

# ETHNOGRAPHIA

A MAGYAR NÉPRAJZI TÁRSASÁG FOLYÓIRATA

QUARTERLY OF THE HUNGARIAN  
ETHNOGRAPHICAL SOCIETY

ZEITSCHRIFT DER UNGARISCHEN  
ETHNOGRAPHISCHEN GESELLSCHAFT

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI

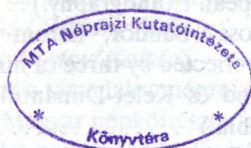
ANRÁSFALVY BERTALAN, K. CSILLÉRY KLÁRA, HOFER TAMÁS,  
KÓSA LÁSZLÓ, PALÁDI-KOVÁCS ATTILA, SÁRKÁNY MIHÁLY,  
SZABÓ LÁSZLÓ, SZILÁGYI MIKLÓS, VARGYAS LAJOS,  
VIGA GYULA, VOIGT VILMOS

FŐMUNKATÁRSÁK  
GUNDA BÉLA, HÁLA JÓZSEF

SZERKESZTŐ/EDITOR  
LUKÁCS LÁSZLÓ

CIII. ÉVFOLYAM/VOL. 103

1992



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

## TARTALOM - TABLE OF CONTENTS

### Tanulmányok - Articles

- Csoma Zsigmond*: A felsőbri bicskák és a dunántúli kusztorák.  
(Messerschmiede in Oberwart.) . . . . . 239
- Kisbán Eszter*: Örmények: ételek, jelképek Erdélyben és Magyarországon (Traditional Foods of Immigrant Armenians: Survivals and Symbols in Transylvania and Hungary.) . . . . . 1-27
- Mogyorósi Sándor*: Hiedelem és paraszti értékrend. A werwolfhiedelem szociális aspektusai. (Belief and Peasant Value-System. Social aspects of the Werwolf Belief.) . . . . . 208-218
- Pócs Éva*: A boszorkányszombat és ördögszövetség népi alapjai Közép-Délkelet-Európában. (Popular Foundations of the Devil's Pact and Sabbath in South Eastern Europe.) . . . . . 28-88
- Verebélyi Kincső*: A magyar csiziók folklorisztikai vizsgálatának egyik lehetősége. (One of the Possibilities of a Folkloristic Study of Hungarian "Csizió"-Type Almanacs.) . . . . . 89-133
- Vőse Gabriella*: Természet-mitológia-kulturális szimbólum. A Tordai-hasadék mitológiája. (Nature Mythology-Cultural Symbol. The Mythology of the Torda Rift.) . . . . . 177-205

### Közlemények - Communications

- Gelencsér József*: Egykori törvényen alapuló népi büntetőszokás, a megégetés. (A Popular Punishment Based on an Erstwhile Law: Burning on the Stake.) . . . . . 151-262
- Paksa Katalin*: A néptánc dallamalakító szerepéről. (The Role of Folk Dance in Shaping Melody.) . . . . . 262-280
- Sáfrány Zsuzsa*: Egy téma változatai. "A vadász temetése." (Variants of a Theme - "The Hunters's Burial.") . . . . . 240-251
- Szomjas-Schiffert György*: Ereszkedő kvintváltás a finn népzeneben. (Descending Fifth Konstruktion in Finnish Folk Music.) . . . . . 135-139

### Kutatók, életművek - Personalia

- Gunda Béla*: Bátky Zsigmond jelentősége a magyar és az európai néprajztudományban. (The Significance of Zsigmond Bátky in Hungarian and European Ethnography.) . . . . . 181-286
- Korompay Bertalan*: Solymossy Sándor, három levele tükrében. (Sándor Solymossy, as reflected by three of his letters.) . . . . . 292-300
- Lukács László*: Bátky Zsigmond és Kelet-Dunántúl. (Zsigmond Bátky and Eastern Transdanubia.) . . . . . 286-291
- Verebélyi Kincső*: A pszichoanalízis kezdeményezői és öröksége a népi elbeszélések magyar kutatási hagyományában. (The Initiators of psychoanalysis and its Legacy in the Hungarian Research Traditions of the Study of Folk Narratives.) . . . . . 300-311



## Ismertetések - Book Reviews

Az új magyar népmesekatalógusról ( <i>Erdész Sándor</i> )	144-148
Bari Károly : Az erdő anyja. Cigány mesék, hagyományok ( <i>Szapu Magda</i> )	322
Barsi Ernő : Sály ( <i>Kápolnai Iván</i> )	164-165
Beck Zoltán : Vitális Imrének véres a fokosa ( <i>Kriza Ildikó</i> )	154-155
Biharnagybajom története és néprajza ( <i>Szilágyi Miklós</i> )	331-333
Bios - Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History ( <i>Voigt Vilmos</i> )	345-346
Botk, Ján (szerk.) : Hont. ( <i>Krupa András</i> )	171-172
Dalfűzér. 1844. Tompa Mihály kézirat, kottás népdalgyjteménye ( <i>Katona Imre</i> )	320-321
Deák Ernő: Das Städtewesen der Länder der ungarischen Krone (1780- 1918) II. Teil ( <i>Kósa László</i> )	168-169
Drábiková, Emma : Človek vo vinici ( <i>Égető Melinda</i> )	172-173
Fülemile Ágnes - Stefány Judit : A kazári női viselet változása a XIX-XX. században ( <i>Kapos Márta</i> )	166
Gordon, A.V. : Kresztjansztvo vosztoka ( <i>Tagányi Zoltán</i> )	338-340
Gunda Béla : A rostaforogató asszony ( <i>Tátrai Zsuzsanna</i> )	150-151
III. magyar-jugoszláv folklórkonferencia ( <i>M.Kozár Mária</i> )	155-156
Herepei János : A házsongárdi temető régi sírkövei ( <i>Balogh István</i> )	153-154
Hoppál Mihály (szerk.) : Tanulmányok az amerikai-magyar etnikus hagyományokról ( <i>Bakó Ferenc</i> )	157-158
Jahresbibliographie der Volksballadenforschung ( <i>Voigt Vilmos</i> )	170-171
Kalinyinszkaja, K.P. : Szkotovodi vosztocnoj Afriki ( <i>Tagányi Zoltán</i> )	337-338
Karnououh, C. : Le rite et le discours ( <i>Verebélyi Kincső</i> )	343
Kaya, Reyhan : Türk yazmacılık sanatı ( <i>Ökrösné Bartha Júlia</i> )	340-342
Két fontos erdélyi reprint kiadványról ( <i>Dankó Imre</i> )	326-327
Két hagyatéki leltárgyjtemény ( <i>Tóth Zoltán</i> )	161-162
Kinzey, G. (szerk.) : The Evolution of Human Behavior ( <i>Tagányi Zoltán</i> )	335-337
Kisbán Eszter : Népi kultúra, közkultúra, jelkép: a gulyás, pörkölt, paprikás ( <i>T.Bereczki Ibolya</i> )	318
Korompay Bertalan: Finn nyomokon ( <i>Lehtinen Ildikó</i> )	151-153
Kósa László: A Magyar Néprajzi Társaság százéves története ( <i>Szilágyi Miklós</i> )	312-313
Kovács I. Gábor: Kis magyar kalendáriumtörténet 1880-ig ( <i>Cserbák András</i> )	319-320
Kós Károly: Erdély népi építésze ( <i>Barabás Jenő</i> )	148:149
Lackovits Emőke (szerk.): Kapcsolatok rendszere a Káli-medence fal- vaiban a 18. századtól a 20. századig ( <i>Paál Zsuzsanna</i> )	158-160
Lvova, E.Sz.: Etnografija Afriki ( <i>Sárkány Mihály</i> )	175-176
Łódskie studia etnograficzne ( <i>Tagányi Zoltán</i> )	173-174
Madar Ilona: Fejezetek Zaboralja társadalomnéprajzához ( <i>Varró Ágnes</i> )	162-163
Magyar Néprajz V. Folklór I. Magyar népköltészet ( <i>Katona Imre</i> )	140-144
Marzolph, Ulrich: Typologie des persischen Volksmärchens ( <i>Voigt Vilmos</i> )	344
Moser, Oskar: Handbuch der Sach- und Fachbegriffe ( <i>Gunda Béla</i> )	333-334

Néprajz a magyar múzeumokban ( <i>Szilágyi Miklós</i> ) .....	313-314
Peterscsák Tivadar (szerk.): A határainkon kívüli magyar néprajzi kutatások II. ( <i>Dankó Imre</i> ) .....	314-316
Schaller, Anna Katharina: Singgewohnheiten und Liedvortrag bei den Schwaben in Südungarn ( <i>Voigt Vilmos</i> ) .....	345
Shenhar, Aliza: Jewish and Israeli Folklore ( <i>Voigt Vilmos</i> ) .....	345
Siikala, Anna-Leena: Interpreting Oral Narrative ( <i>Voigt Vilmos</i> ) .....	169-170
Sinkó Rozália - Dömötör Ákos: Loló. Cigány mesék és mondák Békés me- gyéből ( <i>Szapu Magda</i> ) .....	323
Újváry Zoltán: Mátyás király Gömörben ( <i>Kriza Ildikó</i> ) .....	316-317
Várady Pál - Borbély Anikó: Kalotaszeg. Felszeg ( <i>Gunda Béla</i> ) .....	330-331
Veres László: Magyar népi üvegek ( <i>Viga Gyula</i> ) .....	167-168
Viga Gyula: Árucseré és migráció Észak-Magyarországon ( <i>Dankó Imre</i> ) .....	323-325
Voigt Vilmos: Szemiotikai kultúra - a kultúra szemiotikája ( <i>Gráfik Imre</i> ) .....	327-330
Zadavec, Jože: Zdravstvena kultura Rommov v Prekmurju ( <i>M.Kozár Mária</i> ) .....	342-343
A szerkesztő megjegyzése és köszönete .....	347-348

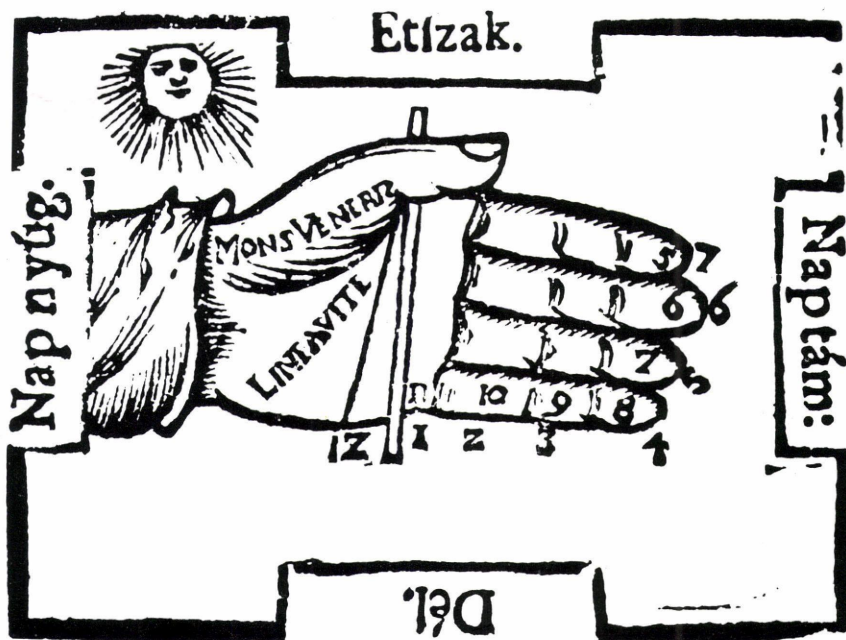
# Ethnographia

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

103. évfolyam

1992.

1–2. szám



A tartalomból:

Kisbán Eszter: Örmények: ételek, jelképek Erdélyben és Magyarországon

Pócs Éva: A boszorkányszombat és ördögsvöetség népi alapjai

Közép-Délkelet-Európában

Verebélyi Kincső: A magyar csíziók folklorisztikai vizsgálatának  
egyik lehetősége

Szomjas-Schiffert György írása a finn népzeneről





A szerkesztőbizottság tagjai  
ANDRÁSFALVY BERTALAN, K. CSILLÉRY KLÁRA, HOFER TAMÁS,  
KÓSA LÁSZLÓ, PALÁDI-KOVÁCS ATTILA, SÁRKÁNY MIHÁLY,  
SZABÓ LÁSZLÓ, SZILÁGYI MIKLÓS, VARGYAS LAJOS,  
VIGA GYULA, VOIGT VILMOS

Szerkesztő  
LUKÁCS LÁSZLÓ

*A szerkesztőség címe:* Magyar Néprajzi Társaság, 1055 Budapest, V. Kossuth Lajos tér 12.  
*Felelős kiadó:* az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója

## TARTALOM

### Tanulmányok

<i>Kisbán Eszter:</i> Örmények: ételek, jelképek Erdélyben és Magyarországon .....	1
<i>Pócs Éva:</i> A boszorkányszombat és ördögszövetség népi alapjai Közép-Délkelet-Európában .....	28
<i>Verebélyi Kincső:</i> A magyar csíziók folklorisztikai vizsgálatának egyik lehetősége .....	89

### Közlemények

<i>Szomjas-Schiffert György:</i> Ereszkedő kvintváltás a finn népzeneben .....	134
--	-----

### Ismertetések

(Részletes jegyzéküket lásd a 3. oldalon)

---

# Ethnographia

---

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

---

103. évfolyam

1992

1–2. szám

---

*Kisbán Eszter*

## **Örmények: ételek, jelképek Erdélyben és Magyarországon**

A közelmúltban váratlanul felbukkant egy friss kézirat, az örmény-magyarok erdélyi csoportjának szakácskönyve. Ha megjelenik, ez lenne az első etnikus szakácskönyv magyarokkal együtt élő csoporttól. Meglepő, hogy ilyen kötettel éppen az örmény – magyarok jelentkeznek.

A csoport leszármazottai ma részben eredeti erdélyi településeiken, részben Erdélyben és Magyarországon szétszóródva élnek. Csoportos településeikről kétszáz éve folyik a kiköltözés, száznegyven évvel ezelőtt küszöbön állt a teljes nyelvvesztés. A csoport létszáma pár ezer fő körül lehet, nyelvhasználatban, kultúrában és életmódban teljesen beleilleszkedtek a magyar műveltségbe. Őrzik azonban a magyarokétól eltérő, örmény származás tudatát. Ezt a tudatot saját településeiken a csoportos együttélés, a szétköltözötték közt a családi leszármazás, a rokonsági kapcsolatok, a csoport sikeres tagjainak emléke támogatták elsősorban, nem formális szervezetek vagy formális nevelés. Régi anyagi kultúrájukat a modernizáció elsodorta. Néhány ételük azért maradt fenn, mert jelképpé vált, a körülvevő társadalométól eltérő, örmény származás tudatának szimbólumává.

Ez a dolgozat esettanulmányként vizsgálja az örmény-magyarok etnikus szimbólumait a táplálkozáskultúrában. A XIX–XX. században nagyon sok más etnikus csoport is be kellett illeszkedjen eltérő körülvevő kultúrákba. Közük például magyarok Amerikában. A magyarok egyik csoportjáról azt tudjuk, hogy mindössze hat ételük került az etnikus szimbólummá válás útjára.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> SZATHMARY 1983. 139., 141.

Az örmény-magyar vizsgálat feltételei viszonylag jók. Ismert a társadalom történetének háromszáz éve. Ismerjük a kánont, azokat az ételeket, amelyeket saját településeiken sajátosan a magukénak tartottak a XIX. század végén. Sokat tudunk azok további sorsáról is ugyanott. Kapcsolatba léphettem ma Budapesten élő családokkal. Nem jutottam viszont el az örmények erdélyi településeire, sem onnan kiköltözött erdélyi családokhoz.

A vizsgálat az erdélyi örmény települések erdélyi táplálkozás-kultúrájából indul ki, az elemek származását nem vizsgálja.

Magyarországon ma két örmény népcsoport él, az erdélyiek leszármazottai és ún. keleti örmények. Ebben a dolgozatban, egyszerűsítve, az örmény-magyarok/örmények megjelölés az erdélyi csoportra vonatkozik.

### *Az örmények Erdélyben és Magyarországon*

Az örmény diaszpóra a késő XVII. században jött létre Erdélyben. A kelet-európai örmény etnikai csoportból érkeztek. Moldvából menekültek, egy-kétezer főnyi kereskedő és iparos. Tőkeerős, gazdag közösség volt, gyakorlott a távolsági marhakereskedelemben és a kecskebőr finom kikészítésében, jó üzleti kapcsolatokkal a környező országokbeli örmény diaszpórákkal. A magyar törvény egy évszázadon át különleges jogállású idegenekként kezelte őket. Az állam segítette kereskedelmi tevékenységüket, ami az országrész számára fontossá vált. 1740 táján az örmények már szinte monopolhelyezettel rendelkeztek a nemzetközi marhakereskedelemben Erdélyben. Moldvában és helyben vásároltak és Bécsben adtak el. Ugyanakkor, mint idegenek, ki voltak zárva a földbirtokszerezés lehetőségéből és az állami hivatalok betöltéséből. A jogi integrációra a XVIII. század végén került sor, amit az örmények győzelemként éltek meg, amikor is szerintük magyar hazafiakká fogadták őket, ugyanazokkal a jogokkal és kötelességekkel, ami az ország többi lakosára vonatkozott.

A beköltözött örmények többsége 1700 körül négy településen ült meg. Saját új várost építettek Ebesfalván (később Erzsébetváros) és Szamosújvárt, megtelepedtek Gyergyószentmiklóson és volt egy falujuk (Csíkszépvíz). Máig ez a négy település működik, és számontartott mint az örmények fő települései.<sup>2</sup> Itt voltak a XX. századig speciális örmény intézmények, mint egyház, iskola és mások. A négy település egy 200 km átmérőjű körön belül helyezkedik el.

A teljes örmény közösség testületileg élvezett nagy fokú autonómiát Erdélyben egy évszázadon át. További ötven éven keresztül két városukban fennmaradt az öngazgatás, míg a vegyes magyar – örmény Gyergyószentmiklóson

<sup>2</sup> Erzsébetváros Dumbrăveni, Gyergyószentmiklós Gheorgheni, Szamosújvár Gherla, Szépvíz Frumoasa.



és Csíkszépvízen az örmények ügyeit Mercantil Forum nevű saját törvényszék, valamint örmény kereskedő- és tímár társaság intézte.

Társadalmi rétegződés a beköltözött örmények első generációjában is volt. Pár tucat nagykereskedő mellett a többséget szerényebb kalmárok, sok tímár, faluról-falura járó szatócsok és bőrfelvásárlók tették ki.

A XVIII. század végén bekövetkezett jogi integráció széles kaput nyitott az örmények mobilitására a társadalmi hierarchiában és területileg egyaránt. A XIX. század második felében elvesztették jelentőségüket az örmények hagyományos foglalkozásai, a távolsági marhahajtó kereskedelem és a bőrkikészítés. A mobilitás magas volt az egész XIX. században. A moldvai marhát a magyar alföldi pusztákon hizlaló bérlő kereskedők bérlleteiket megvették, a jómódú magyar birtokos nemességbe és az arisztokráciába emelkedtek. Mások Pesten és Bécsben telepedtek le mint kereskedők. Sokan áttértek gyarmatáru és textil kereskedésre és vezető kereskedők lettek erdélyi városokban, gyakran ugyancsak magyar nemességet szerezve. Egyesek magyar arisztokratákkal társultak az első gyáralapítási kísérletekben. Örmény származású magas köztisztviselők, értelmiségiek ugyancsak számosan feltűntek Erdélyen túl is Magyarországon. Ugyanakkor kisebb szatócskereskedők Erdély legtöbb agrárvárosába és számos falvába költöztek ki. A mobilis, felemelkedő elemek mind a magyar kultúrába integrálódtak. Még családi levelezésük nyelve is magyar már a XIX. század első felében. Így az örmény kereskedők a magyar felső osztályoknak nemcsak hagyományos rétegébe (nemesség) épültek be, hanem észrevehetően erősítették az országban éppen csak hogy formálódó új réteget, a kapitalista vállalkozókét, valamint az új középosztályt Erdély-szerte és a fővárosban.

A négy erdélyi örmény településen helyben maradtak lettek az örmények hagyományőrző csoportjai az országban. A foglalkozási struktúra a XIX. század folyamán ott is erőteljesen átalakult, urbánusból rurális irányba, noha kistisztviselők nagyszámú rétegével.

Mindkét világháború kapcsán a természetes mozgásnál nagyobb hullámban költöztek át örmények Erdélyből Magyarországra. Az erdélyi örmény leszármazottak itt átfogó formális közösséget sosem alkottak.<sup>3</sup>

Az örményként azonosított örmények száma az 1850-es években volt a legmagasabb, Erdélyben mintegy 8500 és Magyarországon csaknem 1400 fő. A nyelv- és vallásváltás, a kiköltözés, valamint az örmények erdélyi településeire való beköltözés miatt a későbbi népességstatisztika az örmény származásúaknak már csak azt a részét tudta azonosítani, akik örmény anyanyelvűeknek vallották magukat. 1880-ban az egész országban mintegy 3700, 1890-ben már csak 2070 főt. Ebből 2000 fő az erdélyi megyékben, ott is mintegy 1600 fő abban a három megyében élt, ahol az örmények fő települései vannak. 1900-tól kezdve

<sup>3</sup> A csoport történetét az alábbi munkák nyomán idéztem fel röviden: SZONGOTT 1901.; KÖPECZI 1986. II. 999–1003., 1062., 1084–1085., III. 1246., 1608–1609.

a statisztika elveszti a csoportot. Az örmények származás alapján becsült létszáma négy erdélyi településükön az 1880-as években mintegy 4000 fő volt.<sup>4</sup> Maguk az örmények a századfordulón 20 000 körülnek szerették gondolni az örmény származás tudatával rendelkezőket az egész országban.<sup>5</sup>

### *Nemzeti egyház, nemzeti nyelv*

Az Erdélybe érkező örmények a Rómával nem egyesült keleti örmény keresztény egyház hívei voltak. Papjaikkal együtt érkeztek. Róma nagyon hamar megtérítette őket, már 1690-ben „egyesültek”: örmény katolikusok lettek. A liturgia nyelve ebben az egyházban is örmény. Az örmény katolikus változatlanul nemzeti egyház, melyhez Erdélyben/Magyarországon csak az örmény etnikai szórvány tagjai tartoztak. Az egyház folyamatosan szoros kapcsolatot tart az örmény katolikus mechitarista szerzetesrend bécsi (1810–) és San Lazzaro szigetén Velencében lévő kolostorával (1717–). Az örmény katolikus egyház az erdélyi örmény településeken a XX. század közepéig működött, Budapesten máig van egy plébániája.

A nemzeti egyház az identifikáció egyik eszköze volt. A kiköltözöttek körében azonban, vegyes házasságokkal is, a valláscsere gyorsan folyt, s a hagyományos településeken is már a XVIII. században megindult.

Az identifikáció másik eszközét, a nyelvet, az örmény városokban tovább használták, mint a kiköltözött családok körében. Szamosújváron a városi tanács protokollumai örmény nyelvűek 1729-ig, amikor az erdélyi hatóságok la-

<sup>4</sup> 1850-től osztrák, 1870-től magyar népszámlálások állnak rendelkezésre, ezek azonban hol az anyanyelvet, hol a vallást mutatták ki. Az 1850-es népszámlálás Magyarországon 3144, Erdélyben 7879 örményt talált. (*Népszámlálás 1890.* 119\*). Az 1856. évi osztrák összeírás szerint Magyarországon 1393, Erdélyben 8430 fő örmény. (HUNFALVY 1876. 518.) Az 1870-es magyar népszámlálás az anyanyelvet nem kérdezte, Magyarországon és Erdélyben 5104 örmény katolikus vallásút talált. (*Népszámlálás 1890.*) Az 1880-as népszámlálásnál Magyarországon (Erdélyt beleértve) 3678, 1890-ben 2070 fő vallotta magát örmény anyanyelvűnek. 1890-ben ebből 68 fő élt a magyarországi, 2002 az erdélyi megyékben. Legtöbbben Szolnok-Doboka megyében (itt van Szamosújvár) 1180 fő, Kis-Küküllőben (itt van Erzsébetváros) 314 fő, Kolozs megyében 124 fő, Csíksban (itt van Gyergyószentmiklós és Szépvíz) 98 fő, majd Maros-Tordában 70 fő. (*Népszámlálás 1890.* 122\*, 112.) Az 1900. évi népszámlálástól kezdve az örmény anyanyelv és örmény katolikus vallás eltűnik az „egyéb” kategóriában. HUNFALVY János 1886-ban a származás alapján Gyergyószentmiklóson „valami 1200 örmény” az 5503 fős lakosságból becslést közöl, Szépvízen csak említ örmény kereskedőket, Szamosújvár és Erzsébetváros esetében az összlakosságot, valamint a magyarok és románok számát közli, azt érzékeltetve, hogy a többi lakos lényegében örmény. Az örmények tekintetében számított adatokkal a lakosság összetétele lenne: Szamosújvár 1898 örmény, 1758 magyar, 1661 román, összesen 5317 lakos; Erzsébetváros 971 örmény, 1018 magyar, 511 román, összesen 2500 lakos. (HUNFALVY 1886. 721., 729., 759., 765.) Ez 4000 körüli örmény származású lakost jelentene 1886-ban a négy fő településen.

<sup>5</sup> SZONGOTT 1903. 105.

tinra változtattatták velük, aminek ellátására magyar jegyzőt alkalmaztak. A gazdasági ügyekkel foglalkozó városi képviselőtestület jegyzőkönyvei azonban az 1840-es évekig örmények. A kereskedőtársaság testületi jegyzőkönyvei 1801-ig örmények. Amikor a regionális hatóság 1830-ban megtiltotta, hogy az egyes kereskedők számadásaikat örmény nyelven vezessék, a tanács még próbál engedményt szerezni, azzal érvelve, hogy sok kis kereskedő és alkalmazottaik csak örményül tudnának, egymás közötti vitáikat pedig a helyi tanács tárgyalja, amelynek tagjai mind jól értik az örmény nyelvet.

Az örmény városokban használták a nemzeti nyelvet az iskolákban. Szamosújváron 1700–1850-ig működött örmény tanítási nyelvű népiskola fiúknak. Mellette a város magyar tanítási nyelvű iskolát is működtetett, ugyancsak örmény fiú tanulóknak. Nem világos, hogy ez mikor indult. A város történése úgy vélte, kezdetől fogva párhuzamosan futottak. Az 1770-es évektől kétségtelen a magyar népiskola működése. Amikor 1850-ben az örmény fiú népiskola megszűnt, az örmény nyelv tantárgy lett a magyar iskolában és még 1900-ban is az volt. A leányok népiskolájában korábban, a XIX. század elején tértek át örményről magyar tanítási nyelvre, talán hogy pótolják azt a nők számára hiányzó nyelvgyakorlási lehetőséget, ami a foglalkozásuk függvényében állandóan utazó férfiaknak a saját településeiken kívül megvolt. A városnak 1792–1897 közt volt fél középiskolája, az alsó osztályokkal. Itt latinul tanultak. Az iskolát többször reformálták. 1861-től a tanítási nyelv magyar lett, tantárgyként tanítani törekedtek az örmény nyelvet. Tanárt ehhez már nehezen kaptak, első sorban az örmény mechtarista szerzetesrend bécsi házából remélhettek erdélyi örmény származású paptanárt.

Más támpontok is vannak a nyelvhasználat alakulásához. 1742-ben megtelepedett Szamosújváron a ferences rend. Amikor 1788-ban felmerült a kérdés, szükséges-e római katolikus plébánia felállítása, a válasz még *nem* volt, túl kevés római katolikus volt a városban. Ezek közt azonban örmények is voltak, ugyanis 1828-ban a város visszakövetelt egy éppen elhelyezett ferences atyát azzal az indokkal, hogy szükségük van a rendházban olyan személyre, akinek örményül gyónhatnak. Az 1830-as években azért szerveztek római katolikus plébániát, a ferencesek vezetése alatt, mert már 577 ilyen hívőt számláltak a városban.

1751-ben Szamosújvár belépő főbírája örményül tartotta székfoglalóját, a szövege fennmaradt. 1799-ben az örmény fiúiskola tanulói örményül, a magyar fiúiskola ugyancsak örmény tanulói magyarul és latinul énekeltek az örmény templomban. 1839-ben az idős örmény katolikus plébános örményül beszélt házvezetőnőjéhez, de ez volt az utolsó év, amikor a városi éjjeliőrök örményül kiáltották az órákhoz kapcsolódó figyelmeztetéseket, amit azután magyarra cseréltek. Ebben az időben szűnt meg, hogy az ünnepi alkalmakkor jókívánságokkal házról-házra járó gyerekek éneke örményül szólt. A fiatal generáció ezután már csak a formális oktatásban tanult egyházi énekeket volt képes



örményül énekelni a templomban. E célra az erdélyi örmény egyház később nyomtatott énekeskönyv kiadását kezdeményezte, amelybe az örmény betűs szöveg mellé latin betűkkel is ki kellett nyomtatni a szöveget.<sup>6</sup> Az 1850-es évekre vonatkozólag tudósítanak utoljára arról, hogy apa a gyermekeinek örményül mondott mesét.

Az örmény csoport nemzeti költője, GÁBRUS Zakhar (1794 – 1870), örményül beszélő szülőktől helyben született. Felsőbb nevelést magyar városokban kapott. Tanító lett szülővárosában, Szamosújvárt 1818-ban. Ő volt az, aki az első bilingvis tankönyvet írta kezdő tanulóknak. Tanulmányokat magyarul, örményül és latinul közölt, versei a XIX. század első felében a csoport örmény dialektusában íródtak.

Noha kortársak az örmények nyelváltásának lépcsőit tudatosan nem dokumentálták, azok az adatok, amiket ismerünk, arra mutatnak, hogy az örmény városokban az 1840-es években született gyerekek közt voltak utoljára olyanok, akiknek esélye volt az örmény nyelvet anyanyelvként megtanulni, ezek azonban ugyanolyan jól tudtak magyarul is. 1850 körül állt be az a helyzet, hogy a mindennapi családi nyelvhasználat végképp átváltott magyarra, a gyerekek már nem tanulták meg az örményt használható második nyelvként sem. Az egyik legkésőbbi anyanyelvként örményül beszélő, SZONGOTT Kristóf kísérlete az örmény nyelvű folklór összegyűjtésére az 1890-es években, noha többször végigjárt minden örmény települést, már csak kevés eredményt hozott. SZONGOTT 1843-ban született és csak nála idősebbek tudtak még elmondani örmény közmondásokat, tehát formalizált, rövid, ezért könnyen megjegyezhető szöveget. Egyetlen személyt sem talált az öregek közt sem, aki hosszabb prózai műfajt (mesét) el tudott volna mondani örményül.<sup>7</sup> Az örmény dalok, amiket talált, helyi költők szövegei voltak a XVIII. és a korai XIX. századból és csak néhány idős férfi volt képes előadni őket.<sup>8</sup>

### *Identitásvesztés, identitásmentés*

A nyilvánvaló nyelvvesztés és a megkezdődött vallási asszimiláció ellen az örmények nem hadakoztak, a felismerés azonban identitásmentő akciók sorozatát váltotta ki. Aligha véletlen, hogy az 1850-es években írták meg először az

<sup>6</sup> *Örmény egyházi énekeskönyv az erdélyrészi örmények használatára*. Bécs 1889. Mechitaristák nyomdája. Egy kisebb kötet ugyanakkor ugyanott a karácsonyi énekeket tette közzé. SZONGOTT 1901. III. 240.; TARISZNYÁS 1943. 46.

<sup>7</sup> SZONGOTT 1903. 332.

<sup>8</sup> A nyelvhasználat, nyelváltás körülményeit SZONGOTT 1901. és 1903. kötetekben végig szét-szórva található adatok alapján mérlegeltem. L. még TARISZNYÁS 1982. 218–228. Az erdélyi örmény csoport nyelvész kutatója az erzsébetvárosi születésű (1861) PATRUBÁNY Lukács volt.

etnikai szórvány történetét. Ez a szamosújvári örmény katolikus plébános, egy felsőfokú képzettségű férfiú latin nyelvű munkája (LUKÁCSI Kristóf: *Historia Armenorum Transsilvaniae*, Viennae 1859.).

1887–1906 között *Armenia* címen örmény tárgyú havilap jelent meg magyar nyelven Szamosújvárt, az erdélyi örmények elismert fővárosában. A SZONGOTT Kristóf szerkesztette lap helyi ügyek mellett tárgyalta az örmény őstörténetet, a korai örmény keresztényeket Kis-Ázsiában, a kortárs kis-ázsiai és kelet-európai rokonszomszédokat, vagyis helyi és keleti örmény ügyeket egyaránt.

Mindkét örmény város képviseltette magát abban a monográfiahullámban, amit a gazdaság és társadalom gyors modernizálása az 1880–1910-es évtizedekben Magyarország-szerte kiváltott. *Szabad királyi Erzsébetváros monográfiája* a millenniumra, *Szamosújvár szabad királyi város monográfiája*, három kötetben, 1901-re jelent meg.<sup>9</sup>

Az utóbbihoz csatlakozott *A magyarországi örmények ethnographiája*.<sup>10</sup> A teljes mű szerzője SZONGOTT Kristóf, az *Armenia* szerkesztője. Középkorai végzettséggel működött helyben tanítóként, majd tanárként; beszélt az erdélyi örmény dialektust, ismerte az örmény ábécét, tudta olvasni az etnikai szórvány levéltárainak örmény iratait.

SZONGOTT ez utóbbi vállalkozásában a szerveződő fiatal néprajztudomány biztatásának is volt szerepe. Nemcsak annyi történt, hogy az 1889-ben indult *Magyarországi Néprajzi Társaság* elnöke, HUNFALVY Pál, már az első közgyűlésen hangsúlyozta az ország különböző etnikai csoportjainak megismerését, de a Társaság egyik fő szervezője, HERRMANN Antal már 1891-ben felkereste Szamosújvárt és sürgette az örmény népelet és folklór leírását.<sup>11</sup> Ez a biztatás egyébként a táplálkozáskultúrát kifejezetten nem érintette, s annak felfedezése különben is már korábban megtörtént.

Amikor SZONGOTT folklór gyűjteményén dolgozva nem talált már örmény mesét, az elveszetteknek nem a nyelvét, a tartalmát sajnálta. Ő személyében is példája annak az általa sokszor leírt gyakori örmény-magyar magatartásnak, hogy az örmények a XIX. században büszkébb magyarok a magyaroknál, közben nemzeti kultúrájukat is öntudatosan vállalják.

### *Az örmény ételek felfedezése*

A XIX. század közepéig az örmények ételeikkel a gyakorlati táplálkozáson kívül csak luxusrendeletekben és a moralizáló szépirodalomban foglalkoztak.

<sup>9</sup> ÁVEDIK 1896.; SZONGOTT 1901.

<sup>10</sup> SZONGOTT 1903.

<sup>11</sup> SZONGOTT 1903. 25–29.

Az erdélyi örmény öngazgatás a XVIII. század folyamán többször bocsátott ki ún. luxusrendeleteket, tehát a fölöslegesen nagy kiadásokat (ruhára, ékszerre, lakomára) mérsékelni törekvő szabályzatokat. Az étkezés tekintetében ezek hol a lakomákra meghívható vendégek számát szabályozzák, hol pedig, általánosan vagy csak az örmény társadalom alacsonyabb rétegei számára, tiltják bizonyos sütemények készítését vagy ajándékozását lakodalom alkalmával. 1715-ben *káta* (mézes tészta), 1718-ban *kalács* és *chádájégh* (kalácsfajta), 1772-ben *pástétom*, *pághbáds* (bélesfajta) és sütőkemencében sült sütemény álltak a tilalmi listán, a *dzáldzu khenis* (zsírban sült töltött tészta) megengedett. Ezek erdélyi örmény specialitások és a régióban általános használatban álló lakodalmi sütemények vegyesen. 1765-ben azt tiltották, hogy az örmények újévkor aszalt gyümölcsöt küldözzenek egymásnak.<sup>12</sup>

A tilalmak eredménytelenek maradtak. A szerencsehozó újévi ételajándék azonban hamarosan új formát öltött. 1836-ban ugyanis a csoport költője, GÁBRUS ZAKHAR, verset írt az újévi ételajándékról, amelynek szerencsehozó szerepet tulajdonítanak, s az akkor már, nem is frissen, a *dáláuzi* nevű mézes csemege volt. A 12 × 4 soros vers tulajdonképpen tanító költemény maguk az örmények számára. Isten áldását kell kérni a sikeres újévhez, jó sorshoz, mondja, hiszen csak enni a mézzel teli édes *dáláuzit*, s várni, hogy az hoz szerencsét, üres remény csupán.<sup>13</sup> A lényeges pont itt az, hogy még a XIX. század első felében sem kulturális zászlónak, az önidentifikáció eszközének választottak étel költeménybe. Ugyanez az újévi édesség, a *dáláuzi*, megjelenik az *Armenia* folyóirat első évfolyamában 1887-ben, egyelőre az örmény ősvallásról szóló cikk egy lábjegyzetében.<sup>14</sup>

Az erdélyi örmények ételeinek egy csoportja eltért a környező népekétől, feltűnő volt az erdélyi környezetben. Ezzel a ténnyel elsőnek azonban nem ők, hanem a környezet foglalkozott.

TELEKI Sándor gróf (1821 Kolozsvár – 1892 Nagybánya) ifjúságától kezdve személyes kapcsolatban állt az erdélyi örményekkel. Apja földbirtokos, szenvedélyes állattenyésztő, aki bekapcsolódott a marhakereskedelembé, s mint tanácsadókkal állandó kapcsolatban állt örményekkel, akik a kúriába is bejártak. A férfiak még beszéltek örményül, az ifjú TELEKI meg is tanult tőlük egy keveset. 1849–68 közt TELEKI Sándor emigrációban, külföldön élt. Hazatérése után kezdett kolozsvári lapokba tárcákat írni. Az 1870-es évekből való az *Utazás a Kis-Szamostól a Nagy-Szamosig* című darab, amelyben öt étellel jellemzi Szamosújvár kapcsán a saját településeiken maradt, hagyományos örmény csoportot. Ezek egy levesesítő (*hurut*), egy ünnepi leves (*ángádzsábur*),

<sup>12</sup> SZONGOTT 1903. 293., 271., 280., 283.

<sup>13</sup> SZONGOTT 1903. 150–151., 378–379. A *dáláuzit* erdélyi örmény tájszóként tartották számon, ami a keleti örményből hiányzik.

<sup>14</sup> GOVRIK 1887. 43–44.



pácolt-füstölt kecskecomb (*bozsonyica*), egy sűrű, mazsolás rizsétel (*piláf*) és az újévi mézes csemege, amivel már találkoztunk (*dáláuzi*).<sup>15</sup> Az örmények erre az írásra nem reagáltak, akkoriban elkerülhette figyelmüket. Csak legújabban fedezték fel.<sup>16</sup>

Egyébként az identitásmentés-hagyománymentés időszakában az első jeladásra nagy erővel fordultak a speciális örmény ételek kínálta lehetőség felé.

A változást az örményeknek ételeik iránti attitűdjében egy külföldi, keleti örménynek erdélyi látogatásáról készült beszámolója vezette be. Ez az utazó tapasztalatairól nyílt levélben számolt be Törökországban a szmirnai (Izmir) örmény püspöknek, amit eredetileg helyi lap közölt ott. Egy magyar mechitarista Bécsben rátalált a beszámolóra, lefordította magyarra és közölte Szamosújváron az *Armenia* 1888. évfolyamában. A magyar-örményekről beszámolva az írás hat pontot érintett: 1. az örmények *sikere* a kereskedelemben és a magas állami hivatalokban; 2. van *nemzeti egyház* és az örmény *nemzeti szent*, Világosító Szent Gergely ünnepét megülik a magyar városokban integrálódott örmények is; 3. a *két örmény-építette erdélyi város egykorú viszonyai*; 4. kedvező *karaktervonások* mint istenfélelem, vendégszeretet; 5. a *nyelv*, aminek maradványaival találkozott és azonosítani tudott mind valódi örmény komponenseket, mind jövevényszavakat; 6. végül közölte, hogy a csoportnak vannak a környezetben sajátos örmény *ételei* és felsorolt nyolcat, befejezve stb-vel. A felsorolt ételek a TELEKINél is szerepelt *ángádzsábur*, *hurut*, *dáláuzi* és *piláf*, valamint *dolma*, a húshagyói *herisza* (búzakása szálakra tépett hússal),<sup>17</sup> mentával fűszerezett böjti *máchoch* és a húsvéti *káta*. A beszámolóban csak az ételnevek szerepelnek.<sup>18</sup> Bár az utazó nyilván kapott helyi segítséget az év különböző szakaszaiban szokásos ételek számbavételében, látogatása meglehetősen háttérben maradt, s így beszámolója, lefordítva, az *Armeniában* a rádöbbenés erejével hatott. A helyi magatartás az ételek irányában egysapásra megváltozott, megkezdődött a tudatos önmeghatározásban lehetséges szerepük körvonalazása. Ennek köszönhetjük a környezetben örménynek érzett ételek teljes körű számbavételét a századvégen.

A szervezés SZONGOTT Kristóf munkája. Az *Armenia* már a következő évben, 1889-ben *Az örmény konyha* témájú cikket közöl. A fiatal szerző, SZONGOTT Margit kisasszony, pontos rokoni viszonyát a szerkesztővel nem ismerjük. A hölgy akkor éppen Marosvásárhelyen lakott. A cikk azzal kezdődik, hogy az

<sup>15</sup> TELEKI 1880. 223.

<sup>16</sup> KÖVI 1980. 46.; KÖVI 1986<sup>2</sup>. 30–31.

<sup>17</sup> A lembergi örmény kolónia jegyzője, író és költő, a XVI. század közepén írt tréfás verset az örmény étel, *A herisza dicséretére*, örmény nyelven. A jegyző a törökországi Tokat örmény érseki székhelyről felnőtként jött Lembergbe. A már a 15. század második felében is fennállt lembergi diaszpóra nyelve kipszak-örmény. SCHÜTZ 1971. 265–268.

<sup>18</sup> TUR TSA 1888.

*Armenia* ki akarja terjeszteni figyelmét a hazai örmény ételekre és a szerző munkájával a szerkesztő felszólításának tesz eleget.

SZONGOTT Margit a környezetben speciálisan örmény ételeket veszi számba, az erdélyi régióban széles körben, közte az örményeknél is szokásokról szándékosan nem szól. Jegyzékében 10 leves, 10 ún. vastag étel, 2 hús- és 1 hal-étel, 3 főtt tészta és 12 sütemény-édesség, összesen 39 étel szerepel, egyesek több változatban is. Közülük 35 jelenik meg örmény ételnévvel (köztük számos a nyilvánvalóan korábbi vagy későbbi jövevényszó). A latin betűkkel kinyomtatott ételneveknél szerkesztői beavatkozás bizonyos örmény hangok mellékjelekkel való érzékeltetése a magyar ortográfiában. A csak magyar néven említett ételek: korpacibre leves tehéntúró galuskával, hagymával töltött táska levesben és rizksáseves hurutal.<sup>19</sup>

*Még egy örmény étlap* címen az *Armenia* még ugyanabban az évben kiegészítést közölt a fenti cikkhez az *örmény nemzeti étkek* tárgyában. A szerző ugyancsak fiatal hölgy, KRITSA Klára kisasszony Gyergyószentmiklósról. 12 ételből négy az előzők további változata, kettő kecskehús, egy mákos nagypénteki leves, egy tejfeles gomba és négy csemege. A korábbi összeállítás egyik ételét (mákos nagypénteki leves, *los*) ő már csak magyar néven ismeri. Az előzőkhöz képest másfél új örmény ételnevet hoz.<sup>20</sup>

*Örmény nemzeti étkekről* szólt már az első közlemény is, úgy vélve, azok közül „egynehány — közkedveltségüknél fogva — átment a nem-örmény konyhákba is.”<sup>21</sup> A folyóirat szerkesztője 1892–95 között figyelte az erdélyi magyar szakácskönyveket, háztartási folyóiratokat, s beszámolt az *Armeniában*, ha ott különlegességként örmény ételt is talált. Noha szívesen beszél többes számban („az örmény konyha különleges produktumai már szélesebb körökbe is eljutottak”), a felfedezett esetekben mindig egyetlen ételről, a *dáláuziról* volt szó.<sup>22</sup>

Miután az örmények látták, hogy a nemzeti ételek egyike-másika immár feledésbe merül, az *Armenia* részt vállalt népszerűsítésükben is. A lap 1892-ben budapesti örmény-magyar orvostól közölt táplálkozásélettani cikket, a korábban bemutatott erdélyi örmény ételekből válogatott példatárral.<sup>23</sup> 1895-ben az *Armenia* új, gyakorlati háztartási tanácsadó rovatot indított *Az örmény konyha kézikönyve* címen. Három közleményben ugyanazon évben szamosújvári tapasztalt háziasszonyok két étel, egy kalácsfajta (chádájégh/bábakalács) és egy édesség (dáktákhálvá/nyenyasszonyi pogácsa) készítését ismertetik szakácskönyv módjára.<sup>24</sup> Nem tudhatták, hogy az örmények erzsébetvárosi hatásainak kívánsága szerint a lakodalmi *chádájéghot* már 1718-ban el kellett volna hagyni, s

<sup>19</sup> SZONGOTT M. 1889.

<sup>20</sup> KRITSA 1889.

<sup>21</sup> SZONGOTT M. 1889. 213.

<sup>22</sup> SZONGOTT 1892., 1895.

<sup>23</sup> NURICSÁN 1892.

<sup>24</sup> PAP 1895.; ÁLEXA 1895.

helyette kenyérrel megelégedni.<sup>25</sup> Egyébként SZONGOTT Margit mindkét ételt számba vette, a lista tehát nem nőtt velük. A rovat aztán eltűnt a folyóiratból, valószínűleg azért, mert a szerkesztő el volt foglalva Szamosújvár monográfiájával. Miután már biztosította, hogyan mutassa majd be az ételeket az utolsó kötetben, belefáradt további írások keresésébe, gondozásába.

### A kánon

Az örmény nemzeti étek kánonját *A magyarországi örmények ethnographiájában* SZONGOTT Kristóf közölte. Ott valójában elismételte, többnyire szóról-szóra, amit a két 1889-es közlés tartalmazott: az ételek nevét, mibenlétét, olykor a használat alkalmait. SZONGOTT 40 örmény ételnevet közölt, a növekedés hárommal úgy jött létre, hogy visszafordította örményre a martilapu és szőlőlevél szavakat (beléjük töltött és korábban is említett dolmáknál: *podbálov-dolmá, ekuderevov-dolmá*), egy ételnevet pedig hozzá tudott tenni a sorozathoz. Figyelmét elkerülte, hogy könyve más helyén, igaz 1772-es luxusrendeletből, még egy sült tésztát (*dázáldzu khenis*) idézett. Néhány ételt ő is csak magyarul tudott megnevezni. SZONGOTT könyve magyar nyelvű, de gondoskodott róla, hogy itt először az ételnevek latin és örmény betűkkel is ki legyenek nyomtatva.

Az örmény nevű ételek a következők:

savanyú ételízésítő (sorszáma a jegyzékben 9); savanyított húsleves töltött tésztával (1), olykor benne egy ‚szerencse‘ nevű húsgombóccal (15); bőjtös savanyú laskaleves (47); káposztalé leves zöldséggel, kockatésztával (44); savanyú pacalleves disznógyomorból (19); kendermagleves (41); húsos búzakása szájlaira tépett hússal, különösen húshagyóra (22); töltött hagymalevél (43); töltött uborka (45); töltött martilapu (39); töltött szőlőlevél, szokásos húshagyókor (18); malacaprólék savanyú lében (10); vargánya rizzsel tejfölös lében (23); búzakása húslében (20); mazsolás rizskása húslében (37); borsmentás/fodorientás savanyú mártás, lisztből korpacibrével, szigorú böjtire (30); főtt bab pirított hagymával, hidegen (12); metélt tészta húsgombóccal húslében, halotti torra (24); derelye túróval vagy hagymával töltve (46); olajos metélt fokhagymás ecettel öntözve (17); másfél napig érlelt, hat órán át sült mézes tészta, húsvétra (27); túrós lepényként készült pászka, húsvétra (34); egy zsírban sült túrós lepény (36); mézes csemege újévre (14); vaj-liszt-mézből pirított, mandulás csemege, menyasszonyfogácsa (13); diós rétes/béles (32); forró mézzel megöntött ostya (25) magas, kerek cserépedényekben sült, sok tojásos lakodalmi kalács (6); dió nagyságú kelt fánk kézzel szagatva, pörkölt mézzel tálalva, elmaradhatatlan húshagyókedden (11); pörkölt méz hosszúkás fonatokban (21); hússal, túróval vagy szilvalekvárral töltött tésztatáska, zsírban sültve vagy vízben főzve (38); apró kerek húsos béles (31); palacsinta céklalevéllel töltve (35); (sült?) böjti mákos tészta, útra is (4); tört mák és mézből nagypénteki böjti étel (29); hagymával töltött kecskesült (26); pácolt-füstölt kecskecomb (5); kecskehússal töltött kecskegyomor sültve (42); sózott-füstölt hal nagyböjtben, útra is (3).

Közülük az 1890-es években már nem ették a sózott-füstölt halat, nem készült a kendermagleves és a halotti tor főtt tészta+húsgombóc étele.

<sup>25</sup> SZONGOTT 1903. 271.

A csak magyarul megnevezett ételek: zsírban kipattogatott kukorica pörkölt mézzel; görögdinnye héja mézben eltéve csemegének; retek mézben eltéve.

Noha ismerte helyi örmény nevét is, SZONGOTT nem sorolta az örmény ételek közé a „poharas pánkó” tésztájából készült fánkot (*chátlámá*). A bukovinai örményeknél a *chátláméjki* mézes pogácsa.<sup>26</sup>

Bár nem célunk itt az örmények által sajátosnak érzett ételállomány részletes elemzése, néhány feltűnő vonást megemlítünk. 1. Valamennyi leves savanyú, sok egyéb étel is savanyú. 2. Tésztatáska sokféle töltelékkel szokásos kifőtt tésztaként és zsírban sütve is. 3. Céklalevél sajátos használata. Mindhárom jellegzetesen kelet-európai vonás. 4. A borsmenta használata, noha itt egyetlen étellel van nyilvánvalóan képviselve, rendkívül feltűnő, a fűszer erős és sajátos íze miatt. A Kárpát-medencében egyébként egyik társadalmi szinten sem szokásos. 5. Feltűnő a forró méz/pörkölt méz erőteljes használata. 6. A kecskekülönlegességek a szattyánkészítő mesterséggel kapcsolatosak, noha ahhoz többségben csak lenyúzott bőrt vásároltak fel. 7. Levelekbe csavart húsos vagy bőjtös töltelékek mellett mintájukra nyitott zöldségkelyheket is töltenek (hagyma, uborka).

A bemutatott örmény konyha valóban jellegzetes a környezetben, ugyanakkor színvonalas. Nem volt nehéz önérzetesen szólni róla. Ebben az időben még minden étrendi pozícióra több étele is volt.

### *Az örmény települések*

Hogy a századforduló óta az örmény településeken mi lett a *nemzeti ételek* sorsa, csak közvetett forrásokból ismerjük.

Mintegy 45 évvel azután, hogy az *Armenia* 1889-ben közölte az örmény ételek jegyzékét, egy örmény nő tért vissza a kérdésre. NOVÁK Mária Gyergyószentmiklóson lakott, amikor összeállított egy kézzel írt receptgyűjteményt, magyarul, nászajándékkul kishúga számára. Kibővítve ebből nyomtatott szakácskönyv lett, amely három kiadásban jelent meg Erdélyben az 1930-as évek második felétől kezdve. A nyomtatott változat mindenki szakácskönyve, nemcsak az örményeké. Nagy ambícióval 1183, „erdélyi magyar és francia” receptet tartalmaz, ahogy a szerző mondja. Az örmény ételek kánonjából 18 ételt hozott, közülük 15-öt örmény, kettőt keleti (17., 30. sorszám) és egyet oroszként (38.) felvezetve. 13 esetben közölt örmény és magyar ételnevet párhuzamosan (a 17. és 30. ételt beleértve). Négy esetben az örmény ételt csak magyarul tudta megnevezni (pacallevés örményesen; töltött hagyma, örmény; örmény rétes; mézes magyaró, örmény tészta [= apró fánkok mézbe forgatva]). Az örmény ételek

<sup>26</sup> SZONGOTT 1903. 78–90.

korábbi listájából a töltött uborka nála már magyar ételként szerepelt. Nyomdahibának kell gondolnunk, hogy a 6. sorszámú finom kalács (nála *hadajeg*) magyarul „örmény puliszka” néven szerepel. NOVÁK Mária a SZONGOTT által kihagyott *chátlámá* fánkot is számba vette *able mama* néven.<sup>27</sup>

Végül is 17 étel volt a szerző számára az élő örmény örökség, kisebb részben már csak magyar ételnevekkel, amit tovább kell adni a családban. A századvégi állapottal összehasonlítva azt látjuk, hogy a csak magyarul beszélő örmények közt erőteljesen megfogyatkoztak az örmény ételnevek. Egyes ételek ezzel kapcsolatban, mások a modernizációval estek ki a nemzeti ételek sorából. Ismét másokról pedig már úgy vélték, általánosan használatosak az erdélyi régióban.

1943-ban TARISZNYÁS Györgyi a budapesti egyetemen készült disszertációban vizsgálta az örmény karácsonyt. Az erdélyi településekre leutazni nem tudott, ottani adatközlőkkel levelezett. Az adventi böjt, a karácsonyi és újévi ünnep ételeit is érinti. Három olyan ételt nevez meg, örmény néven, amelyek NOVÁK Mária-nál hiányoztak (12., 13., 47.).<sup>28</sup> Ebből tudjuk, hogy az örmény ételek sorozata a hagyományos településeken valamivel nagyobb volt 1940 körül, mint NOVÁK Mária ajánlata, a megelőző 50 év alatt azonban mégiscsak megfeleződött.

Az 1970-es években TARISZNYÁS Márton (1927 – 1980) kollégánk írt a gyergyószentmiklósi örmények ételeiről. A szerző a csoport tagja, a város lakója. A gyakorlatban, az emlékezetben, némely esetekben csak a régebbi irodalomban fellelhető ételeket áttekintve csak az esetek egy részében ad a tényleges használat helyzetéről eligazítást. Ahol ezt nem teszi, ételleírásait a korábbi közlésekkel összevetve próbálom a tényleges használatra következtetni. Ezt a műveletet elvégezve, némi kockázattal az mondható, hogy mintegy 8 örmény specialitás és 6 örmény ételnév használatos még az 1970-es években a leghagyományosabb örmény-magyaroknál, saját erdélyi településeiken. (Az emberemlékezet határán, a század elején, TARISZNYÁS 24 étellel és 20 örmény ételnévvel számol. Itt felbukkanó újabb mézes csemegék a böjti mézes búza és mézes rántotta.) Mindkét időszakot tekintve ezekhez járul számos további leves, amit *huruttal* savanyítanak.<sup>29</sup>

Az örmény-magyarok sosem tettek félre ételt azért, hogy az ne mutasson származásukra, a csoporthoz való tartozásra. Mégis csupán a modernizáció során és az utolsó örményül beszélők elhaltával az utolsó 100 év folyamán 40 fölöttiről 8 körülire esett vissza azoknak az ételeknek a száma, amit a hagyományos csoport használ és örménynek tart, mintegy 5-6 megmaradt örmény

<sup>27</sup> NOVÁK 1941<sup>3</sup>. Örmény ételek a 6., 58., 77., 303., 324., 409., 410., 486., 490., 491a., 516b., 593., 595., 597., 610., 658., 944., 1171. recept. Töltött uborka 282. recept.

<sup>28</sup> TARISZNYÁS 1943. 29., 51 – 53. Az ott említett *anusabur* gyümölcsös búzakása keleti örmény ételnek látszik, Erdélyből sosem jelezték.

<sup>29</sup> TARISZNYÁS 1982. 98., 230 – 233.

ételnévvel. (TARISZNYÁS Mártonnál: *hurut, ángádzsábor, pászka, dalauzi, dáp-dász paszuly, chádájég/bábakalács, táskaleves* [malacaprólékkal töltve, malac-láb levesében], *piláf*. Kérdéses, hogy a pászka szót, amit mások is használnak Erdélyben, örménynek érzik-e még; hogy a bábakalácsnak örmény neve is használatos-e még; hogy a *piláf* szó használatos-e még.)

A fenti nyolc ételből kétségessé válik kettő örmény specialitás volta, ha az asszonyok megfordulnak a környező régióban, ugyanis hasonló ételek ugyanazon a néven (pászka, táskaleves) másutt is használatosak. Így marad 6 tétel kétségtelen. Közülük három kiemelkedően népszerű volt. A másik három: egy hidegen fogyasztott bab böjti napra, egy drága kalács lakomákra és a mazsolás rizs húslében.

Nézzük közelebbről a három legnépszerűbb tételt.

A *hurut* tulajdonképpen nem étel, hanem egy savanyú ételízesítő, ami leve-sekbe használatos. Készítése bonyolult és hosszadalmas, egész évre való mennyiségben előre szokásos. Zsíros felfőzött tejet kell friss tejjel oltani, majd hat héten át érlelni, naponta legalább kétszer kevergetve, míg citromsavanyú ízű lesz. A savanyú tej térfogatának egytizede-egyötöde mennyiségű vágott petre-zselyem zöldjét kell előkészíteni, a savanyú tejet pedig bepárolni. Órákon át óvatosan főzni, míg formálhatóvá besűrűsödik. A végén belekeverik a petre-zselyem zöldjét. A masszából körte nagyságú kúpokot formálnak és megszáritják. A 20. században üvegben is tárolják. Az örmény településeken sűrűn használták, különféle levesekbe. *Hurutot* az 1970-es években is rendszeresen árultak a hetipiacon.

Az *ángádzsábur* örmény neve lefordítható, fülleves. *Hurut*tal savanyított hús-leves, amiben emberi fülcimpa alakra formált nagyon kicsi tészatáskák vannak, hússal töltve. Munkaigényes, bonyolult étel. A „fül” nevű tésztaikat mintegy másfél centiméteres oldalú négyzetekből, borsónyi vagdalt hússal kell tölteni és bonyolult módon formálni. Mindezt gyorsan végezni, hogy a tészta meg ne száradjon. Ezért két személy kell hozzá, szükség esetén még a férfiakat is befogták. Volt tojásrántottával, illetve gombával töltött változata is. A XX. században az örmény városokban csak néhány nagy ünnepre készítették az *ángádzsáburt*, hústöltelékkel főként húsvéti és karácsonyi ebédre.<sup>30</sup>

A *dáláuzi* mézes csemege. Családoknál hagyományosan csak egyetlen alkalommal készült az évben, újévre. Az örmény városokban az 1940-es években kezdték helyi cukrászok és édességárusok az év folyamán is árusítani. Tulajdonképpen mézből készült, dióval-mákkal kevert grillázs. Pörkölt mézbe keverik a darabos diót és pörkölt mákot, ellapítva, kisebb csomókban merevedik meg,

<sup>30</sup> Mind a *hurut* ételízesítő, mind az *ángádzsábur* leves szokásos más kelet-európai örmény diaszpóránál is. Anna KOWALSKA-LEWICKA *churut* és *ganzabur* készítését írja le örményektől a jelenlegi Délkelet-Lengyelországból. (*Tradycyjne serowarstwo w Polsce*. In: *Studia i dziejówgospodarstwa wiejskiego*. T. 9. 2–3., 151–193. Warszawa 1967. 168. lapon.) Idézi PALÁDI-KOVÁCS Attila 1989. 205.



tetejét színes cukorkával díszítik. Valaha szerencsehozó szerepet tulajdonítottak neki és újév napján a családok egymásnak küldözték. A XIX. század végén olykor még újévi ajándéknak szánt ezüst húszasokkal és tallérokkal is díszítették.<sup>31</sup> A kívülállók mindenekelőtt ezt ismerték jellegzetes örmény ételként, 1891-ben a *Magyar Hírlap* egyik tárcaírója azt mondta, a szamosújvári örményeknek még a kertjét is dáláuziból való kerítés övezi.<sup>32</sup>

### *A kiköltözött örmények*

Míg az örmény települések örmény ételeit többször tárgyalták különböző időpontokban, soha senki nem kísérté figyelemmel az erdélyi örmény településről kiköltözött örmények táplálkozási szokásait vagy legalábbis azon ételeiket, amelyeket ők maguk örmény specialitásnak tartottak.

Amint láttuk, a kiköltözés a XVIII. században kezdődött és máig tart. A kiköltözöttek és leszármazottaik többnyire magyar, kevesebb esetben Erdélyben német és román környezetbe is kerültek. Ma ezek lehetnek, akik örmény származásúaknak tudják magukat, többnyire családi hagyomány, gyakran családnév, már csak nagyon ritkán az örmény katolikus egyházhoz való tartozás alapján. Legtöbbjük meg tudná mondani, hogy elődei a négy örmény település melyikéről származtak el. Erősen őrzik és öntudatosan vállalják is a magyarokétól eltérő etnikai származás tudatát.

Magam olyan családokkal tudtam kapcsolatba lépni, egy kis minta erejéig, akik ma Budapesten élnek. A családok három utolsó generációja él itt, a nagyszülők ma 70 év körüli korban, gyermekeik 45 és unokáik 20 év körül. Szinte senki a nagyszülők közül nem jött közvetlenül az erdélyi örmény helységekből. Az elődöknek 30–160 éven át közbülső állomásaik voltak Erdély más városaiban, falvaiban.

A nagyszülői generációra koncentráltam. Ők már legalább 40 éve itt élnek Magyarországon. Házasságaikban általában csak az egyik fél örmény származású. Neki gyakran szülője is itt töltötte öreg napjait a családban.

Budapesti örmény-magyarokkal az örmény ételekről beszélgetve három osztály körvonalazódik: 1. Megneveznek ételeket, amelyeket ismernek és örménynek tartanak. 2. Maguk még mindig készítik vagy már nem az előbbieket. 3. Ha mi magunk felidézünk az örmény ételek régebbi kánonját, a megkérdezettek néhány további ételre élénken reagálnak, mondván igen, ma is csináljuk, de kijelentik, nem tudták, hogy azok örmény specialitások lennének.

<sup>31</sup> SZONGOTT 1903. 151.

<sup>32</sup> KÖVI 1980. 242.

1. A nagyszülői generáció az örmény specialitások közt első helyen említi a savanyú levesízestőt (*hurut*), ami különböző levesekhez használható. Második a fülleves (*ángádzsábur*), harmadik az újévi mézes csemege (*dáláuzi*). Ezeket túl bizonytalanság kezdődik. Egyesek mást nem tudnak említeni. Mások egy-egy vonást, mint „az örmények nagyon méyeztek”, „az örmények szerették a mentát” fűszerként. Az erdélyi örmény konyha korábbi állapotának ismeretében meg kell erősíteni, hogy ezek a halvány emlékek is helytállóak.

2. Ami a tényleges gyakorlatot illeti, az idős generáció tagjai máig igyekeznek a házban *hurutot* tartani. Ezt egyesek az erdélyi örmény városokból szerzik be, ami az utóbbi negyven évben nem volt túl könnyű a magyar–román határon át. 1989-ben is volt Szamosújváron készült *hurutjuk*. Mások erdélyi magyar helységeken élő rokonoktól, barátoktól kapják. Vannak elszánt asszonyok Budapesten is, akik vállalják a bonyolult munkát és minden júniusban, amikor a petrezselyem a legzöldebb, *hurutot* készítenek a következő évre. Baráti kapcsolatok révén ebből más örmény asszonyoknak is jut. Elég azonban sosincs belőle. A korlátozott mennyiségű *hurutot* takarékosan használják, mert csak így tart ki az újig. Szűrt húslevesekbe teszik, amibe egyszerű tészta kerül, többnyire gyári. Az informátorok a levesekre *hurutosleves*, *örményleves* néven hivatkoznak. A készítés nincs ünnepi alkalomhoz kötve. Az e csoportba tartozó asszonyok többsége korábban otthon Erdélyben sem készítette maga a *hurutot*, sőt már anyjuk sem. Nagyanyák, nagynénik, más rokonok látták el őket, többnyire olyanok, akik az örmény településeken éltek. Néhány nem örmény város piacán is vásárolni lehetett olyan árusoktól, akik Szamosújvárról jártak be. Kolozsváron előkelő élelmiszerüzlet is, amit örmény vezetett, tartott *hurutot* a második világháborúig.

