ibolyára* lenne visszavezethető. Arany ráadásul 1856-ban kiadott *Kisebb költeményeibe* a művet nem vette fel, így a *Pesti Divatlap*beli első közlés 1867-ig (amikor is az *Összes Költemények* részeként végül napvilágot látott) a verses mese egyetlen publikációjának bizonyult, hacsak nem került már igen korán ponyvára, erre vonatkozólag viszont ebből az időszakból (egyelőre) nincs adatunk.<sup>20</sup>

---

645–646.). Bartók Gábort Szilágyi István máramaroszi tanártársai között sorolták fel a Szilágyi tiszteletére kiadott albumban is (KARDOS, 1885, 53.).

<sup>18</sup> Erdélyi János kiadott levelezésében nem található Bartók Gábortól levél, viszont az Erdélyihez küldött kiadatlan levelek felsorolásában szerepel egy levél Bartóktól, 1844. február 19-i dátummal, melynek tartalma T. Erdélyi Ilona közlése szerint: „Bartók m-szigeti tanár Erdélyi verseire előfizetőket gyűjt. Ez ügyben írt” (ERDÉLYI, 1960, I. 489.).

<sup>19</sup> A teljes kéziratos gyűjtemény publikációja: IPOLYI, 2006.

<sup>20</sup> ARANY, 1867, 675–687. A folklorizáció kapcsán megjegyzendő, hogy Arany János műve alapján készült egy prózai ponyva-átirat: *Ibolya és Nefelejts, vagy: A kegyetlen mostoha anya. Igen szép tündéres történetke*. 5 képpel. Pest, 1873. Nyomatja és kiadja Bucsánszky Alajos (OSZK Aprónyomtatványtár, 429. 16/22.). Az Olesó Könyvtár sorozatán belül 20 fillérért árulták a *Rózsa és Ibolyát* (egybekötve a *Losonczy István, népies krónikával*), ennek az Országos Széchényi Könyvtár állományában őrzött legkorábbi hozzáférhető példányát 1902-ben adták ki. E kiadásnak tehát csak a 20. századi variánsokra lehetett hatása. Egyértelműen Arany művének ismerete mutatható ki Kálmány Lajos Hódmezővásárhelyen lejegyzett, *Rózsa és Ibolya* címmel 1914-ben kiadott meséjében (KÁLMÁNY, 1914, 55–58.), akárcsak a kalotaszegi Ketesden az 1940-es évek elején ifj. Máté György Bálint elmondta mesében (KOVÁCS, 2005, 150–154., 362–363.). Mindkét szóbeli változatban megtalálható ugyanis az a kizárólag Arany János művére jellemző motívum, amely lezárja a költeményt: a cigány fiúk felébredése az elvarázsolt tündérpalota helyett a harmatos fűben. Kálmány gyűjteménye bevezetőjében kiemelte annak a mesemondónak olvasottságát, akitől a *Rózsa és Ibolya* című mesét is lejegyezte (KÁLMÁNY, 1914, VIII.). A ketesdi változatban a *Nefelejts király* név használata arra utal, hogy a Bucsánszky-ponyva lehetett a meseismeret forrása.



Ipolyi Arnold kéziratos folklórgyűjteményében döntően a feledés-motívumot nem tartalmazó 313A altípus variánsai bukkanak fel, ezek közül is legjellemzőbben a mágikus menekülés motívumsora, mivel tisztán a 313A vagy a 313C altípus realizációja meglehetősen ritka; inkább típuskombinációk részeként jelentkeznek, melyekbe e típusok szűzséjének csak egyes cselekményrészletei, motívumsorai épülnek be. Az 1846–1853 között beküldött szövegek között a 313A altípus egyes részei típuskombinációk részeként fordulnak elő négy alkalommal,<sup>21</sup> az Arany meséjével egyező 313C pedig egyszer.<sup>22</sup> Az 1854–1858 között beérkezett anyagban a 313A előfordul típuskombinációban három alkalommal, önállóan egyszer, a 313C altípus pedig két önálló realizációval képviselteti magát. Ezek közül *Az obsitos s a tündérlányok* címet viselő, igen rövid szegedi variáns csupán a feledés-motívumot tartalmazza (Tündér Ilonát anyja megcsókolja és ezért őt jegyese elfeledi), valamint az Arany-mesében szereplő jellegzetes emlékeztető formát (Aranytól: „»Ne felejtkezzenek a szegény Lázárral, / Mint elfelejtkezett Rózsa Ibolyáru!«”<sup>23</sup>): „Tündérszép Ilona most egy koldussal mindenütt ezt mondatta: – Adjatok, adjatok a szegény Lénának, ne felejtkeztek róla, mint Tündérszép Ilonáról az obsitos bak[a]!” (IPOLYI, 2006, 641.). Ebben az esetben elképzelhető, hogy Arany szövege (vagyis a szegény Lázár motívuma) lehetett az előkép, mivel a Léna név ebből levezethető szövegromlásnak tűnik. (Aranytól Lázár értelemszerűen bibliai allúzióval a koldus metaforája, ebben a változatban viszont a kéregető neve lesz Léna.) Az ugyancsak Szegeden gyűjtött, [*A sasmadár*] című változat az elígért méhmagzat bevezető motívum mellett Arany János meséjének összes jellegzetes motívumát tartalmazza, csupán a zárata eltérő: a férfi névnapi ünnepségre kéregetőként érkezik a lány, a király befogadja, s erényes magaviseletéért feleségül veszi végre jegyesét (IPOLYI, 2006, 704–711.).<sup>24</sup>

<sup>21</sup> *Tündér Ilona és a király úrfi* (MNK 400A\*+AaTh 518+AaTh 313A; gyűjtés helye Csécsény[patony], Pozsony vármegye, releváns motívum: a három nehéz feladat megoldása Tündér Ilona és az ördögök segítségével), *A csikócska* (AaTh 313+AaTh 425A; gyűjtés helye: Hont vármegye, releváns motívum: elígért méhmagzat); *Az aranyhajú* (AaTh 450+AaTh 313A; gyűjtés helye ismeretlen, releváns motívum: mágikus menekülés. tárgyak átváltozása); *A mostohaleány* (AaTh 313A+MNK481\*; gyűjtés helye Nyitra vármegye; releváns motívum: a menekülőt felelgetéssel helyettesítő köpés). A négy szöveget lásd IPOLYI, 2006, 83–86., 187–190., 201–205., 214–215.

<sup>22</sup> *A három fiú* (AaTh 303+300+518+313C+531+530+300A\*+301+300; gyűjtés helye: Nyitra vármegye, releváns motívum: nehéz feladatok elvégzése természetfeletti segítőkkel), a szöveg forrása: IPOLYI, 2006, 210–214.

<sup>23</sup> IX. szakasz, 31–32. sor.

<sup>24</sup> Összehasonlító anyagként a 313C altípus magyar variánsai közül megkülönböztetett figyelmet érdemel ez esetben két változat, mégpedig az Arany Jánosné Ercsey Julianna lejegyezte kéziratos mese (*Ráado, és Anyicska*), illetve az Arany László mesegyűjteményében 1862-ben megjelent *Ráadó és Anyicska* című szöveg. E variánsok viszonyát Arany művével, illetve a Nagyszalontán az 1910-es években lejegyzett és kiadott változatokkal egy másik dolgozatban elemzem (GULYÁS, 2010b.)

A fentebb bemutatott variánsok összességében arról tanúskodnak, hogy a 313A és a 313C altípus is ismert volt magyar nyelvterületen, eddigi adataink szerint legkorábban az 1810/1820-as évek fordulóján már bizonyosan. Jelenlegi ismereteink szerint ugyanakkor a legelső *publikált* magyar variáns Arany János *Rózsa és Ibolya* című műve volt. Sajátságos ugyanakkor, hogy bár a *Magyar Népmesekatalógus*ban a típus címét nyilvánvalóan Arany műve adja (ugyanis a nemzetközi típuscím, mint láthattuk, a *Mágikus menekülés* vagy az *Elfeledett menyasszony*, a 19. századi magyar variánsok közül pedig csak Arany költeménye használja a Rózsa és az Ibolya nevet együtt), a katalógus említést sem tesz Arany János szövegéről, még a jegyzetek és az irodalmi feldolgozások között sem.<sup>25</sup> Ez már csak azért is furcsa, mert bár ez a katalógus – ellentétben például a Hans-Jörg Uther összeállította új nemzetközi mesekatalógussal, amely enyhíteni igyekezett az ún. irodalmi mesék (*literary tales*) hátrányos megkülönböztetését, és oldani a népmese – irodalmi mese merev oppozíciót (UTHER, 2004, I. 9–10.) – a célkitűzésnek megfelelően a szóbeliségből lejegyzett meséket katalogizálta, ám általában azért a ponyva és az ún. irodalmi feldolgozásokat is megemlítette (ezeket azonban a változatok sorába már nem illesztette be).

### Henszlmann Imre bírálata a *Rózsa és Ibolya*ról

Az első magyar mesetanulmány az Erdélyi János szerkesztette *Magyar Szépirodalmi Szemlé*ben 1847 augusztusától folytatásokban látott napvilágot Henszlmann Imre tollából. Az 1840-es évek kiemelkedő irodalomkritikusa, esztétája, a magyar művészettörténetírás egyik megteremtője *A népmese Magyarországon* című összehasonlító-tipológiai értekezésében a Magyarországról származó, 1847-ig publikált román, szlovák és magyar mesekorpusz elemzését öt gyűjtemény alapján végezte el, ezek a következő kiadványok voltak: Gaal György gyűjteménye, a *Mährchen der Magyaren* (Wien, 1822), Mailáth János két kötetes gyűjteménye: *Magyarische Sagen, Mährchen und Erzählungen* (Stuttgart és Tübingen, 1837), Arthur és Albert Schott bánati román meséket és hiedelemelbeszéléseket tartalmazó kötete, a *Walachische Märchen* (Stuttgart, 1845), Jan Rimauski (vagyis Ján Francisci) tíz szlovák népmesét közlő *Slovenskje Povesi* című munkája (Lócse, 1845), továbbá az Erdélyi János szerkesztette *Népdalok és mondák* első két kötete (Pest, 1846–1847).<sup>26</sup> Mint látható, az öt gyűjteményből (amennyiben a *Népdalok és mondák* ekkor elérhető két kötetét egy gyűjtemény részének tekintjük) három német, egy szlovák, egy pedig magyar nyelven jelent meg. A gyűjtemé-

<sup>25</sup> A *Magyar Néprajzi Lexikon* „Rózsa és Ibolya, Rózsa és Viola” szócikke viszont említi (NAGY, 1981.).

<sup>26</sup> Ezeket a munkákat Henszlmann maga felsorolta tanulmánya elején: HENSZLMANN, 1847, 83./1978, 251. Itt és a továbbiakban megadom *A népmese Magyarországon* 1978-ban megjelent utánközlésének lapszámait is.

nyes kötetek anyaga mellett a német anyanyelvű Henszlmann tárgyalt önálló közlésként megjelent meséket is, illetve összehasonlító anyagként használta Jacob és Wilhelm Grimm *Kinder- und Hausmärchen* című gyűjteményének 1843-as göttingeni nagykiadását, továbbá Ludwig Bechstein 1843-ban kiadott, *Deutsches Märchenbuch* című közkezdvelt munkáját is.

*A népmese Magyarországon* című tanulmányban kifejtett meseértelmezés alap gondolata az, hogy az ún. *jelvi mesék* (mai terminussal tündérmesék, varázsmesék) a természet erőinek konfliktusait (közelebbről – szoláris mitológiai megközelítésből – a napisten és a tél küzdelmeit) beszélik el kódolt, szimbolikus nyelven, ennek oka pedig az, hogy ezek a mesék történetileg a mítoszok maradványainak tekinthetők. A meseértelmezés egyik célja az, hogy a mesék eredeti, ám azóta elhomályosult vagy töredékesen fennmaradt jelentését próbálja meg rekonstruálni, amihez a változatok összehasonlítása nyújthat segítséget. Henszlmann feltevése szerint a jelvi mesék túlnyomó többsége egy mitikus „ösmese” (deformált) transzformációjának tekinthető, a változatok összehasonlításának az is a célja, hogy láthatóvá váljék, milyen mértékben térnek el az egyes szövegek az eredeti mítosztól.

Henszlmann Imre a vizsgált román, szlovák és magyar jelvi meséket hat tematikus alcsoportba rendezte Arany művét, a *Rózsa és Ibolyát* az ötödik alcsoporthoz rendelve tárgyalta tanulmánya kilencedik részében, amely 1847. október 3-án jelent meg a *Szépirodalmi Szemlében*, s amely egyúttal a jelvi mesékről szóló értekezés utolsóelőtti része volt. Az ötödik tematikus alcsoport jellegzetességét Henszlmann az alábbiak szerint határozta meg:

Következő sorozatban azon mesékre jövünk, melyekben a *rosz, az el-lenséges elv határozottabban és élesebben van kijelentve* és nagyobb erőnek kell ellene fordulni, míg végre meggyőzetik, miből a mese másod részének az első feletti tulnyomósága áll elő, a nélkül, hogy a másod rész jelvi tekintetben teljes jelentőséggel tartatnék, mint az előbbi sorozatban látók, mivel ott a hősnek időközi meghódolása s föléledése nyilván volt rajzolva, mi a következőkben nem történik, melyek, mint mondatott, *legtöbb erejüket az ártó elem megölésére központosítják, mi nála gonosz bűvész, néha törpe, majd ez majd az, leggyakrabban pedig gonosz boszorkány.*<sup>27</sup>

Ehhez a csoporthoz Henszlmann a vizsgált anyagból öt mesét sorolt, ezek *Az ördög növendéke* című román mese (Schott, 18. sz.)<sup>28</sup> mellett négy magyar szöveg: *Pengő* (Mailáth, 4. sz.),<sup>29</sup> *Tündér Ilona* (Mailáth, 3. sz.),<sup>30</sup> *Rózsa és Ibolya* (Arany János), *A kis Tátos* (*Népdalok és mondák*, II. k.

<sup>27</sup> HENSZLMANN, 1847, 214./1978, 297. – Kiemelés – G. J.

<sup>28</sup> *Der Teufel und sein Schüler*. SCHOTT – SCHOTT, 1845, 193–199.

<sup>29</sup> *Pengő*. MAILÁTH, 1837, II. 133–148.

<sup>30</sup> *Zauberhelene*. MAILÁTH, 1837, II. 25–38.

19. sz.).<sup>31</sup> A leghosszabban Henszlmann Mailáth János meséjét, a *Pengőt* tárgyalta, még hozzá azért, mert megítélése szerint az ősmese szimbolikájából és kompozíciójából ez a szöveg tartotta meg a legtöbbet. Az első két tárgyalt mesében a károkozó, az ellenfél, „a rossz” ördög/ártó varázsló, illetve törpe, ám a károkozó alakja miatt annál figyelemre méltóbbnak találta Henszlmann a harmadik, idesorolt szöveget, Mailáth *Tündér Ilona* című meséjét,<sup>32</sup> mégpedig a következő, egész értekezésében kulcsfontosságú szempont miatt: „E mesében a magyar mesének mind a három eredeti alakja megvan: *Tündér Ilona*; *Tátos* és *Vas orrú bába*, de azért az első és utolsó jellemét ezen egyetlen példából nem lehet közelebbről meghatározni” (HENSZLMANN, 1847, 218–219./1978, 300.).

A három *eredeti magyarnak* tekintett mesealak felbukkanása azért volt fontos, mert Henszlmann többek között a magyar mesék specifikumát kereste, de az általa áttekintett mesekincsben ez meglátása szerint igen csekélynek bizonyult. Tanulmányában korábban tett már pár megjegyzést a magyar mesék sajátosságaira vonatkozólag, azokra a vonásokra utalva, amelyek elütnek az összehasonlító anyagtól, így például már a bevezetőben megemlítette a *vasorrú bába* figuráját a *narrációs technika* mellett: „Ismert meséink mindkét érintett nemében, fájdalom! csekély az eredetiség, és mind össze egy részről csak bizonyos módosított, többször előforduló, alakokból áll, p. a vas orru bábában, más részről az előadási modorban, mert sehol sem találunk oly szövevényes hoszu és sok külön egyes mesékből összeszerkesztett meséket, mint nálunk” (HENSZLMANN, 1847, 86./1978, 254.). A cselekmény terjedelme és komplikáltsága, a típuskombinációkra való hajlam természetesen lehetett a lejegyzők-szerkesztők szövegkiadási eljárásainak is az eredménye. A továbbiakban a *sárkány* alakjával kapcsolatban tette Henszlmann alábbi megjegyzését: „A német mesékben aránylag sokkal ritkábban jön elő a sárkányvivaladal, mint a magyarországiakban, hol nem több, mint 62 jelképes mese között tízszer találjuk azt. Ennek oka a magyarországi népek természethez közeli műveltségi fokában fekszik...” (HENSZLMANN, 1847, 137./1978, 268.). Magát a sárkányt azonban Henszlmann nem valamiféle jellegzetesen magyar mesealaknak tekintette, hanem értelmezése szerint az a tél jelképeként *általánosan* ismert negatív lény volt az európai mitológiában, hőseposzokban: „A sárkány tehát a régi pogány nemzeti mondából ment át a mesékbe” (HENSZLMANN, 1847, 137./1978, 267.). Ezt követően kiemelte viszont a *táltos* alakjának jelentőségét: „Eredetileg és valódi magyar a tündérló, Tátos, mely annyiszor előfordul meséinkben. Van ugyan tündérló egyebütt is [...] ellenkezőleg a magyar tátos mindenestül bölcs ló, mely tud emberséget és urát bölcs tanácsaival minden veszélyből kisegíti” (HENSZLMANN, 1847, 141./1978, 271.).

A *Tündér Ilona* című Mailáth-mesében tehát Henszlmann a három specifikusan magyar mesealak (*Tündér Ilona*, *vasorrú bába*, *táltos*) együttes jelenlétét értékelte, és a továbbiakban olyan meséket ismertetett, amelyek

<sup>31</sup> *A kis Tátos*. ERDÉLYI, 1847, 364–366.

<sup>32</sup> Erről lásd GULYÁS, 2006, 514–515.

fent említett tematikus csoportjába illettek, és amelyekben e jellegzetes magyar mesealakok megjelentek. Arany műve, a *Rózsa és Ibolya* tehát először is mint az egyik magyar mesealak, vagyis a vasorru bába karakterét felléptető mese került bemutatásra. Idézem a *Rózsa és Ibolya*ra vonatkozó szövegrészt teljes terjedelmében:

Egy más mesében, melyet a Pesti Divatlap 1847. 12. számában *Arany János* beszél el *Rózsa és Ibolya meséje* cím alatt, szinte előjön a vas orru bába, de alig különbözik más vén banyáktól. Ennek mostoha leánya van, kire ő haragszik, azért jövendő férjének feladásokat tesz, melyek megfejtését senki által nem reményli; de van egy királyfi mégis, ki mindent a mit kívána, a leány segítségével, ki eltanulá anyjától a boszorkányságot, véghez viszen. Tulajdonképp a leány oldja meg a feladásokat, míg a szerető, mikép másutt, aludni vitetik (v. ö. Gaal „Üveg baltáját” 3. sz. és más meséket), s így csak a mérénylet és bátorság hire marad neki. Midőn a mostoha anya mindennek véghezvitele után is vonakodék szavát tartani, elszöknek a szeretők, de hogy előre illanhassanak, a leány három vércsepet hagy a kamrában, melyek a gonosz mostoha kérdéseire felelnek (mint Grimmnél 56. sz., Bechsteinnál 33. a nyál és egy kőszobor Grimmnél 113. sz. alatt). Végre a három vércsep fölszárad és nem felel; s ekkor veszi észre szökésüket a banya, utánok küldi férjét, kik először gabnafölddé és aratóvá, másodsor malommá és molnárrá változnak és mindkétszer megcsalják az atyát; most a vas orru bába maga indul el a piszkafán és tóra és kacsára változva leli a szeretőket. Míg a banya fogdosná a kacsát, emez az elhagyott piszkafára ül és kiröppen a banya hatásköréből. A fejlődés itt el van vágva, mert a nép szelleme szigorú igazságszolgáltatást követel, s azért a banyának itt is el kellene veszni mint másutt, például Gaalnál 3. sz. alatt; ellenkezőleg a banya itt jégeső képeben távozik megátkozva mostoha leányát, hogy soha rá ne ismerjen kedvese, s így ez egy mással kel egybe, és csak a szerető hálószobájában háromszori szokott mulatás után ismeri meg őt az igazi vőlegény. E pont sincs hasznosan változtatva Arany meséjében, mivel nála a hős egy cigányfiu szaván igazodik el. Hogy az ál menyasszony Aranynál szinte más vőlegényt kap az elvesztettért, halvány fordulat, hiszen ő vétkes és megérdemli hogy férjét elveszítse, mivel önzőleg meg hagyá vesztegettetni magát ajándékokkal, és más hölgynek engedi a maga helyét férje mellett; miért az eredeti erőteljes mesében, költői igazságos módon, pótolhatlan veszteséggel sőt éltevel lakol.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> HENSZLMANN, 1847, 219./1978, 300–301. Henszlmann Imre *Rózsa és Ibolya*-bírálatával örvendetes módon két tanulmány is foglalkozott az utóbbi időben, Korompay H. János és Hermann Zoltán jóvoltából. Hermann Zoltán azonban olyan kijelentéseket is Henszlmann Imrének tulajdonított majd értelmezett, amelyek Henszlmann bírálatában nem találhatók meg. Így: „A *Rózsa és Ibolya* elbeszélői közbevetéseit is éri bírálat (lásd Henszlmannál)

Ezt követően Henszlmann röviden érintette a *Népdalok és mondák* második kötetében megjelent mesét (*A kis Tátos*), majd a tematikus alcsoportról írott szemléljét az alábbi összefoglalással zárta: „Az előhozott három példából [Mailáth, Arany, Erdélyi] mint gonosz, embernek ártó lényt ismerjük meg a vas orrú bábát, kinek vad kemény érzésmódja külsőleg is látható a vas orrban. [...] A vas orrban fekvő jellemvonás, valamint közeli viszonya is lóval, a magyarok kedvenc állatával, oly kizárólag magyar alkattá bélyegzik ezt, mint a Tátost is, a vas orrú bábának ellentétéletét”<sup>34</sup>.

Korompay H. János az 1840-es évek irodalomkritikájáról írott monográfiájának Henszlmann Imre munkásságáról szóló fejezetében mutatott rá arra a fontos körülményre, hogy Henszlmann (különösen a szüzsé második felére vonatkoztatva) olyan elemekért kritizálta a *Rózsa és Ibolyát*, illetve olyan motívumokat kért számon Arany művén, amelyek abban nem is szerepelnek: „Ez a leírás azonban nem illik Arany szövegére, mert abban nem esik szó egybekelésről, hálószobáról és háromszori mulatásról. Az sem világos, hogy »az ál-menyasszony« miért vétkes Henszlmann szerint, s miért érdemel büntetést: ezt azzal indokolja, hogy »önzőleg meg hagyá vesztegetni magát ajándékokkal«, de ilyen megvesztegetés nem történik a *Rózsa és Ibolya* e változatában” (KOROMPAY, 1998, 187.). Érdemes tehát összevetni Arany művét a Henszlmann megadta szüzsével, és az eltérések kimutatása mellett azok lehetséges okaira is kitérni.

Az első kisebb eltérés az, hogy Henszlmann leírásával szemben (Ibolya „eltanulá anyjától a boszorkányságot”) Arany művében explicite sehol nem

---

azok póriasságai miatt, s jóllehet ezek a reflexiók éppen az előadói aktus közvetlenségét imitálják, ám a meseközlések kánonja igyekszik e közbevetésektől is megtisztítani a szövegeket” (HERMANN, 2005, 440.). Bár a metanarratív vagy önreflexív kitételek megtartása valóban nem volt jellemző a korai meseközlésekre, ugyanakkor ezeket az „elbeszélői közbevetéseket” Henszlmann nehezen tudta volna hibáztatni, mivel szót sem ejtett róluk. Hermann Zoltán másik megállapítása és abból fakadó értelmezése: „Henszlmann másik, a kritikai Arany-kiadás által is említett megjegyzése egy mesemotívum eufemisztikus elfedésére hívja fel a figyelmet a *Rózsa és Ibolya*-ban: a hősök helyett felelgető vércseppek Grimmék *Der liebste Roland* című meséjében is megvannak, de az egyszerű népnél a vércseppek helyett többnyire – állítja Henszlmann – »köpés vagy sperma« szerepel. Henszlmann voltaképpen kettős mércével mér: míg az alantas beszédmód elemeit (a közbevetéseket) kiiktatandóknak tartja az irodalmi beszédből, addig számon kéri a szóbeli autenticitását, elégedetlen az amúgy alantasnak, *pöbelhafinak* ítélt elemek (a köpés/sperma) eufemizálásával (vércseppek)” (HERMANN, 2005, 440.). Henszlmann tanulmányában ilyen „számonkérés” sem olvasható. Egyszerűen felsorolta a motívum pár ekvivalensét a Grimm fivérek és Bechstein mesegyűjteményeiben, valóban megemlíti a nyálat, azonban sem a „köpés”, sem a „sperma” szó nem szerepelt dolgozatában (sem itt, sem másutt). A Henszlmann-nak tulajdonított kijelentés valójában Voinovich Gézától származik, aki a *Rózsa és Ibolya* 1952-ben közzétett kritikai kiadásában a szöveghez írott jegyzeteiben (miután pontatlanul idézett Henszlmann szövegéből) a következő megállapítással élt: „A népnél vércsepp helyett köpés, sperma értelemben” (ARANY, 1952, 284.). A hivatkozott szöveghelyek hiányában viszont kérdésessé válik a Henszlmann Imrének tulajdonított „kettős mérce” alkalmazása, a szóbanforgó esetekben a „kiiktatás”, illetve a „számonkérés” normatív aktusa.

<sup>34</sup> HENSZLMANN, 1847, 220./1978, 302. – Közbevetés – G. J.

esik szó arról, hogy a hősnő mostohájától tanulta volna a mágiát, ehelyett viszont a vasorrú bábaként/boszorkányként azonosított mostohával szemben Ibolya kapcsán többször megjelenik a *tündér* kifejezés: „Hej, megrettent volna most a kis Ibolya, / De a tündérek nem ijednek meg soha” (II. 13–14.); „Akkor éjjel Rózsa – azaz hogy helyette / A tündér leányzó – ezt is elkövette” (IV. 29–30.); „Ezalatt az ifju s tündér Ibolyája” (VII. 1.). Rózsa királyfi nem „aludni vitetik” („miképp másutt”), hanem ellenkezést nem tanúsítva, egyszerűen szót fogad Ibolyának („Fekügy’ le, alugyál, Rózsa édes kincsem”, IV. 18.) és nyugovóra tér, ami már csak azért is logikus fejlemény, mert illeszkedik a mű karakterábrázolásához: Rózsa már megismerkedésük legelején azt javasolja Ibolyának, hogy szökjenek meg, mivel neki semmi kedve nincsen mágikus nehéz feladatokat teljesíteni („tátossal víni nincs egy szikra kedvem”, III. 11.). Ez mesehőstől kissé szokatlan kérdésnek tűnik, ám ebben a mesében amúgy is a női mesealakok az aktívak, míg a férfi szereplők – Ibolya apja, az öreg király és Rózsa királyfi – mind passzívak.

Ugyancsak apróbb eltérés, hogy Arany művében nemcsak Ibolya („a leány három vércsepet hagy a kamrában”), hanem Rózsa királyfi is a vérét csöpögteti („[Ibolya] Piros vért eresztett kis-ujja hegyéből, / Három csöppet ejtett asztal szögletére; / Rózsa is; sötétebb volt a Rózsa vére” V. 21–24.), s e vércseppek azután metonimikusan helyettesítik a menekülő szerelmeseket – addig beszélnek helyettük, amíg fel nem száradnak.

Megemlíthető ezen kívül, hogy tanulmánya egy korábbi részében (a *Szépirodalmi Szemle* szeptember 19-én megjelent számában) Henszlmann előreutalt a *Rózsa és Ibolya* egy bizonyos részletére, csakhogy szintén tévesen: Arany meséjét a (számos egyéb mesében előforduló) kancatejfürdő-próba példajaként hozta fel, ám a *Rózsa és Ibolya*ban ilyen jelenet nem szerepel, ehelyett a lóvá változott Ibolyával és családtagjaival való megfelelő elbánás a Rózsa királyfi számára kiszabott harmadik nehéz feladat.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> A „*Kosechan Juliana*, Schott 17. számú meséje” kapcsán olvasható az alábbi megjegyzés (a hivatkozott mesecím eredetileg: *Juliana Kosseschana*; SCHOTT–SCHOTT, 1845, 184–193.): „Most feleségül nyeri ugyan Juliánát a császárfi, de mindaddig engedni kell egy idegen császár előtt, míg ő ezt egy, Juliána kívánságára vad ménes tejéből készített fürdőben meg nem égeti, mikor menyasszonyát további baj nélkül haza viszi (vö. Majláthnál »Tündér Ilona,« 3. sz. és Arany meséjét »Rózsa és Ibolyáról,«) mely mindkettő elő fog még jöni” (HENSZLMANN, 1847, 186./1978, 287.). Az is megjegyzendő, hogy tanulmánya egy még korábbi, szeptember 12-én megjelent részében Henszlmann egy Gaal-mese kapcsán említi a mágikus menekülés (*magic flight*, *magische Flucht*) motívumának előfordulásait, azonban sok példája között a *Rózsa és Ibolya* (amelynek ez a motívum az egyik fő sajátossága) nem szerepel: „*Az üveg balta*. Gaalnál [...] Á kétszeri hármaz harc az ellen hatalommal megvan itt a három feladat megfejtésében és futás közbeni három elváltozásban, hol mégis az utolsó szembe nem tűnő. Semmi gyakoribb, mint a futás közbeni elváltozás, minden népek meséiben; maga az átalakulás tóvá, kacsává, templommá, kápolnává, pásztorrá vagy szentképpé megvan Grimmnél »Fuudevogel« 50. »Liebster Roland« 50. »Beide Königs Skinner« 113. Bechsteinnál »Alter Zauberer u. seine Kinder« 18. és másutt, a sűrű erdőre is van vonatkozás például Bürstenberg, Kammberg (kefe, fésű, erdő) Grimmnél »Wassernixében« 89” (HENSZLMANN, 1847, 168–169./1978, 278–279.).

Mindezek végeredményben jelentéktelen eltérések az eredeti szövegtől, de elképzelhető, hogy az érintett szerző úgy érezhette, a kritikus kevéssé lehet alapos és figyelmes, ha a nem túl hosszú mű tartalmának összefoglalása során sem sikerült tévedések nélküli leírást adnia a cselekményről. Viszont Henszlmann-nak az alábbi – és már *értékelő* – megállapítása sokkal problematikusabb, mert olyan motívum miatt kritizálja Aranyt, ami a műből éppenséggel hiányzik: „A fejlődés itt el van vágva, mert a nép szelleme szigorú igazságszolgáltatást követel, s azért a banyának itt is el kellene veszni mint másutt, például Gaalnál 3. sz. alatt; ellenkezőleg a banya itt jégeső képében távozik megátkozva mostoha leányát, hogy soha rá ne ismerjen kedvese” (HENSZLMANN, 1847, 219./1978, 301.). Amikor Henszlmann azért bírálja Aranyt, mert ellentétben a népköltéssel a *Rózsa és Ibolyában* a károkozó-ellenfél (a mostoha) nem pusztul el, ez a megjegyzése nem állja meg a helyét. Az Arany-műben ugyanis, miután jégesővé válik, elpusztul a mostoha-boszorkány: „Akkor a szélvészek összevesztek rajta, / Egy foszlányt belőle mindenik szakajta, / Hogy megosztzkodtak, szerteszt futának: / Így lett csúnya vége a gaz mostohának.”<sup>36</sup>

Henszlmann bírálatának következő, Korompay H. János által is jelzett problematikus részének értelmezése meglehetősen sok kérdést vet fel: „a banya itt jégeső képében távozik megátkozva mostoha leányát, hogy soha rá ne ismerjen kedvese, s így ez egy mással kel egybe, és csak a szerető hálószobájában háromszori szokott mulatás után ismeri meg őt az igazi vőlegény” – írta Henszlmann (HENSZLMANN, 1847, 219./1978, 301.). Arra kell gondolnunk, hogy a felismerési jelenet lényege talán csak szerencsétlenül van megfogalmazva,<sup>37</sup> hiszen a felismerési jelenet minden ilyen mesetípusban központi fontosságú, és Henszlmann mégsem hihette azt, hogy a hálószobai, éjszakai együttlét jelenete szerepelne a *Rózsa és Ibolyában*, legalábbis erre utal, hogy e felismerési-egyesülési jelenetre vonatkozólag ugyanitt kritizálva azt is megjegyezte: „E pont sincs hasznosan változtatva Arany meséjében, mivel nála a hős egy cigányfiu szaván igazodik el”. Tehát a *szokott mulatás* kifejezés itt talán arra utal, hogy Henszlmann ismeretei szerint az ilyen típusú mesékben *általában* a feledékeny kedves ébresztgetése a *szokott* megoldás, *ehelyett* viszont Arany egy gyöngébb motívumot alkalmazott: a cigány fiúk (egyébként nem *egy*, mint Henszlmann írja, hanem *három*) rigmusa vet véget az átoknak és a feledésnek.

Végezetül az ismertetés utolsó soraiból világosan kitűnik, hogy Henszlmann Imre tudva vagy tudatlanul *egy másik mesetípus* tekintett etalonnak, *amelyhez képest* Arany megoldásait devianciaként értelmezte, holott Arany nem ennek a típusnak egy „hibás” változatát adta, hanem egészen

<sup>36</sup> VI. szakasz, 37–41. sor.

<sup>37</sup> A tanulmány körülményes nyelvezetéről és így nehezen követhető érveléséről ez esetben nem Henszlmann Imre tehetett, mivel tanulmányát eredetileg németül írta meg, és azt egy – számomra egyelőre – ismeretlen fordító ültette át magyarra, meglehetősen sok grammatikai és értelmezésbeli hibával. Erről részletesebben lásd GULYÁS, 2010a.



egyszerűen egy másik mesetípust dolgozott fel. Lássuk, mit ír Henszlmann befejezésként: „Hogy az ál menyasszony Aranynál szinte más vőlegényt kap az elvesztettért, halvány fordulat, hiszen ő vétkes és megérdemli hogy férjét elveszítse, mivel önzőleg meg hagyá vesztegettetni magát ajándékokkal, és más hölgynek engedi a maga helyét férje mellett; miért az eredeti erőteljes mesében, költői igazságos módon, pótolhatlan veszteséggel sőt él-tével lakol” (HENSZLMANN, 1847, 219./1978, 301.).

*Az elfeledett menyasszony* altípus (AaTh/MNK 313C) 19. században rögzített magyar variánsaiból – akárcsak Arany János meséjéből – hiányzik az a két fontos motívum, amelyekre a fentiekben Henszlmann utalt: (1) a királyfi és kedvese a házasságkötés előtt ideiglenesen elválnak egy időre, ezalatt egy idősebb, gonosz nő a gyanútlan lányt megcsonkítja/megöli/becsapja/átváltoztatja és helyette magát/vagy saját rút lányát mutatja be a visszatérő királyfinak (aki, bár kissé furcsállja a küllem módosulását, végül elhiszi a magyarázatot és feleségül veszi a helyettesítőt), (2) ezután az elhagyott menyasszony mágikus tárgyakkal felhívja magára a királyné figyelmét, és a tárgyakért cserébe azt kéri, hadd maradhasson egy-egy éjszakára kettesben a királlyal, amit a királyné megakadályoz kétszer, ám harmadszorra a király és valódi menyasszonya egymásra találnak, s az álkirálynét és anyját a király kivégezti. Henszlmann tehát olyan motívumokat hiányolt Arany meséjéből, amelyek a 313-as mesetípushoz tartozó szövegeknek általában nem sajátjai, viszont nagyon hasonló mesetípusokban fontos szerepet töltenek be. Pontosabban fogalmazva, mint azt fentebb, a 313-as típus nemzetközi és magyar variánsairól szóló fejezetekben láthattuk, a Henszlmann hiányolta *Buying Three Nights* zárlat megtalálható ugyan az európai (különösen a német) mesehagyományban (bár ott is a ritkább megoldások közé tartozik), viszont a magyar korpuszra ez nem jellemző.

Henszlmann tanulmányában korábban más helyütt is foglalkozott már az álmenyasszony alakjának problémájával, és e szereplő felléptetésére, jelenlétének indoklására is próbált természetmitológiai, szimbolikus magyarázatot adni a szlovák mesegyűjtemény *Ružová Aňička* (RIMAUSKI, 1845, 102–108.) című meséje kapcsán:

Különös ugy az előttünk levő, mint más hasonló tartalmú mesékben azon körülmény, hogy a vőlegény az ál menyasszonynyal megelégszik. Az ép és egészséges népi érzékről nem gyaníthatni, hogy az ily semmit valami helyett megengedjen, ha a külső alatt több rejlik mint puszta betűterlem, miért föltétlenül el kell fogadnunk, hogy itt elrejtett jelentőségre van célzás, és így ezt a magában kellemetlen téli fagy természeti kényszerűségében, mi itt az ál menyasszony alakjában jelveztetik, kell keresnünk (HENSZLMANN, 1847, 182./1978, 284.).

Ám ezen túlmenően is bizonyítható, hogy Henszlmann ismert olyan meséket, amelyekben megvan ez a fentiekben (a *Rózsa és Ibolyából*) hiányolt

motívumsor, hiszen tanulmányában korábban (közvetlenül a *Rózsa és Ibolya* bemutatását megelőző részben, a szeptember 26-án megjelent fejezetben) éppen ő ismertette azt a három mesét, amelyek szüzséjében valóban a típusból fakadóan kötelezően megtalálható a vétkes – és következésképpen később bűnhődő – álmenyasszony alakja. Henszlmann a *Népdalok és mondák* második kötetéből *A három pomarancs* című mesét (ERDÉLYI, 1847, 345–348.), Rimauskitól *A három citrom (Tri citroni)* című szlovák mesét (RIMAUSKI, 1845, 37–52.), és a Schott fivérektől *A nem született, nem látott (Die Ungeborene, Niegesehene)* címmel egy román változatot (SCHOTT–SCHOTT, 1845, 248–252.) sorolt ide, mivel véleménye szerint „e szövegek eredete ugyanegy, és csak kevés apróságban térnek el egymástól” (HENSZLMANN, 1847, 200./1978. 289.). Henszlmann valóban jó érzékkel tapintott rá arra, hogy ezek mesék egy-egy döntő elemük: az álmenyasszony motívuma mellett általában is összetartoznak. A magyar, a román és a szlovák mese a nemzetközileg elterjedt ATU 408 (*The Tale of Three Oranges*)<sup>38</sup> típuszámú mese variánsai.

A 408-as típus szüzséjét az alábbiakban az Uther-katalógus alapján adom, mivel ez a nemzetközi variánsok ismeretében készült, a lehetséges allomotívumokat is említi, és mert a *Magyar Népmesekatalógus* megfelelő szüzsé-leírása nem túl informatív a Henszlmann elemezte szlovák, illetve román mese egy-egy fontos motívumsora kapcsán. Kurzív kiemeléssel a szüzsé azon részei szerepelnek, amelyek Henszlmann *Rózsa és Ibolya*-értelmezése szempontjából releváns motívumok.

Egy herceg arcátlanul eltöri egy öregasszony korsóját (más módon dühíti fel). A nő megátkozza: három narancsba (citromba, más gyümölcsökbe, csodás születésű lányokba) legyen szerelmes. A herceg (néha igen hosszú) keresőútra indul, melynek során útbaigazítást, tanácsot és segítséget kap, hogy a felmerülő akadályokon túljusson. A herceg egy kertben (kastélyban) megtalálja a gyümölcsöket. Amikor felnyitja azokat, mindegyikből egy-egy szépséges, gyakorta mezítelen fiatal nő jön elő, vizet (fésűt, tükröt, törölközőt, ruhákat stb.) kérve. A herceg csak a harmadik nőnek képes megadni, amit kér, a többi lány meghal (eltűnik, visszatér a gyümölcsbe). *A herceg elrejtí a lányt egy szökőkút melletti fán, amíg ő elmegy, hogy ruhákat (fogatot, társaságot) szerezzen neki. Egy csúnya, fekete bőrű nő (cigány asszony, boszorkány) jön vízért. Azt hiszi, hogy a Narancslány képének tükröződése a vízben a magáé, és eltöri vizeskorsóját, mert úgy gondolja, túl szép ő ahhoz, hogy vizet hordjon. A Narancslány erre felnevet, és a fekete nő felfedezi őt a fán.*

*A fekete nő elfoglalja a Narancslány helyét (két különböző verzió). A herceg visszatér, és bár megdöbben a nő hirtelen átváltozása*

<sup>38</sup> UThER, 2004, I. 241–243. Magyar megfelelője: MNK 408, *A három nádszálkisasszony* (DÖMÖTÖR, 1988, 202–206.).

(mentségek: bőrét a nap égette meg, a szélnek és az időjárásnak tulajdonítható a kedvezőtlen változás), feleségül veszi az álmenyasszonyt. (1) A fekete nő vízbe löki a Narancslányt, ahol az hallá (madárrá) változik. Az álmenyasszony ugyan megparancsolja, hogy öljék meg (a halat, madarat), de annak maradványaiból fa nő ki. Az álmenyasszony parancsára a fát kivágják, ám egy öregasszony (öregember) egy forgácsot (fahasábot) elvisz. Ebből ismét előjön a Narancslány, aki titkokban elvégzi az öregasszony házimunkáját. Az öregasszony felfedezi a lányt, és örökbe fogadja. A herceg felismeri a Narancslányt, amikor végighallgatja élettörténetét (amikor a lány egyik lovát gondozza). (2) A fekete nő megfésüli (megtetveszi) a Narancslányt, és egy bűvös tűt szúr a fejébe. A lány galambbá változik és a kastélyhoz röpül. A kertész (szakács) meghallja a madár dalát, amely a hercegről és annak fekete feleségéről szól. A galambot elkapják, és a herceg sok gyönyörűségét leli benne. A herceg megtalálja a varázstűt és kihúzza a madárból, mire az visszaváltozik Narancslánnyá. A pár újraegyesülése után az álmenyasszonyt megbüntetik (kegyetlen halálra ítélik; gyakran maga mondja el, hogyan bűnhődjék a bűnös) (UTHER, 2004, I. 241–242.).

Henszlmann tanulmányában részletesen csak a szlovák mese tartalmát ismertette, mivel ezt tartotta a legteljesebb kidolgozásúnak. Idézem Henszlmann összegzéséből a *Tri citroni* cselekményének idevágó részét:

[a királynak háborúba kell mennie és otthon hagyja kedvesét:] a göt-hös banya, ki a tanácsos, s kit a lakodalomra meghívni elfelejtettek, most ellenségévé lesz, kiküldi szolgálóját, egy cigányleányt, hogy vizet merítvén a fa alatti kútból beszélje reá a királynét lejönie, mintha meg akarná őt fésülni, de a helyett szurjon fejébe egy tűt [...] mi által ez fehér galambbá változik. A visszatérő király most a rút cigány leányt leli szép nője helyett a fán, de meghagyja magát vakíttatni azon állítása által, hogy ő az utána való fájdalom miatt változott meg ugy. Nem sok idő múlva oda repül a fehér galamb, és gyöngéden közeledik, s midőn körülte hizelg, észreveszi feje pelyhei közt a tű gombját, ezt kihuzván előáll a régi szép feleség, mire a vén banya és ál nő megbüntetésével a mese bevégződik” (HENSZLMANN, 1847, 201./1978, 290.).

Mint a fentiekből kitűnik, ez a mese tehát a 408-as típus második verziójának felel meg (a galamb és a mágikus tű motívumával), akárcsak a Henszlmann elemezte román mese (*Die Ungeborene, Niegesehene*), amely szintén a *Zaubernadel* és a *weiße Taube* motívumát tartalmazza. A *Népdalok és mondákban* megjelent mese (*A három pomarancs*), amely egyébként a 408-as típus első ismert magyar nyelvű változata, a fenti szűzszévalatból pedig az első verziót realizálja (a cigány asszony kútba löki a lányt, akiből

aranyhalacska lesz, az álmenyasszony megöleti, pikkelyéből fa nő, azt kivágatja, annak forgácsát az egyik favágó hazaviszi stb.).

A *Három narancs meséjében*, vagyis a 408-as típusban megtalálható tehát a *menyasszonycsere* motívuma, az igazi, illetve a károkozó álmenyasszony alakja, amelyet kritikájában Henszlmann hiányolt Arany meséjéből. Nincs megemlítve ugyanakkor e típus szüzséjének leírásában az a motívum, amelyet Henszlmann így fogalmazott meg: „[az álmenyasszony] önzőleg meg hagyá vesztegettetni magát ajándékokkal, és más hölgynek engedi a maga helyét férje mellett”. Kötelező eleme ez viszont az egyik legkorábbi ismert európai mesetípusnak, amely Amor és Psyche történetéből közismert, vagyis a 425A (*The Animal as Bridegroom*) típusnak. Mint fentebb szó volt róla, e típusban a feleség elégeti férje állatbőrét, ezért férje elhagyja, s a nőnek hosszú és nehéz utat kell megtennie, míg férjére ismét rátalál, akinek azóta másik felesége van. A feleség megpróbál közel jutni urához és ehhez értékes tárgyakat ajánl fel férje aktuális hitvesének: „Cselédlányként szolgálatba áll és *elcseréli értékes holmijait* (arany szövöeszközök, ékszerrek, csodálatos ruhák stb.) *három éjszakáért, melyet elveszített férje oldalán tölthet*. Szeretné, ha férfi emlékezne rá és felismerné őt, de az első két alkalommal a *férfit altatóval elkábítják*. Majd a férfi kiönti az altatószert a harmadik éjszakán, ébren marad, s felismeri valódi menyasszonyát. (Az álmenyasszony halála.)”<sup>39</sup> Mint látható, ebben a mesetípusban valóban fontos motívum az együtt töltött éjszaka és az altatótól álomba merült hitves ébresztgetése.

Az a motívum, hogy a valódi menyasszony/feleség csodálatos tárgyakkal hívja fel magára az álmenyasszony/feleség figyelmét, és hogy a tárgyakért olyasmit kér cserébe, amivel vőlegénye/férje közelébe juthat, hogy az felismerhesse őt, és rájöjjön a cserére, már *A három narancs*-mesetípus legkorábbi ismert európai változatában is megtalálható, ez pedig Basile említett munkája, az 1634/36-ban megjelent *Pentamerone* keretelbeszélése.<sup>40</sup> Ezt a gyűjteményt, amely nagy hatással volt a 17–18. századi francia tündérmeseírásra (és így közvetve a francia mesék igen nagyszámú német fordítására a 18. században), Henszlmann is ismerhette, hiszen 1846-ban megjelent a

<sup>39</sup> U<sup>39</sup> THER, 2004, I. 248–249. A *Magyar népmesekatalógusban* a 425A (*Ámor és Pszükhé*) típus megfelelő része: „[Az asszony] három ajándékkal megvásárol három éjszakát férje mellett. Első két éjszakáján férjét álomitalal elaltatják, a harmadik éjszakán végre sikerül ébren maradnia. Újra, most már véglegesen egybekelnek” (DÖMÖTÖR, 1988, 212–213.).

<sup>40</sup> A korai európai irodalmi variánsokról lásd SHOJAEI-KAWAN, 2004, 36–39. A *Tale of Three Oranges* korai európai variánsairól lásd még GOLDBERG, 1997, 32–45. E rokon mesetípusok irodalmi transzponálásának poétikai hozadékát jelzi, hogy ezt a kerettörténetet a Basilemonográfia szerzője, Nancy L. Canepa (CANEPA, 1997, ismertetése: GULYÁS, 2008, 384–386.) éppen úgy metanarratív módon értelmezi (eszerint az a kanonikus irodalmi szöveg-hagyomány és az új irodalmi műfaj, a tündérmese viszonyát tematizálja), mint Hermann Zoltán, aki a *Rózsa és Ibolyát* értelmezi úgy, mint a népköltészet – szépirodalom viszonyáról alkotott metanarratívát, mellyel Arany „a népiességről folytatott kritikai diskurzushoz kívánt hozzászólni” (HERMANN, 2005, 442–445.).

*Pentamerone* német fordítása, és erről éppen a *Szépirodalmi Szemle* tájékoztatta a magyar olvasóközönséget, amikor 1847 januárjában a kötet megjelenéséről tudósítva hosszan idéztek Jacob Grimmnek a német kiadáshoz írott, Basile gyűjteményét méltató előszavából is.<sup>41</sup>

Az a tény, hogy Henszlmann a 408-as (illetve az ehhez az álmenyasszony motívum megléte miatt hasonló 425A) típus bizonyos jellegzetességeit (a menyasszony kicserélése, ajándékok, a hitves ébresztgetése, az álmenyasszony büntetése) hiányolta Arany meséjéből, amelynek szüzséje viszont a 313C altípushoz tartozik, arra vezethető vissza, hogy a 313C, vagyis az elfeledett menyasszony altípusa valóban hasonlóságot mutat a 408-as típusal, amint azt a *Három narancs meséjéről* írott típusmonográfia szerzője, Christine Goldberg is kimutatta,<sup>42</sup> illetve, hogy a 313C mesetípus meglehetősen ritka zárlatai között előfordul a 425A típusra jellemző *Buying Three Nights* epizód is.<sup>43</sup>

Ugyanakkor a 408-as és a 425A típusoktól eltérően a *Rózsa és Ibolya* mesetípusában, vagyis a 313C altípusban az elbeszélés logikájából következően nincsen helye az erőszakos vagy ravasz menyasszonycserének, mivel a szerelmeseket a *mágikus feledés* és nem valamiféle cselvetés, erőszak vagy helyettesítés választja szét. Ezekben a mesékben tehát a második menyasszony *nem* cselvetés eredményeként lesz a királyfi hitvese. (Sőt, Arany meséjében a – Henszlmann értelmezése szerint álmenyasszonyként funkcionáló – királynénak kiszemelt cseh királylány éppenséggel egyáltalán nem örül a frigynek, mivel mást szeret.) Következésképpen a második menyasszony a narratíva logikája szerint nem törhet a valódi menyasszony életére és nem is kívánja megakadályozni a valódi menyasszony és a király találkozását (és ezért nem is lehet őt megvesztegetni ajándékokkal), hiszen nincs is tudomása arról, hogy a királynak korábban már lett volna menyasszonya. A felejtés átkát kimondó idősebb károkozó nőalaknak (boszorkánynak), illetve a második menyasszonynak pedig semmi közük nincsen egymáshoz (ellentétben a 408-as típusal, ahol a károkozó idősebb nőalak gyakorta az álmenyasszony anyja). Ezért összességében a 313C altípushoz tartozó mesékben az ún. álmenyasszony nem is funkcionálhat károkozóként.

Mivel Arany János elkedvetlenedését a meseírástól elsősorban e kritikának szokás tulajdonítani, az alábbiakban érdemes sorra venni, milyen konkrét bíráló megjegyzésekkel élt tehát Henszlmann Imre. Mint fentebb említettem, a *Rózsa és Ibolya* vizsgálatának kontextusa ebben a tanulmányban egyfelől a károkozót és annak legyőzését a mese cselekményének köz-

<sup>41</sup> BASILE, 1846, ismertetése: *Magyar Szépirodalmi Szemle*, 1847, I. félév, 3. sz. jan. 17. 47–48.

<sup>42</sup> GOLDBERG, 1997, 204. A 313C és a 408-as típus közös vonásairól lásd még ugyanitt 204–213.

<sup>43</sup> A nemzetközi variánsok áttekintése azt igazolta, hogy a 313-as típus jellegzetesen kombinálódik a 408-as és a 425-ös típusal (illetve azok egy-egy epizódjával), vö. UThER, 2004, I. 196.

pontjába állító szövegcsalád elemzése, valamint a három eredetinek, specifikusnak tekintett magyar mesealak egyikének, a vasorrú bábának szerepeltetése volt. Ezzel kapcsolatban mindjárt felütésként Henszlmann egy olyan neheztelő megjegyzést tett, amely szerint a vasorrú bába ugyan valóban szereplője Arany meséjének, ám különösebb sajátossága, megkülönböztető jegye (például attribútum, mágikus tudás, cselekedet) nincsen, „alig különbözik más vén banyáktól”, akik a Henszlmann által vizsgált egyéb mesékben szintén előfordulnak.

A fentiekben láthattuk, hogy Henszlmann a mesei cselekmény leírása során apróbb hibákat ejtett, bírálata második felében (amely a mű VI–IX. záró szakaszaira vonatkozik) azonban ezen túlmenően vagy olyasmit hiányolt Arany művéből, ami abban megtalálható (így például a károkozó vasorrú bába bűnhődése), vagy olyasmit kért számon (a felismerési jelenet megoldása és az álmenyasszony büntetése), ami e konkrét mesetípus számára irreleváns motívumsor. Összességében pedig úgy tűnik, Henszlmann, amikor a – közelebről meg nem nevezett – „eredeti erőteljes mesére” hivatkozva kritizálta Arany cselekményvezetését, valójában egy másik mesetípus megoldásait kérte számon a szövegen (e szempontból alaptalanul).

Henszlmann bírálatának az a vonása, hogy a népköltészetben működő költői igazságszolgáltatásra hivatkozott kétszer is (amelynek e szerint Arany műve nem felelne meg, bár, mint fentebb láthattuk, Henszlmann mindkét esetben tévesen hibáztatta a *Rózsa és Ibolyát*), nem az irodalmi mesével szembeni anakronisztikus norma alkalmazásának eredménye volt, ugyanis Henszlmann Imrének a tanulmányában végig, másutt is érvényesített szempontja volt az, hogy az adott szöveg megfelel-e a nép ún. etikai-esztétikai érzékének.<sup>44</sup>

Hasonlóképpen, a bírálatnak az a jellegzetessége, hogy egyes motívumoknál más mesékben található párhuzamokat adott meg, Henszlmann munkamódszerének tipikus vonása volt, azaz szinte minden ismertetett mese kapcsán így tett. Ezért e ponton nem tudok egyetérteni Hermann Zoltán inspiráló, a művet (az Óváry Zoltán 1923-as tanulmánya óta eltelt) nyolc évtizednyi értelmezési csöndből kiemelő *Rózsa és Ibolya*-elemzésének azon megállapításával, amely szerint Arany János számára a bírálatnak

---

<sup>44</sup> Például a Gaal-kötet *A szalonna vár (Die Speckfestung)* című meséje kapcsán: [a hős] „a három sárkányt megöli [...] a nálok foglyul volt királykisasszonyokat megszabadítja az általok nyújtott segítséggel, mert neki 100 és 1000 emberre való erősítő italt és gyűrűt adtak, mely meghódítlanná, kedvessé, szeretetre méltóvá teszi birtokosát, mi az eredetitől minden esetre eltér, mert az ép népi érzék nem bocsát meg főleg ily hamar változó ingékonyságot a szerelemben” (HENSZLMANN, 1847, 153./1978, 272.). A Schott fivérek „*A csuda tehén*” (az eredetiben: *Die Wunderkühe*) című meséjéről: „Mesénk egyes részeit, valamint annak rokonságát Grimm »Fernand getruk«-jával 126. sz. megmagyarázza Schott 345. lapon, de mellőzi az erkölcsi viszonyt, mi által Petru az ördög ellen vétett szótörést országa és neje vesztésével bünhödi. *A népérzék nem oly szigorú mindenütt mint itt és az előbbi mesékben*, mert az ördög, vén banya és varázslók iránti hűtlenséget gyakran büntetlenül hagy” (HENSZLMANN, 1847, 167./1978, 277–278.). Kiemelések – G. J.

azok lehettek a legnegatívabb részei, amelyek a motívumpárhuzamok bemutatásával a mű eredetiségét tették kérdésessé:

Henszlmann áttételesen Arany verses meséjén is ezt a szerző szándékai szerint lebegtetett autenticitást kéri számon. A bíráló megjegyzések közül alighanem az eredetiség megkérdőjelezése érinthette Aranyt a legérzékenyebben: a *Rózsa és Ibolya* párhuzamos cselekményű változataként Henszlmann nemcsak az eredetileg Bécsben szolgáló magyar katonáktól lejegyzett, 1822-ben németül kiadott Gaal György-féle gyűjteményből jelöl meg egy mesét, *Az üvegbalta* címűt, [...] de sorra veszi az 1847-re már öt német kiadást megélt Grimm-mesék hasonló darabjait is (HERMANN, 2005, 436.).

Henszlmann Imre nem tett kivételt a *Rózsa és Ibolyával*, hiszen szinte az összes ismertetett mese esetén kitért a motivikus párhuzamokra (mint előtte és utána a folklórműfajok bármilyen irányultságú vizsgálata tenné), mindennemű neheztelő felhang nélkül, ami érthető, ha figyelembe vesszük, hogy a mitikus „ösmese” különböző változatokban való továbbélése egész értekezésének alap gondolata volt. Ugyanígy, számomra azt is nehéz feltételezni, hogy Arany János éppen a motívumpárhuzamok kimutatását értékelte volna eredetisége cáfolataként, és *ezt* nehezményezte volna e kritikában, hiszen ő maga írta még műve megírása előtt, hogy a mesét „népiesen” kívánja „leírni”, márpedig alig hihető, hogy Arany ne lett volna tisztában azal, hogy a népmesei szüzsék és motívumok *változatokban* léteznek. Azt hiszem, annál is kevésbé valószínű, hogy Aranyt annak kimutatása érintette volna érzékenyen, hogy művének bizonyos motívumai más mesékben is előfordulnak, mivel ez ellentmondott volna azon, a folklór epika, illetve a szépirodalom viszonyáról alkotott alapvető felfogásának, amely szerint a közösség által fenntartott szöveghagyomány megléte, a meglévő anyagra, motívumokra, szüzsékre támaszkodás nem hogy gyengítené, de éppen erősíti egy költői mű hitelességét, hiszen ez az epikai hitelről szóló elméletének egyik központi gondolata (DÁVIDHÁZI, 1994, 165–183).

## IRODALOM

### ARANY János

- 1867 *Összes költeményei*. A költő arczképével. Pest, Ráth Mór.  
1902 *Rózsa és Ibolya*. Losonczi István. Budapest, Franklin-Társulat. (Olcsó Könyvtár 1233. sz.)  
1952 *Összes Művei*. III. *Elbeszélő költemények*. S. a. r. VOINOVICH Géza. Budapest, Akadémiai Kiadó.  
1975 *Összes Művei*. XV. *Levelezése (1828–1851)*. S. a. r. SÁFRÁN Györgyi. Budapest, Akadémiai Kiadó.

- ARANY László  
1862 *Eredeti népmesék*. Pest, Heckenast.
- BASILE, Giambattista  
1846 *Der Pentamerone oder: Das Märchen aller Märchen*. I–II. Aus dem Neapolitanischen übertragen von Felix Liebrecht. Breslau, im Verlage bei Josef Max und Comp.
- CANEPA, Nancy L.  
1997 „Quanto ’nc’è da ccà a lo luoco dove aggio da ire?\": Giambattista Basile’s Quest for the Literary Fairy Tale. In: CANEPA, Nancy L. (szerk.): *Out of the Woods. The Origins of the Literary Fairy Tale in Italy and France*. 37–80. Detroit, Wayne State University Press.
- DÁVIDHÁZI Péter  
1994 *Hunyt mesterünk. Arany János kritikusi öröksége*. Második, javított kiadás. Budapest, Argumentum Kiadó.
- DÖMÖTÖR Ákos  
1988 *A magyar tündérmesék típusai. AaTh 300–749*. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport. (Magyar Népmesekatalógus 2.)
- DUKKON Ágnes  
2005 A romantikus elbeszélő költemény és a folklór kapcsolata. In: SZEMERKÉNYI Ágnes (szerk.): *Folklór és irodalom*. 162–181. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- ERDÉLYI János  
1846 *Népdalok és mondák*. I. kötet. Pest, Beimel József.  
1847 *Népdalok és mondák*. II. kötet. Pest, Beimel József.  
1848 *Népdalok és mondák*. III. kötet. Pest, Magyar Mihály.  
1960 *Levelezése*. I. S. a. r. T. ERDÉLYI Ilona. Budapest, Akadémiai Kiadó. (A magyar irodalomtörténetírás forrásai, 2.)
- GAAL György  
1860 *Magyar népmesegyűjteménye*. Harmadik kötet. Kiadták KAZINCZY Gábor és TOLDY Ferenc. Pesten, Emich Gusztáv sajátja.
- GAAL, Georg von  
1822 *Märchen der Magyaren*. Wien, Druck und Verlag von J. B. Wallishausser.
- GOLDBERG, Christine  
1992 The Forgotten Bride (AaTh 313C). *Fabula*, XXXIII, 39–54.  
1997 *The Tale of the Three Oranges*. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia. (Folklore Fellows’ Communications 263.)
- GULYÁS Judit  
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 – Pécs, L’Harmattan Kiadó. (Studia Ethnologica Hungarica, VII.)



- 2008 [ismertetés] A tündérmese a 16–18. századi olasz és francia irodalomban. (*The Origins of the Literary Fairy Tale in Italy and France*. Edited by Nancy L. Canepa.) In: GULYÁS Judit (szerk.): *Tanulmányok a 19. századi magyar szövegfolklórról*. 381–411. Budapest, ELTE Folklore Tanszék. (Artes Populares 23.)
- 2010a Adalékok Henszlmann Imre mesetanulmányának keletkezéséhez. In: FILKÓ Veronika – KÖHALMY Nóra – SMID Bernadett (szerk.): *Voigtloristica. Tanulmányok a 70 éves Voigt Vilmos tiszteletére*. 11–30. Budapest, ELTE Folklore Tanszék. (Folcloristica 11.)
- 2010b Szövegalakítási eljárások a népmese kiadás során. A „Rózsa el-  
felejté Ibolyát” mesetípus nagyszalontai kézirat és kiadott variánsai. In: SZEMERKÉNYI Ágnes (szerk.): *Folklór és nyelv*. 303–334. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- GYULAI Ágost  
1899 Szilágyi István levele Arany Jánosról. *Irodalomtörténeti Közlemények*, IX, 488–489.
- HANSEN, William  
2002 *Ariadne's Thread. A Guide to International Tales Found in Classical Literature*. Ithaca, N. Y., Cornell University Press.
- HENSZLMANN Imre  
1847 A népmese Magyarországon. *Magyar Szépirodalmi Szemle* II. félév, 6. sz. (aug. 8.) 81–86., 7. sz. (aug. 15.) 100–106., 8. sz. (aug. 22.) 117–122., 9. sz. (aug. 29.) 133–141., 10. sz. (szept. 5.) 152–156., 11. sz. (szept. 12.) 164–172., 12. sz. (szept. 19.) 181–188., 13. sz. (szept. 26.) 200–207., 14. sz. (okt. 3.) 213–220., 15. sz. (okt. 10.) 228–236., 21. sz. (nov. 21.) 321–324., 22. sz. (nov. 28.) 346–349., 23. sz. (dec. 5.) 361–366., 24. sz. (dec. 14.) 379–380.
- 1978 A népmese Magyarországon. In: DÖMÖTÖR Tekla – KATONA Imre – VOIGT Vilmos (szerk.): *Folklorisztikai tudománytörténet. Szöveggyűjtemény. I. 1840–1900*. 246–321. Budapest, Tankönyvkiadó.
- HERMANN Zoltán  
2005 Arany János: Rózsa és Ibolya. In: SALLAI Éva (szerk.): „*De mi a népiesség...*” 435–449. Budapest, Kölcsey Intézet. (Kölcsey-füzetek, XVI.)
- IPOLYI Arnold  
2006 *Tengeri kisasszony. Ipolyi Arnold kéziratossal folklórgyűjteménye egész Magyarországról 1846–1858*. Közreadja BENEDEK Katalin. Budapest, Balassi Kiadó. (Magyar Népköltészet Tára 6.)
- KÁLMÁNY Lajos  
1914 *Hagyományok. Mesék és rokonneműek*. I. kötet. Vác, Néphagyományokat-gyűjtő Társaság.
- KARDOS Károly  
1885 Emléklapok Szilágyi Istvánnak. In: VÁRADY GÁBOR (szerk.): *Szilágyi-album*. Irták Szilágyi István volt tanítványai. 46–55. Budapest, Pesti Könyvnyomda Rt.

- KOROMPAY H. János  
1998 *A „jellemzetes” irodalom jegyében. Az 1840-es évek irodalomkritikai gondolkodása.* Budapest, Akadémiai Kiadó – Universitas Kiadó.
- KOVÁCS Ágnes  
2005 *A rókaszemű menyecske. Kovács Ágnes ketesdi népmese gyűjteménye.* S. a. r. OLOSZ Katalin. Kolozsvár, Kriterion Könyvkiadó.
- MAILÁTH, Johann Grafen von  
1825 *Magyarische Sagen und Maehrchen.* Brünn, J. G. Trassler.  
1837 *Magyarische Sagen, Märchen und Erzählungen.* I–II. Zweite Auflage. Stuttgart und Tübingen, Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
- MEDNYÁNSZKY, Alois  
1829 *Erzählungen, Sagen und Legenden aus Ungarns Vorzeit.* Pesth, bei Konrad Adolph Hartleben.
- MEDNYÁNSZKY Alajos  
1832–1834 *Elbeszélések, regék 's legendák a' magyar előkorból.* I–II. Németből Báró Mednyánszky Alajos után szabadon fordították Nyitske Alajos és Szabó Pál nevelők. Pesten, Hartleben Konrad Adolf' tulajdona.
- MERÉNYI László  
1863 *Dunamelléki eredeti népmesék.* I–II. Pest, Kiadja Heckenast Gusztáv.
- NAGY Ilona  
1981 Rózsa és Ibolya, Rózsa és Viola. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon.* IV. 383–384. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- ÓVÁRY Zoltán  
1923/1924. Rózsa és Ibolya. Arany János verses népmeséje. *Ethnographia*, XXXIV–XXXV, 23–30.
- ŐSZ János  
1910 Az ördög leánya. (Székely mese a Kisküküllő felső folyásáról.) *Magyar Nyelvőr*, XXXIX, 282–287.
- RIMAUŠKI, Janko [Ján Francisci]  
1845/1975 *Slovenskje Povesti.* Faksimile I. Zväzku Z roku 1845. Vydala Matica Slovenská (Faksimile kiadás az alábbi alapján: *Slovenskje Povesti.* Usporjadau a vidau Janko Rimauški. Zväzok I. V Levoči, u Jana Werthmüllera a sina, 1845.)
- SCHOTT, Albert – SCHOTT, Arthur  
1845 *Walachische Maehrchen. Mit einer Einleitung über das Volk der Walachen und einem Anhang zur Erklärung der Märchen.* Stuttgart und Tübingen, J. G. Cotta'scher Verlag.
- SHOJAEI-KAWAN, Christine  
2004 Reflections on International Narrative Research on the Example of the Tale of the Three Oranges. *Folklore (Electronic Journal of Folklore)*, XXVII, 29–48.

SZENDREY Zsigmond (szerk.)

1924 *Nagyszalontai gyűjtés*. Gyűjtötte a Folklore Fellows magyar osztályának nagyszalontai gyűjtő szövetsége KODÁLY Zoltán közreműködésével. Kiadja a Kisfaludy Társaság. Budapest, Athenaeum. (Magyar Népköltési Gyűjtemény XIV.)

SZINNYEI József

1891 *Magyar írók élete és munkái*. I. Budapest, Hornyánszky Viktor Akadémiai Könyvkereskedése.

T. ERDÉLYI Ilona

1974 A Magyar Népköltési Gyűjtemény kiadásának története. *Magyar Könyvszemle*, XC, 55–77.

UTHER, Hans-Jörg

2004 *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia. (Folklore Fellows' Communication 284–286.)

JUDIT GULYÁS

#### THE CRITICAL RECEPTION OF JÁNOS ARANY'S EPIC POEM ENTITLED „THE TALE OF ROSE AND VIOLET” IN 1847

The first published version of the tale about the *Forgotten Fiancée* (AaTh 313C, ATU 313) in Hungarian dates back to 1847, when János Arany (1817–1882), the distinguished poet published his epic poem entitled *The Tale of Rose and Violet* (with the subtitle: *A Folktale*) in a literary weekly. In the second half of the same year the first Hungarian treatise about folktales entitled *A népmese Magyarországon* ('Folktales in Hungary') was published, in a periodical of literary criticism. The author of the almost one-hundred-page-long essay was Imre Henszlmann (1813–1888), an outstanding art historian and literary critic of the period. Henszlmann investigated tales collected throughout the Hungarian state, thus besides Hungarian tales he analysed Romanian and Slovak tales (published by Arthur and Albert Schott as well as Ján Francisci). Henszlmann investigated the tales in a solar mythological framework of interpretation assuming that 'symbolic tales' (i.e. tales of magic) had been derived from ancient myths about the fight between the Sun and Winter. Henszlmann did not distinguish between folk tales and so-called literary tales, thus he investigated Arany's literary fairy tale as a symbolic tale among other folktales published by Jan Rimauski or Albert and Arthur Schott.

In the first part of the article, the author gives an overview about the 19th century manuscript and published variants of the tale type AaTh 313C/ ATU 313 in Hungary, then interprets Henszlmann's review about *The Tale*

*of Rose and Violet*. She points out that when Henszlmann criticised Arany's tale primarily because of its (supposed) inadequate representation of the true bride/false bride conflict, he derived his requirements about the structure of the tale from the plot of another tale type, namely *The Three Oranges* (ATU 408).

## GYOJBA NGUO ÉS GYAJKU – KULTÚRHŐS ÉS TRICKSTER A NGANASZAN FOLKLÓRBAN

### 1. Bevezetés

Jelen tanulmányomban a nganaszan kultúrhérosz és trickster alakját elemzem. A természeti népek folklórájának világszerte központi szereplője a kultúrhős, aki a világ berendezésében és lakhatóvá tételében játszik fontos szerepet. Ő határozza meg a világ rendjét és törvényeit. A trickster, az isteni csínytevő e kialakult világrendet bontja meg. Fizikai adottságaival és cselekedeteivel egyaránt elüt a normától, a megszokottól, megsérti a legfontosabb közösségi szabályokat. A kultúrhős és a trickster szerepkörét a szibériai népek folklórában gyakran egy figura tölti be. Dolgozatomban kimutatom, hogy a nganaszan folklórra is ez a trickstertípus a jellemző. Bár a kultúrhős szerepkörét, különösen a teremtésben való részvételét már többen is vizsgálták, és a tricksterről is készült már egy rövidebb bemutatás, a két figura egymáshoz való viszonyát, végsősoron azonosságát még nem ismerték fel. Ezeket az összefüggéseket világítom most meg, s bízom benne, hogy a nganaszan folklór legtöbbit emlegetett alakjának másik arcát is hitelt érdemlően hozzá tudom kapcsolni az eddigi képhez. Mielőtt azonban bemutatnám vizsgálatom eredményeit, ismerkedjünk meg röviden a nganaszanokkal!

A nganaszan nép a nyenyecel és az enyecel együtt az északi szamojéd népek közé tartozik. E népek az uráli nyelvcsalád tagjai, tehát a magyarnak távoli nyelvrokonai. Lakóhelyük a Tajmir-félsziget nyugati része, mely a Tajmiri Autonóm Körzetben található. Önelnevezésük: *nya*, azaz 'társhoz tartozó'. A szakirodalomban gyakran használt nevük a *tavgi* szamojéd kifejezés is.

A legutóbbi népszámlálás alkalmával, 2002-ben<sup>1</sup> 834 ember vallotta magát a nganaszan nép tagjának. Ez a csekély létszám az évezredek során viszonylag állandónak tekinthető, ugyanis a rideg környezet több embert nem tud eltartani. Jelenleg, sajnos, az anyanyelvi beszélők száma radikálisan csökken.