A füllevest (*ángádzsábur*) és az újévi mézes csemegét (*dáláuzi*) már nem csinálják. Az e generációba tartozó nők korábban csinálták mindkettőt, de abahagyták mintegy 30 évvel ezelőtt, legtöbb esetben akkor, amikor a velük élt szülő, aki követelte, elhalt. A *dáláuzi* egyszer, az *ángádzsábur* egyszer-kétszer készült az év során. Volt, ahol a *dáláuzi* készítését újévről karácsonyra helyezték át, amikor együtt ünnepelt a család.

Olyan családban, ahol a századfordulón született anya a második világháború alatt, az erdélyi örmény települések valamelyikéről jött Magyarországra gyermeke után, az ő életében előfordult sütés után mézbe mártogatott fánk, valamint halva készítése, főtt és pattogatott kukorica mézzel fogyasztása.

3. Hallgatva a korábbi örmények további ételeinek elsorolását, informátoraim mind élénken reagáltak a töltött hagymalevél és töltött uborka ételekre. Igen, ismerik, ma is csinálják, de sosem hallották, hogy ezek örmény ételek. Valójában mindkettő benne van minden régi erdélyi örmény listában. Ma úgy érzik, ezek rokonok a töltött levelekkel, mely utóbbiak *tótike* néven széles körben használatosak az erdélyi magyaroknál is, ha pedig ez így van, a töltött

hagyma és felezett uborka is regionális erdélyi ételnek tűnik számukra. Emlekeztetek rá, hogy a két utóbbi ételt az 1930-as és az 1970-es években az örmény településeken sem sorolták már egyértelműen a sajátos örmény ételek közé. Mindkettőt hússal töltik.

A nagyszülők 45 év körüli gyermekeinek generációja Magyarországon ma a *hurutot*, a vele készült levest jól ismeri, de alig csinálja. Akad ebben a korosztályban örmény férfi, akinek magyar felesége megtanulta a *hurut* készítését, mégpedig a férjnek a háború alatt, közvetlenül az egyik örmény településről áttelepült, a századfordulón született nagyanyjától. A fiatal asszony sikerrel próbálkozott a *hurut* készítésével, de csak egyetlen alkalommal csinálta. E korosztály tagjai azonban egyelőre általában nem vállalják a *hurut* beszerzésének nehézségeit. Gyermekeik, a mai unokák a *huruttal* készült levest megkóstolhatják a nagyszülőknél, gyakran ismerik az ételt és a *hurut* szót egyaránt.

A 45 körüli korosztály tagjai közt vannak, akik gyermekként, fiatakként még ettek otthon *ángádsábur* levest s nevére valamelyest emlékeznek (pl. *ángádsábu*, *ángázsábu* formában). Általában ugyanők rendelkeznek határozottabb-halványabb emlékekkel a *dáláuziról* is. Volt, akinek nagyanyja csomagban küldte év közben a kollégiumba. Maguk azonban egyik ételt sem csinálták, nem is próbálták. Következésképpen az ő gyerekeik egyik ételt sem ismerik, hiszen azok életükben már a nagyszülőknél sincsenek gyakorlatban.

A 45 év körüli korosztályban a töltött hagymát és uborkát sokan rendszeresen készítik, számukra és gyermekeik számára azonban ezek magyar vagy erdélyi magyar ételek és csak magyar nevük van.

Egyes budapesti örmény családoknál megvan a fent bemutatott NOVÁK Mária-féle szakácskönyv, de ők sem készítik az erdélyi örmény ételek szélesebb választékát. Úgy mondják, a két világháború közti évtizedekben egyes delikatesz üzletekben lehetett *dáláuzit* kapni Budapesten. A háború után ez nem folytatódott.

### *A kiválogatódás*

Az erdélyi örmények sajátos ételeit 1889–1903-ban akkor vették számba, amikor az örményt anyanyelvként beszélő utolsó generációk tagjai közép- és időskorúak voltak. Az ő életükben erőteljesen folyt a foglalkozásváltás a saját településeiken maradtak körében is. Az örmény ételek kánonja ebben az időszakban mintegy negyven ételből állt. Ez megfeleződött ötven év alatt, 1890-ről 1940-re, a hagyományos településeken, de közülük tizenhathoz még használatos volt az örmény ételnév. 1940-ről 1980-ra, további negyven év alatt, felénél is kevesebbre csökkent a maradék. A regresszió körülményeit csak a helyszínen lehetne, és érdemes is lenne vizsgálni.

Egyelőre csak a megmaradt ételek sorát elemezhetjük.

A savanyú ételízesítő, a *hurut*, az örmények hagyományos csoportjában az alapvető ízlésirány részét képezi, olyan fontos és magától értetődő a mindennapi főzésben, mint másutt mondjuk a só. Szinte naponta használatos levesekbe. Ez a körülmény fennmaradásának óriási esélyt adott. Neve magyarul nincs, körülírása körülményes, mindezen okok miatt az ételnév fennmaradásának is jó esélye volt.

Az *ángádzsábur* levesnél a nagyünnepi (húsvéti, karácsonyi) szerep, elkészítésének munkás volta és az a körülmény, hogy a *hurutos* levesek sorában ez a legrangosabb, adott jó esélyt a fennmaradásra. Neve ugyan lefordítható, de magyarul furcsán hangzik, így örmény neve könnyebben maradt meg.

Az újévi *dáláuzi* mögött egyrészt hiedelemkötődés állt, másrészt ez a legfeltűnőbb étel, mivel a családok egymásnak is küldözik. A környező társadalom erre figyelt fel legerőteljesebben.

Kommercializálódás az örmény ételek fennmaradását tulajdonképpen nem támogatta hagyományos településeiken. Igaz, hogy egyesek mindig is piacoztak *huruttal*, helybeli édességárusok, cukrászok készítették *dáláuzit*. Mészárosok az 1910-es évekig készítették eladásra a pácolt-füstölt kecskesonkát (5.), aztán ők is elhagyták, akárcsak a családok.<sup>33</sup> A szamosújvári mézes pogácsát, ami az erdélyi vásárok legnevezetesebb csemegéje volt, sosem vették fel az örmény specialitások kánonjába.

A húsvéti túros lepény *pászskánál* kérdéses volt, hogy örménynek érzik-e még. Mindenesetre világosan ünnepi alkalomhoz kapcsolódó étel. Ugyancsak nagyünnepi, lakodalmi sütemény a bábakalács (6.). A malaccal készült táskalevest alighanem azok ismerik már csak fel örmény ételként, akik a régi kánont tanulmányozzák. A *piláf* készítésének alkalmairól soha senki nem szólt. Meglepő módon, félig-meddig nevével együtt, tartja magát a *dápdász paszuly* (12.), egykor a böjti napok közönséges étele, amelynek régi formájáról pontos leírás valójában nincs is. Manapság zöldbabból készül,<sup>34</sup> korábban adventben alighanem szemes babból főtt, amihez leszűrés után pirított hagymát kevertek és hidegen ették.<sup>35</sup>

Ha a hagyományos településeken megmaradt, örménynek érzett ételek sorozatát a századvégi kánonnal összevetjük, megállapítható, hogy a *hurut*, *ángádzsábur* és *dáláuzi* a legjellegzetesebb ételek sorából maradtak fenn. A két utóbbi, valamint a pászka és bábakalács esetében ünnepi ételekről van szó. Ünnepi ételek tehát nagyobb eséllyel maradtak fenn, mint hétköznapiak, noha az utóbbira is van példa. Az *ángádzsáburt* és *dáláuzit* kiemeli a megőrzött ünnepi ételek sorában, hogy ezek megjelenésükben egyedülállóan örmények, míg

<sup>33</sup> TARISZNYÁS 1982. 98.

<sup>34</sup> KÖVI 1980. 182.

<sup>35</sup> TARISZNYÁS 1943. 29.; TARISZNYÁS 1982. 231.

a pászka és bábakalácshoz hasonló ételformák más nemzetiségűek ugyanazon ünnepi alkalmain is előfordulnak.

A hagyományos településeken nagyon sok háztartásban megvolt SZONGOTT Kristóf reprezentatív könyve a régi örmény ételek listájával. Az ételek sorsát azonban a mindennapi életben nem ehhez mérték. Ha tudatos célkitűzéssé válik, nem okozott volna például megoldhatatlan nehézséget az annyira jellegzetes három kecskehúsétel fenntartása.

Az örmény származásúak saját településeikről el nem mozdulva is kisebbségben voltak legkésőbb a XIX. század végétől kezdve a helyi magyar és román lakosság társaságában. Sajátos ételeik megfogyatkozása a modernizálódás mellett a kulturális elkülönülés maradéka feladásának jele is. Nem volt azonban szó az örmény háttér felismerhetőségétől való menekülésről. Természetes módon használták tovább az alapvető ízlésirányba ágyazott *hurutot* és a savanyú leveseket. Az *ángádzsábur* a karácsonyi asztalon a családban, a *dáláuzi*, elküldözve rokonoknak, ismerősöknek, az utcán, a körülvevő társadalom számára jelképezte az örmény származás tudatának ápolását.

Ha a hagyományos településeken fennmaradt ételeket a kiköltözötteknél megőrzöttekkel összevetjük, kiderül, hogy a kiválogatódás azonos irányban haladt. A kiköltöztetetteknél, örmény ételnek tudva és örmény névvel megnevezve, a *hurut*, *ángádzsábur* és *dáláuzi* maradtak fenn.

El sem lehet utólag dönteni, melyik csoport befolyása érvényesült, amikor már az első világháború előtt éppen ez a három örmény étel került be a Révai Lexikonba.

### *Jelképek*

A *hurut* ma Erdély-szerte a legismertebb örmény jelkép. Nem az örmény települések örmény lakói közt alakult ki ez a szerep. Számukra a készítmény használata közönséges mindennapos gyakorlat volt. Vendégeik ismerték fel örmény sajátosságként már a XIX. század elején. Megismertetéséhez hozzájárult, hogy az örmények más városok piacain is árulták kiköltözött örményeknek. Erdélyi magyar városok örmény kereskedői csináltatták előkelő élelmiszerüzleteik számára.

A feltűnő, mert a családi ebédlőasztalról kilépő újévi *dáláuzi* jelképes szerepét ugyancsak erőteljesen befolyásolta a környező társadalom. Már a századvégen elvárta Erdély, hogy saját városaikban az örmény ház *dáláuzival* legyen körülkerítve. Miután ajándék és szerencsehozó szerepe is volt, nem csoda, hogy az örmény települések maguk is jelképüknek választották.

Külső támogatás nélkül vált jelképpé az örmény településeken az *ángádzsábur*, a nagyünnepi *hurutos* örmény leves.

A kiköltözött, és leggyakrabban vegyes házasságokat kötött örményeknél mindhárom étel jelképes szerepű, a *hurut* használata is. Náluk az ízlésirány

megváltozott, nem-savanyú levesek dominálnak. A *hurut* megszerzése, birtoklása, ritka használata az örmény történeti háttér szimbóluma, a három jelképes étel közt az, amelyhez legtovább ragaszkodnak.

Ahogy ők az *ángádzsáburt* és a *dáláuzit* csak családi körben, nem pedig kívülálló vendégeknek készítették, a *hurutot* is családi körben, háttérének tudatában használják. Ez azonban nem azt jelenti, hogy titokban. Készséggel beszélnek utolsó örmény ételeikről és öntudatosan vallják örmény származásukat. Ha nem kérdezzük, mindez nem merül fel. Az örmény-magyaroknak Budapesten ma nincs arra szükségük, hogy mint örmény származásúak társadalmilag vagy kulturálisan igazolják magukat.

### *Revitalizációs kísérlet?*

1980-ban Bukarestben *Erdélyi lakoma* címen magyar nyelvű kötet jelent meg, amely tárcákat és egy erdélyi szakácskönyvet tartalmaz, magyar, román, szász, örmény, szombatos és zsidó ételekkel. A kötet a vállalkozás mozzgóójának, Kövi Pálnak a nevét viseli. Segítői az anyaggyűjtésben, megformálásban főként erdélyi, kisebb részben magyarországi újságírók, írók, érdeklődők és kutatók is voltak. Az erdélyi örmények nagy öröme a kötet 306 receptje közt 22 örmény specialitás is szerepelt, a tévesen *chátlámának* nevezett szamosújvári mézes pogácsa és a keleti örmény „anusabur” leves kivételével valamennyi az ismert régi listáról. A magyarországi születésű Kövi Pál New York város híres *Four Seasons* éttermének társtulajdonosa, a vendéglátóipar neves amerikai személyisége, valamikor a kolozsvári egyetem hallgatója volt. Szakácskönyve nem történeti tanulmány. A bemutatott örmény ételeknek az anyaggyűjtés idején való használata tekintetében egyáltalán nem tájékoztat, ugyanis egyformán hoz olyanokat, amelyekről tudjuk, hogy már a századfordulón vagy az első világháború után sem készültek, és olyanokat, melyek ma is biztosan szokások. A *Four Seasons* konyháján nem okozhatott különösebb nehézséget a csak jelzésszerű régi ételleírások receptté formálása, minek során egyébként a borsmentával a forrásfedezetnél bővebben bántak. Az örmény csoport egyébként Kövit különösen megragadta. Ellátogatott San Lazzaro szigetén a mechitarista kolostorba is. A kötetben maga írt tárcát az örményekről. Az örmény nyomot követve lépett kapcsolatba Budapesten KORBULY Domokossal.<sup>36</sup>

A kötet Magyarországon is forgalomba került, később a Corvinánál is megjelent, az örmény-magyarok közül többen felfedezték. Tapasztalatom szerint inkább erekle, mint a feledésbe merült ételek felélesztésének kovása szerepét játssza.

<sup>36</sup> Kövi Pál személyéről az amerikai kiadás szól: Kövi 1985. Örmény ételei: Kövi 1980. 22., 23., 70., (78.), 84., 109., 150., 151., 152., 193., 205., 206., 218., (272.), 275., 282., 283., 284., 288., (292.), 293., 294., 306. receptek. Az örményekről, illetve KORBULY Domokosról Kövi 1980. 42–46., 7.; Kövi 1986<sup>2</sup>. 27–32., 11.

KÖVI és KORBULY Domokos (+1988) találkozására jelek szerint új elhatározást szült. Az erdélyi csoportból származó KORBULY mindig is az örmény kultúra lelkes apostola volt. KÖVI „kutatótársként” hivatkozik rá, a SZONGOTT Kristóf közölte kánon ételsorát valószínűleg ő vonta be a számbaveendő ételek sorába. Később KORBULY önállóan kibővítette ugyanezt a történeti alapanyagot egy mintegy 150 receptes szakácskönyvvé, amit erdélyi örménynek nevezett. Egy 1982 keltezésű kézírata a Magyar Kereskedelmi és Vendéglátóipari Múzeum kéziratárában van. Ezen a példányon az ételek döntő többségének a magyar mellett örmény neve is van, többnyire utólag begépelve. A régi kánon kivételével ezek feltehetőleg KORBULY budapesti keleti örmény barátainak fordításai és sosem voltak használatosak az erdélyi örmények körében. Magának az ételgyűjteménynek származásáról semmit nem tudunk. A kézirat egy más változata a szerző halálakor kiadónál volt.<sup>37</sup>

Maga a KORBULY kísérlet az ételek identifikációs szerepe felismerésének legújabb példája.

### *Az akkulturációs folyamat*

Egy akkulturációs folyamat egyes, megragadható szakaszait vizsgáltuk az ételek példáján. Az erdélyi örmények régi anyagi kultúrájából ételek maradtak fenn legtovább az új kultúrába való beilleszkedés során. Történeti léptékben nagyon rövid idő alatt ezekből is tulajdonképpen csak utolsó hírmondók, amelyek jelképes szerepet is kaptak. A generációváltások szerepét az örmény településeken, ahol nagyrészt ténylegesen ételekről lenne szó, nem tudtuk vizsgálni. A kiköltözöttek négy utolsó generációjában, ahol viszont jelképekről van szó, a maradék örmény ételek helyzete generációnként változott. Ha a tendencia nem változik, a kiköltözöttek eljövendő generációjában egyetlen örmény étel emléke sem fog élni már, az örmény származás tudata azonban igen. Ugyanígy van máris régi kiköltözők számos leszármazottjával, akik gyakran jellegzetes örmény családnevet viselnek.

Az örmény példa hasonló típusú folyamatok egyetlen esete, amelyeket Magyarországon és a magyar kultúrában még nemigen vizsgáltunk.

\*

A szerző köszönetét fejezi ki készséges együttműködésükért Krausz Judithnak, Dr. Lukács Tiborné Simai Laurának, Péter Lászlónak és felesége Kovács Líviának, Vikol Katalinnak és Zsigmond Györgyné Sinkovics Ilonának, akik a jelen kérdéseibe elsőként bevezették.

<sup>37</sup> KORBULY 1982.

Teleki 1830 (70-es évek)	Turtsa 1888	Szongott M. 1889	Kritsa 1889	Szongott K. 1903
	ángádsábur			
1. angadzsabur	ágáncsábur	ángádsábur		ángádsábur
2.				
3.		bátok		bátok
4.				bida
5. bozsonyica		buzsenyica		buzsenyica
6.		chádájéch		chádájégh chádájéch
7.				[chátlámá]
8.		(chojmách)		(chojmách)
9. hurut	churut	churut		churut
10.		costa-bona		costabona
		czerácз chojmách		czerácз-chojmách
11.				
12.		dábgádz fászul		dábgádz fászul
13.		dákták-hálvá		dáktákhálvá dákták-hálvá
14. dalauzi	dáláuzi	dáláuzi		dáláuzi
15.		dolváth		dolváth
16.	dolma	(dolma)	dolma	(dolmá)
17.		dsidsu		dsidsu
18.				ekuderevovdolmá
19.		filák		filák
20.		gorgod		gorgod
21.		hálvá		hálvá
22.	heriszá	heriszá		heriszá
23.		hirib-sislik		hiribsislik
24.		haku-erustá		hóku-erustá haku-erustá
25.		holip		holip
26.		jáméz		jáméz
27.	káta	kátá		kátá
28.		(khênis)	(khênis)	(khênis)
29.		los		los
30.	máchoch	máchoch		máchoch
31.		mészov-pághbács		mészov-pághbács
32.		páchlává		páchlává
33.		(pághbács)		(pághbács)



## számontartása

Novák 1930-as évek	Tarisznyás Gy. 1943.	Tarisznyás M. 1982.	Kövi 1980.	Korbuly 1982.
1. angadzsabur	anganzsabur	ángádzsábor	ángáds-ábur	ángáds ábur
2.			[anusabur]	
3.				
4.				bida
5.		bozsonyica	buzsenyica	buzsenyicá
6. hadajeg		chádájég		chadajegh
7. able mama			chátlámá	chátlámá
8.			(hojmáh)	(chojmách)
9. hurut		hurut	churut	churut
10.				costa bona
11.			cerác hojmáh	cerác chojmách
12.	dabgaz-paszuly	dápgdádáz paszuly dápdász paszuly	dágádáz fászul	dábgádáz fászul
13.	dáktakhalvá	daktakhalva	dákták hálvá	dákták hálvá
14. dalauzi	dalauzi	dáláuzi	dáláuzi	dáláuzi
15.		doláth		
16.			dolma	dolma
17. dzidzug				dsidsu
18.				
19.		felakk		filák
20.				gorgod
21.				
22.		herisza		herisza
23. hiribsislik				
24.		haku erusztá	háku erusztá	hoku erustá
25.				
26. james		james	jamez	jámez
27. káta		káta	kátá	káta
28.				kenis khenis
29.				
30. máhok	máhok	máhok		machoch
31.			meszov párbúds	
32. paklává	pahlava		páchlává	pachlává
33.				

## Az örmény ételek

Teleki 1830 (70-es évek)	Turtsa 1888	Szongott M. 1889	Kritsa 1889	Szongott K. 1903
34.		pászka		pászka
35.			pázugov khênis	pázugov-khênis
36.		phêthádz-khênis		phêthádz-khênis
37. piláf	peláv (philáv)	philáv		philáv
38.		pirahi		pirahi
39.				podbálov-dolmá
40.				
41.		polovka		polovka
42.			serdán	serdán
43.		szoche-dolmá		szoche-dolmá
44.		szulig		szulig
45.		tétum-dolmá		tétum-dolmá
46.		thêlpác		thêlpád
47.		tukmáds		tukmáds

## IRODALOM

ÁLEXA Tódorné

1895 — KEPRI Anna: *Az örmény konyha kézikönyve II. Dáktákhálvá vagy menyasszonyi pogácsa.* Armenia 9. 282—283.

ÁVEDIK Lukács

1896 *Szabad királyi Erzsébetváros monográfiája.* Szamosújvár

DANKÓ Imre

1968 *Emlékezés a 125 éve született és 60 éve elhunyt Szongott Kristófra.* Ethnographia 79. 260—263.

GOVRIK J. Gergely

1887 *Az örmény nemzet ősi vallása.* Armenia 1. 40—45.

HUNFALVY János

1886 *Egyetemes földrajz különös tekintettel a néprajzi viszonyokra.* 2.k. Budapest

HUNFALVY Pál

1876 *Magyarország ethnographiája.* Budapest

KORBULY Domokos

1982 *Az erdélyi örmények ételei.* Kézirat, Budapest. A Magyar Kereskedelmi és Vendéglátóipari Múzeum kéziratára 1616/86.

KÖPECZI Béla (szerk.)

1986 *Erdély története.* 1—3. Budapest

KÖVI Pál

1980<sup>1</sup> *Erdélyi lakoma.* Bukarest; 1986<sup>2</sup> Budapest

1985 *Paul Kovi's Transylvanian Cuisine.* New York

KRITSA Klára

1889 *Még egy örmény étlap.* Armenia 3. 326—327.

## számontartása

Novák 1930-as évek	Tarisznyás Gy. 1943.	Tarisznyás M. 1982.	Kövi 1980.	Korbuly 1982.
34.		pászka		pászka
35.				pázugov khenis
36.				phethádz kenis
37. piláf		philáv		philáv
38. piroski				pirahi
39.				podbálov dolmá
40.		pohorka		
41.				
42. serdán		serdán	serdán	serdán
43.			szoche dolmá	szoche dolmá
44.		szulig	szulig	szulig
45.			thethum dolmá	
46.			thelpác	thelpác
47.	tukmats	tulmads		tukmáds

LUKÁCSI Kristóf

1859 *Historia Armenorum Transsilvaniae*. Viennae

Népszámlálás 1890

1890 *A magyar korona országaiiban az 1891. év elején végrehajtott népszámlálás eredményei*. I. (= Magyar Statisztikai Közlemények, Új folyam 1.) Budapest 1893.

NOVÁK Mária

193? *Baby szakácskönyve*. Sf. Gheorghe; 1937<sup>2</sup> Cluj; 1941<sup>3</sup> Kolozsvár

NURICSÁN József

1892 *Az örmény konyha chemiája*. Armenia 6. 139–144., 170–173.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

1989 *Milchwirtschaft in Ungarn im 18. Jahrhundert*. In: Gedenkschrift für Zsigmond Bátky. (= Az István Király Múzeum Közleményei A/29.) 197–207.

PAP Tódorné

1895 – KERÉKES Emília: *Az örmény konyha kézikönyve I. Hogyan készül a chádájégh (bábakalács)?* Armenia 9. 188., 206., 265.

SCHÜTZ Ödön

1971 *Armeno-kiptschakische Ehekontrakte und Testamente*. Acta Orientalia 24. 265–300.

SZATHMÁRY, Louis

1983 [SZATHMÁRY Lajos]: *How Festive Foods of the Old World Became Commonplace in the New, or the American Perception of Hungarian Goulash*. Oxford Symposium on Foods and Eating Habits, Proceedings 2/1. 137–143.

SZONGOTT Kristóf

1892 *A däláuzi*. Armenia 6. 31.

1895 *Kisebb közlemények*. Armenia 9. 30.

1901 *Szamosújvár szabad királyi város monográfiája 1700–1900*. 1–3. Szamosújvár

1903 *A magyarországi örmények ethnographiája*. Szamosújvár. (= Szamosújvár szabad királyi város monográfiája 4.)

- SZONGOTT Margit  
1889 *Az örmény konyha*. Armenia 3. 213–217.
- TARISZNYÁS Györgyi  
1943 *Örmény karácsony*. Budapest
- TARISZNYÁS Márton  
1982 *Gyergyószentmiklósi adatok az erdélyi örménység történeti néprajzához*. In: TARISZNYÁS Márton: Gyergyó történeti néprajza. Bukarest. 213–232.
- TELEKI Sándor  
1880 *Utazás a Kis-Szamosról a Nagy-Szamosig*. In: TELEKI Sándor: Emlékeim. 2.k. Budapest. 139–236.
- TUR TSA Mihály (fordító)  
1888 *Egy keleti testvér a hazai örményekről*. Armenia 2. 120–121.

*Eszter Kisbán*

TRADITIONAL FOODS OF IMMIGRANT ARMENIANS: SURVIVALS AND  
SYMBOLS IN TRANSYLVANIA AND HUNGARY

The Armenians in and around Hungary form a small group of some thousands. During the last 150–200 years their culture has been like that of the Hungarians in general, with this exception, that the group clings to its awareness of its different Armenian origin. Well-off forerunners, numbering 1000–2000, came from Eastern Europe at the end of the 17th century to Transylvania, at that time Eastern Hungary, but now Rumania. They settled in four groups, retaining their own language and national church. For the first hundred years they were treated as foreigners through special law which gave both privileges and disadvantages; on the one hand autonomy, state support for their prestigious businesses, i.e. international cattle trading and the preparation of the finest goatskins. The disadvantages of status as foreigners, that the Armenians so resolutely opposed by showing that they were not worse Hungarians than Hungarians proper, were wiped out by the end of the 18th century. Since they were by then bilingual, this led to a wave of movement out of their original settlements, and this still continues. Those who moved adjusted particularly well to later modernisation, and their numbers were strongly marked by the phenomenon of upward mobility. Those remaining in the settlements became the traditional group, but the others did not cut off connections with them.

Armenian foodways, as had already been reported by Hungarians for the 1830s, differed significantly in several instances from those of surrounding nations in Transylvania.

Loss of language and preservation of ethnic identity coincided in the 1850s. The Armenian ethnic group was then at its most numerous, 10,000 people in a country of 12 million. They started to write their own history.

The discovery of food as part of the cultural heritage followed in the late 1800s, when the last Armenian speakers were still alive and a 'preserve your heritage' wave washed over the whole country at the time of spectacular modernisation. Learned men and plain housewives collaborated on listing, describing and publishing the dishes from the four Armenian communities considered to be specifically Armenian within the context of Transylvania. The canon included just over 40 dishes.

In the same communities, in the mid-20th century, only about ten Armenian specialities really remained in use. Three of these acquired a special role as markers of identity. The preparation of each is fairly complicated and demanding. *Churut* is a sour flavouring agent derived from milk, prepared and conserved in advance to serve the whole year. It was used nearly every day in

several different soups. *Angadchabur* (ear-soup) was a soup for high festival occasions, made sour with *churut*, with tiny, filled folds of pasta in it. *Dalauzi* is a honey-based confection to bring luck at the New Year, which people send to each other. While *churut* was regarded as a routine element in these communities, the two other items were held to mark the identity of Armenians who by this time already formed a minority in all their original settlements.

The food symbols of the dispersed Armenians have been investigated amongst a number who have lived in Budapest for around 40 years, but whose ancestors left the Armenian communities 70–200 years ago. For them, *churut*, *angadchabur* and *dalauzi* are symbols of Armenianism which people use, prepare or should prepare. *Churut*, the most difficult to obtain, has survived longest in use. Other Armenian dishes remain in brisk use, but are no longer remembered as being Armenian specialities. The Armenians never feel ashamed of their dishes, but feel no need to make much of them either. They prepare them, not for guests, but for themselves.

The individual case of the Hungarian-Armenians, it is hoped, will contribute to the further recognition of the general features of food as part of one's heritage, as a symbol and means of identification, and the strategies for handling them, since these have not yet been worked out in sufficient depth by ethnologists in this part of the world.

## A boszorkányszombat és ördögszövetség népi alapjai Közép-Délkelet-Európában

Különböző megközelítésekkel sokszor vizsgált, de véglegesen nem tisztázott kérdése a boszorkányság és boszorkányüldözés európai kutatásának a boszorkányszombat és — vele összefüggésben — az ördögszövetség problematikája. Lényegében a demonológia boszorkányfogalmának eredetéről van szó: arról a boszorkányról, aki a Sátán vezérelte titkos szekta tagja — mint Norman COHN meghatározza<sup>1</sup> a boszorkányüldözés boszorkány-sztereotípiáját. Az üldözésnek — legalábbis Nyugat- és Közép-Európában, a nyugati kereszténység hatósugarában — elengedhetetlen kelléke, ideológiai fegyvere volt e két tan. A XIV–XV. század teológiai irodalmában megjelenő, a demonológiai kézikönyvekkel — és a perekkel — terjesztett, gyakran a tortúravallomásokban is visszahangzó sabbath-verzió alkotóelemei: repülés a boszorkánygyűlésre; a keresztény hit megtagadása és a Sátán imádása; ördögmise és szövetség kötése az ördöggel (ennek látható jele az ördögtől kapott pecsét); orgiasztikus lakoma, ördögi zene és tánc; nemi közösülés az ördöggel. Ez — legalábbis ebben az összeállításban — nyilvánvalóan intellektuális konstrukció<sup>2</sup>, amelynek egyik sarkalatos pontja a szövetség. A boszorkányság mint „eretnek szekta” lényege a keresztény hit ellenében a Sátán imádása; de e kifejlett diabolisztikus tanok értelmében mindenfajta varázslás is csak az ördöggel való szövetség jegyében lehetséges.<sup>3</sup> A másik lényeges konstrukciós elem maguknak a sabbathoknak, mint rendszeres időközökben ismétlődő gyűléseknek a ténye. A boszorkányszombat a szekta működését van hivatva bizonyítani, emellett lehetővé teszi

<sup>1</sup> COHN 1975. 97–98, 252; TREVOR-ROPER 1969. 41–42. Ez a fogalom összefügg az ördög szerepének, a belé vetett hitnek és a Sátántól való félelemnek a növekedésével a késő-középkorban.

<sup>2</sup> A Sabbath motívumairól mint az új demonológia alapelemeiről: TREVOR-ROPER 1969. 118; COHN 1975. 100–102; KIECKHEFER 1976. 22–23., 31., 78–80. A sabbath (ahogy az üldözés csúcspontján elképzelték) sok tekintetben anti-mise: a keresztény mise inverziója. Teljes pompájában először NIDERNÉL találjuk meg leírását 1435-ben, tehát már az 1487-es *Malleus Maleficarum* előtt (COHN 1975. 100–102).

<sup>3</sup> THOMAS 1971. 438: a középkori teológia közhelye, hogy minden mágia magában foglalja az ördöggel való szövetséget. Mint KIECKHEFER (1976. 78–80) utal rá, a középkori intellektuális elit arisztotelianizmusa nem ismerte el a mágiát mint független realitást — ezt is vallásos fogalmakkal magyarázták, tehát úgy értelmezték, hogy az ördög szerepét tételezték fel benne.

— az üldözök számára — a gyűléseken állítólag részt vett további boszorkányok leleplezését, vagyis a feltételezett konspiráció felgöngyölését, amennyiben a vádlott bevallja, hogy részt vett a gyűléseken és ott kiket ismert fel.

Mindig is kétségek voltak afelől, hogy e tanok teljes egészében a demonológusok találmányai; hiszen bizonyos elemei már a II–III. századi, keresztények elleni vádokban, majd a későbbi, de a boszorkányüldözés kifejlett formáját jóval megelőző, eretnekek elleni vádokban is szerepeltek. Minden fontos motívum megjelenik már az első — 1420–1430-as — svájci, olasz, francia, területileg nagyjából a waldensek fészkeit fedő perekben, fél évszázaddal a Malleus Maleficarum előtt. Így feltették, hogy ezek részben az eretnekmozgalmak felszámolásának ideológiájában gyökereznek. Az 1450-es évek francia pereiben már a Sátánnal kötött írott szerződés is hangot kap, a hit megtagadásával, az ördögnek adott far-csókkal egyetemben.<sup>4</sup> Ezek mellett az örökölt ideológiai elemek mellett fontos tényező a boszorkányszombat- és ördögszövetségképzetek létrejöttében a középkor, kora-újkor „rituális mágiájának” szellemes és ördögidézésre, ördögszolgák, incubus-ördögök szerzésére vonatkozó nézetei és gyakorlata. Ennek kapcsolatát az ördögszövetség boszorkányperekben megjelenő formáival részletes fejlődésrajzban mutatta ki Norman COHN.<sup>5</sup> Valószínűleg a rituális mágia szolgáltatta az „anyagot” már az eretnekvádak egy részéhez is, de nem önmagában. Még egy igen fontos forrás volt: ugyancsak COHN az, aki a boszorkányüldözés korai szakaszát áttekintők közül legnyomatékosabban hívta fel a figyelmet a boszorkányvádak népi elemeire. Köztudomásúak a középkori egyházi források utalásai a csoportosan éjszakai gyűlésekre állatok hátán, vagy állattá változva repülőkre, a Diana (Holda, Herodias) menetéhez csatlakozó asszonyokra, sőt, az égben csatát vívókra; az európai kutatásban „éjszakai boszorkánynak” nevezett lények köré csoportosuló hiedelmekre.<sup>6</sup> Ezekről tudták vagy sejtették, hogy részint görög-római, részint germán, kelta — esetleg trák, illír — „boszorkány előtti”, majd boszorkányságba olvadt népi hagyományokat takarnak. Ilyen boszorkány-előtti, majd a hivatalos boszorkányszombat-képzeteket is gazdagító hagyományokat tárt fel — itáliai és délszláv, balti samanisztikus varázslók „lélekutazásai”, „túlvilági csatái”, állattá változása vonatkozásában — Carlo GINZBURG, Mircea ELIADE, KLANICZAY Gábor.<sup>7</sup> A szicíliai és délszláv tündérkultusszal kapcsolatban Gustav HENNINGSEN kutatásait és a magam tanulmányát kell említenem<sup>8</sup>.

A népi elemek körét tovább szélesíthetjük. COHN és KIECKHEFER egyaránt utalnak rá, hogy még a szorosabban vett demonológiai motívumok — mint

<sup>4</sup> COHN 1975. 225–229; KIECKHEFER 1976. 20–21.

<sup>5</sup> COHN 1975. 164–205.

<sup>6</sup> COHN 1975. 38–39., 225–229. Ugyane témáról KIECKHEFER 1976. 20–21. Az idevonatkozó középkori forrásokat lásd: LEA 1957. I. 170–198.

<sup>7</sup> GINZBURG 1966; ELIADE 1974; KLANICZAY 1983.

<sup>8</sup> HENNINGSEN 1985; PÓCS 1986.

magának az ördögnek az alakja, felidézése, a vele való kapcsolat — is tartalmaznak ilyeneket.<sup>9</sup> Ez a paraszti hiedelemvilágban gyökerező demonológia — amennyi áttekintésem van róla Közép- és Nyugat-Európa vonatkozásában — végigkísérte az európai boszorkányüldözést, a paraszti — tortúrával, sugalmazó kérdésekkel nem befolyásolt — tanúvallomásokat.<sup>10</sup> Keveset tudunk azonban arról, hogy milyen viszonyban vannak, hogy választhatók el egymástól a „hivatalos” és a „népi” diabolizmus elemei és tudomásom szerint nem vizsgálták nagyobb áttekintésben konkrét eredetüket: mely nép milyen eredetű ördögképzetei hogyan váltak a boszorkánnyal szövetséget kötő „hivatalos” ördöggé. Aminthogy a fordított utat sem ismerjük pontosan: hogyan, milyen módon lettek az egyházi demonológia elemei a népi boszorkányhiedelmek részévé.<sup>11</sup>

A magyarországi boszorkányperек kutatásában az utóbb említett folyamatokra többször történt utalás. Először KOMÁROMY Andor vetette fel, per-publikációja előszavában<sup>12</sup>, legutóbb KLANICZAY Gábor említette a városi és protestáns hatásokat a nyugati demonológia értelmében vett boszorkányszombat, diabolizmus megjelenésében. Ugyancsak ő, valamint DÖMÖTÖR Tekla hívta fel a figyelmet a magyar perек ördögeinek „népies” voltára is.<sup>13</sup>

Hogy a folyamatokat magyar — és általában közép-délkelet-európai — vonatkozásban tisztázhassuk, először is tudnunk kell, hogy mi iránt volt igénye az adott helyen folyó boszorkányüldözésnek. Szükség volt-e nálunk is — mint Nyugat-Európában — az ördögszövetség és boszorkányszombat vádjaira, vagy elég volt-e a rontás — a maleficium —; megelégedtek-e az „ördögi” varázslás általános felelőletésével. Utóbbi látszik igaznak a magyar perек nagy számára és Délkelet-Kelet-Európa azon ortodox területeire is, ahol volt boszorkányüldözés.<sup>14</sup> Teret nyert nálunk is a XVI. században az a nézet, hogy minden

<sup>9</sup> COHN 1975. 34–36.; KIECKHEFER 1976. 24–25.

<sup>10</sup> A boszorkányperек népi diabolizmusának sok példáját közli BYLOFF 1929; RONEBERG 1947. 99–102., de utal erre KIECKHEFER 1976. III. fejezete, valamint UNVERHAU 1980. 6–12. is. Heide DIENST (1986. 76.) a népi demonológia fontosságát hangsúlyozza, megjegyezve, hogy nehéz nyomon követni, mert tartalma — elsősorban a prédikációk hatására — az idők folyamán sokat változott.

<sup>11</sup> KIECKHEFER vetette fel ezt a kérdést általában és konkrétan a korai svájci perек vonatkozásában is (1976. 20–21., 91–92.).

<sup>12</sup> KOMÁROMY 1910. X–XXIII.

<sup>13</sup> KLANICZAY 1986. 282–286.; Dömötör 1986.

<sup>14</sup> Erről ZGUTA 1977. LARNER (1981. 10–11.) hívja fel a figyelmet arra, hogy Oroszországban — kívül esvén a római jog befolyási övezetén — nem nyert teret a kánonjognak az a tétéle, hogy bármilyen egyházon kívüli tevékenység (mint például a gyógyítás is) az ördög hatalmával történhet csak. Egyébként az angol törvények szerint is elég volt a maleficium vádja a boszorkány elítéléséhez egészen a XVII. század közepéig, ennek megfelelően az angol boszorkányperekben is igen ritka az ördögimádás vádja, illetve maga a boszorkányszombat is (THOMAS 1971. 442.). Csak maleficium-vád a boszorkányüldözés Alpok vidéki kiinduló centrumában csak a korai perек egy részére jellemző (COHN 1975. 239.; LARNER 1981. 17.).



rossz (így a boszorkánynak tulajdonított fekete mágia, a rontás is) az „ördög műve”; de — mint KLANICZAY összefoglalta közelmúltbeli tanulmányában<sup>15</sup> — hiányzott a szakirodalom, a boszorkányüldözés közép- és nyugat-európai kézikönyvei tartalmazta tudós demonológia ismerete. Erre vonatkozó tudás hiányában kevésbé volt elvárt a szövetséget kötő ördög és a sátánimádó boszorkányszombat. MÉLIUSZ JUHÁSZ Péter ír például 1562-ben a *Debreceni Hitvallásban* azokról, akik az „ördögnek adták magukat”, de nem volt sehol részletesen kifejtve, hogy ez milyen módon történhetett. Tehát a perekben megjelenő diabolizmus általában nem származhat a boszorkányüldözők által sem ismert demonológiai kézikönyvekből. Ellenkezőleg: viszonylag érintetlen tárházai pereink a népi ördög- és boszorkányszombat-képzeteknek.

Jelen dolgozattal a vizsgált demonológiai tanok népi alapjaihoz elsősorban olyan délkelet-európai példákkal kívánok hozzájárulni, amelyek a *nem demonologizált* üldözés területeiről származnak, sőt, fő gócaik olyan — az ortodox egyházhoz tartozó szerb, bolgár, román — területeken vannak, ahol már csak azért sem fejthette ki hatását az üldözés szolgálatába állított demonológia, mert nem volt boszorkányüldözés. Az ortodox egyház hivatalos és apokrif demonológiája igen gazdag, azonban nem állt szolgálatában egy céltudatosan az ördöggel szövetkezett személyeket kereső igazságszolgáltatási mechanizmusnak. Russel ZGUTA, áttekintvén a NOVEMBERGSKIJ publikálta orosz pereket, egyetlen ördögszövetség adatot talált és megjegyezte, hogy „a satanizmus hiánya ezekben a perekben elég meglepő, mivel a demonológia meglehetősen népszerű és fejlett volt a XVI. század végi moszkovita irodalomban”.<sup>16</sup> Mindezek mellett volt valamiféle *népi demonológia* is a vizsgált területen, ez azonban eredendően *nem* a boszorkányság népi rendszerének a tartozéka. Ha eredetét keressük, a boszorkányság *előtti* — Délkelet-Európa sok részén mellette, vele együtt, vagy helyette élő — hiedelem- és rítusrendszereket kell megvizsgálunk.

### *A boszorkányság „kezdeté” – boszorkányelődök*

A boszorkányüldözések aktáit vizsgáló történészek sorra figyeltek fel a perek „mögött” meghúzódó falusi boszorkány alakjára, a boszorkányság *népi intézményrendszerére*; arra a rendszerre, amely — Keith THOMAS szavaival — „the attribution of misfortune to occult human agency”.<sup>17</sup> A boszorkányság-

<sup>15</sup> KLANICZAY 1986. 282–283.

<sup>16</sup> ZGUTA 1977. 1214.

<sup>17</sup> THOMAS 1971. 436. A falusi boszorkányságot mint a lokális társadalmak konfliktusfeloldó intézményrendszerét a boszorkányüldözés századaiból angolszász kutatók írták le a legsokoldalúbban: MACFARLANE 1970.; THOMAS 1971. 435–583. A hivatalos demonológiától mentes, illetve attól függetlenül létező „mágikus népi kultúráról”: KIECKHEFER 1975. (III. fejezet: Distinction of

nak a legújabb korban már inkább csak a hiedelemrendszerekben élő nyomait a néprajz kutatói Európa nagy részén fellelték. Nyilvánvaló, hogy ez az intézmény és a „falusi boszorkány” alakja a tömeges boszorkányüldözés előtt és attól függetlenül is létezett. Azonban ez a kora-újkori Európa nagy részére jellemző csapás-magyarázó és konfliktus-megoldó népi intézmény Európa egyes peremterületein — így a most exponált ortodox DK-Európa egy részén — mai napig sem létezik teljesen kifejlett formájában. Itt nem volt, vagy alig volt jelentősége a „falusi boszorkány” alakjának; az embert ért károk nem a közösségen belüli ellenségtől erednek, hanem az emberi világon kívül eső természeti és természetfölötti világból, a különböző népi mitológiák betegségdémonaitól, gyermekágyas démonaitól, kísérteteitől, lidércnyomásától, incubusaitól és egyéb démonikus lényeitől. E lények egyik fontos szerepe még a legújabb korban is — fokozati különbségekkel az egyes területeken és népeknél — a közösségek viselkedésszabályozó normarendszerének szerepét betölteni. Ezek a démonikus lények sok tekintetben az európai boszorkány „őseinek” tekinthetők — a másik fontos előd, a varázsló mellett. Ahol meghonosodott a „falusi boszorkányság” intézménye, e démonok — eredeti funkciójukat elvesztívén — az „emberi” boszorkányt övező hiedelmekbe olvadtak. A vizsgált zónában ugyanazon (eredetileg) démonikus lények démoni és emberi változatai egyidejűleg kimutathatók. Különösen áll ez a magyar, valamint a szlovén és horvát területekre, ahol érvényesült a boszorkányüldözés népi hiedelemrendszert befolyásoló hatása. Így tanulságos összehasonlítás kínálkozik a „permentes” régió tisztábban megmaradt, archaikusabb rendszereivel.

A „falusi boszorkányság” intézményének meghonosodásával természetes módon került a boszorkányság „vádoló — vádlott — boszorkányazonosító/gyógyító” kapcsolathálózatába a pozitív mágia falusi specialistáinak, a varázslóknak, gyógyítóknak az alakja. E délkelet-európai térségben az új rendszer együtt élt a legújabb korban is egy, csak részben magába integrált archaikusabb fokozat maradványaival. Ezt olyan közösségi varázslók képviselik, akiknek a feladata a természetfölötti szférából érkező csapások megelőzése és elhárítása, áldozatok és egyéb kapcsolatteremtő rítusok gyakorlása volt — mediátorok voltak az ember és démonvilág/halottak/istenségek között. E különböző népeknél különböző történeti gyökerekkel rendelkező mediátorok közös vonásai, hogy olyan mitológiai rendszerek keretein belül tevékenykednek, amelyekre az emberi világ és túlvilág — vagy a természet, mint kvázi-túlvilág — az élők és holtak szoros, közvetlen kapcsolatai és állandó kölcsönhatása jellemző. A kapcsolatokat szabályozó rituális keretek néhol az újkorig megfogható nyomai éppen azokhoz a varázslótípusokhoz kötődnek, akik fontos meghatározói több, különböző közép-délkelet-európai boszorkánytípus létrejöttének.

Ahol és amennyiben ismert a boszorkány alakja a vizsgált területen, ez korántsem egységes és egyenmő. Nagy általánosságban azt mondhatjuk, hogy az előbb említett démonikus lények és a „varázsló-ösök” változatos alakjaitól a létrejött többféle „falusi boszorkány” alakig számtalan fokozat, átmenet, sokféle helyi variáció, kontamináció létezik. Mindeme variánsok felsorakoztatására nincs terem. Csak azokat a főbb típusokat taglalom, amelyeknek — vizsgálataim szerint — fontos szerepük volt a népi diabolizmus: a boszorkányszombat és ördöggépzetek kialakításában.<sup>18</sup>

Ami a *démonikus* boszorkány-ösöket illeti, a kérdésben érintett démonok sora meglehetősen eklektikus: a különböző népek olykor eltérő történeti gyökerű, máskor egymással is rokon mitikus lényeknek szempontunkból fontos közös — és a legújabb korban őket is egységesítő — jellemzője az, hogy valamilyen módon ártanak az embernek vagy háztartásának, termésének, ellenségesek az emberi világgal szemben. Így alkalmasak voltak arra, hogy adott esetben attribútumaik az „emberi károkozó”, a falusi boszorkány feltételezett tulajdonságává váljanak. Fent említett dolgozatomban részletesen bemutattam a balkáni *tündért*, mint a közép-kelet-európai boszorkány egyik legfontosabb démonikus előképét, a tündérek mitológiájának és kultuszának különösen az ortodox Kelet-Balkánon mai napig „tisztán” élő nyomait és a tündérmitológia emberiesülési/boszorkányosodási folyamatait. Így e vonatkozásban csak a sabbath kapcsán fogok néhány kiegészítő megjegyzést tenni. Ugyane dolgozatban írtam DK-Európa „fekete”, alvilági démonairól is, mint a tündérek alakjába olvadó — és így a boszorkányság hiedelemrendszerét közvetve befolyásoló — mitikus lényekről. Itt most e démonok közvetlen szerepét hangsúlyoznám: éjszakai, halotti mivoltukban akár minden változtatás nélkül az „éjszakai boszorkány” közvetlen előképei lehettek.

E helyen elsősorban is a *mora* démonról kellene szólnunk (*morina, mura, zmora* stb. neveken is), amely a délkelet-európai boszorkány legfontosabb démonikus ősei közé tartozik (meggyőződésem szerint hasonló a helyzet Közép-Európában is). A *mora* démon az újabb kutatások fényében a halottakból lett rosszindulatú „visszajárók” közös ó-indoeurópai alakjainak leszármazottja (mint a germán *Mahr, mare* is); eredetileg éjszakai, embernek és állatnak ártó „nyomó” démon.<sup>19</sup> E területen van azonban egy feltehetően másodlagos

<sup>18</sup> Arra sincs terem, hogy a különböző mitikus lényeknek és varázslóknak az egyes népek valamikori mitológiáiban és rítusrendszerében betöltött szerepeit részletesen taglalhatnám.

<sup>19</sup> A vizsgált területre vonatkozóan: GRGJIC—BJELKOŠIĆ 1899. 629.; IVANIŠEVIĆ 1905. 262—263.; BOGDAN—BIJELIĆ 1908. 306—308.; KRAUSS 1908. 146—152.; LANG 1914. 146.; SZENDREY Ákos 1955.; SCHNEEWEISS 1961. 11., 22—23.; BARNA 1981.; ZEČEVIĆ 1981., 146—147.; GEORGIEVA 1983. 168—169.; CANDREA 1944. 152—156. Germán népek vonatkozásában és általában: HÖFLER M. 1891.; RANKE 1933.; RONEBERG 1947. 137—138. Különösen RONEBERG az, aki a boszorkány-kapcsolatokat hangsúlyozza: a *Mahr/mora* lényeket mint a boszorkány démonikus őseit mutatja be. A feltételezett indoeurópai rokonságról: TOPOROV 1977.; DUKOVA 1983. 30—36. (indoeurópai + *móros*-halál).

sajátsága. Itt csak ritkán visszajáró halott vagy halotti, alvilági démon (ilyen például Bulgária némely helyén vagy Hvar szigetén; vagy ilyen a román *moroi*, amely lényegében az alább említendő „kereszteletlen” démonokkal azonos). A szerb, horvát hiedelmekben a *mora* többnyire *élő ember* transzban, álomban távozó, állatalakot öltő lelke. Ezért a morára, mint *emberi* boszorkány-ösre majd a varázslók kapcsán térünk vissza. Itt előbb még azokról a valódi démonokról szólunk, amelyeknek — mint csoportosan támadó lényeknek — fontos szerepük volt bizonyos boszorkányszombat-képzetek létrejöttében.

Vizsgált területünkön ide tartoznak az év fordulóján az embereket meglátogató halottak „kereszteletlenek” vagy „árnyékok” néven ismert, viharban vonuló csapatai (a közép-európai Wilde Jagd, Wütendes Heer, a Perchták vezette lélekcsapatok közeli rokonai) vagy általában a felhőkben tartózkodó, a viharban — mint archaikus túlvilágon — vonuló „felhővezető”, vihart hozó lelkék.<sup>20</sup> Ilyen „fekete” démonok a szintén a téli napforduló idején az emberek közé az alvilágból érkező *karakondzuli*, *karakondzsi* stb. nevű állat, kentaur vagy torz, fekete ember, fekete gyerek alakjában megjelenő démonok,<sup>21</sup> vagy az ortodox húsvét és pünkösd közti „halottak hetében” látogató *todorci* (szerb) és *sântoaderi* (román) nevű ló- és kentaur-démonok: „Szent Tódor lovai”.<sup>22</sup> Mindezek szempontunkból lényeges közös sajátága, hogy olyan, általában állatalakban megjelenő halottak, akik az élőket a meghatározott halotti időszakokban (éjszaka, téli napforduló, újhold, húsvét) megtámadják és — mint az archaikus „visszajárók” általában — „magukkal ragadják”. Az elragadott élők a lelkék, démonok meneteihez csatlakozva véglegesen vagy ideiglenesen meghalnak, hozzájuk hasonló démonokká válnak — az élők és holtak fent taglalt, szoros és közvetlen kapcsolatainak megfelelően.

Most kihagyva a sorból azokat a démonokat, amelyeknek — mint magányosan támadóknak — nincs különösebb szerepük a boszorkányszombat-képzetekben (*striga*, *lamia*, gyermekágyas démonok, betegségdémonok), megállapíthatjuk, hogy mindezek a különböző károokra specializált mitikus lények területenként változó mértékben boszorkánnyá lettek, vagyis végbement egy olyan emberiesülési folyamat, ahol a természetfölötti funkcióból, a különböző, betegséget hozó démonok ember elleni támadásaiból vagy szankcióiból a közösségen belüli, emberi boszorkány rontása lett; kialakult a démonok emberi

<sup>20</sup> Részletesen lásd: PÓCS 1986. 188–190. A rá vonatkozó adatok: MARINOV 1914. 212–213., 218.; KELEMINA 1930. 40–41.; CANDREA 1944. 163–164.; ZEČEVIĆ 1981. 123–124., 163–165.; MOSZYŃSKI 1967. 651–652. A nyugat-közép-európai lényekről legfontosabb: WASCHNITUS 1913.; LIUNGMANN 1937–1938.; HÖFLER, O. 1930.

<sup>21</sup> Részletesen: PÓCS 1986. 195–198. A legfontosabb irodalom: ZEČEVIĆ 1981. 166–170.; GEORGIEVA 1983. 150–152.; LAWSON 1910. 190–255.

<sup>22</sup> Részletesen: PÓCS 1986. 200–202. A legfontosabb irodalom: MUŞLEA–BÎRLEA 1970. 355–357.; ELIADE 1974. 164–165.; ZEČEVIĆ 1981. 159–162.

alakváltozata és sokszor egy kettős, hol embert, hol démont jelentő terminológia. A „boszorkány” sok esetben „még” démon, akit adott esetben emberként azonosítanak.

Mindeme démonok boszorkánnyá lett változatai már a boszorkányüldözés idejéből is ismertek, mind délszláv, mind magyar boszorkányperekből. A téli napforduló idején megjelenő démonok vagy a felhővezető lelkek magyar, horvát, szlovén adatok szerint egyenértékűek a boszorkánnyal. A magyar perek „rosszak”, „gonosz lelkek”, „elkárhozott lelkek”, „tisztátalanok” terminusai és az újkori néphit hasonló megnevezései (Dél-Dunántúl és Erdélyben, Moldvában, Bukovinában) vagy démonokat jelölnek, vagy démon – emberboszorkány közti átmeneti lényt.<sup>23</sup> Máskor kimondottan a falubeli boszorkányt nevezik így; a boszorkányperek adatai is természetesen mindig az emberboszorkányhoz: a vádlott személyéhez kell hogy kössék a démoni ősök sajátságait. Egy példa az utóbbi jelenségre egy 1756-os, békéscsabai perből: karácsony éjszakáján zaj van a padláson, majd egy — boszorkányként azonosított — öregasszony jön mezítláb, rossz ködmönnel.<sup>24</sup> Mindemellett a téli napfordulón „járó” boszorkányok még huszadik századi adataink szerint is inkább démonok, mint emberek: „... valaki jajgatott a högybe. . . Akkor meg attu féltünk, hogy Luca este van, hogy nem-e boszorkányok járnak”.<sup>25</sup> Ami a felhővezető „vihar-lelkek”, „kereszteletlenek” boszorkánnyá válását illeti, minden bizonnyal elsősorban nekik köszönhetőek a balkáni (és magyar) boszorkány viharokozó, jégveréshozó, általában viharral kapcsolatos tulajdonságai: „Boszorkányok az Tarsokat a midőn szelben jarnak akkor ismerik meg.”<sup>26</sup>

<sup>23</sup> „Gonoszok”, „rosszak” megnevezések — boszorkányra — a magyar perekből például: Kolozsvár 1733–1734 (KOMÁROMY 1910. 469.); Hódmezővásárhely 1740. (SCHRAM 1970. I. 267.); Sopron megye 1743. (SCHRAM 1970. II. 193., 199.), Felsőbánya, Szatmár megye, 1731 (ABAFI 1888. 359.). Hasonló lények (nem ilyen megnevezéssel) például udvarhelyszéki perben (VASS 1913. 161., 165.). Néhány jelenkori adat Erdélyből és Dél-Magyarországról: KÁLMÁNY 1891. 197–198.; JANKÓ 1891. 277.; KISS 1937. 133., 144–145.; HORVÁTH 1971. 44–48.; SALAMON 1975. 76.; KOVÁCS 1981. 271.

<sup>24</sup> SCHRAM 1982. 150. Hasonló, padláson zörgő kísértet-boszorkányok: Átány, Heves megye 1754. (SUGÁR 1987. 367.); Sopron megye 1729. (SCHRAM 1970. II. 54.).

<sup>25</sup> ZENTAI 1983. 117. (Vajszló, Baranya megye)

<sup>26</sup> Iharosberény, Somogy megye: SCHRAM 1970. I. 543. — A magyar boszorkány mint vihar-démon adatai például: SZABÓ 1975. 156. (Taktaszada, Szabolcs megye), SALAMON 1975. 111–112 (Gyimes). Mindkét adat szerint a boszorkány lelkét halálakor a viharba, felhőbe ragadják el (ezért könnyű a koporsója). Délszláv viharboszorkány: TKALČIĆ 1892. 18. (1704-es ljubljana per); KRAUSS 1908. 81–83. A magyar boszorkányperekben sok adata van a szélben megjelenő, vihar-természetű boszorkánynak, azonban ezekben az esetekben a tündérek vihardémon-tulajdonságairól is szó van — nem választható el a kétféle démonikus ős (például: Vaszar, Győr megye, 1758.: KOMÁROMY 1910. 680.; Nagyszerind, Arad megye, 1765: uo.; 587.; Bihar megye, 1724.: uo. 329.; Iharosberény, Somogy megye: SCHRAM 1970. I. 542.).

Hogy a démonok boszorkánnyá válása relatíve későn történt, bizonyítja az a tény, hogy a magyar és a magyarságtól délkeletre eső területek boszorkánnya semmiféle eredeti, jellegzetes „boszorkánymitológiával” nem rendelkezik: minden természetfölötti vonása a boszorkányság hiedelemrendszerét megelőző rendszerekből származik. E vonatkozásban ellent kell mondanom KLANICZAY Gábornak, aki a magyar boszorkányperek hiedelmei kapcsán arról beszél, hogy a gazdag boszorkánymitológia mellett viszonylag kevés a szerepe az „archaikus mintáknak”.<sup>27</sup> Véleményem szerint szinte nincs is más, mint „archaikus minta” — nem lévén eredeti boszorkánymitológia, a boszorkányság népi intézményének meghonosodásakor ezt kellett adaptálni.

Kérdés, hogy e változásnak a boszorkányüldözés volt-e az indukálója. Sőt, tovább menve még az a kérdés is felvethető, hogy Magyarországon (Horvátországban, Szlovéniában) a boszorkányüldözés hozta-e létre az emberboszorkány alakját, a falusi boszorkányság intézményét. Kizárólagosan biztosan nem. A szerb és román boszorkányhiedelmek a bizonyítékai, hogy ez az „emberiesülés” a népi hiedelemrendszeren belül mintegy spontán módon is végbement, noha tökéletlenül: a román, a bolgár emberboszorkány mai napig sem tölt be a peres területeken tapasztalthoz hasonló szerepet. Úgy látszik, a szerb, a bolgár, a román néphitben végbement „emberré válás” mintegy gyorsítva zajlott le a boszorkányüldözéstől sújtott területeken és feltehetően gyorsította az üldözés a falusi boszorkányság intézményének meghonosodását is.

A démon–ember kapcsolatokat, a démonok emberré/boszorkánnyá válásának folyamatát valószínűleg nagymértékben befolyásolta az a tény, hogy mindeme démonok szoros kapcsolatban voltak bizonyos varázslótípusokkal. Nem véletlenül éppen azokkal, akiket szintén „boszorkány-ősként” tartunk számon. A boszorkány varázsló- és démon-elődei ugyanazon archaikus hiedelemrendszereknek a részei. Az élők-holtak közti kapcsolatok rituális kereteiben a fenti démonok a túlvilággal kapcsolatot tartó varázslók őrző, elhívó, túlvilágra kísérő szellemeiként jelennek meg; másrészt többé-kevésbé egybeesnek a varázslók halotti változataival, holtuk utáni alakjaival. Természetes tehát, hogy az összetartozó „démon–varázsló” párok boszorkányságba integrálódása sokszor egymással is összefonódott, és — egyebek mellett — átmeneti vagy kétarcú démon-ember boszorkányok hiedelmeit eredményezte.

Itt most szinte csak felsorolásszerűen tudjuk megemlíteni a máshol, többek által részletesen taglalt varázslókat, ezek kontextusunkban fontos tulajdonságait. A viharban vonuló lelkekkel, „kereszteletlenekkel” kapcsolatos „szélvarázslók”-at ezek a démonok „ragadják el” túlvilágukra. Csoportos lélek-csatákat vívnak a „jó” vihardémon-lelkek pártfogásával, a „rossz” viharlelkek, kereszteletlenek ellen. Ilyen a szerb és horvát *suha/zduhač* egyik típusa, ilyen a kelet-európai *planetnyk*; történeti anyagból közép-európai párhuzamai is ismertek

<sup>27</sup> KLANICZAY 1986. 282.

az Alpok vidékéről: ezek a rokon alakok minden bizonnyal egy ó-indoeurópai samanisztikus gyakorlat egyik, DK-Európa némely pontján a legújabb korig működő letéteményesei.<sup>28</sup> E varázslók saját törzsük számára biztosították a jó időt, jó termést, a rossz időt hozó démonok távoltartásával. Az adatokból világos részbeni boszorkánnyá válásuk folyamata: a „viharboszorkányok” Közép- és Délkelet-Európában egyaránt ismert alakjai, akik a forgószelelben verekednek, jégesőt hoznak a falura, forgószelelbe, viharba ragadják el az embereket — vihardémon-sajátságai mellett e varázslók vonásait is viselik. Például egy Hvar szigeti adat szerint a boszorkányok „levegőben röpködnek, hogy a gonosz fellegeket, melyekben jégeső van, azok szőlőjére hajtsák, akiken bosszút akarnak állni”.<sup>29</sup> A vihardémon-vonásokkal rendelkező boszorkányok alakjában azonban sokszor lehetetlen megkülönböztetni a viharban vonuló lelkekre, „rosszakarra” és az eredetileg ezekkel rituális kapcsolatot tartó, közéjük „elragadott” varázslókra — mint démoni és emberi ősökre — utaló vonásokat. (Hasonló a helyzet a „mennyei” tündérek és a velük rituális kapcsolatot tartó „földi” tündérvadászlók kettősével: mindkét fél boszorkánnyá lett az új rendszerben, mint ugyanazon hiedelemrendszerből eredő démonikus és varázsló ősök.<sup>30</sup>) Fontos boszorkány-előd Délkelet-Európa minden népénél a *werwolf*; a vizsgált területen legnagyobb szerepe e vonatkozásban a román néphitben van. Itt meg kell jegyezni, hogy e délkelet-európai népek *werwolf*-hiedelmei korántsem egyöntetűek; a gazdag és változatos szláv hagyományok mellett görög-római, török és például a magyarság hiedelmeiben germán *werwolf*-hagyományoknak is sok nyoma van; mindez a jelenkorban népenként különböző ötvözeteket alkotott. E sokféle ágazó problematikába itt nem mehetünk bele; csak néhány tényt tudunk rögzíteni a „*werwolf* – boszorkány” kapcsolatok gazdag vonatkozásaiból.

A *werwolf* a román és szerb néphitben — kevésbé világosan a Balkán minden népénél — az „élők — holtak” duális rendszerébe mint sajátos kettős lény illeszkedik: az életükben emberfarkasok holtuk után farkas-démonná — démonikus *werwolffá* — válnak. Mind az élő, mind a „holt” *werwolffnak* fő állatalakjai a farkas és a kutya, emellett ló, disznó, illetve vadkan, medve, kígyó, madár és hal, macska és egyéb alakjai is vannak. A *vukodlak*, *kudlak* stb. terminológia őrzi az eredeti farkas-alakot.<sup>31</sup> Az „élő” *werwolf* tehát a farkassá (vagy más

<sup>28</sup> E varázslókról részletesen Pócs 1989. Legfontosabb irodalom: Bošković-Stulli 1960. 285–286.; Djordjević 1953. 237–250.; Moszynski 1967. 652–653. Közép-európai párhuzamok (a wilde Jagd, Perchták elragadottjai): Waschnitius 1913. passim; Höfler 1930. passim.