Nomád életmódjuk miatt a nganaszanoknak a 19. századig sikerült megőrizniük függetlenségüket. Végérvényes változást jelentettek életükben az ötvenes évek asszimilációs törekvései. Az addig vándorló nganaszan családokat orosz és dolgán vegyes lakosságú falvakba telepítették, és ezzel szinte teljesen megszűnt a hagyományos életforma. Az életforma megváltozásának

<sup>1</sup> A népszámlálás adatai a [www.perepis2002.ru](http://www.perepis2002.ru) címen érhetők el. A link ellenőrizve: 2010. július 12.

természetes következménye az ahhoz tartozó kultúra, hagyományok megváltozása is. Széles körben ismert a nganaszan sámáncsalád, a Kosztyerkin család, nganaszan nevükön *Ngamtuszue*. A család minden tagja szívesen dolgozott együtt néprajzkutatókkal, rendszeresen jártak folklórfesztiválokra, noha saját állításuk szerint már nincs közöttük igazi, a szellemek által elhívott sámán. Az utolsó nganaszan sámán, Tubjaku Kosztyerkin, 1989-ben hunyt el. Tubjaku élete vége felé, illetve a letelepítés után már kevesebbet sámánizált, inkább a hagyományok továbbadása, a kultúra megőrzése foglalkoztatta, ezért szívesen dolgozott együtt néprajzkutatókkal és nyelvészekkel. Minden, a terepre eljutott folklórkutatónak a *Ngamtuszue* család valamelyik tagja volt a fő adatközlője, bár természetesen más adatközlőket is megszólaltattak.

## 2. Források és műfaji kérdések

Forrásanyagunkat a 20. században terepen járt gyűjtők anyaga szolgáltatja. Sajnos, nem minden kutató anyaga hozzáférhető, így például Popov eredeti forrásai nem ismertek. A legkorábbi gyűjtés az 1930-as években terepen járt orosz kutató, Borisz Oszipovics Dolgih anyaga (DOLGIH, 1976). Dolgih kötete 1976-ban jelent meg *Szkazki is predanyia nganaszan* címmel. Dolgih anyagát két csoportra osztja, mítoszokra és a történeti hagyományokra. Ez a kötet volt az első híradás a nganaszan szöveges folklórról, de sajnos Dolgihnak nem volt alkalmja megkeresni a legjobb adatközlőket, specialistákat, hanem a vele egy szálláshelyen tartózkodó vadászoktól gyűjtött. Az anyag másik hiányossága, hogy csupán orosz nyelven került lejegyzésre, így bátran mondhatjuk, hogy az eredeti szöveghez képest kivonatokat tartalmaz, és egészen biztos, hogy a gyűjtő át is írta, kiigazította az adatközlőket. A kötet erénye azonban, hogy néhány fontosnak ítélt mitológiai szakkifejezést végjegyzetben nganaszanul is közöl a gyűjtő. Hiányosságai ellenére ez a munka a nganaszan hitvilág leggyakrabban idézett forrása.

Az 1990-es években jelent meg három fontos, mitológiai szövegeket tartalmazó antológia, melyek közül kettőt a Tajmíron élt litván Labanauskas Kazys szerkesztett. Az 1992-ben megjelent gyűjtemény a Tajmíron lakó népek mindegyikétől tartalmaz szövegeket (LABANAUSKAS, 1992). A nganaszanok esetében a legfontosabbnak tartott folklórműfajokból, a két hősepikai műfajból közöl mutatványokat, ugyanakkor, sajnos, az eredetileg több órán át tartó alkotások közlése helyett orosz kivonatot találunk, és csak az első sort adják meg nganaszanul. Mégis értékesek ezek a közlések, különösen azért, mert a nevek nganaszanul maradtak bennük. Ennek fontosságát a későbbiekben részletesebben kifejtem.

1996-ban jelent meg Jurij Szimcsenko nganaszan chrestomathiája (SZIMCSENKO, 1996). Ez nagyon jó anyagot tartalmaz, a gyűjtő tereptaszatalata folytán meg tudott szólaltatni értékes adatközlőket, illetve egy-egy

esetben közli más adatközlők véleményét, kritikáját. Szimesenko antológiája a rövid, akár csak egymondatos közléseken túl a 15 oldalas epikus alkotásokig különböző műfajú szövegeket közöl. Ezeket a bennük előforduló hősök, istenségek alapján rendszerezi, és csak igen csekély mértékben jegyzeteli, értelmezi.

2001-ben jelent meg Labanauskas Kazys második chrestomathiája (LABANAUSKAS, 2001), amely csak nganaszan anyagot tartalmaz. A kötet felbecsülhetetlen érdeme, hogy nganaszan nyelvű, így a mitológiai lények összefüggései, elnevezései végre tisztán, fordítás nélkül állnak előttünk. A nganaszan hitvilág különféle alsóbb mitológiai népeket tart számon, melyek szerepköre, megítélése, előfordulásuk gyakorisága jellegzetes vonásokat mutat. Az orosz nyelvű források ezeket a népeket nem tudják megfelelően elkülöníteni, s általában az emberevő óriás néven emlegetik őket. A most tárgyalt kötetben azonban a nganaszan terminusok találhatóak meg, s így megvilágíthatják az orosz nyelven előadott szövegekben szereplő alakokat is. A kötet, sajnos, nem közöl hosszabb szövegeket, és egyáltalán nem jegyzetelt, de így is a legértékesebb, bár a folkloristák által nem kellőképpen kiaknázott források közé tartozik.

2003-ban jelent meg Jean-Luc Lambert *Sortit de la nuit* című munkája (LAMBERT, 2003), melyben a nganaszan sámánizmust igyekszik különböző szempontokból megvilágítani. Lambert nagyszámú, orosz nyelven gyűjtött, majd franciára fordított mitológiai szöveget közöl munkájában. Sajnos, a fordítás által ebben az esetben is elvesznek a nganaszan terminusok, a szerző a francia folklóralakok nevét használja fordításaiban (például a fentebb említett népek neve nála általánosan *ogre*). Munkájának problémás területe az is, hogy az adatközlők esetében nem tüntette fel, hogy nganaszan vagy szomatu (enyec) származásúak-e, csupán bevezetőjében említi, hogy legjobb adatközlői a nganaszan kultúráról szomatu származású, beházasodott férfiak voltak. Mivel a szomatu kultúra szinte egyáltalán nem feltárt, lehetetlen elbírálni az adatok eredetiségét.

A *Gyojba nguoról*,<sup>2</sup> azaz Árva istenségről szóló történetek nagyobb részben orosz és kisebb részben nganaszan szöveganyagban találhatóak meg. A eddig feltárt korpusz 30 mítoszból áll. Ez a 30 mítosz összesen 20 szüzsét dolgoz fel, néhány jellemző szüzsét, a kutató legnagyobb öröme, több változatban is ismerünk. Pontosan ezek a több változatban is előforduló történetek vezethetnek rá minket a mítoszok kapcsolatának megértésére.

Noha személyesen csak egyszer találkoztam Schmidt Évával az MTA Nyelvtudományi Intézetének egyik szemináriumán, volt szerencsém meghallgatni egy, az itt tárgyalt témához is kapcsolódó hozzászólását. Schmidt Éva azt hangsúlyozta, hogy a hanti mítoszoknak legalább három, de inkább négy szintje különböztethető meg. Véleménye szerint a legszakrálisabb változatot csak a férfiak és a kisgyermekek hallhatják, ezek rituális alkalomhoz

<sup>2</sup> A *nguo* szó egyrészt a felsőbb világszférában lakó, erős szelek és viharok istenségeire, másrészt a betegségszellemekekre, harmadrészt a kultúrhéroszra alkalmazott kifejezés.

kötöttek, és az előadó személye is sok esetben meghatározott. A kevésbé szakrális változatot szintén csak férfiak hallhatják, de ezt a sámánon, illetve az erre feljogosított specialistán kívül más is előadhatja, s nincs meghatározott alkalomhoz kötve. A harmadik változatot hallhatják és mesélhetik az asszonyok, míg a negyedik változatot ismerhetik meg legkönnyebben a néprajzkutatók. E szövegeket úgy szerkesztik meg, hogy minél kevesebb szakrális utalást tartsanak magukban. Példát is hozott erre a típusra: a Nyúl asszony és Róka asszony történetét, melynek esetében csak a párhuzamok alapján, vagy más forrásból lehet megállapítani, hogy valójában a két legnagyobb hanti frátria eredetmítoszáról van szó.

A nganaszanok esetében egyelőre nem találunk utalást arra, hogy lettek volna olyan szakrális alkalmak, amelyeken termékeny korú nők ne vehettek részt, s így nem hallhatták a legszakrálisabb mítoszokat. Arról sem tudunk, hogy a kutatók által mítosznak nevezett szövegek elbeszélése eredetileg férfiak számára fenntartott műfaj volt-e. Az biztos, hogy a legszókimondóbb változatokat férfiaktól gyűjtötték, de ez lehet a véletlen műve is. Az mindenesetre kimutathatónak tűnik, hogy az adatközlők a mitológiai alakokat, különösen a negatív erőket képviselő figurákat gyakran nem említik a nevükön, s az ok-okozati összefüggéseket is próbálják titkolni. Ilyen módon az általunk vizsgált anyagban is megtalálhatók a mítoszok különböző titkossági szintjei. Egy jellemző példán szeretném bemutatni egy adott mítosz három szintjét. A szüzsé röviden a következő: a hős csapdába kerül, egy *szigie*, azaz emberevő óriás megtalálja, rókának véli, és felakasztja egy rúdra, hogy kicsöpögjön a zsírja. Nemsokára vizelni kezd, az óriás a vizeletet a csöpögő zsírnak véli, és leveszi a rúdról a rókát. Az óriás-asszony is kimegy vizelni, a hős titkon a szoknyája alá bújlik. Az óriásnő azt hiszi, gyermeke született. A férje hitetlenkedik, de azért megtartják a gyermeket, sőt kérésére végül az egyetlen, szent rénszarvasukat is levágják a számára, csónakjukat is nekiadják, sőt halhatatlan életük titkát is elárulják újszülött gyermeküknek. Így a hős mindenükből kiforgatja a hiszékeny óriásokat, elpusztítja őket, majd távozik. Távozása előtt közli velük kilétét.

E mítoszt összesen öt változatban ismerjük. A történet egy több epizódból álló mítosz egyik jelenete, tehát az egyes változatokban más kalandok is követik a fenti epizódot. Az öt változathoz kétféle nganaszan, kétféle orosz, egy pedig francia nyelven olvasható. A két nganaszan változat képviseli a két legkevésbé szakrális típust. (Megállapítható, hogy az orosz nyelvű változatokban könnyebben mondanak ki neveket, utalásokat más mitológiai lényekre. Talán a közvetítő nyelv használata során az adatközlő számára kevésbé érzékelhető a tabu sérülése. Az is elképzelhető, hogy az adatközlő nem érzi a tabu sérülését, ugyanis a mítoszban szereplő tulajdonneveket nem fordítja oroszra, tehát így a csak oroszul tudó gyűjtő előtt mégis titokban maradnak.) Az egyik nganaszan nyelvű változatban a hőst *Gyajkunak* nevezi a szöveg, és nem derül ki, hogy emberevő óriásokkal találkozik, csupán egy anyó és egy apó jelenik meg benne (LABANAUSKAS, 2001, 144–



147.). Így érthetlenné válik, hogy a hőst hogyan nézhetik rókának, illetve csecsemőnek, sőt a kifosztásuk is indokolatlan. Az anyót és az apót ebben a változatban a hős nem pusztítja el. A másik nganaszan nyelvű változat a legnagyobb ismert nganaszan sámán, Tubjaku Kosztyerkin lányától származik (LABANAUSKAS, 1992, 55–56.). Ez egy epizódot tartalmaz, de a szöveg gondosan kidolgozott, párbeszédekkel, indulatszavakkal gazdagított, élvezetes elbeszélés. A hősnek itt is a *Gyajku* nevét használja az adatközlő, de kiderül, hogy az öregek *szigiék*. Mégis, kisémmizésük indokolatlan, a rénszarvas szakralitásáról nem esik szó, az óriások halhatatlanságának titkát nem tudjuk meg, és nem is pusztítja el őket a hős. Az orosz nyelvű változat egy több epizódból álló történet része (SZIMCSENKO, 1996, 30–37.). A kalandok végén derül ki, hogy a hős valójában *Gyojba nguo*. A *szigiék* epizódja szoros kapcsolatban áll a későbbi jelenetekkel, ahol kiderül, hogy *szigiék* valójában vörösréz-emberek, és részük van *Gyajku* apjának meggyilkolásában, tehát a motiváció a vérbosszú. A *szigie* rénszarvasáról megtudjuk, hogy tíz *nguo*tól kapta ajándékba, és a legszentebb helyen tartja szabadon, tehát levágni egyáltalán nem lenne szabad. A *szigie* elárulja, hogy őt egyedül a tűz pusztítja el, tehát *Gyajku* éjjel rájuk gyűjtja a kunyhót. Láthatjuk, hogy a nganaszan nyelvű változatokkal szemben az orosz nyelvű változat sokkal többet elárul a szakrális, hitvilággal kapcsolatos információkból. Sajnos azt már nem tudhatjuk meg, hogy ha az orosz nyelven előadott mítosz közlője nganaszanul mondta volna el a történetet, mennyiben lett volna más a végeredmény. Ugyanakkor a nganaszan nyelvű szüzsék homályosabbak ugyan, de előadásmódjuk látványosan közelebb áll a folklórszövegektől megszokott előadásmódhoz: életteli, mozgalmas.

A kutatók által összefoglalóan mítosznak nevezett műfaj a nganaszan émikus műfajelnevezésekben három különböző műfaj elemeiből tevődik össze. Ez a három műfaj nem csupán mítoszokat tartalmaz, azok csupán egy tartalmi csoportot alkotnak. Az adatközlők által legnagyobb elismeréssel emlegetett műfaj a *szitebi*. Sajnos, egyetlen teljes szövegünk sincs e recitált, ritmikus hősi epikai alkotások sorából. Az orosz nyelvű kivonatok alapján azt mondhatjuk, hogy az emberek megjelenése előtti korok hatalmas termetű hőseinek viselt dolgairól szólnak a történetek. Teremtésmítoszt tartalmazó *szitebiszüzsét* nem ismerünk, de az utolsó nganaszan sámán és *szitebi*énekes lánya, Nagyezsda Kosztyerkina azt állítja, hogy vannak ilyenek, s állításának hitelességében nincs okunk kételkedni. A *gyüriminek* (hírnek) nevezett, prózában előadott, de helyenként ritmikus részleteket is tartalmazó műfaj szövegei között találjuk a legtöbb mítoszt, de itt is előfordulnak más műfajba tartozó szövegek, mondák is. Sőt, a *szitebit* is elő lehet adni *gyürimi* módjára. A *gyürimi* műfaja kisebb megbecsülésnek örvendhet mint a *szitebi*. A nganaszan mondás ezt jól megvilágítja: *A gyürimi gyalog jár, a szitebi rénfogatot hajt*. Jelenleg ez játssza a nagyobb szerepet a nganaszan folklórban. A nganaszan népen belül a folklórhagyományok kiváló ismerőjét, és őrzőjét *szitebilinek* hívták. Az ő feladata volt az éneklés, ami a *szitebik* ese-

tében különleges emlékezőtehetséget és zenei érzéket igényelt. A *gyürimiket* bármelyik nganaszan személy elő tudja adni. A közelmúlt leghíresebb és talán utolsó *szitebi*énekese Tubjaku Kosztyerkin, aki nagyhatalmú sámán is volt. Azután is tartott sámánalkalmakat és énekes estétet, hogy fel kellett hagynia nomád életmódjával. Ő különösen a nganaszan folklór nehezebb műfajait, a *kejngersat* és a *szitebit* művelte, ezeket énekelte az összegyűlt nagyszámú hallgatóságnak. Tehát az ő életében még megvoltak a hagyományos alkalmak a hősi énekek éneklésének, mesélésének.

Az énekek nagyon hosszúak voltak, akár három napig is tarthattak. Az előadó megpihenhetett közben, de hosszú időre nem volt szabad magára hagyni a felébresztett szereplőket, mert megdühödtek és kegyetlen bosszút álltak (GRACSEVA, 1984, 194.). A trickster-történetek a *szitebilanku*, azaz 'kis *szitebi*' műfajba tartozó szövegek közül kerülnek ki. E műfaj igen kevésbé kutatott, alig emlegetett, ezért nem tudom megállapítani, hogy vajon minden trickster-történet ebbe a műfajba tartozik-e. Sajnos, sok esetben nem közlik a gyűjtések, hogy mely énikus műfajmegjelölést használták az adatközlők, de az így is látható, hogy a mítosz műfaja a tudományos absztrakció terméke. Az egyes folklórműfajok társadalmon belül betöltött szerepéről egyelőre semmiféle adatunk nincsen.

### 3. A mítoszkörbe tartozó szövegek felismerésének eszközei

A *Gyojba nguoról* szóló történetek feltárásában nagy segítségemre voltak a szövegekben előforduló, a hős tevékenységeire, megjelenésére utaló tulajdonnevek. A nganaszanok között egy személynek több neve is lehet. A nevek utalnak egyrészt a nemzetségre, másrészt a személyre. A személyre utaló nevet valamilyen jellemző külső jegy (például *Tubjaku-gombocská*<sup>3</sup>) alapján kapja a gyermek, vagy élete egy különleges eseményére utal (pléldául *Gyimingjaku-csomócska*<sup>4</sup>). Ez a név az illető egyik legszemélyesebb tulajdona, melynek használatát szigorú szabályok határozzák meg: csak a legritkább esetben mondják ki a személynevet, inkább körülírást alkalmaznak vagy rokonsági terminussal nevezik meg egymást. Fiatalabb ember egyáltalán nem használhatja az idősebb nevét. Így a *Gyojba nguoról* szóló történetekben is legtöbbször a körülíró, a hős külsejét leíró nevekkal találkozunk: Jeges ember-nek, Jégember-nek, Fehér ember-nek, Havas ember-nek nevezik őt a szövegek. Ezeket a neveket oroszra fordítják az orosz nyelven közölt szövegek, ebből is látszik, hogy nem tartoznak a kimondhatatlan, tit-

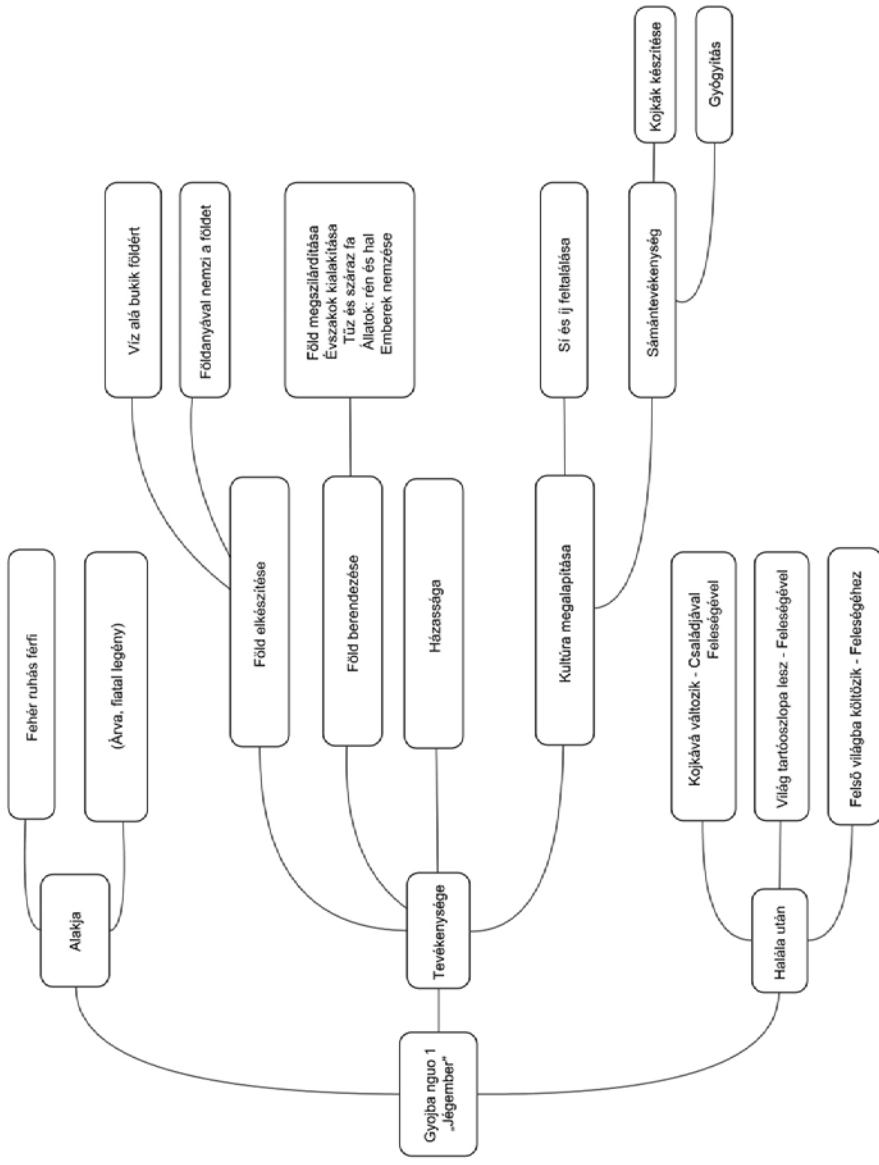
<sup>3</sup> A sámán nyakán egy jellegzetes barna anyajegy található. Az anyajegy jól látható a <http://www.folklore.ee/~aado/tub.htm> oldalon található képen és a <http://www.youtube.com/watch?v=ED2GnCFte80> oldalon található mozgókép 20–58. másodpercében. A link ellenőrizte: 2010. július 12.

<sup>4</sup> Egy rontás semlegesítése érdekében a sámán még a méhen belül csomóra kötötte a köldökszinórját (WAGNER-NAGY, 2002, 199.).

kos nevek sorába. Az a gyanúm, hogy a fenti változatok egy név, a *Szirünü nganasza* változatai, csupán másképp fordították az adatközlők oroszra a havat, jeget, fehéret egyaránt jelentő szót. A *Gyojba nguo*, azaz Árva isten, illetve ennek változata, a *Gyojba barba* (Árva főnök) *Gyojba nyüe* (Árva gyermek), *Szürünü nyüe* (Fehér gyermek) nevek a hős családon belül elfoglalt helyére utalnak. Ez már személyesebb név, mint a fenti körülíró nevek, az adatközlők soha nem fordítják oroszra azokat. A *Gyajku* név jelenlegi tudásom szerint nem bír jelentéssel. A hős gyermekkori neve ez, mely a férfikor elérésekor, kalandjai végeztével megváltozik. Igen személyes nevek azok, melyeket halálakor fiainak ad a haldokló nemzetségfő: Tarfejű Rén (aki a világ berendezésében játszott szerepet) és Hídhöz Hasonló Íj, amely arra utal, hogy ő ajándékozta az embereknek az íjat, és ő tanította meg őket vadászni. Ezek a nevek csak egyetlen mítoszban fordulnak elő (LABANAUSKAS, 1992, 33–34.), és csak nganaszanul közli őket a szöveg. Egyetlen szövegben fordul elő a *Tugyitanda 'o*, azaz Síelő elnevezés, ami a harmadik nagy ajándékára, a sílécire utal (SZIMCSENKO, 1996, 61–64.).

Vizsgáljuk meg *Gyojba nguo* alakját és szerepét a nganaszan folklórban! Szerepkörét két, egymástól időben is elkülönülő részre tagoltam. A korábbi elemzések ezt az elkülönítést nem tették meg, de Meletyinszkij hasonló szerepeket mutat ki a korják Holló-hős alakjában, ami megerősít abban, hogy meglátásom helytálló (MELETYINSZKIJ, 1982, 181.). A mitikus ősidőben elsődleges szerepköre a világ teremtésében való részvétel, a föld berendezése és az emberi életre alkalmassá tétele. A világ berendezése után a mitikus népek és a hőskorszak idején feladata az emberekkel szemben ellenséges népek elpusztítása, illetve visszaszorítása. Végül szórványosan megjelenik alakja az emberek megjelenése utáni időkben is, ekkor az embereknek segít, legyőzi ellenségeiket. A föld teremtésében játszott szerepe némileg ellentmondásos. A nganaszan eredetmonda a bűvármadár-típust képviseli, tehát a földet egy madár hozza fel az őstenger mélyéről. Ez a madár egy változatban *Gyojba nguo* állatalakban (DOLGIH, 1976, 50.).

A föld berendezésében játszott szerepe egyértelműbb. A történet kezdetén *Gyojba nguo* egyedül él egy jégsátorban vagy pedig a jeges tundrán bolyong. Felkeresi Földanyát, *Mou nyemit*, akivel „játszadozik”, azaz szexuális kapcsolatba lép, és aki megszüli vagy más változatban neki ajándékozta a fűvet és a mohát, a világra felügyelő rénszarvast és az embereket (DOLGIH, 1976, 34–49.; LABANAUSKAS, 2001, 32.). *Gyojba nguo* végigjárja az anyákat, hogy leendő gyermekei, az emberek számára élhető földet rendezzen be. Így kapja ajándékba a halat, a házi- és vad rénszarvast (lásd még HULTKRANTZ, 1961, 63.), valamint a nyers és száraz fát (LABANAUSKAS, 2001, 29.). Csellel, illetve tudása segítségével szerez tüzet, azaz napsugarat, zsákmányállatokat (DOLGIH, 1976, 56.), elkészíti az első íjat és vadászni kezd. Ő a sámánhatalom atyja, a legerősebb sámán. Megalapozza a sámáni gyógyítást: a teremtés végeztével kilyukasztja a bűvármadár csőrét, hogy ki tudja húzni a betegséget a testből (DOLGIH, 1976, 51.). Elkészíti az

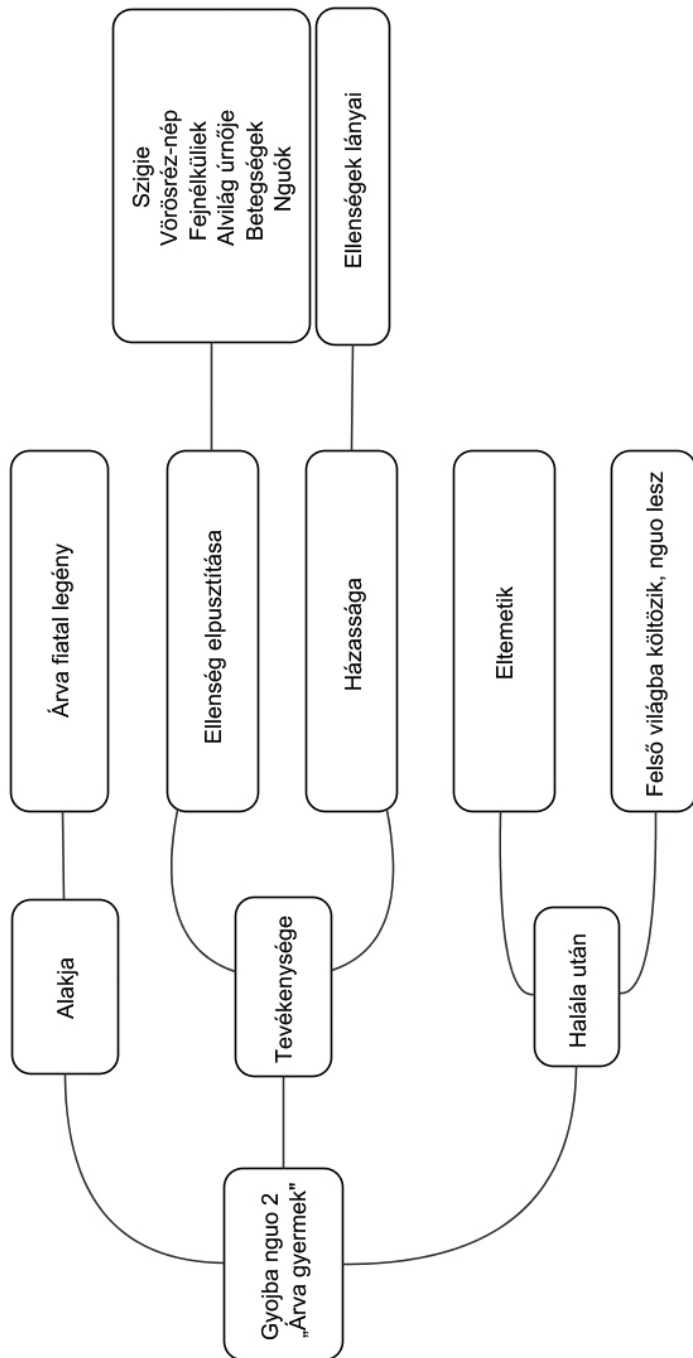


I. ábra Gyojba nguo feladatköre 1.

első *kojkákat* anyja, felesége, nagybátyja testéből és ásványokból (DOLGIH, 1976, 59.; SZIMCSENKO, 1996, 61–63.). Már istenséggé válása után álmában megtermékenyít egy híres sámánasszonyt (SZIMCSENKO, 1996, 149.). Tudását bővítendő, „hírekért” felmegy a Holdhoz, de onnan már nem térhet vissza (DOLGIH, 1976, 61.). Ő a földön élő emberek ösatyja. Az emberek anyja már változatosabb: lehet Földanya, Napanya leánya vagy egy emberi asszony. Az első ábrán tanulmányozhatjuk *Gyojba nguo* ezen feladatkörének összefoglalását (1. ábra).

A különböző kultúrjavarok megszerzéséről szóló mítoszok mellett elkülönülő történetcsoportot alkot a *Gyojba nguo* hősi kalandjairól szóló mítoszok csoportja. E történetekben *Gyojba nguo* árva gyermekként jelenik meg, akit apja halála miatt nagyanyja nevel, majd apját megbosszuló hősi tettei után nemzetségalapító hőssé, sőt *nguo*vá válik (SZIMCSENKO, 1996, 56–60.; LABANAUSKAS, 2001, 13, 33–34.). *Gyojba nguo* nem hétköznapi ember, és ellenségei sem azok. *Szigiekkel*, vörösréz-emberekkel, fej nélküli emberekkel, *nguokkal*, betegségrszellemekkel és a holtak birodalmának urával és úrnőjével küzd. Így teszi a világot az ember által legyőzhetetlen mitológiai lényektől is tisztábbá. Kalandjai után feleségeivel nemzetséget alapít. Az ábrán látható, hogy a fiatal hős csak halála, illetve a középső világból való távozása után lesz *nguo*, azaz istenség. Ugyanezt láthatjuk majd a trickster figura esetében is (2. ábra).

A nganaszan mitológiáról szóló szakirodalom három munkája foglalkozik *Gyojba nguo* alakjával. Gracseva 1984-ben megjelent kötetében a férfiistenség alakjának megjelenését a vallás fejlődésének fontos állomásaként jelöli meg, mely szerint a társadalmi változásokkal párhuzamosan jelenik meg a korábban csak anyákat tartalmazó rendszerben az őket megtermékenyítő férfi (GRACSEVA, 1984, 49.). Kortt és Szimcsenko kötetükben (KORTT – SIMČENKO, 1990, 50–52.) a hős leszármazását próbálják megfejteni, kiemelik hőstetteit, a sámán-tevékenységet megalapozó tetteit. Alakjából elsősorban az emberi vonásokat emelik ki, a teremtésben játszott szerepét nem elemzik részletesen. Megállapítják, hogy a hős olykor ravaszságával győzi le nagyerejű, ám ostoba ellenfeleit, de ezt a gondolatot sem fejtik ki. Jean-Luc Lambert kötetében *Gyojba nguo* alakját éppen hogy megemlíti a sámánok leszármazásával kapcsolatban (LAMBERT, 2003, 391.), míg a trickster-történetek motívumkincsét – elsőként a nganaszan kultúra kutatásának során – tárgyalja (LAMBERT, 2003, 461–488.). A francia kutató, aki vizsgálatából a nganaszan nyelvű anyagot kihagyja, nem figyel fel azokra a kapcsolódási pontokra, melyek *Gyajku Gyojba nguo*val való azonosságát bizonyítják, így csak a trickster-vonásokat emeli ki. Ha megvizsgáljuk a nganaszan nyelvű szövegeket is, egyértelműen kiderül, hogy *Gyajku* és *Gyojba nguo* személye ugyanaz, tehát együtt kell vizsgálnunk őket. Ezt az új meglátást a folklóranyag és a térség többi népének folklórja egyaránt alátámasztja. A legfontosabb bizonyíték Nagyvezsda Kosztyerkina, az utolsó nganaszan nagysámán nganaszan nyelven közölt mítoszának végén ta-



2. ábra Gyojba nguo feladatköre 2.

lálható megjegyzés: „*Gyajku Gyojba nguo* lett” (LABANAUSKAS, 1992, 56.). Még jobban kifejti az átváltozást Nyula Turdagin, az egyik legkomplexebb mítosz végén: „*Gyajku* befogta a réneket, intett a hajtórúddal, vendégségbe elindult. Most felfelé ment. Kicsi és sovány volt. Most szép lett, nagy. Most *Kou-kobtua* és *Kicsede-kobtuahoz* ment vendégségbe. Őt ettől kezdve *Gyojba nguonak* nevezték. Ez azt jelenti, hogy Árva isten. Ő azokat a kisebb isteneket mind megölte, akik az ő apját megölték. Most ő lett a legerősebb és a legnagyobb. Allítólag először ember volt. *Nguo* lett. Mindig él.” (SZIMCSENKO, 1996, 36–37.). Fontos kiemelnünk, hogy a kultúrhérosz és a trickster azonossága igen gyakori jelenség, ahogy azt Radin is kifejti klaszszikus tricksterekről szóló tanulmányában (RADIN, 1956, 155.).

Az *Encyclopedia of Religion* 1987-ben készült áttekintő tanulmánya szerint a trickster személyiségének legfontosabb vonása látszólagos ügyetlensége, mellyel csalafinta, ravasz, csínytevő természetét leplezi. Külsőleg testének óriási méreteivel tűnik ki, valamint eltúlzott testi szükségleteivel, hatalmas étvágyával és szexuális vágyával. E tanulmány is kifejti, hogy sok esetben ő a kultúrhérosz is, aki fontos civilizációs vívmányokkal ismerteti meg az emberiséget, vagy pedig a kultúrhős ikertestvére, testvére, tehát megkettőződése. A trickster átmeneti lény az állat, az ember és az istenség között, áthágja a szabályokat, nem kötelezik a társadalom törvényei.

A 90-es években megélénkülő kutatások a tricksternek más vonásait emelik ki, illetve árnyalják a fenti képet. A nagyobb áttekintő kutatások fényében különböző jellegű trickster-alakok rajzolódnak ki, akikre a fenti megállapítások nem feltétlenül érvényesek. A trickster-alak értelmezése kitágul, és ezáltal a hangsúlyok is eltolódnak. A különböző tricksterek összetetésével alakította ki William Hynes a trickster hat legfontosabb vonását (HYNES, 1993, 34–42.). Hynes arra törekedett, hogy megragadja a trickster alakjának mélyebb funkcióit.

Az első vonás a trickster homályos, ellentmondásos személyisége. Ez a vonás a trickster társadalmon belül betöltött helyét és szerepét vizsgálja. A trickster nem ismeri el a társadalmi törvényszerűségeket, folyamatosan átlépi a határokat.

A második jellemző vonás szerint a trickster csínytevő, csaló figura, aki a saját javára cselekszik, és saját érdekében nem restell másokat megkárosítani. Ugyanakkor előfordul, hogy végül ő maga lesz a károsult.

A trickster harmadik vonását Hynes alakváltásként definiálja. Eszerint a tricksterre jellemző, hogy testméretét, formáját, nemét megváltoztatja, vagy állatalakot ölt. Változó karaktere újfent hangsúlyozza, hogy könnyedén lépi át a kötöttnek tekintett határokat. Olykor ez az átváltozás csupán beöltözést jelent, máskor valódi átváltozásról van szó.

A negyedik tipikus jegy a trickster helyzetátalakító szerepe. Eszerint a trickster szemében nincs olyan rend, olyan szabály, olyan szentség vagy olyan rangos vagy félelmetes személy, ami vagy aki tiszteletet és megbecsülést érdemelne. Felülvizsgálja a mindennapi helyzeteket, s különösen

a mások számára egyértelműnek tűnő esetekben okoz keveredést, esetleg botrányt.

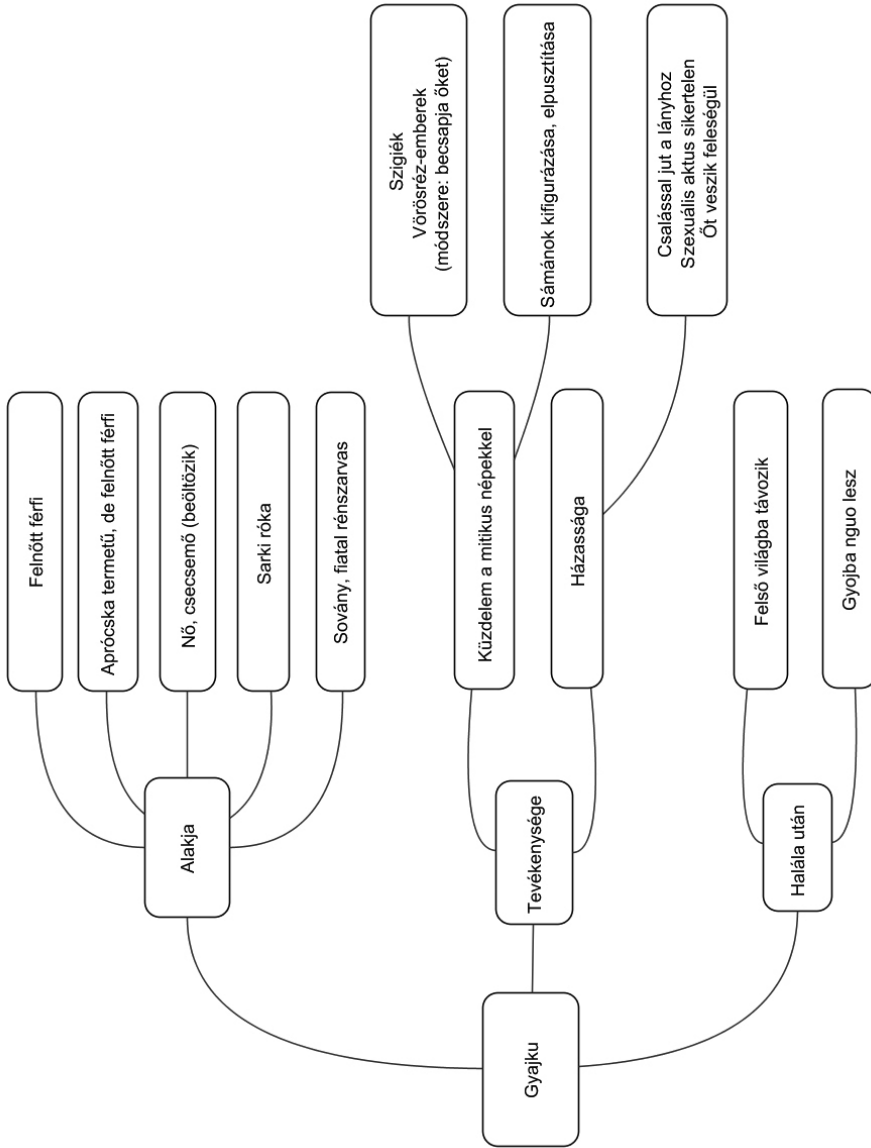
A trickster gyakran az istenek hírnökének szerepét is betölti vagy isten szerepében jelenik meg. Emberi és természetfeletti tulajdonságok keverednek személyiségében, így alkalmas arra, hogy a természetfeletti szándékát közölje. Gyakran képes az élők és a holtak világa közötti átjárásra, ő kíséri a lelkeket. Jellemző, hogy ajándékokat hoz vagy szerez a természetfelettitől az emberi világba.

Végül Hynes kiemeli, hogy a trickster bármilyen anyagot felhasznál céljai elérése érdekében. Ismét hangsúlyozzuk, hogy megszegi a társadalom elfogadott tabukat, és olyan alantásnak, gusztustalannak vagy éppen szentnek, tisztának tartott eszközöket, anyagokat használ, melyek a szexualitással, fekáliával, vagy a bálványokkal, szent tárgyakkal, cselekedetekkel kapcsolatosak. Ezen anyagokat és cselekvéseket semmiképpen sem a hétköznapi jelentésükben használja (3. *ábra*).

Ha *Gyajku*, a nganaszan trickster alakját megvizsgáljuk, láthatjuk, hogy alakjában a William Hynes, illetve a Paul Radin által kifejtett tricksteri vonások egyértelműen vizsgálhatók. Egy-egy példával illusztrálom ezt a megállapítást. A trickster származása bizonytalan, felnevelőjének személye kétséges, s igen tiszteletlenül bánik idősebb rokonával. Útja során *Gyajku* előre kilyukasztja ellenfelei csónakját, majd csónakversenyre hívja ki őket (SZIMCSENKO, 1996, 31.). Csalafintán túljár ellenfeleinek vagy a hiszékenyeknek az eszén. A harmadik vonást láthatjuk azokban az esetekben, amikor sarki rókának nézik (LABANAUSKAS, 2001, 56.), vagy női ruhába öltözik (LAMBERT, 2003, 470.). Helyzetátalakító szerepére jellemző, amikor az óriásasszonnyal elhiteti, hogy vizezés helyett gyermeket szült – őt magát (LABANAUSKAS, 2001, 56.). A vizezési ingeret szülési fájdalomként magyarázza, s így nem várt fordulatot vesz az esemény, a helyzet mibenléte és értékelése gyökeresen megváltozik. Az istenek hírnökeként *Gyajku* nem lép fel, ez a szerepkör *Gyojba nguon*nak van fenntartva, ő szerzi meg a civilizáció kellékeit. Igen jellemző azonban a különböző anyagok és helyzetek nem megszokott módon való használata: elég, ha csak azt említem, hogy a rénszarvas alakjában vívott végső küzdelemben úgy képes legyőzni támadóját, hogy levizeli a küzdőteret, s az ellenfél elcsúszik az odafagyott vizeleten (LAMBERT, 2003, 491.).

Az elsődlegesen tárgyalt tricksteri vonások között beszél a szakirodalom a mértéktelenségről, mely megnyilvánul a trickster hatalmas méreteiben, kielégíthetetlen szexuális vágyában és étvágyában egyaránt. *Gyajku* esetében ennek a fordítottját figyelhetjük meg. Testmérete, testfelépítése különleges ugyan, de nem hatalmas termetével, hanem éppen aprócska mivoltával tűnik ki (például SZIMCSENKO, 1996, 34.). Átváltozásai is jellemző, hogy kisméretű (sarki róka) vagy ványadt, gyenge állat bőrbe bújlik, amely ugyanakkor természetellenesen nagy vizeletürítésre képes (SZIMCSENKO, 1996, 36.). Több róla szóló történetnek központi eleme a házasság, de vagy





3. ábra Gyajku, a trickster alakja a folklórban.

felbomlik a szövetség, vagy végül létre sem jön (LAMBERT, 2003, 469–471.). *Gyajku* étvágyát nem jellemzik külön a szövegek, de az élelemszerzés szintén központi jelentőségű elem e mítoszokban. *Gyajku* csellel próbál élelemhez jutni, és így kiforgatja vendéglátóit vagyonukból (LAMBERT, 2003, 466.). Láthatjuk tehát, hogy a legklasszikusabb tricksteri jellemzők elemei is megtalálhatók anyagunkban.

*Gyajkunak* segítőtársa is van, aki rendszerint felnevelő anyja vagy nagyanyja. Ő segít neki furfangjait végrehajtani, s gyakran maga is nevetséges helyzetbe kerül vagy akár bele is hal egy félresikerült tréfába. A trickster segítőtársáról még nem találtam átfogó szakirodalmi anyagot, noha Róheim hasonló jelenséget említ az észak-amerikai tricksterekről írott tanulmányában (RÓHEIM, 1992, 148.).

*Gyajku* és *Gyojba nguo* alakja közé nem tehető egyenlőségjel. *Gyajku* akkor válik *Gyojba nguová*, amikor ellenségeit legyőzte, felnevelő nagyanyját elvesztette, sátra, felszerelése elúszott, csónakja tönkrement, heréje leszakadt, mert hozzáfagyott a folyó jegéhez – tehát egy teljesen kiüresedett, nemmel, egzisztenciával nem rendelkező alak áll előttünk. Ebben a helyzetben megy fel a felső világba rénszarvas formájában vagy a felső világ lakóitól kapott ajándékok segítségével. Róheim fogalmazza meg először azt a több kutatónál is felbukkanó gondolatot, mely a trickster-figurát a felnövekvő ember életútjával hozza kapcsolatba (RÓHEIM, 1992.). A nganaszan anyagban a trickster útja végére érve szinte megsemmisülve változik át a hitvilág egyik legmeghatározóbb alakjává. Meletyinszkij ezt a motívumot az átmenet megújító funkciójával kapcsolja össze. A megújulást „rituálisan úgy ábrázolják, mint halált és új születést”, a hősök nagyságukat evilági életük lezárultával, földi életüket követően érik el (MELETYINSZKIJ, 1985, 245.). Az istenségnek a földön található mása a bálvány, a *kojka*. *Gyojba nguo kojka*jához adataink szerint a sámánok fordulnak, rénszarvast is ajándékoznak neki, hogy segítségét kieszközöljék (LAMBERT, 2003, 486.), de nem tudjuk, hogy csak a *Ngamtusue* (Koszttyerkin) családból származó sámánok számára volt-e fontos az ő alakja. Annyi bizonyos, hogy a mítoszokat nemcsak e család tagjaitól gyűjtötték, de kétségtelen, hogy a teljesebb változatok tőlük származnak.

*Gyajkunak* a teremtésmítoszokban semmilyen szerepe nincs. Alakja kötődik mind az ember előtti korhoz, a hősök korához, amikor a világot benépesítő, az emberi életet lehetetlenné tevő szörnyetegek éltek, mind pedig az emberi világ korához. A mítoszok a mitikus idő mindhárom síkján játszódhatnak: a teremtés korában, a hősök és mitikus szörnyek, valamint a ma élő emberek korában egyaránt. (A mítoszok vizsgálatából kirajzolódó időszemléletet részletesebben lásd NAGY, 2007, 239–242.)

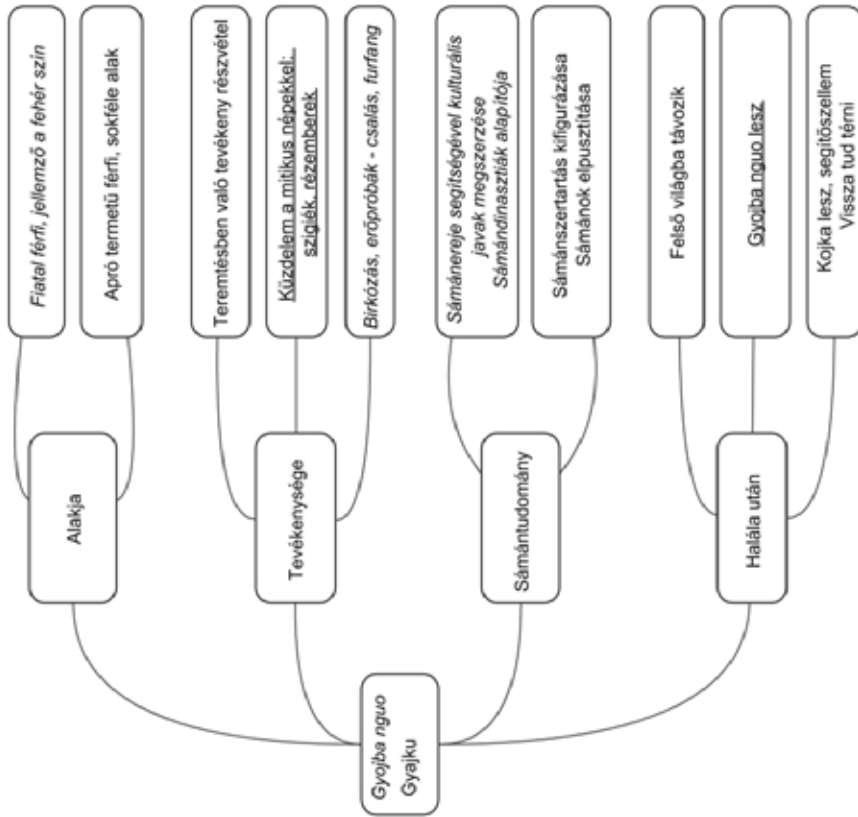
A világrend kialakulása során nagyon fontos a társadalmi kapcsolatok kialakulása és jelentősége. *Gyajku* és *Gyojba nguo* hasonlítanak abban, hogy mind a ketten árvák, nagyanyjuk neveli fel őket, s apjukat keresik, őt boszszulják meg. Ha megvizsgáljuk ellenfeleiket, azt tapasztaljuk, hogy ellen-

feleik mindig *szigiek*, azaz emberevő óriások vagy rézemberek, fej nélküli emberek, tehát az ember előtti kor lakói. *Gyojba ngu* ezek mellett képes legyőzni az alvilági betegségrészeket, megküzd az ottani istenséggel és férjével is, valamint a felső világba tartozó *nguokénál* is nagyobb az ereje. *Gyajku* nem kerül összeütközésbe más világszférák lakóival. A küzdelem oka minden esetben a vérbosszú, apját e lények pusztították-pusztítják el, s ezért fordul ellenük a hős. Láttuk, hogy a világ megtisztítása az előidők fent említett ellenséges teremtményeitől a kultúrhéroszi tettek egyike. Látható, hogy bár *Gyajku* jellegzetesen tricksteri módszereket alkalmaz a győzelemhez, nem a meglévő világrendet zavarja össze, hanem az ellenségek eltörlésével és a vérbosszú végrehajtásával éppen megszilárdítja azt. A győzelmeket házassággal is megpecsételik, mindhárom világszférából és minden mitológiai népből van feleségük, így mintegy az egész világot összekapcsolják. Az emberek világában játszódó mítoszok során azonban *Gyajku* tricksteri módon szétzilálja a meglévő társadalmi kapcsolatokat, míg *Gyojba ngu* továbbra is ezek megszilárdítására törekszik.

Hynes tricksteri vonásként említi, de véleményem szerint ugyanannyira kultúrhéroszi vonás is, hogy a világszférák között szabadon mozog a hős. Elsődleges tere a középső világ (KESZEG, 1999, 138.), de annak is különösen a szakrális terei (PÓCS, 1983, 185–187.), a folyók partfokai, torkolatvidéke. A saját otthonát jelentő kunyhóban igen keveset tartózkodik, amint „rátalál a szó”,<sup>5</sup> csónakba száll, vagy gyalog közelíti meg a horizontálisan elérhető célpontokat. Mind a kultúrhérosz, mind a trickster elsődleges közege a vándorlás, illetve a csónakon való haladás (HULTKRANTZ, 1967, 36.). A hős nagyon gyorsan halad, lefutja a réneket vagy más megfogalmazás szerint: megy, de mégis repül.

A vertikális mozgás szokatlanabb a nganaszan mítoszokban, de *Gyojba ngu* esetében mégis jellemző. Az alsó világba különösebb gond nélkül eljut hősünk: a víz alá bukik (SZIMCSENKO, 1996, 40.), vagy egy lyukon leereszkedik (SZIMCSENKO, 1996, 48.). A visszajutás a középső világba, illetve a feljutás a felső világba már nehezebb. A felsőbb világszférába való átmenet során vagy azt közvetlenül megelőzően a hős megsérül, kasztrálódik (SZIMCSENKO, 1996, 36.), megég (DOLGIH, 1976, 47.), vagy szinte teljesen felfalja egy vadállat (SZIMCSENKO, 1996, 51.). Ezek a sérülések rövidesen elmúlnak, amikor megérkezik a másik világszférába. A felsőbb földeket rénszarvasalakban, szánon vagy ló-, illetve madárháton éri el a hős. Utolsó ábránkban *Gyajku* és *Gyojba ngu* tulajdonságait hasonlítjuk össze. Dőlt betűvel szedtem a *Gyojba ngu* jellemző vonásokat, álló betűvel a csak *Gyajkura* jellemzőeket, végül aláhúztam a mindkettőjük alakjára jellemző adatokat (4. ábra).

<sup>5</sup> A nganaszan epikus folklór jellemző kezdőmotívuma a tundrán bolyongó vagy otthon elégedő hős, akinek a kalandjai akkor kezdődnek el, amikor rátalál a szó, azaz az előadó belefog a történetébe.



4. ábra Gyajku és Győjba nguo tulajdonságainak összehasonlítása. (Győjba nguo tulajdonságait dőlt betűvel, a mindkét szereplőre jellemző vonásokat aláhúzással jelöltem.)

A kutatás további lehetőségét jelentheti, hogy megvizsgáljuk a többi szi-bériai nép kultúrhős-trickster alakjait, hiszen elég, ha az obi-ugor istenségre, Világügyelő Férfiúra, vagy a nyenyec *Jompura*, a szelkup *Ittyere*, az enyec Fűszálacsákára gondolunk, hogy észrevegyük a feltűnő hasonlóságot az említett hősök között, de az összefüggések és egyéni vonások feltárása még további kutatásokat igényel. A nganaszan folklórban további csínytevő figurákat is találunk, akiknek tricksteri vonásai szintén vizsgálatot érdemelnek. Zárásul Meletyinszkij szavait szeretném idézni, aki tömören összefoglalja az archaikus folklór kultúrhéroszának jellemző vonásait: „A kultúrhéroszok az archaikus folklórban olyan szinkretikus alakokként jelennek meg, akik gyakran (bár nem mindig) három aspektust egyesítenek magukban: a mitikus teremtő, a komikus trickster és az archaikus hős vonásait, aki megsza-badítja a földet a gonosz szörnyektől” (MELETYINSZKIJ, 1982, 186.).

## IRODALOM

- BIANCHI, Ugo  
1978 Der Demiurgische Trickster und die Religionsethnologie. In: BIANCHI, Ugo (szerk.): *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophie*. 65–75. The Netherlands, Leiden.
- DOLGIH, B. O.  
1976 *Mifologiceszkaja szkazki i isztoriceszkije predanyija nganaszanov*. Moszkva, Nauka.
- DOUGLAS, Mary  
1966 *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London – New York, Routledge.
- GRACSEVA, G. N.  
1983 *Tradicionnoje mirovozrenyie ohotnyikov Tajmira*. Leningrad, Nauka.
- HAJDÚ Péter  
1976 Északi szamojéd epikus énekek, *Ethnographia*, LXXXVII, 488–495.
- HAJDÚ Péter (szerk.)  
1975 *Tundraföldi öreg. Szamojéd népmesék*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- HOPPÁL Mihály  
1975 A mitológia mint jelrendszer In: SZÉPE György – SZERDAHELYI István – VOIGT Vilmos (szerk.): *Jel és közösség*. 163–181. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- HULTKRANTZ, Åke  
1961 The Owner of the Animals in the Religion of the North-American Indians. In: HULTKRANTZ, Åke (szerk.): *The Supernatural Owners of Nature. Nordic Symposium on the Religious Conceptions of*

- Ruling Spirits (Genii loci, Genii speciei) and Allied Concepts.* Acta Universitatis Stockholmiensis 1. 53–65. Uppsala, Almqvist and Wiksell.
- 1997 Theories on the North American Trickster. *Acta Americana*, 5, 2. <http://www.angelfire.com/realmbodhisattva/trickster.html>
- 1967 *The Religions of the American Indians*. California, University of California Press.
- HYNES, William
- 1993 Mapping the characteristics of mythic tricksters: A heuristic guide. In: HYNES, William – DOTY, William (szerk.): *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts and Criticism*. 33–46. Alabama, The University of Alabama Press.
- HYNES, William – DOTY, William (szerk.)
- 1993 *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts and Criticism*. Alabama, The University of Alabama Press.
- KESZEG Vilmos
- 1999 *Mezőségi hiedelmek*. Marosvásárhely, Mentor Kiadó.
- KISS Réka
- 1999 A szamojéd prózaepikus szövegek néhány jellegzetessége. In: BALÁZS Géza (szerk.): *Felfedezőúton a jelek világában*. 67–82. Budapest, Magyar Szemiotikai Társaság.
- KORTT Ivan – SZIMCSENKO, Jurij
- 1990 *Materialen zur geistigen und dinglichen Kultur der Nganasan Samojeden*. Berlin, Systema Mundi.
- LABANAUSKAS, Kazis (szerk.)
- 1992 *Folklor narodov Tajmira 3. Nganaszanszkij folklor*. Dugyinka.
- 2001 *Nya gyürimi tuobtugujsza. Nganaszanszkaja föklornaja hresztomatija*. Dugyinka.
- LAMBERT, Jean-Luc
- 2003 Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien). *Études Mongoles et Sibiriennes*, 33–34. Paris, ANDA,
- LINDSAY, Jones (szerk.)
- 2005 *Encyclopedia of Religion*. New York, Macmillan.
- MAKARIUS, Laura
- 1993 The myth of the trickster: The necessary breaker of taboos. In: HYNES, William – DOTY, William (szerk.): *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts and Criticism*. 66–86. Alabama, The University of Alabama Press.
- MELETYINSZKIJ, Jeleazar
- 1971 Az epikus költészet. *Folcloristica*, 1, 13–107. Budapest, ELTE BTK Folklore Tanszék.
- 1973 Typological Analysis of the Paleo-Asiatic Raven Myths. *Acta Ethnographica Hungarica*, 22, 107–155.

- 1982 A szó művészetének ősi forrásai. In: *A művészet ősi formái*. 147–190. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.
- 1985 *A mítosz poétikája*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.
- NADELBERG, Laura  
2008 *Cultural Heros and Mirrors of Darker Desires: Transitioning Tricksters of Our Past into Contemporary Society*. Connecticut College, Connecticut. <http://digitalcommons.conncoll.edu/anthroph/1>
- NAGY Zoltán  
2007 *Az őseink még hittek az ördögökben. Vallási változások a vaszjugáni hantiknál*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- PÓCS Éva  
1983 Tér és idő a néphitben. *Ethnographia*, XCIV, 177–205.
- POPOV, A. A.  
1984 *Nganaszani. Socialnoje usztojsztvo i verovanyija*. Leningrad, Nauka.
- RADIN, Paul  
1955 *The Trickster: A Study in American Mythology*. London, Routledge & Kegan Paul.
- RICKETTS, Mac Linscott  
1993 The shaman and the trickster. In: HYNES, William – DOTY, William (szerk.): *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts and Criticism*. 87–105. Alabama, The University of Alabama Press.
- RÓHEIM, Géza  
1992 Culture Hero and Trickster in North-American Mythology. In: DUNDES, Alan (szerk.): *Fire in the Dragon and Other Psychoanalytic Essays on Folklore*. 116–121. Oxford, Princeton University Press.
- SCHMIDT, Éva  
1989 Bear Cult and Mythology of the Northern Ob-Ugrians. In: HOPPÁL, Mihály – PENTIKÄINEN, Juha (szerk.): *Uralic Mythology and Folklore*. Budapest – Helsinki, MTA Néprajzi Kutatócsoport. (Ethnologica Uralica 1.)
- SZIMCSENKO, Ju. B.  
1996 *Tradicionnūje verovanyija nganaszan*, 1. Moszkva, Insztyitut Etnologii i Antropologii RAN.  
1990 *Szibériai nyelvrokonaink hitvilága*. Budapest, Tankönyvkiadó.  
1997 Die Mythologie der Uralier Sibiriens. In: *Wörterbuch der Mythologie* 1–2. 387–700. Stuttgart, Klett-Cotta.
- WAGNER-NAGY Beáta (szerk.)  
2002 *Chrestomathia Nganasanica*. Studia Uralo-Altica, Supplementum 10. Szeged – Budapest, Szegedi Tudományegyetem Finnugor Tan-szék – MTA Nyelvtudományi Intézet.

*DJOJBA NGUO* AND *DJAJKU* – HERO AND TRICKSTER IN THE  
NGANASAN FOLKLORE

The article deals with the figure of the Nnganasan (North-Samoyed, Siberia) cultural hero and trickster. The former research has not mentioned the fact that the Nnganasan cultural hero, *Djojba nguo* (Orphan-deity) is the same character as *Djajku*, the trickster. The phenomenon that a cultural hero has two faces is well known from the North American Indian cultures and from other peoples as well.

We can define three levels of this complex figure. First of all, he has got a principal share in the creation of the world. He fecundates Earth Mother, who gives birth to the plants, reindeers and finally to the human beings. He gains and presents fire, fish and the possibility of hunting and fishing to men, his children. He is the founder of the shamanic art and the father of the idols. Secondly, he kills the lower mythological beings of the earth, the men-eater giants, illness-demons and similar creatures. His reason is the blood feud, as his father was killed by these people. The third aspect of his character is that of the trickster. The trickster has no role in the creation; he kills the mythological creatures as well, but in his special, tricky way. He deceives his enemies and let them die this way. After finishing his work in this world, he enters the upper one, and changes to be *Djojba nguo*. Before passing to this other world sphere, he loses everything he had, even his gender and identity, so a totally empty hero enters the upper world.

It may be claimed that the cultural hero and the trickster are transitional and mediate figures between life and death, men and supernatural, between the world spheres and temporal levels.



**BASKÍRIA, TUVA, MONGÓLIA – VALLÁSI  
SPECIALISTÁK ÉS GLOBALIZÁCIÓ**



## A BASKURT (BASKÍR) NÉPI ORVOSLÁS NÉHÁNY FAJTÁJA

1996 szeptemberében egy hónapot töltöttünk Kunkovács László fotográfussal az uráli baskurtok (baskírok)<sup>1</sup> között. Hiszameddinova Firdausz meghívására érkeztünk, aki akkoriban Baskíria (Baskurtusztán) oktatási minisztere volt. Firdausz asszony egy helyi baskurt néprajzkutató, aki Torma József turkológussal végzett közös terepmunkát Baskíriában.<sup>2</sup> A baskurt fővárosban, Üfü (orosz Ufa) városában találkoztunk vele, majd segített nekünk eljutni Baskíria olyan járásába, ahol a baskurtok máig többségben élnek.<sup>3</sup>

A baskurtok a 14–15. században vették fel az iszlám hitet, így pogány hitvilágukból csak néhány elem őrződött meg a baskurt néphitben. A természetkultusz eltűnt, de az ősök szellemének (*ata-babalar ruxi*) tisztelete ma is jelen van. Gyakran sütnék lángost a szellemek kedvéért, mert hitük szerint a zsír szagára azok összegyűlnek a házi tűzhely körül.<sup>4</sup>

A baskurtok abban is hisznek, hogy a betegségeket különféle ártó erők (*šaytan, yěn-pärëy, albahti, ubir; šürälë*)<sup>5</sup> és boszorkányok (*šixxirsī*<sup>6</sup> vagy *mäskäy*)<sup>7</sup> idézik elő, de a „szemmel verés” (*küđ tëy-* „szemmel ver”) is sok betegség okozója. A betegségeket különféle ráolvasásokkal és egyéb mágikus gyógy módokkal lehet gyógyítani vagy megelőzni.

A baskurtok közt nincsenek olyan vallási specialisták, akik eksztázis során idézik meg a szellemeket, miként a szibériai sámánok. Hallottam ugyan

<sup>1</sup> A Baskír Köztársaságban (Baskurtusztán) 1,5 millió orosz, 1,2 millió baskurt (*bašqört*) és közel egy millió tatár (főleg *täptär*) él az Oroszországi Föderáció 2002-es népszámlálási adatai alapján.

<sup>2</sup> A magyarok és baskurtok közti igen összetett, ugyanakkor vitatott etnikai kapcsolat miatt (lásd GOLDEN, 1990, 242–248.) ez a török nép kedvelt témája a magyar turkológiának. Torma József (1942–2000) több terepmunkát is végzett Baskíriában, 1986 és 1991 között tanulmányozta a baskurt néphitét. A baskurt népi orvoslásról gyűjtött anyagait később egy magyar nyelvű monográfiában adta közre, melyet, sajnos, alig ismer a külföldi tudományosság. Torma ebben a könyvében a baskurt népi gyógyítás részletes kutatástörténetét is közölte (TORMA, 1997, 16–25.).

<sup>3</sup> A baskurt nyelv és hagyományok főleg az általunk meglátogatott délkeleti járásokban (Yılayır, Böryän, Baymaq stb.) őrződtek meg. Az északi és nyugati baskurtok sokszor inkább egy kazáni tatár nyelvjárást beszélnek.

<sup>4</sup> A sült zsír szagával etették a halottak lelkeit és a ház más jószándékú szellemeit (terepmunkám anyagából, Baymaq, Baskíria, 1996). Lásd még TORMA, 1997, 47.

<sup>5</sup> Ezekre az ártó szellemekre úgy tekintenek, mint az iszlám „sátán” képzetének különböző formáira.

<sup>6</sup> A *šixxirsī* eredeti jelentése „varázsló (nő)”, de a baskír–orosz szótárban a következő jelentéseket találjuk: *koldunja, volšebnica, čarodejka* (URAKSZIN, 1996, 545.).

<sup>7</sup> A *mäskäy* szó jelentése egyfajta női démon, aki felfalja az embereket vagy a vérüket szívja, a baskír–orosz szótárban a következő jelentéseket találjuk: *obžora, vurdalak* (URAKSZIN, 1996, 451.).

a *kürädä* „látó” emberekről,<sup>8</sup> akik képesek voltak harcolni az ártó erőkkel, de a helyi baskurtok csak a sírjaikat mutatták meg nekem terepmunkánk során. A népi gyógyítást az úgynevezett „gyógyító asszonyok” (*imsě äbëy*) végzik, akik ismerik a mágikus gyógymódokat. A baskurtok nem hisznek abban, hogy ezeket a gyógyítókat a szellemek választják ki, és tanítják meg a gyógyításra. A gyógyító asszonyok anyjuktól, nagyanyjuktól tanulják meg a tudományukat, majd adják tovább a következő nemzedéknek.

Sokféle gyógymódot ismernek a baskurtok, az *im-töm* egy általános elnevezés a különféle népi gyógyításokra. Torma József az *imlā*- igét „ráolvasással gyógyít” értelemben adja meg, mely az *im* „gyógyszer” (TORMA, 1997, 113–114.) és *im-töm* „babona” vagy „ráolvasás” szavakkal függ össze.<sup>9</sup> Ő az *arpa* „árpa” (TORMA, 1997, 103.) és az *ödlök* „gyermekágyi láz”<sup>10</sup> (TORMA, 1997, 85.) gyógyításakor használt ráolvasásokat említi. Egy baskurt rituális folklórról szóló könyvben 48 különféle ráolvasást találunk (SÖLÄYMÄNOV, 1995, 60–95.) az *im-töm* című fejezetben.

Terepmunkánk során 4 féle *im-töm* gyógyítást (azon belül 2 ráolvasást) gyűjtöttünk, mely jól kiegészíti Torma könyvének gazdag anyagát:

(1) Az elveszett „lélek” visszajuttatása a testbe ólomöntéssel (*qõt qõyõw*), avagy ijedség és fejfájás gyógyítása (TORMA, 1997, 117.; SÖLÄYMÄNOV, 1995, 60–62.).

(2) A felesleges „lélek” eltávolítása a testből (*ös yän*), avagy a hasfájás gyógyítása (TORMA, 1997, 83–84., 96., 98–99., 101.; SÖLÄYMÄNOV, 1995, 75–78.).

(3) Az agy megmérése (*mëyë ülsäw*) és helyrerázása, avagy a fejfájás gyógyítása (TORMA, 1997, 115.; SÖLÄYMÄNOV, 1995, 84.).

(4) Imaszöveg írása papírra (*dõya yaðiw* vagy *bëtëw*) és vízbemártása szemmelverés ellen (TORMA, 1997, 29–30.).

A szerző jegyezte le a népi gyógymódokat és a ráolvasások szövegeit illetve fotókat is készített, míg Kunkovács fényképezett a gyógyítások alatt.

Az elveszett „lélek” visszajuttatása a testbe ólomöntéssel (*qõt qõyõw*)

A *qõt qõyõw* egy olyan baskurt gyógyítási mód neve, mely során a beteg elveszett „lelkét” ólomöntéssel juttatják vissza a testébe. Ennek a „léleknek” a baskurt neve *qõt*, mely az ótörök *qut* megfelelője (CLAUSON, 1972, 594.; BOMBACI, 1965, 284–291. és 1966, 13–43.). Torma olyan léleknek fordítja,

<sup>8</sup> A *kürädä* jelentése egyfajta „jós (nő)”, a szótárban a következő jelentéseket találjuk: *vorozëja*, *gadalka* (URAKSZIN, 1996, 320.); lásd még RUDENKO, 1925, 310. és TORMA, 1997, 17.

<sup>9</sup> Az *em* szó török eredetű, míg a *dom* mongol. Az *em-dom* ikerszót a baskurtban *im-töm* formában ejtik. Lásd még SZALONTAI-DIMITRIEVA, 1982, 175–176.

<sup>10</sup> Torma az *ödlök* szót „szövődmenyes betegségek démonja” értelemben adja meg, míg a baskír-oros szótárban *oslažnenie* „szövődmeny” értelemben szerepel (URAKSZIN, 1996, 479.).

mely „jó szerencsét” hoz (TORMA, 1997, 167.). Az általunk megfigyelt gyógyítást egy 71 éves gyógyító asszony (*imsē*), Fayða Xäsän-qïði Ábsälämová végezte Yılayır járás (orosz Zilairszkij rajon) Yuldıbay nevű falvában. Egy kislányt gyógyított, aki megijedt valamitől és folyton sírdogált. A baskurtok hite szerint ha valaki megijed, a *qõt* elszáll a testéből,<sup>11</sup> ezért azt vissza kell szerezni. A gyógyítás során az *imsē* visszajuttatja a *qõt* lelket a testbe, melyet az ólom öntése jelképez. Innen a ráolvasás neve *qõt qõyõw* vagyis a „*qõt* lélek öntése”.

A gyógyítás elején az *imsē* zsírban ólmot olvasztott. Ezután a kislány anyukája a fiát a házuk küszöbére (*tufa yëğën*) ültette, és a fejét egy fehér lepellel beborította. A gyógyító asszony egy fazekat hideg vízzel megtöltött, és azt a fiú letakart fejére helyezte, míg a fazék fedelét a fiú lába alá tette (1. kép). Ezután ólmot (*aq qurıaş*) öntött serpenyőből a fazékba, ezzel az „elszállt” lelket szimbolikusan visszaöntötte (*qõt qõyõw*) a gyermek testébe, miközben a következő ráolvasást mondta:<sup>12</sup>



1. kép Somfai Kara Dávid, fotója 1996, Yuldıbay falu, Yılayır járás, Délkelet-Baskıria.

*qõrayt qõtõm, kil qõtõm*  
*ëyäng bïnda, qõtõm*  
*ayın hïwðay ayıp kil*  
*aq baliqtay yõðõp kil*  
*ëyäng bïnda, qõtõm*  
*qõrayt qõtõm, kil qõtõm*

*Qõrayt qõt lelkem, qõt lelkem,*  
*İtt a gazdád, qõt lelkem!*  
*Folyjál ide, mint folyó víz,*  
*Ússzál ide, mint fehér hal!*  
*İtt a gazdád, qõt lelkem,*  
*Qõrayt qõt lelkem, qõt lelkem!*

<sup>11</sup> A *qõt õs-* kifejezés szó szerint „elszáll a jószerencse lélek” értelemben fordítható, de a mai baskurtban „megijedni” jelentéssel bír.

<sup>12</sup> A *qõrayt* szónak nincs valódi jelentése, csak ebben a ráolvasásban használják. Azrail a halál angyala az iszlám mitológiában (arab *‘Izrā’īl*, lásd WENSINCK, 1990, 292–293.).

*γazrayil färēštā, kiltēr qōtōm  
ēyāng bīnda, qōtōm  
qōrayt qōtōm, kil qōtōm*

Azrail angyal, hozzd el a *qōt* lelkem!  
Itt a gazdád, *qōt* lelkem,  
*Qōrayt qōt* lelkem, *qōt* lelkem!



2. *kép* Kunkovács László fotója, 1996, Yuldıbay falu, Yılayır járás, Délkelet-Baskıria.

A megdermedt ólom formájából következtetni szoktak arra, hogy milyen állattól vagy tárgytól ijedt meg a gyermek. Az általunk megfigyelt esetben egy kutya alakját vélték felfedezni. Ezután a gyógyító a megdermedt ólmot a fiú anyjának adta, és elmagyarázta az ijedség okát (2. *kép*). Az ólomdarabot egy kendőbe tekerték, és a fiú szíve tájékán az ingéhez erősítették (3. *kép*). A ráolvasás után a gyógyító a vizet a küszöb alá öntötte, és egy áldást (*salawat*) mondott arabul. Miután megdermedt a zsír, kentek belőle a gyermek homlokára, tenyerére és mellkasára.

Az ősi török lélekképzetek<sup>13</sup> alapvetően megváltoztak<sup>14</sup> azután, hogy a baskurtok felvették az iszlám hitet, de a *qõt qõyõw* gyógyításban a *qõt* vagyis a „testet elhagyó” lélek képzete kimutatható.



3. kép Somfai Kara Dávid fotója, 1996, Yuldıbay falu, Yılayır járás, Délkelet-Baskıria.