<sup>29</sup> Az idézett adat: Djordjević 1953. 26. Hasonló (a szélben verekedő, „vihart csináló” boszorkányok idegen helyekre ragadják az embereket): Kelemina 1930. 247.; Djordjević 1953. 25–26. A délszláv, keleti szláv viharvarázslókról és viharboszorkányokról: Tolsztoj–Tolsztaja 1981. A közép-európai viharboszorkányok, illetve esőcsináló varázslók esetei: Cohn 1975. 81., 152–153.

<sup>30</sup> Lásd erről: Pócs 1986. 225–232.

<sup>31</sup> Részletesebben Pócs 1989. A legfontosabb — területünket érintő — irodalom: Hertz 1862.; Schmidt B. 1871. 157–165.; Marinov 1914. 221.; Kelemina 1930. 39–40.; Kretzenbacher

állattá) változás képességével rendelkező, vagyis démonná változni tudó átmeneti lény, a „holt” werwolf pedig kizárólag démon. Az „élő” werwolf meghatározott időszakokban — az őt elragadó vad csapatokhoz csatlakozva — állattá változik. Archaikus adatok szerint ilyenkor a testből távozó lélek ölt állatalakot: az ember transzban/álomban kiszálló *állatlelke* támadja meg az embert és háztartását: elsősorban juh-, kecske-, szarvasmarhanyáját. A testtől ideiglenesen távozó lélek képzete összefügg a werwolf burokban, két szívvel, két fogsorral születésével. Ez *két lelket* jelent: a „főlöleges” testrészt a testből távozni tudó, illetve halál után továbbélő, démonként visszajáró lélek székhelye. Az ember-farkas lelke halálakor végleg a vad csapatok túlvilágára jut és a továbbiakban mint werwolf-démon támad rá valamikori saját közösségére és/vagy az ellenséges „idegen” közösségekre: a szomszédos falura, nyájra. A délszláv és román werwolf mindeme tulajdonságaival sajátos szerepet kapott a boszorkánnyá válási — emberiesülési — folyamatban: lévén ember-állat átmeneti lény, minden változtatás nélkül alkalmas volt az állatalakot öltve károkat okozó falusi boszorkány megtestesítésére. Románia vagy a keleti magyarság több területén gyakorlatilag nincs különbség a „farkas boszorkány” és az emberalakján is állati jegyeket: farkat, olykor szórt, sörtét, szarvakat, „farkasfogat” viselő werwolf hiedelemalakja közt, de komoly szerepe van a werwolf-boszorkánynak a szerb hiedelmekben is.<sup>32</sup> A boszorkánynak ez a típusa főleg férfi, amennyiben a werwolf-ös is inkább — de nem kizárólag — hímnemű lény. Ez a „farkas boszorkány” bukfencsel, övön átbújással vagy a farkassá változás más szokásos módján — vagy, mint mondtuk, éjjel „álmában” — farkassá, kutyává, kígyóvá, macskává stb. változik és zaklatja a nyájakat, megtépi az állatokat. Mint egy szolnok-dobokai adat mondja: „némely gyerek születik farkokkal, van rajta kilenc szál szőr. Az az igazi boszorkány”.<sup>33</sup> Egyes román adatok szerint a *priculici* (= a werwolf román terminusa) egyenesen „állatként megtestesült *sirigoi*” (= a boszorkány román terminusa).<sup>34</sup> A boszorkányok állattá változása is a jellegzetes werwolf-időkben történik: újhholdkor, húsvétkor, Szent Györgykor, Szent Andráskor, karácsony táján. Werwolf eredetűek az ezekben az időpontokban transzba eső, testüket elhagyó „állatlélek”-boszorkányok, például

1968. 128., 198.; MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 228–229., 236–244.; ZEČEVIĆ 1981. 126–137., 168–169.; SENN 1982.

<sup>32</sup> TÉGLÁS 1912. 264.; PAMFILE 1916. 144–149.; CANDREA 1944. 148–152.; MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 245–249., 257–269.; BELLOSICS 1904. 317.; DJORDJEVIĆ 1953. 7–20.; BOŠKOVIĆ-STULLI 1953. 336. Keleti és nyugati szláv: ZELENIN 1927. 394–395.; DROZDOWSKA 1962. 127.; PERKOWSKI 1972.; HORVÁTHOVÁ – URBANCOVÁ 1972. A kétlelkű, két szívű, két fogsorú werwolfról, a werwolf távozó lelkéről: PÓCS 1989.; DROZDOWSKA 1962. 126.; PAMFILE 1916. 169.; HORVÁTHOVÁ – URBANCOVÁ 1972. 238.

<sup>33</sup> Magyardecse, Szolnok-Doboka megye, BOSNYÁK Sándor gyűjtése. — Magyar farkas boszorkány további adatai; BOSNYÁK 1980. 63. (Moldva); 1771-es dési boszorkányper: VAJNA 1906–1907. 316.

<sup>34</sup> PAMFILE 1916. 34.



a román „élő strigoi”, akinek lelke húsvét vagy Szent György, Szent Miklós éjszakáján elhagyja testét, és állattá változva „végzi dolgát”. Ez a boszorkány-típus „még nem” igazi falusi boszorkány: az embert nem bántja, csak az állatot — ennyiben őrzi még werwolf-eredetét. A boszorkánnyá válás egyetlen jele, hogy (például a román strigoi sokszor) nem megtépi-megöli az állatot, hanem a tejt veszi el. Ebben a térségben a „tejrontó boszorkány”-nak ha talán nem is egyetlen, de mindenesetre egyik igen fontos őse a nyájra támadó werwolf. Eredetét bizonyítja sokszor a werwolffal egyező (pl. *pricolici*) elnevezése. Egy erdélyi magyar példa a jellegzetes tejellevő werwolf-boszorkányra: „Vót egy asszony, annak vót farka, az boszorkány vót. Az minden Szent György napján vitte a tejet el. Annak már annyi teje vót, hogy vederszám vót a tej. S nem vót csak egy tehene . . . olyan sovány vót, igazán olyan vót, mint egy prikulics.”<sup>35</sup>

A másik, werwolf-eredetű boszorkányhoz kötődő tevékenység a szomszéd közösség termésének megkárosítása, ugyanezek a napokon. Ezekben a démonikus werwolfhoz, illetve boszorkányhoz — így például a román holt strigoihoz — kapcsolódó hiedelmekben a werwolf-vonások a „kutyafejű démonok” és sárkányok termésrabló vonásaival is keverednek — különösen a délszláv hiedelmekben. Ezek a „komplex” termésrabló démonok megdézsmálják a gabonát, a „werwolf-időkben” elhurcolják a termést a pokolba vagy a „világ végére”. Más változatok szerint a szomszéd törzs — őrzőszellem szerepet betöltő — werwolf-démonai „lopják át” maguknak a termést. A werwolf-eredetű démonikus boszorkányok örökölték a termésrabló vonásokat is az egész térségben. Különösen a román strigoi egyik elsőrendű sajátása ez; létezik egy külön „gabona-strigoi” alfaj is.

Az emberi és démoni werwolf kettős alakja volt a fő meghatározója a román, szerb (és ukrán) boszorkányok élő és holt, illetőleg „kétlelkű” alakjainak. A másik fontos tényező az életükben normaszegők, státus-nélküliek, holtuk után „rossz”, támadó démonná — werwolf-démonná, keresztleetlen démonná — válásának hite: a démonikus werwolf — csakúgy, mint a „holt strigoi” vagy a szerb *veštica* (‘boszorkány’) „halott” változata — normaszegőkből, keresztleetlenül meghaltakból vagy pedig életükben werwolfokból lettek (az életében werwolf — mint átmeneti lény — szintén az emberi státuson, közösségen kívüli normaszegő).<sup>36</sup> A kettős boszorkány-alakok a démon-boszorkány emberré válásának közbülső állomását reprezentálják: a közösségi normák megsértése a boszorkányság vádját vonja maga után, de „még” nem egy közösségi konfliktusok feloldására szolgáló emberi kapcsolathálózat — a „falusi boszorkányság”

<sup>35</sup> GAZDA 1980. 240. Egy hasonló werwolf-boszorkány Szatmárból: LUBY 1936. 47–48. (karikán átugorva fehér kutyává változik, úgy feji lopótökbe a tejet).

<sup>36</sup> A délszláv és román termés- és tejrabló boszorkány: PAJEK 1884. 20.; KRAUSS 1908. 41., 71–76.; PAMFILE 1916. 187–188.; KELEMINA 1930. 15., 93–94.; CANDREA 1944. 148.; DJORDJEVIC 1953. 24.; MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 248., 258. Termésrabló, illetve „kutyafejű” démonokról: KRE-TZENBACHER 1968b.; MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 195–196.; DJORDJEVIC 1953. 251–257.

— részeként. A normaszegés már a saját közösségen belül érvényesül, de a szankció még természetfölötti.

Ami a magyar werwolfot és werwolf-boszorkányt illeti, ezeket egyrészt egy nagyobb közép-délkelet-európai germán-szláv térségben közös werwolf-hiedelmek övezik. Többnyire pásztorok (a boszorkányperekben főleg csordások), és mint ilyenek férfiak, akik farkas vagy kutya képében támadnak az „ellenséges” (szomszédos) nyájra. Az állatra, nyájra farkasként, kutyaként, kígyóként törő magyar boszorkány világosan werwolf-eredetű. Boszorkánypereinkből ismert a fenti délszláv – román hiedelemalakokkal szorosabb kapcsolatot tartó werwolf-boszorkány is; akit sajátosságai a „kétlelkű” werwolf délkelet-európai alakjához kötnek. Ilyen tulajdonság lehet a „farkasküldés” más nyájára, amennyiben a „küldött farkas” („küldött kutya”) feltehetően az archaikus lélekkiküldő képességgel kapcsolatos; az állattá „lélekben” változó werwolfnak, a kiküldött lélek, illetve az ezzel azonos értékű őrző/segítőszellem farkas vagy kutya-alakjának mintegy „racionalizált” változata lehet.<sup>37</sup>

Mindemellett teljesen boszorkánnyá alakult „tejröntő” változata ismert már pereinkben is a sokarcú magyar werwolf-boszorkánynak, aki „fekete kutya képében egy köcsögben hordja más tehenei hasznát. . . ” A bosszúból más nyájaiban kárt tevő werwolfot — az egyéni bosszú motívuma révén — csak egy kis lépés választja el az „igazi” boszorkánytól. Ez a lépés akkor következik be, amikor nem a szomszéd közösség nyájának, hanem egyének állatainak árt, így bekerülhet a közösségen belüli konfliktusok és feloldásuk kapcsolathálózatába: „Szent György estin és Szent Lucza éczakájánn más Istállójában és udvarában járván, azok teheneinek hasznok el vezett, és Szokatlan képen bögtek”.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Boszorkánypereink farkassá, disznóvá, kutyává változó werwolf-boszorkányának adatai egyrészt a Nyugat-Dunántúlról, másrészt a keleti, délkeleti megyékből származnak, az osztrák, német, illetve a román, szerb kapcsolatoknak megfelelően. Zala megye: SCHRAM 1970. II. 638.; Vas megye: u. o. 615–616.; HORVÁTH T. A. 1937. 27.; Sopron megye: SCHRAM 1970. II. 98., 205.; Győr megye: KOMÁROMY 1910. 672–679.; Békés megye: SCHRAM 1982. 166., 145–146.; Bihar megye: SCHRAM 1970. I. 79.; KOMÁROMY 1910. 475–476. Kígyó képében támadó werwolf-boszorkányunk Borsod megyei: SCHRAM 1970. I. 151. — A „küldött farkas” adatai Sopron, Vas és Győr megyéből, XVII–XVIII. századi perekben: KOMÁROMY 1910. 688.; HÁZI 1929. 363–364.; SCHRAM 1970. II. 196–206., 501., 721.; HORVÁTH T. A. 1937. 32. Érdekes párhuzam a „küldött kígyók” XX. századi hiedelme: BALASSA 1963. 262–265. Ez is bizonyítja, hogy a „küldött állatoknak” valóban lehet köze a werwolf állatalakjához, illetve kiküldött lelkéhez (vö. werwolf kígyó-alakja és kígyó lélekállata).

<sup>38</sup> Az idézett adatok: Simontornya, Tolna megye, 1741. (SCHRAM 1970. II. 481.); SUGÁR 1987. 42. (Gyöngyös, 1705.). A tejelvevő-tejröntő boszorkány igen sok hasonló példáját idézhetnénk. Lényegében az egész magyar nyelvterületen ismert, a boszorkányüldözés századaitól napjainkig. Néhány per-adat, amely mindkét fokozatot (az egész gulya vagy a szomszéd gulya megrontását és a falubeli szomszéd tehenének megrablását) képviseli: Paks, Tolna megye 1717. (SCHRAM 1970. II. 463.); Földvár, Tolna megye, 1741. (u. o. 505.); Rőjtök, Sopron, 1746. (u. o. 252–256.); Arad megye, 1756. (KOMÁROMY 1910. 592.). Jelenkori adatok: BALASSA 1963. 63–64. (Zemplén); BARNA 1979. 28. (Hortobágy); ZENTAI 1983. 119. (Ormánság); SALAMON 1975. 100–101. (Gyimes).

Említést érdemelnek még a boszorkányságba integrálódott werwolf-képzetek között az archaikus „állatok ura” hiedelmek. Ezek a valamikori vadászkultúrákban gyökeredző képzetek nyomokban fennmaradtak a Balkánon, Itáliában, az Alpok vidékén. Az eredetileg egy-egy erdőterület vadállományának urai Szent Andrásként, Szent Szávaként és Szent Györgyként lépnek fel, mint a farkasok védőszentjei, illetőleg mint a nyáját a farkasoktól óvó patrónusok.<sup>39</sup> Elég természetesnek látszik, hogy az egyetlen, e térségben fennmaradt erdei vadállatokhoz fűződő hiedelemkör, a werwolf-hiedelmek lettek e (még archaikusabb?) motívum-együttes fenntartói, konzerválói. Szláv és román területeken egy, a védőszent-hiedelmeknél „eredetibb” rétege is él e képzeteknek: a *farkas-pásztor* („vučji pastir”), mint az állatalakját megőrzött „állatok ura”, a werwolf-csapat vezére, vagy ahogy a románok mondják: a „prikulicsok főnöke”, a „farkasok királya”.<sup>40</sup> Ennek vonásai jelennek meg az újkori délszláv (keleti szláv) és magyar néphitben is a farkasokkal, medvével, kígyóval szót értő, velük bánni tudó werwolf alakjában. Ilyen egy dési, 1742-es per „nyilvánvaló boszorkánya”, akinek — lévén werwolf-boszorkány — farka is van és „a vadakon és madarakon légyen hatalma boszorkányi mesterségével. . . ”.<sup>41</sup> Vagy egy időnként farkassá váló werwolf-boszorkányról mondják egy 1734-es kiškunhalasi perben: „hogy a kígyók igen engednek a kgd szavanak bokorbul ki hívja fára fel küldi, le hívja és el küldi. . . ”<sup>42</sup>

A boszorkányság rendszerébe integrálódott délkelet-európai varázslók egy fontos típusa „werwolf-varázsló”. A „jóindulatú” werwolfnak JAKOBSON és SZEFTEL, majd KLANICZAY által meghatározott alakja<sup>43</sup> közösségi varázsló, aki egyéb werwolf-tulajdonságai mellett burokban születik, ennek köszönheti samanisztikus képességeit: lelke — transzban — elszakad testétől és a túlvilágon viaskodik közössége jólétéért: a jó termésért vagy a jó időjárásért az ellenséges állatdémonokkal (akik a fenti werwolf-démon „rossz”, „idegen” változatai).

<sup>39</sup> SCHMIDT L. 1952.; BÁRKÁNYI [VOIGT] 1961.; PAULSON 1964. — RÖHRICH arra hívja fel a figyelmet (1959. 150–153.), hogy a SCHMIDT szerint kaukázusi eredetű görög-római-kelta képzetek az ókori, majd a középkori Európában Artemis, később Diana kultuszába olvadtak. Tekintve Diana fontos szerepét a középkori boszorkányságban, világos az állatok ura elképzelések boszorkányságba jutásának egyik közép-európai útja is.

<sup>40</sup> „Farkasok ura”, „farkasok királya”: MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 407.; DIÓSZEGI Vilmos gyűjtése Méhkeréken. Farkaspásztor-hiedelmekről és Szent Száva kultuszáról: SCHNEBEWEISS 1961. 14.; ČAJKANOVIC 1973. — Magyar „kospásztor”, aki a „boszorkányok feje”: Mezőkövesd, DIÓSZEGI Vilmos gyűjtése.

<sup>41</sup> KOMÁROMY 1910. 507. Hasonló román: MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 245., 258.

<sup>42</sup> SCHRAM 1970. II. 435., 439. Farkassal bánni tudó boszorkány magyar per-adata még: SZIRMAJ Antal 1809. 80–81. (Nagykároly, 1745.).

<sup>43</sup> JAKOBSON – RUŽIČIĆ 1950; JAKOBSON – SZEFTEL 1966. 345; KLANICZAY 1983. 119–122; DUKOVA 1984. 13.

A Maja BOŠKOVIĆ-STULLI, majd KLANICZAY Gábor által ismertetett<sup>44</sup> horvát-szlovén *kresnik*, valamint a *zduhač* (nem „szélvarázsló” típusa), és a szlovén *vedomec* mellé helyezhető még a kelet-balkáni — szerb, bolgár, román — *zmaj*, *zmej*, *zmija*, *zmajevit čovek*, *zmeu* (‘kígyó’, ‘sárkány’, ‘kígyó-ember’ stb.) nevű, burokban — vagy kígyó apától, kígyóként — született varázsló. Közössége jó időjárásért sárkány, kígyó, sas, kakas és egyéb alakban viaskodik a túlvilágon, illetve ilyen őrzőszellemei, elhívó szellemei vannak. A szomszéd törzs őrzőszellemével folytatott csata archaikus „saját–idegen” ellentéte mellett a mitikus csaták képeiben a mennyei/tüzes istenségek alvilági, „vizes” szörnyekkel folytatott mitológiai univerzáléja is megjelenik, amennyiben a harc sokszor az ószláv Perun vonásait is örökölt, tűzszóró, villámot, mennydörgést hozó mennyei sasok, sárkányok, valamint vizes/alvilági kígyók, pocsolóákban lakó hüllők ellen folyik.<sup>45</sup>

Természetesen nem lehet e varázslók létét és tevékenységét leszűkíteni werwolf-mivoltukra; lehet, hogy annak az óeurópai samanizmusnak, amelynek e varázslók mintegy utolsó letéteményesei voltak (amelynek talán a „szélvarázslók” őrzik egy eredetibb fokozatát), a varázslók werwolf-természete csak mintegy rárétegzett szláv sajátja. A kérdés bonyolult, de jelen kontextusunkban leegyszerűsíthetjük: az „elő-boszorkányszombat” és a „népi ördögszövetség” kérdésében a varázslók werwolf-mivolta a legfontosabb: nemcsak a túlvilágon öltött állatalakot illetően, hanem azért is, mert a varázslók őrző és beavató szellemei a saját közösség „jó” patrónusaiként fellépő werwolf-démonok, ellenfelei pedig sokszor a szomszédos, „idegen” — a saját törzs szempontjából „rossz” — varázslólelkek. A túlvilági csaták időpontjai a werwolf-időekkel, illetőleg a termés és állatok „megtámadásának” időpontjaival esnek egybe: Szent György, húsvét, pünkösd és a karácsony körüli idők. A csaták változatos hiedelmeiben és mitológiai képeiben az agrár-évadok, illetve az év elején az embereket meglátogató halottak, a mezőgazdasági eszközökkel folytatott túlvilági csatákban a „termés megszerzése a halottaktól” motívuma is fellelhető, amelynek párhuzamai kaukázusi, iráni samanizmusig követhetők nyomon.<sup>46</sup>

Ami a vizsgált térség boszorkányainak varázsló vonásait illeti, itt is összefonódnak az *ugyanazon* mitikus és rituális rendszer részeként értelmezhető, varázsló és démon-ősökhöz vezető szálak. A varázslóknál a fenti „élő és holt werwolf” kettősség abban nyilvánul meg, hogy az életükben varázslók holtuk

<sup>44</sup> BOŠKOVIĆ-STULLI 1960.; KLANICZAY 1983.

<sup>45</sup> A *zduhač*ról (PÓCS 1989.) és a *zmej/zmaj* varázslóról (PÓCS 1988.) részletesebben írtam; magyar kapcsolataikról is, amelyek természetszerűleg elsősorban a táltossal állnak fenn, de most ezt a kapcsolatot taglalni nem feladatunk. A varázslók legfontosabb irodalma az említetteken kívül: MARINOV 1914. 208–209.; KELEMINA 1930. 35–40., 88–93.; MOSZYŃSKI 1967. 654–655.; DUKOVA 1970. 235., 238.; ZEČEVIC 1981. 149–151.; GEORGIEVA 1983. 79–85.

<sup>46</sup> Lásd erről PÓCS 1986. 238–240.

után démonok vagy egyenesen vámpírok lesznek. Amennyiben ezek a varázslók boszorkánnyá lettek, állattá változási képességük, állatalakú örzőszellemeik és holtuk után visszajáró démonikus állatalakjaik egyaránt — és egymásba fonódva — gazdagították a boszorkány démoni tulajdonságait, a boszorkány kettős, élő és holt alakjában éltek tovább. Ez legvilágosabb a román hiedelmekben, a burokban született strigoi ambivalens, jós és varázsló-képességekkel rendelkező és egyidejűleg kártékony lényében.<sup>47</sup>

E varázslók kapcsolathálózata a „saját közösség — szomszéd közösség — természetfeletti szféra” háromszöge. A saját közösségen kívül eső keretekben zajló mitikus természetcsaták szinte változtatás nélkül adaptálódtak a román boszorkány alakjához, aki még nem volt sem „falusi boszorkány”, sem „emberboszorkány”.<sup>48</sup> Amikor „már” boszorkány, akkor a saját közösség „jó” boszorkánya, aki csak a szomszéd törzs, falu számára „rossz”: ő a veszélyes „idegen varázsló”. A dimenziók leszűkültek a közösségen belüli, egyének közti kapcsolathálózattá, amikor ugyanezek a természetkárosító és természettermelő hiedelmek a falusi boszorkány attribútumaiként jelennek meg. A román és bolgár boszorkányhiedelmekben képviselve van a falu számára a szomszéd falu boszorkányaitól lopott termés fokozata mellett ez a fokozat is: a falubeli szomszéd szántójának, legelőjének, teheneinek megkárosítása a saját haszon gyarapítása céljából. E „földi” mágikus műveletek a boszorkányok kezén, ha mással nem, kozmikus időpontjukkal még mindig a samanisztikus lélekcsatákra utalnak. Ekkor már a falusi boszorkány a saját közösség tagjainak céltudatos megrontásával gyanúsított személyé lehet, de világosak a „boszorkányság előtti” vonások: a károsítás nem céltudatos rontás, hanem a pozitív mágia — archaikus „saját – idegen” ellettétben gyökerező — ambivalenciájának a negatív oldala. A par excellence bolgár boszorkány a *brodnica*, aki a más földjéről búzát, más tehénétől tejet szerez, aki Keresztelő Szent János napján a szomszéd közösség gabonáját megszerzi. Személyre szóló rontást (emberi betegségek okozását fekete mágiával) azonban nemigen tulajdonítanak neki. A román, bolgár, macedón boszorkányok általában megmaradtak a tehéntej és gabona elvételének fokozatán, másrészt sokszor a szerelmi varázslás szakemberei.<sup>49</sup> Macedón példánk szerint is: a

<sup>47</sup> MARIAN 1899. III. 95–96.; PAMFILE 1916. 130.; MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 244–258. A délszláv és keleti szláv kétlelkű — élő és holt, és lelküket a túlvilágra küldő — varázslókról és boszorkányokról: TOLSZTOJ – TOLSZTAJA 1981.

<sup>48</sup> A *strigoi* túlvilági csatáiról: MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 251–255.; ELIADE 1974. 158–159.; PÓCS 1986. 239–241.

<sup>49</sup> A szomszéd falu, szomszéd legelő, szomszéd telek tejét és gabonáját károsító, illetve szerelmi varázslással foglalkozó román és bolgár boszorkányról: CZIRBUSZ 1882. 64.; MATUSKA 1899. 298.; MOLDOVÁN, 1913. 440.; ARNAUDOV 1924. I. 384–407.; MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 248. (Hasonló szerb és horvát: DJORDJEVIĆ 1953., 24.; orosz: ZELENIN 1927. 394.; lengyel: DROZDOWSKA 1962. 127.)

falu boszorkányának a tej károsítását tulajdonítják, másrészt a szerelmi varázslás kétarcú tevékenységét űzi.<sup>50</sup> A többféle bolgár boszorkányterminus közül a *vestica* és *magiosnica* jelölhet igazi „falusi boszorkányt”, aki jó és feltételezett rossz mágiát is űz, tehát jó varázslóbból részben a közösségen belül működő fiktív fekete varázslóvá vált.<sup>51</sup> Azonban ennek a specialistának alig-alig van tere, tehát itt a gyógyító, varázsló, jós alakjaihoz általában még nem asszociáltak „fekete” mágiát (természetfölötti segítséggel). Ezt a „pre-boszorkányi” fokozatot képviseli a magyar „harmatszedő boszorkány” is, az ő esetében is a tej és gabona mágikus biztosításának az időpontjai jelzik az eredeti „koz-mikus háromszögbe” tartozást: „És mivel, hogy a boszorkányok Szent György napi éjszaka, tehenek haszna végett, közönséges hírül szoktak járni és boszorkányoskodni”.<sup>52</sup> Egyébként végbement a változás: a „tejrontás” a szomszédos közösségek nyájairól áttevődött a szomszédos istállókra — egyúttal férfiakról nőkre. Mint egy 1715-ös tályai (Zemplén megye) boszorkányper példájával tudjuk illusztrálni: „Hogy mások tehenének tejét akként tudják elvenni, hogy nagypénteken, Szent-Györgynapján és Lucza napján az idegen tehenek trágyáját összeszedik és saját udvarukba vagy istállójukba viszik át.”<sup>53</sup>

Visszatérve a szerb – bolgár – román területekre, itt tehát ezeknek a varázslóknak a boszorkánnyá válása nem fejeződött be. Ez feltehetően összefügg a boszorkányüldözés hiányával: KLANICZAY GÁBOR hasonló folyamatok sokkal gyorsabb, befejezettebb változatát mutatta ki a boszorkányüldözés horvát – szlovén – magyar térségében.<sup>54</sup>

Noha a szemléletesség kedvéért „fokozatokról” beszélünk, ezeket az egymással párhuzamosan is regisztrálható fejlődési fokokat nem fejlődési sorként, egyazon varázslótípus fokozatos „boszorkánnyá válásaként” kell értelmeznünk. Tehát nem tételezünk fel feltétlenül egyenes fejlődést a samanisztikus varázslók és bizonyos boszorkánytípusok közt; a valóság ennél sokkal bonyolultabb lehetett. A sokféle változás és kontamináció összefonódó láncolataiba belejátszik esetleg egy női, „alvilágias”, „éjszakai” tudással rendelkező „fekete” varázsló,

<sup>50</sup> OBREBSKI 1977.

<sup>51</sup> MARINOV 1914. 215.; DUKOVA 1984. 8.

<sup>52</sup> KOMÁROMY 1910. 677. (Győr megye). A „harmatszedés” (a tej- és gabonahasznót a másik falu, legelő, idegen szántóföld megkárosításával biztosító mágia) adatai pereinkből (a művelet általában Szent György, Luca és pünkösöd napjához kötődik): Komárom megye (RÓMER 1861. 229.; SCHRAM 1970. I. 434–435.); Zala megye (SCHRAM 1970. II. 566.); Tolna megye (uo. 505.); Pozsony megye (SCHRAM 1970. I. 518–519.); Bihar megye (uo. 106.); Szolnok-Doboka megye (KOMÁROMY 1910. 507.); Kolozsvár (uo. 66.); Szeben megye (uo. 199.). Jelenkori adataink országos elterjedése inkább kedvelt hiedelemmondásra, mintsem élő rituális gyakorlatra vall, de bizonyos, hogy mégis számon kell tartanunk a harmatszedést a mindennapi mágia gyakorlataként is, nem csak a boszorkánynak tulajdonított fiktív tevékenységként. Néhány jellegzetes adat például: SZABÓ 1975. 159–160.; HORVÁT I. 1971. 49.; BALASSA 1963. 177.; BARNA 1979. 16.

<sup>53</sup> HODOSSY 1902. 221.

<sup>54</sup> A *zduhač*, *kresnik* és hasonló szlovén és horvát varázslókkal kapcsolatban (KLANICZAY 1986.).

mint boszorkányelőd lehetősége is. Ez a lehetőség a segítőszellemek kapcsán vetődik fel.

A bolgár és román „pre-boszorkánynak” van egy par excellence „segítőszellemmel rendelkező varázsló” változata. Ez a szellem madár (csirke) vagy kígyó, gyík alakban ölt testet. Mint Milena BENOVSZKA megfogalmazta: „a bolgár boszorkány lélekállata, alteregója a csirke”.<sup>55</sup> Ennek az állatnak a megszerzésével, kiköltésével nyeri el a boszorkány transzképességét: ezután lelke el tudja hagyni a testét és állatalakot tud öltetni. Bolgár adatok szerint például fekete tyúk tojásából szerzett csirke vérével keni be magát a boszorkány; ettől kezdve testéből kiszálló lelke lepke alakban jár rontani. Halványabban ugyan, de hasonló vonásai a szerb boszorkánynak is vannak, ő — megszerzvéen „lélekállatát” — liba, kutya, farkas alakot tud öltetni.<sup>56</sup> Ezek a tojásból kikelő vagy pocsolóyákból, barlangból kiszedett, sikló, gyík, csirke „lélekállatok” mintegy „vizes” ellenpólusai a túlvilágon tüzes kígyó, gyík, sárkány, kakas alakban viaskodó vagy ilyen „tüzes”, mennyei segítőszellemekkel rendelkező *zmej/zmaj/zmajevit čovek* varázslók lélekállatának; illetőleg azonosak vagy rokonok a varázslók túlvilági lélekcsatáiban szereplő alvilági, „vizes” ellenfelekkel.<sup>57</sup> Ilyenformán ezek a boszorkányok is alvilágias ellenpólusai a fenti samanisztikus varázslóknak. Külön tanulmányt igényelne annak kiderítése, hogy hogyan alakult ki ez a polarizáció. Vajon egy eredendően más fajta, alvilágias, „vizes” lényekhez kötődő beavatásról, illetve samanisztikus gyakorlatról van-e szó (tehát létezett egy alvilágias, kvázi „fekete sámán” varázsló, akinek ilyen beavató szellemei voltak) vagy pedig csak egy fikcióról: az (ortodox) demonológia hatására — a mennyei, tüzes, isteni lények alvilági, vizes ellentétéként — létrejött ördögi beavatás narratív fikciójáról? Itt most csak annyit szögezlek le, hogy mondai adataink e lélekállatok tulajdonosait nem vagy nemcsak a zmej-szerű varázslók „ördögi”, rosszindulatú változataként, hanem egy sajátos pozitív tevékenység letéteményeseiként mutatják be: éjszakai, föld alatti, „női” titkok tudói (aminthogy a kizárólagosan férfi zmejtől eltérően többnyire maguk is nők); vagyis olyan asszonyoknak tulajdonítják e segítőszellemek birtoklását, akik elveszett javakat „láttnak” meg; halottlátással, szerelmi varázslással, tolvajlás felderítésével, kincs „nézésével” és mindenekelőtt gyógyítással

<sup>55</sup> Milena BENOVSZKA szíves szóbeli közlése.

<sup>56</sup> MARINOV 1914. 213–214.; WLISLOCKI 1896. 141–143.; KOLUMBÁN 1901.; MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 176–181.; ZEČEVIĆ 1981., 114–119.; Moldován 1897., 191–194.

<sup>57</sup> Vö. ezzel a madár és kígyó szemantikai azonosságát: CIVJAN 1984. Hasonló, részint ezekkel a lényekkel, részint a Közép-Európában általánosan ismert háziszellemekkel, segítőördögökkel rokon segítőszellemek szlovén, horvát területen is ismertek: IVANIŠEVIĆ 1905. 265–267.; KELEMINA 1930. 172–187.; SCHNEEWEISS 1961. 12. Másrészt hasonló segítőszellem a „varázsló/boszorkány lélekállata/segítőszelleme” kontextustól függetlenül is létezik az ortodox bolgár–román–szerb területen és a másik, boszorkányüldözéssel zónában egyaránt (a fenti irodalmon kívül: GRGIĆ – BJELKOŠIĆ 1899. 632.; CARIĆ 1899. 589–590.; LANG 1914. 150.).

foglalkoznak. Ez azt a gondolatot sugallja, hogy valóban létezett effajta varázslói gyakorlat: *működő* „fekete varázsló”, alvilágias, „vizes” beavató szellemekkel, mint a „segítőszellemes” boszorkányok fikciójának elődje.<sup>58</sup> Ha így volt, akkor ezek boszorkánnyá válása — alvilági, éjszakai, női kontextusok révén — sokkal közvetlenebb úton mehetett végbe, mint bármely egyéb típusú varázsló esetében. Ami pedig a segítőszellemeket illeti, ezek „ördöggé válása” fontos szerepet tölt be az ördögszövetség „népi” képzeiteiben, mint erre még majd visszatérünk. Szintén az „ördögi” kontextusban lesz fontos az a tény, hogy a segítőszellemek „tüzes” és „vizes” típusainak egyaránt van *incubus démon* változata is. Ilyen a bolgár és szerb tüzes *zmej/zmaj* sárkány, vagy a román *zburator* — ezek éjjel a földre szállva a kéményen át a házba hatolnak, férfi alakot öltének és a földi nőkkel közöszülnek. Az apró termetű segítő csirke vagy kígyó ugyancsak ellenkező nemű hálótárssá változik éjszakára (román, szlovén, horvát, magyar hiedelmek szerint).<sup>59</sup> Azt a bonyolult és témánktól messzire vezető kérdést most ki kell kerülnünk, hogy hol, mikor jött létre a tüzes sárkányok és lidérccsirkék erotikus aspektusa. Úgy látszik, hogy e lények, mint samanisztikus segítőszellemek eredetileg *nem* voltak *incubus démonok* — a Balkán bizonyos pontjain véletlenül estek egybe a tüzes sárkányszeretővel.

Az itt említett, feltételezett „fekete varázsló” alakjával nagymértékben egyezik vizsgált területünk egy részén a *mora* fiktív hiedelemalakja, amely, mint említettem, *emberi* lény démoni alakváltozata, amelynek ártó hatalmat tulajdonítanak. Éjszaka jelenik meg állat, elsősorban lepke vagy tyúk, ritkábban egyéb baromfiak (vagy bármely egyéb állat) alakjában. Behatol éjjel az emberek hajlékaiba és ott „nyomó” lényként, illetve *incubus démon*ként tevékenykedik. A fenti nevek mellett gyakori megnevezése a *nočnica*, vagyis „éjszakai asszony” (v.ö. a magyar perек „éjasszonyai”, „éjjel járó” asszonyai). „Nyomó démon” tevékenységét sok adat szerint álomban, transzban fekvő testéből kiszálló *lelke* fejt ki, amely darázs, légy, pillangó alakot ölt. Ez a „lélek-alak” pici lévén,

<sup>58</sup> Valóban működő „fekete varázslót” (mint az európai boszorkány egyik elődjét) feltételezett a kutatás, legmeggyőzőbben CARO BAROJA, mégpedig thesszaliai és római, Hekatével és Dianával kultikus kapcsolatot tartó — az itt taglalt délszláv és román varázslóasszonyokhoz hasonlóan szintén elsősorban szerelmi mágiával foglalkozó — varázslónők kapcsán (CARO BAROJA 1967. 47–64.). Egy ilyen „boszorkány–varázsló” kapcsolatot sok — itt most nem taglalható — érv is támogat, kérdés azonban, hogy egy ilyesfajta őst konkrét történeti kapcsolatba lehet-e hozni az itt említett beavató/segítőszellemek újkori tulajdonosaival. Az „alvilágon beavatott varázsló” másik változata a *garabonciás/šolomonar*-szerű idővarázsló, akinek alakja kapcsolatban van a lidérccsirkészerű segítőszellemekkel, de — leszámítva „szélvarázsló”-rokonságát — feltehetően mindig is csak fiktív, mondai figura volt (lásd erről PÓCS 1988.). Az ördögnél tanuló román *šolomonar* varázsló összefoglalása: GASTER 1883.; a garabonciás hasonló vonásai: ERDÉSZ 1984. 114–138.

<sup>59</sup> Erről részletesen: PÓCS 1988. Az erre vonatkozó legfontosabb adatok: KELEMINA 1930. 109.; MARINOV 1914. 208–210.; MUŞLEA–BİRLEA 1970. 189–194.; SCHNEEWEISS 1961. 12. — Ez a jelenség sem szorítkozik vizsgált területünkre. Minden szláv népnél ismertek hasonló *incubus-démon* változatai mind a tüzes sárkánynak, mind a pénzhozó háziszellemnek (például: ZELEININ 1927. 390–391.). Itt azonban világosan látszik az összefüggés a samanisztikus segítőszellemekkel.



be tud hatolni a kulcslyukon, majd a tetthelyre érve tyúkká, pulykává változik.<sup>60</sup> Tehát tulajdonképpen az ugyanitt ismert, transzképességgel rendelkező varázslóknak rosszindulatú, éjszakai, női változata — csakúgy, mint az előbb említett bolgár, szerb, román, segítőszellemmel rendelkező boszorkány. Ezt a kettősséget hangsúlyozza a „fehér burok — fekete burok” hiedelme: míg a fenti varázslók fehér burokban születnek (annak köszönhetik samanisztikus képességeiket), az emberi mora *fekete* burokban. A lélekállatok tyúkalakja az előbbi boszorkány alvilágias lélekállatával/segitőszellemével esik egybe. De egyéb közös sajátosságai is vannak a morának a „vizes” segítőszellemekkel. Így például mindkét lény succubus démon: nőnemű szerelmi hálótárs. A segítőszellemes boszorkány és a mora tehát valamilyen — pontosabban még kiderítetlen — kölcsönviszonyban van egymással, de a délszláv (és magyar) boszorkány egyébként is sok mora-vonást örökölt. „Mora-lények” a szárnyas boszorkány-lelkek („anyám szárnyára költ, s elment. . .” — mondják egy 1683-as regécvári perben), a tyúk- és a lepke-, valamint a légy-alakban a kulcslyukon behatóló, a (főleg gyermekágyasokat) nyomó, a lovak sörényét befonó boszorkányok, moraredetű a „sóra-vasra hívás”, mint azonosító módszer, az analógiás megsebesítés több eljárása (a lélekállat megsebesítésével a távol lévő testnek ártanak) és elsősorban az a sztereotípiá, hogy a boszorkány éjszaka, állatalakban támadó nő.<sup>61</sup> A magyar boszorkány délszláv mora — illetőleg boszorkány — kapcsolatai némileg összemosódnak. Boszorkányperjeink adatai a transzban, álomban fekvő testből távozó lélek méh, darázs, lepke alakjára, egyáltalán, a testtől elszakadó lélekre<sup>62</sup> is lehetnek a mora, de akár egyenesen a délszláv és román boszorkány megfelelői is. Ugyanezt mondhatjuk a magyar boszorkány segítőszellemének különböző változatairól, amelyeknek a balkáni samanisztikus varázslók, illetőleg a mora és/vagy a boszorkány felé egyaránt vannak kapcsolatai.

Az előbbiekben említett kétféle, „tüzes” és „vizes” segítőszellem eredeti összetartozását és — egyúttal — kapcsolatukat a morával, egyebek mellett magyar rokonságuk is bizonyítja. Amellett, hogy a magyar boszorkány sok moravonást visel, a magyar néphitben *mindhárom* lénynek van egy másik, közös megfelelője, mégpedig a *lidérc*, *ludvérc* néven ismert lény. Ez nyomó démon („lidércnyomás”), emellett részint a tüzes, mennyei, sárkányszerű lény és/vagy

<sup>60</sup> A mora adatait lásd a 19. jegyzetben. „Éjasszonyok”, „éjjel járók” a magyar perekben például: RÓMER 1861. 227.; KOMÁROMY 1910. 6., 22., 27., 31.; SCHRAM 1982. 234., 245.

<sup>61</sup> Az idézett adat: MAYLÁTH 1889. 5. A boszorkány eme mora-tulajdonságainak adatai például: SZENDREY 1955.; PAMFILE 1916. 137.; MUŞLEA — BÎRLEA 1970. 262–265.; KRAUSS 1908. 57–59.; MIKAC 1934. 197.; BOŠKOVIĆ-STULLI 1953. 337–338.; DJORDJEVIĆ 1953. 6–28.

<sup>62</sup> A testből kiszálló lélek per-adatait lásd: PÓCS 1986. 243. — Továbbá: KAZINCZY 1885. 373., 375. (Megyaszó, Zemplén megye, 1731.); LEHOCZKY 1887. 303–304. (Kisdobrony, Bereg megye, 1731–36.).

tojásból kiköltött és egyéb alvilágias módszerekkel szerzett vizes, alvilági csirke.<sup>63</sup>

A magyar lidércnek kevésbé van „pozitív varázsló” kontextusa, mint délszláv és román rokonainak. Boszorkánypereinkben fellelhető azonban néhány archaikusabb, a magyar néphitben egyébként hiányzó, „samanisztikus segítőszellem/lélekállat” vonásra utaló adat. Ilyen a boszorkányok madara, például a debreceni Nagy Kata 1693-as peréből: „van nekem olyan madaram, hogy valamit rám mondanak, megtudom általa”. Vagy az 1584-es kolozsvári per vallomásai szerint tanítottak valakit, hogyan kell „tartani az Lidérczet”. Egy kisvárdai — a kvázi-túlvilágon „tilóggal vagdalkozó”, tehát más szálon is a samanisztikus varázslókhoz kötődő — boszorkánynak „iromba lidercze” van. Legszebb adatunk egy 1745-ös nagykárolyi boszorkányperből származik. Itt a vádlott — az elhangzó tanúvallomások szerint — a lidércet mint „nagy iromba tyúkot” az ágy alatt tartotta, éjszaka vele hált, sótalan kásával etette — ez eddig egyezik a lidérccsirke tartásának mai napig ismert szabályszerűségeivel. Ugyanekkor: e lidérc hátán (valamint szénvonón, sütőlapáton) repülnek ki a „kilintsnek lyukain” keresztül a Gellért-hegyen tartott gyűlésre. Ez nem más, mint a transzképességet jelentő (bolgár, román) lélekállat epikus megfelelője: az epika szabályai szerint — hatásállattá transzponálva.<sup>64</sup> Utóbbi adatnak a XX. századi néphitben is van megfelelője: a baranyai boszorkány kakason lovagol a boszorkánygyűlésre.<sup>65</sup> Segítőszelleme, segítőállata jelenkori adataink szerint is van a magyar boszorkánynak, mint ez köztudott: a pillék, kígyók, csirkék — és a lidérccsirke is — beleillenek a fenti „varázsló és segítőszelleme” kontextusba. A segítőszellemmel rendelkező boszorkánynak „mindene van”, képes a dolgok mágikus előállítására, jó gazda, javait — szomszédja vagy a szomszéd falu, szomszéd legelő rovására is — mágikus úton gyarapítja.<sup>66</sup> Fentebb

<sup>63</sup> Másrészt: a magyar „nyomó boszorkány”, illetve a lidércnyomás hiedelmek feltehető eredeti magyar (honfoglalás előtti, vö. a „boszorkány” terminus török eredete) és későbbi európai vonásai összeolvadtak: bizonyára sok vonásukban hasonló démonok voltak. — A magyar lidérc-hiedelmek összefoglalását lásd PÓCS 1980. Sok adatot közöl, és az itt taglalt kapcsolatok némelyikére is utal RÓHEIM 1925. 93–98.; MURAKÖZY Ágota 1968.

<sup>64</sup> A per-adatok forrása: KOMÁROMY, 1910. 29., 170.; SCHRAM 1970. II. 352.; SZIRMAY 1809. 81.

<sup>65</sup> ZENTAI 1983., 121. További per-adatok: Vas megye (SCHRAM 1970. II. 524.), Sopron megye (uo. 193.), Győr megye (SCHRAM 1970. I. 378–379.); Komárom megye (uo. 488.), Veszprém megye (SCHRAM 1982. 291.), Zemplén megye (uo. 299.), Abaúj megye (MAYLÁTH 1889. 8.). Ezen adatok szerint pénzt hozó, mindent tudó lidérccsirkéje van a boszorkánynak, illetőleg „tíz lidérc” jár hozzá, repül be a házába. Egy 1750-es hódmezővásárhelyi adat a lidércnek a boszorkány lélekállatával való azonosságát fejezi ki: „kinoztad kandurod és kakasod képiben. . .” (1750., SCHRAM 1970. I. 283.).

<sup>66</sup> Például: „A boszorkányoknak vasládában van a kígyójuk, minden újholdkor tejben fürdetik (etetik)” (Kiskundorozsma, MNT 9.). A boszorkány kígyója, békája, lidérccsirkéje: BERZE NAGY 1940. III. 253–254. (Baranya megye), P. MADAR 1967. 180. (Sárrétudvari, Bihar megye), CSERGŐ Bálint gyűjtése, EA P 142/85-Fn (Küküllőkeményfalva), SÁNDOR 1976. 220–222. (Berettyóújfalva, Bihar megye).

szóltunk a varázslóbból „boszorkánnyá válás” ezen állomásáról; a szomszédtól szerzett javak fokozatához köthető a szomszédnak való ártásra használt „valamikori” segítőszellem, amely boszorkány-állattá válva, kártételeiben segíti a boszorkányt. Csakúgy, ahogy a werwolf állatlelke kártevő „küldött farkassá” racionalizálódott, a boszorkánynak is lehet „kártevésre küldött” állata: „a strigoik lopják a gabonaszemet cséplés vagy magtisztítás idején. . . nagy békáik vannak, kávészínűek, ezeket küldik az emberek magtárjaiba, ahol a búza halomban áll. A békák megtömik pofájukat búzával és hazaviszik a strigoiknak . . .”<sup>67</sup> A segítőszellem károkozóvá alakulásának folyamata nyilván összefügg a varázsló kártevő boszorkánnyá válásával, de ez ugyanúgy nem zajlott le mindenütt és egyértelműen, ahogy a fent jelzett varázslótípusok „boszorkánnyá válása” sem. A magyar néphit rendszerében sem elsősorban a boszorkány, hanem a samanisztikus werwolf-varázslók sok vonásával rendelkező „tudós pásztor” (kocsis, molnár, vadász) alakjához asszociáljuk az effajta segítőszellemeket,<sup>68</sup> aminthogy már pereinkben is megtalálhatók ezek a „tudós pásztorok”, akik segítőszellemet szereznek maguknak, mint például Somogyi János „tudákos és mesterséges ember”, aki elveszett lovakat talált meg, gyógyított és csillagokból jósolt.<sup>69</sup>

A feltehetően samanisztikus eredetű boszorkány-segítőszellemeknek még egy, a népi ördögszövetség kontextusában fontos aspektusát kell röviden említenünk. A „boszorkányságba avatás”-nak a legújabb korban általában „boszorkány-felismerésként” ismert módszeréről, pontosabban hiedelmeiről van szó. A szlovén, horvát, magyar (és osztrák, szlovák, morva) területeken ismert fikatív, hiedelemmondákban elbeszélt rítusok<sup>70</sup> leggyakoribb formája szerint a téli napforduló valamely ünnepén vagy újhold péntekjén, illetve Szent Györgykor a keresztúton, vagy lucaszéken a templomban, bűvös körben felismerhetők a boszorkányok, illetve ugyanezekkel a módszerekkel beavatás nyerhető a boszorkányságba. A módszerek nyilvánvalóan a „túlvilággal” szimbolikusan

<sup>67</sup> PAMFILE 1916. 157.

<sup>68</sup> A tudós pásztorok már említett farkasán, kutyáján kívül például kígyója van (Karcsa, Zemplén megye, BALASSA 1963. 262–264., 223–224.; Szeremle, Bácsbodrog megye, GRYNÆUS Tamás gyűjtése; Uszka, Szatmár megye, DIÓSZEGI Vilmos gyűjtése); lepkéje van (Karcsa, Zemplén megye, BALASSA 1963. 262–264.), „spiritusa” van (Sükösd, Bácsbodrog megye, DIÓSZEGI Vilmos gyűjtése), békája van (Gyimes, BOSNYÁK 1982. 80.), „ludvérce” van (Szenna, Somogy megye, DIÓSZEGI Vilmos gyűjtése).

<sup>69</sup> Keresztúr, Sopron megye, 1743 (SCHRAM 1970. II., 190–191.). A további „segítőszellemes” pásztorokat később, a segítőördögök kapcsán említjük, lévén hogy ezek a segítők már pereinkben is ördöggént jelennek meg.

<sup>70</sup> Gazdag adatanyagot közöl egész Közép-Európából és a rítusokat lényegében a télközépen látogató halottakkal hozza kapcsolatba RÓHEIM Géza (1920.). Lásd még: WEBER – KELLERMANN 1958.; KOVÁCS 1977.

kapcsolatot teremtő rítusok,<sup>71</sup> amelyekben a rituális mágia halottidéző, ördög-idéző, ördögszolga-szerző módszereinek sok eleme is jelen van, ugyanekkor a túlvilággal való „népi” kapcsolatteremtés, a fenti, samanisztikus varázslókhöz köthető „beavatás” nyomai is fellelhetők. A tudós mágiából való kizárólagos eredeztetésnek az ortodox párhuzamok is ellentmondanak. A szerb, román (és keleti magyar) területeken a leggyakoribb felismerő/beavató eljárások kígyóval kapcsolatosak (vö. a fenti segítőszellem/lélekállat). A jelölt valamely nyíláson át vagy magasból „látja” — a kígyó segítségével — a boszorkányokat.<sup>72</sup> Közös a rítusok mindkét fajtájában, hogy amit a jelölt „lát”, „felismer”, azok a szimbolikus túlvilágon zajló boszorkányszombaton állattá változó boszorkányok, vagy ezek elődei, a werwolf-démonok, a kereszteletlen démonok és így tovább (osztrák adatok szerint a Perchták menetét „látja” a jelölt). Az állatlelkek, állatdémonok szarvas, tollas, farkas alakjában<sup>73</sup> a varázslók elhívó, beavató, őrzőszellemeit ismerhetjük fel. A „boszorkányságba avatás” hiedelmei nyilvánvalóan másodlagosan rárétegzettek — ez a rituális mágia ördögidéző módszereinek hozadéka lehet. Eredetileg a boszorkány varázsló őseinek beavatásáról van szó: a jelölt — a legújabb kori hiedelmek szerint is sokszor — nem boszorkánnyá válik, hanem egy bizonyos alvilágias, „halotti” tudást nyer, olyan tudást, amely az előbb említett bolgár, szerb, román „őrzőszellemes” boszorkány sajátja. A földbe rejtett kincseket látja, jövőbe lát, halottlátóvá vagy elveszett tárgyak megtalálásának szakemberévé lesz; „tudós, javas és a jövőbe, múltba látó lesz”; „a próba kiállása után hatalommal s varázserővel rendelkezik”.<sup>74</sup> A „boszorkány-felismerés” ideje is a varázslókkal kapcsolatba hozott démonok megjelenési idejével esik egybe. Samanisztikus motívumok a transz-állapotra, a testtől elszakadó lélek tudományyszerző „elragadtatására” vonatkozó adatok is. A lucaszék készítőjét például a szellemek „megverik... eszméletét veszítve fekve maradt... Ha hét éjszakát átélt... boszorkánnyá válik”.<sup>75</sup> Gyakori ebben a kontextusban a „feldarabolás – csontkiszedés – felélesztés” — a klasszikus, eurázsiai samанизmus közismert beavató motívuma: a lucaszék készítőjét a beavató szellemek „elaltatják, s tagjait szétszedik és úgy táncolnak vele kakasszóig, amikor hirtelen összerakják.”<sup>76</sup>

<sup>71</sup> Erről az aspektusáról lásd PÓCS 1983. 194–201.

<sup>72</sup> DJORDJEVIĆ 1953. 13–14., 19.; CANDREA 1944. 109.; MARIAN 1899. III. 96–97.; PAMFILE 1916. 133–134. Magyar adatok: SZENDREY 1914. 319.; GYÖRFFY 1916. 81.; ERDÉSZ 1984. 44.; KOVÁCS 1977.

<sup>73</sup> Ezek azok az állat-alakok, amelyek szarvában-tollában DTÓSZEGI a magyar táltos fejviseletét fedezte fel. Egyik vonatkozás természetesen nem zárja ki a másikat (DIÓSZEGI 1958. 237–244.).

<sup>74</sup> Szakoly, Szabolcs megye, MNT 13. Hasonló adatok RÓHEIM 1920. passim.

<sup>75</sup> Szeged, KLEIN Valesca 1933. 68–69. — KATONA József *Luca széke* c. drámájában szinte közhelyként említik, hogy ez alkalmából a lélek a testből ideiglenesen távozhat: (I. felvonás, 6. jelenet) „Ej, most karácsony éjszakája vagy, meglehet, hogy egyik a lelke, másik a teste...”

<sup>76</sup> Karancseszi, Nógrád megye, MNT 9. Hasonló: Miskolc, DM Lidérc kérdőív; LUBY 1936. 98. (Matolcs, Szatmár megye).

Mindezek a módszerek, a „kígyós felismerés” egy magyar adatának<sup>77</sup> kivételével, lényegében hiányoznak a magyar, és amennyire át tudtam tekinteni, a horvát és szlovén boszorkányperekből. Ez a tény is arra vall, hogy nem a perekkel nyugatról érkező diabolizmus hozta e kvázi-samanisztikus módszereknek még a rituális mágiához kötődő eljárásait sem. Utóbbiak feltehetően a rituális mágia nyugatról terjedő kéziratok, majd nyomtatott varázskönyveknek, receptkönyveknek köszönhetőek. Vándormondákkal is terjedtek a szóban forgó „felismerő” módszerek; a legújabb kor népszerű mondaszövegeiből is ismerjük őket.<sup>78</sup> A boszorkányhiedelmeknek ezek a samanisztikus varázslókhöz, morához, segítőszellemekhez vezető motívumai egyik alapját jelentik a népi ördögszövetség-képzeteknek, így még vissza kell térnünk rájuk az ördögök kapcsán. Előbb azonban nézzük meg a bemutatott démon- és varázsló-ösökhöz köthető boszorkányszombat-elképzeléseket.

### *A boszorkányszombat*

A boszorkányság rendszerébe integrálódott mitikus lények és varázslók közül mindazok, akiket csapatokban képzeltek el, vagy akik valamilyen csoportos tevékenységet űztek, hozzájárultak a boszorkányság délkelet-európai hiedelemrendszereihez egy-egy sajátos „elő-boszorkányszombat” elképzeléssel.

Először a *tündérek*ről kell e vonatkozásban pár szót szólnunk. A tündérkultusz és mitológia egyfajta „tündérmulatság” néven összefoglalható sabbath-típus kialakulásához járult hozzá: ez — egy mondatban jellemezve — zenés-táncos erotikus vágyvilág-lakoma a „tündérmennysorszámban”.<sup>79</sup> Vannak ennek — a tündérek halotti őseinek köszönhetően — archaikus, halotti, a „viharlelkekhez” köthető vonásai is, de a tündérmitológiában dominál a fényes, mennyei, tavaszi-nyári — a halál sem igazi „sötét” halál, hanem inkább extatikus elveszés egy boldog túlvilágon. Bármilyen távol áll mindez a boszorkányszombatsztereotípiától, egy közép-kelet-európai térségben — elsősorban is a magyar néphitben — a népi boszorkányszombat-képzetek egyik legfontosabb alapja lett. A magyar boszorkányhiedelmekre jellemző — mintegy nemzeti sajátásként —, hogy a tündérkultusz és mitológia minden nyelvszomszédunkénál több

<sup>77</sup> Paks, Tolna megye, 1777 (SCHRAM 1970. II. 465.): „Őtet arra tanították hogj ha Sz.György nap előtt kígyott latt vegje fejét Sz.Illona Pénzével, fokhajmát tegyen az szajában, vigye az Templomban az ki ördögös el pirulván ki megyén az Templombul, és mikor haza menne az Szajat felre vonták. . .”

<sup>78</sup> A módszerek némelyik eleme — ördögidéző eljárás részeként — szó szerinti megfelelésben ismert Szlovénia területén forgalomban volt német nyelvű varázskönyvből (Helena LOŽAR-PODLOGAR tulajdonában a ljubljanai folklór-intézetben). Hasonló horvát vagy magyar adatokról nem tudok. — Újkori magyar hiedelemmondában: BIHARI 1980. 76–78.

<sup>79</sup> A tündéri eredetű boszorkányszombatot bőséges példa-anyaggal mutattam be 1986-os tanulmányomban.

nyomát tartalmazzák, talán mert itt volt legkevésbé talaja a (boszorkány előtti) valóságos tündér-mitológiának. A tündér-eredetű boszorkányszombat a „fehér sabbath” — Gustav HENNINGSEN kifejezésével, aki a balkánihoz nagyon hasonló gazdag szicíliai tündérvilágot mutatott be a XVI. századi „tündérperek” aktaiból, szintén egy olyan területről, ahol nem honosodott meg a „falusi boszorkányság” intézménye. Ő ezt az igazi, „fekete” sabbath egyik lehetséges európai gyökerének véli, amennyiben a demonológia „fekete” boszorkányszombatsztereotípiájában a „fehér sabbath” minden elemének pontos ellentéte megtalálható. Tehát az európai boszorkányszombat eredetének egyik kulcsa a tündéri mulatság önmaga torz ellentétébe fordulása a boszorkányüldözés hatására.<sup>80</sup> Nincs okunk kételkedni ilyen folyamatok lezajlásában Közép- és Nyugat-Európa olyan területein, ahol egyáltalán létezett a szicíliaihoz-balkánihoz hasonló, „boszorkányság előtti” tündérmítológia; és lehetséges lenne akár horvát-szlóven, akár magyar adatokat felsorakoztatni HENNINGSEN tételét igazolandó. A magyar anyagból levonható egyik legérdekesebb tanulság azonban az, hogy *nem* fordul minden mindig „feketébe” — sok nyoma maradt a tündéri boszorkányszombatok hiedelmeiben a „mennyei” vonásoknak. Sajátos módon jön itt be az „ellenkező előjel”: a „látszatbőség-lakoma” motívuma a tündéri boszorkányszombatok elbeszélését mintegy idézőjelbe teszi, megfosztja valóságától és ördögi csalásként, szemfényvesztésként állítja be (a mennyei lakomák edényei, ételei és egyéb kellékei obszcén tárgyakká változnak, illetve eltűnnek). A diabolizmus csak e kontextusban találkozott a tündérmítológiával — az ördög egyébként személyesen nemigen jelenik meg a tisztán tündér eredetű boszorkányszombatokon. Ez az újkorban Európa-szerte elterjedt mondamotívum már a rituális mágia első századaiból ismert, és tudunk róla az ortodox-apokrif vízióirodalomból és az ördöggel szövetséget kötők — ortodox területen is ismert — legendáiból is.<sup>81</sup> Beleszövődése a tündérmítológiába véleményem szerint — bár bizonyítani nem tudom — *nem* a boszorkányüldöző diabolizmus átértelmező hatása lehetett, hanem a rituális mágia egyes eszméinek, illetve a mondáknak a boszorkányüldözéstől független találkozása a tündérmítológiával; bizonyára annak egy már többé-kevésbé funkcióját veszített periódusában.

Az ördögi, fekete, éjszakai boszorkányszombat kialakulásában a tündér-sabbath esetleges „feketébe” fordulása mellett legalább oly jelentősek voltak az eleve „fekete” elődök; ugyanazok a démonikus lények, mint amelyek a népi

<sup>80</sup> HENNINGSEN 1985. 785.

<sup>81</sup> Erról PÓCS 1986. 224–225. További idetartozó motívumok: 1758-as hódmezővásárhelyi perben (SCHRAM 1970. I. 338–339., 344–345.), 1732-es szentesi perben (uo. 239–240.), 1732-es székesfehérvári perben (SCHNEIDER 1934. 18–19.), 1734-es szentesi perben (SCHRAM 1970. I. 246.). Délszláv anyagban: KRAUSS 1908. 37–55.; DJORDJEVIĆ 1953. 42. — Theophilos-legendában: PALMER–MORE 1966. 80–109.; orosz víziókban: LETTENBAUER 1951. 403. A „látszatbőség-lakoma” császárkori (egyiptomi eredetű) és középkori-koraújkorai adatairól: KÁKOSY 1978. 287.

ördög-képzeteknek is alapjai voltak. Mind a délszláv és román, mind a (részben ezekkel, részben az itt nem tárgyalt hasonló, Alpok vidéki hiedelmekkel rokon) magyar boszorkánytársaság-képzetek fontos típusa az emberek közt megjelenő halottak, démonok csapatainak félig „boszorkányosodott” változata: a *viharban vonuló lelkek, kereszteleetlenek, árnyékok, a karakondzuli csapatai és Szent Tódor lovai egy félig emberiesült, részben földi környezetbe helyezett kvázi-túlvilágon száguldanak; az általuk elragadott ember a lelkek, halottak gyülekezete helyett boszorkánytársaságba jut.*<sup>82</sup> Az emberhez behatóló, vagy az embert — eredetileg az emberek lelkét — „túlvilágukra” ragadó éjszakai, halotti démonok csapatai, mint mondtam, olyan alapját jelentettek a „népi” boszorkánytársaság-hiedelmeknek, ahol — ellentétben a tündérgyülekezetekkel — semmit sem kellett boszorkányossá, éjszakaivá tenni, semmilyen pozitív értéket nem kellett negatívba fordítani, elég volt boszorkánynak nevezni e démonokat és feltételezni emberi alakváltozatukat; ez lehetővé teszi közösségen belüli emberi károkozóként, falusi ismerősökként való megjelenésüket is. A holtak e csapatai sokszor úgy lettek boszorkánytársasággá, hogy szinte minden démoni vonásukat megtartották. Ilyenek például a vihardémon-boszorkányok, akikre legszemléletesebb adataink horvát perekben vannak: ezek a hegyeken tartják gyűléseiket, ott csinálják a vihart, jégesőt. Az alvilágból érkező karakondzuli démonok és a démonikus, „holt” werwolf alvilágias mulatságai a pincékben, malmokban, barlangokban, vagy (a kéményen, a szimbolikus alvilág-feljáraton át behatolva) az emberek konyháiban: a sütés-főzés, beleokádás az ételekbe, belevizelés az italokba, a háziak durva táncba ragadása — ez mind szinte „egy az egyben” megjelenik a szerb, román, magyar boszorkányhiedelmekben, és már a horvát és magyar boszorkányperek jegyzőkönyveiben is. A borpincéket sorralátogató boszorkánygyülekezetek „alvilág-bejárása” ezeket a démonokat idézi, csakúgy, mint a strigoi-ok zajos és obszcén dorbézolásai a konyhában és a borpincékben, malmokban, ahol sokszor állatok — ló, farkas, kutya, disznó, macska — alakjában jelennek meg,<sup>83</sup> werwolf-rokonságuknak megfelelően. A démonosök alvilágot szimbolizáló gyülekezőhelyei mellé a boszorkánymultságokban az alvilág bejárata, a keresztút

<sup>82</sup> TKALČIĆ 1892. 18–19., 25.: 1704-es, 1749-es és 1743-as perek. Magyar perek adataiban kevésbé világosan köthetők egy meghatározott démon-öshöz a hegyeken tartott gyűlésekre elragadottakról szóló tudósítások (például az 1750-es hódmezővásárhelyi perben: SCHRAM 1970. I. 295.; vagy egy 1726-os kisvárdai perben: SCHRAM 1970. II. 334–335.).