### A felesleges „lélek” eltávolítása a testből (*õs yän*)

Az *õs yän* olyan gyógymód (*ımläw*), melyet akkor alkalmaznak, ha a gyerek hasa sokat fáj. Ezt a gyógyítást a 70 éves Гӓynäkamal Latif-qıđı (Üöärgän

<sup>13</sup> Az altaji törökök körében a lélek és a lélegzet (*tın*) ugyanaz a képzet, de az ember testében más lélekformák is léteznek. A *kut* egy olyan lélek, mely szerencsét és boldogságot biztosít. A *jula* és az *üzüt* olyan lélekformák, melyek elhagyják a testet betegség és/vagy halál esetén (POTAPOV, 1991, 30–31. és 46–56.; SOMFAI KARA, 2002, 300.).

<sup>14</sup> A baskurtok csak a *yän* (vö. perzsa *jān*) szót használják „lélek” értelemben.

nembeli) gyógyító asszony (*imsě*) végezte a Haqmar (orosz Sakmara) folyó menti Bikbaw faluban. Amíg a *qõt* „lélek” elszállhat (*qõt õs-*) a testből, és a hiánya betegséget okoz, az *õs yän* „három lélek” elnevezés azt sugallja, hogy a „felesleges lelkek” is betegséget okoznak. A Baskurt néphit szerint két „fölösleges”, úgynevezett „kutya-lélek” (*õt-yän*) okozza a gyermekek hasfájását (TORMA, 1997, 85.). Ezek a „lelkek” tulajdonképpen ártó erők, melyek a szöveg tanúsága szerint a szélből és vízből származnak. Sok török etnikum néphitében a víz különféle ártó erők lakóhelye.<sup>15</sup> A szél is okozhat hasonlóképpen mindenféle betegséget.<sup>16</sup>



4. kép Kunkovács László fotója, 1996, Bikbaw falu, Délkelet-Baskíria.

Ennek a gyógyításnak a lényege, hogy el kell távolítani a két „fölösleges lelket” a testből. Először Γ ä y n ä k a m a l Latif-qïdï a gyermek hasát egy cipővel simogatta, hogy ez által az „ártó lelkeket” kiválassza (4. kép). Aztán a gyermeket gyengéden a ház egyik ajtajának két szárnya közé szorították

háromszor egymás után, hogy a „két lelket” kiűzzék a testből (TORMA, 1997, 99.). A gyógyítás során a következő ráolvasást mondták:

*Niy qïthahïng, õs yän qïtham*

*ikëwën ültëräm, bëräwën qaldïram*

*Bër yän, ikë yän, õs yän*

*Qayða hinëng makanïng*

*Taş haraydïng ësëndä*

*Ikë yändë ültëräm*

Mit szorítasz, a „három lelket” szorítom,

Kettőt megölök, egyet meghagyok.

Egy lélek, két lélek, három lélek,

Hol van a te lakásod?

Kópalotában van.

Két lelket megölök,

<sup>15</sup> Terepmunkám alapján (Qulsarı, Atıraw, Kazaksztán, 1996).

<sup>16</sup> A kazakok szintén a szelet okolják a hasfájás miatt, például kazak *jel ötti* „behatolt a szél” (terepmunkám adata, 1994, Sımkent, Kazaksztán). Talán ezért volt *Yel-böke* „Szél démon” a neve egy nagy erejű démonnak a régi ujburban.



*Běr yändě qaldıram  
Běr yän, ikě yän, ös yän  
Hıwđan kilhäng, hıwya kit  
Yěldän kilhäng, yělgä kit  
Qayđan inděng, šönan süq*

Egy lelket meghagyok.  
Egy lélek, két lélek, három lélek,  
Ha vízből jössz, vízbe térj!  
Ha szélből jössz, széllel szállj.  
Ahol behatoltál, onnan távozz!



5. kép Kunkovác László fotója, 1996, Mullakay falu, Baymaq járás, Délkelet-Baskíria.

### Az agy megmérése (*měyě ülsäw*) és helyrerázása (*měyě qayiw*)

A harmadik, általunk megfigyelt gyógyítás azon a hiedelmen alapszik, hogy a fejfájás okozója az agy elmozdulása a koponyában. A gyógyításnak több elnevezése is létezik: *měyě ülsäw* „az agy mérése”, *měyě tōšöröw* „az agy lemozdítása”, *měyě qayiw* „az agy rázása” (TORMA, 1997, 115.) vagy *měyě ultiriw* „az agy ültetése” (SÖLÄYMÄNOV, 1995, 84.).

A mi adatközlőnk, Ǵäliyə Timərbulat-qıđı, 68 éves (bőryän nembéli) gyógyító asszony (*ımsě*) Mullakay faluból (Baymaq járás, orosz Bajmakszkij rajon) a *měyě ülsäw* „az agy mérése” elnevezést használta. A gyógyítás kezdetén az *ımsě* megmérte a beteg fejét egy madzaggal (5. kép) minden irányból, hogy az agy helyzetét meghatározza a koponyában. Aztán megkérdezte a beteget: *tōštö-mö?* „leesett-e [az agyad]?”, és a beteg ezt válaszolta: *tōštö*. „leesett.” Ha az agy helyzete nem megfelelő, akkor azt helyre kell rázni.

Hogy ezt elérje, a fejet átkötő madzagot jó erősen a kezében tartotta, majd a madzagot tartó kezét a másik kezével csapkodva a beteg agyát helyrerázta (*měyě qayïw*).



6. kép Kunkovács László fotója, 1996, Mullakay falu, Baymaq járás, Délkelet-Baskíria.

### Imaszöveg írása papírra (*dõya yađïw*) és vízbemártása

Az utolsó gyógyítás tulajdonképpen az előzőnek (az agy megmérése) volt a folytatása, és ugyanaz a gyógyító asszony végezte. A beteg lefeküdt, mire az *imsě* egy újabb gyógyításba kezdett egy arab nyelvű imaszöveggel (*dõya*). Először is kiválasztotta a megfelelő imát a Koránból, majd azt egy darab papírra írta (*dõya yađïw*). Ezután a papírdarabot egy csésze vízbe tette, és egy párszor ráfújt. A betegre is fújt néhányszor (6. kép). A végén a betegnek meg kellett innia a csésze vizet.<sup>17</sup> A baskurtek hite szerint az imák gyógyító ereje behatolhat a vízbe. Az imákat általában a Koránból választják, és a víz

<sup>17</sup> A kirgizek közt is megfigyeltem hasonló gyógyítást (terepmunkám gyűjtéséből, 2002, Narin, Kirgizsztán). A neve *ičirtki*, mely szó szerint azt jelenti: „valami itatni való” (lásd még BAJALIEVA, 1972, 112.). A szibériai török sámánok is bele szoktak beszélni vagy fújni egy csésze vízbe, hogy azzal gyógyítsanak (saját gyűjtés, 1998, Xöndergey, Tuva).

a szent szövegek miatt válik gyógyítónak. Ártó imákat, átkokat tartalmazó vízzel ugyanakkor meg lehet betegíteni embereket.<sup>18</sup>

### Néhány megállapítás

A baskurt népi orvoslásban nem találunk olyan vallási specialistákat (sámánokat), akiket a szellemek avattak be, és transzállapotban tudnak velük érintkezni. Ugyanakkor a népi orvoslásnak gazdag tárháza van. Torma véleménye szerint a baskurt népi orvoslás fajtái egy egész rendszert alkotnak (TORMA, 1997, 122–124.), melynek a legfontosabb elemei a következők: (1) mágikus csecsemővédelem, (2) kultikus lakomák, (3) névadás, (4) betegségdémonok, (5) betegség tünetei, diagnózis és (6) a különféle gyógyítások (*irimla-*, *arba-*, *imlä-*).

A népi orvoslás a baskurt néphiten alapszik, de néhány eleme a szibériai török ősvallások egyes képzeteivel is kapcsolatba hozható (például lélek-képzetek, mágikus víz). A baskurt népi orvoslás tanulmányozása révén a néphit egyes elemeinek kialakulását is jobban megérthetjük.

Egy másik érdekes kérdés annak a folyamatnak a vizsgálata, mely az eksztatikus módon gyógyító vallási specialisták (sámánok) eltűnéséhez vezetett a baskurtok között. Miért vették át az ő szerepüket más gyógyítók (*imsē*), jósek vagy egyszerűen a közösség idősebb tagjai?

### IRODALOM

BAJALIEVA, Toktobübü

1972 *Doiszlamszkie verovanija i ih perezsitki u kirgizov*. Frunze, Ilim.

BOMBACI, Alessio

1965–1966 Qutluy bolzun! *Ural-Altäische Jahrbücher*; 36, 284–291.; 38, 13–43.

CLAUSON, Sir Gerard

1972 *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford, Clarendon Press.

GOLDEN, Peter B.

1990 The peoples of the Russian forest belt. In: SINOR, Denis (szerk.): *The Cambridge History of Early Inner Asia*. 229–255. Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>18</sup> Az „átkozott víz” a kirgizek körében is megfigyelhető, neve *dubalagan suu* „imával megrontott víz” (saját gyűjtés, 2001, Narin, Kirgisztán). A *Mongolok Titkos Történetében* (*Mongqol-un Ni' uča Tobča'an*: 272. rész) Ögödei kánt megszállták a démonok (*ada*), ezért a sámánok Ögödei öccsének, Toluinak „átkozott vizet” (*jükergen usun*) adtak, hogy Ögödei betegsége átszálljon rá (lásd LIGETI, 1971, 245.).

- LIGETI, Louis (szerk.)  
 1971 *Mongqol-un Ni'uča Tobča'an* Histoire Secrète des Mongols. Monumenta Linguae Mongolicae collecta I. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- POTAPOV, Leonid P.  
 1991 *Altajszkij samanizm*. S. Peterburg, Nauka.
- RUDENKO, Szergej I.  
 1925 *Baskiri: isztoriko-étnograficseszkie ocserki*. Moszkva – Leningrad, Izdatel'sztvo Akademii nauk SSSR.
- SOMFAI KARA, Dávid  
 2003 Vilmos Diószegi's Collection of Kumandy Shamanism from 1964. In: SÁRKÖZI, Alice – RÁKOS, Attila (szerk.): Proceedings of the 45<sup>th</sup> PIAC, (2002) 297–304. Budapest, Research Group for Altaic Studies (Hungarian Academy of Sciences).
- SÖLÄYMÄNOV, Äxmät [SZULEJMANOV, Ahmad] (szerk.)  
 1995 *Başqört xaliq ijadi I. Yöla folkl'ori*. Üfü, Kitap.
- SZALONTAI-DMITRIEVA, Judith  
 1982 The Etymology of the Chuvash Word *Yumšă* 'Sorcerer'. In: RÓNATAS András (szerk.): *Chuvash Studies*. 171–177. Budapest, Akadémiai Kiadó. (Bibliotheca Orientalis Hungarica 28. )
- TORMA, József – KHISAMETDINOVA, Firdaus  
 1997 ... *A tűznek mondom! (A baskír népi orvoslás elemeinek mai rendszere)*. Budapest, Püski Kiadó.
- URAKSZIN, Zinnur (szerk.)  
 1996 *Baskirszko-russzkij szlovar (başqörtsa-russa hüödlék)*. Moskva, Digora – Russzkij jazük.
- WENSINCK, Arent J.  
 1990 Izrā'īl. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden – London, Brill.

DÁVID KARA SOMFAI

## BASHKURT (BASHKIR) FOLK MEDICINE

László Kunkovác and the author spent one month in 1996 among the Bashkir living in the Ural Mountains. They conducted fieldwork in the counties inhabited by a Bashkir majority. The Bashkir accepted Islam in the 14<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> centuries and their pre-Islamic native religion left only some traces in their folk beliefs. The Bashkir believe that illnesses can be caused by evil spirits and witches or if someone is touched by an 'evil eye'. These illnesses can be healed and prevented by charms and other means of magical healing. There are no religious specialists among the Bashkir who invoke

spirits in ecstasy as shamans do. Healing activities are now practiced by ‘female healers’. The Bashkir do not believe that these healers are chosen by the spirits or that they learn their healing methods from them. These ‘female healers’ learn their methods from their mothers and grandmothers and pass these methods on to the next generation. There are various Bashkir healing methods, but *im-tõm* is a general term for folk medicine. During our field-trip the author observed four types of *im-tõm* (including two types of charms). He recorded the healing methods and the texts of those charms, while László Kunkovács took pictures during the healing.



## SÁMÁNOK NYOMÁBAN TUVA FÖLDJÉN

## EGY KIS NÉP SÁMÁNJAI A KUTATÁSOK TÜKRÉBEN

Él Ázsia földrajzi közepén – a mai Tuva Köztársaságban, az Orosz Föderáció részeként – egy kis népcsoport, melyet hol *szojot*nak, hol *urjankhaj*nak, hol *tofán*ak, hol *todzsán*ak, hol meg *darkhat*nak neveznek a történeti és az etnográfiai szakirodalomban. Mivel az alig negyedmillió kis nép sámánjait sokan tanulmányozták, érdemes bevezetésként áttekinteni e kutatásokat. Meg kell ezt tgyük annál is inkább, mert a magyar kutatók, köztük e sorok írójának mestere, Diószegi Vilmos is Tuvában gyűjtött 1958-ban (augusztus 5–25. között; vö. SÁNTHA, 2000, 213–224.) és jelentős tanulmányokat publikált. Ezért is vettük kölcsön némi módosítással az ő könyvének címét ismertető áttekintésünk címéül.

Az első magyar etnográfus Jankó János volt, aki először adott hírt a tuvaiak samanizmusáról az *Ethnographia* 1900-as évfolyamában. Ezt a tanulmányát reprint formájában külön kis kötetben megjelentették, ebből idézünk: „Hosszadalmasabb és körülményesebb volt Najdüknek, a tangnu-urjankhaji nősámánnak a táncza, melyet Dzindzilikben láttunk. Az urjankhaji sámánnak kétféle táncza van: az egyiket akkor táncolja, mikor meghívják, a másik a rendes, a kötelező, melyet havonta háromszor, 9, 19, és 29-én végez. Úgy Najdüknél, mint a kobdói sámánnál Tabün-Szakhalnál ilyen kötelező tánczot láttunk, amelyet a sámán csakis a maga sátrában tánczolhat.” (Vö. SÁNTHA, 2000, 213–224.) Leírásából, amely tele van értékes részletekkel és helyi terminológiával (például a dob, dobverő neve), az derül ki, hogy nemcsak látta a sámánnő táncát, de igen alaposan odafigyelt minden apró részletre is, amikor leírta a sámánszeánszot. Sőt, nemcsak leírta a sámán tevékenységét, hanem állandóan össze is hasonlította a más népeknél tapasztalt jelenségekkel (például a nyelvi anyaggal). A *Töredék a sámán hitvilágból* című fejezetben bemutatja a lapockacsonttal végzett jóslást, a tűztiszteletet, végül pedig az állatáldozatot. Külön fejezet szól a dobról – mintegy 12 rajzzal illusztrálva –, ezek a képek olyan tárgyakat örökítettek meg, amelyek lehet, hogy ma már nem is léteznek. Végül a zárófejezetben – *A sámán ruha* címűben – többek között részletesen leírta, milyen sámánöltözeteket látott. Sajnos a részletekben gazdag leírásokból nem derül ki, hogy ezeket a ruhákat a helyszínen vagy a pétervári „orosz császári tudós akadémiában” vette-e szemügyre. Mindenesetre hasonló korai tudósítást a 19. század végéről csak egyet ismerünk, egyetlen *szojot* sámán-kosztüméről Finnországból (HEIKEL, 1896).

Diószegi Vilmosnak 1972-ben váratlanul bekövetkezett halála után könyvtárának és kéziratos hagyatékának egy része a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Intézetének archívumába került. Ezt az anyagot 1973-ban Schmidt Éva rendezte és leltározta. Ebben található egy vaskos dosszié, amely Diószegi tuvai gyűjtéseit tartalmazza, azokat, amelyeket 1958. augusztus 2. és 29. között készített. A dosszié anyagát még ő osztotta két részre, az első, *Tuva (szojot) sámán-énekek* című részben hét adatközlőtől mintegy 676 sornyi szöveg található (egy helyen közbeszúrással: „második tekercs”, vagyis mintha magnetofonfelvétel leírása lenne!), ezután a szövegekben előforduló szavak szójegyzéke, majd 13 oldalnyi orosz fordítás olvasható (ezeket a szövegeket most ellenőrzi és fordítja újra Somfai Kara Dávid). A másik anyag 39 oldalnyi ritkán gépelt terepjegyzet, feltehetően a gyűjtőfüzetek jegyzeteinek tisztázása, átírása. Ezekből a szövegekből szinte szószerint tett át részletet a nagy sikert aratott *Sámánok nyomában Szibéria földjén* című könyvébe (DIÓSZEGI, 1960), valamint tudományos adatközlő tanulmányaiba is (vö. DIÓSZEGI, 1959, 85.), például a sámánbotokról szóló részt, amelyet idézünk:

Az új sámán először sámánbotot (*tajak*) kapott, s csak később adtak neki dobot, amikor már jó sámánna vált. A bot a kezdő sámán eszköze. Mindig nyírfából készült, és rendszerint vörösre festették, vörös agyaggal; ilyen a hegyekben találtak. A sámán, ha csak botja volt, „gyalog járt”. Két-három év elteltével az új sámán kéri, hogy csináljanak neki dobot. Akkor már „dobon lovagol”. Arikaj sámánnak például egy évig volt botja. Takpazsik sámánnak két évig. A sámánok a dob elnyerése után is megőrzik botjukat. Akad olyan sámán, aki egész életén át megmarad a sámánbot mellett. Például Hodan élete végéig bottal sámánkodott. A szellemtől függ ez: „közli” a sámánnal, hogy nem akar dobot. Azonban a botos sámán is lehet olyan erős, mint akinek dobja van.

Egyesek szerint a sámánoknak csak sámánbot járt. Egy lámasámán beszélt, hogy nénje bottal végezte szertartásait haláláig. Albisz kadaj sámánasszony ugyancsak egész életén át így sámánkodott. Többen bizonygatták, hogy a „kis sámánt” (*picikham*) csupán sámánbot illeti meg.

A botosnak semmi más eszköze nincs. Nemcsak dobja, dobverője nincs, hanem fejrevalója, köntöse, csizmája sem. Az ilyen sámánt botos sámánnak nevezik [...] Az északkeleti *sojot* sámánok többféle botot használnak. Az ágaikat fejnek nevezték, általában az arcot is jelölték rajta: kifaragták a szemet, az orrt, a száját és a fület. Volt két, három, öt és kilenc fejű bot. A fejek alatt ívben meghajlított fémpálcán három, hét vagy kilenc fémkúp függött. A botra harang alakú csengőket is szoktak erősíteni. A csengők nagysága és száma a sámán tehetőségéről tanúskodott.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> DIÓSZEGI, 1960, 182–183. Ez a rész a kéziratban a 14–15. oldalakon található.



Mint a szövegből kitűnik, több sámánra is történik utalás Diószegi elbeszélésében, de sem a könyvben, sem pedig az eredeti kéziratban nem jelzi konkrétan, hogy kitől, melyik informátortól jegyezte le az adatot. Mint elmondta nem maguktól a sámánoktól jegyezte le a történeteket, hanem inkább olyanoktól, akik maguk még láttak valódi sámánokat. Ez teljesen érthető, hiszen abban az időben a samanizmus emlékeit még nem becsülték, és Diószegi heroikus küzdelmet folytatott már azért is, hogy kijuthasson a terepre. Mégis az elszórt adatokból olyan kitűnő tanulmányokat állított össze, mint például a tuvai samanizmuson belüli táji eltérésekről és a szomszédos etnikus csoportok közötti hasonlóságokról írt munkája (DIÓSZEGI, 1962), valamint a *darkhat* samanizmus vizsgálatának ethnogenetikai tanulságairól szóló műve (DIÓSZEGI, 1963). Ezeket a cikkeket gazdagon illusztrálta az általa összegyűjtött múzeumi tárgyak képeivel, mert rájött arra, s ez az ő egyik módszertani újítása, hogy a sámántárgyak (a dob, a sámánbot, a ruha, a fejviselet) apró eltérései fontos megkülönböztető jegyek lehetnek az intra- és interetnikus kapcsolatok feltárásában.

A jószándék néha túlzásokba is belevitte a lelkes kutatót. Elmondta, hogy az informátorokkal emlékezet után lerajzoltatta a régi sámánok ruházatát, és aztán ő ezeket a rajzokat és szóbeli leírásokat publikálta is,<sup>2</sup> de amikor 1996-ban megjelent az eredeti kötet reprintje, akkor már kihagytuk ezeket a képeket, mert az „imagery ethnography” ilyen formájú megvalósítása méltatlan a nagy kutatóhoz. (Nem véletlen, hogy még életében kemény kritikát kapott ez a módszer; vö. JOHANSEN, 1967.)

Ami viszont fontos és előremutató volt Diószegi szemléletében, hogy a kutatás vizuális aspektusait előtérbe helyezte a sok tárgyról készült fotó és rajz használatával. Kevesen tudják, hogy feltehetően ő volt az első a tuvai sámánkutatásban, aki filmet készített egy sámánasszony gyógyító szeánszáról egy irkutszki filmes csapattal. A magam részéről ebben is követni kívántam őt, és a terepmunkát filmkészítéssel egészítettem ki, amikor 1996-ban lehetőségem volt videó-felvételeket készíteni Tuvában. 1995-ben készítettem elő a forgatást, majd egy év múlva több sámánasztartást örökítettünk meg a *Gyógyító dobok* című filmben.<sup>3</sup>

Diószeginek további érdeme, s ez szintén fontos a tuvai samanizmus kutatástörténete szempontjából, hogy rábeszélte S. I. Vajnšteint, hogy ne csak materialista szemlélettel vizsgálja a tuvaiak anyagi kultúráját és a nomád kultúrát általában, hanem kezdjen foglalkozni a szellemi kultúrával is, azonfelül a samanizmussal. Talán e baráti szavak hatására kezdte a fiatal, marxista légkörben nevelkedett kutató a helyi samanizmust tanulmányozni. 1961-ben jelent meg történeti-etnográfiai mongoráfiája a Tuva északkeleti részén lakó *todzsa* népcsoportról, s abban már külön fejezet foglalkozik a vallási hiedelmekkel, s annak nagyobbik fele a samanizmussal (VAJNSZTEIN,

<sup>2</sup> Vö. DIÓSZEGI, 1959, 115–132.; a kiszínezett képeket lásd DIÓSZEGI, 1963.

<sup>3</sup> *Gyógyító dobok*. 1996–97 (42’) video. (Néprajzi dokumentumfilm a tuvai samanizmusról.) Néprajzi szakértő és rendező: Hoppál Mihály.

1961, 171–191.). Igaz, csak a régi fotókat közölte és néhány szép rajzot a sámánbotokról meg a sámánruhákról, valamint sámánének (*algysh*) szövegeket. Ugyanezt az anyagot alaposan kibővítve tette közzé három évtizeddel később a közép-ázsiai nomádok világáról szóló monográfiájában gazdag képanyaggal (VAJNŠTEIN, 1991, 240–277.). Kétségtelen, ő már örökre beírta nevét a szibériai sámánkutatók történetébe a tuvai samanizmusról írt cikkeivel (VAJNŠTEIN, 1968, 1977, 1978, 1984.).

Ezért is érdekesek azok a fejtegetései, amelyek során a tuvai samanizmus történeti gyökereiről szólva megállapította, hogy a régi írott források alapján a hunokról – akik a tuvaiak ősei lehetnek – több olyan szakrális szokást jegyeztek fel, amelyeket a tuvaiak ma is gyakorolnak (VAJNŠTEIN, 1964, 11.). Vagy az az észrevétele, miszerint a még régebbi sziklarajzok számos ábrázolása és a mai sámánfejdíszek között olyan szembevető a hasonlóság, hogy a kapcsolatot tagadni lehetetlen (VAJNŠTEIN, 1991, 271–272.), különösen ha feltesszük, hogy a maszkok és a fejdíszek a sámánösök szimbolikus ábrázolásai lehettek.



1. kép Diószegi Vilmos és Sz. Vajnštejn az Ázsia közepét jelző emlékműnél (1957-ben).  
A fotó Sz. Vajnštejn ajándéka.

S. I. Vajnštejn elsőként írta le és publikálta találkozásait egy belső ázsiai kis nép, a tuvai sámánjaival az ötvenes évektől kezdve, ezáltal sok értékes adat birtokába jutott (1. kép). 1963-ban például személyesen megfigyelhetett egy beteggyógyító sámánizálást, melynek során a betegségokozó szellemek kiűzése állt a ceremónia középpontjában. Részletesen leírta az extázis

menetét, a küzdelmet az ártó szellemekkel, miközben hatalmas dobütések jelezték, hogy a sámán egy-egy „acélnyilat” küldött a betegségi szellemekbe (VAJNŠTEJN, 1977).

Egyik tanulmányában ismertette az 1931-es népszámlálás adatait, amelyből kiderül, hogy akkor 725 aktív sámánt számoltak össze, vagyis minden húsz háztartásra (jurtára vagy családra) jutott egy sámán (VAJNŠTEIN, 1984, 353.). Ugyanott írta, hogy a súlyos beteg gyógyításakor is lovat áldoztak a sámán vezetésével. Az Eg urának világos (szürke) színű lovat, míg a hegy szellemének vörös lovat áldoztak. A közelmúlt gyakorlatára való utalása el kell, hogy gondolkoztassa a kultúra kutatóit, hiszen az ilyen adatok azt jelzik, hogy a kultúrák életében évszázadok igen keveset jelentenek, mert szibériai kortársaink, néhány órai repülőútra tőlünk, középkori krónikáinkban leírt állatáldozatokat tartanak még ma is, ahogy arról személyesen is meggyőződhettem 1996-ban.

Egy másik kitűnő cikkében Sz. Vajnštein az *eren* nevű tárgyak szerepéről írt a tuvai samanizmusban. Az *eren* szellemmel telített tárgy, amelynek segítségével a sámán például ki tudja űzni a betegséget az emberből. Az orosz szerző ifjúságának hosszú éveit töltötte Tuvában (mert apját oda száműzték a korai kommunista időkben). Ebben a cikkében sorra vette a különféle *eren* típusokat, kitűnő etnográfiai adatok ezek az 1950-es évekből, amikor a fiatal kutató a terepmunkát végezte (VAJNŠTEIN, 1978). Itt meg kell említeni, hogy a dolgozat 3. lábjegyzetében az akkori idők, vagyis a negyed századdal ezelőtti politika szóhasználatának megfelelően a tuvai samanizmusról megállapította: „Annak köszönhetően, hogy a szocializmus Tuvában kifejezetten sikeresnek bizonyult, a samanizmus itt teljesen elveszítette jelentőségét.”<sup>4</sup> Szerencsére a samanizmus Tuvában egyáltalán nem vesztette el a jelentőségét, hanem éppen ellenkezőleg, a szocializmus sikeres összeomlásával egyidőben él és virul (HOPPÁL, 1996).

Nemcsak Moszkvában, de Leningrádban is dolgozott egy lelkes kutatója a tuvai samanizmusnak, V. P. DJAKONOVA (1981), ő egy 1958-ban elhunyt tuvai sámán nő sírját találta meg a tajgában. Mivel a sámánasszonyt teljes ruházatában és felszerelésével, meg a dobjával helyezték örök nyugovóra, pontos leírást, leltárt lehetett készíteni. Olyan részletekre derült fény, amelyeket csak egy ilyen szerencsés lelet segítségével lehet bizonyítani (például hogy a fejdísz és a ruha jelképei pontosan jelzik, hogy erős vagy gyenge sámán volt-e, vagy hogy jó vagy ártó szellemek voltak-e a segítői a sámánnak). A sapkaszerű fejdísz csak erős sámánok viselhették Tuvában (DJAKONOVA, 1978). Ilyen fejviseletet 1995-ben e sorok írója is még fényképezett Kizilben, a Dűngür Sámánszövetséghez tartozó egyik idősebb sámán fején örökített meg ilyen sapkát. Meg kell jegyezni, hogy annak idején DIÓSZEGI Vilmos (1960) szintén teljesen eltemette és elsíratta a tuvai samanizmust, de ebből a közlésből is kiderült, hogy az távol a tajgában igenis teljes

<sup>4</sup> VAJNŠTEIN, 1996, 167.; most a reprint kiadásra hivatkozunk, vö. DIÓSZEGI – HOPPÁL 1996.

gazdagságában élt a mindennapok gyakorlatában. Ezért nem meglepő, hogy manapság újjáéled, mintegy reneszánszát éli ez az ősi gyógyító mesterség. Érdemes erről hosszabban idézni az orosz kutató nő szavait:

A tuvaiaknak lényegében kettős vallásuk volt: a régi samanizmus és a később felvett buddhizmus. 1957-re azonban már egyik sem funkcionált, mind a kettőt betiltották, a kultusz szolgálóit fizikailag megsemmisítették. Nem volt szabad foglalkoznia a néppel sem a buddhista papnak, sem a samánnak. Tiltott volt a samanizmus.

Érdekes dolog azonban a népelet. A felfogás szerint ha meghal valaki, a lelkét feltétlenül el kell kísérni a túlvilágra, s ezt senki más nem teheti, csak a samán. A családi ünnepekre hagyományból meg kellett hívni a samánokat. Így azután egyetlen család sem tudott meglenni a samán segítsége nélkül, hiszen minden családban van halott, akinek a lelkét a holtak világába, a túlvilágra csak a samán tudta elkísérni.

Magam a samanizmus mellett a temetési szokásokkal is foglalkozom, ezért Tuvában lépten-nyomon találkozhattam samánokkal, hiszen minden tilalom dacára ott voltak szinte kényszerűségből minden toron, a megholt emlékére ült szertartáson. Hozzá kell tennem, hogy a samánok akkoriban Tuvában már ismert kellékeik nélkül dolgoztak, hiszen tilalom alatt állottak, eszközeiket a hatóságok összeszedték és elpusztították, a dobokat elégették. De a samánok nemcsak ezekkel a klasszikusnak nevezhető eszközökkel végezték szertartásaikat. Voltak nekik nagyon régi, talán még a dob előtti korból való kellékeik, ezeket a hatóságok nem tudták összeszedni: tükrök, legyezőszerű pamacsok, ostorok, korbácsok és más eszközök. Így a halotti szertartásokon, amikor meghívják a holtak lelkeit, alkalmam volt kamláló samánokkal is találkozni.<sup>5</sup>

Ez a különös vallás, amelyet természetesen valamennyi szibériai nép ismer, amolyan reneszánszát éli most. Ez egy újfajta samanizmus, mert a voltaképpeni samanizmus örökléssel száll át: vannak bizonyos tünetei annak, hogy valaki samán lesz, vagy legalábbis megvan benne az adottság erre a tevékenységre. Ilyen emberek mindig vannak és voltak a társadalomban, sohasem vesztek ki. Megvolt ez akkor is, amikor betiltották a samanizmust s megvan napjainkban is [...]

Mostanában tehát, amikor nem üldözik őket, s azt se, aki hozzájuk fordul, kétségtelenül látványos újjászületésen megy át a samanizmus. Úgy gondolom, nem sok időnek kell eltelnie, 2–3–5 évnek, s ezeknél a népeknél újra találkozhatunk klasszikus értelemben vett samánokkal, minden hagyományos kellékükkel, vagyis dobbal, köpennyel. Hiszen érződik, hogy a hagyomány ilyen megújulása kezdődött meg. (Részlet a V. P. Djakonov-ával készített interjúból, 1992).

---

<sup>5</sup> Lásd a 2. képet.

Az oroszországi kutatókkal egyidőben (1966–69) a Mongóliában élő *urjankhaj* népcsoport folklór hagyományait gyűjtötték, a meséket több kötetben publikálták és egy tanulmányban a közép-ázsiai hősmesék és a sámánritusok összefüggéseit vizsgálták német kutatók (TAUBE, 1981, 1984).



2. kép Sariglar réztükörrel (*küzüngü*) tisztítja meg a falusiakat.

Pontosabban, másokkal együtt ők is feltételezték, hogy a mesékben nemcsak a kultúra tárgyi világa, nemcsak a társadalmi viszonylatok, hanem legfőképpen a hiedelmek, a világkép is tükröződik. Erika Taube lipcsei kutató nő motívumonként kimutatja a hősmesék és a sámánisztikus hiedelmek egyezését. Így például, hogy mind a mesehős, mind a sámán az alvilági utazása során a segítő madarat a saját húásával eteti, s összeveti a sárkánykígyók által a túlvilágra hurcolt királylányok mesemotívumát a sámánok túlvilági utazásával, melynek során az elveszett – értsd: megbetegedett emberi – lelkeket hozzák vissza a közösségbe az eksztázis során (TAUBE, 1984). Azonkívül felhívja a figyelmet arra, hogy a távoli Mongólia nomád pásztorai körében a sámánok voltak a hősmesék és a hősi epika fenntartói, a szójhagyomány alkotó továbbvivői, őrzői, így érthető, ha ezeket az elbeszéléseket átszövik a sámánisztikus motívumok (vö. még Van DEUSEN, 2004).

Jól ismert tény, hogy a sámánszertartás egészének ereje sokféle hatástól tevődik össze – így a sámán személyes hangján, táncán, gesztusain túl fontos komponens a zenei, vagy még általánosabban: az akusztikai összetevő. Ezt az aspektust eddig meglehetősen elhanyagolta a kutatás, s csak

a legutóbbi időben jelent meg néhány ilyen tárgyú cikk. 1993-ban látott napvilágot Zoya Kyrgyz rövid tanulmánya a tuvai sámán zenéről, pontosabban a sámánénekről. A szerző érdeme, hogy mint a Nemzetközi *Khoomei* (torok-ének) Központ igazgatója kitűnő szervező és bizonyos mértékig szponzorálni tudja a kutatásokat. Sajnos, írása néhány közhelynél többet nem mond, viszont végre néhány pontos kottával is illusztrálja a többnyire anélkül megjelenő írásokat. Noha a kiadvány címe: *Rythms of Shamanic Drums*, a sámándobok ritmusairól nem esik szó a kötetben, pedig ez úttörő jelentőségű lett volna.

Valentina Suzukej, aki zene-folklorista kutatásaiban abból indult ki, hogy a hagyományos tuvai népi világszemlélet szerint a természetnek (a fáknak, hegyeknek, forrásoknak) szellemgazdái vannak, akiket megidézni a sámánok dolga volt egyfelelől a dob hangjával, másfelől füttyüléssel, illetve a torok-éneklés segítségével (SUZUKEY, 1995). Mongush Kenin-Lopsan egy 1995-ben megtartott szimpóziumon a fütty sámáni szeanszokon betöltött szerepére világított rá.

A sámán mialatt előkészíti a szertartást, torok-éneket kell előadjon, s benne egy *sygyt* nevű részt (a *sygyt* jelentése „fütty”). A *sygyt* (kiejtése: szigit) jelképes értelmé pedig az, hogy csak egyedül ezáltal az ének által tudja sürgősen megidézni a segítőszellemeket. Amikor a szellemsegítők nem jönnek azonnal, akkor a sámán nagy ügyességgel utánozza a különféle állatok hangjait. A régi időkben, a közemberek számára tilos volt csak úgy a *sygyt* éneklése, mert ezáltal megbántották volna a sámánok szellemeit, ami aztán erős szelet, vihart, havazást, esőzést, de akár háborúságot is okozhatott (KENIN-LOPSAN, 1995.).

A politikai enyhülés hatására szabadabban lehet mozogni a volt Szovjetunió területén, s így egyre több külföldi is kutathat a sámánok között. Kira Van Deusen 1996-ban összegezte tapasztalatait *Shamanism and Music in Tuva* című dolgozatában. Maga is muzsikus lévén igen jó érzékkel mutatott rá a tuvai sámánzene néhány fontos jellemzőjére:

A tuvai zene spirituális/szellemi funkciója különösen nyilvánvaló a samanizmussal kapcsolatban. A sámán ugyanis felépít egy sajátos 'hang-világot' a maga környezetének felhasználásával, amely madárhangokból, a háziállatok hangjából, a ruházat csörgőinek, csengőinek és a dobnak a hangjából áll. Ez együtt aligha mondható zenének, különösen, ami a ruha díszjeinek zaját illeti. Mégis a dob ritmusa, az *algysh*-ének melódiája és költészete együtt alkotja a sajátos 'hang-világot'. A zene többféleképpen működik és hat a sámánok világában. A zene segíti a sámánt és a résztvevőket abban, hogy a szeánsz során megtalálják a 'belső világot' és be tudjanak lépni abba, és megnyitja az ember belső, lelki fülét. Másodsor, a zenei hangok hívják a segítő

szellemeket és elrepítik a sámánt a lelki-utazásra. Végül harmadszor, mind a zenei hangok ritmusa, mind pedig a rezgés segít meggyógyítani a beteget az emberi testre gyakorolt különböző rezgés-frekvenciák hatása által (Van DEUSEN, 1996, 3–4.).