<sup>83</sup> Alvilágias boszorkányszombat-elbeszélések román és délszláv adatai: TÉGLÁS 1912. 162.; MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 254., 267–268.; PAJEK 1884. 20. (546-os stájerországi szlovén per), TKALČIĆ 1892. 23. (1743-as per); ARDALIĆ 1917. 308–309.; DJORDJEVIĆ 1953. 31–34. Magyar perekből: Szentés, 1732. (SCHRAM 1970. I. 240.), 1734. (uo. 246–248.); Hódmezővásárhely, 1731. (uo. 256.), 1758. (uo. 338–339.); Bicske, Pest megye, 1728. (KOMÁROMY 1910. 415–416.); Kis-kunhalas, 1735. (SCHRAM 1970. II. 438–439.); Örvénd, Bihar megye, 1716. (SCHRAM 1970. I. 79.); Sümeg, Somogy megye, 1737. (SCHRAM 1970. I. 541–543.); Milej, Zala megye, 1751. (SCHRAM 1970. II. 668.); Székesfehérvár, 1732. (SCHNEIDER 1934. 18–19.).

is társul. Ezek a gyűlések a bolgár és a görög, kisebb mértékben a szerb néphitben nem boszorkány-, hanem démon-hiedelemként élnek.<sup>84</sup> „Spontán” boszorkányszombattá válásukat bizonyítja román és szerb boszorkányhiedelemként való megjelenésük.

A magyar boszorkányperek tanúvallomásaiban a házba behatoló, ott „mulatságot” tartó vagy az embereket magukkal ragadó, állatalakban elhurcoló, „meghordozó” boszorkánytársaságok elbeszélései igen változatosak. Általában a különböző típusú démonikus ősök keveredése jellemző rájuk, de olykor világosan elkülöníthető egy-egy fent taglalt démon-típus is. Néha karakondzsulijellegű démon alakjában jönnek az elragadottakért a boszorkányok, így például egy egri per kárvallottjához nagy „fekete ember” jött és „fogait csikorgatta, csalta magához”. Egy hódmezővásárhelyi per faluban száguldó és a házba behatoló „nagy fekete sereg”-e, vagy egy Sopron megyei per tanúvallomása szerint, a karácsonykor az udvaron megjelenő „rossz lelkek” az év fordulóján az emberek közé érkező „kereszteetlen” csapatokat idézik, míg egy Bihar megyei perünkből Szent Tódor lovaira ismerünk: „... az előtt való Éczacán egy szürke paripa képpiben öszve tapodtták és azon tapodás mijatt betegségben esett ...”<sup>85</sup>

A „lélek elragadása”, az ideiglenes halál gondolata is megjelenik a démonok örökségét viselő boszorkánytársaságok által elragadottak, meghordozottak hiedelmeiben. Ez a Balkán boszorkány-ősei közül különösen a szélben vonyuló lelkekhez, „árnyékokhoz”, vihardémonokhoz kötődik, ezzel egyidejűleg a boszorkánygyűlés-hiedelmekből is ismert mind a szerb, mind a horvát anyagból. Így például egy kuői adat szerint karácsony estéjén a boszorkányok „árnyai” vesznek részt a gyűlésen, miközben testük félholtan fekszik otthon.<sup>86</sup> Néhány magyar példa: egy 1766-os kiskunlacházi per adata szerint egy gyereket az udvarról kapott fel egy fekete ember (vö. karakondzsuli) képében megjelenő boszorkány és „reggel tájban forgó szélben és a Dunán túl, s Dunán innen szerte széllyel hordozták”. Egy szalónaki (Vas m., 1653.) per elragadottja csodálatos, rák húzta kocsin megy boszorkánytársaival borért (karácsonykor), de csak a lelke van ott, közben a teste otthon fekszik. Az előbb említett Sopron megyei per tanúvallomása szerint a karácsonyi „rossz lelkek” az „elméjétől megfosztatott” kárvallottat — pontosabban a testtől megfosztott elmét — akarják elragadni. Ide tartozik — ha nem is lehet mindig pontosan egyfajta démonhoz kötni — pereink sok adata az éjszaka „meghordozottokról”, akiket sokszor kulcslyukon át, álmukban visznek el. Vásárhelyi perünk kárvallottját

<sup>84</sup> Bolgár, görög, szerb démon-hiedelmekben: LAWSON 1910. 193–200.; BLUM–BLUM 1970. 121–122.; MARINOV 1914. 211–212.; ZEČEVIĆ 1981. 169–170.

<sup>85</sup> Az idézett adatok: SUGÁR 1987. 214. (1781.); SCHRAM 1970. I. 285.; II. 30–31.; MOLNÁR Balázs 1958. 369. Vagy egy éjfélkor bevonuló macskaseregletben a moroi-hiedelmekre ismerhetünk: Kolozsvár 1584. (KOMÁROMY 1910. 57., 68.).

<sup>86</sup> DJORDJEVIĆ 1953. 51.



például „harmadfél esztendeig hordozták a gonoszok”.<sup>87</sup> A boszorkányok által elragadottak hiedelmeiben — mint említettem — nehéz megkülönböztetni az eredetileg a démonokkal kapcsolatban lévő varázslókhöz vezető szájakat. Így például, amikor a forgószélben megjelenő boszorkányok viszik el a „mulatságba”, vagy szivárvánnyal „ragadják fel” a „gonoszok” a kárvallottat,<sup>88</sup> sejthetők, de nem bizonyíthatók a valamikori gyökerek között a felhővezető lelkek által elragadott „szélvarázslók” beavatására utaló hiedelmek is. Nehéz a megkülönböztetés a werwolf-boszorkányok állatgyülekezeteibe elragadottaktól is: az állattá változás/változtatás közös eleme lehet mindkét boszorkányszombat-, illetőleg narratív típusnak.

A boszorkányszombat-képzetek e csoportjában fontos szerepe van a fenti démonok halotti rokonságának is; a démoni boszorkánymulatság-jelenetek gyakran nem egyebek kísértet-mondáknál. A néphitnek erről az újkorig eleven területéről újra meg újra impulzust kaphatott a démonikus boszorkány fennmaradása is. Jellemző típusa például a „kísértet-boszorkányok” gyűlésének egy galgamácsai adat: éjjeli misekor „A falu boszorkányai nyargalnak a templom körül meszelőszárazon, verik a sok cserépedényt a templom falához”.<sup>89</sup> Boszorkánypereink számos adatából nyilvánvaló, hogy bizonyos, hagyományosan általában kísértetként értelmezett valóságos jelenségeket: szokatlan helyen és időpontban megjelenő állatokat, éjszakai zajokat előszeretettel „magyaráznak” kísérteties, démoni boszorkányok jelenéseiként, például: „Pudli kutya képében be jött hozzánk, az ágy alá bújtam az honnan ki nem akarván jönni, s ij verés és dőfölés után a Fiam bemászott az ágy alá, ki húzta. . . ” Vagy: „harmadik éjszaka a megholt lovam képében rájöttek, mellettem a ló keményen összetapodta. . . ” Ez a ló részint a fent említett „Tódor lovak” hagyományos tevékenységét űzi: éjszaka a lakásba jöve megtapossa áldozatát, részint egy (feltehetően az éjszakai rosszullét következtében megjelenő) „kísértelő” — egyúttal pedig a kárvallott szemében boszorkánygyanús személy egyik megjelenési formája.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> A közölt adatok: SCHRAM 1970. I. 486.; II. 716–717., 30., 31.; I. 297. (Hódmezővásárhely, 1741.). Álmában elragadott kárvallott például: Kiskunhalas 1752. (SCHRAM 1970. II. 445–446.). Vagy: elalvás után valaki arra „ébred”, hogy rángatják kifelé (1709-es miskolci per, SZENDREI J. 1904., 639.), majd a zárlyukon át jutnak ki. Ide tartozik, amikor az éjszakai „látomásban” megjelenők ragadják el, mint például egy sajóvamosi perben (Borsod megye, 1709.), amikor „nagy sereg asszony” veszi körül éjszaka, majd ágyából kirángatva erőszakkal viszik el a templomba (SCHRAM 1970. I. 144–145.). „Meghordozottak” adatairól tudunk még például Szegedről (REIZNER 1900. 376.), Szatmár (SZIRMAY 1809. 80. SCHRAM 1970. II. 313., 334.) és Bihar megyéből (SCHRAM 1970. I. 58–59., 122–123.), valamint Székesfehérvárról (SCHNEIDER 1934. 18–19.).

<sup>88</sup> SCHRAM 1970. II. 257.; I. 104., 103.

<sup>89</sup> VANKÓNÉ DUDÁS Juli gyűjtése, EA 1574.

<sup>90</sup> Hódmezővásárhely (SCHRAM 1970. I. 304.) és Felsőbánya (Szatmár 1731.; ABAFI 1888. 358.). Hasonlók (macska, tyúk, kakas, kutya stb.): Vésztfő, Bihar 1748. (SCHRAM 1982. 128.), Babarc és

Megemlíthetjük még párhuzamul a gyermekágyas anya gyenge állapotában átélt „valóságos” élményeit, amelyek a mai napig talaját jelentik az újszülött kicserélésétől való félelemnek, a „váltott gyerek”-hiedelmek keletkezésének. Már a boszorkányperekben is, éppúgy, mint az újkori néphitben, szinte a szemünk láttára keletkeznek a memoratok abból az alkalomból, hogy a gyermekágyas anya kába állapotában bizonyos jelenségeket gyermekágyas démonoknak vagy ezekből „keletkezett” boszorkánynak néz. Igen jellemző egy 1758-as Győr megyei per tanúvallomása, ahol a tanú „látás”-nak nevezi a gyermekágnál megjelenő boszorkányok sokaságát. Először Németh Kata bába jelenik meg harmadmagával — ez változik az egész szobát betöltő boszorkánycsapattá: „... a ház, a falak, az ágy teli volt boszorkányokkal, mind asszonyoknak lenni látta ...” Tanulságos, ahogy megjegyzi a vallomástevő: „ugy tetszett, ugyanynyira elméjén nem lett volna akkor”.<sup>91</sup>

Nézzük meg ezek után, milyen boszorkányszombat előképeket köszönhet a délkelet-európai boszorkány a werwolfnak. Elsősorban is a werwolf hagyományos időpontjaiban (Szent András, Luca, karácsony, húsvét, pünkösöd, Szent György, valamint újhoid) állattá változó boszorkányok gyülekezete tartozik ide: „Luca éjszakáján, éjfélkor óvakodjon a keresztútnál járni, mert a boszorkányok kutya és macska alakjában ott tartják a báljukat.”<sup>92</sup> Ezek a boszorkányok a változatos délkelet-európai werwolf-alakoknak (kutya, macska, disznó, ló stb.) megfelelő állatok képében, vagy ilyenek hátán — az elragadott embereket sokszor saját hátasállatukká változtatva — utaznak a mulatságra. Ez egyaránt eleven a délszláv, a magyar és a román boszorkányhiedelmekben. Egy román adat szerint például a boszorkányok Szent György éjjelén vagy pünkösdkor találkoznak az útkeresztvezdéseken: ezen az éjszakán mindnyájan kígyóvá, kutyává, disznóvá változnak.<sup>93</sup> Vagy Hajdú megyében: „Keresztúton szent György éjjelén meg lehet látni a boszorkányt. . . kutya, macska vagy ló formát vesz fel.”<sup>94</sup> A román strigoi-mulatság elbeszéléseiből általában világos, hogy a boszorkány — az archaikus werwolf-hiedelmeknek megfelelően — transzba („mély álomba”) esve, csak állatalakot öltő lelkével vesz részt. Ellentétben a legújabb kori néphittel, a magyar perjegyzőkönyvek tartalmazta adatok másodlagosabbak, a

Felsőbük, Sopron megye (1742. és 1730.; SCHRAM 1970. II. 165., 53.); Eger, 1711. (SUGÁR 1987. 73.).

<sup>91</sup> KOMÁROMY 1910. 680. A jelenkori mondák forrásait lásd például: BIHARI 1980. 40.

<sup>92</sup> Kisvárda, Szabolcs megye, DM Lidérc kérdőív. Vagy Tiszaigaron (Szolnok megye): a tülökhangra összegyűjtött boszorkányok bikává, libává, csikóvá stb. változnak (DIÓSZEGI Vilmos gyűjtése). A Szent György, Luca, karácsony stb. napokon gyűlést tartó werwolf-boszorkányok sok jelenkori adatából néhány jellegzetes: KISS Géza 1937. 139–140. (Ormánság); JANKÓ 1895. 241. (Torda, Aranyosszék, Torockó); SZENDREY Zs. 1914. 319. (Nagyszalonta).

<sup>93</sup> CRISTESCU – GOLOPENŢIA 1944. 127. Hasonló román adatok: MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 251–268. A TKALČIĆ közölte horvát per (1751) szerint a boszorkánygyűlés résztvevői újhoidkor (szintén werwolf-idő) lopják a tejet (1892. 27.).

<sup>94</sup> Polgár, Hajdú-Bihar megye, MNT 9.

„werwolf-mulatság” jellegű leírásokban a werwolf-motívumok erősen keverednek tündéri eredetűekkel és a fent említett „házba bejáró” démonok mulatságaival. Csak néha áll előttünk tisztán és világosan a werwolf-eredet. Így például a karácsonykor kutya képében „Tokajon túl” hordozott személy az 1724-es szeghalmi perből nyilvánvalóan a karácsonykor aktivizálódó werwolfokat idézi.<sup>95</sup>

A werwolf-eredetű boszorkányszombat-képzetek tarkaságát fokozzák az „állatok ura” hiedelmek is. Ezek a népies boszorkányszombat egyik alapmotívumához járultak hozzá: a „farkaspásztor” sípjával vagy más módon össze tudja gyűjteni az egész világról a farkasokat, és mint főnökük, kiszabja feladataikat: melyiknek kit kell széjjeltépnie, melyik nyáját megtámadnia. Mindez egy szokásos werwolf-napon történik, amikor is a következő évad károkozási feladatait szabják meg a farkascapatnak, vagyis az ekkor csapatosan farkassá vagy más állattá változott embereknek.<sup>96</sup> Ez a motívum úgy ahogy van, kész boszorkányszombat. Ismerjük is e területről ugyanezt „boszorkányba” oltva: a farkas, vagy kutya, medve, stb. alakot öltő összegyűjtött boszorkányok — pl. egy moldvai adat szerint — „tanácsot tartanak, onnat mennek el aztán ki hova akar rosszat csinálni.”<sup>97</sup> Úgy sejtem, az „állatok-ura”-motívum nemcsak vizsgált területünkön, hanem általában is komoly figyelmet érdemel, mint európai boszorkányszombat előkép.

A samanisztikus termékenység varázslók túlvilági lélekutazásainak, csatáinak megjelenése a boszorkányszombat-képzetekben GINZBURG *benandanté*kre vonatkozó publikációja óta már több dolgozatban részletes bemutatást nyert,<sup>98</sup>

<sup>95</sup> Szeghalom (Békés megye), 1724: OLÁH 1886–1887. 115. Hasonlóképpen werwolf-boszorkány egy balkányi (Szabolcs megye) kárvalott, akinek a nyakába farkasbőrt tesznek, amikor lóra ültetve elhurcolják gyűlésükbe (1717.; SCHRAM 1970. II. 306.). A macskák-kutyák hátán, vagy állattá változtatva elhurcoltak (például Simontornya, Tolna: SCHRAM 1970. II. 519.; Balkány, Szabolcs, 1735.: uo. 343–344.) valószínűleg többnyire werwolf-eredetűek. Biztosra vehetjük ezt, amikor jellegzetes werwolf-napon tehenrontás vagy természetkárosítás céljából gyülekeznek az állatalakot öltött boszorkányok. Így például Borosjenőn (Arad megye, 1756.: KOMÁROMY 1910. 591–596.) Szent György éjjelén kutyaként és macskaként rotják a teheneket. Vagy werwolf-boszorkányok a vízen átkelők is, akiknek „menniük kell” (Kisvárdá, Szabolcs, 1735.: SCHRAM 1970. II. 347.). — A jellegzetes „vegyes” boszorkányszombat-elbeszélésekből többet idéztem 1986-os cikkemben (295–296.).

<sup>96</sup> SCHNEEWEISS 1961. 14.; MARGALITS 1899a. 125.; u. ő. 1899b. 302.; KURET 1975. 82. (utóbbi adat szerint egy Šent nevű, Wilder Jäger-szerű lény karácsonykor összegyűjti szolgáit, akik a folyón átkelve farkassá változnak).

<sup>97</sup> BOSNYÁK 1980. 126–127. Vagy: Hajdúböszörményben a pásztorok azt tartják, hogy a boszorkányok körében régen volt „egy fejes, aki kiosztotta, hogy mit kell csinálni” (BARNA 1979. 23.). Egy szegedi per vallomása szerint (REIZNER 1900. 395.) a „farkaspásztor” mint „örzöngyal” jelenik meg a rontás feladatait kiosztó boszorkánygyűlésen. Szlovén adat: PAJEK 1884. 17.; román: MOLDOVÁN 1897. 177. Utóbbi adat szerint a gyűlésen a „prikulicsok főnöke” elnököl, „aki mezők, erdők és vizek felett uralkodik a Retyezát tetején”.

<sup>98</sup> GINZBURG 1966.; KLANICZAY 1983., 1986.; PÓCS 1986.

a képzetek és rítusok nemzetközi kapcsolatainak taglalásával egyetemben, így itt most csak néhány rövid megjegyzést fűzök a témához.

A közösségük időjárására ügyelő „szélvarázlók” (a fent említett *zduhač*, *stuha* és társai) csoportos csatái a viharhozó boszorkánycsapatok elképzeléséhez szolgáltatnak bőséges alapanyagot. Mind délszláv, román, mind magyar viszonylatban mai napig elterjedt a viharban csoportosan verekedő boszorkányok hiedelme: „A darázi sokaczok azt hiszik, hogy valahányszor forgószél van, mindannyiszor lejönnek a boszorkányok a harsányi hegyről és ott verekszenek és kergetik egymást. Ha aztán valaki belé keveredik, azt megölik. . . A vrácsárák a harsányi hegyen együtt szoktak táncolni a boszorkányokkal.” (A vrácsára gyógyítót jelent, tehát egy eredetileg démonok által elragadott varázslóról van szó).<sup>99</sup> Boszorkánypereink és mai hiedelmeink egyaránt tanúskodnak arról, hogy „pozitív”, illetve varázsló múlt is van a boszorkány viharral, jégveréssel kapcsolatos tevékenysége mögött. Egy zempléni perünkéből idézünk: „a boszorkányok a felhőkbe felszállva a szőlőhegyeket elpusztító záporosókat és jégesőt előidézni vagy ezeket megakadályozni tudják.”<sup>100</sup>

Ami a termésért különböző mezőgazdasági eszközökkel harcoló varázslók túlvilági csatáit illeti, az e típusba sorolható boszorkányszombatok leggazdagabb példáit a román hiedelmek szolgáltatják. A román és a hasonló szerb, magyar boszorkányszombat-képzetek egyaránt őrzik a „termésrabló démonok”, werwolf-démonok és a szomszéd törzs „rossz varázslólelkeinek” és a közösség saját, „jó”, a termést visszaszerző varázslóinak boszorkánnyá vált alakjait.<sup>101</sup> Elsősorban mégis a negatív szerep — a szomszédos, idegen vagy démonikus termésrablók képzete — asszociálódott a boszorkányszombatra gyülekezett lelkekhez: a strigoiok lelkei például azért találkoznak Szent György napon, hogy a „mező mannáját elvegyék”;<sup>102</sup> a magyar boszorkányperek e körbe tartozó boszorkánygyülekezetei is a föld termékenységét veszik el a harmat (vagy a termés) ellopásával.<sup>103</sup> Emellett a mai napig ismertek román és magyar boszorkányhiedelemként egyaránt az „öncélú” viaskodások, csoportos verekedések állatok alakjában a werwolf említett átváltozási időszakában; vagy időhöz

<sup>99</sup> BELLOSICS 1904. 217.

<sup>100</sup> Tállya, 1715. (HODOSSY 1902. 222. — a szerző összefoglalása a latin eredetiről). Hasonlóan „pozitív” nyomokat rejthet a „garabonciással szövetséges” viharcsináló boszorkányok gyülekezete (Iharosberény, Somogy, 1737.: SCHRAM 1970. I. 542.). A viharban verekedő varázslók és boszorkányok gyülekezeteinek több délszláv, keleti szláv adatát közli TOLSTOJ—TOLSZTAJA 1981.

<sup>101</sup> A román strigoi túlvilági csatáinak adatait lásd a 48. jegyzetben. A délszláv harmatszedő, termésrabló boszorkányszombatokról: KRAUSS 1908. 38–41., 71–77.; TKALČIĆ 1892. 26., 35. (1743., 1752); PAJEK 1884. (1531–1546. közti perek), DJORDJEVIĆ 1953. 24., 28–29.

<sup>102</sup> CRISTESCU—GOLOPENȚIȚA 1944. 150., MUȘLEA—BÎRLEA 1970. 248.

<sup>103</sup> Szeged, 1728., 1737. (REIZNER 1900. 406., 519.); Diószeg, Bihar (SCHRAM 1970. I. 104–105.); Mád, Zemplén, 1715. (SCHRAM 1982. 298.), Sempte, Pozsony megye (SCHRAM 1970. I. 516.).

sem kötve. Például tiszzaörsi (Szolnok m.) adatunk szerint zúgás, vihar kíséretében verekednek, dulakodnak a boszorkányok; vagy Tiszaigaron: éjjel tizenketőre eljárnak a boszorkányok „küzdenni”.<sup>104</sup> Azt a tényt, hogy a túlvilági csatákon a varázslók *lelke* vesz részt, legvilágosabban a román boszorkányszombatok csataképei őrzik (mint ezt már említettük a werwolf-hiedelmek kapcsán is). A csaták egyébként ezt a jelentésüket elvesztették és vagy démonikus csaták: „rossz lelkek”, démon-boszorkányok csatáivá lettek (ahol inkább a démonikus boszorkányoknak volt hagyománya, így a kelet-magyar területeken), vagy földi, „harmatszédő”, „gabonalopó”, „tejrabló” boszorkányoknak tulajdonított mágikus tevékenységgé racionalizálódtak. A tiszántúli, erdélyi magyar démon-boszorkányok csatáinak hiedelmei arra vallanak, hogy a természért folytatott csaták képei itt erősen keveredtek a viharban vonuló lelkek (és a „szélvarázslók”) motívumaival — így például erdélyi adataink szerint a „rossz lelkek” a felhőben, viharban vonulnak és ott verekednek „tilólevéllel”.<sup>105</sup>

Mindemellett a varázsló-ösök termékenységgel kapcsolatos attribútumai is tartozékai a boszorkányszombat-hiedelmek e típusának — még az újkori adatok szerint is. Így a gyűlésre utazás közlekedési eszközei a lapát, tiló, szövőszék, seprű, villa, különösen a román, szerb és a keleti, szórványosabban a déli magyar területeken. Jelenkorig fontos boszorkányszombat-motívum: szénvonóra, pemetre, különböző mezőgazdasági eszközökre ülve mennek a boszorkányok harmatot szedni: „Ott volt nekik értekezlet”.<sup>106</sup> Feltehető, hogy a karácsonykor, pünkösdkor új kenyérrel, új borral bíró — egyáltalán, a termékenységvarázsló — boszorkánycsapatok hiedelmei is a varázslók hiedelmeiből öröklődtek, noha ezt megkérdőjelezi, hogy az ünnepeken távoli országokból szerzett friss gyümölcs, termény elterjedt újkori mondai motívuma az ördögszövetséget kötők legendáiból is, és mint a rituális mágiához kötődő motívum is ismert.<sup>107</sup> Egyértelműen a samanisztikus varázslókhöz kötik azonban eze-

<sup>104</sup> Pócs Éva, illetve DIÓSZEGI Vilmos gyűjtése. Hasonló például JANKÓ 1895. 241. Sarkadkeresztúron (Békés megye) a boszorkányok éjszakánként verekednek, mintegy erőpróba-szerűen (BONDÁR 1982. 52.).

<sup>105</sup> Kalotaszeg: JANKÓ 1891. 279.

<sup>106</sup> Például „azsagon” (JANKÓ 1895. 241.; Torda, Aranyosszék, Torockó), lapáton, tilón, seprűnyélen (Istensegíts, Bukovina: BOSNYÁK 1977. 82.); tilón (Gyimes: SALAMON 1975. 102–103.); seprőn és meszelőn (Galgamácsa és Kalocsa, Pest megye: DIÓSZEGI Vilmos gyűjtése); szénvonón és sütőlapáton (Baskó, Abaúj megye: DIÓSZEGI Vilmos gyűjtése); kosárban (Gyimes: SALAMON 1975. 99–100.), seprűn, rokkán, hordón, taligán (Göcsej: GÖNCZI 1914. 109.) utaznak.

<sup>107</sup> Karácsony este új bort ivó, szőlőmetszés idején rügyekből bort sajtoló, pünkösdkor új kenyérrel bíró, Szent Györgykor körtét szedő stb. boszorkányok adatai a magyar perekben: Körmeny, Vas megye, 1648. (SCHRAM 1970. II. 712.); Nagymacsord és Sempte, Pozsony megye, 1727. és 1728. (SCHRAM 1970. I. 518–519., 516.); Szeged (REIZNER 1900. 397., 406–408.); Tállya, Zemplén megye (HODOSSY 1902. 222.). Újkori mondákban a keleti területeken kedvelt motívuma a boszorkányszombatnak a virág, szőlő, gyümölcs karácsonykor (Klézse, Molva: BOSNYÁK 1980. 63.; Hortobágy: BARNA 1979. 23–34.; LUBY 1936. 54–58.); sőt, egy hencidai (Bihar megye) adat

ket a boszorkányszombat-típusokat „beavatási” motívumaik: a tevékenység kilesésének — mint szimbolikus beavatásnak — a büntetése, a „feldarabolás — csontkiszedés” már más kontextusban említett motívuma, vagy akár a „léleken” és/vagy segítőszellemmel végzett harmatszedés román hiedelmei. De ezt az eredeztetést támasztja alá az a tény is, hogy mindeme motívumok korántsem csak boszorkányhiedelemként ismertek, hanem a „tudósok”, különösen a tudós pásztor, esetenként pedig a táltos alakjához tartozó motívumként is.<sup>108</sup>

Az eddig mondottakat áttekintvén megállapíthatjuk, hogy mind a délszláv és román, mind a magyar boszorkányhiedelmekben spontán módon kialakultak bizonyos boszorkánytársaság-képzetek, amelyek boszorkányság előtti hiedelem- és rítusrendszerekben gyökereznek. Boszorkányhiedelemmé válásuk okai közt egyaránt szerepe lehetett a különböző démonikus károkozók funkcióvesztésének és a varázslói gyakorlat megszűntének, a mediátorok szerepvesztésének és a falusi boszorkányság mint intézmény megjelenésének, aktuálissá válásának — a háttérben a károkozás ideológiájának változásával.

E délkelet-európai térségben keletkezésében láthatjuk a boszorkányszombat fikciójának létrejöttét; és ebben a diabolizmustól érintetlen közegben az is világos, hogy ez *nem* a boszorkányüldöző demonológusok kreálta fikció volt. A demonológia sabbath-sztereotípiájának minden fontos eleme — az éjszakai repülés, az állattá változás, az utazás az állatok hátán, az orgiasztikus lakoma, zene és tánc, és a „rontásra” induló boszorkánycsapatok — jelen vannak ezekben a népi, spontán keletkezésű hiedelmekben, illetőleg narratívokban; ha nem is a nyugati demonológia által megkívánt teljességükben, s ha egy-egy helyi variáns nem is tartalmazza a motívumokat együttesen. Ezeknek a hiedelmeknek a megjelenése a horvát-szlovén és magyar boszorkányperekben azt bizonyítja, hogy alkalmasak voltak — kevésbé szabályos és nem komplett sabbath mivoltukban is — betölteni szerepüket a vallatásokban. E tekintetben állták a versenyt az e területek üldözésében alig-alig megjelenő hivatalos sabbath-verzióval, lévén *csoportos* összejövetelekről, mulatságokról, vonulásokról és csatákról szóló elbeszélések.

Mint alább látni fogjuk, a Sátán vagy az ördögök alakja sem hiányzik a népi boszorkányszombatok bizonyos narratív-típusaiból, de a Sátán már korántsem

szert a tengeren túlról, Kanadából hozzák a szőlőt (SÁNDOR Mihályné gyűjtése). A Föld más részéről szerzett gyümölcs motívuma már a Faust-legenda előképeinek — például a Theophilos-legenda egyes változatainak — is része (PALMER — MORE 1966. 204., 218–219.). Ez azonban nem zárja ki, hogy itt a samanisztikus varázslók természetbiztosító tevékenysége lappang a motívum mögött, amelyre rárétegződött a rituális mágiából, illetve az ördögsvévetség-legendákból az „ördögi tudás” motívuma.

<sup>108</sup> A túlvilági csatákról mint táltos-hiedelemről lásd KLANICZAY 1983. 125–129., aki elemezte az idevágó táltos-pereket. — A „feldarabolás — csontkiszedés — felélesztés” samanisztikus beavató motívuma előfordul még a XX. századi harmatszedés-mondákban is. Így például Taktaszadán (Szabolcs megye: SZABÓ 1975. 159–163.), Tiszafüreden, Tiszaszöllösön (Szolnok megye, Pócs Éva gyűjtése). Román adatok: MUŞLEA — BÎRLEA 1970. 248.

olyan elengedhetetlen kellék — a bíróságok részéről sem — mint a „csoportosság”. Még mielőtt az ördögök témájára rátérnénk, szóljunk néhány szót a falusi sabbathok másik fontos közös jellegzetességéről. E népi boszorkánytársaság-képzetek egy nem várt harmadik lehetőséggel adnak — legalábbis az itt vizsgált térségben érvényes — választ azokra a középkort és kora-újkort végigkísérő teológiai vitákra, hogy vajon az „éjszakai repülés” és maga a boszorkánygyűlés valóság-e, vagy az ördög sugalmazta illúzió.<sup>109</sup> E „boszorkányság előtti” rítusok értelmében ugyanis egyik sem, hanem álomban vagy transzban, extázisban megélt „lélekutazás”. Mind a varázsló-, mind a démonösöknek köszönhető közös sajátsága a vizsgált térség boszorkányainak a testet ideiglenesen elhagyó lélek képzete és ezzel összefüggésben bizonyos boszorkányszombat-típusok túlvilágossága, a túlvilágra elragadott lélek gondolata.

Jelen dolgozatban nem térünk ki arra a tényre, hogy bizonyos mitikus lények — akár a fekete démonok, akár a tündérek — földi „képviselői”, maszkos megtestesítői, vagy akár mediátoraik maszkos csapatai (mint a *călușari* és a *ruszália*) is hatottak ugyanezekre a boszorkánytársaság-képzetekre.<sup>110</sup> Voltaképpen meglehetősen egybefolyanak — sokszor egyazon boszorkánytársaságtípus narratívjain belül — a mitikus és rituális „emlékek”, illetve az ezekre utaló szöveg-motívumok. De e „földi” csapatok motívumai jóval kisebb súllyal vannak jelen a varázslók, démonok lélekcsapatainak vagy akár a csoportos lélekcsatáknak az elbeszéléseihez képest. Elsősorban is „lélek-boszorkányokról”, démonikus boszorkányokról beszélhetünk és ennek megfelelően egy — az elbeszélésekben többé-kevésbé földi környezetbe helyezett — kvázi-túlvilágon tartott sabbath területenként (olykor peradatonként) változó mértékben elboszorkányosodott változatairól és egy meglehetősen összetett, „színes” éjszakai boszorkány több, egymással keveredett típusáról is. Mindez illeszkedik az evilág–túlvilág fentebb taglalt archaikus kapcsolatrendszerébe; a boszorkány varázsló-ősei és a démonok által elragadottak nem egyedüli példái a „kapcsolatok” régi, feltehetően közös indoeurópai hagyományainak. A tündérek általi extatikus elragadottság, a tündérekkel rituális kapcsolatot tartó ruszáliák megszállottsága, a szent emberek, gyógyítók, halottlátók víziói és túlvilági utazásai, szentek általi elragadása, a gyógyítók beavatása, sokszor valóban megélt túlvilág-élményei mind az archaikus kapcsolatok e rendszereibe tartoznak.<sup>111</sup>

<sup>109</sup> E vitákról összefoglalóan: COHN 1975. 38–39. — HENNINGSEN a szicíliai tündérkultusz elemzése során hívja fel a figyelmet az „álmok és látomások” világában felépülő népi boszorkányszombatokra, pontosabban ezek tündéri, „fehér” előképeire, szembeállítva ezt az álomvilágot a MURRAY feltételezte valóságos boszorkánygyűlésekkel és társaságokkal (1985. 785.).

<sup>110</sup> A ruszália és *călușari* rítusokról és a boszorkányszombat-képzetekben betöltött szerepükről lásd PÓCS 1986. 228–232.

<sup>111</sup> A kérdéskör gazdag anyagának még legfontosabb bibliográfiáját sem adhatjuk e helyen. Néhány munka, amely fontos adatanyagát tartalmazza az „archaikus kapcsolatoknak”: BLUM–BLUM 1965. 1970.; SCHARANKOV 1980.

E gazdag — itt-ott még ma is élő — hagyományok között teret nyert falusi boszorkány félig emberiesült alakja is sokat megőrzött ezekből.

A „rituális emlékekről” mondtak *nem* támogatják MURRAY, RNEBERG, SUMMERS és mások ritualista elméletét,<sup>112</sup> hiszen nem valóságos boszorkánygyűlésekről, hanem valóságos társaságok boszorkányhiedelmekben őrzött emlékeiről van szó. Mégis, az előbbieket értelmében felvethetjük a kérdést, hogy a „boszorkányok társasága” mennyiben volt fikció és mennyiben valóság? Nem hisszük, hogy mindig feltétlenül éles határt kellene húzni a boszorkány-ösök „valóságos” túlvilágélményei és a boszorkánysággal vádolt — és a boszorkányság fikcióját olykor magukra vállaló — személyek, vagy a boszorkánytársaságba elhurcolt „ártatlanok” (például a tárgyalásokon ilyen témájú vallomásokot tevők) multságokon részvételének fikciója között. Utóbbi is lehet olykor valóságos (például álmom vagy transz) élmény: valóságos túlvilág-élmény egy fiktív boszorkánytársaságban való részvételről, az éjszakai repülés, a testtől elszakadó lélek vagy akár a „házba bejáró” démonok látásának élményével.<sup>113</sup>

Másrészt sokszor tapasztalhatjuk a per-adatokban a túlvilág-élményeknek, lélek-élményeknek mintegy félreértését, „racionalizálását”. Olykor egyazon perben fordul elő az „értett” és „nem értett” verzió, mint például az 1731-es megyeszóói (Zemplén megye) perünkben. A tanú, elbeszélése szerint, az Ingvártetón tartott boszorkánymultságban járt, ahova „csak az elméjét csábították el, de a teste ott nem volt. . . ” Ugyanakkor megmagyarázza, hogyan fértek át a kulcslyukon: „még a kulcslyukon is kimentek, ott úgy elnyúltak, mint a kötél”.<sup>114</sup> Máskor — egy miskolci per tanúja szerint — az elragadottat hónaljánál fogva rángatják át a „zárlyukon”.<sup>115</sup> Nem tudhatjuk, melyik oldalon volt a félreértés, lehetett ez már a vádlott és a tanúk számára is meghaladott fokozat. Ezeket a racionalizáló magyarázatokat azonban főleg a bíróság magatartása indukálhatta, hiszen az ő boszorkány-multság fikciójukat nem a vádlottak vagy a tanúk lélek-élményei támogatták; nekik nem „lélekutazás”, túlvilági, álombeli kalandok beszámolóit kellett, hanem valóságos boszorkánygyűlés, amelynek

<sup>112</sup> MURRAY 1921.; SUMMERS 1926.; RNEBERG 1947. 175–242. Mindhárman más megközelítésben, de valamilyen módon a boszorkányszombatok, ördögimádó rítusok valósága mellett érvelnek. Mindhármuk nézeteinek és a ritualista iskola más tagjainak részletes bírálata: COHN 1975., 110–115.; MURRAY téziseinek legfrappánsabb cáfolata: HENNINGSSEN 1988.

<sup>113</sup> Hagyományörző közösségekben a halottakkal, kísértetekkel való találkozások élményei sokszor „valóságosak”. A testből kiszálló lélek tapasztalása is előfordul: egy ilyen élmény elbeszélője átélte, hogy szárnya nőtt, repült a falu felett Aprószentek éjszakáján (GRYNAEUS Tamás gyűjtése Dávodon, Bács-Kiskun megye). A sztereotipizált álmok is igen gyakoriak, éppen a halottak, kísértetek, démonok vonatkozásában — ezek tartalma az álmodó számára valóságos. A sztereotipizált álmoknak komoly jelentősége volt éppen a boszorkányüldözés során: HENNINGSSEN utal (1988. 119., 280.) a baszk perek során tapasztalt „álmójárvány” jelenségére, gyerekek járványszerűen terjedő álombeli boszorkányszombat-élményeire (a jelenségnek francia, német, svéd párhuzamai is vannak).

<sup>114</sup> KAZINCZY 1885. 373–374.

<sup>115</sup> SZENDREI J. 1904. 639. (1709.).



hús-vér résztvevői képesek egymás beárulására. Ahogy COHN írja, boszorkány-üldözés csak ott mehetett végbe, ahol a hatóság elfogadta az „éjszakai utazások realitását” — enélkül nincs boszorkányszombat.<sup>116</sup>

Éles határ a másik irányban sincs: a samanisztikus varázslók „túlvilági utazásainak” is van egy olyan fokozata, amikor még megvan a varázslók közösségi szerepének öntudata, de tényleges kapcsolatteremtési rítusaik helyett már csak elbeszélnek a túlvilágon viaskodó társaság kalandjait. Ezt tapasztalhatjuk a *zduhač* varázsló magyarországi horvát változatánál, aki már bizonyíthatóan nem működik közösségi funkcionáriusként, de „még” első személyű élményként meséli el az alakjához fűződő hagyományos hiedelmeket: hogyan repül álmában az éjszakai varázsló-gyűlésekre és hogyan lopja el szövetséges varázslótársaival Szent Györgykor más vidékről a termést saját falujának.<sup>117</sup> A narratív fikcióvá vált varázslótársaság azután már egyenes úton a boszorkánytársaság fikciójává válhat, ami mögött már semmilyen egyéni túlvilágélmény nincs, „már csak” katalógus-számmal ellátható monda.<sup>118</sup>

### Ördögök — beavatás és szövetség

Amilyen változatosak a vizsgált közép-délkelet-európai terület boszorkánytársaság- és boszorkánygyűlés-hiedelmei, legalább olyan színes, és ha lehet, még több változattal rendelkezik a népi ördögalakok sorozata. A boszorkányság hiedelemrendszereinek minden olyan pontján, ahol valamiféle démon vagy „lélek” maradványa tovább él, megjelenik a keresztény ördög alakja, pontosabban: e lelkekkel, démonokkal párhuzamosan, ezek többé-kevésbé ördöggé vált variánsai is. Ez vonatkozik mind a halotti-démoni, mind a werwolf boszorkányősökre, mind a segítőszellem-, illetve lidérc-szerű lényekre. E népi démonoknak — szempontunkból — igen fontos sajátossága, hogy a kereszténység népies ördögévé váltak sokszor még *mielőtt* boszorkánnyá lehettek volna (és akkor is, ha nem váltak boszorkánnyá). Különösen az ortodox egyházi demonológiában — és ezzel szoros kölcsönhatásban a néphitben is igen régen — többé-kevésbé az ördöggel azonosultak. Alakjaik és a közép-délkelet-európai népek változatos „falusi” ördögei közt sehol sincs éles határ. Ismerjük a bolgár, szerb, román, görög, albán néphitből a werwolf-szerű ördögöket, a „kereszteletlen”

<sup>116</sup> COHN 1975. 225.

<sup>117</sup> GRYNÆUS Tamás gyűjtése Szeremlén (Bács-Kiskun megye), DÖMÖTÖR Tekla gyűjtése Drávasztárán (Baranya megye).

<sup>118</sup> Az ideiglenes magyar hiedelemmonda-katalógus boszorkánymulatság monda-szűzskéinek többsége valamiféle túlvilág-élményen alapszik, így az 1/A–B, 2/A–B, E csoportok (BIHARI 1980. 80–81.).

ördögöket, a „todorci” ördögöket, és sorolhatnánk akár a gyermekágyas-démonokkal, betegségdémonokkal egybeeső női ördögökig.<sup>119</sup> A népi démon → ördög fejlődés nem az ortodox népi demonológia kizárólagos sajátja; hasonló folyamatok végbementek a nyugati kereszténység hatósugarában is; elég, ha itt csak a nyugati ördög sárkány- vagy werwolf-vonásaira, vagy a Mahr-okból, nightmare-ekből lett ördögökre utalok.<sup>120</sup> Vizsgált hiedelmeink azonban általában „ortodox” ördögökre vonatkoznak, lévén hogy az ördögök népi démon ősei egybeesnek a vizsgált délkelet-európai — ortodox területekről származó — boszorkány-ősökkel.

Hogy az előbbi „igen régen” kitétel pontosan mit jelent, nem tudom; továbbbi kutatást igénylő kérdés, hogy mikor és hogyan ment végbe ezen ortodox népi ördögök kialakulása; nem tisztázott egyelőre az ortodox egyházak gazdag „hivatalos” demonológiájának kialakulása sem. Az bizonyos, hogy kétirányú folyamatok mentek végbe: az egyházi demonológia nemcsak sok népies vonást vett fel, magába olvasztva a népi hiedelemrendszerek démonainak sorát, hanem hatott is a néphitre. E népies ördögalakok valahol középen állnak a kölcsönhatások kereszttüzeiben. Az ördögűző, gyógyító, ráolvasó alsópapság a szerb, bolgár, román falusi közösségek mágikus funkcionáriusainak és mediátorainak kapcsolathálózatába tartozott bele a XX. századig. A szoros kapcsolatok következtében az egyház demonológiája állandó közvetlen csatornákon jutott a parasztsághoz. Az egyházi eredetű ördöglegendák — köztük az ördöggel szövetséget kötők legendái — ismertek román, bolgár folkór-elbeszélésként. Fontos csatornát jelentettek a falusi templomok ördögöket, ördögi tetteket — és nemegyszer az ördög szövetségeseit — ábrázoló freskói is.<sup>121</sup>

Az egyházi demonológia azokon a pontokon is hatott a népi démonokra, ahol nem tette őket ördöggé. Feltehetően ennek hatására ment végbe az egyes hiedelemrendszerekben egy „isteni — ördögi” polarizáció, bár feltehető a bogumilizmus e vonatkozásában — tudomásom szerint — nem kutatott hatása is.

<sup>119</sup> Például a tizenketted idején járó bolgár ördögök (vö. karakondzsuli): DUKOVA 1985. 20.; román „ördög, aki halott ember képét ölti”: PAMFILE 1916. 168.; werwolf- ördög, vízidémon ördög: MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 174. További adatok: TÉGLÁS 1912. 161.; CANDREA 1944., 113–114.; CRISTESCU – GOLOPENŢIA 1944. 60., 84., 183.; MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 163–175.; ZEČEVIĆ 1981. 125.; DUKOVA 1985. 12–13.

<sup>120</sup> Lásd például az óriásokból lett ördögöket, kísértet-ördögöket, mahr-ördögöket, werwolf-ördögöket, vagy a kobold-ördögöket: WEISER-AALL, 1932–1933. 46.; WOODS 1959. 15–21., 84–85., 90–94., 100–116. A „Sátán – sárkány” azonosításról: FRANZ 1909. II., 19–37. (Az már csak különös vallástörténeti véletlen, hogy a „hivatalos” keresztény Sátán valamikori ősei is rokonságban voltak vagy éppen megegyeztek e démonok egyes babiloni, iráni, zsidó őseivel.)

<sup>121</sup> Ördögűző, gyógyító alsópapság az ortodox területeken még a legújabb korban is: PRADEL 1907. 258.; VAJKAI 1943. 26., 33., 36., 44–46.; PAMFILE 1916. 239–241. KRETZENBACHER (1968. 17–41.) ír a korai keleti ördögidézés és ördögszövetség-legendákról és ezek templomi, illetve kolostori ábrázolásairól (ezzel kapcsolatban lásd például GEORGIEVA 1983. lapszám nélkül közölt freskó-ábrázolásait bolgár kolostorokból, illetve a Rila- kolostor ördög-freskóit).

Ebben a folyamatban a fent említett népi démonok gonosszá, sötétté, alvilágivá váltak az isteni pólus ellentétes oldalán; „fehér – fekete”, „mennyei – alvilági” párok jöttek létre; minden ambivalens vagy valamely aspektusában ártalmas démon egyenesen ördögi lett. A démonok, halottak, werwolfok változatos túlvilágaiból pokol lett, a démonok napjaiból a keresztény ünnep ellenpólusa, antiünnep. Természetes lépésként illeszkedik e folyamatba az ördögök, boszorkányok keresztény ünnepek idején tartott „antimiséje”. Mint egy korunkbeli Alsó-Fehér megyei adat mondja: „A templomban is ők (a „tisztátalanok”) tartozkodnak éjjel, nem az Isten”.<sup>122</sup> Hangsúlyozzuk, hogy e folyamatok itt *nem* a boszorkányüldözés terjesztette satanizmus hatására mentek végbe.

Mi a helyzet Magyarországon? A reformáció és ellenreformáció demonológiája — a prédikációk, hitvita-iratok — itt is egy nagymértékben népies ördög-tant tárnak élénk. BORNEMISZÁNAK 1578-ban az ördög kísértéseiről írt munkájában említett ördögök: kísértetek, visszajárók, forgószélben megjelenő vihardémonok, lidérc — a néphit mai napig ismert démonikus lényei, épp csak ellátva az „ördög” fedőnévvel.<sup>123</sup> A keresztény egyház „ördögi” kora volt a XVI–XVII. század nálunk is; mind a katolikus, mind a protestáns felekezetek szemlélete minden rossz démont ördögnek nyilvánított. Ez hatással kellett legyen a néphitre is: a „rossz” démonok a parasztság szemében is többé-kevésbé az ördöggel lettek egyenlővé. A Sátán hatalmának e korra jellemző megnövekedése nálunk — éppúgy mint délkeleti szomszédainknál — nem annyira a nyugati egyház egységes és végérvényesen kidolgozott Sátánalakjának elterjedésében, hanem a teológia ördög-fogalmának népi elemekkel való feltöltődésében nyilvánult meg. Saját, belső keletkezésű népies ördögalakok is jöttek így létre, például a lidérccel, werwolffal kapcsolatban. Másrészt a magyar néphit részeivé lettek nyelvszomszédaink fent említett démonainak már az egyházi demonológia révén ördöggé lett változatai.

A párhuzamos és egymásra is ható démon → boszorkány, illetve démon → ördög fejlődés a „démonikus boszorkány” és a „népi ördög” sajátos egybeesését eredményezte: jellemző, ahogy a kelet-magyar területeken az ördög, boszorkány és a különböző démonok alakja bizonyos vonatkozásban egybeesődik: „Ez is rossz szellem, mint a boszorkány, kísértet, csak az egyik boszorkányként tudja kifejezni, a másik lidércként, de mind alvilági”.<sup>124</sup> Ilyen egybeesődött „ördög – boszorkány” alakok jelennek meg a magyar perек jegyzőkönyveiben keleti területeinken. Ezt itt még a boszorkányok terminológiája is

<sup>122</sup> Magyarózd, Alsó-Fehér megye: HORVÁTH I. 1971. 44. Általánosan elterjedt boszorkány-, illetve kísértet-monda (elsősorban karácsony vonatkozásában): például éjfél mielőtt a boszorkányok a keresztútra mennek táncolni, „azok nem mehetnek be a templomba” (Órhalom, Nógrád megye: DIÓSZEGI Vilmos gyűjtése).

<sup>123</sup> BORNEMISZA 1955. 44., 68., 129., 131., 204.

<sup>124</sup> SALAMON 1975. 87.

tükrözi, bár meg kell jegyeznünk, hogy a példáknak nem minden esetében világos, hogy valódi, fogalmi egybeesésről is szó van, tehát a boszorkány „maga az ördög”, vagy csak a fenti bonyolult demonológiai változások eredményeképpen létrejött metaforikus kifejezésről. Egy udvarhelyszéki példa egy 1745-ös keresztúri perből: Egy asszony mélyen aludt, mikor ura felkeltette, mert „nyomták”: „hó, kelj fel, siess, mert ördög vagy boszorkány vagyon a házban” (a kérdéses lény állítólag a kürtön jött be meztelenül és vicsorgott a férfitra). De neveznek ördögnek — mintegy „boszorkány” helyett — „nyomó” macskát, három fekete ruhás nyomó asszonyt is, vagy „nagy ördöggént” emlegetnek egy farkas (werwolf) boszorkányt.<sup>125</sup>

A népi démon → ördög fejlődés természetesen nem hagyta érintetlenül a démonikus eredetű boszorkányszombat-képzeteket sem. Ez gyakran egyszerűen „ördögök gyűlése”: „... az ördögök kihalt malmokban gyűlnek össze és tanácskoznak: mely lelket vigyék még el... ”<sup>126</sup> Vagy egy 1694-es debreceni perből: „... mikor ő ifjú asszony volt, az ő szállására sereggel mentek be az ördögök”.<sup>127</sup> Innen erednek a népi boszorkánytársaság-hiedelmeknek azok a változatai, amikor ördögi multságokba, alvilági lakomákra, vagy az ördöggé vált werwolf-démonok vad gyülekezetébe ragadják el a kárvallottat, mint például amikor a keresztúton megjelenő „gonoszok” „hívták magok közé” az 1744-es egyházasfalui per tanúját.<sup>128</sup>

Az ördöggé vált boszorkányszombat másfajta példáját szolgáltatják az „állatok ura”, illetve a „farkaspásztor”-hiedelmek. A román „kospásztor”, a „boszorkányok feje” éppúgy ördög lett, mint a szerb és horvát vučji pastir, vagy Szent György-napi ördög, aki megkérdezi werwolf-boszorkányait, hogy milyen állattá akarnak változni rontó körútjukra indultukban. Az ördöggé vált állatok ura sokszor kimondottan a *női* boszorkánycapat *férfi* ördögvezéréként jelenik

<sup>125</sup> A közölt udvarhelyszéki adat: VASS 1913. 165. Gyermekágyas démonszerű ördög: Körösladány 1756. (SCHRAM 1970. II. 572.); nagyfogú, nagyfülű karakondzol-ördög: Szeged (REIZNER 1910. 516.); valakire harmadmagával „rámenő” Sátán: Szeged 1728. (REIZNER 1900. 417.), Szentes 1734. (SCHRAM 1970. I. 425.); nyomó, szopó (mora) ördög: Kőrmend 1738. (KOMÁROMY 1910. 495.). Hasonló ördögalakok, illetve a boszorkány „ördög” elnevezése: Alsó-Fehér, Bihar, Arad, Csongrád, Ugocsa, Tolna és Pest megyéből, Debrecenből, Szegedről (egy-egy adat Borsod és Pozsony megyéből is — SCHRAM 1970. I. 220., 239., 245., 516.; II. 494.; KOMÁROMY 1910. 134., 152–155., 172., 199., 216., 228., 230., 309., 321., 327., 371–372., 405., 592.; SZILÁGYI 1881. 593.).

<sup>126</sup> Román adat: MUŞLEA — BÎRLEA 1970. 171.

<sup>127</sup> KOMÁROMY 1910. 172. Vagy: „Az ördögök a keresztúton szoktak játszani” (moldvai csángók: WICHMANN 1907. 214.).

<sup>128</sup> 1744-es egyházasfalusi per, Sopron megye (SCHRAM 1970. II. 203.). Megjegyzendő, hogy a keresztúton tartott boszorkánymulatságnak a vizsgált térségben is általánosan elterjedt hiedelmei minden bizonnyal a rituális mágia más téren is tapasztalt hatásának köszönhetőek. Ördögök részvételével tartott keresztúti mulatságra horvát adataink is vannak (1743-as és 1749-es perek; TKALČIĆ 1892. 28., 17.). PUHVELL (1976) a keresztúti boszorkánygyűlés általános európainak látszó jelenségét Hekaté kultuszával hozza kapcsolatba, a rituális mágia ördögidézésével azonban még közelebbi a kapcsolat.

meg, aki mint „főboszorkány rendelkezik az egész vidék felett”.<sup>129</sup> Ez a Balkán werwolf-hiedelmeibe oltott „állatok ura” a perekben is ördöggként jelenik meg; például egy 1758-as hódmezővásárhelyi per tanúvallomásában. Ez a narratív a werwolf-gyülekezetek „lélekutazásának” gyakori motívumát, a folyón átkelest — mint szimbolikus túlvilágra jutást — is tartalmazza: „. . . Mikor rontani mentünk, mindenkor volt egy Ördög vezérünk az Enyim János ördög kutyává változtunk. . . A János ördög vitt a Tiszán által bennünket egy Dió hajban. . .”<sup>130</sup>

A werwolfok, illetőleg werwolf-varázslók túlvilági viaskodásain, vagy földi, boszorkányos csatározásain természetszerűleg az alvilági/világvégi/szomszéd országbeli démonikus termésrabló ellenfél szerepében jelenik meg az ördög. Legszemléletesebben egy Bihar megyei perünk írja le a párducbőrös (!) werwolf-hóst és idegen országbeli (ördög) ellenfeleit: „dicsérte Lengyel Istvánt hogy jó vitéz, akar mennyi Török Országbul kan Eördögh jön semmitcsem tehetnek Lengyel Istvannak olyan Parducz bürei vadnak, csak úgy finyenek”. A „túlvilági” csata tilókardokkal folyik (vö. a fent említett „agrárszerekkel” folytatott strigoi-csaták).<sup>131</sup> A samanisztikus varázslók túlvilági ellenfelei már a híres 1691-es livóniai werwolf-per vádlottjának vallomása szerint is az ördögök voltak, akik a pokolba hurcolták el a termést. Ilyen termésrabló/károsító ördögök szlovén, horvát, magyar boszorkányperekből egyaránt ismertek; a vizsgált „permentes” területek hiedelmeiből úgyszintén.<sup>132</sup> A perekben van a témának egy érdekes kontextusa: az ördögök sokszor nem „személyes” elrabló a termésnek, hanem mintegy közvetítőkként dolgoztatnak: ügynökeik a boszorkányok, akik eladják a gabonát vagy más terményt az ördögöknek, vagy az idegen boszorkányoknak, akiket a hiedelmek azonosítanak az ördöggel. Például az 1715-ös tállyai per boszorkányai „szilvát, gabonát, szőlőt, bort adnak el a török és rác boszorkányok követeinek”.<sup>133</sup>

Ezek a gabonaügynök-boszorkányok voltaképpen egyfajta szövetség-szerű kapcsolatban vannak az ördöggel, de sem ez a hiedelem, sem az ördög másfajta jelenléte e népies boszorkányszombatokon nem jelentette a boszorkányüldöző demonológia sztereotíp ördögimádó gyülekezetének megjelenését. Gyakori azonban, hogy ezek a népies, alvilágias ördögalakok egy kis igazítással „hivatalos” keresztény ördögökké lesznek — vasvillát kapnak a kezükbe, patát a

<sup>129</sup> KRAUSS 1908. 54–55.; TÉGLÁS 1912. 162.

<sup>130</sup> SCHRAM 1970. I. 343.

<sup>131</sup> Konyár 1716: SCHRAM 1970. I. 80.

<sup>132</sup> A livóniai per közlése: HÖFLER, O. 1934. 345–351. További ördög-ellenfelek a csatákban: Nagykároly 1745. (SZIRMAY 1809. 81–82.); Diószeg, Bihar megye, 1723. (SCHRAM 1970. I. 104–105.).

<sup>133</sup> HODOSSY 1902. 222. A szegedi perekben is beszélnek arról, hogy eladják az idő előtt, zöld búzából sült kenyeret (REIZNER 1900. 400.; 1728.). 1531–46. közti szlovén perekben: PAJEK 1884. 20.

lábukra és olykor kénköves búz terjeng körülöttük; a boszorkánygyűlés színhelye pedig sokszor határozottan a keresztény, legalábbis az ortodox-apokrif „népies” pokol. Így egy kétegyházi (román) monda szerint a farkas, ördög-pofájú strigoiook multságukon egy sötét barlangban vasvillával táncolnak; a moldvai boszorkányt föld alá, pincébe vezetik beavatni, ahol szarvas ördögök gyülekezetével találkozik; itt tagadja meg az Istent.<sup>134</sup> Az effajta pokoli boszorkánygyülekezetek elbeszéléseiben biztosra vehetjük a pravoszláv (apokrif) vízió-irodalom hatását, amely maga is tartalmaz pokoljárásaiban ilyen „népies” pokol-képeket: állatfejű ördögökkel, boszorkánytánccal, ördögi lakomával. Ugyanezek a pokolképek jelennek meg a szent emberek, halottlátók beavatott „pokoljárásaiban” (vagy a moldvai magyar halottlátó avatásának elbeszélésében).<sup>135</sup> A XVII–XVIII. századi magyar látomás-irodalomból is ismerünk (boszorkánygyűlés-elbeszéléseinkben is visszhangzó) pokol-leírásokat, amelyek egyes motívumai a pravoszláv pokol-víziókból is ismertek. Ilyen az „ördög hadserege”, a „pokol gárdája” és a pokol seregei közti csaták. Fontos lenne tudni, honnan erednek e harci jelenetek: ennek kikutatása új adalékokat szolgáltatna a samanisztikus varázslók túlvilági „viaskodásait” illető kérdések megoldásához is. Közös képe a magyar látomásoknak és a korabeli boszorkányszombat-leírásoknak az ördögi lakomák „kőkenyere és fakése” is. Az ördögök, boszorkányok alvilágias lakomáinak gusztustalanságai (edényekbe okádás, vizezés stb.) sem idegenek már az apokrif vízióktól sem. Hadd idézzünk itt legalább egy boszorkányszombat-elbeszélést, amely a vallásos vízióknak ezt az apokrif poklát mutatja be: „Ez az igmándi bíró 1711. esztendő karácsonya előtt valami két héttel a mocsai falu pincéjébe jött, ott voltak Szombath Miklós plebánus úr édes anyja, Tengöl Falu Zsuska, Haj-Szücsné és több más boszorkány; ottan táncoltanak, ettenek, és ittanak, földre terítettnek Asztalt valamely Darab ruhából, az éték állott egy sült Báránybul és Disznópecsenyébül, kenyerek helyet penigh 12 darab követ tettek, melyet az igmándi Bíró vitt az vendégségbe és tizenkét fakések is voltak az asztalon, s ettenek, melly köveket az igmándi tavalyi Biro zakitta szétt, az utóbbiak fa késekkel ettenek, az Pinczében való hordókból mindenikéből vettének Bort, de az Nyirfa abroncsos hordóbul nem vehettek italt. . . egy hegedősek is volt. . . és táncoltanak. . . midőn penigh. . .

<sup>134</sup> DIÓSZEGI Vilmos gyűjtése (Békés megye); PÓCS Éva gyűjtése Egyházasközpáron (moldvai telepések).

<sup>135</sup> Orosz apokrif víziókban és ukrán néphitben: LETTENBAUER 1951. 398–403. A moldvai magyar halottlátók pokla leggazdagabban MOLDOVÁN D. közlésében (1980. 1387) van leírva. ROMANSZKA (1969. 115–116.) hangsúlyozza az apokrif legendák — köztük pokoljárások, például az „Istenanya pokoljárása” — elsősorban bogumilizmusnak köszönhető hatását a bolgár folklórra (konkrét példákat nem elemez). A pokol gárdája, csata a pokolban: MOLDOVÁN 1980. 1387. (moldvai halottlátó); Mihály Szécsy János 1645-ös pokoljárása (V. KOVÁCS 1985. 298.). „Kőkenyér — vaslepény”: uo. 293, 297.; továbbá az 1715-ös tályai boszorkányperben (HODOSSY 1902. 222.): Szent György éjszakáján puhított kőből sütnek kenyeret.

az Pincebül ell akartak volna menni azon Hordókat az mellyekbül Bort vette-  
nek, teli okádták is ily formán töltötték helyre az Borokat. . . ”<sup>136</sup>

Annyi bizonyosnak látszik, hogy ezeknek az alvilágias boszorkányszombat-típusoknak az eredetével kapcsolatban az egyházi, az apokrif és népi demonológia szoros kölcsönhatását kell hangsúlyoznunk: ez a boszorkányszombatok ördögivé, pokolivá válásának talán egy, az európai üldözéstől független, sajátos kelet-európai útját jelenti. Sajnos ezek a források kutatatlanok, felderítésük pedig igen gyömolcsözőnek látszanék témánk szempontjából.

A fentebb taglalt samanisztikus varázslókat és a velük kapcsolatos boszorkány-típusokat illetően részletesebben kell szólnunk a *segítőszellemek*, valamint a testtől ideiglenesen *távozó lélek* állatalakjai/állatlélek/állatalakot öltött alterego kérdésével. Ugyanis e téren is lezajlott egy „ördöggé válási” folyamat, amely egyértelműen az *ördögszövetség* bizonyos népi válfajaihoz vezetett.

A segítőszellem/lélekállat ördöggé válásának mintegy prototípusa a werwolf, illetve a „tudós” werwolf pásztorok „küldött farkasának” „küldött ördöggé” válása. Boszorkánypereinkből és legújabb kori hiedelmeinkből egyaránt vannak rá példáink, így például egy logodi (Vas m.) 1687-es boszorkányper vádoltja a marhákra „farkast avagi farkas képben az öerdöghöt küldvén” ártott az „ellenséges” nyájnak. Amennyire tájékozva vagyok, az efféle küldött ördögök csak a magyar néphit sajátjai, mintegy belső keletkezésűek.<sup>137</sup> Hogy egy általános tendenciáról, több helyen hasonló módon végbement változásról van szó, bizonyítja a párhuzamos délszláv fejlődés; itt a boszorkány (mora) távozó lelke alakult ördöggé; az éjjel transzban fekvő testből kiszálló darázs, lepke, légy „lélekállatok” mint „gonosz lelkek” — az önálló démonokhoz hasonlóan — az ördöggel azonosultak. Mint a morával kapcsolatban említettük, és mint a bolgár – szerb – román varázsló-hiedelmek bizonyítják, itt nyilvánvalóan samanisztikus lélekállatok boszorkányos, éjszakai, ördögi változatáról van szó. A mora és a boszorkány távozó lelkét, adataink szerint, sokszor tekintették nemcsak „gonosznak”, ördöginek, hanem *magának az ördögnek*. A délszláv boszorkány lelke egyrészt „gonosz szellem segítségével” hagyja el testét, másrészt „gonosz szellem száll ki belőle, amely macska-, tyúk-, farkas-alakban jár rontani embert, állatot”.<sup>138</sup>

A testből ideiglenesen távozó „gonosz” lélek/ördög logikai lehetetlenség: az ember nem születik ilyen lélekkel, ennek csak birtokába juthat. Az ellentmondást az ördögi megszállottság keresztény eszméje oldja fel: a gonosz lélek úgy lett az ember tulajdona, hogy az belézállt, megszállta őt. Tehát az ideiglenesen távozó lélek ördögivé lett változata azonosult a testet megszálló ördöggel. Erre az elterjedt nézetre változatos példákat tudunk idézni. Ismert

<sup>136</sup> ALAPI 1914. 468–469.

<sup>137</sup> HORVÁTH T. A. 1938. 32. A témáról lásd CSEFKÓ 1928.