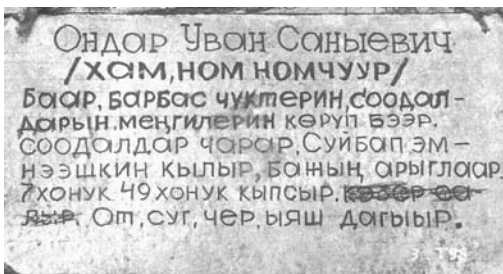
A Vancouverben élő, kitűnő terepmunkát végző Van Deusen egy 2004-ben kiadott könyvében számolt be a tuvai (és a *hakasz*) sámánokkal és sámánnőkkel való találkozásairól, és közreadta a tőlük lejegyzett történeteket (Van DEUSEN, 2004).

A politikai elnyomás évei alatt, amikor még a hangos dobolástól is tartózkodni kellett, a hanghatások csökkentése a sámánok erejét is elvitte, így magyarázták egyesek a sámánokba vetett hit gyengülését. Napjainkban viszont a sámánok úgy gondolják, hogy erejüket azáltal mutathatják nagyobbak, ha dobot csináltatnak és azt a gyógyító-tisztító ceremónia alatt, ha csak percekre is, de használják (3–4. kép).

Szintén politikai kérdésként merül fel napjainkban a buddhizmus, a lamaizmus és a samanizmus újjászületésének a problémája. Kitűnő dolgozatok születtek, amelyek áttekintették a tuvai samanizmus eredetét és fejlődéstörténetét (MONGUSH, 1995). Ez a történet a 13. századi perzsa történetíró, Rashid-ad-Din feljegyzéseivel kezdődik, és természetesen utolsó állomása a lamaizmus és a samanizmus szinkretikus keveredése. Az együttélés napjainkban az állami politika szintjén úgy vetődik fel, hogy mi legyen a független Tuva államvallása. A probléma más, ősi sámánhagyománnyal rendelkező szibériai népnél is felmerült, így például a jakutoknál már 1992-ben (vö. VINOKUROVA, 1995, 63.). Tuvában az utóbbi években megerősödött a lamaizmus, különösen a dalai láma látogatása után. A legújabb kutatások



3. kép Ondar, tuvai sámán (1996).



4. kép Ondar sámán táblája a Dүngүr házban, arról, hogy milyen betegségeket gyógyít.

között kell megemlíteni Ulla Johansen készülő monográfiáját a tuvai sámánruhákról, valamint nemrégiben megjelent tanulmányát a tuvai lélek-képzetetről (JOHANSEN, 2003).

### Düngür – a Tuvai Sámánok Társasága

1992-ben a finn etnológus, Heimo Lappalainen Diószegi nyomában indult el Belső-Ázsiába, pontosabban Tuvába, azzal a céllal, hogy néprajzi dokumentumfilmet forgasson e kis török nép körében. Diószegi könyvét felhasználva elment Todzsába is, hátha talál még élő sámánokat. Nem igazán volt szerencsés a felderítő útja, noha érdekes fejleményekről számolt be. Nevezetesen arról, hogy Mongush Kenin-Lopsan, aki neves író és folklorista a saját hazájában, egyre tudatosabban fordult a sámánsággal kapcsolatos mítoszok, szellemhívó énekek és áldásszövegek (*algis*) gyűjtése felé és ezekből több kitűnő kötetet is közreadott (KENIN-LOPSAN, 1987, 1993, 1995, 1997).



5. kép Mongus Kenin-Lopsan 1995-ben a Kizil-i helyi történelmi múzeum udvarán.

A tuvai főváros történelmi múzeumában, ahol a néprajzi gyűjtemény is helyet kapott, Kenin-Lopsan rendszeresen fogadja a hozzá betérő külföldi kutatókat, így amikor hosszú évek levelezése után végre személyesen magam is megérkeztem, ott találkozunk (5–6. kép). Ekkor elmondta, hogy miként alapították meg a Tuvai Sámánok Szövetségét. A Kenin-Lopsannal 1996-ban készített interjút idézve:

Elhatároztuk, hogy a tuvai sámánoknak létrehozunk egy fórumot, ez 1992-ben volt. Október 21-én megalakítottuk a Tuvai Sámánok Társaságát. Hiszem, tudom, hogy ez egy bátor, talán első lépés volt, de nagy boldogságot jelentő lépés. Azután a tuvai Igazságügyminisztérium bejegyezt bennünket és törvényes jogokat nyertünk. Erre 1993. január 21-én került sor. Ezt tekintjük a tuvai Sámántársaság születésnapjának, a neve Düngür, ami dobot jelent. Nagyon örültünk ennek az eseménynek s még abban az esztendőben itt, Kizilben, a Tuvai



Köztársaság fővárosában nemzetközi szimpoziумot, tanácskozást tartottunk tuvai és amerikai tudósok, valamint tuvai és ausztriai sámánok részvételével. Még ugyanabban az esztendőben, 1993. október 15-én megjelent a Tuvai Köztársaság kormányhatározata, amellyel a tuvai samanizmus kutatására tudományos központot létesítettek. Szibériában másutt sehol sem dolgozik ilyen tudományos központ, csak nálunk. Vannak közöttük tagsági könyvvel rendelkező sámánok, amelyik igazolja, hogy ő valóban sámán. Fiatal szervezet a miénk, 37 sámán tagunk van tagsági könyvvel. Vannak fiatal tehetségek is, fiatal sámánok, van belőlük minden járásban, ha nincsenek is sokan, olyan 100–120 ember. Bizonyos idő elteltével vizsgának vetjük őket alá és a legjobbakat felvesszük tagjaink közé. Ma még kötetlenül dolgozhatnak, de szemmel tartjuk őket. 1937 előtt nálunk, tuvai földön több mint 700 aktív sámán volt, pontosan 725. Pragmatikusan fogalmazva, a faluban az egyetlen tudással felfegyverkezett ember a sámán volt. Most meg csak 37-en vannak, holott az ország lélekszáma 210 ezer fő, ennyi az őslakos tuvaiak száma. Nagyon bízom benne, hogy ősi kultúránk, szellemi kultúránk ősi forrása, a tuvai samanizmus újjá fog születni. Ez a hagyomány a mi ősi forrásunk, mert a tuvai sámánok a sámán misztériumokat, sámán énekeket csak anyanyelvükön, tuvai nyelven művelik. A sámánhit a mi velünk született ősi hitünk.

Kenin-Lopsan mindig pontosan és költőien fogalmaz, s tulajdonképpen az ő tekintélye, írói munkásságának súlya az, ami lehetővé tette, hogy a Dűngür-szövetséget megalakítsák. Egy külön épületet is kaptak a város közepén, kissé ironikus, hogy ez éppen szemben van a városi kórházzal, úgy-hogy a betegek választhatnak, hogy hol gyógyíttatják magukat. A szerző saját terepnaplóját idézve:

Az utazás előtti utolsó napon, délelőtt még benéztünk a Dűngür-házba. Most sem csalódtam, mert egy fiatal és két öreg sámán gyógyított, illetve fogadta a 'betegeket'. Azért tettem idézőjelbe a beteg szót, mert a páciensek, akik odasereglettek – vagy tizen ültek vagy álltak a folyosón és fizető-asztal előtti kis térben – többnyire nem betegek, hanem csak a jövőt szeretnék megtudni, hogy hozzákezdjenek-e valamihez, szerencsés-e az időpont, vagy csak nem mennek a dolgaik és tisztító szertartáson kívánnak részt venni. Kedden, vagyis két nappal korábban, amikor ott jártunk, tizenöt beteget számoltunk össze. De ez a szám állandóan változik, mert csak a rövid fél óra alatt, amíg ott voltunk, legalább egy tucatnyi ember jött, és nézett be a házba, többen elmentek, néhányan maradtak, befizettek és vártak sorukra. Háromnegyed tizenkettőkor állandóan jönnek az újabb és újabb emberek, legalább fele arányban fiatalok, és nagyobb arányban nők. Sokszor egész családok együtt.

Az egyik szobában egy jóságos arcú öreg sámán fiatal lánykát gyógyított éppen, amikor beléptem. Mint később kiderült, Kular (Mokurool Szevenovics) sámán csak ötvenkilenc éves, de hetvennek látszik (és a Baj-tajgából jött, ott lakik a Teli nevű faluban).

A sámán éppen a kislálynak jósolt a 41 kis kavics segítségével, majd körbedobolta a széken ülő leánykát. A család a fal mellett ült, megilletődve nézték az öreget, pirosra festett dobjával, amint egyre jobban belevitte magát az énekkel és a dobszóval valamiféle gyenge transzba, ez látszott az arcán és meg-megvonagló vállán. Persze ez alig volt több, mint egy-két pillanat, hiszen a szertartás már szinte rendelés-szerűen mechanikus volt.

Ami a Dűngür-házban folyik, a samanizmus fejlődésének valóban teljesen új fejleménye. Igazi 20. századvégi jelenség, melyet a hagyományostól eltérő körülmények alakítottak ki és alakítanak: egy igen tudatos, a helyi ér-



6. kép Minderma, Diószegi Vilmos egykori kísérője és tolmácsa 1995-ben.

telmiség kezdeményezésére alakuló szervezet kiszolgál egy nagyon is népi, köznépi igényt, amit a nap mint nap megjelenő tömegek bizonyítanak. A poszt-kommunista világ jellegzetes, hagyományokban gyökerező, de mégis a mai körülményekhez jól alkalmazkodó, átalakult és alakuló hagyomány-örzésének példája a mai tuvai samanizmus.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Hasonló jelenségekről lásd BALZER, 1993; HOPPÁL, 1996.

Van még egy érdekes momentuma a mai tuvai samanizmusnak. Az, hogy városi környezetben szinte még jobban működik, mint vidéken, noha ott is újra dolgoznak a sámánok és a városi sámánok is kimennek vidékre, rendszeres gyógyító körutakat tesznek.

Végül még egy fontos dolgot kell megemlíteni a tuvai samanizmus mai fejlődését illetően. Ezek pedig a külföldi hatások, amelyek egyfelől éppen a tudói érdeklődésből adódtak, másfelől pedig a *Foundation for Shamanic Studies* megjelenéséből. Ez az utóbbi „non-profit educational organization” két expedíciót is szervezett Tuvába, 1993-ban és 1994-ben. Ezekről angol nyelven beszámolók is megjelentek (PETERS, 1993; BRUNTON, 1994; UCCUSIČ, 1995), melyekből nyilvánvaló, hogy a nyugati világból jött érdeklődők, kutatók és gyakorló városi sámánok – mint amilyen például Paul Uccusič Bécsből – mennyire segítették a tuvai helyi autoritásokat és magukat a sámánokat is abban, hogy felismerjék saját értékeiket. Ha nagyon kritikusak akarnánk lenni, akkor azt mondhatnánk, hogy egyfajta „sámán-turizmus” kezd kifejlődni Kizilben a Düngür szervezésében. Így 1995-ben egy minden korábbinál népesebb „városi sámán” csoport – köztük többen gyakorló pszichiáterek – érkeztek Tuvába, és együtt dolgoztak, „gyógyítottak” a helyi sámánokkal.

Mindenesetre rendkívül érdekes új jelenség ez a kulturális antropológiai kutatás számára, hiszen a helyi sámánok és a nyugati pszichiáterek, meg a nyugati városi neo-sámánok együttműködése, egymás munkamódszereinek megfigyelése és eltanulása új helyzetet teremt. A kutató, aki a helyi hagyományok tanulmányozásának céljával érkezett a „terepre”, Amerikából jött „városi” sámánöt talál az egyik szobában, amint egy helyi fiatal párt dobol körül, a másik szobában pedig a helyi sámánasszony egy francia kutatóorvos bajait diagnosztizálja. Mindez a hagyományos szerepek teljes keveredését mutatja, ebben semmi meglepő nincs – ilyen a mai „posztmodern” világ. Nem véletlen fejlemény ebben a sorban az, hogy 1996 júliusában a négy legjobb tuvai sámán meghívást kapott Ausztriába, a pszichiátriai világkonferenciára, ahol külön szekció foglalkozott a samanizmus és a pszichiátria kérdéskörével. A sámánok elrepültek Kenin-Lopsan vezetésével Nyugatra, hogy ott bemutatókat tartsanak. A samanizmus tuvai története meggyőzően bizonyítja, hogy minden üldöztetés és idegen hatás ellenére a samanizmus él és újra virágzik, mert újra szabadon szólnak a sámándobok.

### Gyógyító dobok

A sámánszövetség épülete egy régi faházban kapott helyet, amely korábban a második világháborúban szolgált veteránok háza, találkozóhelye volt. Kenin-Lopsan elérte társadalmi kapcsolatai révén, hogy a szövetség tagjai ebben a házban „rendelhessenek”. Ez azt jelentette, hogy naponta, sokszor még a hétvégéken is a szövetséghez tartozó és igazolvánnyal rendelkező sámánok a ház négy szobájában egymás mellett – egy szobában ketten-hárman is vol-

tak – rendszeresen fogadták a pacienseket. (Ez annál is érdekesebb volt az odaérkező etnológus számára, mert – amint arra már utaltam – az utca másik oldalán a városi kórház ugyancsak elhanyagolt betonépülete volt látható.) Bent a folyósokon a gyógyításra váró asszonyok és férfiak sorban álltak, vagy ültek, de gyakorta a ház udvarán is csoportos sámánszertartást figyelhattunk meg (7. kép). Az egyik idős sámán fiatal férfiaktól álló csoport előtt dobolt azzal a céllal, hogy számukra egészséget biztosítson. Ez az idős sámán a legmélyebb odaadással és átéléssel volt képes hívni segítő szellemeit, és minden bizonnyal ezért volt olyan mély hatással a vidékről érkezett fiatal férfiakra. A sámán ruháján látszott, hogy nemrégiben készült sötétbordó bársonyból, és a hátán kilenc, kígyószerű lógó rongyból készült rojt (*csilan*) függött, fölötte pedig hét apró csengő volt. A sapkaszerű fejdíszből két szarvszerűen kiképzett rézkúp állt ki, a fejdíszet a homlok fölött bagolytollak ékesítették. Sarigar, az öreg sámán mély hangú, vörösre festett dobjával hívta szellemsegítőit és



7. kép Sarigar sámán a Dүngүr gyógyító ház udvarán.

az udvar oldalán ülő és guggoló fiatal férfiak összetett tenyérrel (a mi ima-kéztartásunkkal) nagy tisztelettel figyelték dobolását. Egy későbbi alkalommal, amikor vidékre utaztunk, egy jurtában megfigyelhettem, hogy tenyéryni réztükrével (*kүzүngү*) a család összes tagját, a fiatal serdülő lánytól az idős nagymamáig mindenkit megvizsgált, illetve megtisztított, egyszerű mozdu-

latokkal, a paciensek teste fölött néhány centivel végighúzva a sámánok attribútumaként számon tartott kerek fémtükröt. (Egyébként ő volt az, aki első tuvai utam végén, amikor elbúcsúztunk egymástól, fiává fogadott, kijelentve oroszul: „Fiam vagy”! Hozzátette azt is, hogy visszavár, hogy átadhassa sámán tudását, amit gondolom úgy értett, hogy azt a részét ennek a tudásnak, ami egyáltalán átadható a messziről, idegen kultúrából érkezett kutatónak.)

Ugyancsak a Dүngүr-ház udvarán láttam egy másik idősebb sámán, Kirgiz Khurak gyógyító szertartását, amelyről fényképet is készítettem. Ő volt akkor az egyik leghíresebb és legerősebbnek tartott *khám*, vagyis sámán a tuvaiak nyelvén, akivel megérkezésünk után leghamarabb megismerkedtem. Neki külön kis szobája volt a Dүngүr-házban, ott is lakott, és ott fogadta az embereket. Égszínkék selyem köntösét színes gyöngyök díszítették, hátán a sámánok fontos segítő állatát jelképező kígyók műanyagból voltak. Mint elmondta, Novoszibirszk-ből rendelte, mert megtudta, hogy ott ilyen hajlékony műanyag kígyókat lehet kapni. Fejdíszén, melyről gyöngyosorok lógtak le, szintén volt két kisebb kígyó és a vörös anyagból készült fejpántból jó harminc centiméteres sastollak álltak ki. Egy alkalommal egy fiatal pár érkezett hozzá, akiket kígyóvonalakkal díszített festett dobjaival körbe dobolt, amikor az udvaron leültette őket. Mint elmondta, ez egy tisztító szertartás volt, mert a fiatal házaspár családi életében valami elromlott. Khurak a maga életéről elmondta, hogy a sámánüldözések idején őt is bebörtönözték, és csak nagy szerencsével menekült meg a munkatáborból.

A sámántársaság harmadik, legidősebb tagja Mokur-ool Szevenovics Kular (59 éves) 1996-ban a Bai-tajgából érkezett a fővárosba és nagy népszerűségnek örvendett a helyi lakosság körében. Egy alkalommal sikerült az ő gyógyító-tisztító szertartását megörökíteni, amikor egy négygyermekes családot vizsgált meg. Külön-külön mindenkinél pulzusdiagnosztikát végzett, majd egy kis, asztalterítőnyi anyagra kitett jóslókövek (*khüvanak*) segítségével határozta meg az egyes személyek egészségi állapotát. Erre a szertartásra egy, a dүngүr tagjai számára külön felállított gyógyító sátorban, jurtában került sor, ahová azért vonultak el egyes gyógyító sámánok, mert a régi faházban már nem fértek el, hiszen a sámánok száma és a gyógyítást-tisztítást váró személyek száma is állandóan növekedett. Ez a család is tulajdonképpen egészséges emberekből állt, hiszen fiatal gyerekekről volt szó, és inkább elővigyázatosságból jöttek el a sámánhoz, aki a diagnózis után körbedobolta őket, szellemhívó énekét recitálva. (Ez az epizód látható a *Gyógyító dobok* című néprajzi dokumentumfilmben, melyet annak idején a Magyar Televízió segítségével forgattunk második tuvai utam alkalmával, melynek operatőre Nádorfi Lajos volt, a gyártásvezető pedig Aranyosi Éva.) Kular sámánnak is szép, mély hangzású, vastag karimájú, vörösre festett dobja volt, fejpántját pedig fekete sastollak díszítették. A szertartás végét az jelezte, hogy a család minden egyes tagját meggyújtott boróka ágakkal megfüstölte (8. kép).

1996-ban több más sámánnal is készítettünk felvételt, így többek között Ivan Szanievics Ondar sámánnal is, aki a Dүngүrben lévő névtábla szerint magát *ham*, *nom nomcsuurnak* nevezte. Neki különleges fejdísz se volt, és

a többiektől az is megkülönböztette, hogy füttyszóval hívta segítő szellemeit a szertartás elején. A Dүngүr szobáiban több fiatal sámán is gyógyított, az egyik például selyem szalaggal díszített saskarmokkal ütögette a páciens hátát. Vagy egy más alkalommal kerek kis réztükörrel, amiről szintén kék selyemszalagok lógtak le, tisztította a betegeket (9. kép). Találkoztam egy egészen fiatal sámánjelölttel is, Oleg Csuldumoglu Uvana volt a neve, s felszerelését egy diplomatautó tartotta, köztük a tuvai sámánok által néha még használt kézi korbács is megtalálható volt.



8. kép Az öreg Kular Mokur-ool a gyógyító jurtában egy családot tisztít (1996. július 4.).

A Dүngүrben dolgozó sámánok között szép számmal voltak sámánasszonyok is, akik közül a legidősebb, az 1924-ben született Szalcsak Duu-Darij Bajiroolovna, szintén a Bai-tajgából származott a fővárosba. Egyszerű zöld köpenyéről elől és hátul hét-hét, rongyból készített, kötélszerűen megformált kígyó alak lógott le. Ő gyógynövényeket itatott a betegekkel, fejdíszre, sámánköpenye nem volt, mint ahogy sok más sámánasszonynak sem. Csak korbáccsal vagy egyszerű masszázzsal gyógyítottak, mint például Szaida Oorzsak (10. kép). Más sámánasszonyok csak egy medvekaromból készített amulettel (*adig ěren*) a nyakukban fogadták a betegeket, mint

például Irina Kenden, aki Shagonar helységből érkezett a fővárosba. Egy másik sámánasszony bevételeket feltüntető füzetéből látszik, hogy 1996. július 2-án ottjártunkig tíz beteget fogadott, átlagban 15–25 ezer rubeles (ez akkor 6–7 dollárnak megfelelő összeg volt) díjat számítva egy szertartásért. A városban működő sámánasszonyok között Jelena Mongus szintén a gyógyító jurtában várta a hozzá fordulókat. Egy alkalommal három asszony érkezett és őket dobolta körül hatalmas, vörös dobjával. Zöld színű sámánköpenyére háromszor hét kígyó alakú lógót varrtak, fejdíszét pedig



9. kép Fiatalsámán a Dűngür házban.

bagolytollak ékesítették. Sikerült a szertartás elején elénekelni sámánénekét is megörökíteni:

Áldáskérő ének (*algış*)

Óvjatok minket, óvjatok!  
Északi magas hegyek szellemei,  
Jószándékú hegyszellemek.  
Nagy erények,  
Hozzatok áldást!

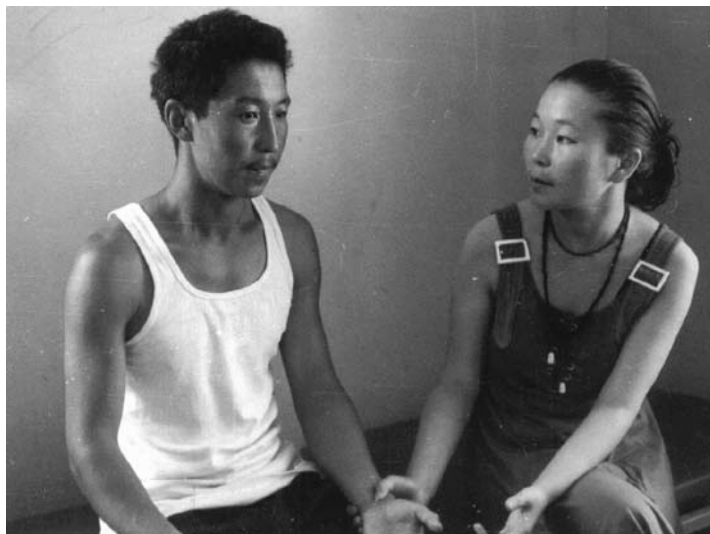
A mi hitünk  
Erősödjön (hit legyen)!  
A rossz távozzon!  
A mi hitünk  
Erősödjön (hit legyen),  
És tiszta legyen mint a tej!  
A dolgok jól végződjenek,  
Szabadon járassunk!  
Óvjátok minket, óvjátok!  
Hegyszellemeik,  
Szerencsét hozzatok nekünk!  
Ártó erőket távolítsátok el,  
A dolgok jól végződjenek!  
Óvjátok minket, óvjátok,  
Hegyszellemeik,  
Szerencsét hozzatok nekünk!  
(a bajokon) átjutunk,  
Örömet hozzatok nekünk!  
Nagy áldásom,  
Holdam, napom,  
Hegyszellemeim,  
Nagy erények,  
Hozzatok áldást!  
Óvjátok minket, óvjátok!  
Forrásvizű  
Hegyeink  
Jószándékú szellemeik (burhánok),  
Zűrzavar ne legyen,  
Óvjátok minket, óvjátok!  
Hegyszellemeik,  
Boldogságot hozzatok!  
Az út ahol járok,  
Virágozzék!  
Óvjátok minket, óvjátok!  
A veszélyek távozzanak,  
Óvó hegyszellemeik,  
A dolgok jól végződjenek!  
Óvjátok minket, óvjátok!  
Hegyszellemeik,  
A szerencse ránk köszöntsön,  
Áldást hozzatok!  
Borókával füstöljeteik,  
A dolgok jól végződjenek!<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> HOPPÁL Mihály gyűjtése, 1996. Kizil. – SOMFAI KARA Dávid fordítása.



Egy alkalommal vidékre mentünk, hogy az ott működő sámánokkal is találkozhassunk. Egy kis faluban él Mongus Mandari, aki akkor 63 éves volt, és mesterségét, mármint azt, hogy ő sámánasszony, elmondása szerint



10. kép Szaida Oorzsák masszázst terápiaát folytat a Dűngűrben.

azzal jelzi, hogy szűrés cserjét szűrt a kerítésbe, mintegy jeleként annak, hogy minden gonoszt távol tartson házatól. A kis falu, Tevehaja határában egy máig nomadizáló család vendégszeretetét élvezhettük, és a velünk lévő kizili fiatal sámánasszony a reumatikus fájdalmakkal küszködő háziasszonyt gyógyítani kezdte, melynek részleteit szintén sikerült megörökítenünk (lásd a *Gyógyító dobok* című filmben). Ez a negyvenes éveiben lévő sámánasszony, aki szintén csak az utóbbi években kezdett el gyógyítani, háromféle módon is próbálta levenni a betegséget az idősebb asszonyról. Elsőként egy késsel jelképesen körülvagdosta az asszonyt, majd vízzel is körülöntözte, végül pedig megfűstölte a fájós lábat, vagyis tűzzel, vassal, vízzel egyaránt gyógyított.

A vidékre vezető út során sofőrünk és egyben a Dűngűr Társaság akkori titkára, Oorzsák Dugar-szűrűn Ocsur-ool, aki szintén gyakorló sámán volt, rendre megállt az útszéli köhalmoknál, a szentnek tartott *ovoo*-nál és a szalagokkal gazdagon feldíszített szent fáknál. Ő is megadta a tiszteletet ezeken a pontokon a helyi szellemeknek. Az egyik szent fenyőnél tejet locsolt a hatluku szertartási kanállal (*toskarak*) a fa ágaira. Egy másik alkalommal ő vitt el a tuvaiak által igen nagy becsben tartott szent forráshoz, ahol áldozati szertartást végeztünk, melynek célja utunk és munkánk sikerének biztosítása volt. A szent forrást (*arzsan*) szalagokkal borított fák és bokrok vették körül, és az odalátogatók leggyakrabban a szembetegségek gyógyí-



11. kép Oorzsak sámán teljes díszben a szent forrásnál áldozati szertartást mutat be a hely szellemeinek.

tására használták a tiszta vizet. Van persze egy kis bódé is, ahová el lehet vonulni fürdőzésre, hogy a szent víz által megtisztuljanak a bajoktól. Az egyik fán a forrás mellett egy mankót is láttam felakasztva. Az otthagytott megszámlálhatatlan szalag mennyiségéből arra lehetett következtetni, hogy igen sokan és rendszeresen látogatják ezt a szent helyet. Miután Dugurszürün felöltötte bordó selyem sámánköpenyét és feltette sastollas fejdíszét, dobjaival minket is megáldott, és tejet hintett a hely szellemeinek, utunkhoz és munkánkhoz szerencsét kért e kis szertartás segítségével (11. kép).

Egy másik alkalommal, amikor vidékre mentünk, együtt utaztam egy Ausztriából érkezett neo-sámán csoporttal. Ennek vezetője Michael Harner tanítványa, Paul Uccusič, aki rendszeresen tart és vezet doboló csoportokat „városi” sámánok számára. Ebben a csoportban több pszichológus és pszichiáter is volt, akik arra vártak, hogy végre valódi sámánokkal találkozzanak Belső-Ázsiában, a sámánok földjén. Ez a találkozás igen mély nyomokat hagyott ezekben a városi civilizációból kiszabadult értelmiségiekben, akik először jártak ezeken a területeken. A csoportot Kenin-Lopsan vezette és vitte el szülőföldjére, és minden alkalommal, amikor a szent kőrákásokhoz vagy szentnek tartott „sámánfához” érkeztünk, akkor megálltak és dobjaikat elővéve köszöntötték a helyi szellemeket. Kenin-Lopsan néha előadást tartott a vidék történetéről, a sámánlegendákról, de a legfontosabb az volt, hogy csoportosan dobszóval hívták a szellemeket és próbáltak kapcsolatot teremteni az övéktől teljesen eltérő természeti környezettel és kulturális miliővel (12–13. kép). A csoportot alkotó



12–13. kép A helybeliek és az Ausztriából érkezett neosámánok csoportja köszönti a Mongun-tajgában a hely szellemeit.

ausztriai pszichiáterek és tanárok találkozása az újjászülető tuvai sámánsággal, és kapcsolatuk a Dűngür tagjaival a szibériai samanizmus nemzetközivé válását jelezte. Az a tény, hogy egy európai csoport lelki élményért elutazik a távoli Belső-Ázsiába, azt jelzi, hogy a sámán hagyományoknak olyan vonzereje van, hogy a nagyvárosi emberek pénzt és fáradságot nem kímélve elrepültek ezért az élményért.

A történet aztán úgy folytatódott, hogy a Bécsben megrendezett Freud-évforduló kapcsán az odalátogató több száz hivatásos pszichiáter kongresszusára meghívták a tuvai sámánok néhány fős küldöttségét, Kenin-Lopsan vezetésével. Ez az alkalom hihetetlen népszerűséget és ismertséget biztosított a tuvai sámánoknak, akik teljes díszben bevonultak a nemzetközi konferencia megnyitását jelző fanfárok hangjára a bécsi egyetem dísztermébe. A világ minden tájáról érkezett pszichiáterek legnagyobb megdöbbenésére, a tuvai sámánok képviseletében Kenin-Lopsan üdvözölte a kongresszus résztvevőit, és a következő napokon a sámánok „gyógyították” a pszichiátereket, vagy legalábbis megmutatták nekik, hogy ők hogyan tisztítják betegeiket otthon, Tuvában. Amikor gyógyításról beszélünk, mindig hangsúlyozzuk, hogy a gyógyítás egyben tisztítást is jelent, legalábbis ezt mondták a személyes megbeszélések során nekem a tuvai sámánok. Elmondható tehát, hogy a sámángyógyítás nem annyira gyógyítás, hanem inkább megtisztítás jellegű szertartást jelent.

Egy bizonyos: a tuvai sámánok világhírnévre tettek szert, ennek egyik eszköze az a sok film volt, amelyet róluk készítettek a különböző országokból érkezett dokumentumfilmek. S van még egy jól működő marketing lehetőség a tuvai sámánság „eladását” illetően. Nevezetesen, hogy a tuvaiak híresek a jellegzetes, kettős hangot megszólaltató torokénekelésükről is, és bejárják a világot ezzel a nagyon átütő erejű éneklési stílussal azok az együttesek, amelyek a fővárosban is fogadják és szórakoztatják a hozzájuk érkező turistákat. Ottlétem alkalmával szerencsém volt egy ilyen műsort megörökíteni, mert a fellépő együttes éppen egy amerikai turistából álló csoportnak játszott az egyik jobb szállodában. (Megjegyzendő, hogy a csoport egyik tagja a Zwack Unicum vállalat egyik örököse volt, aki éppen belső-ázsiai körútján állt meg akkor Kizilben.) Az egyik dallam, melyet dobkísérettel az együttes befönt farkocsu tagja adott elő, állítólag sámánének volt, mint ahogy azt nekem elmagyarázta az előadás után az énekes. A tuvai sámánság az etno-turizmus attrakciói közé tartozik, akárcsak azoknak az emléktárgyaknak a háziipara is, melyet a különféle faragó művészek és a kisméretű szobrokat készítő tehetséges kőfaragók működtetnek. Magam is begyűjtöttem néhány olyan alkotást, amely sámánt ábrázol, noha ezeknek a 10–15 cm-es puhakő szobroknak darabját 30–40 dollárért árusította a művész.

Összefoglalva: a tuvai sámánság egyik fő jellemvonása az volt meglátásunk szerint, hogy a soha ki nem épített és a politikai változások után teljesen összeomlott hivatalos orvosi ellátás feladatait a sámánok voltak kénytelenek átvenni. Ebben a helyzetben a tuvai sámánok szövetsége a legalapvetőbb em-

beri igényeket szolgálta ki. Különösen azért volt rájuk szükség, mert a tömeges munkanélküliség megjelenésével megnőtt a szorongó és más lelki betegségekben szenvedők száma, s a bizonytalanság különösen a fiatalabb nemzedék tagjaira nehezedik nagy erővel. Így aztán teljesen érthető, hogy a sámánok száma is megnőtt az elmúlt évtizedben. A hozzám újabban érkezett információk szerint ma már nem egy, hanem hét sámántársaság van magában a fővárosban és még néhány működik külön-külön egyes vidéki kisvárosokban. A kultúra tehát a korábbi szorítás és üldözés megszűnővén kitermelte önmagából azt a gyógyító mechanizmust, amelynek elemei a kommunizmus ideje alatt azért megmaradtak, és amelynek alapjait a Dűngür Társaság hivatalos megalakulása tette törvényessé. Röviden: a tuvai sámánság a gyógyításra koncentrált, s ez különbözteti meg más népcsoportok új sámánmozgalmaiktól.