<sup>138</sup> LILEK 1900. 208. ZEČEVIĆ 1981. 140.: lepke alakban hagyja el a lélek a boszorkány testét.

román hiedelem például, hogy a bűnös ember testébe ördög megy, „ördög van benne”, „megördögösödött”. A sátán többnyire légy — olykor más rovar vagy egyéb állat — alakjában szállja meg, és ez a lélek lesz a halál után visszajáró *rossz lélek* is. Például: „Az ördög rossz lelkű emberbe megy és moroi-já teszi halála után”. Tehát ezen az „ördögi” szinten is azonos az életben ideiglenesen távozó lélek a halál után démonként visszajáró lélekkel. A szerb boszorkányban „ördögi lélek” van; ez éjjel távozik tyúk, légy, lepke alakjában.<sup>139</sup> E körbe tartoznak a boszorkány halálakor száján, orrán kiszálló darazsak, legyek magyar hiedelmei; a román moroi („keresztetlen” = rosszindulatú visszajáró) megkeresztelésekor felszálló darazsak (kvázi a gonosz lélek távozik belőle). A magyar boszorkány avatásának hiedelmei szerint légy vagy darázs alakban repül a „tudás”, a „boszorkányképesség” a jelölt szájába, orrába.<sup>140</sup>

A magyar boszorkány (vagy tudós kocsis, muzsikus stb.) avatásának hiedelmei őrzik a feltételezett pozitív, nem ördögi eredetet is, amennyiben hasonló módszerekkel (amelyeket most nincs terünk részletezni: keresztúton, magasba szökő növényeken, bűvös körben zajló, a rituális mágia ördögyszerző módszereivel keveredő „próbákról” van szó) pozitív tudást is lehet szerezni. Egy jellegzetes magyar példa: „Szabó Vendel... boszorkányság után vágyott, hogy jó dudás váljék belőle. Elment a keresztútra, ott berepült a szájába egy bögő [darázs]. Amikor hazaért, anélkül, hogy fújta volna, megszólalt a dudája...”<sup>140</sup> Vagy egy magyar — de a *zduhač* varázslóhoz vezető motívumokat tartalmazó — monda szerint az alvilági gyűlésre kutya hátán utazó boszorkányok valakit elragadnak magukkal. Az egész utazásnak próba-jellege van, az mintegy a mennyei beavató utazás alvilági tükörképe. A boszorkányságba avatást az a

<sup>139</sup> Az idézett adat: KRAUSS 1908. 57.; további hasonló adatok u.itt 57–70. Román adatok: CANDREA 1944. 114.; MUŞLEA — BÎRLEA 1970. 171.; PAMFILE 1916. 136. (Itt egy fontos, most nem tárgyalt vonatkozás is van: a délszláv, román *vámpír* egyik fajtája azonos ezzel a holta után visszajáró gonosz lélekkel, másik fajtája, az „élő holttest vámpír” pedig tulajdonképpen gonosz lélek, illetve ördög által megszállt holttest. Ha a vámpírság kritériuma a vérszívás, akkor „élő vámpír” is van: a boszorkány éjjel távozó lelke, amint vért szív. A román, bolgár, szerb, szlovén boszorkánynak egyaránt vannak ilyen sajátságai, feltehetően másodlagosan, a vámpír-hiedelmek hatására.)

<sup>140</sup> Például egy hajdúszoboszlói monda szerint (valaki bábaságot, azaz boszorkányságot akar tanulni): „Erre osztán keresztül eresztettek az óra lyukán egy nagy dongót...” (FELTÓTHY 1896. 90.). Hasonló adatok: SZABÓ 1975. 145., 153. (Taktaszada, Szabolcs megye); GULYÁS 1976. 61. (Jászdózsa, Szolnok megye); FARKAS 1916. 39. (Nagyszalonta — Németh János féltaltos nem tudta a darazsat lenyelni: „ördögi mesterségből nem tud levizsgázni”). A moroi-hiedelmek: MOLDOVÁN 1897. 173–175.; CANDREA 1944. 152–156. Légy-alakban is megjelenik a moroi: PAMFILE 1916. 129. — Kolozsvári perünk adata szerint (1733–1734., KOMÁROMY 1910. 469.), darázs alakban „jönnek rá” valakire a gonoszok, moldvai magyar látomás szerint méhrajként jönnek a „Sátánok” (MOLDOVÁN 1980. 1384.). A lucaszékes boszorkányfelismerés alkalmával arról ismerik meg, hogy valaki bűnös ember, hogy az éjfél mise alatt fekete bogarak jönnek ki a száján (Taktaszada, Szabolcs megye: SZABÓ 1975. 170.).



tény jelenti, hogy (a zduhač kiszálló lelkének méh alakjával azonos) méh száll a jelölt orrába.<sup>141</sup>

Az ördögivé vált lélekállatok közt különleges helye van a légynek, az iránszidó „légy=Sátán/Belzebub ördögfejedelem” azonosítás révén, amely otthonos volt a kora-újkori egyházi nézetekben, a nyugati és a keleti egyház demonológiájában egyaránt. A hivatalos egyházi ördögűző rítusok kontextusában is ismert a légy alakjában a szájon át távozó ördög.<sup>142</sup> Így a boszorkány (mora, moroi) száján, orrán ki- és beszálló légy, mint a samanisztikus lélekállatok (méh, lepke) egyházi demonológia hatására légy-ördöggé lett változatának hiedelmei egyértelműen az ördögi megszállottsággal esnek egybe. E tényeknek felel meg az a bolgár boszorkány-meghatározás, amely szerint a boszorkány „élő nőbe betelepült rossz szellem”.<sup>143</sup> Tehát a boszorkány ördög általi megszállottsága és a „boszorkány maga az ördög” gondolata együttesen, többé-kevésbé egybemosódott. Mint egy erdélyi magyar adat kifejezi ezt a kettősséget: „Az ördög. . . az ő testében, vagy ábrázatjában mit cselekedett. . . ” Magyar adataink jellemző módon elsősorban arról a Tiszától keletre eső területről származnak, ahol a „lélek – boszorkány – ördög” egybeesést jeleztem. Például: ördög van a boszorkányban, megszállja az ördög, ördög lakik benne, „az ördögök hozzá adván magokat”, „ördög lakik vala te benned” stb.<sup>144</sup>

Elsősorban román adataink vannak arra nézve, hogy a méh, légy és egyéb lélekállatok alakjában a testet megszálló ördöggel a tulajdonos de facto szövetséget is köt: „neki adja magát”, eladja lelkét neki. Ennek fejében elkárhozik, illetve a fenti hiedelem-kereteknek megfelelően: holta után „keresztetetlen” vagy vámpír lesz. A szövetségnek sokszor egy primitívebb, konkrétabb értelméről van szó: az ördöggel „azonosul”, és nemcsak hogy az ördög segítségével, hanem mintegy a megtestesült ördöggé hajtja végre gonosz tetteit.<sup>145</sup> Tehát az emberi boszorkány esetében a kiszálló lélek, a démon-boszorkány esetében pedig maga a boszorkány, úgy ahogy van, mintegy ördöggé válik. Ilyen értelmű egy SCHMIDT által, ALLATIUSTÓL idézett XVII. századi görög „ördögszövetség”-adat egy olyan területről, ahol nincs is igazi ember-boszorkány. Itt a *striggai* nevű, éjjel járó gyermekágyas démonok (vagy ugyanezek, mint földi nők lelkei), az ördöggel szövetkezve vagyis ördöggé repülnek be a bezárt házakba és hajtják végre gáztetteiket.<sup>146</sup> Azonban sem a megszállottság, sem a szövetség e

<sup>141</sup> A közölt adatok: MANGA 1968. 168.; VARGA Ildikó gyűjtése (Zákányszék, Csongrád megye). Pozitív tudás szerzése orrba, szájba szálló bogarakkal: tudós juhász (Jászdózsza, Szolnok megye: GULYÁS 1976. 61.). Lásd még: BIHARI 1980. 83., 112.

<sup>142</sup> SELIGMANN 1987. 26–28.; PETZOLDT 1964–1965. 93.

<sup>143</sup> MARINOV 1914. 213–215.

<sup>144</sup> Szeged, Bihar megye, Kolozsvár: REIZNER 1900. 420.; KOMÁROMY 1910. 73., 93., 222.

<sup>145</sup> MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 172–173.

<sup>146</sup> SCHMIDT, B. 1871. 136–137. — Az „ördögi megszállottság — rontás” e kapcsolata nem csak ebben az ortodox kontextusban ismert. THOMAS (1971. 478.) XVII. századi angol példákat mutat

fajtája nem volt boszorkányvád tárgya, nem lévén a területen hivatalos boszorkányüldözés. Az ellenség a Sátán volt, nem pedig feltételezett földi ügynökei. A boszorkányság népi intézménye pedig — ahol egyáltalán meghonosodott vizsgált területünkön belül — nem is tételezte fel ilyen ügynökök létét. Ha valaki boszorkány volt ilyen értelemben (megszállta az ördög, akivel „eggyé vált”), nem öllene kellett eljárni az érvényben volt közösségi rendszabályok szerint, hanem az ördög ellen: meg kellett őt szabadítani az ördögtől, vagyis ki kellett űzni azt testéből. Mindezeknek megfelelően sokszor a boszorkány rontását is ördögi megszállottsággal azonosították. „Ha az állatot megrontják, tömjénnel, bűdöskövel kergetik ki belőle a gonoszt” — így egy kalotaszegi adat; de köztudomású a rontás esetén alkalmazott füstölő eljárások sokasága,<sup>147</sup> amelyek véleményem szerint eredendően gonoszűző és nem rontás-gyógyító eljárások. Ahol így viszonyulnak a boszorkány rontásához, ott a maleficiumból sem lesz igazi boszorkányvád a falusi intézményen belül sem: nem követi boszorkányellenes akció. Ilyen értelemben tehát még a „falusi boszorkányság” intézményéről sem beszélhetünk az ördöggel „azonosuló” démonikus boszorkány és a vele kapcsolatos primitív ördögsvöetség kapcsán. Ez nem zárja ki, hogy mindez talaja lehetett — és talán helyenként volt is — az „igazi” ördögsvöetség gondolatának.

Nézzük meg ezek után a segítőszellemek „ördögi” kapcsolatait. Összefoglalóan elmondható, hogy ezek minden fajtája ördöggé vált a vizsgált területen. Már a boszorkányüldözés idején is — a szlovén – horvát – magyar perekből dokumentálhatóan — az ördög szinonimájaként jelennek meg, sőt, ismert velük kapcsolatban a *svöetség kötésének* hiedelme mind a boszorkányperек kontextusában, mind azon kívül. Ez az a pont egész vizsgált témánkban, ahol valóban voltak találkozások az egyházi nézetek által befolyásolt, de népi eredetű „svöetség”-hiedelmek és boszorkányüldözés hivatalos diabolizmusa között.

Világosabb a helyzet a „permentes” ortodox területeken. A román, bolgár, szerb boszorkány segítőszellemének (csakúgy, mint magyar megfelelőinek) általános megjelenési formája — vagy inkább elnevezése — az *ördög*: a boszorkány „avatása” hóna alatt költött, vagy pocsolyából, gödörből, barlangból szerzett csirke vagy gyík „ördög” révén történik. Ördöge segítségével jövendőt mond, „tudja, ki mit csinál, mire gondol”.<sup>148</sup> Megjelenik az a gondolat is, hogy a boszorkány fenti módon szerzett lidérccsirkéje révén az „ördögé lesz”. Ez hasonlít a fenti, primitív ördögsvöetségre, lévén a lélekállat és tulajdonosa többé-kevésbé azonos. Ugyanezt mondhatjuk a román boszorkányról vagy

be arra a nézetre, miszerint a megszállott, megrontott személynek mintegy a boszorkány küldte gonosz szellem megy be a testébe (de itt nem arról van szó, hogy maga a svöetséges ördög lenne a testben; a svöetség és megszállottság két alapvetően különböző kapcsolat az ördöggel — uo. 477.).

<sup>147</sup> JANKÓ 1891. 285.

<sup>148</sup> MARINOV 1914. 214.; KOLUMBÁN 1901.; MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 173.; ZEČEVIĆ 1981. 115.

varázslóról, aki lápból előcsalt „ördögének” egy ember vagy egy állat lelkét kell hogy adja — ennek fejében parancsolhat neki elveszett tárgyak kézrekerítése, kedvező ítéletek megszerzése ügyében. A szövetség abból áll, hogy „társul vele”, „egy lesz vele”, együtt követik el gonosz tetteiket. De ismert ebben a kontextusban az „igazi” ördögszövetség is, vagy legalábbis az a motívuma, hogy a *zmej/zmeu*-csirkék, *spiritusok* tulajdonosa a tudásért cserébe lelkét adja az ördögnek, aki halálakor eljön érte.<sup>149</sup> Hogy a kiindulás mindenképpen a varázsló (segítőszellemből lett) ördöge, és nem a nyugati eredetű, ide alig eljutott boszorkányüldöző diabolizmus, azt az is bizonyítja, hogy ezek a népies segítőördög-változatok és a velük kötött szövetség korántsem csak a boszorkányhiedelmek részei, hanem elsősorban is mindenféle tudós, látó, halottlátó valódi és fiktív, mondai alakjához kapcsolódnak, ahogy ezt említettük már a „még nem” ördög segítőszellemek kapcsán is. De maga az „ördögszövetség” gondolata „felülről jött”: közvetítői itt bizonyára az ortodox egyház hivatalos és apokrif ördögszövetség-legendái, folklórba jutott mondai változatai, valamint a falusi templomok és kolostorok freskóin évszázadokkal ezelőtt és a mai napig is látható ábrázolásai.

Ami a magyar, horvát, szlovén népi segítőördög-képzeteket illeti, ezeket inkább különböző „tudósok” (kocsis, vadász, molnár, pásztor) alakjához asszociálják, mintsem a boszorkányhoz.<sup>150</sup> Mindezeknek a segítőszellemeknek — a magyar lidércnek is — szinte szinonimája lett az ördög, már a boszorkányüldözés századaiban is, mint pereink tanúsítják. Egy Sopron megyei per vallomásai szerint a keresztúton szereznek tüzes ludvércet, tulajdonosáról az a hír járja, hogy „ördögje van”; az idézett szombathelyi perben a pénzhordó szellem: „ördög vagy lidérc”<sup>151</sup> A szellemek „ördöggé válása” a képzetek tartalmában is hozott változást: a varázsló segítőszelleme — egyebek mellett — kincs „meglátásában” segített („látóvá” tette tulajdonosát); a segítő-ördögök pedig egyszerűen kincset hordanak gazdájuknak, meggazdagítják őt — a kincs, pénz,

<sup>149</sup> WLISLOCKI 1896. 192.; MUŞLEA – BÎRLEA 1970. 173–174., 180.; ZEČEVIĆ 1981. 115.

<sup>150</sup> Magyar segítőördögök; például Göcsejben kocsis, vadász tulajdonában (GÖNCZI 1914. 164.), Bolháson, Somogy megyében kocsis, Somogyviszlón pásztor, Tiszajenőn (Szolnok megye) vadász, Lébényben (Győr megye) táltos tulajdonában (utóbbi adatok: MNT XIII. kérdőíve). Szlovén, horvát: MAILLY 1922. 16.; GRGJIC – BJELKOŠIĆ 1899. 632.; ZEČEVIĆ 1981. 115.

<sup>151</sup> Keresztúr, Sopron megye, 1743. (SCHRAM 1970. II. 193.); Szombathely 1659. (uo. 524.); Debrecen, 1735. (KOMÁROMY 1910. 483.); Szombathely 1640. (HORVÁTH T. A. 1937. 24. — „ördögös”, akinek lidérce van). Hasonlóképpen keresztúton szereznek segítőördögöt 1653-as szalónaki (Vás megye) vagy 1743-as keresztúri perünk szerint, sőt keresztútra mennek imádkozni az ördögimát (SCHRAM 1970. II. 188–194., 718–720.). Hasonló Komárom megyei példánk is van: Oláh Mihályné 1728-as kamocsai perében tett tortúra-vallomása szerint szintén a keresztúton szerzett János ördögnek adja el a lelkét (ALAPI 1914. 33–34.).

gazdagság ördögi eredetének, a földi boldogságért, gazdagságért kötött ördög-szövetség gondolatainak megfelelően.<sup>152</sup>

Az ördögös tudósok mondai alakjai arra vallanak, hogy ezeket az ördög-szövetség-képzeteket itt sem a boszorkányüldözés terjesztette. A magyar és a horvát, szlovén (cseh, ukrán) folklórban ismertek — a boszorkányüldöző diabolizmustól függetlenül — az ördög-szövetséget kötő, tudásukért cserébe az ördögnek lelküket elígérő varázslók, tudósok Európa nagy területén elterjedt mondai motívumai. Nem világos, hogy az újkor mely századától datálhatjuk ezek ismeretét a Kárpát-medencében. Mindenesetre egy, a boszorkányüldözéstől, az itt esetlegesen terjesztett satanizmustól, ördög-szövetség-tanoktól független, a demonológia, az ördög-szövetség témáját népszerűsítő félnépi irodalom folklórba jutásáról lehet szó. Ezek a felülről jött hatások jó talajra lettek a varázslók, tudósok — és esetlegesen boszorkányok — segítőszellemeinek és egyéb archaikus, délkelet-európai samanisztikus nyomokat őrző vonásainak hiedelmeiben. Ezekkel a vonásokkal keveredtek, kontaminálódtak; e kontaminációk eredménye, hogy a nemzetközi mondaszűzsék varázslói itt a „népi” lídércből lett ördögnek adják el lelküket.<sup>153</sup>

Itt vissza kell térnünk a fentebb már említett lucaszékkel kapcsolatos boszorkányfelismerési, avatási hiedelmek diabolizált változataira: a keresztúton, lucaszékkel, „bűvös körben” megidézett, megszerzett ördögök szlovén, horvát és magyar (osztrák, szlovák, morva) hiedelmeire. Különösen gazdag a jelenkori magyar anyag, amelyből — a fent taglalt „beavató” rítusokhoz hasonlóan — nem hiányoznak a rituális mágia különböző elemei sem. A fiktív (vagy olykor valódi) rítus sokszor egyenesen szellem vagy ördögidézés: „meghívhatja annak a szellemét, akinek akarja” — például egy pusztamérgesi hiedelem szerint. Megjelennek a keresztény pokol közhelyei: kénköves bűz, varacskosbékák; „koporsók röpködnek”, tüzes szekerek robognak; fellépnek a már Lukianoszról ismert ijesztő szörnyek. A rítusok célja sokszor semmi egyéb, mint

<sup>152</sup> A kincsszerzés, gazdagság gondolata már a korai ördög-szövetség mondák (RÖHRICH 1966. 210.), illetve a korai (XV. századi svájci) perekben, az ördögtisztelet első megjelenésétől kezdve jelen van (KIECKHEFER 1976. 20–21.).

<sup>153</sup> Ezek közül legfontosabb e térségben a már az 59. jegyzetben említett *garabonciás/solomonar-szerű*, ördögnél tanuló varázslók fiktív, mondai alakja. Ez, a kérdést leegyszerűsítve, a samanisztikus varázsló-hiedelmek és az ördög-szövetség-legendák találkozásából jött létre. Mondái rokonok a Theophilos-legenda egyes változataival (Salamancában tanuló vándordíák: PALMER – MORE 1966. 100–101.), ezzel egyidejűleg „vizes/alvilági” segítőszellemmel, lélekállattal rendelkezik, mint a bolgár/román/szerb boszorkány (erről PÓCS 1988.). Ördög-szövetség-mondák a folklórban: orosz (ZELENIN 1927. 395–396.), galíciai ukrán (HNATJUK 1904. I. 96., 199.), cseh-morva (GROHMANN 1864. 18–19.), szorb: VECKENSTEDT 1880. 273–277. A témáról összefoglalóan: KRETZENBACHER 1968a. WOODS (1979. 76–88.) közli a boszorkányságtól független (felidézett, előhívott segítőördögökkel kötött) szövetség mondáit, amelyek sok kapcsolatot mutatnak a tudós mágia ördögidéző módszereivel.

hogyan megjelenő ördögöt szolgálatukba kényszerítsék. A felidézett ördög tudást ad, máskor „ördögszolga”, de mindegyik kontextusban megjelenik — mind magyar, mind szlovén, horvát vonatkozásában — a lélek eladása az ördögnek, az ördögszövetség. Ezenközben ezek a fiktív rítusok őrzik fent említett archaikus gyökereiket is: a testtől elszakadó lélek, a transz-állapot, a „csontkiszedés” motívumai is megjelennek.<sup>154</sup> Hogy egy, mindkét réteget magában foglaló szemléletes példát idézzünk (amelyben a werwolf-varázslók beavató szellemei jelennek meg ördöggként): „Szent Györgykor a keresztúton megjelenik az ördög, és olyan képességet ad . . . hogy bármikor olyan állattá tud változni, amit akkor az ördögnek bejelent . . . így kapta erejét számos csordás, hogy farkassá változhassék”.<sup>155</sup> Boszorkánypereink néhány idevonatkozó adata ugyanezt a kettősséget mutatja. Például Szalónakon, Vas megyében, 1653-ban Oberman Gergely tudós csordás keresztúton szerzett ördögének adja lelkét (ebből felesége tortúra-vallomásában lesz „igazi” ördög; ő azt vallja, hogy mindketten az ördögöt imádják, letérdelnek előtte).<sup>156</sup>

Míg a rituális mágiára is utaló nyugat-magyarországi adataink az említett osztrák–szlovén–horvát térséghez kötik a magyar néphit e képzeteit, a lidérc-szeretők és ördög-szeretők magyar adatainak délkelet-európai kapcsolatai is vannak. A fent említett (incubus és succubus démonként is megjelenő) segítőszellemek mindegyike, „tüzes” és „vizes” változatai egyaránt fellépnek „ördögszerető”-ként is az egész térségben; nevük is sokszor „ördög”, „ördögszerető” lett. A román boszorkány — elterjedt hiedelmek szerint — az eredetileg is „alvilági”, „vizes” ördöggel is közösül, a magyar boszorkány mindkét változattal, az aprótermetű segítőördög csirkével és a tüzes sárkány-szerű ördöggel egyaránt. A megfelelő horvát–szlovén lények: a kincshozó ördögök, tüzes ördögök, lidérccsirke ördögök szintén fellépnek tulajdonosuk nemi partnereként is.<sup>157</sup>

Az „ördöggé válás” — legalábbis részlegesen — viszonylag korán végbemehetett: a nyilvánvalóan a fenti tüzes sárkányokhoz kapcsolódó lidérc-szeretők emberalakja már boszorkánypereink két adata szerint is *lólábú ördög*.<sup>158</sup> A

<sup>154</sup> Az idézett adatok: MNT 13; SINGER (SZÉKELY) 1898. 236.; SZABÓ 1975. 172. (Hasonlók — szlovén, horvát, osztrák viszonylatban is — RÓHEIM 1920. passim) — A II. századi Lukianosz történetében kísértetjárta házban, éjjel varázskönyvet olvasva idéznek fel egy szörös kísértetet — majd kutyák, bika, oroszlán ijesztenek (KÁKOSY 1974. 66–67.).

<sup>155</sup> SZENDREY Zs. 1928. 39. (Szatmár megye)

<sup>156</sup> SCHRAM 1970. II. 718–720. A segítőördög — „igazi ördög” kettőssége a többi per-adatot is jellemzi; a fent említett Somogyi János „tudakos és mesterséges ember”-re is rászűtik, hogy az ördöggel cimborált (egyébként segítő ördöge segítségével lopott lovak hollétét kutatja fel — SCHRAM 1970. II. 188.). — Ismert egy kolozsvári perünkből a tisztán a rituális mágia ördögidézés módszerét alkalmazó ördögelőhívás: „ördöngös könyv” segítségével (KOMÁROMY 1910. 24.).

<sup>157</sup> Erről részletesen: PÓCS 1988. Lásd az 58. jegyzetben közölt irodalmat.

<sup>158</sup> A hiedelemalak mai elterjedési területén, Tolnában és Pozsony megyében: Simontornya, 1741. (SCHRAM 1970. II. 502–503.), Kürt, 1711. (SCHRAM 1970. I. 495.).

feltételezett korai „ördöggé válást” (amely ugyanúgy végbement a permentes ortodox területeken is) Ute DUKOVA szerint bizonyára befolyásolta a már a kora-középkortól ismert „sárkány–ördög” azonosítás.<sup>159</sup> (Ehhez hozzátehetjük, hogy ez nemcsak az „ördögszeretők” vonatkozásában lehetett így). Két boszorkányper adatunk egyike azért is figyelemre méltó, mert ennek kapcsán egy egyébként igen ritka „teljes találkozás” (azonosulás) ment végbe az effajta népies ördögök és az egyházi diabolizmus ördöge közt: a Tolna megyei lólábú tüzes szerető a hivatalos demonológia „hideg testű” ördögévé válik, míg más vonatkozásban egyezik a „népi” lidérc-ördöggel, — így erotikus hiányérzetekkel kapcsolatos vágybetöltő szerepében is (a boszorkány ura vén volt és vak, az ördög pedig ifjú és kedvesen becézte).<sup>160</sup>

Mire használják a pereinkben megvádolt, segítő ördögöt tartó boszorkányok ördögeiket? Az erotikus kapcsolatok néhány adatát kivéve semmi olyasmire, amire a vallatásnak elvileg — vagy ténylegesen — szüksége volna. Ez az ördög legfeljebb a marha megszaggatásában segít, mint egy 1653-as Vas megyei perben; és lehet, hogy ez az ördög az, aki 1748-as Sopron megyei vádlotunknak elsüti (állítólag véletlenül elsül) puskáját<sup>161</sup>. Noha van néhány olyan adatunk, amely szerint a boszorkány a mulatságra saját ördögével megy<sup>162</sup>, ez az ördög nem lép át a privát szférából az üldözök megkívánta hivatalos boszorkányszombat gruppszex jeleneteibe és nem lesz az ördögimádó gyülekezet kultuszának tárgya sem. Néhány erdélyi szász per adata utal arra, hogy ezek a samanisztikus eredetű ördögszövetség-eszmék alapjául szolgálhattak egy igényesebb, több diabolizmust megkövetelő vallatásnak is: itt olyan kitételek hangzanak el, hogy az ördöggel való szövetség bizonyítéka a huzamos alvás, vagy az, ha a vádlottnak méh száll ki transz közben az orrából; a csontkiszedés motívumát pedig „ördögpecsétként” értelmezik, illetve elfogadják annak<sup>163</sup>; de nem ez a jellemző a magyarországi boszorkányüldözésre, bizonyára azért nem, mert a vallatás általában nem érte el a szász hatóságok igényességét.

Világos példáinkból, hogy a vizsgált területen jelen vannak az ördögszövetség bizonyos „népi” képzetei, amelyek végső soron a samanisztikus varázslók kapcsolatteremtési rítusaira épültek, noha maga a szövetség eszméje nyilván az ortodox demonológia és legendairódalom hatása. Hogy ez itt éppen a boszorkányhiedelmekkel is asszociálódott, talán annak a véletlennek köszönhető, hogy a samanisztikus varázslók állatdémonai egyúttal az ortodox területeken régóta ismert népi ördögalakok; másrészt az (itt igen népszerű) ördögi megszállottság gondolata is könnyen asszociálódott a varázsló transzban távozó és

<sup>159</sup> DUKOVA 1970. 246.

<sup>160</sup> A lidérc e szerepéről: DÖMÖTÖR 1980.

<sup>161</sup> SCHRAM 1970. II. 721., 666.

<sup>162</sup> ALAPI 1914. 45–46.; vagy: a fent említett hódmezővásárhelyi, farkas-pásztor-szerű ördög.

<sup>163</sup> A transz-adat: HERBERT 1896. 113. A csontkiszedés: MÜLLER 1854. 56.

testébe visszatérő lelkével. A boszorkány délkelet-európai alakja tehát mintegy készen kínálta a térség egy részére a boszorkányüldözéssel érkező diabolizmus számára a boszorkánytársaságok többé-kevésbé boszorkányosított, emberiesült változataival együtt az ördögszövetség eszméjét is, sőt, a sabbath egy másik fontos kellékének, az ördöggel közösülő boszorkánynak is szolgáltatott előképet. KLANICZAY Gábor számbavette a magyar perek gyérszámú diabolizált boszorkányszombat-leírását és a szintén ritka, szabályos ördögszövetség-vallomásokat.<sup>164</sup> Ezt én itt nem tekintettem feladatommak vizsgálni, csak „alulról” nézve követtem nyomon az esetleges találkozásokat a hivatalos és népi diabolizmus között. Ilyenek, mint láttuk, nemigen voltak; csak néhány esetben kerültek a népi ördögök egy-egy szálon közel a hivatalos ördöghöz, leginkább csak egy-egy keresztúton kötött szövetség erejéig. Általában is igen ritka pereinkben a nyugati demonológia szabályos ördöge, mint KLANICZAY ezt is kimutatta.<sup>165</sup> E néhány esettől eltekintve mind a segítő-ördögök, mind a tüzes incubusok legfeljebb az „ördöge van” megjegyzéssel növelik a vádlott bűnlajstromát; a magyar lidérc-esetek általában nem lesznek a demonológikus ördögszövetség igazi vádjai. Ez a — nálunk XVIII. századi — állapot a boszorkányüldözés centrumában a korai szakasznak felel meg, amikor a vádlottak a rituális mágia módszereivel szerzett szolgálóördögökkel, privát incubus-ördögökkel voltak hallgatólagos szövetségben.<sup>166</sup> Ezt az állapotot ott elsöpörte, vagy inkább magába olvasztotta a magasabb szintű hivatalos demonológia előretörése, nálunk — és hasonlóképpen Horvátországban — csekély volt a hatása ahhoz, hogy ilyesféle integráció mehessen végbe. A népi ördögök kialakulását nyilvánvalóan befolyásolta — még kikutatlan utakon és módokon — a rituális mágia, valamint a boszorkányüldözéstől független (főleg ortodox) demonológia és az ördögszövetség-legendák folklór-változatai, de mindeme kapcsolatok és kölcsönhatások általában a folklór, nem pedig a boszorkányperek közegében jöttek létre. Az üldözés diabolizmusa és a folklór az üldözéses zónában meglehetősen függetlenek egymástól, az ortodox területeken pedig természetesen csak az utóbbi él.

Nevezhetjük-e ezek után a dolgotban vázolt népi boszorkányszombat- és ördögszövetség-eszméket „népi alapoknak”, hiszen nemigen szolgáltak alapul a demonológia sabbath- és szövetség-konceptiójához? Csak abban az esetben tekinthetők annak, ha kiderül, hogy a diabolisztikus tanok közép- és nyugat-európai létrejöttében is játszottak szerepet azonos történeti gyökerű archaikus

<sup>164</sup> KLANICZAY 1986. 279–283.

<sup>165</sup> KLANICZAY 1986. 286.

<sup>166</sup> XV. századi svájci, olasz, francia perekben: COHN 1975. 232–233.; KIECKHEFER 1976. 70–71.; BEHRINGER 1987. 348. Angliában, ahol később sem lett otthonos az „igazi” sabbath, sokkal tovább megvan a privát-ördögök központi szerepe. Ha a szövetséget nem is, de például a pecsétet ezekkel hozzák kapcsolatba (THOMAS 1971. 445., 449., 516–517.).

rítusok és hiedelmek. A sabbath vonatkozásában már tudunk ilyen közös gyökerekről. E tekintetben a jelen dolgozatban vázolt népi képzeteknek minden vonása: a varázslók boszorkánnyá válása<sup>167</sup>, a démonok emberiesülése<sup>168</sup>, a samanisztikus eredetű, illetve a tündérkultuszban gyökerező (és a fekete démonokhoz köthető) boszorkányszombat-képzetek egyaránt rendelkeznek párhuzamokkal Közép-, illetve Dél-Európa több területén; elég itt GINZBURG és HENNINGSEN idézett kutatásaira hivatkozni.

E téren nem kevesebbet, mint egy óeurópai samanizmusnak Európa több reliktum-területén fennmaradt nyomait kell tovább követni. Mindenesetre: eddig is több — jelen dolgozatban csak futólag említett — kutatási eredmény vall arra, hogy a Dél-Délkelet-Európában világosabban megőrzött képzetekhez hasonlóak a boszorkányüldözés központi területein alapul szolgálhattak akár a hivatalos sabbath-verzió minden vonásának kialakulásához, az ideológusok dolga talán csak a sabbath megkomponálása és legfeljebb színezése, hatásosabbá tétele volt.

Ha ez így van, figyelmet érdemelnek az ilyen szempontból kevésbé kutatott ördögök, sőt maga az ördögszövetség is. Nagyon könnyen lehet, hogy a nyugati perek segítő-ördögei — amelyeknek főleg a korai perekben az ördögszövetség-képzetekben is fontos szerepük volt — sem *csak* a rituális mágia szolgáló-ördögeiben gyökereznek, illetve a rituális mágia szolgáló-ördögeinek is lehet közülük a samanisztikus segítőszellemekhez Közép- és Nyugat-Európában is. A délkelet- és közép-európai hasonlóságok e téren is elég feltűnőek ahhoz, hogy legalábbis kutatásra érdemesek legyenek. SCHORMANN mint történész szemére veti a néprajz és vallástörténet kutatóinak, hogy a boszorkányüldözés ideológiájának feltárása során — túl kevés bizonyíték alapján általánosítva — eltúlozzák a „népi eredet” szerepét<sup>169</sup>. „Alulról”, a népi hiedelemrendszerek felől figyelve a boszorkányüldözést, inkább azt észleljük, hogy a boszorkánypereket feltáró történészek milyen *kevésbé* vették ezt figyelembe.

## IRODALOM

ABAFI Lajos

1888 *Felsőbányai boszorkánypörök*. Hazánk, Történelmi közlöny VIII. 301–319., 351–372.

ALAPI Gyula

1914 *Bűbájósok és boszorkányok Komárom vármegyében*. Komárom

<sup>167</sup> Különösen az idővarázslók boszorkánnyá válása lehet e kontextusban jelentős; ez a folyamat Európa sok helyén végbement (legutóbb erről például DIENST 1986. 86–87.)

<sup>168</sup> Legutóbb például LECOUTEUX (1985) mutatott ki ilyen folyamatokat a közép-európai, illetve német boszorkánnyal, illetve a *striga* és *Hexe* terminussal kapcsolatban. Ugyane témáról: UNVERHAU 1980. 31–36.

<sup>169</sup> SCHORMANN 1981. 105.



- ARNAUDOV, M.  
1924 *Sztudii verhu bulgarszkite obrodi i legendi I–II*. Szófia
- BALASSA Iván  
1963 *Karcsai mondák*. Budapest
- BALÁZS Márton  
1891 *Szilágysági néprajzi adalékok*. Ethn. II. 200–209.
- BARNA Gábor  
1979 *Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén*. Budapest  
1981 *A nora. Egy szláv eredetű hiedelem lény a magyar néphitben*. Ethn. XCII. 413–435.
- BÁRKÁNYI János [VOIGT Vilmos]  
1961 *Az „állatok királya” a magyar népmesében*. Ethn. LXXII. 358–384.
- BEHRINGER, Wolfgang  
1987 *Hexenverfolgungen in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der Frühen Neuzeit*. München
- BELLOSICS Bálint  
1904 *Baranyamegyei sokacz babonák*. Ethn. XV. 216–218.
- BERZE NAGY János  
1940 *Baranyai magyar néphagyományok I–III*. Pécs
- BIHARI Anna  
1980 *Magyar hiedelemmonda katalógus*. Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 6. MTA NKCs Budapest
- BLUM, R. – BLUM, E.  
1965 *Health and Healing in Rural Greece. A Study of Three Communities*. Stanford, California  
1970 *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*. London
- BOGDAN-BIJELIĆ, P.  
1908 *Vještice (Konavle u Dalmaciji)*. ZNŽO 13, 306–308.
- BONDÁR Ferenc  
1982 *Sarkadkeresztúr néphite*. Folklor Archívum 14. 7–67.
- BORNEMISZA Péter  
1955 *Ördögi kísértetek*. ECKHARDT Sándor gondozásában (Sempte 1578)
- BOSNYÁK Sándor  
1973 *Adalékok a moldvai csángók népi orvoslásához*. Orvostörténeti Közlemények, 69–70., 279–298.  
1977 *A bukovinai magyarok hitvilága I*. Folklor Archívum 6.  
1980 *A moldvai magyarok hitvilága*. Folklor Archívum 12.  
1982 *A gyimesvölgyi magyarok hitvilága*. Folklor Archívum 14. 65–157.
- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja  
1953 *Splet naših narodnih praznovjerja oko vještice i popa*. Bilten Instituta za Prončavanje Folkloru 2., 327–342. Sarajevo  
1960 *Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung*. Fabula 3., 275–298.
- BYLOFF, Fritz  
1929 *Volkskundliches aus Strafprozessen der Österreichischen Alpenländer, mit besonderer Berücksichtigung der Zauberei- und Hexenprozessen 1455 bis 1850*. Berlin–Leipzig
- CANDREA, I. A.  
1944 *Folklorul medical român comparat*. București
- CARIC, A. E.  
1899 *Volks Glaube in Dalmatien*. Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegovina VI. 585–608.

- CARO BAROJA, Julio  
1967 *Die Hexen und ihre Welt*. Stuttgart (Las Bruyas y su mundo. Madrid 1961)
- CHERNEL Kálmán  
1878 *Köszeg sz. kir. város jelen és múltja*. Második rész: Múltkor. Szombathely
- CIVJAN, T. V.  
1984 *Zmeja-ptica. K isztolkovanyiju tozsgyesztva*. In: V. N. PUTYILOVA (szerk.): Folklor i etnografija u etnograficeszkih isztokov folklornih szjuzetov i obrazov. Leningrad. 47–54.
- COHN, Norman  
1975 *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*. New York
- CRISTESCU-GOLOPENȚIA, S.  
1944 *Drăgus. Un sat din țara Oltului (Făgăras), Manifestari spirituale. Credințe și rituri magice*. București
- CZIRBUSZ Géza  
1882 *A délmagyarországi bolgárok*. Temesvár
- ČAJKANOVIC, Veselin  
1973 *O rhovnom bogu u staroj srpskij religiji*. In: Mit i religija u Srba. Beograd, 307–462.
- CSEFKÓ Gyula  
1926 „Küldött farkas, küldött kutya, küldött ördög”. Ethn. XXXVII. 36–37.
- DIENST, Heide  
1986 *Magische Vorstellungen und Hexenverfolgungen in der Österreichischen Ländern (15. bis 18. Jahrhundert)* In: ZÖLLNER, Erich (szerk.): Wellen der Verfolgung in der österreichischen Geschichte. Wien, 770–94.  
1987 *Lebensbewältigung durch Magie. Alltägliche Zauberei in Innsbruck gegen Ende des 15. Jahrhunderts*. In: Alfred KOLLER — Heinrich LUTZ (szerk.): Alltag im 16. Jahrhundert. Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 14. 80–116.
- DIÓSZEGI Vilmos  
1958 *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Budapest
- DJODRDJEVIĆ, Tihomir  
1953 *Věštica i vila u našem narodnom verovaniju i predanju. Vampir i druga bita u našem narodnom verovaniju i predanju*, SEZb 66., 5–255.
- DÖMÖTÖR Tekla  
1980 *The Symbol of Desire and of Deceptive Happiness*. In: Pre Ceedings of the Folklore Department 19.  
1986 *A magyarországi ördög-ikonográfia problémái*. Ethn. XCVII. 296–309.
- DROZDOWSKA, Wanda  
1962 *Istoty demoniczne w Zaleczu Wielkim, pow. Wieluń*. Łódzkie Studia Etnograficzne IV. 117–130.
- DUKOVA, Ute  
1970 *Das Bild des Drachen in bulgarischen Märchen*. Fabula 11. 209–252.  
1983 *Die Bezeichnungen der Dämonen im bulgarischen I. Das indoeuropäische Erbe*. Linguistique Balkanique XXVI/4. 5–46. Sofia  
1984 *Die Bezeichnungen der Dämonen im bulgarischen II. Urslavische, südslavisch-dialekte und innenbulgarische Bildungen*. Linguistique Balkanique XXII/2., 5–50. Sofia  
1985 *Die Bezeichnungen der Dämonen im bulgarischen. III. Entlehnungen*. Linguistique Balkanique XVIII/2., 5–62. Sofia
- ELIADE, Mircea  
1974 *Some Observations on European Witchcraft*. History of Religions 14. 149–172.
- ERDÉSZ Sándor  
1984 *Kigyókultusz a magyar néphagyományban*. Debrecen

- FAZEKAS Ferenc  
1926 *A „lidérc” és a „táltos” a szalontai nép hiedelmében*. Ethn. XXXVII. 38–39.
- FELTÓTHY László  
1896 *Boszorkány-mondák Hajdu-Szoboszlón*. Ethn VII. 90–93.
- FRANZ, Adolph  
1909 *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I-II*. Freiburg i. Breisgau
- GASTER, M.  
1883 *Scholomonar, d.i. der Garabancijaš dijak nach der Volksüberlieferung der Rumänen*. Archiv für Slavische Philologie VII. 281–290.
- GAZDA József  
1980 *Így tudom, így mondom. A régi falu emlékezete*. Bukarest
- GEORGIEVA, Ivanicska  
1983 *Blgarszka narodna mitologija*. Szófia
- GINZBURG, Carlo  
1966 *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*. Torino
- GÖNCZI Ferenc  
1914 *Göcsej, s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése*. Kaposvár
- GRGJIC-BJELKOŠIĆ, L.  
1899 *Volks Glaube und Volksbräuche in der Herzegovina*. Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegovina VI. 609–632.
- GROHMANN, J. V.  
1864 *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren*. Leipzig
- GULYÁS Éva  
1976 *Jászdózsai hiedelmek*. Folklor Archívum 4. 7–186.
- GYÖRFFY István  
1916 *Babonás hiedelmek és szokások a feketekörösvölgyi magyaroknál*. Ethn. XXVII. 81–88.
- HÁZI Jenő  
1929 *Sopron szabad királyi város története I.7*. Oklevelek, levelek és iratok 1521-től 1531-ig. Sopron
- HENNINGSSEN, Gustav  
1985 *A kívülről jött hölgyek. Tündérek, boszorkányok és szegénység a korai modern Szicéliában*. Világosság XXVI. 778–785.  
1988 *A boszorkányok ügyvédje. A baszk boszorkányság és a spanyol inkvizíció (1609–1614)*. Budapest (The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition 1609–1614. Reno, Nevada, 1980)
- HERBERT, Hermann  
1896 *Die Rechtspflege in Hermannstadt zur Zeit Karls VI*. Mitteilungen aus den Hermannstädtlichen Magistratsprotokollen. Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde NF IX 108–152.
- HERTZ, W.  
1862 *Der Werwolf. Beitrag zur Sagengeschichte*. Stuttgart
- HNATJUK, Volodimir  
1904 *Znagobi do halicko-ruskoji demonologiji*. Etnohrafcisnij Zbirnik XV. Lviv
- HODOSSY Imre  
1902 *Feltételek ítéletek boszorkányperekben*. Jogtudományi Közöny 37. 221–222.
- HORVÁTH István  
1971 *Magyarózdai toronyaljja*. Kolozsvár
- HORVÁTH Tibor Antal  
1937 *Boszorkányok és boszorkánypörök Szombathelyen*. A Vasi Szemle könyvei 86. Szombathely

- HORVÁTHOVÁ, E. — URBANCOVÁ, V. (eds.)  
1972 *Die slovakische Volkskultur*. Bratislava
- HÖFLER, Max  
1899 *Studie über Krankheitsdämonen*. Archiv für Religionswissenschaft II. 86—164.
- HÖFLER, Otto  
1934 *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt am Main
- IVANIŠEVIĆ, F.  
1905 *Poljica. Narodni život i običaji*. ZNŽO 10. 181—307.
- JAKOBSON, R. — RUŽIČIĆ, G.  
1950 *The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos*. Annuaire de l'Institut Philologie et d'Histoire orientale et slave X. 343—355.
- JAKOBSON, R. — SZEFTTEL, M.  
1966 *The Vseslav Epos*. In: R. Jakobson: Selected Writings IV. Slavic Epic Studies, The Hague — Paris, 301—379.
- JANKÓ János  
1891 *Kalotaszegi babonák*. Ethn. II., 273—286.  
1895 *Torda, Aranyosszék és Torockó magyar (székely) népe*. Budapest
- KAZINCZY Gábor  
1885 *Megyszói boszorkányok 1731-ben*. Hazánk, Történelmi közlöny III. 372—375.
- KÁKOSY László  
1974 *Varázslás az ókori Egyiptomban*. Budapest  
1978 *Egyiptomi és antik csillaghit*. Budapest
- KÁLMÁNY Lajos  
1891 *Szeged népe II*. Arad
- KELEMINA, Jakob  
1930 *Bajke in pripovedke slovenskego ljudstva z mitološkim uvodom*. Celje
- KIECKHEFER, R.  
1976 *European Witch Trials. Their Foundation in Popular and Learned Culture, 1300—1500*. London—Henley
- KISS Géza  
1937 *Ormánység*. Budapest
- KLANICZAY Gábor  
1983 *Benandante — kresnik — zduhac — táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép- Európában*. Ethn. XCIV. 116—134.  
1986 *Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI—XVIII. században*. Ethn. XCVII. 275—295.
- KLEIN, Valesca  
1933 *Egy szegedi boszorkány*. Ethn. 44. 68—70.
- KOLUMBÁN Samu  
1901 *Boszorkány-avatás*. Ethn. XII. 279—281.
- KOMÁROMY Andor  
1910 *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára*. Budapest
- KOVÁCS Endre  
1981 *Doroszló hiedelemvilága*. Novi Sad
- KOVÁCS Zoltán  
1977 *Das Erkennen der Hexen in der Westeuropäischen und der russischen Tradition*. Acta Ethnographica XXVI. 241—284.
- KRAUSS, F. S.  
1908 *Slavische Volksforschungen*. Leipzig

- KRETZENBACHER, Leopold  
1968a *Teufelsbündler und Faustgestalten im Abendlande*. Klagenfurt  
1968b *Kynokephale Dämonen südeuropäischer Volksdichtung*. München
- KURET, Niko  
1975 *Die Zwölften und das wilde Heer in den Ostalpen*. *Alpes Orientales* VII. 80–92. München
- LANG, Milan  
1914 *Samobor. Narodni život i običaji*. ZNŽO 19. 39–152.
- LARNER, Christina  
1981 *Enemies of God. The Witch-hunt in Scotland*. Baltimore, Maryland
- LAWSON, J. C.  
1910 *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals*. Cambridge
- LEA, H. Ch.  
1957 *Materials toward a History of Witchcraft I–III*. New York – London (Philadelphia 1939)
- LECOUTEUX, Claude  
1985 *Hagazuussa – Striga – Hexe*. *Hessische Blätter für Volkskunde* NF 18. 57–70.
- LEHOCZKY Tivadar  
1887 *Beregmegeyi boszorkány-perek*. *Hazánk, Történelmi közlöny* VII. 296–306.
- LETTENBAUER, W.  
1951 *Russische Visionsliteratur im 19. Jahrhundert*. *Byzantinische Zeitschrift* 44. 397–404. München
- LILEK, E.  
1900 *Familien und Volksleben in Bosnia und in der Hercegovina*. *Zeitschrift für Österreichische Volkskunde* VI. 202–225.
- LIUNGMANN, Waldemar  
1937–1938 *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein I–II*. FFC 118–119. Helsinki
- LUBY Margit  
1936 *Bábelelte babona*. Budapest
- MACFARLANE, Alan D. J.  
1970 *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. London
- MAILLY, Anton von  
1922 *Sagen aus Friaul und den Julischen Alpen*. Leipzig
- MANGA János  
1968 *Magyar dudák — magyar dudások a XIX–XX. században*. *Népi kultúra — Népi társadalom* I. 127–186.
- MARGALITS Ede  
1899a *Horvát népszokások és babonák Belovár-Kőrösmegyében*. *Ethn.* X. 124–126.  
1899b *Horvát népszokások és babonák Károlyváros vidékén*. *Ethn.* X. 301–303.
- MARIAN, S. F.  
1899 *Sërbătorile la Românie I–III*. București
- MARINOV, Dimiter  
1914 *Narodna vjara i religiozni narodni obicsai*. *Szbornik za narodni umotvorenija i narodopisz* XXVIII. Szófia
- MAYLÁTH Béla  
1889 *Levéltári adatok Regéczvára történetéhez. A XVII. század második feléből*. *Történelmi Tár.*, 1–25.
- MATUSKA Lászlóné  
1899 *Román babonák*. *Ethn.* X. 297–301.
- MIKAC, J.  
1934 *Vjerovanja (Brest u Istri)*. ZNŽO 29., 195–199.

- MOLDOVÁN Domokos  
1980 *Erőst fáj a fejem, ha megyek látomásba, pokolba vaj mennyországba — Beszélgetés egy moldvai csángómagyar halottlátó asszonnyal*. Kortárs XXIV. 1375–1390.
- MOLDOVÁN Gergely  
1897 *Alsófehér vármegye román népe*. Nagyenyed  
1913 *A magyarországi románok*. Budapest
- MOLNÁR Balázs  
1958 *Boszorkányperek Bihar vármegyéből*. Néprajzi Közlemények III. 4. szám., 363–369.
- MOSZYNSKI, Kazimierz  
1967 *Kultura ludowa słowian II. Kultura duchowa I*. Warszawa [Kraków 1929]
- MURAKÖZY Ágota  
1968 *A lidérc a nyírsegi néphitben*. A Nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve X. 183–199.
- MURRAY, Margaret  
1921 *The Witch-cult in Western Europe*. Oxford
- MUŞLEA, I. — BÎRLEA, O.  
1970 *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Haşdeu*. Bucureşti
- MÜLLER, Friedrich  
1854 *Beiträge zur Geschichte des Hexenglaubens und des Hexenprozesses in Siebenbürgen*. Braunschweig
- OBREBSKI, J.  
1977 *Ritual and Social Structure in a Macedonian Village*. International Area Studies Programs. Massachusetts — Amherst
- OLÁH György  
1886–1887 *A boszorkány perek Békésvármegyében. Művelődés történelmi vázlatok a múlt századból*. A Békésvármegyei Régészeti és Mivelődéstörténeti Társulat Évkönyve 13. 30–161.
- PAJEK, J.  
1884 *Crnice iz duševnega žitka staj Slovencev*. Ljubljana
- PALMER, Ph.M. — MORE, R.P.  
1966 *The sources of the Faust tradition from Simon magus to Lessing*. New York [London 1936]
- PAMFILE, Tudor  
1916 *Mitologie românească I*. Bucureşti
- PAULSON, Ivar  
1964 *The animal guardian: a critical and synthetic review*. History of Religions 3., 202–219.
- PERKOWSKI, Jan  
1972 *Vampires, dwarves and witches among the Ontario kashubs*. Ottawa
- PETZOLDT, Leander  
1964–1965 *Besessenheit in Sage und Volksglauben*. Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 15–16. 76–94.
- P. MADAR Ilona  
1967 *Sárrétudvari hiedelmek*. Néprajzi Közlemények XII. 23–225.
- PÓCS Éva  
1980 *Lidérc. Lidércfény*. Magyar Néprajzi Lexikon III. Budapest, 452–454.  
1983 *Tér és idő a néphitben*. Ethn. XCIV. 177–206.  
1986 *Tündér és boszorkány Délkelet- és Közép-Európa határán*. Ethn. XCVII. 177–256.  
1988 *Sárkányok, ördögök és szövetségeseik a délszláv-magyar kapcsolatok tükrében*. Folklor és Tradíció VI. 145–170.  
1989 *Hungarian Táltos and his European Parallels*. In: HOPPÁL, M. — PENTIKÄINEN, J. (szerk.): Ethnologia Uralica 1. 251–276. Budapest

- PRADEL, Fritz  
1907 *Griechische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*. Giessen
- PUHVELL, Martin  
1976 *The Mystery of the Crossroads*. Folklore 87. 167–177.
- RANKE, Friedrich  
1933 *Mahr und Mahrt*. In: HOFFMAN-KRAYER, E. – BÄCHTOLD-STÄUBLI, H. (szerk.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* V. 1508–1511.
- REIZNER János  
1900 *Szeged története IV*. Szeged
- ROMANSKA, Zwetana  
1969 *Über bulgarische Volksdichtungen unter den Einfluss eschatologischer Legenden*. Annales Instituti Slavici 5. 114–119. Wiesbaden
- RÓHEIM Géza  
1920 *Lucaszék*. In: *Adalékok a magyar néphithez II*. Budapest, 29–277.  
1925 *Magyar néphit és népszokások*. Budapest
- RÓMER Flóris  
1861 *Adalék a boszorkányperekhez I*. Győri Történeti és Régészeti Füzetek I. 176–185., 219–236., 322–333.
- RÖHRICH, Lutz  
1959 *Europäische Wildgeistersagen*. Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde X. 79–162.  
1966 *Az ördög alakja a népköltészetben*. Ethn. LXXVII. 212–228.
- RUNEBERG, Arne  
1947 *Witches, Demons and Fertility Magic*. Helsingfors
- SALAMON Anikó  
1975 *Gyimesi mondák*. In: *Mai népi hiedelmek. Az ELTE Ókori Történeti Tanszékeinek Kiadványai* 10. 65–156.
- SÁNDOR Mihályné  
1976 *Egy bihari parasztasszony hiedelmei*. Folklor Archívum 4. 187–282.
- SCHARANKOV, Emanuil  
1980 *Feuergehen. Psychologisch-physiologische und historisch-geographische Untersuchung des Nestinarentums in Bulgarien*. Stuttgart
- SCHMIDT, Bernhard  
1871 *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum*. Leipzig
- SCHMIDT, Leopold  
1952 *Der „Herr der Tiere“ in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens*. Anthropos XLVI. 509–538
- SCHNEEWEISS, Edmund  
1961 *Serbokroatische Volkskunde I. Volksglaube und Volksbrauch*. Berlin
- SCHNEIDER Miklós  
1934 *Fejérmegyei boszorkányperek*. Székesfehérvár
- SCHORMANN, Gerhard  
1981 *Hexenprozesse in Deutschland*. Göttingen
- SCHRAM Ferenc  
1970 *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768 I–II*. Budapest  
1982 *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768 III*. Budapest
- SELIGMANN, Kurt  
1987 *Mágia és okkultizmus az európai gondolkodásban*. Budapest [Magic, Supernaturalism and Religion, 1948]
- SENN, Harry A.  
1982 *Were-Wolf and Vampire in Romania*. New York

- SINGER (SZÉKELY) Leó  
1898 *Dunántúli babonák*. Ethn. IX. 233–236.
- SUGÁR István  
1987 *Bübájosok, ördöngösök, boszorkányok Heves és Külső-Szolnok vármegyében*. Budapest
- SUMMERS, Montague  
1926 *The History of Witchcraft and Demonology*. London–New York
- SZABÓ Lajos  
1975 *Taktaszadai mondák*. Budapest
- SZENDREI János  
1904 *Miskolcz város története 1000–1800 II*. Miskolc
- SZENDREY, Ákos  
1955 *Hexe — Hexendruck*. Acta Ethnographica IV. 129–169.
- SZENDREY Zsigmond  
1914 *Ember- és természetfeletti lények a szalontai néphitben*. Ethn. XXV. 315–326.  
1928 *Szatmár megye néphagyományai II*. Ethn. XXXIX. 26–32.
- SZILÁGYI Sándor  
1881 *A boszorkányok történetéhez*. Századok XV. 593–602.
- SZIRMAY Antal  
1809 *Szatmár vármegye fekvése, történeti és polgári esmérte I. rész*. Buda
- TÉGLÁS István  
1912 *Kalotaszegi oláh mítoszi emlékek*. Ethn. XXIII. 158–170.
- THOMAS, Keith  
1971 *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*. London
- TKALČIĆ, I.  
1892 *Izprave o progonu vještica u Hrvatskoj*. Starine XXV. 1–102.
- TOLSZTOJ, N. I. — TOLSZTAJA, Sz. M.  
1981 *Zametki po szlavjanszkomu jazicsesztvu 5. Zascita ot grada v Dragacsze i drugih szerbszkij zonah*. In: VINOGRADOVA, L. I. — SZMIRNOV, Ju. I. (szerk.): *Szlavjanszkij i Balkanszkij folklor*. Moszkva, 44–120.
- TOPOROV, V. N.  
1977 *K drevnyebalkanszkim szvjazam v oblasztyi jazika i mifologii*. Balkanszkij lingviszticzeszkij szbornyik, 40–58.
- TREVOR-ROPER, H.R.  
1969 *The European Witch-craze of the 16th and 17th Centuries*. Harmondsworth (1967)
- UNVERHAU, Dagmar  
1980 *Von Toverschen und Kunstfruwen in Schleswig 1548–1557*. Quellen und Interpretationen zur Geschichte des Zauber- und Hexenglaubens. Schleswig
- URBAS, W.  
1898 *Aberglaube der Slowenen*. Zeitschrift für Österreichische Volkskunde IV. 142–152.
- V. KOVÁCS Sándor (szerk.)  
1985 *Tar Lőrinc pokoljárása. Középkori magyar víziók*. Budapest
- VAJKAI Aurél  
1943 *Népi orvoslás a Borsavölgyében*. Kolozsvár
- VAJNA Károly  
1906–1907 *Hazai régi büntetések II*. Budapest
- VASS Miklós  
1913 *Adalékok udvarhelyszéki boszorkányperekhez*. Ethn. XXIV., 84–89., 160–166.
- VECKENSTEDT, E.  
1880 *Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche*. Graz



VLACHOS, Th.

1971 *Geister und Dämonenvorstellungen im Südosteuropäischen Sprachzugehörigkeit*. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde XXV. 217–248.

WASCHNITZ, V.

1913 *Perht, Holda und verwandte Gestalten. Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte*. Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse 174. 2. Abhandlung

WEBER-KELLERMANN, Ingeborg

1958 *Der Luzienstuhl im deutschen und ungarischen Volksglauben*. Hessische Blätter für Volkskunde 49–50., 295–316.

WICHMANN Györgyné

1907 *A moldvai csángók babonás hitéből*. Ethn. XVIII., 213–214.

WLISLOCKI, Heinrich

1896 *Quälgeister im Volksglauben der Rumänen*. Am Urquell VI. 17–19., 60–62., 90–92., 108–110., 142–144. Berlin

WOODS, Barbara Allen

1959 *The Devil in Dog Form. A Partial Type-Index of Devil Legends*. Folklore Studies 11. University of California Press, Berkeley—Los Angeles

ZEČEVIĆ, Slobodan

1981 *Mitska biča srpskih predanja*. Beograd

ZELENIN, Dmitrij

1927 *Russische (ostslavische) Volkskunde*. Berlin—Lepizig

ZENTAI Tünde

1983 *Ormánsági hiedelmek*. Folklor Archívum 15.

ZGUTA, Russell

1977 *Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia*. American Historical Review 5. 1187–1207.

Éva P ó c s

#### POPULAR FOUNDATIONS OF THE DEVIL'S PACT AND SABBATH IN SOUTH EASTERN EUROPE

I have compared beliefs that have common historic origins both in the Hungarian, Slovenian, Croatian region — where witch hunts had been carried out — and in the Orthodox Serbian, Bulgarian, Rumanian region, where had not. My studies revealed that even before the beginning of the witch hunts there had been such popular concepts of both the Sabbath and the Devil's pact which are independent of the Central European diabolic doctrines. These concepts are rooted in such archaic belief systems that gave supernatural explanations of man's misfortunes. The injuries derive from the demonic beings of the supernatural world and, in the same framework, the role of the wizards is to regulate the relations of the human world and the otherworld. In the studied Orthodox regions, this grade remains dominant beside the institution of witchcraft even in the Modern Age.

These demons maintaining the "direct" archaic communication with the human world play an important part in establishing the Sabbath conceptions. The popular images of the "societies of witches" originate in the concepts of demon groups (fairies, storm demons, unbaptized souls, werewolves) visiting people and carrying them away to the otherworld as well as in the dream and trance experiences of the "carried away" people and the shamanistic wizards. I deal with those types of wizards and societies of witches which can also be linked to the Devil's pact concepts,

such as the *zduhač/stuha*, *vedomec*, *zmaj/zmej/zmija/zmeu* — associated partly with werewolves, partly with storm demons.

The studied versions of Devil's pact concepts can be traced back to the protecting/initiating spirits, alter ego animals of the wizards — especially those of the *zmej*. The idea of the Devil's pact itself possibly derives from the demonology of the Orthodox Church in this region which could have greatly influenced the popular demon-beliefs during the Medieval centuries; it could have turned many archaic demon figures into devils. This provided the basis for the transformation of the helping spirits of the shamanistic wizards first into helping devils and then into allying devils. The Sabbath concepts were also greatly influenced by the Orthodox demonology — and especially the apocryphal literature; the popular visions of Hell and the scenes of Devil feasts of the Sabbaths can be attributed to this influence, as well as the process of "transformation into devils" of the demons associated with the Sabbath concepts. These beliefs and rites were integrated into the witchcraft system in various areas and in various ways, depending on where when and to what extent the institute of "village witchcraft" in the Central European sense became established.

Even during the intensive phases of witch persecutions, and in the "active" areas, this popular demonology met the diabolic doctrines of Western origin only by chance; they did not effect each other. Therefore they can be regarded as "popular foundations" in case it turns out that the archaic rites and beliefs of the same historic origin played a part in the creation of diabolic doctrines also in Central and Western Europe.

## A magyar csíziók folklorisztikai vizsgálatának egyik lehetősége

A csízió a naptárak egyik régi fajtája. 1200 körül alakult ki Európában a latin nyelvű öröknapotárak egy olyan formája, amelyben az ünnepeket mnemotechnikai módszerrel (legtöbbször kezdetleges versikék szótagjainak vagy betűinek megszámlálása útján) rögzítették. A latin kezdősor *Cisio Janus* ... több helyen, így Magyarországon is az ilyen naptár megnevezésévé vált. Noha meglepően egységes az európai középkor (előbb latin nyelvű, majd a nemzeti nyelveket is alkalmazó) vers-hagyománya, mind az ünnepek megnevezésében, mind ennek módjában jól ismertek a helyi különbségek. Olasz, francia, spanyol, német, angol naptár-központokat lehet megkülönböztetni, ezekhez viszonyíthatjuk a távolabbi vidékek (pl. Skandinávia, Kelet-Európa) hagyományait. Úgy látszik, a középkori magyar naptárak nyilvánvaló latin kapcsolatai mellett német, cseh, lengyel hatással is számolni lehet. A feltehető olasz hatást eddig igazában nem sikerült bizonyítani.

A legrégebbi magyar nyelvű csízió 1462-ből maradt ránk, egy latin nyelvű kódexben.<sup>1</sup> Az első nyomtatott (ugyancsak magyar nyelvű) változatot SZÉKELY István: *Calendarium magiar nielwen* (Krakkó, 1540 – 1550 között) című, alighanem a legrégebbi magyar nyomtatott naptára közli.<sup>2</sup> 1578 és 1583 között nyomtatták ki az ún. nagyszombati *Cisiojanust*<sup>3</sup>, amely töredék, és minden bizonnyal Lukás Loss 1551-es wittenbergi *Cisio Janus* ... kötetét követi.

<sup>1</sup> Szövege közzétéve a Magyar Tudományos Akadémia Cod. 4<sup>o</sup>12. jelzetű *Thuróczi-kódex*éből. Vö.: HORVÁTH C. 1921. 459 – 460., ugyanitt kommentárok, irodalom. Ugyancsak csízió-szöveget közölt a XVI. század elejére datált *Peer-kódex*ből már 1877-ben SZILÁDY Áron, amely szövegszerű kapcsolatban állhat a *Thuróczi-kódex* változatával. (Lásd, a korábbi irodalomra is utalva, i.m. 463 – 468.) Valószínű, hogy ugyanannak a használatban levő csízió-versnek két redakciójáról van szó. Az 1462-es csízió faksimile-szövege látható: MOLNÁR J., 1976. II. melléklet, számozatlan lapon a 11. lap után.

<sup>2</sup> Faksimile kiadása: MOLNÁR J. 1976.

<sup>3</sup> Szövegét és három lap faksimile-képét közölte BORSÁ G. 1974 – 1975. 271 – 276. BORSÁ kitűnő áttekintése hivatkozik a korábbi magyar (és néhány nemzetközi) bibliográfiára, könyvtörténeti áttekintésre, ezért ezekre itt nem szükséges hivatkozni. Néhány állítását, ahol ez indokoltnak látszott, külön magyarázat nélkül helyesbítettem. Dolgozata közzététele óta érdemlegesebb újabb irodalomról nincs tudomásom.

Amint ismeretes, 1582-ben vezetik be a Gergely pápa kezdeményezte új naptárt, amelyet a protestánsok (főként a németek) először nem kívántak követni. A téma hatalmas mértékben megnövelte a naptárak és a naptárakkal foglalkozó kiadványok számát. Ezzel függ össze az 1592-ben Debrecenben megjelent *Cisio Magyar nyelven*, amely 1592-től 1640-ig közli az „ó” és az „új” naptár szerint összevetve az ünnepeket.<sup>4</sup> Nyilvánvalóak a német összefüggések a jelentős református író, SZENCZI MOLNÁR Albert 1621-ben Heidelbergben nyomtatott *Imádságos könyvecske* című művében is, ahol egy külön címlappal elválasztott rész a *Minden esztendőre szolgáló örök Calendarium és az Cisio Janus magyarul*.<sup>5</sup> Ez az 1620 és 1658 közti évekre készült, és minden bizonnyal mintájául szolgált egy későbbi kiadványnak. MEDGYESI Pál református lelkész, a magyarországi puritán mozgalmak egyik vezetője 1536-ban adja ki az angol L. BAYLE nyomán készült *Praxis pietatis*, azaz *Kegyességgyakorlás* című hitbuzgalmi könyvét. Ennek 1638-as, lőcsei kiadásában található a fenti „Minden esztendőre szolgáló örök Calendarium. . .” egy újabb kiadása, az 1638 és 1658 közti évekre vonatkozóan, most már csak az új naptár szerinti rendben.<sup>6</sup> A magyarországi naptárak kiadásában legfontosabb hely és nyomda, a lőcsei Laurenz Brewer 1641-ben a *Praxis pietatis* új kiadásában immár egy javított öröknaptárt ad közre, az 1642–1665 közti évekre vonatkozóan.<sup>7</sup> A magyar könyvtörténészek kötéstéchnikai okokból feltételezik, hogy 1641-ben minden bizonnyal, 1638-ban pedig valószínűleg külön kis füzetként is megjelent ez a magyar „örök kalendárium és Cisio Janus”.

A magyarországi ellenreformáció vezető egyénisége, PÁZMÁNY Péter kardinális *Keresztényi imádságoskönyv* című nagyszerű munkájának első, 1606-os grazi kiadásában ugyan még nem, a következő, 1610-es pozsonyi kiadásban azonban már ott van egy öröknaptár (az 1611–1634 közti évekre), latin cisioversikékkal. A későbbi kiadások egészen a XVII. század végéig némi változtatással ezt a megoldást követik. PÁZMÁNY imádságos könyveiben a naptári részeket sokféle ünneptörténeti magyarázat, a naptárreform indoklása és más írások is követik, modern, olvasmányos formában.<sup>8</sup>

Azt aényt, hogy az öröknaptár egyszersmind hittani irodalom is, megerősíti VÁSÁRHELYI Gergely 1599-es katolikus kalendáriuma is. Ez *Catechismus*. . .

<sup>4</sup> BORSA G. 1974–1975. 276–277.

<sup>5</sup> BORSA G. 1974–75. 277–278. Némileg újabb adatok is: BORSA G. — HERVAY F. (szerk.) 1983. 319–321.

<sup>6</sup> MEDGYESI munkásságáról lásd: STOLL B. — VARGA I. — V. KOVÁCS S. 1972 438–439. — ZOVÁNYI J. 1977. 397–398.

<sup>7</sup> BORSA G. 1974–1975. 278.

<sup>8</sup> BORSA G. 1974–1975. 279.; BORSA G. — HERVAY F. 1983. 132–133. (További útbaigazító hivatkozásokkal.)

címmel voltaképpen Petrus CANISIUS ismert katolikus hittankönyvének fordítása, a könyv végén 1599–1616 közti évekre szóló öröknaptárral. Amint ismeretes, CANISIUS katekizmusának magyar változata már 1562 óta nyomtatásban ismert volt Magyarországon, a csízó-rész azonban a korábbi változatokból hiányzott. VÁSÁRHELYI viszont katekizmusának 1617-ig készült különböző új kiadásában, olykor PÁZMÁNY-éval egyező vagy azt követő, máskor attól éppen eltérő módon ismételt ad ünnepekre vonatkozó szövegeket és öröknaptárt is.<sup>9</sup> 1618-as perikópás-könyvében egészen 1639-ig terjed öröknaptára.

Más katolikus perikópás könyvekben és egyéb kiadványokban is gyakori az öröknaptár. 1674-ig találunk bennük utalásokat a régi és az új naptárra, valamint a naptárreformot védelmező írásokat. Ettől kezdve (a görögnek nevezett orthodox egyházat kivéve) a régi naptár használata gyakorlatilag megszűnik Magyarországon.

Egy másik fontos változás, hogy a XVII. század kezdetétől fogva megjelennek az egy-egy évre szóló magyarországi nyomtatott kalendáriumok. Ezekben is van a csízóra emlékeztető ünnep-felsorolás. 1603-tól Debrecen, 1614-től Kassa, 1621-től Bártfa, 1626-tól Lőcse, 1628-tól Pápa, 1631-től Kolozsvár, 1643-tól kezdve Nagyvárad nyomdái adnak ki ilyen naptárakat, amelyekben egészen az 1660-as és 1670-es évekig van magyar nyelvű csízó is.<sup>10</sup> Mindezek évenként megismétlődő művek, magyar vonatkozásban a legelőször megjelenő „rendszeres tömegközlési megnyilvánulásoknak” nevezhetők.

Külön érdekessége az 1660-as évet megelőző magyar csízó-jellegű naptáraknak, hogy a közvetlenül német mintákat követő protestáns kiadványok mintegy feleletet kívánnak nyújtani a szélesebb (és nyomdászattörténeti, szövegtörténeti szempontból egyaránt feldolgozatlanabb) háttérű, mintakincsű magyarországi katolikus naptárakra. Az a tény, hogy mindkét vallásáramlat katekizmuszerűnek, vagyis oktatás- és kikérdezés-jellegűnek tekinti a maga naptárait, bizonyítja, hogy az e korban egyébként nem is túlságosan nagyszámú iskolai könyvekkel együtt e naptárak adják a „nép” műveltségének legfontosabb írott forrását. Az ismétlődő, olykor egyenesen évenként újra megjelenő kiadványok pedig nemcsak összegezték a hagyományos tudást, hanem azt mintegy kanonizálták, megformálták, az utókor számára is kötelezően rögzítették. A

<sup>9</sup> BORSA G. 1974–1975. 280–282. A kiadás adatait felsorolja: BORSA G. — HOLL B. — KA FER I. — KELECSÉNYI Á. (szerk.) 1971. 711–712., utalva a katekizmus előzményeire is. A későbbi kiadásokról (további utalásokkal is): BORSA G. — HERVAY F. 1983. 54–55. (1604-es kiadás), illetve 1983. 196–197. (1615-ös kiadás).

<sup>10</sup> E témakörrel nincs részletes áttekintés. BORSA G. — HERVAY F. a legtöbb esetben közli az adatokat, ugyanitt a tárgymutató „naptár” és „öröknaptár” címszavai (1983. 842–843.) pedig áttekintést adnak az ismert kiadásokról. Hasonló mutató a *Régi Magyarországi Nyomtatványok 1473–1600.* kötetében is található. Sok szempontból számunkra még érdekesebb lenne, ha az 1635 utáni évtizedek könyvészeti jegyzékét is újból közölnék. Mindkét kötet illusztrációi (gyakorlatilag címlapok) között van naptár és csízó is, azonban a másutt már publikált képekhez képest gyakorlatilag itt nincs új adat közölve.

műveltség hagyományos elemeit tekintve ennél rendszeresebb közlési fóruma azóta sem alakult ki népies vagy a népnek szánt írásoknak.

Természetes, hogy az európai művelődéstörténeti kutatás igen hamar felfigyelt erre a forrásanyagra. Itt most nem térünk ki arra, milyen közvetlen ünnep- és szokástörténeti vonatkozása van a naptáraknak, és arra is csupán utalunk, hogy e régi olvasmányok egész sor mezőgazdasági, orvosi leírást, illetve előírást is tartalmaznak. Példabeszédek, velős mondások, épületes történetek, olykor versek, egész kis irodalmi szöveggyűjtemények találhatóak a különféle naptárakban. Nemritkán történelmi adatok, régi vagy kortársi események, természeti katasztrófák, különös égi jelek, csodák olvashatók bennük. Ezek feldolgozása nemzeti és nemzetközi méretekben egyaránt fontos témája a művelődéstörténetnek, folklorisztikának, irodalomtörténetnek, sőt a történettudománynak, meteorológiatörténetnek stb. is.

A legkorábbi naptáraktól kezdve (sőt azokat megelőzően is!) megtaláljuk a képes illusztrációkat is. Ez a megoldás szinte napjainkig változatlan. Legáltalánosabb témái az egyes időszakok (legtöbbször hónapok) jellemző munkáinak bemutatása, a Nap, a Hold és a csillagok állásának jelzése, ritkábban e témák közvetett ábrázolása (pl. csillagképek, az asztrológus képe, vita-illusztrációk a naptárreformról). Gyakori az ünnepek rendszerének díszített, táblázat-jellegű ábrázolása az illuminált kéziratok és a konkordanciák gyakorlatának megfelelően. A piros és fekete nyomás, naptárkerekek vagy más naptárszámítási segédeszközök, apró kis csillagászati, időjárás- vagy egyéb jelek mindig megtalálhatók, igen fontos nyomdászattörténeti és művelődéstörténeti fogódzót adnak. Ennél azonban számunkra fontosabb a több-alakos, kép-szerű ábrázolások áttekintése. Ennek is igen gazdag európai kutatástörténete van, nálunk, Magyarországon ezt a hagyományos és ismétlődő képanyagot azonban eddig még senki sem tekintette át. Különösen a fentiekben jellemzett csízió-illusztrációk ilyen áttekintése hiányzik. Az egyetlen ide vágó dolgozat,<sup>11</sup> minden érdeme ellenére is kései, teljesen átalakított képeket mutat be.

Pedig az európai művészettörténet és néprajzi kutatás klasszikusai évszázada felismerték e téma fontosságát, némely vonatkozását (pl. asztrológia) pedig az ikonológiai kutatás megteremtői egyenesen kutatásaik középpontjába állították. Ennek még nyoma is maradt Magyarországon,<sup>12</sup> mindazonáltal az újabban megindult nagyszabású magyarországi művelődéstörténeti jellegű kalendárium- és naptárkutatások inkább a szövegek és témák alapján kísérelnek meg áttekintést adni,<sup>13</sup> és elhanyagolják a képek történeti sorozatosságát, és

<sup>11</sup> DANKÓ I. 1974. 721 – 749.

<sup>12</sup> PANOFKY, GOMBRICH és mások magyarul is megjelent művei, illetve ezek méltatói csupán áttételesen utalnak erre a kérdéskörré. Éppen ilyen háttére van viszont WARBURG A. 1986. munkájának.

<sup>13</sup> E munkák közül az alábbiak érdemelnek külön említést: Az Országos Széchényi Könyvtárban a régi magyar nyomtatványok jegyzékének összeállításakor külön is áttekintették a naptárakat. A

ennek a népi kultúrára tett hatását. A folklorista ORTUTAY például csak „néhol kezdetleges, naiv bájú fametszetek” megjelenéséről beszél, véleménye szerint a kalendáriumok okozták, hogy a magyar parasztság „sem a maga társadalmi helyzetét, sem az ország történeti szerepét és lehetőségeit nem ismerhette fel világosan”.<sup>14</sup> Az irodalomtörténész TURÓCZI-TROSTLER József több dolgozatában is hivatkozott a XVIII. századi kalendáriumokban publikált (európai és magyar) mesékre,<sup>15</sup> anélkül azonban, hogy ezek kiállítását, képanyagát akár csak említésre méltatta volna. A művelődéstörténész KOSÁRY Domonkos a magyar XVIII. századról adott magisztrális áttekintésében<sup>16</sup> ugyan pozitívan említi a kalendáriumok és naptárak szerepét, ő sem foglalkozik azonban e sajátos hagyományossággal, még kevésbé ennek ikonográfiai vonatkozásaival.

Alois RIEGL 1889-ben hívta fel a figyelmet arra, hogy a középkori naptár-illusztrációk milyen művelődéstörténeti előéletre és utóéletre utalnak.<sup>17</sup> Közvetlenül a csíziókat illetően Karl PICKEL már több mint egy évszázada utalt arra,<sup>18</sup> hogy itt a szöveg- (és kép-) összefüggések Európa nagy részére kiterjednek, nemzetközinek nevezhetők. Legutóbb ODENIUS összegezte a latin

Régi Nyomtatványok Tárában ezek feldolgozása igen előrehaladott szakaszba érkezett (Vö.: SZELESTEI L. 1980.). Szociológiai, kommunikációelméleti szempontból tekintette át (főként a XIX. századi) kalendáriumanyagot: KOVÁCS I. G. 1985. (kézirat). Ez utóbbiban olvasható a korábbi kalendáriumirodalom summázata is. Megjegyzem azonban, hogy e művekben (csakúgy, mint a csíziót és kalendáriumot szerepeltető újabb lexikonainkban, pl. Világirodalmi Lexikon, Magyar Néprajzi Lexikon) az ikonográfia-történeti szempontok legfeljebb áttételes módon kerülnek elő, művelődéstörténeti fontosságukat — noha ezt senki sem tagadja — nem említik tüzeten. A magyar könyv- és nyomdászattörténet klasszikusai (pl. FITZ J., SOLTÉSZ Z.-né) monográfiáikban — bizonyára azért, mivel a XVI. századból még kevés naptár-jellegű kiadványunk ismert — e képanyag történeti összefüggéseire voltaképpen nem utalnak.

<sup>14</sup> *Kalendáriumolvasó magyarok* című cikke először 1936-ban a Tükör c. képes folyóiratban jelent meg. Szakkörökben máig is ezt idézik a témakör folklorisztikai jellemzéseként. Egyik újabb kiadása: ORTUTAY Gy. 1960. 369–373., az említett idézet: 371.

<sup>15</sup> Ezeket felsorolja a *Magyar irodalom, világirodalom* című tanulmánygyűjteményének II. kötetében (Bp. 1961) közölt bibliográfia, ilyen az I. kötetben (73–97., 550–553.) is közölt ilyen tanulmánya („A mese felfedezése és a magyar mese a XVIII. században”), noha más ilyen írásait a gyűjteményes kötetből kihagyta, önéletrajzi áttekintő bevezetésében pedig egy másik ilyen cikkét (eredetileg 1927-ből) átdolgozásra érettnek és emiatt kihagyandónak ítélte. Az illusztrációkról azonban itt sem esik szó. Érdekes, hogy a különben nyomdászatiilag igen rangos „Kegyességre serkentő, szíveket vidámító, elmét mulattató históriák és mesés fabulák. . .” (Gyoma, 1939), amelyben hét XVIII. századi magyar nyelvű mesét, közte két eredetileg kalendárium-toldalékban publikált szöveget közöl, nem vesz át eredeti illusztrációkat, és ezekre nem is utal. (Lásd még az utószó és a jegyzetek nem teljes, külön könyvecske formában való kiadását is: *A mese felfedezése és a magyar mese a XVIII. században*. Budapest, 1941.)

<sup>16</sup> KOSÁRY D. 1980. főként 168–169., 532., és igen sok közvetett vonatkozásban. A szakkritika szerint néhány, a kiadókra vonatkozó adata pontosítást érdemel.

<sup>17</sup> Vö.: RIEGL, A. 1889. 1–74. Megjegyzendő, hogy miniatűrakkal, fakalendáriumokkal és hasonló ikonográfiai anyaggal RIEGL már korábban is foglalkozott, a témát pedig élete végéig később is nagy figyelemmel kísérte.

<sup>18</sup> PICKEL K. 1878.

nyelvű csízió szövegösszefüggéseit,<sup>19</sup> tanulmányából jól látszik, hogy a klasszikus áttekintések nem ismerték a kisebb európai központok anyagát. Lengyel,<sup>20</sup> sőt cseh<sup>21</sup> áttekintések alapján arra gondolhatunk, hogy a középkori kéziratos csíziók után viszonylag korán felbukkanhattak nálunk is a nyomtatott, és akkor modernnek számító változatok. Amint azt Nils LITHBERG sokszor idézett összefoglalásából,<sup>22</sup> a méltán híres skandináviai népi időszámítás-kutatások alapvető művéből tudjuk, a leginkább nemzetközi időszámítás-jegyzékek, mint a *computus* is,<sup>23</sup> sok-sok helyi elemet tartalmaznak. Skandináviában ez ikonográfiailag leginkább az egyes ünnepekhez rajzolt kis vonalas ábrák formájában közismert,<sup>24</sup> az ehhez sokban hasonló magyar rovásírás-naptárak<sup>25</sup> hasonló ikonográfiai vonatkozásait azonban eddig még senki sem elemezte.

A naptárakban található illusztrációk néprajzi felhasználása is régi ötlet. Minthogy az egyes hónapokra jellemző munkafolyamatok minden ikonográfiai hagyományozódásuk ellenére is tartalmazhatnak konkrét információt egyes területek életmódjára vonatkozóan, más, hasonló források pedig igen kis számban ismeretesek, gyakran idézik e műveket művelődéstörténeti, termeléstörténeti, néprajzi kiadványok. A nemcsak naptárakat felhasználó illusztrációs gyűjtemények (pl. HUSA)<sup>26</sup> ugyanúgy idézik ezeket, mint a speciálisan csak a naptárakban található munkafolyamat-illusztrációkat bemutató kézikönyvek.<sup>27</sup> Különösen az utóbbi években ismerték fel az ilyen forrásanyag felhasználhatóságát. 1978-ban a múlt századi svájci népéletet mutatták be naptárillusztrációk révén.<sup>28</sup> A XVII. és XVIII. századi badeni és württembergi naptárakból külön kiadás tett közzé egy olyan naptári rendben összeállított anyagot,<sup>29</sup> amely

<sup>19</sup> ODENIUS O. 1959. 61–154. Szöveg- és metrikatörténeti megjegyzései alapvetők, segítségével a korábbi nézetekhez képest lényegesen módosíthatjuk a ránk maradt naptárak fejlődését, több, eddig érthetetlen szöveget könnyűszerrel értelmezhetünk. Mindez az illusztrációk provenienciáját illetően is újraértékelhető lenne.

<sup>20</sup> Folklorisztikai szempontból áttekinti ezeket KRZYZANOWSKI J. 1965. „kalendarz”, „ludycje wi-esne” címszavak stb. A felsorolt további irodalomból úgy látszik, hogy már Stanisław ESTREICHER a maga külön bibliográfiai összeállításában, amelyet GAWĘLEK, F. 1914. jelentetett meg, kellő mértékben bemutatta a gazdag lengyel adattárat.

<sup>21</sup> Lásd: NOVÁKOVÁ, J. 1971.

<sup>22</sup> *Computus, med sårskild hänsyn till runstaven och den borgerliga kalendern.* 1953. (A munka jóval korábbi és generációkat befolyásolt.)

<sup>23</sup> Jó áttekintést ad erről: THORNIKE, L. 1954. 223–238.

<sup>24</sup> A kézikönyv-értékű áttekintés mindmáig: NILSSON, M. P. 1934. Népszerűsítő munka, ám kitűnően összegzi a legfontosabb szakpublikációkat és szempontjaikat: ALVER, B. 1970. (új kiadásban is.) A szélesebb közönség előtt ismeretlen maradt fontos forrásmű: LITHBERG, N. 1933.

<sup>25</sup> Ezeket, sőt európai és ázsiai párhuzamait is említi SEBESTYÉN Gy. 1909.

<sup>26</sup> HUSA, V. etc. 1967.

<sup>27</sup> MANE, P. 1983.

<sup>28</sup> GANTNER, Th. 1978/79.

<sup>29</sup> KNOPF, J. 1982.



a mindennapi élet eseményeit mutatta be. Még inkább naptár-központú volt az a badeni kiállítás (és katalógusa)<sup>30</sup>, amely az 1582-es Gergely-naptár négy évszázados jubileumára készült. Inkább szövegbeli, mint ikonográfiai szempontokat érvényesít SÜHRIG disszertációja, amely a XVII. századi alsó-szászországi naptárakat dolgozza fel,<sup>31</sup> ami nem is csoda, hiszen az értekezés a göttingeni folklorista-professzor, Kurt RANKE számára készült.

Míndezek a művek annál hasznosabbak, minél inkább teljes anyagot adnak egy-egy körülhatárolható terület naptárainról. Különösen így van ez az illusztrációk esetében, ugyanis az egyes kiadványok egymást másolják, nyomdatörténeti, művelődéstörténeti és ikonográfiai ismeretek nélkül egy-egy illusztráció értelmezése téves és céltalan lehet. (Sajnos, e hibára sok példát idézhetünk.)

A régi öröknaptárak, csíziók legismertebb ilyen ikonográfiai anyaga a „hónapok munkája”, általánosan használt német nevén a *Monatsbilder* illusztrációi. Ennek hatalmas szakirodalma van, amelyet itt nem is lehet összegezni. Már FOWLER több mint egy évszázada megállapította,<sup>32</sup> hogy a hónapok és évszakok jellemző munkafolyamatait az antikvitás óta folyamatosan ábrázolják Európában, és nemcsak képben, hanem szövegekben is. WEBSTER kézikönyve az ábrázolások olasz, francia, spanyol, német és angol típusait dolgozta fel,<sup>33</sup> más területek anyagát ennek alapján lehetne áttekinteni. Amint Olga KOSELEFF disszertációja is jelzi,<sup>34</sup> itt a nem-naptári ikonográfia (például a kispasztika) hagyománya is igencsak figyelembe vehető. Ezért is akár az újabb, igen érdekes kép-antológiák (mint pl. HANSEN könyve)<sup>35</sup> is további vizsgálatokra ösztönözhetnének.

Egy másik fontos vizsgálati szempont az lehet, hogy a nyomtatott csíziók és kalendáriumok az úgynevezett „népszerű nyomtatott grafika” (*populäre Druckgraphik*) talán legszélesebb körben ismert illusztrációit jelentik, ezért kiadványokban mindig idéznek ilyen képeket. Általában nem az ismétlődő hónapképeket vagy asztrológiai illusztrációkat, hanem az egyes különös eseményekről, égi jelekről, csodákról szóló rajzos beszámolókat. Ez az ikonográfiai anyag, amint már HESS úttörő dolgozatából is köztudott,<sup>36</sup> elválaszthatatlan a röplapok és más aprónyomatványok hasonló képanyagától; és azzal együtt lenne vizsgálандó.<sup>37</sup> Megjegyezzük, amint pl. ROTH csillag-ábrázolás-monográfiájá-

<sup>30</sup> BRAUNBEHRENS, A. 1982.

<sup>31</sup> SÜHRING, H. 1979. 329–794. (Az értekezés maga 1976-ra készült.)

<sup>32</sup> FOWLER, J. 1875.

<sup>33</sup> WEBSTER, J.C. 1938.

<sup>34</sup> KOSELEFF, O. 1934.

<sup>35</sup> HANSEN, W. 1984.

<sup>36</sup> HESS, W. 1910–11. Külön füzet: Budapest, 1911.

<sup>37</sup> A nemzetközileg kevésbé közismert, ám számunkra érdekes összegző publikációk (pl. cseh, szlovák, orosz, bolgár kiadványok) hol tartalmaznak egynéhány ilyen illusztrációt, hol nem. Ezért lehetetlen anyagukból általános következtetéseket levonni. Viszont további hivatkozásokat, pár-

ból<sup>38</sup> is látszik, hogy egyrészt még a leginkább hagyományosnak tűnő képekben is előfordulhat új, érdekes, helyi elem, másrészt a leginkább egyedinek tűnő ábrázolás is ikonográfiai előzmények szolgái másolatának bizonyulhat.

Fontos az a szempont is, miszerint a naptár-ábrázolások jó része az asztrológiai illusztrációra megy vissza, és mint ilyenek sokévszázados múltja van Európában, szorosan összefonódva a filozófia, a mágia, ám akár a kémia és az orvostudomány történetével is.<sup>39</sup> A bolygókat, szeleket, elemeket, az érvágást mutató mikrokozmosz-makrokozmosz-emberalakot, az állatövi jeleket, csillagképeket és távoli népek öltözeteit (olykor fantázia-öltözeteit) mutató képek egyenként való magyarázatot igényelnek. Itt minden gyors, elhamarkodott vélemény egyenesen nevetségesnek bizonyulhat. Éppen e hagyomány keretében, amely nem áll távol a titkostól és a titokzatossá tett magyarázatoktól, igen nagyfokú óvatosság ajánlatos az interpretációban. Igen fontos az utókor által alig megismerhető kézíratos és spekulatív ikonográfiai hagyomány szerepe is, ezt pedig alig tárták fel Magyarországon.<sup>40</sup> Itt ugyanis az értett vagy nem értett képek egyaránt befolyásolták a későbbi hagyományt, és minthogy rendszeresen ismétlődtek, hatásuk kihagyások nélkülinek, folyamatosnak nevezhető.

huzamokat és áttekintést minden esetben adnak, ezért figyelembevételük nélkülözhetetlen. Lásd például: SOMMER, S1. 1937.; CLAUSEN, V. E. 1973., 1985.; KOVAČEVIČOVÁ, S. 1974., különösen 161–184., 212–214.; CLAUDON-ADHÉMAR, C. 1975.; TOMOV E. 1975.; KNEIDL, P. 1983.; SYTOVA, A. 1984.; WIEDERMANN, I. 1985., WORDSWORTH, Ch. 1904. Az a két folklorisztikai módszerű monográfia, amely a ponyvairodalom egyes kérdéseit bemutatta, szintén csak felhasználta ezt az anyagot, részletes elemzésére, képtörténeti megjegyzésekre azonban nem tért ki. Vö.: BENEŠ, B. 1970.; POGÁNY P. 1978. 211–243. — itt főként a jóslással és álomfejtéssel foglalkozó műveket mutatja be, a voltaképpeni naptári anyagot azonban nem tárgyalja.

<sup>38</sup> ROTH, A.G. 1945.

<sup>39</sup> Amint köztudott, Aby WARBURG 1912-es római előadása (*Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoia*) a voltaképpeni modern ikonológiai kutatás kezdőpontja. Éppen a mi témánk szempontjából e témakör fontosságát azonban már korábban is ismerték. Lásd pl. RICHEL, A. 1897. 49–93. (Ezt a publikációt WARBURG ismerte.)

<sup>40</sup> A nem túl gazdag magyarországi szakirodalmat is összegezi egy antológiája előszavában SZÓNYI Gy. E. 1980. Európai kitekintést ad: SZÓNYI Gy. E. 1977. Ő is felhívta a figyelmet arra, hogy Habsburg Rudolf császár fő alkímistája, Michael MAIER 1617-ben, Frankfurtban kiadott könyvében (*Simbola aurea mensas duodecim nationum*) hivatkozik arra, hogy ekkor már kevés az aranysínáló Magyarországon, noha régen sokan voltak. Már VESZPRÉMI István 1774-től elkészült, *Magyarország és Erdély orvosainak rövid életrajza* című munkájában említést tesz a nagy alkímistáról, a „magyar Hermész”-nek nevezett nagyszabeni (nyilvánvalóan szász) vegyészről, akinek *Gloria mundi* című adeptus-könyvecskéjét 1625-ben Frankfurtban adták ki először. Az itt Melchior Cibinensis Hungarus néven szereplő pap rendszeresen szerepel az alkímista áttekintésekben, említi őt Michael MAIER, a már idézett 1617-es *Hortulus Simbola aurea*ban; Daniel STOLZ német alkímista 1627-es *Hortulus Hermeticus* című művében, sőt Athanasius KIRCHER is *Mundus subteraneus*ában, amit főleg annak köszönhet, hogy vallásos mezbe illesztette az alkímista szimbolikát: imát, majd misét írt a transzmutáció folyamatát illusztrálандó. Több metszet is ábrázolja, MAIER például éppen oly módon, amikor papi ornátusban egy oltár előtt térdel és kémiai miséjét celebrálja. (SZÓNYI Gy. E. 1980. 41.) Volna tehát e szimbolika ábrázolástörténeti vonatkozásait illetően is mit kutatni.

Azt a közismert tényt is meg kell említeni, hogy a naptár jellegű részt igen sokféle egyéb követhette, amelyeknek mind a nemzetközi, mind a magyar szóhasználatban igen sokféle nevük volt, sőt ezek egy része szinte napjainkig fenn is maradt. Ezek között a legismertebb a *prognosztikon*, a *praktika* (később paraszt-praktika), a *prognosticon astrologicum* vagy *judicum astrologicum*, olykor egyszerűen *iudicum*, magyar szövegekben „ítélet”, amely szónak ilyen jelentését sajnos nyelvtörténészeink sem szokták figyelembe venni. Nemzetközi vonatkozásban ilyen szó az *almanach*, *compost(um)* és ezzel együtt a *computus*, általában a *kalendarium oeconomicum* vagy *perpetuum*. Éppen e sokféle elnevezés nehezíti azt meg, hogy az egész kiadványcsoportot pontosan körülhatároljuk, egyes alfajait nemzetközi összefüggésben is világosan lássuk. Ugyanakkor az illusztrációk vonatkozásában ez a sokrétűség azt eredményezi, hogy pl. egy üstökös csillag rajza, vagy éppen az asztrológus ábrázolása, az emberi test részeinek az állatövi jegyekkel összekapcsolása (amely később érvágás-táblázatként használatos) igen sokféle felbukkan, sokféle értelmezést tesz lehetővé. Az egyes ábrázolások rajzainak története vagy az egyes jelene-tek különböző ábrázolási megoldásai mind-mind azt tanúsítják, hogy a nagyfokú hagyományosság — amely a legegyszerűbben nyomdatörténeti okokkal, a metszetek dúcainak újra meg újra felhasználásával, másolásával, olykor egyszerűen eltulajdonításával, a vándornyomdák működésével indokolható — mellett mindig van néhány apróság, amely eltérő, és kiindulópontja lehet a szóbeli vagy ikonográfiai értelmezések megváltozásának. Minthogy végül is a csízók képanyaga igen körülhatárolt, viszonylag kisszámú lehetőség sok-sok ezer változtatásával számolhatunk itt, huzamos időn át, széles nemzetközi összefüggésben, ugyanakkor mindig nyelvi szöveggel együtt, tehát néphez, nyelvhez, kultúrához kapcsolva. A felekezeti különbségek is egyértelműen látszanak már a naptári beosztásban is. Mindez jól meghatározza az egyes kiadványok művelődéstörténeti hátterét, vagyis az anyag jól értelmezhető.

E körülményeknek köszönhetjük, hogy anyagunk a leginkább alkalmas arra, hogy a rendszeresen megjelenő kommunikációs források ikonográfiai szerepét vizsgáljuk segítségükkel. Noha a sokezres kalendárium-példányszámokra vonatkozó becslések a korai évszázadokat illetően alighanem túlzottak, annyi mégis nyilvánvaló, hogy ez a naptárirodalom példányszámban megközelíti a bibliákét és egyházi énekeskönyvekét, felülmúlja az iskolai és tudományos műveket, illusztrációs anyaga pedig azokhoz képest stabilabb. Talán csak a legfontosabb vallási jelenetek templomi ábrázolásai vetekedhetnek velük. Kutatásuk nélkül el sem lehet képzelni folklorisztikai jellegű ikonográfiát, vagy akár ikonográfiai jellegű művelődéstörténetet.

Mint fentebb utaltunk rá, a magyarországi kalendáriumok bibliográfiai korpuszának összeállítása még nem fejeződött be.<sup>41</sup> Egyes műhelyek, jeles tipográfusok munkásságának bemutatása keretében a kalendárium-díszítés jellegzetességeit ugyan érintik a kutatók,<sup>42</sup> a nagyobb ívű összefüggések bemutatására azonban itt még nem vállalkozhatunk. A kalendáriumok nem teljes és nem módszeres, csupán tájékozódó jellegű áttekintése nyomán azonban annyi már most is kitűnik, hogy a XVI–XVII. századi, egy-egy évre szóló kalendárium-félék illusztrációs anyaga elsősorban a címlap, illetve a hónapok előtti díszítés, ami a hónapképeket és zodiákus-jeleket foglalja magában. A XVIII. századi kalendáriumok lényegében ezt a díszítési szokást folytatják, sőt úgy tűnik, hogy bennük mennyiségileg több a díszített címlap, viszont kevesebb a hónapkép a korábbi korszakhoz képest.<sup>43</sup> A XIX. század első évtizedében azután a kalendárium tartalmilag is, szerkezetileg is lényegében megváltozik, és ekkor válik igazán népkönyvvé.<sup>44</sup> A korábbi kalendáriumokban az időszámításra vonatkozó információk és az ahhoz legszorosabban kapcsolódó gyakorlati útmutatások a szövegekben fogalmazódtak meg, felszólítások, sőt utasítások, képileg pedig jelek és táblázatok formájában.<sup>45</sup> A magyar kalendáriumokban mondhatni a leggyakrabban előforduló figurális ábra az érvágások rendszerét bemutató emberalak, az ún. Aderlassman is ilyen „útmutató tábla”. Naptárakban közlését ugyan már 1756-ban Mária Terézia rendeletileg megtiltotta<sup>46</sup>, de az mégis csak 1811 után tűnik el végképp a naptárakból.<sup>47</sup> A XVII. században elkezdődik az a tematikai terebélyesedés, amely Magyarországon igazán a XIX. században

<sup>41</sup> A nemzetközi szakirodalomban már ismerünk néhány kalendárium-bibliográfiát: CAPP, B. 1979.; RÁDUICÁSI, G.—RÁDUICA, N. 1981.; ČAPLOVIĆ, J. 1972., 1984.; KIPSOVÁ, M.—VANČOVÁ, —GEŠKOVÁ, Z. I. 1984. A magyar kalendáriumok korpuszának összeállítása folyamatban van. A munkálatokról tájékoztatás található: GELLÉRINÉ LÁZÁR M. 1974.; SZELESTEI N.L. 1980.

<sup>42</sup> A teljesség igénye nélkül csak néhány példát említünk itt BARANYAI J. 1964.; DUKKON Á. 1972.; PITROFF P. 1915.; PAVERCSIK I. 1979–1980.; SOLTÉSZ Z.-né 1956.

<sup>43</sup> A XVI–XVIII. századi magyar kalendáriumok címlap-készítésének típusai körülbelül a következők: *a.* Egy vagy két szín (piros-fekete) nyomású szövegek; *b.* Az asztrológus képe (főleg a XVIII. században elterjedt); *c.* Címer (ország, város, egyházi vagy a kiadást patronáló főnemes); *a.* XVI–XVII. században gyakoribb); *d.* Városi látkép (XVIII. sz.); *e.* Az időjárást figyelő parasztek képe (csak a csíziókban fordul elő, XVI–XX. sz.). E rendszeren belül a változások arányainak felvázolására és ezek nyomdászattörténeti okainak megállapítására csak a teljes magyar kalendárium-anyag összeállítása után lesz lehetőség.

<sup>44</sup> GELLÉRINÉ LÁZÁR M. 1974., DANKÓ I. 1974., WEGER, I. 1937.

<sup>45</sup> A jel-magyarázat minden kalendárium bevezetésében szerepel, hiszen a hónapok napjai mellett belül jelek és számok tudósítanak a legfontosabb tudnivalókról. A tennivalók összefoglalására is használnak különféle táblázatokat. A *Magyarországi Statusok titulusaival bővített új Kalendárium* (Pozsony, 1749) például a bányászat számára közli, hogy mikor melyik fémeket előnyös kitermelni, *Calendárium Cassoviensia*, Kassa, 1750-es kiadásában is táblázat foglalja össze az egészségügyi tennivalókat.

<sup>46</sup> SCHERMANN E. 1928.

<sup>47</sup> MONSBERGER U. 1931. — A szerző nem magyar adatokra utal.

bontakozik ki. Az illusztráció lényegében csak ekkor válik a népi kalendárium elengedhetetlen elemévé, és mutat majd olyan változatosságot, mint a korabeli sajtó néhány fajtája. Ekkor a kép korábbi, szorosán vett jel-funkciója helyébe a képnek inkább szöveg-illusztrációként vagy akár önálló információt hordozó eszközként való használata lép.

Az illusztrált magyar népkönyvek — széphistóriák, ponyva-kiadványok stb. —, még pontosabban a kalendáriumfélék körében is sajátos hely illeti meg a csízó-típusú, képekkel díszített öröknaptárat, amelyet az alábbiakban azért mutatunk be, hogy e példaanyag révén a magyarországi népi kultúra egyik legjelentősebb és történetileg is jól adatolható összetevőjét elemezhesük.<sup>48</sup> A továbbiakban a csízó szón tehát mindig ezt a képes öröknaptárfélét értjük. A magyar csízókiadások történetére vonatkozó kutatások megállapították, hogy már 1592-ben az erdélyi Kolozsvárott HELTAI Gáspár nyomdájában kiadtak egy öröknaptárat, amelynek elején *Cisio Janus* volt olvasható, s amelyhez további asztrológiai, meteorológiai útmutatások csatlakoztak. E kötet közvetlen forrásait a kiadvány neves könyvtörténész kutatója, BORSA Gedeon a XVI. századi német kiadványokban látja.<sup>49</sup>

1650-ben REGIOMONTANUS nevével jelezve ugyancsak Ciziónak nevezett öröknaptárat is tartalmazó népkönyvet adtak ki, amely tartalmában és képanyagában a korábbi kolozsvári csízókiadványra, illetve a már említett rokon német művek közül is az ugyancsak REGIOMONTANUS nevével összefüggésbe hozott Weigand HAN által Frankfurt am Mainban 1561 körül kiadott *Temporatra* támaszkodott. Míg a kolozsvári kiadásból csupán egy 1592-es példányt ismerünk, a lőcsei csízónak az 1650-ből származó (talán első) kiadásán kívül még egy 1675-ös és egy 1710-es kiadását sikerült azonosítani. A továbbiakban árjegyzékekből megállapítást nyert, hogy a XVIII. században a német eredetű, pozsonyi, majd pesti LANDERER nyomdász-dinasztia budai és pesti műhelyében is állítottak elő csízókat (1733–1804 között), amelyeket azután több kisebb műhelyükben, például Kassán és Pozsonyban is utánnyomhattak, illetve több helyen is forgalmaztak. Sajnos csak hét, a budai műhelyben és ugyancsak hét, a pesti műhelyben, túlnyomó többségében a XIX. század elején előállított kiadás példányát ismerjük. A budai LANDERER nyomda örököse, BAGÓ

<sup>48</sup> BORSA Gedeon szerint például „A kolozsvári csízó ugyanis egyike a leggazdagabban és legváltozatosabban díszített 16. századi hazai nyomtatványoknak. 64 féle fametszetet használtak fel hozzá. . . ” (BORSA G. 1974–75. 295.) A XVII. században a híres lőcsei Brewer nyomda kiadványait áttekintve az 54 fametszetet tartalmazó csízót képgazdagságban csupán COMENIUS Orbis Pictusa előzi meg a maga 153 metszetével. A pontos adatokat és arányokat lásd PAVERCSEK I. 1979–1980. tanulmányában.

<sup>49</sup> Itt és a következőkben a csízó bemutatásánál elsősorban BORSA Gedeon feldolgozására támaszkodunk: BORSA G. 1974–75., 1976–77., 1978., 1979. és figyelembe vettük SOLTÉSZ Z.-né munkáit is (vö. SOLTÉSZ Z.-né 1957. 141–160.; 1961. 67–71.)

Márton 1840-től a XX. század elejéig még 14 további kiadásban publikált csíziót. A nagyváradi TICHY-nyomda termékeként is sikerült a XIX. századból két más csízió-kiadást azonosítani. Összegezve tehát kijelenthetjük, hogy 1592-ből mintegy 300 éven át forgalomban volt Magyarországon egy magyar nyelvű népkönyvféle, amelynek az idő alatt lényegében sem a tartalma, sem az illusztrációs anyaga nem változott, és amely már csak a hosszú fennmaradás miatt is nyilván mindig közismert, sőt egyenesen népszerű lehetett.

E magyarországi csíziók, akárcsak európai társaik, beosztása és tartalma a következő:

- Naptárrész, amelyben a szentek emléknapjain és az ünnepek megnevezésén kívül a hét napjait a –g-ig terjedően betűkkel jelölték, hogy ennek segítségével ki lehessen számítani egész évben, hogy adott hónapok melyik napja a hét melyik napjára esik. Ugyanitt olvasható a csízió latin — olykor torzult formában megőrzött — szövege. A hónapok végén magyar hónapvers — két vagy négysoros — foglalja össze röviden a tudnivalókat.
- Külön több kisebb fejezet írja le a föld és az égitestek viszonyát, melyek közül illusztrációkkal is hangsúlyozott a planéták, illetve az állatövi jegyek jellemzéséről szóló rész. Hasonlóképpen olvashatunk tudományosnak tűsző leírásokat a négy elemről, természeti jelenségekről, pl. a négy évszokról, szelekről, villámlásról, napfogyatkozásról.
- A négy emberi alap-karaktertípus bemutatása sem hiányzik a tudnivalók közül, ami az emberi és állati egészség karbantartására vonatkozó tanácsokkal egészül ki. (Megjegyzendő, hogy csak a lovak gyógyításának szabályai szerepelnek a csízióban, míg a kortárs külföldi naptárakban más háziállatok gondozását illető útmutatások is helyet kapnak.<sup>50</sup>)
- Fontos része a csízióknak a hónapokra elosztott fontos tennivalók — általában mezőgazdasági és egészségügyi jellegűek — felsorolása. Ugyanitt kap helyet az adott hónapban születettek jellemének rövid bemutatása is.
- A fiziognómiai fejtegetések mellett helyet kapnak a csízióban az időjárásra vonatkozó jövendölések, ún. parasztregulák, tenyérjóláshoz adott útmutatások, és a napszakok, órák megállapításához szükséges hasznos tanácsok.
- A csíziók végén — mint számos kalendáriumnál — gyakran találunk vásárnapot is.

Itt nem szükséges részletezni azt, hogy e háromszáz év alatt változatlanul megmaradt témák szemléletükben és alapvonásaikban mennyire megőrizték azt a sokszáz évvel korábbi világgépet, amelynek gyökerei egészen az antikvitásig nyúlnak vissza. Eszmetörténeti, valamint olyan diszciplínák mint a fizika,

<sup>50</sup> SZABÓ Károly a lőcsei csízióval kapcsolatban megjegyzi, hogy „Cseh Márton, Lovas orvos-ságos könyve. Lőcse 1676 után kötve.” RMK I/1590. Ugyanakkor az említett szerző „Lovas orvos-ságos megpróbált új könyvecskéje”, amely a lőcsei kiadásnak 1656-ban jelent meg, szövegében, terjedelmében teljesen eltér a csízió megfelelő fejezetétől.

matematika, csillagászat stb. történetével foglalkozó áttekintések részletesen foglalkoznak azzal a kérdéssel, hogy már az európai korareneszánsz világkép megformálódásában a felújított ókori és újonnan szerzett ismeretek hogyan ötvöződtek és milyen változásokat eredményeztek.<sup>51</sup> A csízóknál különösen kézenfekvő utalni a csillagászati, időmérési kutatásairól nevezetesen, az új ismereteket gyakorlati szempontból is felhasználó naptárkészítő Johannes REGIOMONTANUS jelentőségére.<sup>52</sup> Az ő tudományos ismeretterjesztő jellegű naptárai — mint köztudott — több országban számtalan átdolgozásban közvetlenül és közvetve évszázadokon keresztül hatottak tovább.<sup>53</sup> A kolozsvári magyar csízó is egy a REGIOMONTANUS-féle tudományos megalapozottságú ismeretterjesztő jellegű gyakorlati kézikönyvek közül.<sup>54</sup> A csízók és a kortárs naptárak egybevetése révén az derül ki, hogy tartalmi szempontból az 1592-es csízókiadás átfogóbb, változatosabb és gazdagabb mint a XVI. századi naptárak, amelyek a naptárrészen kívül alig tartalmaznak valami mást is. A XVII. századtól kezdve a naptárak követik rugalmasabban az ismeretszerzés iránt megnyilvánuló igényeket, és tartalmaznak tematikailag új elemeket, jóllehet olyan hagyományos fejezeteik mint a prognosztikon, parasztrekulák, érvágási tanácsadás, tenyérjósítás stb. ezekben is megmaradnak a XIX. századig. A naptárak tematikus részeinek arányváltozásai jobban tükrözik a közölt ismeretek értékének változásait, mint a megmerevedett csízó.

*Az 1592. évi kolozsvári csízó képei:*

1. *Időjárást figyelő három figura* kétszer fordul elő; egyszer az előszó után, másodszor a Parasztrekulák c. rész előtt.
2. *Hónapképek:* kerettel ellátott fametszetek kétszer fordulnak elő a kötetben, egyszer a naptárrészen, egyszer pedig a hónap időjárását és az abban a hónapban születettek jellemének leírását tartalmazó részben (az augusztus hónapi ábra hiányzik, ezt más kisebb képekkel helyettesítették).
3. *Zodiákus jegyek:* A hónapképek ugyan jobb felső felhőkaréjjal elkerített részükben tartalmaznak zodiákus jegyeket, ezek keretezve még külön is megjelennek. A zodiákus jegyek egy másik sorozata is megismétlődik a kötetben, az egészségügyi tanácsokat tartalmazó részben.
4. A naptárrész eddig említett két képe mellett minden hónapban előfordul egy-egy kis méretű harmadik kép is, összesen tizenegy-féle, amelyekből néhány többször is előfordul mind a naptárrészen, mind a kötet további részében. Egy hónapnál olykor két ilyen kis kép is feltűnik. A 11 képből 4 évszak-ábrázolás, minden kétséget kizáróan, a többi 7 újszövetségi illusztráció.
5. *Planéta-ábrázolások*
6. *Asztrológiai megfigyeléseket mutató ábrák, képek*

<sup>51</sup> SAXL, F. 1957/1970.; PANOFKY, E. 1962.; SEZNEC, J. 1972.

<sup>52</sup> ZINNER, E. 1937., 1941., 1968.; DE HAAS, K.H. 1951.; WEGER I., 1937.

<sup>53</sup> ZINNER, E. 1943. 101–106.

<sup>54</sup> Érdekes, hogy a XII–XV. századi computusoknak csak egy része volt a csízó-szöveg, Venerable Bede computusai, vagy a computus Noremburgiensis (1431), vagy a Párizsban 1564-ben kiadott Computus Ecclesiasticus de Sacrobosco is tartalmaznak csízót. A későbbiekben Angliában a naptárakhoz kapcsolták a csízót, míg Németországban önállóan is megjelentek. Vö.: SMITH, D. E. 1977. 61.

C I S I O  
 Magyar nyelven, és az  
 ÉGH IARASÁNAK ÉS CZILLA-  
 goknac külömb küiömb természetinec folyalából  
 valo Practica. Melybőlgyermekekneç fületé-  
 cekneç természetec, es az Napoknac  
 miuolta meg ifaner-  
 tetneç.

Az az:  
 MAGYAR PLA=

NETÁS KÖNYV.

INVISIBILIA DEI PER

ca quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur

Rom: 1. verſ: 20.

COLOSVARAT

Az Könyvnyomtato által Magyarra forditot, és  
 vyiolan ki adarot. Anno Christi 1592.  
 Eſtendöben.

1. kép. A kolozsvári csízio címlapja 1592-ből

7. Érvágási tanácsadó  
 8. Fiziognómiai ábra  
 9. A kéz ábrázolása egyszer a kézi árnýékóra használatánál, egyszer pedig a tenýérjöláslánál fordul elő.  
 10. A fejezeteket lezáró három *indadíszt* nem vettük figyelembe.<sup>55</sup>  
 Elemzésünk a kolozsvári csízio-kiadást vette alapul, olykor azonban a későbbi csízio kiadásokat, illetve naptárak hasonló illusztrációját is figyelembe vettük. (Itt jegyezzük meg, hogy a teljes képanyag szerepel BORSA Gedeon már idézett munkájában is.) (1–2. kép)  
 1. BORSA Gedeon elnevezésével élve az „*időjárást figyelők*” képe a kolozsvári csízioiban kétszer is előfordul, variánsa pedig a későbbiekben a csízio és csak a csízio címlapképe lesz (3–4. kép). A kolozsvári kiadásban a kép bal oldalán egy női, középen egy ugyancsak balra forduló férfialak, karjukat felemelve gesztikulálnak a velük szemben álló, kezét szintén magyarázólag felemelő idősebb férfival szemben. Az égbolton a nap, a hold és a csillagok láthatók. Ez az ábra mintegy tükörképe egy olyan illusztrációnak, amely egy 1584-ben kiadott, a pápa által 1584-ben bevezetett

<sup>55</sup> Megjegyezzük, hogy könyvdísz a magyar könyvkiadásban 1560-ban jelent meg először, ugyancsak a kolozsvári HELTAI műhelyben, a Dávid zsoltárait tartalmazó kötetben. Lásd: SOLTÉSZ Z.-né 1958., 157–169.; 1962. 416–424.



# C I S I O,

Az az:

## AZ ASTRONOMIAI TUDOMÁNYNAK, RÖVID ERTELEMNEK VALÓ LE-IRÁSA

*A Tfillagoknak, Planétáknak, és Égbéhi  
Feleknek, &c. Külömb-külömb természeteknek fo-  
yásáról, az emberek jegy fele Complexiójáról, ter-  
néfzetiről és tulajdonságáról mindenik Holnapban  
sitjoda rend-tartással élyen az ember, mind etel-  
ben és italban, mind aluvásban, forodésben,  
tisztulásban, es vágásban.*

**AZ HIRESE NEVES KIRÁLY HEGY JÁNOS**  
Írásából Magyar nyelvre fordittatott, es sok  
helyeken meg bővitetett.



2. kép. A lőcsei csízó címlapja az 1650-es kiadásból

naptár-reformmal kapcsolatos vitairat címlapjáról (5. kép) is ismert.<sup>56</sup> Maga a kép-típus egyébként gyakori a XVI. századi, elsősorban német nyelvterületen kiadott olyan röplapokról, kisnyomtatványokról, amelyek a *különleges természeti jelenségekkel* mint a világvége jósjeleivel foglalkoznak. Lukács evangéliumának soraira hivatkozva — „Jelek lesznek a napban, holdban és a csillagokban. . .” (L.: 25–26.) — számol be e korszak számtalan kiadványa üstökösökről, napfogyatkozásról, véresőről és hasonlókról: bennük isten büntetését, járványok, háborúk, pusztítások, sőt magának a világvégének az előreljelését sejtve. A bibliai szövegek hitelét a csillagjósítás rejtelseiben jártas

<sup>56</sup> PFAFF A. 1947. B. 1. A felekezeti ellentétek által is szított naptár-vita Magyarországon is azt eredményezte, hogy a Gergely-naptár bevezetése nem egyszerre történt meg az egész országban. Bár XIII. Gergely 1582-ben „Inter gravissimas” kezdetű bullával kihirdette az új keresztény naptárat, nálunk annak a terjesztése csak a következő évtől, 1583-tól indul meg. II. Rudolf császár rendeletére a szepesi protestánsok csupán 1588-tól, az erdélyiek 1590-től, Pécs környékének lakossága pedig csak 1611-től fogadja el többé-kevésbé az új naptárat. FRÖHLICH Dávid 1624-re szóló német nyelvű naptárában még mindig érvekkel igazolja az új naptár bevezetésének szükségességét. Ezért találjuk oly sokáig a naptárak címlapján az „Ó és Új kalendárium” kifejezést, mert az „Ó” naptár a juliánusi naptárra utal. (Vö.: MONSBERGER, U. 1931. 7–8.)



3. kép. Az időjárást figyelők a kolozsvári csízióból



4. kép. Az időjárást figyelők ábrázolásának lőcsei változata

asztrológusok tudományosnak tűnő érvekkel is megerősítették. Az *asztrológiai röplapok*, „*praktikák*” semmivel sem voltak jóslataikban hitelesebbek a fent említett nyomtatványoknál és nyilván illusztrációik is hasonlítottak egymásra. A korszak hatalmi, politikai és vallási ellentétei pedig még a naptárszámítás bevezetése körüli vitákban is tükröződtek. Ilyen keretek közepette egy naptári címlap mögött is felsejlik a korszak ideológiai háttere, eltekintve attól, hogy gondos nyomdatörténeti kutatás valószínűleg ki tudná mutatni a dűcök különféle helyeken történő ismételt felhasználását is.

A csízió lőcsei kiadásában az időjárást figyelő alakok ábrázolásának jellege lényegében nem tér el a korábbi ábrázolás-típustól, mégis a figurák kezébe adott néhány használati tárgy — pl. tojásos kosár, cséphadaró — kifejezettebbé teszi a társadalmi helyzet érzékeltetését. Megjegyezzük, hogy e változat mellett a LANDERER-féle budai csízió-kiadásokban (BORSA Gedeon által H. jelzéssel ellátott évszám nélküli kiadásban) a paraszt regulák előtt egy másik, minden valószínűség szerint osztrák forrásból származó hasonló funkciójú kép is felbukkan. Ez utóbbin három szakállas férfi mezőgazdasági eszközöket tartva a kezében kémleli az eget. Az előkép ki tudja milyen és hány áttételen keresztül hathatott, és köztük lehetett az az 1796-ból Grazban kiadott *Alter Bauernkalender* is, amelynek címlapján ugyancsak három paraszt látható. A kiadó WIDMANNSTETTER, akit Károly főherceg 1585-ben hívott meg Grazba, megkapta azt a privilégiumot, hogy a Stájerországban illusztrált kalendáriumot, az ún. „Mandelkalender”-t kiadja. A naptárának címlapján szereplő figurák közül az egyik „Drischmicherl” cséphadarót, a másik „Kornjockerl” ásót, a harmadik pedig „Brottommerl” kaszát tart a kezében.<sup>57</sup> A három férfi alak talán a Stájer tartomány három részét, Felső-, Kelet- és Alsó-Stájerországot is képviseli. A magyar csíziókban a három férfi-alakok képvariáns is tovább él, a női alakot szerepeltető változat mellett. Korabeli öltözékben felöltözött alakokkal mindkét változat együtt jelenik meg például a XIX. században is a Bagó-műhely csízió kiadványaiban (6. kép).

2. *Hónapképek* a kalendáriumi rész fejléceként jelennek meg. Mindig bal oldalon hónapképpel kezdődik, a hónap latin és magyar elnevezése, a nappalok és éjszakák hosszának megjelölése, a napok számmal, betűvel, csízió-verssel és névnapal való jelölései, négy hosszanti hasábjába rendezve, két oldalon tördelve jelennek meg (7. kép). A napok felsorolása alatt, mindig a jobb oldal alsó részén négy, esetleg többsoros hónapvers olvasható. E rész illusztrációi a már említett *hónapképek* (bal oldalt, középen, fent), a zodiákus jelek (jobb oldalon, jobbra fent) és az ún. kis-illusztrációk

<sup>57</sup> BORSA Gedeon 1976–77. 329–330.; továbbá uo. 47. ábra. — Georg WIDMANNSTALLER műhelyének örököse ma is évről évre ad ki kalendáriumot, amelyen a három régi paraszt-figura szerepel.

Narr: Fatunge:  
**Eines kurzweiligen ge-  
 rechs** : Zwoer Meissnischen Pauern/  
 Von dem Krögen neben des Bapsts Saleuder. Das  
 der Dffertag ist gehalten worden am Contag  
 Oculi. ANNO 1584.  
 Bremenses Añni clamabant Resurrexi.  
 Cum Populus Dei cantarent Oculi mei.

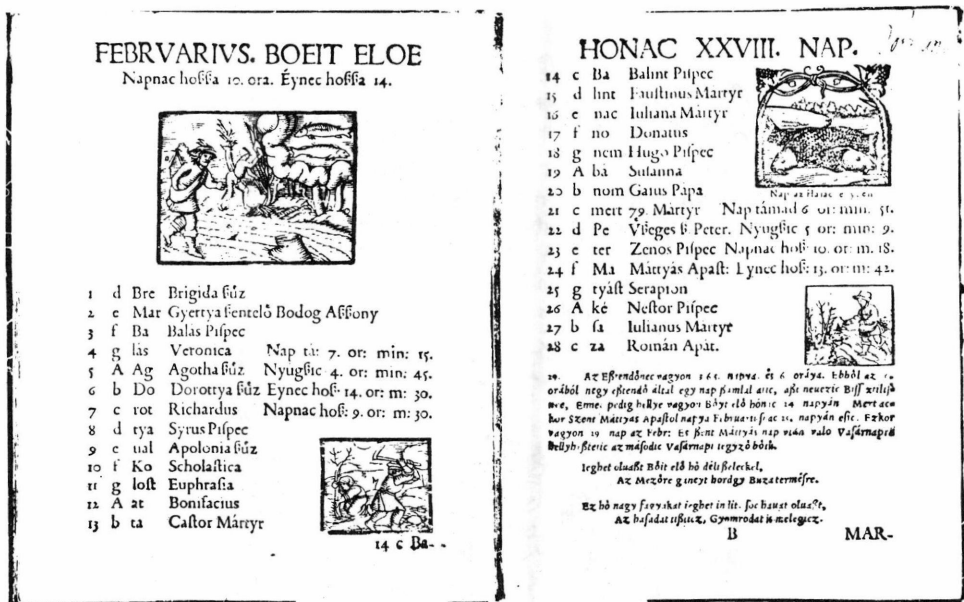


Auffs neue gebessert / vnd jetzt zum andern  
 mal in Druck vrsfertiget.  
 Autore C. F.

5. kép. Egy naptárreformról szóló vitairat címlapja 1584-ből (A. Pfaff nyomán)



6. kép. Egy grazi kalendárium címlapja 1986-ból



7. kép. Részlet a kolozsvári csízio naptárrészéből

(amelyek hol a jobb, hol a bal oldalon, esetenként mindkettőn, körülbelül a szöveg-tördelés jobb alsó részénél helyezkednek el.)

A hónapképek az általános, európai ábrázolásoktól ikonográfiailag nem térnek el. SOLTÉSZ Zoltánné még azt is kimutatta, hogy azok Hans Sebald Beham 1529–1530-ban készült metszeteit követik.<sup>58</sup> Az ábrák témái a következők:

Jan: Lakoma és melegedés tűznél  
Febr: Irtás és vetés  
Márc: Ültetés  
Ápr: Fejés, vajköpülés  
Máj: Csónakázás  
Jún: Juh nyírás  
Júl: Aratás

Aug: hiányzik, helyette három kis kép:  
a) betakarítás a mezőn,  
b) ülő nő kezében virággal,  
c) aratás sarlóval  
Szept: Szántás  
Okt: Szüret  
Nov: Kendertilolás  
Dec: Disznóölés

Sem tematikus szempontból, sem a kivitelezést illetően néprajzilag értékelhető helyi sajátoságot nem tudunk kimutatni. A hónapképek használata egyébként a csízio megjelenésének idején még nem volt általános Magyarországon. Először a nagyszombati kalendáriumban jelentek meg 1579-ben, valószínűleg bécsi dúcok felhasználásával. A nagyszombati naptárak a XVII. század elejéig feltehetően évente rendszeresen megjelentek, 23 naptárból 11 ismert és 12 feltételezhető. Feltűnő, hogy a lőcsei naptárak sem közölnek hónapképeket, jóllehet a csízio mintái rendelkezésre álltak.<sup>59</sup>

3. A hónapképbe komponált zodiákus jegyeken kívül a kalendáriumi részben mindig a jobb oldal felső sarkában külön indadíszes keretben is szerepelnek a *zodiákus jegyek*. A sorozat egy-

<sup>58</sup> SOLTÉSZ Z.-né 1957.

<sup>59</sup> SOLTÉSZ Z.-né 1972.; Vö. RMNY 414. Vö.: MOLNÁR J. 1976.



8. kép. A „Február” naptár-lap egyik ábrája



9. kép. „Magvető” — Újszövetségi illusztráció a kolozsvári cszóióbból

szerűbb megfogalmazásban megismétlődik a „Regimen minden hónapra” c. részben. Bár társadalomilag teljesen indokolatlan a zodiákus jegyek ilyen hangsúlyozott ismétlése egy hónap napjainak ábrázolásánál, a vizuális kép mégis kiegyensúlyozott. A két oldalra elosztott naptár tördelése stabil, amit az illusztrációk elhelyezése is alátámaszt (11. és 12. kép).

4. A kalendáriumi részben, mindig változó helyen, a hónapok bemutatása még egy vagy két képpel is kiegészül. (Ez utóbbi az eset február és augusztus hónapnál.) Méretük, még inkább a témájuk révén emlékeztetnek arra a kalendáriumi illusztrációtípusra, amelynél nem hónapképek szerepelnek, hanem a napok hasábjá mellett az Újszövetségből vett jelenetek sorakoznak. Ez az illusztrálási mód pedig — mint köztudott — a korábbi vagy kortárs perikopás könyvekben is olykor előforduló díszítésmóddal tart közvetlen rokonságot.<sup>60</sup> Az összesen előforduló tizenegy kép

<sup>60</sup> A legrégebbi magyar perikopás könyvek illusztrációit tanulmányorozatban dolgozta fel BORSA Gedeon (Lásd: BORSA G. 1979., 1983.). Kimutatta, hogy azok az újszövetségi illusztrációk, amelyeket Hans Sebald BEHAM készített a LUTHER Márton 1526-ban a nürnbergi Hans HERGOTT műhelyében kiadott német nyelvű Bibliafordítása számára, messzemenően hatottak a kolozsvári HELTAI műhelyben kiadott *Evangéliumok és Epistolák* címen nyilvántartott perikopás könyvekre. Ennek első példánya feltehetőleg 1550–52., a második példány 1559–74., a harmadik pedig 1593-tól ismert. Ez utóbbi kiadás 45 fametszete egyértelműen BEHAM illusztrációinak másolata — egyenlőre nem azonosított szerzőtől. A kolozsvári cszóió 7 újszövetségi illusztrációja megegyezik a HELTAI műhelyben előállított perikopás könyvek illusztrációival. A BEHAM metszetek magyarországi felhasználásával kapcsolatban lásd továbbá: BORSA G. 1965., SOLTÉSZ Z.-né 1959., ZSIGMONDI Á.-né 1982., 1984. — Naptárak újszövetségi illusztrációival való díszítésére sajátos példaként utalunk az egy lapos kalendáriumokra, amelyek itt azért érdekesekek, mert néhány olyan képet is tartalmaznak, mint a cszóió. A naptár-rész alatt ugyanis gyakran jelenik meg az érvágó ember, némelykor a további tennivalókat részletező jelenetábrázolásokról körülvéve. Gyakran planéta-ábrázolások is előfordulnak (Vö. SOLTÉSZ Z.-né 1976.). Példaként említjük Simon GRÜNGAS 1606-ban kiadott egy évre szóló naptárát, *Almanach auf das Jahr 1606* (RMNY 938). A nemzetközi anyagból továbbá HEITZ, P.–HAEBLER, K. 1905-ben publikált könyvének 77., 80., 82. ábráit. A kötetbe foglalt kalendáriumok újszövetségi jelenetekkel való díszítésére is van példa, ezekben az esetekben a vasárnapi evangéliumi idézeteket is feltüntetik a vasárnapoknál vagy a megfelelő képek aláírásaként. Vö.: Schreibkalender auf das Jahr 1583., Németujvár (RMK II., 177a); Astrologische Practica.



## BODOG ASZSZONY

Hua XXXI Nap.

10 Bor, borfos étet legyen ez Hónapban ebéded,  
 10. napot borral építz gyomrodai, hogy ba lebet.



Az Vízöntőben iő Hízta építe-  
 ni, Hízba köli: őzni, házafúlni, De  
 ártalmas embernek az fírán valo  
 oruoisoltat es.

Bodogaszszony huaiban így áll iő  
 hort, és éda s iralt ha vagyou. Az  
 Boruony es bor Mellynek fűyusa e llen igen iő. Borlial  
 13 6. Fő

12. kép. Részlet a „Régimen minden hónapra” című részből

közül négy ún. munka-ábrázolás<sup>61</sup>, hét pedig újszövetségi illusztráció. A kis képeknek a hónapokhoz való illesztése a csízióban esetleges, mind tematikai, mind az adott lapon való elhelyezés szempontjából.

Az egyéb kisméretű illusztrációk közül való a „melegedés a kályhánál” január hónapnál; „az ültetés, föld-ásás” február hónapnál (8. kép); a „fürdési jelenet” május hónapnál; a „kaszás aratás és boglya rakás” kép július hónapnál szerepel. Ezek a képek a hónapképek témáját vagy rész-témáját ismétlik. Külön említést érdemel augusztus hónap illusztrálása, ahol is a fekvő téglalap alakú hónapképet — nyilván hiány miatt — három kis ábra helyettesíti: „A kaszás aratás és boglyarakás”, „ülő nő kezében virággal” és az „aratás sarlóval” (10. kép). A kis képek hónapképekkel való ikonográfiai azonossága a mi csízióinkból is kiderül, hiszen jelenetek ismétlődnek. Néhány esetben más kiadvány naptárkép-változata ad útmutatást.