## IRODALOM

- ANAIBIN, Zoia Vasilevna  
1995 Ethnic Relations in Tuva. *Anthropology and Archeology of Eurasia*, 34, 1, 42–59.
- ANZHIGANOVA, Larissa  
1997 Renaissance of a Culture: How Khakass Shamanism Survived and Flourishes Today. *Active Voice: The Online Journal of Cultural Survival*. (www.cs.org)
- BALZER, Marjorie  
1993 Shamanism and the Politics of Culture. An Anthropological View of the 1992 International Conference on Shamanism, Yakutsk, the Sakha Republic. *Shaman*, 1, 2, 71–96.  
2004 Social Medicine? Shamanic Movements in Siberia. In: LEETE, A.–FIRNHABER, P. (szerk.): *Shamanism in the Interdisciplinary Context*. 196–214. Boca Raton, Florida, Brown Walker Press.
- BALZER, Marjorie (szerk.)  
1995 *Culture Incarnate: Native Anthropology from Russia*. Armonk – New York – London, England, M. E. Sharpe.
- BIRTALAN Ágnes  
1996 A Lineage of Tuvinian Shamans in Western Mongolia. In: STARY, G. (szerk.): *Proceedings of the 38<sup>th</sup> Permanent International Altaistic Conference (PIAC) Kawasaki, Japan*. 85–105. Wiesbaden, O. Harrassowitz.
- BIRTALAN Ágnes – SIPOS János  
2004 Talking to the Ongons: The Invocation Text and Music of a Darkhad Shaman. *Shaman*, 12, 1–2, 25–62.
- BOSWORTH, C. E.  
2003 Shamanism. In: ADLE, Chahryar – HABIB, Irfan (szerk.): *History*

- of Civilizations of Central Asia*, V, 801–812. Paris, UNESCO Publishing.
- BRUNTON, Bill  
1994 Tuva: Land of Eagles. *Shamanism*, 7, 1, 3–20.
- BUCKBEE-LAPPALAINEN, Christiana  
1995 Shamans in Tuva Today and Yesterday. *Newsletter (Shamanic Center in Finland)* 1, 6–11.
- BUDEGECHI, Tamara (szerk.)  
1994 *Shamanism in Tuva – Scientific Works of the First Tuvan-American Seminar of Shamans and Shamanologists*. Kyzyl, The Scientific Center for the Study of Shamanism in the Tuvan Museum of Regional Studies Named after 60 Heroes.
- CRAWFORD, Peter Ian – SIMONSEN, Jan Ketil (szerk.)  
1992 *Ethnographic Film Aesthetics and Narrative Traditions*. Aarhus.
- CRAWFORD, Peter Ian  
1993 Visual Anthropologists tell tales – don't they? In: BOONZAJER FLAES, R. M. – HARPER, D. (szerk.): *Eyes across the Water, II. Essays on Visual Anthropology and Sociology*. 188–191. Amsterdam.
- DEVLET, M. A.  
1997 Ancient Sanctuaries in Tuva and the Origin of Shamanism. In: J. van ALPHEN (szerk.): *Spellbound by the Shaman*. 37–51. Antwerpen, Etnografisch Museum.
- DIÓSZEGI Vilmos  
1958 Beszámoló leningrádi, valamint szibériai tanulmányutaimról. *Ethnographia*, LXIX, 628–635.  
1959 Az északkeleti szojotok sámánhitéhez. *Ethnographia*, LXX, 77–137.  
1960 *Sámánok nyomában Szibéria földjén*. Budapest, Magvető Könyvkiadó.  
1962a *Samanizmus*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.  
1962b Tuva Shamanism: Intraethnic Differences and Interethnic Analogies. *Acta Ethnographica Hungarica*, XI, 1–2, 143–190.  
1963 Ethnogenetic Aspects of Darkhat Shamanism. *Acta Orientalia*, XVI, 1, 55–81.  
1968a *Tracing Shamans in Siberia. The Story of an Ethnographical Research Expedition*. Oosterhout (Anthropological Publications 6.).
- DIÓSZEGI Vilmos (szerk.)  
1963 *Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Völker*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (szerk.)  
1996 *Shamanism in Siberia – Selected Reprints*. Budapest: Akadémiai Kiadó. (Bibliotheca Shamanistica 2.)
- DJAKONOVA, V. P.  
1978 The Vestments and Paraphernalia of a Tuva Shamaness. In: DIÓ-

- SZEGI, V. – HOPPÁL, M. (szerk.): *Shamanism in Siberia*. 325–379. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 1981 Materialien zum Schamanentum der südlichen Tuwiner. *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*, XXXIII, 36–42.
- DOW, J.  
 1986 Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis. *American Anthropologist*, 88, 56–69.
- ELIADE, Mircea  
 2001 *A sámánizmus. Az ekstázis ősi technikái*. Budapest, Osiris Kiadó.
- FRIDMAN NEUMANN, Eva Jane  
 2004 *Sacred Geography: Shamanism among the Buddhist Peoples of Russia*. Budapest, Akadémiai Kiadó. (Bibliotheca Shamanistica 12.)
- HEIKER, A. O.  
 1896 En sojotisk schamankostym; historiska museet i Helsingfors. *Finskt Museum*, 1–9, 21–26.
- HOPPÁL, Mihály  
 1994 *Sámánok: lelkek és jelképek*. Budapest, Corvina Kiadó  
 1996 Shamanism in a Post-Modern Age. *Shaman*, 4, 1–2, 99–107.  
 2003 Tracing Shamans in Tuva. *Acta Ethnographica Hungarica*, 48, 3–4, 465–481.  
 2005 *Sámánok Euráziában*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- HOPPÁL, Mihály (szerk.)  
 1984 *Shamanism in Eurasia*. 1–2. Göttingen, Herodot.
- HOPPÁL Mihály – SZATHMÁRI Botond – TAKÁCS András (szerk.)  
 2005 *Sámánok és kultúrák*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- JANKÓ János  
 1900 Adatok a sámánvallás megismeréséhez. *Ethnographia*, XI, 211–220, 257–268, 326–333, 345–352, 394–399, 446–450. (Reprint 1993).  
 1993 *Adatok a sámán vallás megismeréséhez*. Debrecen, Farkas Z. kiadása.
- JOHANSEN, Ulla  
 1967 Zur Methodik der Erforschung des Schamanismus. Der tuvanische Schamanismus in der Untersuchungen von V. Diószegi. *Ural-Altäische Jahrbücher*, 39, 3–4, 207–229.  
 1987 Zur Geschichte des Schamanismus. In: HEISSIG, W. – KLIMKEIT (szerk.): *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*. 8–22. Wiesbaden, Harrasowitz.  
 1997 *On the Costumes of Tuva Shamans*. (Előkészületben.)  
 1999 Further Thoughts on the History of Shamanism. *Shaman*, 7, 1, 40–58.  
 2003 Shamanistic Philosophy: Soul—A Changing Concept in Tyva. *Shaman*, 11, 1–2, 29–50.

- 2005 Sámánfilozófia: változó lélekképzetek Tuvában. In: MOLNÁR Ádám (szerk.): *Csodaszarvas I.* 135–156. Budapest, Molnár Kiadó.
- KENIN-LOPSAN, Mongush B.  
 1978 The Funeral Rites of Tuva Shamans. In: DIÓSZEGI, V. – HOPPÁL, M. (szerk.): *Shamanism in Siberia.* 291–298. Budapest, Akadémiai Kiadó.  
 1993 *Magic of Tuvinian Shamans.* Kyzyl: Novosti Tuvy.  
 1994 Wherabouts of the Soul among Tuvans. In: BUDEGECHI, T. (szerk.): *Shamanism in Tuva.* 27–37. Kyzyl, The Scientific Center of the Study of Shamanism in the Tuvan Museum of Regional Studies.  
 1995a Shamanic *Sygyt* as the Beginning of Throat-Singing. In: *Abstracts for the Second International Symposium in KHOOMEI (Throat-Singing) – Cultural Phenomenon of the Peoples of Central Asia* 14. Kyzyl, Ministry of Culture.  
 1995b Tuvan Shamanic Folklore. In: MANDELSTAM – BALZER, M. (szerk.): *Culture Incarnate – Native Anthropology from Russia.* 215–254. Armonk, N. Y. – London, M. E. Sharpe.  
 1996 *Shamanic Myths and Hymns from Tuva.* HOPPÁL, Mihály (szerk. és vál.). Budapest, Akadémiai Kiadó. (ISTOR Books 6.)  
 1997 *Shamanic Songs and Hymns of Tuva.* HOPPÁL Mihály (szerk. és vál.; Christiana BUCKBEE segítségével). Budapest, Akadémiai Kiadó. (ISTOR Books 7.)
- KHARITONOVA, V. I. (szerk.)  
 2004 *Sacral in Traditional Culture. (Proceedings of the International Interdisciplinary Scientific and Practical Seminar-Conference, Moscow–Altai Republic July 6–19, 2003.)* Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences.
- KYRGYZ, Zoya  
 1993 *Rythms of Shamanic Drums.* Kyzyl, International Scientific Center 'Khoomey'.
- LINDQUIST, Galina  
 2005 Healers, leaders and entrepreneurs: Shamanic revival in Southern Siberia. *Culture and Religion*, 6, 2. 263–285.
- MÄNCHEN-HELFEN, Otto  
 1992 *Journey to Tuva.* Los Angeles, Ethnographics Press, Center for Visual Anthropology.
- MONGUSH, Mannai-ool  
 1995 The Origins and Development of Tuvan Shamanism. In: BUDEGECHI, Tamara (szerk.): *Shamanism in Tuva.* 9–10. Kyzyl, The Scientific Center for the Study of Shamanism.
- PETERS, Larry G.  
 1993 In the Land of Eagles. Experiences on the Shamanic Path in Tuva. *Shaman's Drum* (ősztél), 42–49.



- PITERSKAJA, E. S.–KHARITONOVA, V. I. (szerk.)  
 2005 *Sacral Through the Eyes of the 'Lay and the Initiated'*. (Proceedings of the International Interdisciplinary Scientific and Practical Congress, Moscow June 21–30, 2004.) Moscow, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences.
- REID, Anna  
 2002 *The Shaman's Coat: A Native History of Siberia*. London, Weidenfeld – Nicolson.
- SÁNTHA István (szerk.)  
 2000 *Halkuló sámándobok. Diószegi Vilmos szibériai naplói, levelei. I. 1957–1958*. Budapest, L' Harmattan – MTA Néprajzi Kutatóintézet.
- SUZUKEY, Valentina  
 1995 Shamanism and Musical Folklore of the Tuvans. *Khoomei*, 33–34.
- TAUBE, Erika  
 1981 Notizen zum Schamanismus bei den Tuwinern des Čengelsum (Westmongolie). *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*, XXIII, 43–69.  
 1984 Relations between South Siberian and Central Asian Hero Tales and Shamanistic Rituals. In: HOPPÁL, Mihály (szerk.): *Shamanism in Eurasia*. 2. 344–352. Göttingen, Herodot.
- TAUBE, Erika – TAAUBE Manfred  
 1983 *Shamanen und Rhapsoden. Die Geistige Kultur der alten Mongolei*. Leipzig, Koehler-Amelang.
- UCCUSIČ, Paul  
 1995 Second Foundation Expedition to Tuva, July 1994. *Shamanism*, 8, 1, 4–9.
- VAJNŠTEJN, S. I.  
 1961 *Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки*. Москва: Изд. Восточной литературы.  
 1964 Shamanism of Touvinians. *Paper for the VII. ICAES*. Moscow: Nauka. (Sokszorosított füzet.)  
 1968 The Tuvan (Soyot) Shaman's Drum and the Ceremony of its 'Enlivening'. In: DIÓSZEGI, Vilmos (szerk.): *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*. 331–338. Budapest, Akadémiai Kiadó.  
 1977 Eine Schamanen-Séance bei den östlichen Tuwinern. *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*, XXXI, 28–35.  
 1978 The *erens* in Tuva Shamanism. In: DIÓSZEGI, Vilmos – HOPPÁL, Mihály (szerk.): *Shamanism in Siberia*. 457–467. Budapest, Akadémiai Kiadó.  
 1980 *Nomads of South Siberia: The Pastoral Economies of Tuva*. Cambridge, Cambridge University Press.

- 1984 Shamanism in Tuva at the Turn of the 20<sup>th</sup> Century. In: HOPPÁL, Mihály (szerk.): *Shamanism in Eurasia*, 2, 353–373. Budapest, Akadémiai Kiadó – Göttingen, Herodot.
- 1991 *Мир кочевников центра Азии*. Москва, Наука.
- 1996 The ērens in Tuva Shamanism. In: DIÓSZEGI, Vilmos – HOPPÁL, Mihály (szerk.): *Shamanism in Siberia*. 167–177. Budapest, Akadémiai Kiadó. (Bibliotheca Shamanistica 2.)
- Van AALPHEN, Jan (szerk.)  
1997 *Spellbound by the Shaman – Shamanism in Tuva*. Antwerpen, Etnografisch Museum.
- Van DEUSEN, Kira  
1997 Shamanism and Music in Tuva and Khakassia. *Shaman's Drum*, 47, 22–29.  
1999 In Black and White: Contemporary Buryat Shamans. *Shaman*, 7, 2, 153–165.  
2004 *Singing Story, Healing Drum. Shamans and Storytellers of Turkic Siberia*. Montreal – Kingston – London – Ithaca, McGill-Queen's University Press – Seattle, University of Washington Press.
- VINOKUROVA, Uliana A.  
1995 The Ethnopolitical Situation in the Republic of Sakha (Yakutia). *Anthropology and Archeology of Eurasia*, 34, 1, 60–78.

MIHÁLY HOPPÁL

## TRACING SHAMANS IN TUVA

Tuva shamanism nowadays is a typical example in the post-Communist world of the preservation of changed and changing traditions that have their roots in the past but are adapting well to the present conditions.

There is another interesting feature of today's Tuva shamanism, namely, that it seems to function even better in the urban environment than in the rural areas, although shamans are once again working in the countryside too and the urban shamans go out into the country as well, making regular healing tours.

One more important thing must be noted concerning the current development of Tuva shamanism. This is the foreign influences coming on the one hand from the interest shown by scholars and on the other hand from the "Foundation for Shamanic Studies". The latter, a non-profit educational organisation, organised two expeditions to Tuva in 1993 and 1994. Reports on these expeditions have been published in English and it is obvious from them that the researchers and practising urban shamans from the western world have done a great deal to help the Tuva local authorities and the

shamans themselves to recognise their own interests. If we wished to be very critical, we could say that a kind of “shaman tourism” is beginning to emerge in Kyzyl, organised by the Dungur. (In 1995, for example, the largest group of “urban shamans” ever, including a number of psychiatrists, came to Tuva and worked together, “healing” with the local shamans.)

At all events this is an extremely interesting phenomenon for research in cultural anthropology, since the co-operation between the local shamans and western psychiatrists, the observation and learning of each other’s methods create a new situation. The researcher, who came to the “field” to study local traditions, finds an “urban” shamaness from America in one of the rooms, drumming around a local young couple, and in another room a local shamaness is diagnosing the troubles of a French doctor. All this shows the complete intermingling of traditional roles: there is nothing surprising in it – it is the nature of our “post-modern” world.



## VÁROSLAKÓ NOMÁDOK

### A POLITIKAI VÁLTOZÁS ÉS A GLOBALIZÁCIÓ HATÁSAI A MONGOL TÁRSADALOMBAN<sup>1</sup>

2008 júliusának elején a mongol fővárosban lezajlott zavargások<sup>2</sup> rövid időre az országra irányították a világ figyelmét. A rövid múltra visszatekintő fiatal demokrácia történetében korábban nem tapasztalt utcai megmozdulás láttán felvetődött a kérdés, hogy a kialakult válság csupán politikai okokra vezethető-e vissza, vagy más jelenségek is közrejátszottak a helyzet kialakulásában.

A rendszerváltás óta eltelt csaknem két évtized politikai és gazdasági átrendeződése nagyon gyors és korábban nem látott mértékű átalakulást generált a mongol társadalomban is. A megváltozott piaci környezet, a határok átjárhatósága, a telekommunikációs forradalom a világtól korábban meglehetősen elzárt, hagyományos nomád életmódod folytató pásztorok számára olyan új környezetet teremtett, mely rendkívül gyorsan, gyakorlatilag egy generáción belül megváltoztatta az életpálya-választás lehetőségeit.

Mongóliában a legutóbbi csaknem két évtizedben előfordultak ugyan politikai krízisek, a 2008-as választásokat követő események intenzitására azonban korábban nem volt példa. Voltak ugyan utcai demonstrációk, éhségstrájkok, de ezek a megmozdulások inkább a demokratizálódási folyamatok első két évére korlátozódtak és eddig egyszer sem fajultak vérontásig. Bár a 2008-as konfliktusnak egyes pártok, politikusok megjelenése erős politikai színezetet adott, egybehangzó vélemények szerint a háttérben inkább gazdasági érdekek látszanak. Ugyanakkor felszínre kerültek olyan alapvető – elsősorban társadalmi jellegű – problémák, melyek okai részben a rendszerváltás előtti korszakban gyökereznek, részben a poszt-szovjet időszak következményei. Ezek egy részét már a kilencvenes évek elején bekövetkezett mongóliai rendszerváltás óta sem sikerült megoldani, más részük azonban alapvetően új keletű.

A kilencvenes évek elején lezajlott politikai átrendeződés jelentős gazdasági változásokat is generált. A piacgazdaság megjelenése, illetve a társadalom széles rétegei által korábban nem, vagy – elsősorban a korábbi állami

<sup>1</sup> A szerző kutatásait 2008–2010-ben az MTA Bolyai kutatási ösztöndíja támogatja.

<sup>2</sup> 2008. július elsején, a napokkal előbb lezajlott parlamenti választások eredményeinek megsemmisítését követelte a vesztés ellenzék. A békésnek induló megmozdulás hamarosan véres összecsapásokba torkollott. A protestálókhoz vélhetően nem elsősorban politikai célokat megfogalmazó tüntetők csatlakoztak. A tömeg hamarosan a mongol utódpart, a Mongol Népi Forradalmi Párt székházára támadt és felgyújtotta azt. Az utcai összecsapások végső mérlege öt halott, több száz sebesült, 751 letartóztatott és öt nap szükségállapot lett.

kontroll miatt – csak igen kis mértékben tapasztalt, a hagyományos nagyállattartó mongol nomád életmódtól alapvetően eltérő életvezetési példák, a „nyugati” életvezetési modell megjelenése igen jelentős társadalmi változásokat is generált. Ezek elsősorban spontán folyamatokként játszódtak le, s mivel semmilyen a korábbi korszakban jellemző állami kontroll nem kötötte gúzsba őket, igen jelentős átrendeződést eredményeztek.

A változások következtében napjainkra két egymástól markánsan elkülönülő társadalmi csoport alakult ki az országban. Létrejött egy korábban nem látott lélekszámú város lakó közösség, mely alapvetően elsősorban a fővárosban koncentrálódik. Mongóliában a forradalom 1921-es győzelmét követően megindult, majd az évtized végére és az 1930-as években jellemző kollektivizálással, illetve a szocialista ipari központok kialakításával felgyorsult a mongol népesség részleges áttelepítése. Ez a folyamat a korábbi évszázadokban nem tapasztalt, a nomád hagyományokkal rendelkező országra korábban nem jellemző városiasodást eredményezett, hatása mégis eltörpül a rendszerváltás utáni változás mértéke mellett. A folyamat az 1990-es évek végére spontán migrációban csúcspontot ért el, mely napjainkra igen jelentős társadalmi, gazdasági és – mint 2008 nyarán tapasztalhattuk – politikai jellegű konfliktusokat is generált.

### A mongol társadalmi átalakulás

A mongol társadalom a 20. század második évtizedének végéig jórészt a hagyományos nagyállattartó nomád életformát folytatta. Bár létrejöttek kisebb-nagyobb járásközpontok, kialakult a főváros – mely a 18. század végére a mai helyére költözött –, a lakosság jelentős része nem adta fel nomád hagyományait. A mongol települések elsősorban a külföldi betelepülők – kereskedők, kínai hivatalnokok – hatásának köszönhetően öltöttek városias jelleget. Bár az tény, hogy már a 13. században is találhattunk a mongol területeken városi jellegű településeket – gondolhatunk itt például Ögödej kán uralkodói székhelyére –, ezek megjelenése nem eredményezett változásokat a népesség túlnyomó többségének életében.

A 20. század elejének mongol városai elsősorban kereskedelmi központok, járásközpontok, esetleg egy-egy fontosabb kolostor köré szerveződött kisebb települések voltak. Méreteik a fővárost leszámítva nem is vethetőek össze a letelepült társadalmakra jellemző városi közösségekéivel.

A markáns változást nem a kínai uralom részleges megszűnése, hanem a bolsevik hatalom, illetve ezen keresztül a szovjet befolyás erősödése hozta. A bolsevik hatalomátvétel nemcsak politikai, de az 1930-as évektől igen jelentős társadalmi változásokat is generált. Ezek elsősorban a hatalom ideológiai alapon kivitelezett lépéseinek voltak köszönhetőek.

A század második évtizedének teokratikus mongol állama sokkal közelebb állt az azt megelőző több, mint két évszázados mandzsu császársághoz,

mint az 1921-es forradalom utáni időkhöz. A buddhista egyházfő vezette állam feudális jellegű társadalmában a legjelentősebb változást csupán az alávetett réteg szerkezetének – ezen belül is inkább az egyes csoportok lélekszámának – változása jelentette. A buddhista egyház hatalmának erősödésével, az egyházi szolgálatra rendelt pásztorok, illetve a lámák száma is drasztikusan megemelkedett. Ennek köszönhetően a korszak végére a lakosság nagyjából nyolc százalékát tették ki a lámák, az egyházi szolgálatba rendelt alávetettek – *sabik*<sup>3</sup> – lélekszáma pedig ezt is jóval meghaladta.

A 20. század elején csakúgy, mint a mandzsuk hatalomra jutásának időpontjában is az évszázadok óta e területre jellemző nagyállattartó nomád állattenyésztés határozta meg Mongólia lakóinak életét. Ez a még ma is Mongólia nagyobb területén megfigyelhető életmód és gazdasági berendezkedés, melyet legpontosabban a belső-ázsiai kultúrszindróma (URAY-KÖHALMI, 1989, 47–51.) összefoglaló fogalommal írhatunk le, mai formáját tekintve lényegileg nem tér el a múlt század elején tapasztalható életmódtól. A gazdálkodás alapja a legelőváltó nomád állattenyésztés, amely az öt fő jószágra épül.<sup>4</sup>

A társadalom szerkezete ebben az időszakban és az azt megelőző mandzsuk kori Mongóliában főbb jellemzőit tekintve hasonlított az Európában megismert feudális társadalomra, bár a részletesebb vizsgálat több eltérést is feltár. A társadalom tagolódása, a teherviselés formái és rendszere sok tekintetben megegyeztek az európai példákkal, de a nomád társadalomra, életmódra jellemző örökség egy-két kérdés tekintetében jelentős különbségeket eredményez. A teokratikus mongol állam társadalmában megfigyelhető alá- és fölérendeltségi viszonyok a rendszer alapjait tekintve megegyeztek a mandzsuk kori állapotokkal, de sokkal árnyaltabbak voltak, mint azok az európai példák, melyekhez sokszor hasonlítják azokat.<sup>5</sup> Mivel a hagyományos nomád értékrendben nem a földterület, hanem az állatállomány jelentette a vagyont, ezért Mongólia nomád társadalma a klasszikus értelemben nem is tekinthető „feudálisnak”, hiszen a nomád viszonyokra a *feudum-földterület*, mint vagyoni egység nem alkalmazható a szó európai értelmében. A nomád életmód jellegéből adódóan az egyes pásztorcsaládok lakóhelye gyakran változott és nem volt olyan pontosan meghatározható, mint egy letelepült társadalomban. Az előkelők sem földterületet kaptak a szolgálataikért, hanem vagyonukat a fennhatóságuk alá rendelt pásztorcsaládok számával gyarapították. A szabad költözés tilalma is csak jóval későbbi „találmány” mint Európában,<sup>6</sup> szerepe viszont megegyezett az európai példáéval, itt nem a földterületet, hanem a feljebbvalót volt tilos elhagyni.

<sup>3</sup> Mong. *šabi*, halha *šaw*.

<sup>4</sup> Halha *tawan xošuu mal*. Ló, szarvasmarha (jak), juh, kecske, teve.

<sup>5</sup> A korábbi mongol történeti munkák – az akadémia által kiadott Mongólia történet, a korszakkal foglalkozó monográfiák – is a „feudális” szót használják az 1920 előtti mongol társadalmi berendezkedés jelölésére, de véleményem szerint ez pusztán a társadalom rétegződésének jellegére utalhat.

<sup>6</sup> Az első erre vonatkozó adatok csak a 17. század végétől származnak. Ezek a mandzsuk által bevezetett intézkedések részben a mongol kiváltságosok igényeit is szolgálták, így az autonómia kivívása után sem vonták vissza őket.

A területi alapú szerveződés másodrendűségét mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy a hagyományos nomád katonai egységek sem ebben a rendszerben szerveződtek, sokkal inkább az adott körzetben élők lélekszáma határozta meg, hogy milyen szervezeti egységbe tartoznak.<sup>7</sup> E társadalmi szerkezetben az állatállomány birtoklásának alapvető fontossága mellett a nomád előkelőnek a közigazgatásban betöltött szerepe jóval nagyobb mértékben határozta meg, hogy milyen mértékben részesül a javakból, mint Európában.

A 20. század elején, elsősorban a környező országokban végbemenő változások hatására néhány új, már a nem feudális viszonyokat idéző csoport is megjelent. A teokratikus állam fennállásának alig tíz éve természetesen túl rövid idő volt ahhoz, hogy gyökeres változások következhesse be a társadalomban, de részben erre az időre tehető azoknak a folyamatoknak az elindulása, amelyek következtében a század végére a társadalom szerkezete alapvetően megváltozott, és kialakult egy letelepült város lakó réteg, mely gyakorlatilag teljesen elszakadt a nomád hagyományoktól.

Az 1921-es forradalom győzelme és az új hatalom fokozatos megerősödése után a politikai vezetők az erőszakos kollektivizálással, a részleges modernizációval, a lakosság városokba, iparközpontokba telepítésével akarták kialakítani a szocializmus idealizált társadalmát. Bár ez a folyamat nem volt lineáris és számos politikai konfliktust is generált,<sup>8</sup> hatásait nem lehet figyelmen kívül hagyni.

Az új kormányzat számára alapvető kérdés volt az egyház hatalmának és befolyásának megtörése is, mely szintén számos társadalmi jellegű változást eredményezett. Itt nem célunk részletezni ezt, de röviden annyi mindenképp megemlíthető, hogy ez a folyamat nem merült ki csupán az egyházi javak államosításában. A hatalom már a korai időszakban is céljának tekintette a lámák „átnevelését”. A bolsevik ideológiának megfelelően a buddhista egyházzal szembeni egyik alapvető érvük az volt, hogy a lámákat a társadalom inaktív tagjainak tekintették, akik, így gyakorlatilag csak „élősködtek” a „népen”. A korai időszakban elsősorban adminisztratív eszközökkel próbálták a lámák számát csökkenteni. A fiatal szerzeteseknek állami kölcsönöket juttattak, hogy saját állatállománnyal rendelkező gazdaságokat hozhassanak létre. Ez persze kevés sikerrel járt, hiszen hosszabb távon az államosítás és a magántulajdon megszüntetése volt a cél. A harmincas években és

<sup>7</sup> Gondoljunk például a klasszikus katonai beosztásra: *tüimen*, ami 10 000 embert jelentett, de a *xošuumok* (járás) felállításakor is a pásztorok létszáma szerint osztották be a területet. Vö. VLADIMORCOV, B. Ja. 1934, 133.

<sup>8</sup> Itt elsősorban a kollektivizálás lebonyolítása körül kibontakozott ideológiai vitákra, és az ehhez szorosan kapcsolható politikai versenyfutásra gondolhatunk. A „rég” társadalom „modernizálása”, a kollektivizálás olyan kiemelten fontos pontja volt a társadalom bolsevik ideológia mentén történő átalakításának, mellyel a korszak politikusai előszeretettel próbálták bizonyítani elkötelezettségüket az új eszmék mellett. Részben ez is okozta a gyakori túlkapasokat, fejtelenséget, ésszerűtlen döntéseket, melyek természetesen csak újabb politikai vitákra adtak okot.



különösen az 1932-es nyugat-mongóliai lámalázadások után már hatalmi eszközökkel is az egyház ellen fordultak, s ez az üldözés az 1937-es egyházellenes pogromokban csúcsosodott ki. Az életben maradt lámák jelentős része ezután inkább kilépett a szerzetből, elhagyta fogadalmát és családot alapított, gyakran pusztán élete megmentése érdekében.

A társadalom bolsevik típusú átalakítása tehát a korai időszakban jelentős traumát okozott. A főváros és néhány ipari központ tudatos fejlesztésével, népességük növekedésével azonban fokozatosan kialakult egy városi népesség, mely hozzászokott az új környezethez, részben elszakadt nomád hagyományaitól, és önálló társadalmi csoportként kezdett működni.

Ez az átalakulás – bár több évtized alatt zajlott le – történeti léptékben mégis elég gyorsnak tekinthető. Megindult a részleges modernizáció, melynek hatásai azonban csak kevésbé látszódtak. A lakosság jelentős része megmaradt nomád állattenyésztőnek. Kialakultak kisebb ipari központok, de ezek termelékenységé, hatékonysága messze elmaradt a kívánt szinttől. Megkezdődött a városok fejlesztése is. Ez elsősorban a fővárosra, illetve a mongol gazdaság erőszakos átalakításának olyan központjaira – a „szocialista ipar” fellegváraira – korlátozódott, mint Erdenet, vagy Darhan. A folyamat európai léptékkel mérve meglehetősen visszafogott eredményeket hozott, de elindított egy gazdasági átalakulást, és elvetette azoknak a folyamatoknak a magját, amik a rendszerváltás után robbanásszerű változásokat eredményeztek.

Az urbanizálódási folyamat elsősorban a korszak végén kezdte éreztetni társadalmi hatásait. Míg az évszázad közepén a városi lakosság létszáma alig haladta meg a mongol népesség egy ötödét, addigra az 1980-as évek végére számuk már kis mértékben meg is haladta a teljes népesség ötven százalékát, így épp a rendszerváltás előtti utolsó évekre alakult ki a városi lakosság túlsúlya.<sup>9</sup>

### Társadalmi átalakulás a rendszerváltás után

A Mongóliában lezajlott politikai átalakulásról elmondható, hogy társadalmi bázisát elsősorban a városi népesség alkotta. Ulánbátorban indult meg az az ellenzéki szervezkedés, mely aztán részben a vidékre – elsősorban a vidéki ipari központokra – is áttérjedve végül kikényszerítette a politikai változást. Ebben az értelemben tehát kijelenthető, hogy jórészt a szocialista társadalmi átalakulás hozta létre azt a társadalmi csoportot, mely később a rendszer kritikusaként válva annak megdöntését követelte ki.

A mongol főváros gazdasági, kulturális túlsúlyának kialakulása ugyanakkor csak részben köthető a szovjet korszakhoz. A mai Ulánbátor csak a 18. század végén foglalta el ma is ismert pozícióját, korábban csaknem har-

<sup>9</sup> A mongol városlakó népesség lélekszáma az 1956-ban jellemző 22,6%-os szintről a rendszerváltás előttre 57,1%-ra nőtt. (Vö. HUMPHREY – SNEATH, 1999, 200.)

minc alkalommal költöztették. Európai szemmel nézve a korábbi időszakban inkább egy nomád – gyakran költöző – kolostor képét mutatta, mely jelentőségét elsősorban annak köszönhető, hogy a mongol buddhista egyházfő, és így a mongol buddhizmus ceremóniális központját adta. A mandzsu korban a mongol adminisztráció központja az udvar, illetve a *Lifan Yuan*<sup>10</sup> hivatal volt, így a mongol főváros adminisztratív jellegét elsősorban az adta, hogy az ambanátus központja is ide telepedett. Neve 1706-tól *Ih hüré*<sup>11</sup> („nagy kolostor”) volt. Jelentős változást a teokratikus mongol állam 1911-es létrejötte hozott, mikor a mandzsu fennhatóság megszűnésével és a buddhista főláma kánná emelésével az uralkodói székhely már a mongol adminisztráció központjává is vált. A város nevét ekkor változtatták *Nijszil hürére*<sup>12</sup> („kolostor főváros”). A bolsevik kormányzat a forradalom győzelme után már ezt a helyzetet „örökölte”, egyetlen változtatásként csupán a város nevét változtatta Ulánbátorra.<sup>13</sup> Bár ebben az időszakban – mint korábban említettük – történtek kísérletek más városok fejlesztésére is, ennek ellenére egyértelmű, hogy a huszadik század utolsó évtizedére a főváros fejlődése egyre inkább elszakadt a mongol átlagtól, nemcsak kulturális és adminisztratív értelemben vált az ország központjává, de gazdasági túlsúlya is jellemzővé vált. Ezt az állapotot a rendszerváltás nem változtatta meg, csak még szembevetőbbé vált a vidék és a főváros közötti különbség.

A rendszerváltás idején az itt élők többségét másod- és harmadgenerációs városlakók alkották, akik eltérő mértékben voltak képesek alkalmazkodni az új környezet adta körülményekhez. Szerepük ugyanakkor alapvető volt a rendszer átalakításában, hiszen jellemzően ők alkották a demokratizálódási folyamat társadalmi bázisát. Ma is jóval fogékonyabbak a politikai eseményekre, ugyanakkor életmódjuk, gondolkodásuk változásával egyre inkább eltávolodnak korábbi gyökereiktől. A rendszerváltás után igen jelentős belső migráció indult meg Mongóliában, mely leginkább a főváros népességének ugrásszerű megnövekedésében érhető tetten. Az 1990-es években kb. 700 000 fős Ulánbátor lakosainak száma mára jóval meghaladja az egymillió főt.<sup>14</sup> Az itt hivatkozott 2008. évi statisztikai adat ugyan csak alig több mint egymillió főt említ, ez azonban csak a város regisztrált lakóit jelenti – az éves bontásból ugyanakkor jól látszik, hogy a lakosok száma minden évben több mint negyvenezer fővel nőtt, amit a születések száma közel sem indokol. Az utóbbi évtizedben Ulánbátor lakossága ennél

<sup>10</sup> Mong. *γaɗaɣɗu mongyol-un törü-yi jasaqu yabudal-un yamun*. A mongol területeket, Tibetet felügyelő és a mandzsu helytartókat (amban) irányító hivatal.

<sup>11</sup> Halha *Ix xürée*, mong. *yeke küriye*.

<sup>12</sup> Halha *Niislel xüree*, mong. *neyislel küriye*.

<sup>13</sup> Halha *Ulaanbaatar*, mong. *ulaγan bayatur*.

<sup>14</sup> Ennek látszólag ellentmond az ulánbátori statisztikai hivatal (Halha Niisleiin jasag dargiin xeregjüülegč agentlag statistikiin gajar) 2008 májusi kimutatása, mely szerint az ulánbátori lakosság lélekszáma az elmúlt 3 évben így alakult: 2006 – 959e fő, 2007 – 1006,3e fő, 2008 – 1044,5 fő. [http://statis.ub.gov.mn/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_download&gid=170&Itemid=99999999](http://statis.ub.gov.mn/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=170&Itemid=99999999). 2009. november 24.

jóval nagyobb mértékben növekedett. A város épített központját körülvevő jurta-negyedek évről-évre egyre nagyobb területet foglalnak el a környező dombokon. Egyes becslések szerint a fővárosban élők tényleges száma a hivatalos adatokat akár 200–400 ezer fővel is meghaladja, így a mai teljes mongol lakosság csaknem fele a fővárosban él.

Ugyanakkor a munkalehetőségek közel sem gyarapodtak ilyen mértékben, a piacgazdaság nyújtotta lehetőségekkel a társadalom igen kis része tudott csak élni, így az egyes társadalmi rétegek között jelentős vagyoni különbségek alakultak ki. A városi munkanélküliség drasztikusan nőtt, amit a vidékről történő bevándorlás csak tovább erősített. A munkalehetőségek nemcsak az alacsonyan képzett lakosság, de az értelmiség számára is korlátozottak. A halmozódó problémák miatt kialakult feszült társadalmi környezetben érthető, hogy 2008-ban a választást követően a kormányt bíráló tüntetések pillanatok alatt tömegmegmozdulássá terebélyesedtek.

A vidéken élő, nomadizáló pásztorok a változásokat sok tekintetben csak közvetett módon tapasztalták, megmaradtak hagyományos életkörülményeik között. Életmódjuk csak kis mértékben változott. Napjainkban is ők alkotják a társadalom konzervatívabb, a politikai környezetre kevésbé fogékony részét.

Kétségtelen, hogy a változás jelei vidéken is érezhetőek, ezek azonban napjainkig még nem befolyásolták jelentős mértékben a nomádok életmódját. Az, hogy a költözést nem igavonó állatokkal, hanem teherautóval oldják meg, a nomád életmód alapjain nem változtat. A motorizáció általánosnak tekinthető, szinte minden család birtokol ilyen közlekedési eszközöket (motort, autót), és ezzel párhuzamosan egyre több helyen látni különböző áramfejlesztőket (napelemes, vagy szélenergiával működő változatokat), melyek tévét, rádiót működtetnek. A mobiltelefon szolgáltatók (Mobicom, Skytel, Unitel, G-Mobile) beruházásainak köszönhetően már nemcsak a főváros környéke, de a távolabbi vidékek lefedettsége is gyorsan növekszik. Ezek a tényezők, a telekommunikáció látványos fejlődése sokkal jelentősebb hatással van a vidéki társadalomra, mint a motorizáció.<sup>15</sup> Közvetve ezek a hatások is azt eredményezik, hogy a fiatalabb generációk fokozatosan elfordulnak a vidéki élettől. Gyakran a fővárosba mennek tanulni, ahonnan a legritkább esetben térnek vissza vidékre. Ez nemcsak a társadalom világi részére jellemző, de meglepő módon a fiatal lámák között is hasonló tendenciák figyelhetők meg, melyek részben az oktatási rendszer sajátosságaira is visszavezethetőek.

Az igen jelentős belső migráció következtében ma a mongol társadalom alapvetően két, egymástól jól elkülöníthető csoportra szakad, melyek között a távolság folyamatosan nő. Ez az átalakulás a rendszerváltás után látvá-

<sup>15</sup> Mongóliában az internet használók száma a 2006-s 310 ezerről, 2008-ra 400 ezerre növekedett. Ugyanakkor a mobil előfizetések száma csaknem egymillióval emelkedett ebben a két évben (2006 – 742 500, 2008 – 1 737 000). [http://www.budde.com.au/Research/Mongolia-Telecoms\\_Mobile-Internet.html](http://www.budde.com.au/Research/Mongolia-Telecoms_Mobile-Internet.html). 2009. november 24.

nyosan felgyorsult, amiben a politikai, de a gazdasági környezet alapvető változása is nagy szerepet játszik.