A kis képek hónapképként való értelmezését az is elősegíti, hogy a négy évszak ábrázolására is ugyanazok szolgálnak:

Nyár: Aratás sarlóval (eredetileg augusztus hónapnál);

Tavas: Ültetés, föld ásás (eredetileg február hónapnál);

Tél: Melegedés a kályhánál (eredetileg január hónapnál);

Szüret: Fürdési jelenet (eredetileg május hónapnál).

Érdekes a fürdési jelenet átértelmezése, amire talán a fürdőkád és a szüretelő kád közötti asszociatív kapcsolat adhatott alapot.

A fenti kisméretű hónapképek mellett a naptár részben még hét ugyancsak kisméretű illusztráció szerepel, melyeket, mint említettük, újszövetségi illusztrációként tart nyilván a kutatás.<sup>62</sup> A naptárakban egyébként a vasárnapoknál beillesztett evangéliumi idézetek a kolozsvári csízióban azonban nem szerepelnek.

<sup>61</sup> SOLTÉSZ Z.-né 1957.

<sup>62</sup> Mindenekelőtt lásd BORSA G. összevetését a kolozsvári perikopás könyvek és a BEHAM illusztrációk között (Borsa G. 1979.). További analógiák végett MANLIUS 1584 évre szóló naptárára utalunk, lásd ZSIGMONDY A.-né 1982., 16. sz. kép (RMNY 537.), valamint vö. az Astrologische Practica, Wien, 1717. januári lapjának utolsó ábráján a „Magvető Példázatát”-t. Ilyen és hasonló összevetések azzal a tanulsággal szolgálnak, hogy ikonográfiailag azonos vagy analóg képek más és más kalendáriumokban, más és más evangéliumi idézeteknél, különböző hónapoknál jelennek meg.



NYAR.



SÍRET



TAVASZ.



TEEL.



13/a. kép. Az évszakok a kolozsvári csízióból

A magvető képe februárnál és szeptembernél fordul elő (9. kép). Szeptembernél a hónapvers szövege összefüggésbe hozható a kép-témával, ilyen jellegű megfeleltetés azonban nem érvényesül következetesen a csízió szerkesztésében. Ugyanez vagy hasonló kép egyébként mint bibliai allegória más naptárakban „A magvető példázata”-ként fordul elő.

Március hónapnál a „Példabeszéd a szőlőhegy munkásairól” (Máté 20.; 2–18.) szerepel. Áprilisnál „A kánaáni asszony” (Máté 15.: 21–28.), amire talán az adhatott okot, hogy a hónap első napja Mária Magdaléna napja, s az ő Jézussal való találkozásáról is szó van a Szentírásban. Június hónapnál két újszövetségi jelenet is látható: bal oldalt a „Dúsgazdag és a koldus Lázárról” szülő példázat illusztrációját találjuk (Lukács 16.; 19–31.), bal oldalt pedig a „Példabeszéd a királyi mennyegzőről” illusztrációját (Máté 22.: 2–14.). Augusztusnál a „Példabeszéd a szőlőhegy munkásairól” (Máté 10.: 2–16.) a kis kép témája (10. kép), novemberben pedig „A farizeus és a vámos” (Lukács 18.: 9–17.).

A HELTAI-féle kolozsvári csízió a feltüntetett szentek, vértanúk és pápák miatt inkább katolikus ihletésűnek látszik, mint protestánsnak, jóllehet köztudott, hogy HELTAI az erdélyi reformáció egyik legfontosabb vezéralakja volt. A képválogatás mögött inkább díszítőszándékot és nem ideológiai sugalmazást sejtethetünk, hiszen voltaképpen elég heterogén anyagból kerülnek ki és rendeződnek egymás mellé témák és motívumok. A bibliaillusztrációk és a kisméretű hónapképek elegyítése, egyes képek ismételt felhasználása, a képek sorrendje következetesen végigvitt szerkesztői elvről csak annyiban árulkodik, amennyiben a „horror vacui” érvényre jut. Itt jegyezzük meg, hogy a kolozsvárin kívül a későbbi csíziókban a kisméretű képek már nem fordulnak elő, jóllehet e képanyag más elemei hosszú életűek.



## XIV.

*Figura melyben az éjztendőnek négy fer-  
tyájának tulajdonsági, Hónapi, Egletli Fegyvei,  
és szelei megirattanak.*

*Vultur, Salsó, Fenus.  
Rak, Oroslány, Száz.  
Janus, Julius, Augustus.  
Cholericus Tüz.  
Meleg és száraz.*

*Notus, Aufter, Apheri  
Mérték, Scorpio, Nyilas.  
Septemb. Oktob. November.  
Melancholicus, Föld.  
Hideg, és száraz.*

## N Y A R.

## O S Z.



*Polus, Aquilo, Boreas.  
Kos, Bika, Kettős.  
Martius, Aprilis, Majus.  
Sanguineus, Szellő.  
Meleg, és Nedves.*

*Zephyr, Favon. Circinus.  
Bak, a' Viz. Öntő, Halak.  
Decemb. Januar. Februar  
Phlegmaticus, Viz.  
Hideg, és Nedves.*

## T A V A S Z.

## T É L.



13/b. kép. Az évszakok a budai Landerer nyomda kiadványából

5. *Planéta-ábrázolások.* A kolozsvári csízó szövegének és illusztrációinak kiadástörténeti vizsgálata németországi, német nyelvű, még pontosabban frankfurti kiadású népkönyvekben látják a közvetlen mintákat.<sup>63</sup>

Az átvételek kiderítése különösen nehéz olyan esetekben, amikor nemzetközi ikonográfiai sztereotípiákról van szó: ilyenkor csak a sajátos eltérések adhatnak fogódzókát. A csízóban a hét bolygó ábrázolása követi a szokásos megfogalmazásokat. Megjegyzendő, hogy a csízóban szereplő valamennyi kép közül a planéták képeit használta fel talán a leginkább a nyomda más kiadványainak díszítésére is.<sup>64</sup> (14–15–16. kép)

6. *Asztrológiai megfigyeléseket mutató képek, ábrák.* Az asztrológiai megfigyelések gyakorlati hasznosítását voltak hivatva elősegíteni azok az ábrák, amelyek felvilágosították az olvasót arról, hogy műszer nélkül hogyan lehet a hold fázisait megállapítani, vagy a nap állásából az ún. kézi kompasztom segítségével a nap óráját meghatározni. Az első esetben csillagos ég alatt mezőn álló férfi figura tart két hold sarlót a kezében, a második esetben ember arcú nap tekint arra a két, bal kezével az árnyékot vető eszközt magasra emelő figurára, aki jobb kezében valamely mezőgazdasági szerszámot tart (17a, b, c, valamint 18 a, b, c. képek).

<sup>63</sup> SOLTÉSZ Z.-né 1957., BORSA G. 1974–75.

<sup>64</sup> GOLLOB, H. 1954.



14. kép. Planéta ábrázolás a kolozsvári csízióból: Mercurius

## IGEN SZÉP TANGREDUS HISTORIA.

Az  
Király Leányáról Gismundáról. és  
az Királynak titkos Tanácsosáról Gif-  
quardusról, k. k. között fel-bomolharatlan szere-  
tet lévén, halálra adták magokat: Olafz nyelv-  
ből az Bocatiusból Deákra fordított Philip-  
pus Beroaldus által; Magyar nyelvre penig  
forditattott G. E. T. által.



Nyomtattott Budán Veronika Nottensteiné  
Özvegnél, 1742. Kiseadób.

15. kép. Ponyvanyomtatvány címlapja  
1742-ből

JUDICIUM ASTROLOGO-PHYSICUM,  
Oder  
**Practica auff das Jahr nach der  
Gnadenreichen / heilsamen Geburt vnd Mensch-  
werdung vnsers einigen Erlösers vnd Seligmachers  
JESU CHRISTI /**  
M. DC. XXVII.

In welchem nicht allein aus vhralten Fundamentis, von  
Wiederung der 4. Jahrzeiten / Aker vnd Garten Bau / Branc-  
heiten vnd Sterbens gefahr gehandelt wird /  
Sondern auch  
Erlische nöctige Fragen / zum mehrern Verstand deß Calen-  
ders dem gemeinen Manne zum besten proponiret  
vnd löviret werden.

Durch  
DAVIDEM FRÖELICHUM,  
Cesareop. Pann. Astroph.

In diesem Jahr geschehen 4. Finstermiße ober wir sehen keine.  
Jupiter vnd Mercurius sind dieses Jahr Regenten.




Zu Breslaw druckt Georg Sawmann.

16. kép. Fröhlich Dávid kiadványának címlapja 1627-ből



17/a. kép. Az újhold állásának bemutatása a kolozsvári csízióban,



17/b. kép. a lőcsei csízióban,



17/c. kép. a budai Landerer nyomda kiadványában

Míg nyilvánvaló az, hogy a planéta ábrázolások a késő antik asztrológia korareneszánsz újraértelmezéséből, s e korszak hivatásos művészetének allegorikus ábrázolásaiból kerültek át a népkönyvekbe,<sup>65</sup> addig az említett gyakorlati útmutatásként is felfogható egyéb figurális ábrázolások a csízióban, a szó valódi értelmében vett oktató illusztrációk, melyek a szakismeretet feltételező, mértanilag többé-kevésbé pontosan szerkesztett ábrákat helyettesítik. Míg az első esetben a művészi alakítás és megformálás óriási művelődéstörténeti múlttal is rendelkező eredményeinek „lesüllyedéséről” van szó, addig a másik esetben bizonyos elemi természettudományi ismeretek közvetlen képi megfogalmazása és nem a művészi szférába emelése a cél.

<sup>65</sup> SEZNEC, J. 1972. 37–83.; SAXL, F. 1957/1970. 27–42.; PANOFSKY, E. 1962. 69–94.



18/a. kép. A kézi kompasztom használata a kolozsvári csízióban,



18/b. kép. a lőcsei csízióban,

*Figura, minódon állyon az ember, a' ki az órat akarja-meg nézni.*



**E**Z Figurában vedit el az ember, a' ez k miképpen fordulnak a Nap a Téli en és Nyáriban. M... Téli ben arczal keletre a Nap a' áll a' szél. Nyáriban pedig háttal. Annak fele az a' kéze a' ki a' nyári után még azt is elrebe kell venni, hogy a' nyári a' áll a' domb alatt árnyékos legyen. azóta hogy azt a' földi-gyeci-

18/c. kép. a budai Landerer nyomda kiadványában

Az újhold éjszakai hosszának kör alakú ábrája lényegében csillagászati-mértani ábra. A felső körszelet a nappal, az alsó körszelet az éjszaka szférája. Ennek az univerzumnak a középpontja a föld, nevezetesen az ember, a kultúra által létrehozott város. A csízió későbbi kiadásaiban előforduló, a holdfény hosszát bemutató, egyenlő cikkelyekre osztott kör alakú tábla — továbbra is városkép központtal — a világekpi meghatározottságot kevésbé egyértelműen mutatja. A mikro- és makrokozmosz kapcsolatának ez a föld-központú kör alakú megfogalmazása ebben a sematikus változatban is utal a korábbi kéziratos térképekre, amelyeken a földi világ középpont-

# AZ HOLDROL VALO PROGNOSTICON.



19. kép. Az új-hold állásáról a kolozsvári csízóban

ja a Szent város: Jeruzsálem. A középkor időszámítással foglalkozó műveinek naptár kerek<sup>66</sup> követik a maguk módján a mintát, amely átfogalmazva a XV–XVI. századi (olasz) népszerű csillagászati munkákban is megjelenik.<sup>67</sup> A kép az antik ptolemaiói világmodellig is visszavezethető, nem beszélve arról a számtalan átfogalmazásról és átértelmezésről, amelyre példákat a középkori kabbalisztikus elképzelésektől a neoplatonista filozófiáig rendkívül sok helyről lehet felhozni.<sup>68</sup> Az érdekes talán éppen az, hogy az universonak ez a fajta képi megfogalmazása még akkor is szívósan tartja magát, amikor a természettudományi ismeretek voltaképpen már a heliocentrikus világméretet is megalapozták. (19, 20, 21, 22. kép).

7. *Érvágási tanácsadó.* A makro- és mikrokozmoszt átható természeti törvények bonyolult összefüggéseit két képtípus jelenítette meg a legérthetőbben. Az egyik — kevésbé elterjedt — a planéták körei és az emberi testrészek közötti kapcsolatot ábrázolja,<sup>69</sup> a másik a zodiákus jegyekkel utal arra a planétaállásra, amely az emberi test részei számára különösen jelentős. A zodiákus jegyek és a nekik megfeleltetett testrészek — minthogy azok egyben emberi tulajdonságok jelképei

<sup>66</sup> A naptár-kerék illusztrációit illetően vö.: MOLNÁR J. – SIMON Gy. 1977., 27.

<sup>67</sup> STRÖMGEN, E. 1922., valamint Prince d'ESSLINGEN MASSENA, 1907. 247–250., mely lapokon Joannes de SACROBUSTO „Sphaera Mundi” című műve 1478-as velencei kiadásának Johannes LUCILIUS rajzoló és Hieronymus de SANCTIS metsző által készített ábrái láthatók. Ugyancsak tanulságosak Hygginius CANIS JULIUS „Poeticon Astronomicum” (1482) című művének, vagy Angelus Joannes de AISCHACH „Astrolabium Planum” (1488) című munkájának az ábrái, id. mű 386–389., továbbá ALBUMASAR „Introductionum in astronomorum” (1489) c. művének képei, uo. 498.

<sup>68</sup> PANOFSKY, E. 1970.; WARBURG A. 1920/1986.

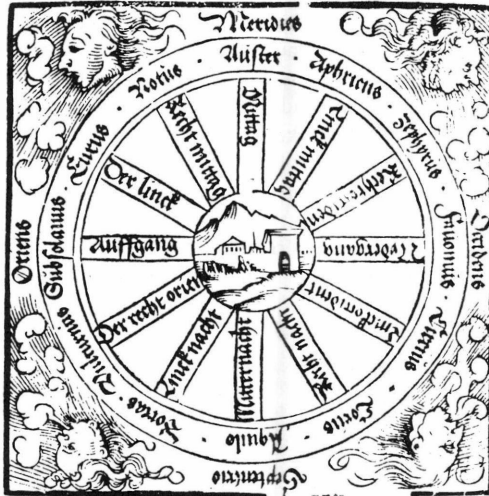
<sup>69</sup> FLUED, Robert: *Utriusque Cosmi Historia*, Oppenheim, 1619. — Idézi de GIVRY, B. 1702. (1966.), Fig. 211., 212., 213., 214.



20. kép. Az éjszakai holdfény hosszát bemutató ábra a budai kiadású csízióból

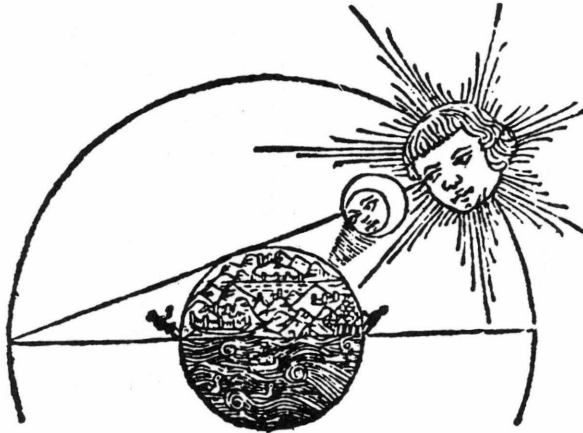
Die Wind zu erkennen.

55



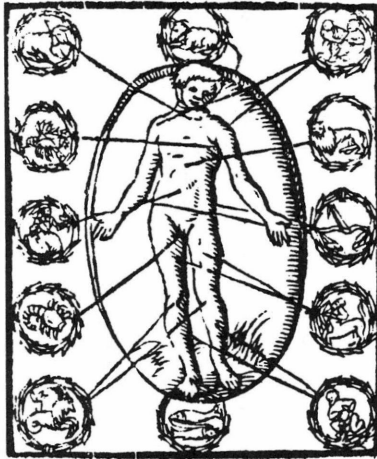
vorgehenden rädlin der Wind / vnd richte den Compass vnd das rädlin / daß die spizlin in dem Compass auff enander auff Nitag stehn / Vnd wann du hast wo der Nitag in dem rädlin anhin stehn soll / so laß das rädlin also stehn / vnd thü den Compass hinweg / vnd nimm ein blechin fänlin in ein diäclm / vnd steck in mitte der welt in dem rädlin gemalet / vnd wo dir das fänlin hin zeiget / dasselbe ist der rechte Wind / der zu der selben gehet.

21. kép. A szél irányait bemutató tábla az „Astronomia Teutsch”-ből



Sacrobusto (Jo. de), *Sphaera Mundi*,  
31 mars 1488 (v. BB<sub>12</sub>).

22. kép. A nap és a hold állásának ábrázolása Sacrobusto „Sphaera Mundi” című, 1488-ban kiadott művéből (Prince d’Esslingen könyve nyomán)



**Akarfélni Eer vágással  
Ate mutattyac néked ez línicska!  
Ercded ne vágasd mikor az Hóid  
Ez egyben vagyon, kit az línia mutat.**

23/a. kép. Tanácsadó ábra érvágáshoz a kolozsvári csízióból



23/b. kép. Érvágási tanácsadó ábra egy ismeretlen helyről származó, 1654-ben kiadott naptárból

is — értékhierarchiája nagyon is kidolgozott rendszer szerint épült fel, amiből természetesen csak töredékek találhatók meg a csízio szövegében, illetve az érvágási tanácsadó ábráján. A zodiákus jegyekkel körülvevett emberi alak érvágó mesterek cégéreként is szolgált.<sup>70</sup> A csízio kép-anyagában olyan jel-típust képvisel, mint a kézi kompasztom használatát mutató kép, azaz egyszerű, logikai képlet, amelyet kortárs naptár-változatokban olykor táblázat formájában adnak meg. (23. a–b kép).

8. *Fiziognómiai ábra.* Egy bajuszos, turbános férfi-portré található a „Physiognomia” rész előtt, és a kolozsvári kiadáson kívül a későbbi csízioókban már nincs benne. Ha arra gondolunk, hogy az okkult tudományok világnézeti talajáról kiinduló tudományágak közül a fiziognómia viszonylag késői — az összefoglaló munkák csak a XVI. században jelennek meg<sup>71</sup> —, akkor tudjuk csak igazán értékelni azt az újdonságot, amit a csízioóban ez a férfi portré jelentett. Annak, hogy a későbbi kiadásokban már nem szerepel ez a kép, valószínűleg az az oka, hogy a köztudatban LOMBROSO elméletének kidolgozásáig nemigen ismert a testalkat és a jellem kölcsönös megfeleltetésének ilyenfajta megközelítése. A későbbiekben pedig mint pszichológiai alapú magyarázat a physiognomia már elveszíti asztrológiai gyökereit. (24. kép).

9. A kolozsvári csízioóban két kéz-ábrázolás is szerepel. Jóllehet az egyik a kézi árnyékóra használatát mutatja, a másik a tenyérjósáshoz ad útbaigazítást, mégis nyilvánvaló, hogy itt is az embereknek mint a szellemi és testi mikrouniversumnak az astrális befolyásoltságáról van szó. (A képek német és latin feliratai nemcsak a minták vagy klisék német eredetére, hanem erre a szellemi háttérre is utalnak.) Természetesen a mi kezeink igen sematikus változatai azoknak az

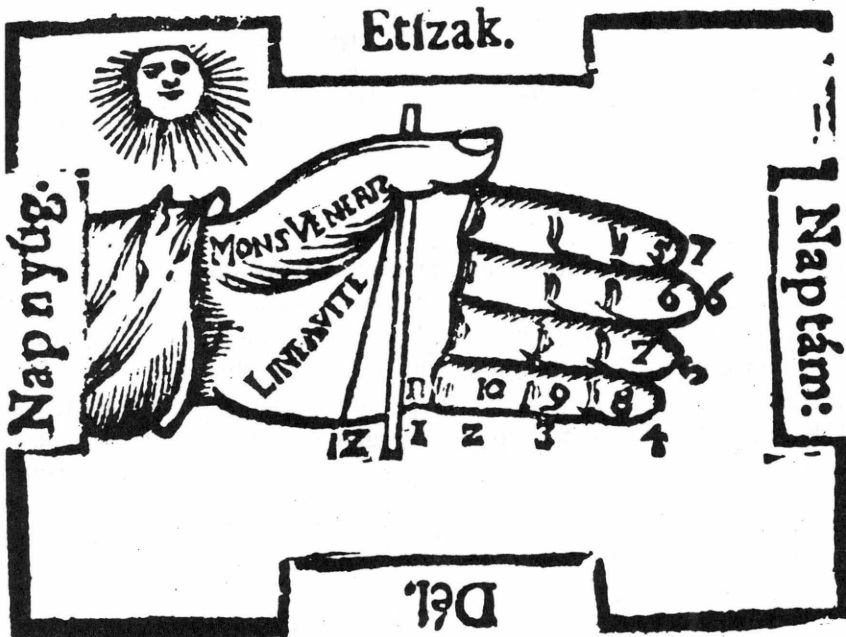
<sup>70</sup> WAGNER K.: 1929., VIII. 1. Idézi MONSBERGER R. U. 1931., a 25. és 20. sz. jegyzet

<sup>71</sup> de GIVRY, G. 1702 (1966) 275–280.





24. kép. A „Phisiognómia” c. rész előtti kép a kolozsvári csízióból



25/a. kép.

## Von Sonnen. 40

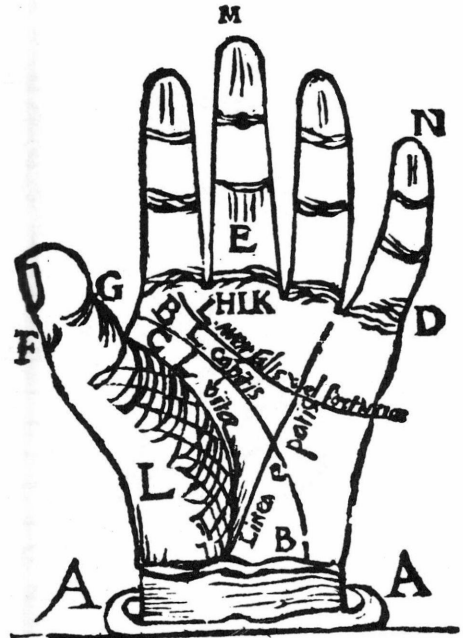
faßet/ Mit der selben länge leg den halm auff gebachten anfang  
der Lini des Lebens/ zwischen dem Daumen vnd Dreygelfinger/  
vnd leg den Daumen auff den halm/ daß du den halm desto baß  
vnd schlechter für sich gehalten mögeßt/ So das also gewiß ge-  
schehen / habe acht auff welches gleich an dem finger oder an  
der hand/ der schatte vom Strohhalm zeyge/ demnach spuch auß  
die stund/ darauff der schatten deutet/ so erfarestu dein begeren/  
wo du anderst nach der Sonnen deinen laib rechte gestelle/ vnd  
wie nachfolget/ dein lincke hand auffgestreckt vnd gehalten haßt.  
Wie die hernach folgende figur anzeyget.

In Sommers leben merck dich/ Lez/  
Zu dem ruckten zu der Sonnen/ Lez/  
So aber suchet die Winter an/



25/b. kép.

Solt du für dich auffrecht stan/  
Dan angficht zu der Sonnen/ Lez/  
Wie du es vnden wol wirst böten.



26. kép. a tenyérjóláshoz a kolozsvári csízióból

aprólékosan kidolgozott ábrázolásoknak, amelyek a tenyér megfelelő helyein zodiákus jelekkel utalnak az asztrológiai korrespondenciákra. Az előzmények és párhuzamok között természetesen ott vannak a középkori computusábrázolások<sup>72</sup> és mindaz, amit paleolitikus kézlennyomatok és a modern kriminológia ujjlenyomatai között az európai kultúra az emberi kézzel kapcsolatban elgondolt. (25. a–b, valamint 26. és 27. kép).

\* \* \*

Képanyagunkat áttekintve a néprajzi képkutatás számára talán azt a nem is új, és meglepő tanulságot tudjuk levonni, hogy a populáris olvasmány- és ismeretanyag mellett a népkönyveknek abban a kategóriájában, amelyhez a kalendárium is tartozik, és amely esetünkben elsősorban a gyakorlati ismeretek közlésének funkcióját tölti be, a kép is ehhez a funkcióhoz idomul. A források különbözőek — zsánerkép, asztrológiai jelkép, geometriai ábra, biblia-illusztáció és egyébek — ebben a közegben olyan jelként sztereotipizálódnak, amelynek a tartalma a paraszti élet konkrét valóságára vonatkozik, és nem az egykori természettudományi, filozófiai vagy ideológiai, vallási, gondolati tartal-

<sup>72</sup> LITBERG, N. 1953.; SMITH, D. E. 1977., 43., 49., 100.



makra. A minták akár újabb keletűek, akár olyanok, amelyek művelődéstörténeti szempontból toposzok, sőt közhelyek, igen kevésbé formálódnak újjá. Az ábrázolás irányába mutató művészi átalakításnak igen kevés szerep jut — nemcsak a nyomódúcok ismételt felhasználása miatt —, hanem nyilván a befogadó részéről is megnyilvánuló sztereotípiákra épülő gondolkodás és kifejezőmód miatt. Esztétikai igényű gesztusnak, már-már ornamentális jellegű díszítésre való törekvésnek minősíthetjük bizonyos motívumok — pl. zodiákus jelek — ismétlését, vagy a díszítésre alkalmas felületek mindenképpen képpel való betöltését. A csízió minden egyes illusztrációjának megvan a maga képtörténete, e képegyüttesnek pedig a magyar kiadás- és művelődéstörténete, amely a csízió szövegének történetétől külön, önmagában is vizsgálható. Ugyanakkor érdekes vonás még az is, hogy míg az írott szövegnek a folklór szájhagyományban, a népi gyógyításban, időjósításban stb. kimutatható máig az utóélete, addig a képi megfogalmazások variánsai a folklór jellegű képzőművészetek más területein nem mutathatók ki a magyar anyagban.

1. Noha a konkrét példaanyag (csízió-jellegű kalendáriumaink teljes illusztrációs anyaga) már korábban is ismert volt, könyvtörténetileg kutatták is ezt, tematikus és művelődéstörténeti vizsgálata pedig legalábbis folyó rendszerező munkákban öltött testet — ikonográfiailag ezt az anyagot nálunk nem tekintették még át.<sup>73</sup>

2. Ez annál feltűnőbb, mivel (amint erre dolgozatom bevezető részében már utaltam) olyan témakör ez, amelyet az európai ikonográfiai és néprajzi kutatás klasszikusai már évszázada javasoltak, sőt meg is kezdtek. Ugyanakkor ebből a kutatási hagyományból eddig hiányzott a magyar anyag számbavétele.

3. Azt is fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy újabban mindenütt, így nálunk Magyarországon is megnőtt a történeti, művelődéstörténeti, ikonográfiai kutatások fontosságának szerepe. Ezt legalábbis egyre többen hangsúlyozzák. Azonban ikonológiai kutatás sehol sem képzelhető el (a néprajzban és a folklorisztikában sem!), ha művelői nem ismerik a minket érdeklő, immár klasszikus ikonográfiai munkákat. Konkrét példánál maradva, mondjuk Aby WARBURG művelődéstörténeti-naptárreform történeti munkáit, Alois RIEGL „hónapábrázolás”-történeti, évezredek (!) átfogó dolgozatait, Erwin PANOFSKY-nak világhéptörténeti, asztrológiatörténeti és művészettörténeti jellegű, minuciózus kézírattörténeti adatokat is messzemenően figyelembe vevő dolgozatait nem felhasználva egész egyszerűen *értelmetlen* — mondjuk — a kolozsvári vagy budai magyar kalendárium-illusztrációkat értelmezni.

4. Ezzel összefüggésben külön is szeretném említeni, hogy mondjuk a kalendáriumban látható parasztlakó öltözet, vagy az általuk használt eszközök (pl. aratósarló) még közvetlen művelődéstörténeti szempontból sem értelmezhetők

<sup>73</sup> Lásd 49. sz. jegyzet.

a nemzetközi összefüggések és a nemzetközi művelődéstörténeti háttér ismerete nélkül. Nemcsak arra gondolok, hogy a külföldről átvett vagy ottani kiadványok alapján másolt nyomódúccok nem automatikusan a kiadás helyszínének mindennapjait örökítik meg, hanem ezen túlmenően olyan részletekben is, mint pl.: hány férfi és hány nő szerepel egy képen, különböző társadalmi csoportok, rendek képviselői szóba állnak-e egymással az illusztrációkon, az emberi környezet rajza egy város vagy egy falu ábrázolása-e, a természet magas hegyeket, tengert vagy éppen sík mezőt jelent-e — ilyen és ehhez hasonló vonások is csak széles és nemzetközi távlatban érzékelhetők.<sup>74</sup>

5. Néprajzi és folklórisztikai kutatásainkban igen gyakran feltételezték egy „keleti” és egy „európai” komponens dichotómiáját, legtöbbször úgy, hogy a nem európai, az „ősi hozadékot” hangsúlyozták. ERDÉSZ Sándor például a közelmúltban elhunyt félcigány mesélő, ÁMI Lajos világképének ősi vonásait hangsúlyozta.<sup>75</sup> BERZE NAGY János a magyar ősvallásról írott könyvében az „anyaistenő” és a „planétaistenek” kultuszát véli kimutatni a magyar folklórbán<sup>76</sup> — anélkül azonban, hogy a leginkább evidens forrást, kalendáriumainkat idézné. Amíg ugyanis ezt az elsőrendű illusztrációs anyagot, kalendáriumaink világkép-ábrázolásait nem tekintettük át, kár ÁMI Lajost közvetlenül Thalészszel összekapcsolni. A Magyar Néprajzi Atlasz is tartalmaz olyan kérdéseket: hogyan épül fel a világmindenség? Kár azonban, hogy azt már elfelejtették megkérdezni, honnan látta mindezt az „adatközlő”? Kalendáriumaink magától értetődő módon ezt a gyakran posztulált, ám ritkán bemutatott „európai” tradíciót képviselik a magyar folklórbán, számunkra annál érdekesebb, sokrétűbb módon, mivel nem pusztán illusztrációk ezek, hanem mögöttük rögtön egy világkép érzékelhető. A skandináviai (és német) néprajzi kutatás az ún. „Bauernregel” és „Bauernpraktik” témakörében már nyomatékkal hangsúlyozta, hogy termelési eljárások, gyógyítás, sőt akár bizonyos ünnepek vonatkozásában is e források milyen kulcsfontosságú történeti kiindulópontot nyújtanak. Biztosra

<sup>74</sup> A korábbi, illuminált kéziratokban fellelhető hónapképek dokumentumként való értelmezése sikeresebb, jóllehet itt is számolni kell a kép-hagyománnyal. Már E. MÁLE figyelmeztet arra, hogy a hónapképek ábrázolására a művészi hagyomány és például nem az irodalmi hagyomány hat (E. MÁLÉT idézi BORZSÁK I. 1958.). Még nagyobb elővigyázatosság szükséges a későbbi nyomtatott illusztrációk olyan fajta értelmezésénél, amikor is azokból konkrét etnikai, táji, eszközhasználati, viselettörténeti stb. sajátosságokat igyekeznek a kutatók levonni. Ugyancsak BORZSÁK I. utalása nyomán lásd: BEDNARIK, R. 1956. — 9. sz. ábra. Magyar példa: DANKÓ I. 1974.; DOMONKOS O. 1962. Más esetben, amikor hosszú ideig folyamatosan használt ikonográfiai típuson belül például a XIX. században történik olyan fajta korszerűsítés, amely a kép-típus lényegén és funkcióján nem változtat, csupán a megfogalmazásán frissít, akkor a változtatás mikéntjéből — ugyancsak a kellő körültekintéssel — már inkább következtethetünk a kortárs életviszonyokra. Ez az eset a csízók XIX. századi kiadásainál, ahol jól leolvasható a kliséváltás. Az új dúccokon a viseletek a korábbinál korszerűbbek, és talán jobban követik a honi divatot, mint a korábbiakon.

<sup>75</sup> ERDÉSZ S. 1961.

<sup>76</sup> BERZE NAGY J. 1958.

veszem, hogy ikonográfiai és világkép-formáló vonatkozásban ezek jelentősége nem kisebb.

6. Noha lehetne némileg más összefüggésekre is gondolni (pl. anyagunkból eddigi tudomásunk szerint hiányzik az itáliai hatás, a szláv minták pedig inkább ál-szláv előképek, mint valódi lengyel vagy cseh forrásművek), most úgy látjuk, a magyar tradicionális csízió-illusztráció német jellegű. Legkezdetei az akkor három részre szakadt, a reformáció különböző áramlatait a lakosság majd háromnegyed részében (!) elfogadó ország művelődéstörténetének keretébe illeszkednek, így ez egyáltalán nem véletlen. Ilyen szempontból viszont a magyar adatok a nemzetközi kutatás számára sem lehetnek közömbösek, hiszen a nyomtatás, a fametszet és a kalendárium német inspirációjának legdélkeletibb változatát adják, olyan művelődéstörténeti kapcsolatokra utalva, amelyek értékelése az eddigieknél alaposabb munkát igényel.

7. Óvatosságból és előmunkálatok hiányában egyelőre azt a véleményt ismétlem, miszerint nem tudunk sok közvetlen folytatódásáról a magyar folklór egyéb területein e kalendáriumi ikonográfiai hagyománynak.<sup>77</sup> Nyilvánvaló, hogy a munkafolyamat-illusztrációk, a népi gyógyítás illusztrációs anyaga, talán még egyes szokás-elemek is áttekinthetőek lennének ebben a vonatkozásban. Nagy és feltáratlan kéziratoss forrásanyagot kellene itt megvizsgálni. Hímzéseken, festett templomi mennyezet-kazettákon megtalálhatók olyan ábrázolások (pl. égitestek, elemek, egyes állatövi jegyekből is ismert valódi vagy mesebeli lények), amelyek előfordulnak kalendáriumainkban is. Itt azonban külön és részletes kutatás nélkül igen nehéz eldönteni, hogy pl. a nyolcágú csillag vagy a napszerű sörénnyel ékeskedő oroszlán csakugyan a kalendáriumi illusztrációkkal tart-e rokonságot, vagy ettől függetlenül jelenik meg a népművészetben. (Itt elsősorban a heraldika és az egyéb, nem-kalendárium-jellegű irat-illusztrációk további kutatása hozhat meglepő eredményeket.) Nyilvánvaló, ám ugyancsak ezután feltárandó kérdéskör a csillagismeret, általában az éghajlat, és időjárásismeret összevetése a kalendáriumi képes (és szöveges) forrásokkal. Megint csak magától értetődő dolog viszont az, hogy a proverbiumokban közvetlenül megtalálható a kalendáris kiadványok hatása, mégpedig nemcsak az időjósító versikékben, a csízió verseinek töredékes folytatásában, hanem néha emblematikus vonatkozásban is: vagyis ahol a ma ismert szöveg csak egy régi kép összefüggésében értelmezhető igazán. A nemzetközi emblémakutatás minden újabb eredménye ellenére is ez megint csak olyan terület, amelynek fontosságára rámutathatunk, ám igazában még abban is alig reménykedhetünk, hogy e lényegét tekintve ismét csak nemzetközi és művelődéstörténeti jellegű kutatást valaki egyhamar elkezdí. A befejezéstől pedig még távolabb állónak tűnhetünk. . .

<sup>77</sup> BORSA G. ugyan a csízió kép-anyagának más kiadványokban történő felhasználását is részletesen kimutatta, ezeknek a néprajzi szempontú feldolgozását azonban jelen dolgozat keretében nem volt módunk elvégezni (vö.: BORSA G. 1979.).

Végül, hogy egyetlen példával igazoljuk, milyen váratlan helyeken bukkanhat fel a kalendáris hagyomány, a nagy magyar költő, ARANY János híres versét, a *Családi kört* idézem. E paraszti környezetben játszódó, 1848 utánra datálható életképfüzérben egy vidéki ház és udvar esti elcsendesedését írja le a költő, a jól ismert *eidillyion*- (eredetileg ez is képecske-) technikával, vagyis úgy, hogy egy-egy strófa egy-egy jelenetet ad. A harmadik szakasz a nyitott ajtón kiszűrődő fény (és az előtte hasaló kutya) leírásakor már vizuális reminiscenciákat sejtet, amelyeket ARANY a maga gyermekkorából meríthetett. Önletrajzából tudjuk, apja hamuba rótt betűkön tanította olvasni, maga minden irományt, közte minden kalendáriumot végigolvasott. A strófa így folytatódik:

Benn a háziasszony elszűri a tejet,  
Kérő kis fiának enged inni egyet;  
Aztán elvegyül gyermektársaságba,  
Mint csillagok közé nyájas hold világa.

A megszemélyesített Luna (Diana), valamint az embereket a Nap gyermekei, Hold gyermekei közé soroló hagyomány természetesen a kalendáriumoké, ugyanígy a Hold csillagudvarának ezzel azonosítása is. Még a tej szerepeltetése sem lehet éppen itt véletlen (*via lactea*). ARANY előképe közvetve vagy közvetlenül ugyanaz a kalendáriumi képvilág, amelyet még előbbre is nyomon követhetünk, mondjuk Herrade de LANDSBERG világhírű *Hortus Deliciarum* hold- és csillagábrázolásáig. Van tehát szöveges továbbélése is az évszázadokon át megjelenő, egyszerűségében is gazdag és inspiratív kalendárium-ikonográfiának. Csak keresni kell.

## IRODALOM

ADLEFF, Norbert

1907 *Adalékok az erdélyi német kalendáriumi irodalom történetéhez*. Kolozsvár

ALVER, Brynjulf

1970 *Dag og merke. Folkelig tidsrekning of merkedagstradisjon*. Oslo, Bergen, Troms

*Astronomia Teutch*

1564

BARANYAI József

1964 *A komáromi nyomdászat és a komáromi sajtó története*. Budapest

BAUMGARTEL, Ehrfried

1970 *Die Almanache, Kalender und Taschenbücher 1750–1860 der Landesbibliothek Coburg*.

Wiesbaden

BEDNÁRIK, Rudolf

1956 *Pestierske rezbárske umenie*. Bratislava

BEHRENDSEN, Otto

1926 *Darstellungen von Planetengottheiten an und in deutschen Bauten*. Strassburg

BENEŠ, Bohuslav

1970 *Světská kramařská píseň*. Brno

- BERZE NAGY János  
1958 *Égigérő ja. Magyar mitológiai tanulmányok*. Pécs
- BOHATTA, Hans  
1928 *Einführung in die Buchkunde*. Wien
- BORSA Gedeon  
1955 *Ismeretlen Manlius-naptár*. Magyar Könyvszemle, 116–118.  
1973 *A XVI. századi magyarországi könyvnyomtatás részmerlege*. Magyar Könyvszemle, 249–265.  
1974–75 *A magyar csízó kialakulásának története*. Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve, 265–347.  
1976–77 *A csízó kiadástörténete*. Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve, 307–378.  
1978 *A magyar csízó átdolgozásai*. Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve, 493–549.  
1979 *A csízó ellenlábasai és utóélete*. Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve, 437–518.  
1979–83 *Die Illustrationen der ältesten ungarischen Perikopenbücher*. Gutenberg Jahrbuch. I. (1979) 283–290.; 246–257. II. (1981) 229–233.; III. (1982) 236–240.; IV. (1983) 186–194.  
1980 *A XVI. századi nyomtatványok átfogó regisztrálásának terve*. Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve, 131–154.
- BORSA Gedeon — HOLL Béla — KÁFER István — KELECSÉNYI Ákos (szerk.)  
1971 *Régi magyarországi nyomtatványok 1473–1600*. Budapest
- BORSA Gedeon — HERVAY Ferenc (szerk.)  
1983 *Régi magyarországi nyomtatványok II. 1601–1635*. Budapest
- BORZSÁK István  
1958 *A hónapábrázolások ikonográfiájának kérdéséhez*. Antik Tanulmányok, V. 3–4. 254–255.
- BRASSAI Sámuel  
1854 *Egy pár szó a naptárakról*. Vasárnapi Újság, 40. sz. 356.
- BRAUNBEHRENS, Adrian  
1982 *Kalender im Wandel der Zeiten. Eine Ausstellung der Badischen Landesbibliothek zur Erinnerung an die Kalenderreform*. Karlsruhe
- BRÜCKNER, Wolfgang  
1965 *Hand und Heil im Schatzbehälter und auf volkstümlichen Graphik*. Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums. 60–109.  
1978 *Bildkatechese und Seelentraining. Geistliche Hände in der religiösen Unterweisungspraxis seit dem Spätmittelalter*. Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums. 35–70.
- CHAMPIER, Victor  
1886 *Les anciens almanachs illustrés*. Paris
- CÁPLOVIČ, Ján  
1972/84 *Bibliografija tlači vydanyh na Slovensku do roku. 1700. diel I. — diel II*. Martin
- CAPP, Bernard  
1979 *Astrology and the Popular Press*. London
- CLAUDON-ADHÉMAR, Catherine  
1975 *Populäre Druckgraphik Europas. Russland vom 16. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*. München
- CLAUSEN, V. E.  
1973 *Populäre Druckgraphik Europas. Skandinavien vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*. München  
1985 *Det folkleige danske traesnit i etbladstryk. 1565–1884*. København (2. udgave)
- COLERUS (Köhler)  
1609 *Opus Oeconomicum. Hans-Hand Buch*. Wittenberg
- DAL, Erik  
1980 *The Ages of Man and the Months of the Year. Shepherd's Calender*. København



- DANKÓ Imre  
1974 *A néprajzi illusztráció egy érdekes fajtája*. Déri Múzeum Évkönyve, 721–749.
- DOMONKOS Ottó  
1962 *Adalékok a pütkösi ladikázás történetéhez*. Néprajzi Értesítő, XLIV. 323–324.
- DRESLER, Adolf  
1972 *Kalenderkunde. Eine kulturhistorische Studie*. München
- DUKKON Ágnes  
1972 *Tótfalusi Kis Miklós naptárai*. Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve, 245–289.  
1978 *Tótfalusi Kis Miklós naptárai 1694–1702*. Irodalomtörténeti Közlemények. 52–61.
- DÜNNINGER, Hans  
1978 *Der Sulzbacher Kalender für katholische Christen 1841–1915*. Jahrbuch für Volkskunde, 131–154.
- DE HAAS, K. H.  
1951 *Albert Durers engraving Melancholia, a symbolic memorial to the scientist Johann Müller (Regiomontanus)*. Rotterdam
- ERDÉSZ, Sándor  
1961 *The world conception of Lajos Ámi, storyteller*. Acta Ethnographica, 10. 327–344.
- ESSLINGEN MASSENA, Prince'd  
1907–1914 *Études sur l'art de la gravure sur bois à Venise. Les livres à figures venetiens de la fin du XV<sup>e</sup> siècle et du commencement du XVI<sup>e</sup> siècle*. Florence-Paris
- FITZ József  
1959/a *A magyar nyomdászat, könyvkiadás és könyvkereskedelem története I*. Budapest  
1959/b *A magyar könyv története 1711-ig*. Budapest  
1962 *Wien als Druckort ungarländischer Schriften des 17. Jahrhunderts*. Gutenberg Jahrbuch, 308–313.
- FOWLER, James  
1875 *On medieval Representations of the Months and Seasons*. London
- GALLI Katalin — PAVERCSEK Ilona  
1981 *Fejezetek a kassai könyvnyomtatás történetéből*. Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve, 309–378.
- GANTNER, Theo  
1978/79 *Kalender-Bilder. Illustrationen aus schweizerischen Volkskalendern des 19. Jahrhunderts*. Basel
- GÁRDONYI Albert  
1941 *A XVIII. század legkeresettebb könyve*. Magyar Könyvszemle, 232–244.
- GAWELEK, Frantisek  
1914 *Bibliografia ludoznawstwa polskiego*. Kraków
- GEISBERG, Max  
1932 *Die deutsche Buchillustration in den ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*. (2. Folge) München
- GELLÉRINÉ LÁZÁR Márta  
1974–75 *A magyarországi kalendárium-irodalom a kapitalizmus korában, 1850–1945*. Századok 108., 1226–1254. és 109., 112–150.
- GERSZI Teréz  
1957 *Egy hónapábrázolásokról álló XVI. századi német rajzsorozat*. Országos Szépművészeti Múzeum Évkönyve, 11. 119–122.
- DE GIVRY, Grillot  
1966 *Le musée des sorcières, mages et alchimistes*. Paris. 1929.
- GLADYSZ, Mieczysław  
1971 *Le calendrier silésien en bois*. Műveltség és Hagyomány, XIII–XIV. 13–33.

- GOLLOB, Hedwig  
1954 *Wiener Planetendarstellungen aus der Zeit der ersten Türkenbelagerung*. Gutenberg Jahrbuch, 143–147.
- GULYÁS Pál  
1931 *A könyvnyomtatás Magyarországon a XV. és XVI. században*. Budapest
- HAIMAN György  
1972 *Tótfalusi Kis Miklós a betűművész és a tipográfus*. Budapest
- HANSEN, Wilhelm  
1984 *Kalenderminiaturen der Stundenbücher. Mittelalterliches Leben im Jahreslauf*. München
- HEINZER, Felix  
1982 *Monatsbilder in Kalender im Wandel der Zeiten*. Karlsruhe. Bad. Landesbibliothek, 105–106.
- HEITZ, Paul — HAEBLER, Konrad  
1905 *Hundert Kalender-Inkaunabeln*. Strassburg
- HESS, Wilhelm  
1910–1911 *Himmels-und Naturerscheinungen in Einblattdrucken des XV. bis XVIII. Jahrhunderts*. In: Zeitschrift der Bücherfreunde, Neue Folge 12. 1910/11. Sonderheft, Leipzig, 1911.
- HORVÁTH Cyrill  
1921 *Középkori magyar verseink*. Régi Magyar Költők Tára I. Budapest
- HUSA, Václav, etc.  
1967 *Homo faber. Pracovní motivy ve starých vyobrazeních*. Praha
- JAKUCS István  
1962–64 *A csízió és a kalendárium története, különös tekintettel a debreceni régi naptárakra*. Debreceni Déri Múzeum Évkönyve, 205–214.
- KIPSOVÁ, Mária — VANČOVÁ, Tatiana — GEŠKOVÁ, Želmíra  
1984 *Bibliografia slovenských a inorečových Kalendarov 1701–1965*. Martin
- KLUG, Rud  
1912 *Der Astronom Joh. von Gmunden und sein Kalender*. Linz
- KNEIDL, Pravoslav  
1983 *Česká lidová grafika v ilustracích novin, letáků a písniček*. Praha
- KNOPF, Jan  
1982 *Alltagsordnung. Ein Querschnitt durch den alten Volkskalender*. Aus württembergischen und badischen Kalendern des 17. und 18. Jahrhunderts. Tübingen
- KOCH, W. — KNAPPICII, W.  
1960 *Horoskop und Himmelshauser. Teil. 2. Regiomontan und das Hänsessystem des Geburtsortes*. Göttingen
- KOSÁRY Domonkos  
1980 *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon*. Budapest
- KOSELEFF, Olga  
1934 *Die Monatsdarstellungen der französischen Plastik des 12. Jahrhunderts. Ikonographie*. Basel
- KOVAČEVIČOVÁ, Soňa  
1974 *Knižný drevorez v ľudovej tradícii*. Bratislava
- KOVÁCS Imre  
1938 *Régi magyar kalendáriumaink 1711-ig*. Debrecen
- KOVÁCS I. Gábor  
1985 *Egy archaikus kommunikációs intézmény működése és változásai Magyarországon. A magyar kalendáriumok történeti-szociológiai vizsgálata*. (Kézirat) Budapest
- KNAUZ Nándor

- 1876 *Kortan*. Budapest
- KRZYŻANOWSKI, Julian  
1965 *Słownik folkloru polskiego*. Warszawa
- LACOMBE, P.  
1907 *Livres d'heures imprimés au XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècle conservé dans les bibliothèques publiques de Paris*. Paris
- LECHNER, Anton  
1891 *Mittelalterliche Kirchenfeste und Kalendarium*. Freiburg in Br.
- LITHBERG, Nils  
1933 *Från astrologisk rådgivare till svensk kalender*. Stockholm  
1953 *Computus*. Stockholm
- LIPPAI János *Calendarium oeconomicum*.  
1662 Nagyszombat (I. kiadás)  
1674 Lőcse (II. kiadás)  
1721 – 1751 Kassa (III. kiadás)
- MANE, Perrine  
1983 *Calendriers et technique agricoles. (France-Italie XII<sup>e</sup> – XIII<sup>e</sup> siècle.)* Paris
- MARKOS Béla  
1956 (1959) *Magyarországi nyomdahelyek, nyomdák és kiadók 1712 – 1750 között*. Budapest
- MARWINSKI, Felicitas  
1967 *Almanache, Taschenbücher, Taschenkalender*. Weimar
- MÁTRAY Gábor  
1853 *A magyar naptárakról*. Új Magyar Múzeum, II. évf. II. köt. 177 – 188.  
1853 *A magyar naptárakról a közelebbi négy évszázadban*. Akadémiai Értesítő, I. füz. 26 – 37.
- MELEGDY János  
1918 *A legrégebb magyar csízió*. Magyar Nyelv, 133 – 139.
- MOLNÁR József  
1976 *Calendarium*. Eötvös Loránd Tudományegyetem — Fontes ad Historiam Linguarum populorumque uraliensium 3. Budapest
- MOLNÁR József — SIMON Györgyi  
1976 *Magyar nyelvemlékek*. Budapest
- MONSBERGER, Ulrik  
1931 *A hazai német naptáriródalom története 1821-ig*. Német Philológiai Dolgozatok. XLVI. 1 – 77. Budapest
- NAGY Balázs  
1986 *A gregorián naptárreform sorsa Magyarországon*. Magyar Könyvszemle, 60 – 67.
- NILSSON, Martin, P. (utg.)  
1934 *Tideräkningen*. Nordisk Kultur, XXI. Stockholm – Oslo – København
- NOVÁKOVÁ, Julie  
1971 *České cisiojány od 14. století*. Praha
- ODENTUS, Oloph  
1959 *Cisiojani latini. Neue Beiträge zur Bibliographie der metrischen Kalendarien des Mittelalters*. Arv, 15., 61 – 154.
- ORTUTAY Gyula  
1960 *Írók, népek, századok*. Budapest
- PANOFKY, Erwin  
1962 *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*. New York, Evans-ton, London, 69 – 94.  
1970 *Renaissance and Renscences in Western Art*. London

- PAVERCSIK Ilona  
1979–1980 *A lőcsei Brewer nyomda a XVII–XVIII. században*. Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve, I. 353–408., II. 349–473.
- PFAFF, Alfred  
1947 *Aus alten Kalendern*. Augsburg
- PICKEL, Karl  
1878 *Das heilige Namenbuch von Konrad Dannkrotzeheim*. . . . mit einer Untersuchung über die Cisio Jani. Strassburg — London
- PITROFF Pál  
1915 *A győri sajtó története 1728–1850*. Győr
- POGÁNY Péter  
1978 *A magyar ponyva tiköre*. Budapest
- PUKÁNSZKY Béla  
1929 *Die Anfänge der deutschen Kalenderliteratur in Ungarn*. Deutsch–Ungarischer Heimatblätter. Budapest, I. 16–20.
- RĂDUICĂSI, Georgeta — RĂDUICĂ, Nicolae  
1981 *Calendare și Almanachieri Românești*. Dictionar bibliografic. București
- ROHNER, Ludwig  
1978 *Kalendergeschichte und Kalender*. Wiesbaden
- ROSENFELD, Helmut  
1962 *Kalender*. Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde, 7–24.
- RIEHL, W. H.  
1859 *Völkskalender in 18. Jahrhundert*. (1852) In: W. H. RIEHL: *Culturstudien aus drei Jahrhunderten*. Stuttgart
- RICHEL, Artur  
1897 *Astrologische Völksschriften der Aachener Stadtbibliothek*. Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins XIX. (Aachen) 49–93.
- RIEGL, Alois  
1889 *Die mittelalterliche Kalenderillustration*. Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung, X. 1–74.
- ROTH, Alfred G.  
1945 *Die Gestirne in der Landschaftsmalerei des Abendlandes*. Bern
- SAXL, Fritz  
1957/1970 *A Heritage of Image*. Harmondsworth, Middlesex
- SCHERMANN Eged  
1928 *Adalékok az állami könyvcenzúra történetéhez Magyarországon Mária Terézia haláláig*. Budapest
- SCHRAM, A.  
1929 *Der Bilderschmuck der Frühdrucke*. Leipzig
- SEZNEC, Jean  
1972 *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*. Princeton
- SEBESTYÉN Gyula  
1909 *Rovás és rovásírás*. Budapest
- SMITH, David Eugène  
1977 *Le comput Manuel de Magister Anianus*. Genève
- SOLTÉSZ Zoltánné  
1956 *A XVI. századi bártfai nyomtatványok könyvdíszei*. Magyar Könyvszemle, 230–244.  
1957/a *A XVI. századi kolozsvári könyvdíszek*. Művészettörténeti Értesítő, 141–160.

- 1957/b *Die Holzschneider-Tätigkeit Raphael Hoffhalters im Ungarn*. Gutenberg Jahrbuch, 147–153.
- 1958 *Beiträge zur Geschichte des ungarischen und des Wiener Holzschnittes im XVI. Jahrhundert, der Tyrneuer Buchschmuck des XVI. Jahrhunderts*. Acta Historiae Artium, 157–169.
- 1959 *Hans Sebald Beham metszeteinek útmutatása egy XVI. századi csonka perikópás könyv meghatározásánál*. Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve, 190–201.
- 1961 *Könyvdiszítés Magyarországon a XVI. században*. Budapest
- 1962 *Buchschmuck-Klischees im Ungarn in XVI. Jahrhundert*. Gutenberg Jahrbuch, 416–424.
- 1972 *Gregor Gelbhaar bécsi nyomdász 1638. évi magyar kalendáriuma*. Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve, 205–214.
- 1973/a *A 16. századi külföldi nyomtatványok meghatározásának és a könyvritkaságok felismerésének összefüggéseiről*. Hans KOHL 1549. évi paraszt kalendáriuma. Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve, 59–65.
- 1973/b *Ein neuerlich aufgefundenener seltener Einblattdruck*. Gutenberg Jahrbuch, 199–202.
- 1976 *Ein unbekannter Wandkalender der Wiener Jesuitendruckerei mit Decalogus-Credo und Pater Noster Illustrationen*. Gutenberg Jahrbuch, 264–269.
- ŠOMMER, Štefan  
1937 *Drevorezby zo starobylych kalendarov a minucúz XV. a XVI. storočia*. Bratislava
- SPIESS, Karl  
1929 *Der Bilderschmuck der Frühdrucke*. Leipzig
- STOLL Béla — VARGA Imre — V. KOVÁCS Sándor  
1972 *A magyar irodalomtörténet bibliográfiája 1722-ig*. Budapest
- STRÖMGEN, Eles  
1922 *Astronomische Miniaturen*. Berlin
- STRZYGOWSKI, Joseph  
1889 *Die Kalenderbilder des Chronographen vom Jahre 354*. Berlin
- SÜHRING, Halmut  
1979 *Die Entwicklung der niedersächsischen Kalender im 17. Jahrhundert*. Archiv für Geschichte des Buchwesens. XX. 2–4. 329–794.
- SYTOVA, Alla  
1984 *The Lubok. Russian Folk Pictures 17th to 19th Century*. Leningrad
- SZABÓ Kálmán  
1971–1983 *Régi magyarországi nyomtatványok. I–II*. Budapest
- SZELESTEI N. László  
1980 *Kalendáriumaink a 18. században*. Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve, 475–516.
- SZÓNYI György Endre  
1977 *Tükös tudományok és babonák*. Budapest  
1980 *Magyar aranycsinálók. Írások az alkímiáról a felvilágosodás korából*. (Szerk. TORSÁ István.) Budapest
- TAPOLCAINÉ SÁRAY SZABÓ Éva  
1982 *Töltési István nyomdája és a komáromi kalendárium 1705–1721*. In: NEUPART János: Komáromi kalendárium. Faksimile kiadás. Tatabánya
- THALY Kálmán  
1881 *Jóslatok és babonás hiedelmek a Rákóczi korban*. Századok, 40–60., 115–132.
- THORNDIKE, Lynn  
1954 *Computus*. Speculum, 29., 223–238.
- TOMOV, Evtim  
1975 *Blgarski vazroždenski štampi*. Sofia

- TÓTH László  
1927 *Garampi bécsi nuncius jelentése a Gergely-féle naptárreform végrehajtásáról a birodalomban*. Turul, 13 – 16.
- TÖRÖK Gyöngyi  
1971 *Eine unbekannte Veit Stoss-Zeichnung*. Acta Historiae Artium Hungariae, t. 17. 62 – 76.
- TRÓCSÁNYI Zoltán  
1941 *A XVIII. század magyar könyveinek olvasó közönsége és példányszáma*. Magyar Könyvszemle, 33 – 34.
- TRÜMPY, Hans  
1979 *Der Kalender als Haushaltungsbuch, Tagebuch und Album*. Schweizer Volkskunde, Jg. 69. H. 3. 41 – 46.
- TURÓCZI TROSTLER, József  
1939 *Kegyességre serkentő sziveket vidámitó elmét mulattató históriák és mesés fabulák*. Gyoma  
1940 *A mese felfedezése és a magyar népmese a XVIII. században*. Budapest  
1961 *Magyar irodalom, világirodalom*. Budapest
- VÉRTEK Katalin  
é.n. *Magyar népies fametszet*. (Kézirat) Budapest
- WARBURG, Aby  
1912 (1980) *Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoia zu Ferrara*.  
(1912) In: WUTTKE, D. (Hg.): *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*. Baden-Baden.  
(1980) (2. Aufl.) 185.  
1920 *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*. Heidelberg  
1986 *Pogány-antik jóslás Luther korából*. Budapest
- WEBSTER, James, Carson  
1983 *The Labors of the Month in Antique and Medieval Art to the End of the Twelfth Century*.  
Evanston – Chicago
- WEGER Imre  
1937 *Regiomontanus és a népnaptárak*. Budapest
- WIEDERMANN, Inge  
1985 *„Der hinkende Bote“ und seine Vettern. Familien-, Haus- und Volkskalender von 1757 bis 1929*. Katalog der Kalendersammlung des Museums für Deutsche Volkskunde. Berlin
- WORDSWORTH, Christopher  
1904 *The Ancient Calender of the University of Oxford*. Oxford
- ZINNER, Ernst  
1937 *Der deutsche Kalender des Johannes Regiomontan*. Nürnberg 1474. (Faksimile kiadás, Leipzig)  
1941 *Geschichte und Bibliographie der astronomischen Literatur in Deutschland zur Zeit der Renaissance*. Leipzig (2. Aufl. Stuttgart 1964)  
1943 *Entstehung und Ausbreitung der Copernicanischen Lehre*. Erlangen  
1968 *Leben und Wirken des Joh. Müller von Königsberg genannt Regiomontanus*. Osnabrück
- ZOVÁNYI Jenő  
1977 *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon* (3. kiadás) Budapest
- ZSIGMONDY Árpádné  
1982 – 1983 *Johannes Manlius és nyomdakészlete. (1575 – 1605)* Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve, 297 – 410.  
1984 *Adalékok a magyarországi kegyességi gyakorlathoz a reformációt követő időkből*. In: FABINYI Tibor (szerk.): *Tanulmányok a lutheri reformáció történetéből*. Budapest, 72 – 88.

*Kincső Verebéli*

## ONE OF THE POSSIBILITIES OF A FOLKLORISTIC STUDY OF HUNGARIAN „CSÍZÓ”-TYPE ALMANACS

The author, drawing on some of the results of European cultural-historical and folkloristic research, classifies the illustrations of Hungarian „csízó”-type calendars.

The illustrational material of 16th–17th-century Hungarian calendars and similar publications is primarily the title-page and the ornamentations preceding the particular months, which include the pictures of the months and the signs of the zodiac. The 18th-century calendars essentially carry on that same custom of ornamentation. It was in the first decade of the 19th century that the Hungarian calendar became a real „chapbook”, with the picture increasingly taking on the role of illustration to the text, replacing the earlier sign function.

„Csízó”-type perpetual calendars illustrated with pictures have a slightly different history in Hungary from that of ordinary calendars and other similar publications. The first Hungarian „csízó” (= a kind of almanac) was published in the Transylvanian town of Kolozsvár, with a 16th-century German publication as its source. Running into many editions, this Hungarian popular book was in use in Hungary for some 300 years. During that time, neither its contents nor its illustrations underwent any major changes.

The Hungarian „csízó”-s (like European almanacs) comprised the following pictures: 1./ „weather-watchers” (usually portrayed with agricultural implements); 2./ „pictures of the months” (which appeared as head-pieces to the calendar sections; though anecdotal pictures, they do not exhibit any local features in the ethnographical sense of the word); 3./ zodiacal signs (composed into the pictures of the months or in a foliated scroll frame in the calendar section); the portrayal of the particular months is also complemented with one or two small subject-pictures; but the matching with the months is on a random basis; 5./ portrayals of the planets (conforming to the international iconographical stereotypes); 6./ figures showing astrological observations (as educational illustrations); 7./ instructions on phlebotomy; 8./ physiognomical figure; 9./ portrayal of the hand.

The sources of these pictures are highly diverse (genre picture, astrological symbol, geometrical figure, Biblical illustration, etc.); but given that the „csízó”-almanac performed the function of communicating practical information, the picture, too, was adapted to that function, becoming stereotyped as symbols. As a result, it is not only the after-life of the written texts of the „csízó”-almanacs that can be identified, to this day, in folklore tradition, ethnomedicine, and weather-forecasting; but variants of the pictorial conceptualizations, too, keep cropping up in folkloric visual arts.

# KÖZLEMÉNYEK

Szomjas-Schiffert György

## Ereszkedő kvintváltás a finn népzében

A finn népdal-állományt két nagy kiadvány tartalmazza: az egyik Ilmari KROHN: *Laulusävelmiä* c. 4 kötetes dallamgyűjteménye 4846 dallammal az 1898–1933. évekből, a másik Armas LAUNIS: *Runosävelmiä* c. 2 kötetes dallamgyűjteménye 1772 dallammal az 1910. és 1930. évekből. A nyomtatásban megjelent és bizonyos kiegészítésekkel mintegy 7000 finn népdal között szétszórtan 119 olyan dallam található, amelynek szerkezete ereszkedő kvintváltó és nagyon kis részben kvartváltó szerkezetet mutat. Erről a speciális alkatú dallamsoportról sem a finn kutatók (I. KROHN, A. LAUNIS, A. O. VÄISÄNEN) nem vettek tudomást, sem a magyar zenetudósok (KODÁLY Z., BARTÓK B., SZABOLCSI B.), akik egyébként mélyrehatóan foglalkoztak ezzel a szerkezetű népdaltípussal. Legutóbb pedig, midőn a Kelet-Európában élő népek népzenejének számbavétele folyt, olyan állítás hangzott el<sup>1</sup>, hogy az ereszkedő kvintváltás a magyar népzében kívül csak egy nagyon szűk, mintegy 50 négyzetkilométeres területen, a Volga-könyöknél, a csuvas – török és a cseremisiz – finn határzónában folyik.

Az említett 119 finn dallam mennyisége és minősége az ilyen állítás helyességét megcáfolja. Ebből a dalscsoportból 104 ereszkedő kvintszekvenciás és 15 kvartszekvenciás dallam, amelyeket mintegy 70 különböző finn faluban gyűjtöttek, nem nyilvánítható véletlen vagy alkalmi dalkonstrukciónak; ellenkezőleg: ez a dalscsoport úgy jelenik meg a finn népzében, mint külön test, mint önálló formacsoport. Éppen ezért tipologizálnom kellett ezeket a dallamokat, hogy felismerjük jellegzetességeiket, és összehasonlíthassuk a csuvas, cseremisiz és magyar hasonlóan szerkesztett dallamokkal.