A városba települők indokai a beköltözésre elsősorban a jobb életkörülmények, a kedvező munkalehetőségek, a fiatalok felsőoktatási rendszerbe való belépése voltak. A kép azonban nagyon csalóka. A városba költözők jelentős része nem rendelkezett megfelelő anyagi háttérrel a lakáshoz jutáshoz. A munkaerőpiac gyorsan telítődött képzetlen munkaerővel, ami a betelepülők esélyeit tovább rontotta. Az első generációs városlakók egy sajátos problémával szembesültek. A számukra új gazdasági környezet alapvetően ismeretlen kihívások elé állítja őket. Egy nomád életmódhoz szokott emberrel szemben a napi rendszeres munkakezdés, a munkaidő meghatározottsága, a munkahelyen belüli hierarchikus rend olyan követelményeket támaszt, melyekhez adott esetben nehéz rögtön igazodni. Ugyanakkor a megfelelő képzettség hiánya szintén akadályozó tényező. Erre jó példa a fővárosi építkezéseken kialakult helyzet. A rendszerváltás után – elsősorban a második évtizedben – az ulánbátori építkezések száma drasztikusan megnőtt. Ezek elvileg lehetőséget adtak egy kevésbé jól képzett munkavállalói réteg alkalmazására is, a helyzet azonban napjainkra megváltozott. A piac elsősorban külföldi (gyakran kínai) befektetők kezében van, akik már jóval kisebb létszámú mongol munkaerőt foglalkoztatnak napjainkban, mint akár egy évtizeddel korábban is. Jellemzően külföldi (kínai) munkásokat alkalmaznak, s ezt elsősorban a mongolok megbízhatóságának hiányosságai indokolják. Ez természetesen társadalmi feszültségeket is generál, hiszen az egyre növekvő városi munkanélküliség mellett a külföldi munkavállalók megjelenése komoly konfliktusforrás lehet, ami akár az idegenellenesség növekedését is eredményezheti.

A mai városlakók ugyanakkor fokozatosan elvesztik kapcsolatukat a vidékkel, életmódjukban, ünnepeikben fokozatosan elszakadnak a hagyományoktól, gyakran külföldi mintákat kezdenek követni. A vidék drasztikus módon elnéptelenedik, s a migráció nemcsak a hagyományos nomád gazdálkodásban rejlő gazdasági lehetőségeket lehetetleníti el, de jelentős társadalmi feszültségeket is generál a betelepülőket ellátni képtelen városokban. Az új környezetben változik az egyház, a vallásosság szerepe, illetve megjelenési formái. Az egzisztenciális problémák, a növekvő munkanélküliség, az új – a friss betelepülők számára gyakran idegen környezet – komoly identitásválságot generál, mely a nacionalizmus, s az ebből fakadó idegenellenesség növekedését, s közvetve a folyamatokat generáló globalizáció elutasítását eredményezi.

Az ellentmondásos gazdasági döntések következtében a kívülálló számára is könnyen megfigyelhető, sajátos gazdálkodási formák alakultak ki az országban. A különböző kisvállalkozások létrejöttére azok a fuvarozó cégek is jó példát nyújtanak, amelyek a személyszállítással foglalkozó állami vállalat riválisává váltak, de a mongolok kreativitására, illetve a gazdasági jellegű magánkezdeményezésekre még számos más példát is találhatunk. A piacgazdaság megjelenése, illetve az állami vállalatok megszűnése, az állam által irányított

kereskedelem visszaesése nyomán egyre-másra jelentek meg a kisebb – gyakran csak alkalmi társulásként működő – magánvállalkozások. Ezek nem ritkán a törvényi kereteket feszegetve, az állandó munkahely mellett inkább csak fizetés-kiegészítést biztosítottak az alkalmi vállalkozók számára.

A '90-es évek végén az utazó számára úgy tűnhetett, hogy egész Mongólia kereskedik. Az állami, nagyvállalkozói szintű kereskedelem hiányosságait kihasználva egyre-másra nyíltak a kisebb boltok, trafikok, melyek áruellátásáról sajátos módon gondoskodtak. Gyakran fordult elő, hogy kisebb közösségek saját anyagi forrásait összeadva megvásároltak egy-egy vagonnyi szállítmányt a legkülönbözőbb termékekből. Ezt vasúton Kínából vagy Európából a fővárosba szállították, és szintén „kisipari” módszerekkel – például barátok segítségével, vagy a vidékre induló postajáratokkal, buszokkal<sup>16</sup> – terítették a fővárosban, illetve az egész országban. A már említett kisebb boltok, trafikok ugyan önállóan kicsi, de összességében megfelelő méretű piacot teremtettek az így érkezett árucikkeknek. A szerény hasznot azután ismét kalákában, újabb szállítmány beszerzésére fordították. Ebben az időben gyakran fordult elő, hogy a mongol határokon szinte képtelenség volt kishatár-forgalommal vasúton átkelni, mert a helyi „kereskedők” minden kupét lefoglaltak áruik számára, az utazó éppúgy megoszthatta fülkáját egy banán-szállítmánnyal, mint egy ülőgarnitúra terebélyes foteljeivel. Az ilyen jellegű tevékenység jellemzően a városi lakosság körében volt elterjedt. Bár a mongol népesség a korábbi évszázadok során jellemzően nem a kereskedelemről élt, ezek a gyakran szűk körben szerveződő kisebb vállalkozások sajátos módon a régi nomád társadalomra jellemző árucserét idézik. A nomád körülmények között a nagycsaládok az alapvető megélhetést biztosító igényeik tekintetében mindig önellátók voltak, s egyéb igényeiket inkább árucserre formájában elégítették ki. A rendszerváltás után a városokban megjelenő kiskereskedelmi vállalkozások ezt a zárt, kis volumenű, a résztvevők számára egyszerre nem jelentős anyagi hasznot hozó árucserre forgalmat idézték. Ez a tény biztosította a mongol gazdaság túlélését.

Az említett kereskedelmi formák később a századforduló környékén fokozatosan visszaszorultak. A gazdaság ezen szegmensében is megjelentek a nagyvállalkozások, melyek elég tökeerősek voltak a nagy tételben történő kereskedelmi forgalom lebonyolításához. Ez jelentős változásokat is generált. Egyre több külföldi, multinacionális cég jelent meg, kínai, dél-koreai, japán vállalatok nyitottak kirendeltségeket, kínálták áruikat és szolgáltatásaikat – a mongóliai piacszerzés érdekében gyakran nyomott áron –, és a városokban is folyamatosan nőtt a fizetőképes kereslet. Az új környezet hatására az ezredforduló környékén az árubőség robbanásszerűen megnőtt, ma ebben az értelemben a mongol főváros semmiben sem különbözik a világ más nagyvárosaitól.

<sup>16</sup> Nem egyszer fordult elő, hogy a szerző vidéki terepmunkáján úttalan-utakon zötykölődve az épp utolért postabusz hátsó ablakában magyar Balaton szelet- vagy étolajszállítmányt fedezett fel. Ekkor épp ilyen konténer érkezett az országba.

A vidék ekkor is megmaradt hagyományos gazdálkodási formáinál. Ugyanakkor az elvándorlás, a lakosság jelentős részének – elsősorban a fiataloknak – a városba költözése miatt sokan már a hagyományos nomád gazdálkodási forma veszélybe kerülését vizionálják. Mivel a mongol gazdasági termelés alapja még az erőszakos szocialista iparosítás idején is az állattenyésztés, illetve az erre épülő feldolgozóipar volt, a vidék elnéptelenedése gazdasági értelemben is komoly veszélyeket hordoz. Bár a piacgazdaság bevezetése és a kínai-mongol kapcsolatok 1980-as évek végi normalizálódása egy addig jórészt nélkülözött, hatalmas piacot nyitott meg a mongol termékek számára, ez a változás csak részben hozott pozitív eredményeket. A kínai felvevőpiac – a mongol gazdaság teljesítőképessége szemszögéből – szinte korlátlan lehetőségeket biztosít az áruk eladására, ezzel párhuzamosan azonban a kínai tőke mongóliai megjelenése sok tekintetben gyakran épp a mongol lehetőségek beszűkülését eredményezi. Az új piaci környezet gyakran a hagyományos gazdálkodás megváltozását is okozhatja, melynek hosszú távon negatív hatásai is lehetnek. Jó példa erre a mongóliai kasmírtermelés. A rendszerváltás után a kasmír felvásárlási konjunktúra hatására a déli területeken egyre több nomád választotta a kecsketenyésztést megélhetése alapjául. Ez az addig azon a területen élő optimális állatállomány torzulását eredményezte, mely hosszú távon a terület ökológiai egyensúlyának felborulásához, a vidék elnéptelenedéséhez is vezethet. Ugyanakkor az itt megtermelt értékes nyersanyag feldolgozása már gyakran nem mongol üzemekben történik, így a késztermékek után járó haszon sem marad az országban. Tehát hiába a látszólagos gazdasági előny, ha hosszú távon ez a hagyományos nomád életforma megszűnését, a jelentős gazdasági haszon – a megélhetés – elvesztését jelentheti.

### A vallásosság a fővárosban

A politikai rendszerváltás nemcsak gazdasági és politikai értelemben hozott új lehetőségeket. A bolsevik ideológia által irányított egypártrendszer korszaka a vallásellenesség csaknem hetven éves időszakát hozta Mongóliában is. A forradalom győzelme után következő első évtizedben elsősorban csak adminisztratív eszközökkel próbálták háttérbe szorítani a mongol buddhista egyházat, a harmincas évek azonban már drasztikusabb egyházellenes intézkedéseket hoztak. Az 1940-es évekre a mongol buddhista egyház gyakorlatilag tetszhalott állapotba került. Vidéken szinte teljesen megszűnt az egyház működése. Azokat a kolostorokat is elhagyták, melyek megmenekültek az 1937-es pusztítástól, s a fővárosban is csupán egy kolostor – a Gandan – működött, szigorú állami felügyelet mellett és csupán jelképesen (MAJER – TELEKI, 2008). A lámák – akik túléltek a vérengzést – visszavonultan éltek. A központi mongol területekről a sámánokat már a korábbi évszázadokban kiszorította a buddhizmus, s a fővárostól távolabb eső te-

rületeken – Észak- és Nyugat-Mongóliában is – már a bolsevik hatalom is minden eszközzel üldözte őket. Ezzel a népi vallásosság megnyilvánulási formái is visszaszorultak a magánszférába.

A rendszerváltás a vallási élet látványos, szinte robbanásszerű újjáéledését hozta. A korai kilencvenes években egyre-másra alapították újra a buddhista kolostorokat vidéken és a fővárosban is, a vidéken élő sámánok újra szabadon folytathatták tevékenységüket. A buddhizmus ismét államvallássá lett az országban, s mint ilyen a mongol nemzeti identitás egyik alapvető részét képezi.

A vallási élet központjává ismét a főváros vált, ami részben történelmi eredetű hagyományra vezethető vissza, ugyanakkor a kialakult helyzet számos új sajátosságot is hordoz. A kilencvenes években Mongóliában újjáalapított buddhista kolostorok jelentős részét nem vezette, illetve napjainkban sem vezet megfelelő fokozattal rendelkező főláma. Ennek oka elsősorban arra vezethető vissza, hogy a rendszerváltást megelőzően a buddhista egyház ellehetetlenítése miatt az egyházi oktatás is megszűnt. A diktatúra utolsó évtizedeiben ugyan már működött az 1970-ben alapított Vallástudományi Főiskola a Gandan kolostorban, ez azonban nem pótolhatta az egyházi rendszer működésének hiányosságait. A rendszerváltás után lassan a buddhista egyházi oktatás is újjászerveződött (SZILÁGYI, 2008b). Az oktatás központjai a fővárosban működő kolostoriskolák (*dacan*),<sup>17</sup> illetve a már említett főiskola. Sajátos módon ezek az intézmények is hozzájárulnak a vidéki kolostorok elnéptelenedéséhez azzal, hogy az ide tanulni érkező fiatal lámák a legritkább esetben térnek vissza vidékre és inkább a városban telepednek le.

A mongol rendszerváltást követő időszak sajátossága, hogy a korábban vidéken működő sámánok közül többen a fővárosba költöztek. Ma a mongol fővárosban jóval több sámánt találunk, mint a korábbi években bármi-  
kor, s ezek a sámánok olyan új formákban végzik tevékenységüket, melyek létrejöttét egyértelműen az új társadalmi környezetre adott válaszokra vezethetjük vissza. Ma a mongol fővárosban több sámánszövetség is létezik, melyek gyakorlatilag céhes rendszerben működnek (SZILÁGYI, 2008a, 54–70.). A folyamatok hátterében a régi vallási hagyományok újjáéledése mellett más okokat is sejthetünk. Akár a buddhista lámákat, akár a városi sámánokat vizsgáljuk, elmondható, hogy a spirituális elhivatottságból ezt az utat választók mellett vannak, akik inkább egyszerűen csak egzisztenciális lehetőséget látnak ebben az életvitelben.

A politikai átalakulás utáni korszakban Mongóliában jellemző vallási türelem, vallásszabadság más térítő egyházak megjelenését is magával hozta. Ma, elsősorban a főváros fiatal népessége körében, egyre nő a keresztény hitűek lélekszáma,<sup>18</sup> s a különböző felmérések a regisztrált fővárosi lakosság 0,7–3 százaléka közé teszik a keresztény hívők számát. Ez nem tekinthető

<sup>17</sup> Halha *dacan*, mong. *dacang*.

<sup>18</sup> <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2005/51522.htm>. 2009. november 25.

túl nagyok, de növekvő tendenciát mutat. Mongóliában ma a korábban jelenlévő római katolikusokon, és orosz ortodoxokon kívül olyan kisebbségeket is megtalálunk, mint az 1992-ben megjelenő mormonok, vagy a Jehova tanúinak egyháza. Bár nem tudunk jelentősebb társadalmi konfliktusról, amit a kereszténység megjelenése okozott, arra vonatkozóan vannak (kisközösségi szintű) példák, hogy a kereszténység megjelenése az idősebb és fiatalabb generáció közötti konfliktusokat eredményezett.

## Összefoglalás

A rendszerváltást követő politikai és gazdasági átalakulás olyan társadalmi változásokat is generált Mongóliában, melyekhez mérhető nem történt a korábbi évszázadokban. Az évszázadok óta működő nagyllattartó nomád gazdálkodást és az ehhez kapcsolódó társadalom-szerkezetet már a szovjet típusú hatalom intézkedései is megbontották, de korántsem jártak olyan jelentős mértékű és gyors változásokkal, mint amilyeneket az elmúlt két évtizedben tapasztalhattunk. A mai mongol városi – elsősorban fővárosi – lakosság körülményei, életvitele és felfogása markánsan eltér a vidéki lakosságtól. Ennek köszönhetően ma a mongol társadalom két markánsan elkülönülő csoportra szakadt, melyek között a távolság folyamatosan nő. Bár a városi lakosság büszke gyökereire, a mongol nomád hagyományokra, életvitele ettől már markánsan eltér, és úgy tűnik, hogy a két társadalmi csoport közötti átjárhatóság lehetősége is egyre inkább megszűnik. Mongólia sajátos helyzetbe került. Nemcsak a nyugati típusú demokrácia működtetését kell megtanulnia – melynek elsajátításához az eltelt két évtized semmiképp nem tekinthető elegendő történelmi távlatnak –, de meg kell találnia az egyensúlyt a mongol gazdaság alapját jelentő hagyományos nomád életmód – és értékrend –, illetve a mai világ gazdasági kihívásai és városias jellegű életvitele között is.

## IRODALOM

- HUMPHREY, Caroline – SNEATH, David  
1999 *The End of Nomadism?* Durham – Cambridge, Duke University Press – The White Horse Press.
- MAJER Zsuzsa – TELEKI Krisztina  
2008 Kolostorok régen és ma a mongol vidéken. *Keréknymok*, 4, 74–88.
- SZILÁGYI, Zsolt  
2008a Legitimáció. A mongol buddhista egyház szerepe a világi hatalom legitimációjában. In: BERTA, Péter – VARGYAS, Gábor (szerk.): *Ethno-lore*. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve XXV. 54–70. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.



2008b A buddhista egyház a modern mongol társadalomban. *Keréknyomok*, 4, 60–73.

URAY-KÓHALMI Katalin

1989 Das zentralasiatische Kultursyndrom. In: HEISSIG, W. – MÜLLER, C. C. (szerk.): *Die Mongolen*. 47–51. Innsbruck, Pinguin-Verlag.

VLADIMORCOV, B. Ja.

1934 *Obščestvennyj stroj mongolov*. Leningrad.

ZSOLT SZILÁGYI

NOMADS IN TOWNS.  
IMPACTS OF MODERNISATION AND GLOBALIZATION ON  
MONGOLIAN SOCIETY

In the two decades after the political transition in Mongolia the political and economic changes generated a rapid transformation in the Mongolian society. The market economy, the permeable frontiers and the new telecommunication opportunities have given new environments for the Mongolian nomads to transform the chances of the career alternatives.

Shepherds pursuing their traditional lifestyle in the open country only indirectly sensed the changes and retained the traditional frames of their life in several ways. Nowadays they still constitute the most conservative part of the society. The urban population has a different basic attitude. Their lifestyle and thinking patterns change, they increasingly lose connection with their earlier roots. At the same time they played a basic role in the transformation of the system, since they characteristically constituted the social base of the democratization process. In this sense nowadays the Mongolian society is breaking into two clearly outlined groups with the distance growing solidly among them.

Migration means a great problem not only in the traditional nomadic life, but it also generates social tension in towns that are not able to supply the immigrants. In the new social environment the role of the church and the religious life and its aspects is changing. The increasing unemployment and the economical problems are generating crisis, which can lead to growing nationalism, negative feelings against foreigners and refusing globalization.



**A KUTATÓINTÉZET MUNKATÁRSAI ÁLTAL  
ÍRT VAGY SZERKESZTETT,  
2009-BEN MEGJELENT KÖNYVEK**



XXVI.

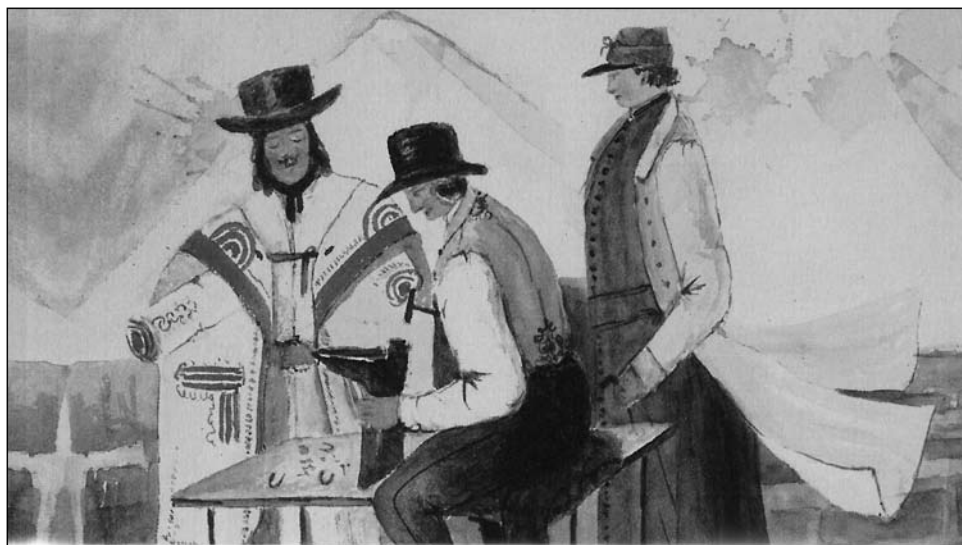


# ETHNO-LORE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
NÉPRAJZI KUTATÓINTÉZETÉNEK ÉVKÖNYVE

*Szjártel Vmmatavja.*  
*Aranyos fas hám köül jaro Szjártel te*  
*ajja a' Dört*  
*is a' Dört Ugyan a' Munkát*  
*hám talpával együtt*

  
MTA  
NÉPRAJZI  
KUTATÓINTÉZETE

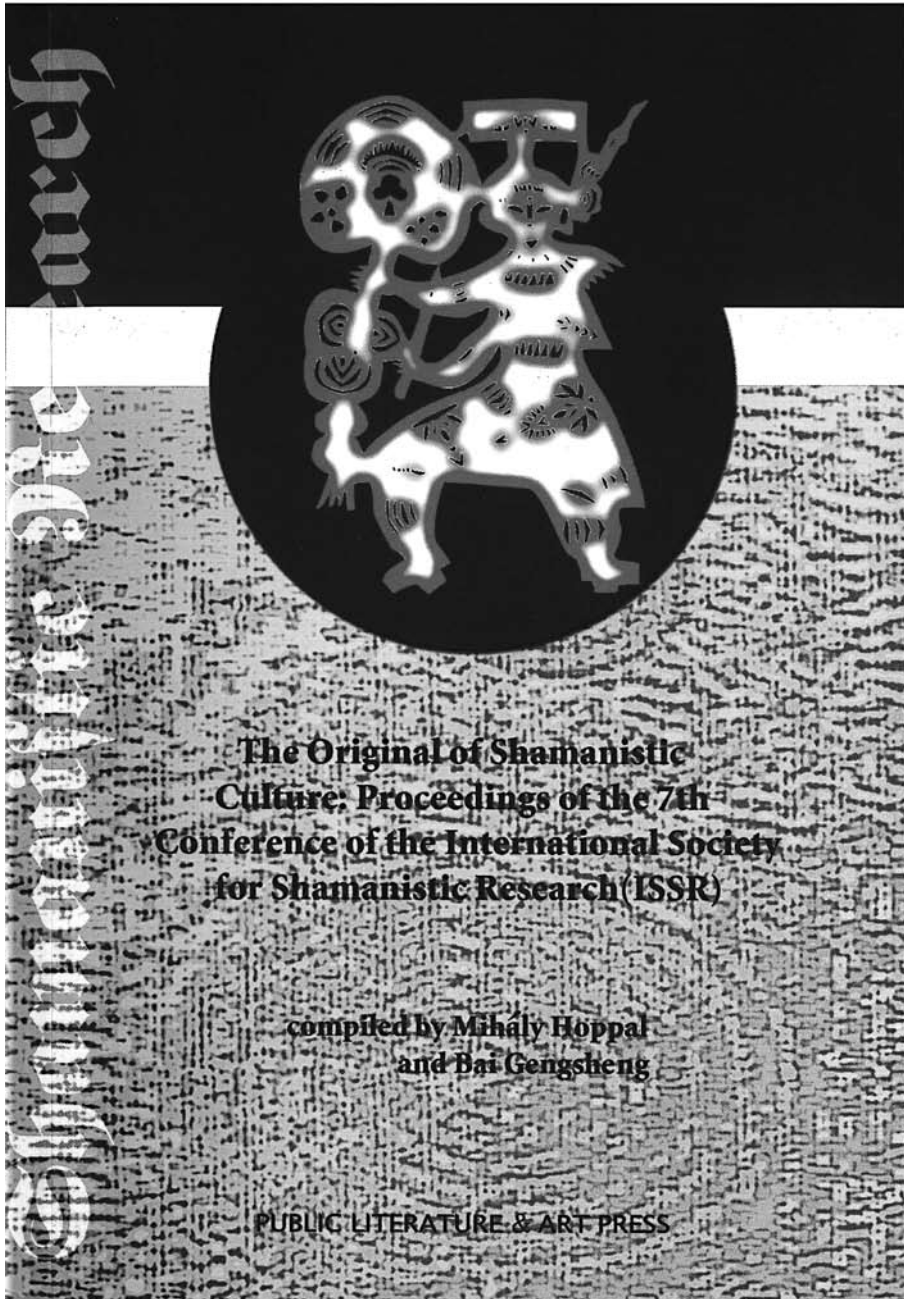


FLÓRIÁN MÁRIA  
„Α ΠÉΡ ΚÖVETTE  
Α SZABÁST”

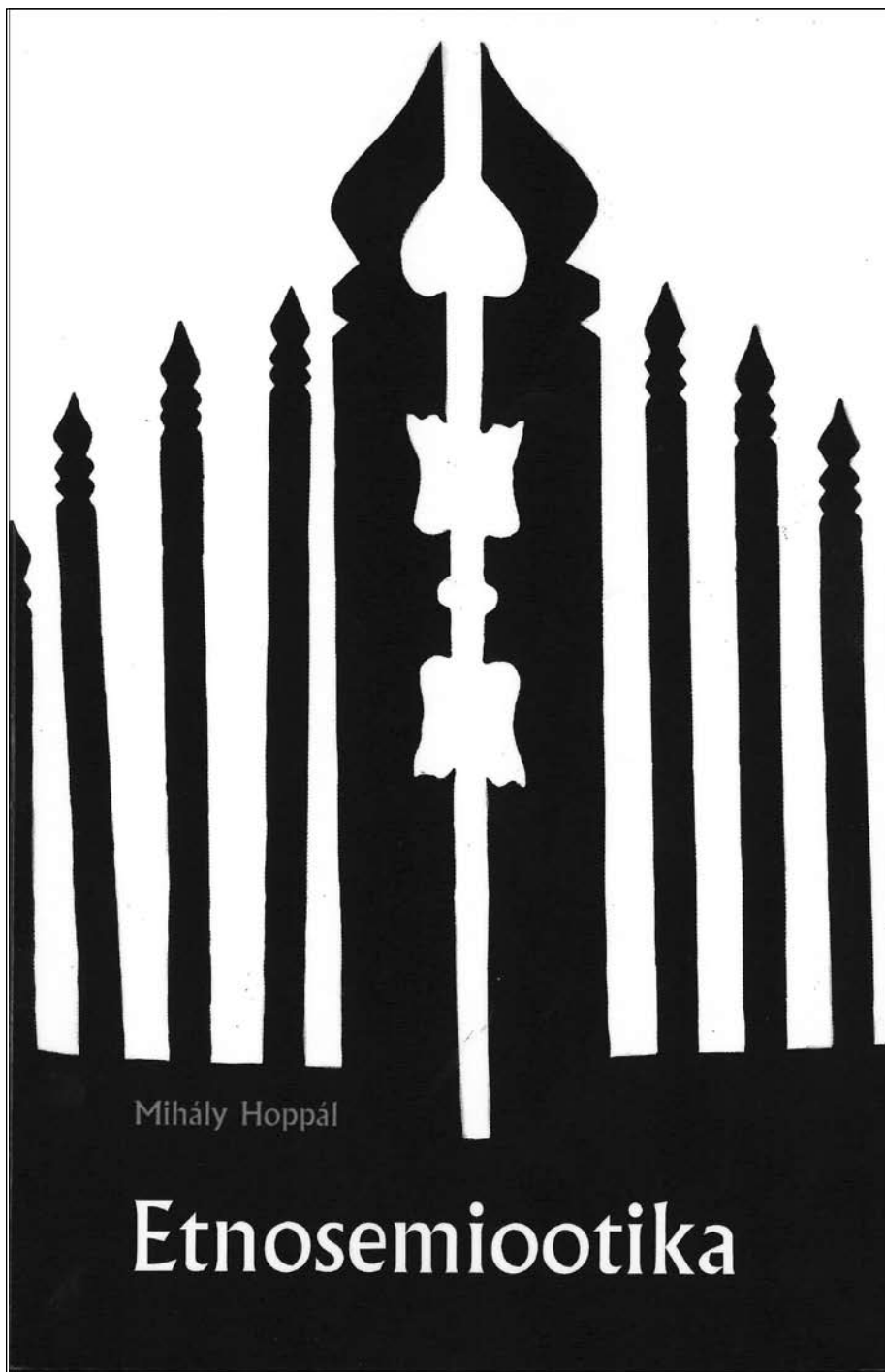


AKADÉMIAI KIADÓ

ΠÉPRAJZÍ TAPULMÁNYOK



\* A lábjegyzettel jelzett és a következő három címlapkép technikai okok miatt kimaradt a 2009. évi évkönyvből. A szerzőtől az ebből adódó kellemetlenségért ezúton is elnézést kérünk. (A szerk.)



Mihály Hoppál

# Ethnosemiotika



Encyclopaedia of  
Uralic Mythologies



Mansi  
Mythology

# SHAMANS UNBOUND

Edited by

Mihály Hoppál  
and  
Zsuzsanna Simonkay

Co-Editors

Kornélia Buday and Dávid Somfai Kara



Akadémiai Kiadó • Budapest  
2008

VALLÁSTUDOMÁNYI

KÖNYVTÁR

NO. 1

1

TANULMÁNYOK  
A MAGYAR  
VALLÁSTUDOMÁNY  
TÖRTÉNETÉRŐL

*Szerkesztette: Hoppál Mihály és Kovács Ábrahám*



SZAMANI EURAZJATYCCY



MIHÁLY HOPPÁL

MIHÁLY HOPPÁL

# SZAMANI EURAZJATYCCY



ISKRY

Juhász Katalin  
szerk.

# TISZTA SOROK

Tanulmányok a tisztaságról és a tisztálkodásról

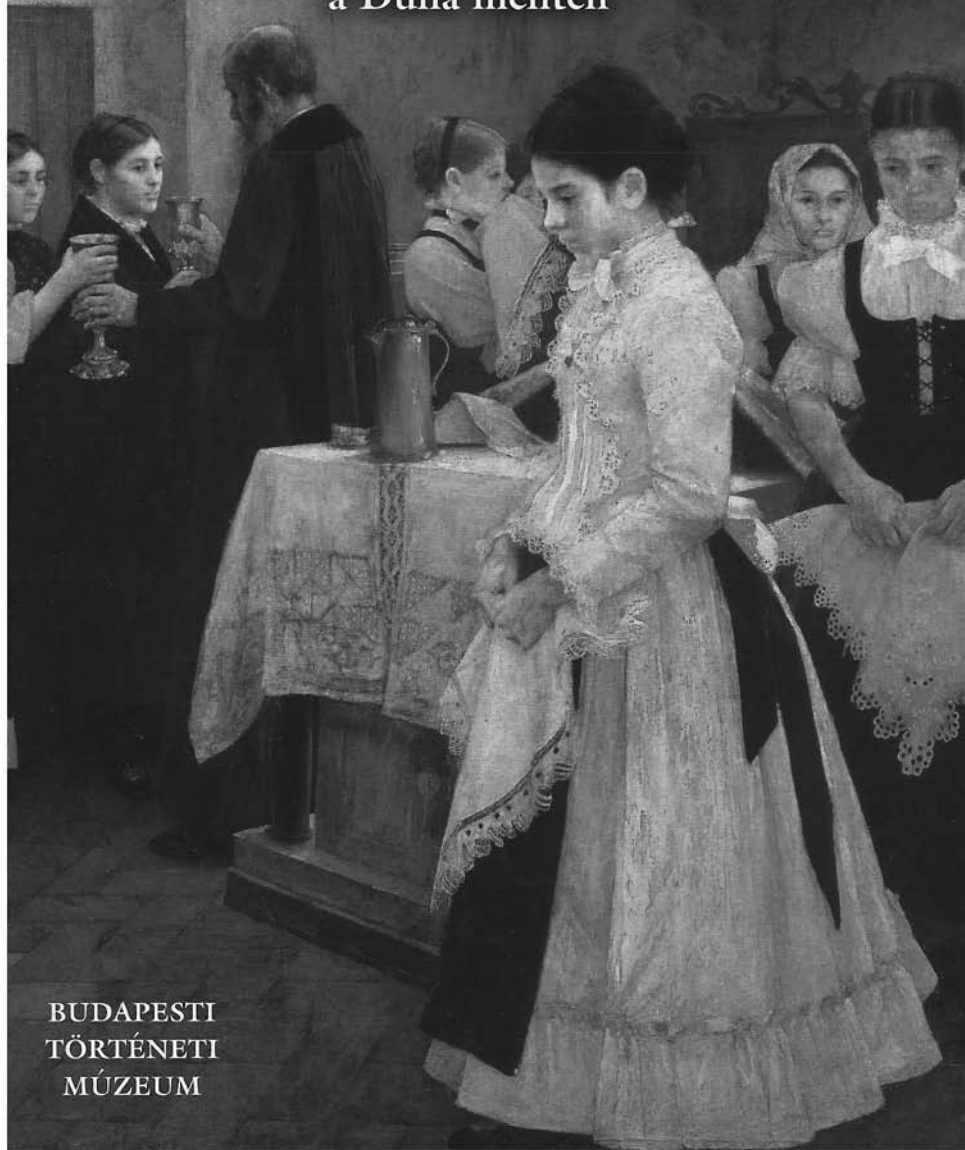


Documentatio Ethnographica 25

L'Harmattan

# Kálvin hagyománya

Református kulturális örökség  
a Duna mentén



BUDAPESTI  
TÖRTÉNETI  
MÚZEUM



MAGYAR NÉPKÖLTÉS ZET TÁRA

Magyar Zoltán

# CSINÓDI NÉPKÖLTÉS ZET

Az Úz-völgyi csángók folklór-hagyománya

BALASSI KIADÓ



KÉT TORNAI NÉPI ÉNEKES  
*Tornagörgői és lucskai népdalok, népballadák*

---

MAGYAR ZOLTÁN



Magyar Zoltán

# *A Rétiember*

**Bodrogi közeli népi elbeszélések**



Lilium Aurum



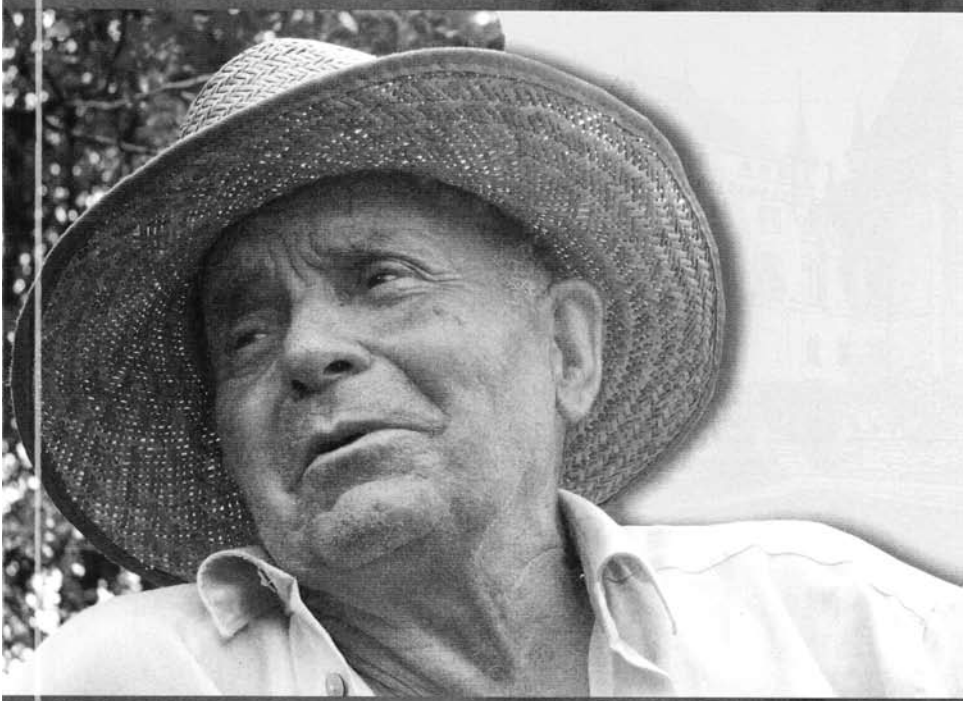
Magyar Zoltán



# Szilágysági dekameron

Szilágysámsoni tréfás népi elbeszélések

Magyar Zoltán



Hunyad megyei népmondák

ZOLTÁN MAGYAR



**MOTIF-INDEX OF LEGENDS  
OF EARLY HUNGARIAN SAINTS**

Gabriele Schäfer Verlag

# MAGYAR NÉPRAJZ I.2.

TÁJ, NÉP, TÖRTÉNELEM



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# OSIRIS

HELYESÍRÁS

IDEGEN SZAVAK SZÓTÁRA

NYELVTAN

NYELVTÖRTÉNET

NYELVHELYESSÉG

SZÖVEGALKOTÁS, STÍLUS

NYELVVÁLTOZATOK

SZINONIMASZÓTÁR

ÉRTELMEZŐ SZÓTÁR

Szemerkenyi  
Ágnes

## SZÓLÁSOK ÉS KÖZMONDÁSOK

Folklór a magyar művelődéstörténetben



# Folklór

Szerkesztette ♦ Szemeréthy Ágnes

és zene



AKADÉMIAI KIADÓ

70

SZILÁGYI MIKLÓS

MŰVEK ÉS ÉLETMŰVEK  
MŰLŐ IDŐNKBEN

MESTEREK, BARÁTOK, PÁLYATÁRSAK





SZILÁGYI MIKLÓS

**Paraszti hagyomány  
és  
kényszermodernizáció**

Közelítések a néprajzi változásvizsgálathoz

Budapest, 2009

# ÉLETÚt írások

Szilágyi Miklós tiszteletére



# Antropogén ökológiai változások a Kárpát-medencében



Szerkesztette  
Andrásfalvy Bertalan és Vargyas Gábor

L'Harmattan