Célunk alapján mindenekelőtt számba kell vennünk a finnugor nyelveken és török nyelveken beszélő népek dalkultúráját. Ez a kérdés már Robert LACH század eleji munkáiban is megjelent, aki az első világháború oroszországi hadifoglyaitól nyert népdalok alapján megállapította, hogy éles különbség van közöttük. A finnugor népeknek diatonikus skálákban mozgó, motívum-ismételgető, de strófászerkezet nélküli dalaik vannak, ellenben a szomszédságukban élő török nyelvű népek pentaton skálában hangzó, igen gyakran ereszkedő kvint- vagy kvart-váltással szerkesztett négy- és ötszóros strofikus dalokkal élnek. A szóban levő dallamsoportunkat tehát ilyen alapállás fénye mellett kell a finn népzene eddig ismert történeti szakaszaihoz viszonyítani.

A finn zenekultúra homályos kezdeteiről ma a diatonikus siratók maradványai adnak valószínűsítő tájékoztatást. Ezek további fejleménye volt a Kalevala-időszak dallamkultúrája az összegyűjtött egy- és kétsóros runo-dallamokkal. Ebben a korszakban a strofikus (versszakos) szerkezet még nincs kifejlődve, és csak 10–20 szóvegsóros szakaszok alakultak variált dallamsorokból, szótagszámolás nélkül. Az utolsó fázisában a finn népdalkultúra skandináv úton európai befolyást kapott. A *Laulusävelmiä* kötetiben már többnyire ilyen európai négy- és ötszóros dallamok halmozódnak. A történeti dallamfejlődés során a transzpozíciós dallamszerkesztés hiányzik a finn anyagban, ezért mint jelenség teljesen idegennek látszik. A 119 tagú dallamsoport azonban mégis mintaszerű transzpozíciós szerkezetet, A<sup>5</sup>B<sup>5</sup>AB képletet mutat.

<sup>1</sup> VIKÁR L.: *A Volga – Káma-i népek zenéje*. Doktori értekezés. Budapest, 1989. 252. l.



A finn ereszkedő szekvenciás dalok alapegysége itt is, mint a magyarban, csuvasban, cseremiszen, kétsoros melódia, amely öt hanggal mélyebben megismétli önmagát. Ez egyébként a stílus tulajdonsága mindenütt. Ha a két felső dallamsor azonos vagy egymáshoz nagyon hasonló, akkor — KODÁLY elemzése szerint — egymagú, ha a két dallamsor különböző, akkor kétmagú. A finn 104 ereszkedő kvintváltó szerkezetű dal közül 4 példány egymagú (L.1481, L.2001, L.2774 és RII.735 sz.); a 15 ereszkedő kvartváltó szerkezetűek között szintén 4 dallam egymagú (L.2821, L.2901, L.3000 és L.2774 sz.). A többi mind kétmagú.

Az egész transzponáló dallamcsoportot jellemzi a négylábás (négyhangsúlyos) dallamsor páros ütemben, de gyors tempóban ez a felére szűkülhet. Dallamainkban mind a felső, mind az alsó tag önálló hangnemű, de a dallamkulcsot az összes hang egybevetésével írjuk ki. Ha az utó-tag (a kvint- vagy kvartválasz) pontosan ismétli az elő-tag hangközeit, akkor a válasz „reális”, ha pedig alkalmazkodik az utótag hangneméhez, akkor „tonális”. A finn dallamcsoport legtöbb darabja tonális válaszü, de 7 dallam a frigesegett utolsó sorában reálisvá válik.

A csoport ilyen általános jellemzése után külön kell szólnom a *kvintváltó* mollos csoport tulajdonságairól és külön a dúrosokéről, majd a kvartváltókról, végül pedig összegezni kell az analízis szembetűnő tapasztalatait.

I. A 104 ereszkedő kvintváltó szerkezetű finn dallamból 50 példány *moll*-karakterű. Ezek között lá-pentaton hangnemű 15 dallam, *dór*-hangnemű 12, *eol*-hangnemű 22 és 1 dallam *harmonikus moll*.

A *pentaton* csoportba tartozik minden olyan dallam, amely csakis pentaton törzshangokat (ldrms) tartalmaz, de ide kell sorolnunk azokat a példányokat is, amelyekben a pentaton hangok mellett hangsúlytalan ütemrészben nem-pentaton hangok (pien-hangok) is előfordulnak. A *Laulusävelmä* dalgyűjtemény itt következő 15 lá-pentaton dallama mind pontos ereszkedő kvintválaszt kap, néha a pien-hangjaival együtt. Szemelvények láthatók az 1. sz. dallamtáblámon.

L.4108 sz. tiszta pentaton hangsorú dallam, a stílus központjának látszik, jellemzését alább adom. L.4085: 1 eol (kis szeksztt) pien hanggal az első dallamsorában. L.2666: 2 dór (nagy szeksztt, nagy szekund) pien-nel. L.2855: 2 eol (kis decim, kis szeksztt) pien-nel. L.4115: 1 eol (kis szeksztt) és 1 frig (kis szekund) pien-nel. L.1640: 3 dór (nagy szeksztt, 2 nagy szekund) pien-nel. L.4112: 3 eol (2 kis szeksztt, 1 nagy szekund) pien-nel. L.4116: 2 eol (kis szeksztt) és 1 frig (kis szekund) pien-nel. L.3942: 4 dór (2 nagy szeksztt, 2 nagy szekund) pien-nel. L.1739: 4 dór (2 nagy szeksztt, 2 nagy szekund) pien-nel. L.1636: 4 dór (2 nagy szeksztt, 2 nagy szekund) pien-nel. L.3763: 4 frig (3 kis szeksztt, 1 kis szekund) pien-nel. L.4107: 1 dór (nagy szeksztt), 2 eol (kis szeksztt), 1 frig (kis szekund) pien-nel. L.4106: 5 eol (3 kis szeksztt, 2 nagy másod) pien-nel. L.4014: 7 különféle (3 kis szeksztt, 2 nagy szekund, 1 nagy terc, 1 alsó nagy heted) pien-nel.

Ez a pentaton csoport sok tekintetben hasonló, mondhatni variáns jellegű dallamokból áll. Központi, tiszta pentaton hangsorú dallama az L.4108 számú példány, amely kiinduló pontja lehetett a csoport szétfejlődésének. Az ellenkező irányú fejlődést — a pentatónia felé — a finn népzene történeti menete nem tudná igazolni. Nehezebbé ezt LACH kutatási eredménye és később KODÁLY bizonyítása csuvas–cseremiszen–magyar dallamhasonlóságokkal, aminek egyetlen magyarázata az lehet, hogy a dallam típus mindenütt török eredetű. A tárgyalat központi dallamunk négy dallamsora egyenként négylábás (négyhangsúlyos) sorokból áll és a felső tagja (A<sup>5</sup>B<sup>5</sup>) olyan kétmagú dallam, amely még elárulja, hogy hajdani egymagúságból alakult ki. Az első sora lá-tetraton dallam (rldm), amely az 5. fokra épül és a második sorában bi-tonná szűkül (rl), tovább is lépve egy kadenciális ütemmel. A téma olyan igénytelen, hogy a szerkezet vehető tonálisnak, de reálisnak is. Mégis, a további változatok pien-hangjai tonálisnak bizonyítják. A reális válasz mindössze néhány frigese sorvégben mutatkozik (L.4107, L.4115, L.4116, L.4117, L.4216, L.4513, L.3763).

*Dór* hangnemben szól 12 ereszkedő kvintváltó dallam: L.1624, L.1627, L.1631, L.1633, L.1637, L.1638, L.1639, L.1736, L.1742, L.1758, L.2245 és L.4111. Valamennyi dallam itt a variánsképzésen túli alteráció a pentaton alapformulán, éspedig hangsúlyos ütemrészben dór nagy szekszttel és szekunddal. Nyilván távolodás ez a pentatóniától.

Laulusävelmä 4108. Pykkönmäki, M.Nyberg.  
Vekkat, vekkat ...

Laulusävelmä 4085. Rautalampi, M.Nyberg.  
Kivikatu ...

Laulusävelmä 1640. Kaustisten pitäjä; S.Luoma.  
Pappani pelton ...

Laulusävelmä 1636. Hämeestä; L.Björkbom, T.Valenius.  
Nuori se itkee ...

Laulusävelmä 1627. Kiihtelysvaara; L.Soini.  
Rannalla, rannalla ...

Laulusävelmä 3763. Tammela; I.Krohn.  
(Without text.)

Laulusävelmä 1739. Ilomantsi; L.Soini.  
Tuuli, tuuli, tuuli ...

Laulusävelmä 2855. Isokyrö; M.Rinta.  
(Without text.)

## 1. kotta

Laulusävelmä 2493. Maaninka; L.Soini.  
Väki tuli ...

Laulusävelmä 1571. (Suomi); R.Huhtamäki.  
Äänes kuulin ...

Laulusävelmä 1566. Saarijärvi; M.Nyberg.  
Ringin keskällä ...

Laulusävelmä 1583. Impilanti; E.Sivori.  
Nuorauden ajan ...

Laulusävelmä 1558. Hirvensalmi; E.Sivori.  
Rohke - netkos ...

Laulusävelmä 3941. (Suomi); P.Hännikainen.  
(Without text.)

Laulusävelmä 1673. Pieksämäki; E.Sivori.  
Ringin keskell' ...

Laulusävelmä 2774. Sulkava; T.Hahl.  
Minä tanssaan ...

## 2. kotta

*Eol* hangnemben szól 22 ereszkedő kvintváltó forma: *L.1378, L.3768, L.3836, L.4067, L.4068, L.4070, L.4076, L.4078, L.4079, L.4084, L.4089, L.4113, L.4114, L.4117, L.4119, L.4198, L.4216, L.4318, L.4319, L.4323, L.4513* és *Runosäv.II.735*. Ezeknél is pentaton a dallamváz, de hangsúlyos ütemrészekben több-kevesebb *eol* kis szeksztt és nagy szekund fordul elő.

Harmonikus mollban szól egy dallam (*L.1767*).

Az egész mollos csoport osztályozható az első dallamsor záróhangja szerint is. A 8. fokra lép első kadenciájában 16 dal (részletezve: 7–8 lépésű 13, 5–8 lépésű 2, 9–8 lépésű 1 dallam). Az 5. fokra lép első kadenciájában 10 dallam (részletezve: 7–5 lépésű 7, 8–5 lépésű 3 dallam). A 7. fokra lép első kadenciájában 9 dallam (részletezve: 8–7 lépésű 6, 5–7 lépésű 2, b6–7 lépésű 1 dallam). A 9. fokra lép első kadenciájában 6 dallam (részletezve: 7–9 lépésű 4, b10-9 lépésű 2 dallam). A 6. fokra lép első kadenciájában 4 dallam (részletezve: 5–b6 lépésű 2, 7–6 lépésű 1, 4–6 lépésű 2 dallam). A többi 5 példány egyéb fokokra lép az első kadenciában.

II. *Dúr-karakterű* a 104 ereszkedő kvintváltó szerkezetű dallam közül 54 példány. Szemelvények a 2. sz. dallamtáblán láthatók. Ezekből mixolid hangsorú 7 dallam, dūr-pentaton 1, lid 1 és egyszerű dūr hangnemű 45. Mixolidok: *L.1225, L.1233, L.1635, L.1673, L.2935, L.3429* és *L.3941* sz. Dūr-pentaton az *L.1481*, lid hangsorú az *L.2774* sz. Egyes mixolid dallamok minore-maggiore viszonyban állnak a pentaton-csoporttal, de az egyszerű dúrok európai kapcsolatai még tisztázatlanok.

Ebből a csoportból pontos kvintválaszt kap 6 dallam, például az *L.1583* sz. is, amely a dūr-csoport központi dallamának látszik; ugyancsak pontos kvintelők: *L.1558, L.1566, L.1571, L.2493* és a *L.2774* számúak. A többiek már a kvint-transzpozíció kívüli hangokat is tartalmaznak, és a további változatokban ezek a hangok fokról-fokra szaporodnak. Ilyenek a további kvintváltók: *L.542, L.662, L.724, L.820, L.906, L.907, L.908, L.909, L.913, L.917, L.921, L.924, L.927, L.928, L.1222, L.1226, L.1232, L.1234, L.1272, L.1402, L.1440, L.1471, L.1473, L.1481, L.1492, L.1502, L.1565, L.1577, L.1583, L.1594, L.1601, L.1674, L.1714, L.1757, L.2001, L.2136, L.2482, L.2804, L.2805, L.3387* és *L.4086* számúak.

Ebben a csoportban is négylábás (négyhangsúlyos) a legtöbb dallamsor. Ha az első dallamsorok kadenciái szerint osztályozzuk a dallamokat, az eredmény különbözik a mollos csoportétól: itt a 9. fokra lép az első kadenciájában 18 dallam (részletezve: 7–9 lépésű 12, 8-9 lépésű 3, 10–9 lépésű 2, 7–9 lépésű 1 dal); a 7. fokra lép az első kadenciájában 10 dallam (részletezve: 5–7 lépésű 6, 8–7 lépésű 2, 9–7 lépésű 2 dal); az 5. fokra lép az első kadenciájában 10 dallam (részletezve: 8–5 lépésű 4, 3–5 lépésű 3, 10–5 lépésű 2, 4–5 lépésű 1 dal); a 8. fokra lép első kadenciájában 6 dallam (részletezve: 7–8 lépésű 3, 5–8 szerkezet 2, 8–8 lépésű 1 dal); a 6. fokra lép az első kadenciájában 5 dallam (részletezve: 5–6 lépésű 2, 8–6 lépésű 1, 7–6 lépésű 1, 4–6 lépésű 1 dal); az 1. fokra lép az első kadenciájában 2 dallam (részletezve: 2–1 lépésű 1, 3–1 lépésű 1 dal); a 10., 7. és 4. fokra lép első kadenciájában 1–1 dal.

III. Külön kis csoportot jelent a *Laulusävelmä* 15 darab ereszkedő kvartváltó dallama. Az összeállítás során több dal emelkedő kvartváltónak látszott, mert az első két sora egy oktávval mélyebbre van írva. Ezeket az „oktávtorés”-eket a valódi helyükre kell visszaállítani, mert ereszkedő kvintváltók; csak a gyűjtők írták mélyre az énekesek után, akiknek könnyebb volt énekelni így, mint a valódi, tágabb ambitusban. Az említett 15 dallam azonban valóban ereszkedő kvartváltó szerkezetű. Valamennyi négyhangsúlyos sorokból áll; az első kadenciái 8 esetben az 5. fokon, 2 esetben a kis-7. fokon állnak meg — a többinél más a kadencia.

Mollos tonalitású 8 példány, közülük 1 dal pentaton hangnemű, 2 példány moll-hexachordos és 5 dal *eol* hangnemű. *Dúros* tonalitású 7 példány, amelyekből 2 dal mixolid és 5 dūr hangnemű. Egymagú témájú  $A^4A^4AA$  képlettel a mollosokból az *L.2821* és *L.3988* sz., a dúrosokból az *L.2901* és *L.3000* számok.

IV. Összegezve a transzpozíciós finn népdalok adta tapasztalatokat, több fontos következtetésre nyílik lehetőség. Először is megállapítható, hogy a finn népzeneben a transzponáló dallamcsoport csak 1,7%-ot tesz ki, ami egy stílus esetében aránylag kis mennyiség. Ez a konstrukció

M.Népz. Tára VII. 83. Sándorfalva; Péczely A.  
Megrakják a tüzet ...

Esti runoviusid, 2122.  
Kui mina hakkän ...

Karjalan runosäv. 733. Kuopio; Lähteenkorva - B.  
Nuku, nuku, nurmilintu ...

Laulusäv. 3942. Orimattila; I.J.Inberg.  
Kaksi tärnä a ...

Tiszán innen ... 40. Mohács; Schneider L.  
Kispírsi faluvégen ...

Laulusäv. 4079. (Suomi); K.Kalliola.  
Tidüllul ...

Kodály - Vargyas 292. Vacsárcsi; Bartók B.  
Kerbe virágot szedtem ...

Laulusäv. 4689. Pielisjärvi; K.Kontio.  
Laulannan minä ...

Rezeda ... 88. Trunk; Domokos P.P.  
Veress az ég ...

Launis Runosäv. II. 735. Sakkula; Lähteenkorva B.  
Olin orjana ...

## 3. kotta

tehát ritka és a pentatónia miatt is szokatlan, hiszen a változatok sorozata ezeket a jellegzetességeket igyekszik csökkenteni, sőt kiküszöbölni is. Ezenkívül a transzponáló dalok mollos csoportja úgyszólván egyetlen daltípus változatait jelenti; mintha egy vendégdallam gyökerezett volna be a finn népdal-állományba, s ez valamiféle nagymatású énekes vagy idegen csoport divatalkotó tevékenysége lett volna. Erre utal az is, hogy több változat feltűnő hasonlóságot mutat idegen, és pedíg csuvas – cseremis – magyar dalokkal. Döntő útr. utatás erre KODÁLY népdalkönyvének 12 dallam-párhuzama, s ezekhez adhatom a további finn példákat (lásd a 3.sz. mellékleten).

A tárgyalt dalsoport szövegi és dallami négyesorossága nem a finn népdalfejlődés terméke, hiszen ott kezdetben a dallamsorok variált ismételtetése adta ki a négyesorosságot, itt pedig magából a transzponáló szerkezetből következik. Erről viszont tudjuk, hogy a kétsoros alapmelodíának alsó kvintben vagy kvartban megismétlése az ázsiai török – mongol pásztornépek folklórjának tulajdonsága, az ún. „desztán-kultúrának” egyik jelensége. A desztán-műfajt használják a hósi énekeik előadásához, amelyben az ének váltakozik a prózával s a dallam mindig négyesoros, páros rímekkel. Nyugat-Ázsia népköltészetében ősi tradíció ez, de a középkori európai műköltészetben is fontos forma lett, ahogy ezt FIRDAUSZnál, a nagy európai hatású iráni költőnél látjuk 1000 körül (főműve a „Sahnáme” = Királyok könyve).

Itt kell rátérnünk a magyar népzene régi stílusának vitatott történeti kérdésére. Ugyanis egyes folkloristák nézete szerint a strofikus (pl. négyesoros) népdalformánk honfoglalás előtti meglétének

elmélete tarthatatlan, mert ilyen formák Európában csak a 16. században terjedtek el a humanizmus és a reformáció áramlata útján. Ez a verstani felfogás ellentétben áll KODÁLY és BARTÓK megállapításával, amely szerint az ereszkedő kvintváltás és a pentaton négysorosság a magyar népzében keleti történeti örökség, „régí stílus”. Az ellenvélemény sajnálatosan nélkülözi azt a történeti szempontot, hogy a honfoglaló magyarság felerészben nyelvet cserélt onogur-bolgár, kazár, kabar, később kun és besenyő néptömegekből állt. Ma már bizonyított, hogy a honfoglaló magyar nép különféle török népek közül kibontakozva, minden tekintetben törökös kultúrával érkezett a Kárpátok karéjába, és a korabeli források török népnek is tartották. A török–mongol népekről pedig már ismert, hogy szellemi folklórja a „desztán” volt, a négysoros hősi ének. A honfoglaló magyarság török származású része csakis ezzel a folklórral élt, ennek dallamformája lett általános, és ennek maradványa a mai „régí stílus”. Ez lehetett a „magyarok szimfóniája”, amit Gellért püspök olyan különösnek tartott. Walter WIORA nagytekintélyű német etnomuzikológus szerint ez a „tektonikus forma” nem a magyarság alkotása, és bár a metrikus strófaszervezetet egész Európa a népdalban fejlesztette ki, nem szabad elfelejteni, hogy a magyarok 900 körül már a strofikus dallamok különböző fajtáit hozták keleti hazájukból.<sup>2</sup>

De nincs is más lehetőség, mint a közös forrás feltételezése annak magyarázatára, hogy miért mutatnak hasonlóságot a magyar, csuvas, cseremis és finn folklór daltípusok. Persze van olyan nézet is, hogy ezek az egyezések magából a pentaton hangsor szűk keretéből következnek. Mégis úgy hiszem, hogy ezek pusztán létezése már elég bizonyíték arra, hogy közös gyökerről beszélhessünk, hiszen a pentatóniával kapcsolatos kvintváltás, mint stílus a magyar, csuvas-cseremis és finn vidéken behatárolt területeken él és körös-körül fokozatosan ritkulva és szétoldódva eltűnik. Ezekon a központokon tehát a pentatonikus négysorosság nem lehet a reneszánsz és a protestantizmus ajándéka, hanem a keleti desztán-kultúra megannyi európai nyúlványa.

György Szomjas – Schiffert

#### DESCENDING FIFTH CONSTRUCTION IN FINNISH FOLK MUSIC

Among the roughly 7,000 Finnish folk songs featured in the collections of melodies, the author found 119 tunes that had a descending fifth construction, with a smaller proportion of them displaying a fourth construction. This group of melodies, so special in structure, has so far been ignored by both Finnish and Hungarian musicologists. The characterization of the group of melodies in question also allows the author to expound his views on the controversial question of the origin of the „old style” of Hungarian folk music. In his opinion, the pentatonic four-line format can be traced back to the eastern Destan culture, rather than to the times of the Renaissance and Protestantism, when it supposedly gained currency, as the majority of researchers are inclined to believe.

<sup>2</sup> WIORA, W.: *Europäischer Volksesang*. Heemstede-Kologne, 1952. 6. l. — Ugyanő: *The Origin of German Spiritual Folk Song*. Ethnomusicology (VIII) Middletown, Conn. USA, 1964. 2. l.

# ISMERTETÉSEK

**Magyar Néprajz V. Folklor 1. Magyar népköltészet.** Főszerk.: VARGYAS Lajos. Szerk: ISTVÁNOVITS Márton. A szerk. munkatársa: SZEMERKÉNYI Ágnes. Budapest, 1988. Akadémiai Kiadó. 877 oldal, 123 kép.

*Katona Imre*

Hosszas vajúadás után indult meg a nyolc kötetre tervezett *Magyar Néprajz* összefoglaló sorozata, mely viszonylagos gyorsasággal kezd kiteljesedni. Egyáltalán nem véletlen, hogy a sorozatból az V.–VI.–VII. kötetbeli folklor jelenik meg előbb, hiszen a magyar néprajz egészén belül ez a régibb és kimunkáltabb szakágazat. Az V. kötet főszerkesztői bevezetője ugyan a népköltészet kutatását tekinti a legelhanyagoltabbnak, ha azonban a társadalom néprajzára gondolunk, aligha lehet neki igazat adnunk. Állításunkat igazolja, hogy a nyolc kötetre tervezett sorozaton belül három foglalkozik a folklorral, ugyanennyi az anyagi kultúrával és mindössze egy a társadalommal, mert egy kötetet általános jellegűnek szánnak.

Az utóbbi fél évszázad egyik legnagyobb vállalkozása lesz a *Magyar Néprajz*, méltó folytatása és összegezője az 1977–1982. között megjelent ötkötetes *Magyar Néprajzi Lexikon*nak. Kétszeresen múlja felül a négykötetes *A Magyarság Néprajza* c. kézikönyvet, melynek 2. és 3. kiadása is oly régen jelent meg — 1941–1943. között —, hogy minden szempontból szükség volt egy új áttekintésre. A magyar néprajz épp azóta zárkózott fel a többi társtudomány mellé, eltüntetve ún. fehér foltjait is, már nem lehetett tovább várni.

Az V. kötet 18 munkatársa között szinte szabályos arányossággal vannak képviselve az idősebb, a középkorú és a fiatal szakemberek, de már munkahelyi szempontból a Néprajzi Kutató Intézet tagjai vannak többségben. A személyi összetételen el lehetne ugyan tündőzni, a kívüllőknek egyrészt vigasztaló, hogy bőséges a személyi választék, hiszen sokan maradtak ki, másrészt azonban szomorú, hogy öt szerzőnek (BANÓ István, DÖMÖTÖR Tekla, KÁROLY S. László, LENGYEL Dénes, TAKÁCS Lajos) ez volt a hatványdala.

E népköltészeti kötet tartalmában és terjedelmében egyaránt felülmúlja az eddigi szintéziseket. *A Magyarság Néprajza* III–IV. kötete meg sem említi — vagy csak néhány mondatban utal némelyikre — a népi imádságot, siratóéneket, legendaballadát, ráolvasást, históriát, élményelbeszélést és munkásfolklor; ezeket azóta „fedezték fel” és ismertük meg. Ezekre az „új” műfajokra utal ugyan az 1979., majd 1989-ben megjelent *A magyar folklor* c. egyetemi tankönyv első és második kiadása, de az imádságra csak egy-két mondatban, a többit is vázlatosan ismerteti. *A Magyar Néprajz V.*, népköltészeti kötetében viszont nincs összefoglaló fejezet a stílusról, amely pedig sem *A Magyarság Néprajz*ából, sem pedig *A magyar folklor*ból nem hiányzik. Az egyes műfajok verselési és stílári sajátosságairól a szerzők röviden írnak ugyan, de csak VARGYAS Lajos elemzése igazán érdembeliek, nála viszont nincs meg a kívánatos arányosság egyrészt a verselés és a stílus, másrészt e kettőt összevéve a dal és a ballada külső formáinak műfajok szerinti bemutatása között.

A főszerkesztői előszó egységes szerkezetet és új kutatási eredményeket ígér, valamint a szerzők egyéni felfogásának szabad érvényesülését. Ezek az elvek-gyakorlatok megnyugtató módon érvényesültek is, annál elgondolkodtatóbb viszont az elvétve, de nem véletlenül jelentkező hiányuk vagy éppen túlhajtásuk. Mivel a Főszerkesztő vitára bocsátotta a kötetet, élünk a lehetőséggel.

A kötet szemmel láthatólag követi a prózai-verses-alkalmi műfajok bemutatásának sorrendjét, ez elfogadható, bár önmagában még nem tükrözi a népköltészet műfaj történeti menetét, sem pedig az egyes műfajok egymás közötti és folyton változó rangsorát. De az adott szerkezetet elfogadva is kívánatosak lettek volna kisebb átcsoportosítások: így BIHARI Anna mondatipológiai alfejezete

mindenképp NAGY Ilona eredetmondákról szóló fejezete elé kívánkozik, a kettejük közötti átfedéseket így ki lehetett volna küszöbölni. VARGYAS Lajos hősénekekről írott fejezete semmiképp nem illik az újkori históriák után, sokkal inkább eléjük, de talán még helyesebb lett volna a balladák elé sorolni. Az alkalmi műfajok sorrendje is „alkalmasabb” lett volna így: imádságok, ráolvasások, siratóénekek, bár az egyházi-vallásos és a munkásmozgalmi szövegek tőzsomszédsága akaratlanul(?) is utal hasonlóan elkötelezett eszmeiségükre.

Az egyes műfajok bemutatása is egyezményes sorrendet követ, ez az esetek többségében következetesen érvényesül, olykor azonban akarva-akaratlanul is kínos helyzeteket teremt közvetve a bírálónak, közvetlenül a szerzőnek, ha ők ugyan egyáltalán annak veszik. Ezeket kénytelen vagyok külön kiemelni, mert egyrészt a magyar népköltészet fő műfajaira vonatkoznak, másrészt az érintett szerzők sem éppen kezdők. Így pl. BANÓ István a mese kutatástörténetének ismertetése során jóformán csak a hazai eredményekre szorítkozik, holott a szerkezeti és egyéb kérdések ismertetése nemzetközi eredményeken alapul. Ha már a külföldi tudománytörténeti áttekintés ilyen verszegényre sikerült, legalább utalhatott volna *A magyar folklór* c. tankönyv mese-fejezetére, ahol ez sokkal alaposabban ki van dolgozva. VARGYAS Lajos széles körű ismeretén és folytonosan újító útkeresésén alapuló ballada- és dal-fejezete az egész kötet gerince. Illusztris Szerzőnk bizonyára tartózkodásból mondott le a vonatkozó kutatástörténeti fejezetek megírásáról, ám az eredmény épp az ellenkező: a KRÍZA Ildikó által írt balladakutatási fejezetből pl. nem derül(het) ki, hogy VARGYAS Lajos francia eredetelmélete lényegében GRAGGER Róbert korai felismerésén alapul, aki néhány balladatípust meg is jelöl; igaz, a részletes kidolgozás és feldúsítás elsörendűen Főszerkesztőnk személyi érdeme. KRÍZA Ildikó azt sem tudhatta, hogy FARAGÓ József időközben sikerrel cáfolta néhány balladatípus francia eredetét, eredményeit VARGYAS Lajos szóban elfogadta, de újabb írásában ismét csak mellőzte. Arra viszont KRÍZA Ildikó is bátran utalhatott volna, hogy amíg az említett egyetemi tankönyv a ballada történeti rétegei bemutatása során viszonylag részletesen (173–175. old.) és újszerűen szól az ókori epizódokról és motívumokról, ezek az eredmények egyiküknél sem jelentkeznek. Kevésbé kínos a „dalbeli” helyzet: KÜLLÖS Imola kellő hangsúllyal szól az eddigi szövegrendezési kísérletekről, talán POGÁNY Péteréről írhatott volna bővebben, melyeket VARGYAS Lajos teljességgel mellőz. Neki egyébként is rendkívül rossz véleménye van a népdalok eddigi szövegkutatásáról, de mentségére legyen mondva — ha ez egyáltalán valós mentség —, ezeket nem is ismeri; pedig a felhasználhatóság és az ismeret két különböző kérdés. (Részletesen kibontott tematikus rendszerének is megvannak az előzményei.)

A történetiség kérdését a kötet műfajok szerinti bontásban kezeli, ez teljességgel el is fogadható, bár egy olyan átfogó folklórtörténeti fejezet kívánatos lett volna, mint amilyet *A magyar folklór* c. tankönyvben találunk. Így csak kisebb egyenetlenségek adódnak: SÁNDOR István anekdota-fejezete talán túlságosan is a múlthoz tapad, holott nem is kevés mai gyűjtéssel rendelkezünk, és mind az ő, mind pedig LENGYEL Dénes monda-fejezetéből sajnálatosan kimaradt korunk legelevezőbb epikus műfaja: a vicc, amellyel pedig a többször is hivatkozott egyetemi tankönyv érdemben foglalkozott. MÁNDOKI László az általa vizsgált találósok utóéletét máig követi, a szerzők nagyobb része azonban a tárgyalást berekeszti valahol a közelmúltban. Még egyenetlenebb a távoli múlt feltárása, különös módon mégis több eredménnyel jár ez a visszatekintés, mint napjaink vizsgálata, igaz, az eredmények is vitathatóbbak.

Az egyes fejezetek egyenkénti áttekintése is tanulságos. BANÓ Istvántól a mesékről nem sok újat tudunk meg, fő érdeme azonban, hogy bemutatása élet- és meseközeli. Ha a hősmesét is érdemben tárgyalja, VARGYAS Lajos hősének-fejezete ide is csatlakozhatott volna. A szerkesztők miért nem hagyták ki vele a matriarchátusról szóló (71. old.) tévedést? Milyen hosszú ideig cipeli még magával a tudomány ezt a felesleges terhet?

ERDÉSZ Sándor a mese és a hiedelem összefüggéséről szóló fejezete jó vázlat, mely minden irányban tovább munkálható. Sok újat tartalmaz NAGY Ilona eredetmonda-fejezete, melyben Szerzőnk említi ugyan a mítoszt, a rítust azonban nem; az eredetmondát elválasztja a mítosztól, de szoros rokonságukat elismeri. Jellemző példáit könnyű gazdagítani (pl. az emberfajták bőrszínének

eredete stb.). NAGY Ilona a hiedelemmondák kapcsán a műfaji meghatározás ellen tiltakozik, ezzel viszont BIHARI Anna az előző alfejezetben sikerrel birkózott meg! Egyébként mindketten mesterei a rendszerezésnek, jól ismerik és esetenként hasznosítják is a nemzetközi eredményeket.

LENGYEL Dénes ismét hosszasan bibelődik a monda műfaji kérdéseivel, de gazdag anyagán ő is úrrá tud lenni. Sok új nemzetközi párhuzamot sorakoztat fel, de a Lehel kürtje „mellől” érthetetlenül maradt el a francia Rolandé, a turul mondához sorolt Szentlélek mellé pedig bátran odasorolható az ó-egyiptomi Hóruszé. SÁNDOR István anekdota-fejezete talán túlságosan is támaszkodik KÓNYI művére, holott tengernyi kiadott történet áll rendelkezésre. Munkája így inkább csak kezdetnek számít, mely azonban hasznosítja GYÖRGY Lajos korábbi eredményeit.

Újszerű fejezetek következnek a prózai kisépikáról: SZEMERKÉNYI Ágnes a szólások, MÁNDOKI László pedig a találások legjobb ismerője. Úrrá tudnak lenni hatalmas anyaguk felett, és a nemzetközi eredményeket is messzemenően kamatoztatják. Mindkettejük egyik fő erőssége a tipológiai érzék és a funkcionális szemlélet.

KÜLLÖS Imola élménybeszélésekről írott fejezete az előzőknél jóval szegényesebb gyűjtésen alapul, de ez a kényszerhelyzet nem jelent színvonalbeli különbséget, sőt! Főként a rögtönzött jelleg és az elbeszélő mint saját maga hőse szempontok kiemelésével rokonítja ezt a vegyes összetételű, de azért motiválható műfajt a többi epikummal.

KRÍZA Ildikó említett balladakutatás-története korrekt, lényegre szorító. VARGYAS Lajos írta meg a ballada fejezetét; röviden összefoglalja 1976-ban megjelent nagy monográfiája eredményeit, nem tér ki az időközben megjelent bírálatokra, és szinte semmit nem módosít eredetelméletén, talán az egy Kőműves Kelemen balladatípust kivéve: ennél már nem erőlteti a tőlünk való átvétel feltételezését. Ellenben továbbra sem értem, miért „hitelesíti” Kerekes Izsák párjának, Veres Jóska balladájának invariáns szövegét, hiszen számtalanszor hangoztatta, hogy a magyar népballada demitizált, ez pedig annyira nem, hogy még Kerekes Izsákban is csak részegséggel motiválják a hős álmát, az újabb balladában pedig révülettel. Miért hisz VARGYAS Lajos jobban egy faluja dicsőségét növelni akaró tanácselnöknek és egy más téren is romantikus túlzásokba esett kutatóknak, mint kétkedő kollégáinak? Egyébként Nála jobban a ballada műfajának kialakulását, jellemzőit senki nem tudná megírni.

KRÍZA Ildikó és TAKÁCS Lajos kitűnő könyveik alapján foglalják össze a legendaballadát, illetve a históriát. Rövidített fejezeteik is jól példázzák, hogy a mellőzött, átmeneti jellegű, netán „másodrendű”-nek tartott műfajokról is lehet tanulságosan írni.

VARGYAS Lajos évtizedek óta, tanulmányok egész sorában foglalkozik az ún. magyar ősköltészet kérdéseivel, ezek önálló kötetben is napvilágot láttak. Jelen kötetbeli fejezet összegezi az eddigi eredményeket, teljes hitelt adva az előbb kifogásolt Veres Jóska-balladának, továbbá SZENTMIHÁLYI Imre a göcseji nép eredethagyományáról szóló értekezésének, melynek következtetéseit a kutatók többsége elveti. Ha elolvassuk VARGYAS Lajos és VOIGT Vilmos ősköltészeti tanulmányait, az az érzésünk, mintha nem is ugyanarról a kérdéskörrel írnának, és nemcsak egymás eredményeit mellőzik, hanem másokéit is. VARGYAS Lajos pl. szinte meg sem említi Anonymust, VOIGT Vilmos teljes részletességgel foglalkozik vele, de semmibe veszi SÜPEK Ottó eredményeit. Arról sem tudok, hogy a közbülső utakat kereső és feltehetőleg meg is találó írásaimat bármelyikük is érdemben felhasználta volna. Kissé hasonló a helyzet a népdalok szövegvizsgálata terén is. (Bármennyire nem illendő is, kénytelen voltam ezeket felemlíteni.)

Az kétségtelen, hogy e kötet népdal-fejezetét VARGYAS Lajosnál senki nem tudta volna jobban megírni; különösen újszerűek, alaposak a történeti rétegekre, a belső-külső formákra vonatkozó megállapításai, és fél lépéssel előbbre vitte a tematikai rendszerezést is. Egyik eredmény sem végleges azonban. Bár a jelképeség rendszerszerűségét illetően VARGYAS Lajosnak feltétlenül igaza van, ilyen egyoldalú neofreudista szex-szimbolikára aligha fog más szövegkutató jutni! Kevés a vizsgált adat (700 dal), viszonylag sok a feltevés, az egysíkúság, miként a francia balladaeredetetéssel is. A „felfedezés” szakmai öröme szinte feledtetni VARGYAS Lajossal a további alaposabb rendszerezést: így a nagyobb témacsoportok-alműfajok felsorolásában előbb némi „rendet”



tart, majd tetszőlegessé válik a felsorolás sorrendje; hasonló a helyzet a tematikával is, pedig ha pl. a szerelmi dalok vonulatát az ismerkedéstől a beteljesülésig vagy a szakításig felsorakoztatja, éppúgy tanulságos tartalmi sorrendet kap, mint a sorozástól a leszerelésig szóló katonadalokban. Tömérdek adat, számtalan ötlet, fogalmi-műfaji tisztázás, tovább gondolható rendszerezés, új megállapítások egész sora kerül bemutatásra áttekinthető, szabályos rendben, de több oldalról is támadható egysíkúsággal. Míg pl. LÜKŐ Gábor jelkép-rendszerét teljes egészében hitelesíti, tovább építi, ugyanakkor meg sem említi VOIGT Vilmosnak *A szerelem kertjében* c. három részben megjelent nagy tanulmányát. Elfogadja LÜKŐ Gábor versszak-eredeztetési elméletét, de nem a szövegisméltés és a kvintváltás lépcsőfokain halad előre, hanem a — különben helyesen fel- és elismert — párhuzamos szerkesztés (természetből-társadalomból való kiindulás) vonalán, holott könnyű lenne feloldani a kutatói nézetek közötti ellentmondásokat. Annyi bizonyos, hogy míg a régi SOLYMOSSY-féle lírai összegezés volt a *A Magyarság Néprajzán* belül az egyik leggyengébb fejezet, minden vitathatósága ellenére is a mostani VARGYAS-féle lírai összkép az egész kötet egyik legújyszerűbb, legtöbb adattal kísért szintézise, melyben időálló megállapítások kérdőjelekkel váltakoznak. A jövőben ezt éppúgy nem lehet kikerülni, mint a balladaszintézist sem. Sem egyik, sem pedig a másik nem jogosította viszont fel illusztris Szerzőnket, hogy saját igaza és tetszése szerint ismerjen (cáfoljon-elfogadjon-használjon) vagy hallgatással mellőzzön eddigi eredményeket. Ezt az arisztokratizmust senki nem engedheti meg magának! (A számon kért nevek-művek többnyire csak cáfolat esetén kerülnek említésre, ám a „kedvencek” annál gyakrabban.)

DÖMÖTÖR Tekla kissé szürkén próbálta beilleszteni a különben sehova nem tartozó rítusénekekről írott fejezetét az adott műfaji szerkezetbe. Dolgozata szintelenebb a különben sem élete fő művét jelentő, népszokások költészetéről írott könyvénel.

Míg a régi magyar néprajz három részre osztotta a gyermekfolklórt — a játékkincset, ez az új csak ketté; kötetünkben TÁTRAI Zsuzsanna írt korrekt fejezetet a gyermekköltészet „műfajairól”, szerepéről.

KÁROLY S. László röpke életének fő művét olvashatjuk a számára szinte jelképes siratóénekekről írt fejezetben, mely alapos ismeretre, következetes módszerességre vall. A magyar és a nemzetközi eredmények ismertetése után minden lényegeset megtudunk erről a vizsgálója által még csak műfajnak sem nevezett műfajról. Miként VARGYAS Lajos fejezeteiben, itt is egységbe fonódik a szöveg és a dallam vizsgálata, s mindkét Szerzőnek épp ez az egységben látás és anyagkezelés a fő erőssége, ha egyébként kettejük közé nem is tehető egyenlőségjel.

PÓCS Éva a ráolvasások, ERDÉLYI Zsuzsanna pedig a régies népi imádságok avatott és fíradhatatlan kutatója. Imponálón gazdag anyagokon lettek úrrá; PÓCS Éva közelebb jutva egy ideális „végkifejlet”-hez, ERDÉLYI Zsuzsanna pedig afelé közelítve. Igaz, miként a szokatlanul részletes gyűjtési beszámolóiból is értesülhetünk, a népi imádságokat nagyobb számban kellett gyűjteni, mint a ráolvasásokat, és a nemzetközi szakirodalom is valamivel előbbre tart a varázsigék műfaját illetően. Jelenleg az a helyzet, hogy míg a régies imádságok történeti rétegei különíthetők el jobban, addig a ráolvasások talán valamivel könnyebben tipizálhatók. Nem pusztán műfaj és szakirodalom kérdése azonban, hanem a kutató személyeké is, hogy — megítélésem szerint — PÓCS Éva fejezete a kiérleltebb, mindenestre mindkét jeles Szerző dolgozatokkal és könyvekkel a háta mögött munkálta ki jól sikerült kötetbeli fejezetét.

Még igazabb ez NAGY Dezső munkásfolklórijával, mely a gazdag előmunkálatokhoz képest meglepően vázlatos, sőt tartózkodó hangvételű. Korrekt fejezete történeti részében hiányolom a magyar munkásfolklór kétes hitelű, zsákutácsba torkollott „eredményeinek” bíráló bemutatását. A Szerkesztő dicséretére szolgál, hogy e fejezetnek helyt adott. Így is maradtak azonban ki kisebb műfajok. (A viccet már említettem.)

Bíráló megjegyzéseim ne keltsék azt a látszatot, hogy egy gyengécske műről lenne szó, ellenkezőleg: egy, a történeti-összehasonlító, komplex módszert következetesen alkalmazó, a folklór megközelítő teljességére kiterjedő, nagyszabású munkáról, melynek révén a magyar folklór nem lebeg idő és tér felett, nem töredezik szét mozaikokra, hanem a nemzeti-nemzetközi összképbe

szervesen tagolódik be. Használatát egységes, következetes és bőséges jegyzet-, könyvészeti, képanyag és mutatók teszik könnyebbé. Fontos állomása ez egész nemzeti tudományunknak.

## Az új magyar népmesekatalógusról

Erdész Sándor

Örömmel látjuk azt, hogy jelenleg sorra jelennek meg az új *Magyar Népmesekatalógus* (röv.: MNK) kötetei. E sorok írásáig a következő köteteket vehettük kézbe: MNK 1 = KOVÁCS Ágnes — BENEDEK Katalin: *A magyar állatmesék katalógusa* (AaTh 1–299). Bp. 1989. 302 l.; MNK 2 = DÖMÖTÖR Ákos: *A magyar tündérmesék katalógusa* (AaTh 300–349). Bp. 1988. 278 l.; MNK 3 = BERNÁT László: *A magyar legendamesék típusai* (AaTh 750–849). Bp. 1982. 277 l.; MNK 4 = BENEDEK Katalin: *A magyar novellamesék típusai* (AaTh 850–999). Bp. 1984. 418 l.; MNK 5 = SÜVEGH Veronika: *A magyar rászedett ördög-mesék típusai* (AaTh 1030–1199). Bp. 1982. 492 l.; MNK 7A = VÖÖ Gabriella — VEHMAS Marja: *A magyar népmesék tréfa-katalógusa* (AaTh 1350–1429). Bp. 1986. 319 l.; MNK 7B = VEHMAS Marja — BENEDEK Katalin: *A magyar népmesék trufa- és anekdotakatalógusa* (AaTh 1430–1639). Bp. 1988. 307 l.; MNK 7C = VEHMAS Marja — BENEDEK Katalin: *A magyar népmesék trufa- és anekdotakatalógusa* (AaTh 1640–1874). Bp. 1989. 414 l.; MNK 8 = KOVÁCS Ágnes — BENEDEK Katalin: *A magyar hazugságmesék katalógusa* (AaTh 1875–1999). Bp. 1989. 278 l. Az MNK-sorozat szerkesztője KOVÁCS Ágnes, sajnos, nevét a 8. kötettől már fekete keret övezi. A 10 kötetre tervezett sorozat az MTA Néprajzi Kutató Csoport kiadásában jelenik meg.

A. AARNE nemzetközi népmesekatalógusa, mely 1903-ban jelent meg, a népmesekutatásban fontos mérföldkőnek, alapmunkának bizonyult. Ezt követően egyre-másra jelentek meg a nemzeti katalógusok. Ebből a sorból mi sem maradtunk ki. Elsőként KATONA Lajos rendszerezte a népmeséinket (*Magyar népmesetípusok*. = Irodalmi tanulmányok I. Bp. 1912. 216–295). HONTI János katalógusa, nem utolsósorban annak köszönhetően, hogy az FFC sorozatban, német nyelven jelent meg (*Verzeichnis der publizierten ungarischen Volksmärchen*. Helsinki, 1928.), mindenütt ismertté vált, s mind a mai napig is hivatkoznak rá. Be kell vallanunk, hogy e két magyar katalógus kissé szegényesnek bizonyult a külföldiekkel való összehasonlításban. De erről nem a szerzők tehetnek! Ugyanis hazánkban a népmesegyűjtés csak az I. világháború után lendült fel, s ez a lendület — kisebb szünetekkel — szinte az 1960-as évek végéig tartott. BERZE NAGY János (röv.: BN), aki gyűjtéseivel számottevően gazdagította a magyar népmesekincset, 1933 végére készült el a mesekatalógusával, a teljes magyar publikált meseanyag, s részben kéziratok gyűjtésének felhasználásával. Kétkötetes posztumusz életműve a Baranya Megyei Tanács önzetlen támogatásával, BANÓ István közreműködésével jelent meg (*Magyar népmesetípusok I–II*. Pécs, 1957.). Fél évszázad múltán BN munkásságáról csak a legnagyobb elismeréssel szólhatunk; ma is fontos kézikönyv ez mind a hazai, mind a külföldi népmesekutatók számára. Akkoriban a magyar folkloristák még nem gondolhattak arra, hogy a népmeséktől elválaszta a mondák, adomák és viccek külön kategóriákba kerülnek, melyek katalógusokba való rendezése részben megtörtént, részben folyamatban van. Abból adódóan, hogy BN teljességre törekedett, érthető az is, hogy a mesetípusai között néhány hiedelemmonda is helyet kapott. (Pl.: BN 335\*\* Megpatkolt boszorkány; BN 814\* Boszorkányok éjszakai táncai és szertartásai.) Viszont ezek a „babonás történetek” az ún. határesetek közé tartoznak, vagyis átmenetet képeznek a népmesék és a hiedelemmondák között.

KOVÁCS Ágnes a ketesdi népmesegyűjtésének (*Kalotaszegi népmesék I–II*. ÚMNGy V–VI. Bp. 1943.) megjelenése utáni években — ORTUTAY biztatására — kezdett foglalkozni (a Néprajzi Múzeumban) a magyar mesetípusok rendszerezésével. Azonban erre csak 1953-ban kapott hivatalos megbízást. Munkatársaival (kezdetben KISS Gabriellával és IVÁNYI Imrénével) együtt

tipologizálták a BN anyagából hiányzó, két világháború közötti és a II. világháború utáni mesepublikációkat, valamint a fővárosi és vidéki archívumok mesegyűjteményeit. KOVÁCS Ágnes terepen is szívesen mozgott. Országszerte jelentős mennyiségű meseanyagot vett hangszalagra; hasonló munkára nemcsak kollégáit buzdította, hanem — a gyűjtőpályázatokon keresztül — az önkéntes néprajzi munkatársakat is.

KOVÁCS Ágnes eredeti terve az volt, hogy BN kéziratos *Magyar népmesetípusok* c. művét munkatársaival csupán kiegészítik, az általuk feldolgozott, de dupla mennyiségű anyaggal. Különböző okok miatt ez az elképzelés nem valósulhatott meg. Nem ide tartozik annak a kérdésnek a boncolgatása, hogy emiatt a magyar mesekutatás tekintetében milyen előny vagy hátrány következett be. Az előnyről, vagyis BN két kötetének nélkülözhetetlenségéről, kézikönyv jellegéről már szoltam. Viszont ennek az életműnek a kiadása, a befejezéstől kezdve, több mint két évtizedet késett. Nehezen érthető, de ezután a teljes és új *Magyar Népmesekatalógus* kiadása már eleve lekerült a napirendről. Mint KOVÁCS Ágnes egyik írásából tudjuk, az Akadémiai Néprajzi Bizottság 1955-ben határozatilag kimondta, hogy: „... egy harmadik magyar népmesekatalógus megjelenése csak akkor indokolt, ha az legalább 10 000 magyar népmeseszövegre épül, s ennek következtében lényegesen újat tud mondani mind a Honti, mind a Berze Nagy katalógusához képest.” Viszont az előzőleg említett szervezett gyűjtés és feldolgozás eredményeként ezt a bűvös számot az 1970-es évek közepén sikerült túlhaladni. Az újabb kiadás feltételeit, szükségességét az újabb nemzetközi népmesekatalógus (A. AARNE — S. THOMPSON: *The Types of the Folktale*. FFC 184. Helsinki, 1961) alátámasztotta, melyet a nemzeti mesetípus-feldolgozások nem hagyhattak figyelmen kívül.

Az elmondottakból kitűnik, hogy csak hosszan tartó próbálgatások, előmunkálatok és várakozások után indulhatott meg a legeslegújabb „Magyar népmesekatalógus”-sorozat kiadása. Ezt az adósságbeli feladatot az MTA Néprajzi Kutató Csoportja vállalta magára és derekasan teljesítette is!

A tervezett 10 kötetből e sorok írásáig 7 jelent meg (MNK 1, 2, 3, 4, 5, 7A B C, 8).

Az első kötet természetesen *A magyar állatmesék katalógusa*, melyben KOVÁCS Ágnes, s közreműködő munkatársa: BENEDEK Katalin, amennyire csak lehetséges volt, az AaTh típusrendszerhez (1–299) igazodtak. Nem volt könnyű dolguk, hiszen a nemzetközi katalógus az állatmeséket többnyire egy-egy epizódra lebontva tipologizálja. Nálunk viszont egy állatmese több, néha 4–5 epizódból áll össze. Ilyenkor a fő (meghatározó) epizódot vették alapul. Sajnos, igazuk van a szerzőknek abban, hogy — KÁLMÁNY Lajos kivételével — a folkloristák elhanyagolták az állatmesék gyűjtését. Saját gyűjtési tapasztalataimra hivatkozva megjegyzem, hogy ez nem is olyan könnyű feladat! Ámi Lajos számosságai csak külön kérésre volt hajlandó néhány „állatokról szóló történet”-et elmondani. Görbedi István tiszalöki mesemondó is nehezen állt rá arra, hogy MAKRA Sándor gyűjtőnek „haszontalan mesék”-et mondjon. Holott korábban az állatmesék jórésze — vaskosságuk miatt — egyáltalán nem tartozott a „gyermekmesék”-hez. Az állatmesék csoportosítása itt AaTh szisztémájával teljesen és indokoltan megegyezik.

Az MNK 2. kötete a magyar tündérmeséket öleli fel. Itt, ami előre is várható volt, a magyar tündérmesék jelentős részét (kb. 17,5%-át) nem lehetett besorolni az AaTh-katalógusba, azért ezek önálló típusszámot kaptak.

Az AaTh-ban és a kéziratos MNK-ban az első csoport „természetfeletti ellenfelek” (300–359) címmel szerepel. Ennek alcsoportja (360–399) ezekben még nem kapott külön nevet. Az új MNK-ban azonban az elnevezés egységes, vagyis: „A szörnyetegekről szóló tündérmesék” (AaTh 300–368C\*) jelöléssel. Itt megjegyzem, helyesebb lett volna a 368C\* helyett 399-et írni, nemcsak a könnyebb eligazodás kedvéért, hanem az újabb mesetípusok besorolásának lehetőségéért is. Sajnos, a szerkesztőség a szűkített számozásban sem volt következetes, mivel az „emberfeletti feladat” típuscsoport utolsó számaként a tartalomjegyzékben AaTh 485-öt jelzett, viszont a kötetben ez a csoport MNK 481\*-es számmal zárul. Ilyen végszám-elírás van a két utolsó tündérmese csoportban is.

KOVÁCS Ágnes a tízkötetes MNK-n belül a tündérmeséknek két kötetet szánt. Végül a tündérmesék típusait sikerült ugyan egyetlen vaskos kötetbe sűríteni, viszont a *példatár* itt kimaradt. A típusleírások KOVÁCS Ágnes elgondolásait tükrözik, néhány típus kivételével. (MNK 300A\*\*, MNK \*301A, MNK \*\*301A, MNK \*301B, MNK \*302 stb.), melyek — nem mindenkor indokoltan — egyetlen epizódot tartalmaznak.

Az MNK 3. kötete, amelyik a magyar legendamesék típusait rendszerezi, BERNÁT László közreműködésével készült el. E kötetről csak a legjobbakat mondhatjuk! Tudjuk, hogy a magyar legendamesék jelentős mértékben Jézus Krisztus és Szent Péter földönjárásáról szólnak. Ezt HON-TI és BN sem hagyhatták figyelmen kívül. Elsősorban nekik köszönhető az, hogy az AaTh-ban, a 774-es típushoz csatlakozva, már 11 magyar altípus kapott helyet. Az új MNK-ban újabb 5 magyar variánsnak sikerült helyet szorítani, a nem végtelen ábécében. Viszont a 791-es típus (Krisztus és Szent Péter éjszakai szálláson) tördelését az alcímek sem teszik indokoltá.

Egyet kell értenünk BERNÁT László szerzővel, aki e műfaji csoportra a „legendamese” elnevezést jogosnak tartja, még akkor is, ha néhány legendatípus más folklór-műfajokhoz, köztük az eredetmondákhoz is kapcsolódnak. A sorozatban itt tűnt fel elsőként a tájékoztatást elősegítő *példatár*, melynek beiktatásáról már a további kötetek szerkesztői sem feledkeztek el.

Az MNK 4. kötetébe kerültek a novellamesék típusai. A szerkesztők itt mellőzték az adott típusszámokon belüli (AaTh 850–999) csoportosítást (850–869. A királykisasszony kezének elnyerése; 870–879. A hősnő királyfihoz megy feleségül; stb.), annak ellenére, hogy ez a tagolás mind a kéziratos MNK-ban, mind az AaTh-ban megtalálható volt. Rendhagyó módon a *példatár* itt a kötet elején találjuk meg.

A kötet összeállítása gondos és szakszerű munkáról tanúskodik; számozásban híven követi a nemzetközi katalógust. Talán kivételt tehetett volna BENEDEK Katalin a 927-es (Rabszabadító) típusnál, ahol a változatok nem kaptak besorolást, illetve altípuscímeteket, s e hiányt nem helyettesíteti a St. THOMPSON *Motif-Index*-ére való hivatkozással.

A *Mátyás-mondák* vagy -mesék hovatarozása korábban is vitatott kérdés volt, mivel sajátos műfaji jellegüknel fogva több szektorba, így a történeti mondák közé is sorolhatók. A 921-es (AaTh-ban: A király és a parasztfiú; az MNK-ban: Markalf) és a 922-es (AaTh-ban: A király kérdéseire a pásztorfiú válaszol a pap helyett; az MNK-ban: A cinkotai kántor) mesetípusokban több Mátyás-monda kapott helyet. De ide tartozik az AaTh 922B (A király arcképe a pénzen) mesetípus is, habár a nemzetközi katalógus a magyar meseanyagra nem hivatkozik. A kéziratos MNK-ból ettől jóval több Mátyás-mondát ismerünk, köztük: „A titokzatos beszédű lány”, „Az öreg szántóvető”, „A szegény és a gazdag ajándéka” és hasonló történeteket, amelyeket remélhetőleg megtalálhatunk majd a *Történeti mondakatalógus*ban.

Az MNK 5. kötet is követi az AaTh-katalógus csoportosítását, az első rész (1000–1029. A szolga szerződése) kivételével, mivel „... a magyar anyagban a 'János szolga' mesék reális mese jellegűek, hiányzik belőlük a csodás elem; a hős, János szolga ellenfelei sosem ördögök, vagy egyéb mitikus lények.” Mivel itt a *magyar* sajátosságok indokolt kidomborításáról van szó, egyet kell értenünk azzal, hogy a „szolga szerződése” csoport nálunk nem tartozik az ún. ostoba-ördögmesékhez. (Tales of the Stupid Ogre.) Viszont emiatt ezt a kötetet „5B” sorozatszámokkal kellett volna ellátni, ezzel elsőbbséget adva „5A” jelzettel a megjelenésre váró: *A magyar János szolga-mesék típusai* (AaTh 1000–1029, 1120, 1132) kötetnek. Reméljük, elfogadható indoklást kapunk majd arra is, hogy a két utóbbi (AaTh 1120. A tévedésből vízbe dobott asszony; AaTh 1132. Az ördög menekül a szolga elől) típus miért nem maradhatott a *szolgamesék* (1000–1029) között? Mert ott lenne a helyük.

A második kiadásként tervezett 6. kötet kiadása késik. Ez majd *A rátótiádák típusmutatója. A magyar falucsúfolók típusai* (AaTh 1200–1349) címet viseli. Ebben az első kiadáshoz képest (*A magyar népmesekatalógus füzetei* 3. Kézirat gyanánt. Bp. 1966. 386 l.) bővítés igen, de lényeges változtatás nem várható. Helyeselnünk kell azt, hogy a *rátótiádák* (falucsúfolók) nálunk önálló

műfaji besorolást kaptak, eltérően az AaTh-tól, ahol e vegyes történeteket (Numskull Stories) a „Tréfák és anekdoták” fejezet első csoportjaként regisztrálták.

El kell ismernünk azt, hogy e sorozaton belül a legnehezebb, leghálátlanabb feladat az MNK 7A, B, C kötet szerkesztőire, szerzőire hárult.

A 7A kötet az AaTh-katalógus *Tréfák és anekdoták* fejezeten belül a „házastársokról szóló történetek” csoportcímhez igazodik, bár e beosztás átplántálására mégsem vállalkozik. Talán éppen ebből adódóan a végéről lemarad a — kéziratos MNK-ban még meglévő — *együgyű házaspárról* szóló rész (AaTh 1430–1439), hogy azt az új MNK következő kötetében keressük.

A 7A kötet bevezető tanulmánya különös figyelmet érdemel, mivel behatóan elemzi a tréfák részeit, szituációit, szereplőit és tematikáját; a szerző az *anekdota* műfajról is kifejti állásfoglalását.

A 7B kötetben a magyar trufák és anekdoták első része kapott helyett (1440–1639\*), az előző kötet említett örökségével (1430–1439). E kötetben BENEDEK Katalinnak egy újabb tanulmánya jelent meg: *A prédikációs exemplum a régi magyar irodalomban* alcímű, melyben a korábbi évszázadok — trufákra vonatkozó — irodalmi forrásait sorolja fel és értékeli. Ugyanitt VEHMAS Marjának is egy értékes tanulmánya jelenhetett meg *A magyar népmesék trufa- és anekdotakatalógusa* címmel. Mindkét tanulmányt a széles körű szakirodalmi tájékozottság és szerkesztési munkában való jártasság jellemzi. Dicséretes újdonság az, ami az előző kötetekből hiányzik: itt szinkronba hozzák az AaTh- és a BN- katalógusok típusszámait. Biztos, hogy ezt a részt a folklóristák tetszéssel fogadják majd, mivel a szakmai tájékoztatás a kutatómunkájukat nagymértékben megkönnyíti.

A 7/C kötet bevezetőjében mindkét szerző folytatja és befejezi az előzőben megkezdett tanulmányait. BENEDEK igazodik az AaTh beosztásához. Sorra veszi a trufák és az anekdoták ide tartozó típuscsoportjait, újszerűen meghatározza e műfaj szereplőtípusait, jellegzetességeit. Itt sem feledkezik meg a történeti előzményekről, a múlt századokban felbukkanó, trufára vonatkozó adatok bemutatásáról. Ugyancsak újszerűek és figyelemre méltóak a trufák és anekdoták földrajzi elterjedéséről írottak; hasonló vizsgálatokra szükség lenne más folklór-műfajokban is!

VEHMAS Marja kifejti azt, hogy a papokról, házasságtörésről szóló trufák gyűjtése és kutatása elhanyagolt feladatnak mutatkozik, nem utolsósorban e műfaj „fiatalabb” volta miatt. Válaszként arra a kérdésre, hogy a papok miért váltak a durva tréfálkozás céltábláivá, K. ROTH felfogását fogadja el.

Azt kell mondanunk, hogy a 7A B C kötetek szerkesztői, szerzői a rájuk bízott, illetve az általuk vállalt feladatokat kifogástalanul teljesítették. Hiányolható azonban, hogy az ide tartozó műfaji terminusok értelmezésére ők sem tettek kísérletet. Kezdem azzal, hogy a „tréfa”, „tréfás történet”, „tréfás mese”, „trufa”, „anekdota”, „vándoranekdota”, „adoma”, „vicc” műfaji szétválasztásának megoldatlanságára már VÖÖ Gabriella is utal a 7A bevezetőjében: „A katalogizálást megnehezíti, hogy az egyes műfajcsoportok terminológiája, meghatározásának tartalmi és formai szempontjai sincsenek kellőképpen tisztázva a szakirodalomban.” Más megfogalmazásban, de UJVÁRY Zoltán véleménye szerint is az anekdota-adoma műfaji kérdései alapos elemzést kívánnak. Igaza van abban, hogy a „tréfás népi elbeszélő hagyomány” terminusa hiányzik, sőt ezen kívül az altípusok rendszerezése is várat még magára. UJVÁRY az adomákat népi epikus műfajnak tartja, s indokoltan elkülöníti a népmeséktől (*Adomák Gömörből*. Debrecen, 1988. 5–45.). Gyűjtőfogalomként VÖÖ a „tréfás történetek” terminust javasolja, ezen belül: *tréfák, anekdoták és adomák* típuscsoportokkal. Hivatkoznom kell még arra, hogy KOVÁCS Ágnes kezdetől fogva a „tréfás mesék” gyűjtőfogalmat használta az AaTh 1350–1874 közötti mesetípusokra vonatkozóan.

Az angol „Jokes” és a német „Schwank” szavak gépies fordításából eredeztethető nálunk a *tréfa*, mint folklór-műfaji megjelölés. Holott ott ez a szó nem csupán egy alapszituációra, egyszerű formára vonatkozik, hanem egy rövid tréfás történetre is. Ezt a folklór-műfaji csoportot mi joggal nevezhetnénk *tréfás történeteknek* is. A *trufák és anekdoták* az MNK-ban helyet kaptak, azonban a műfaji hovatarozásuk még nem rajzolódott ki kellőképpen. Ezt hiányolhatjuk, bár tudvalevő, hogy átfedésekre, kettős műfaji besorolásra jó néhány trufa- és anekdotatípusunk esetében számolnunk

kell. SÁNDOR István — a nemzetközi és magyar mesekatalógusoktól eltérően — az anekdotát önálló műfajnak, s nem az eléggé tág értelemezésű „népmesék” részének tekinti. Ezért az AaTh-katalógus tipologizációját is figyelmen kívül hagyja (*Magyar Néprajz* V. Bp. 1988. 167–212 l.).

Annak ellenére, hogy a tréfás történetek jelentős része nem igazi mese, legalábbis e szó mai értelmezése szerint, mégis KOVÁCS Ágnes „tréfás mese” terminusával értek egyet, annál is inkább, mivel ez a meseműfaj a népmesekatalógusok szerves részévé vált.

Itt óhatatlanul felmerül az *adomák* helyének, megítélésének kérdése is. Tudvalevő, hogy az „adoma” szó a „trufa” magyarításaként született, ennek ellenére a *trufák* és az *adomák* más-más műfajjá fejlődtek. A *Magyar Néprajz* V. kötetében (Bp. 1988.) nem esik szó az adomákról, mint önálló műfajról. SÁNDOR István a fentebb említett munkájában, bár behatóan elemzi az anekdota más műfajokhoz való kapcsolatát, az anekdotát az adomától mégsem választja el. Az *adoma* műfaji jellegéről újabban UJVÁRY Zoltán fejtette ki álláspontját, jelentős mennyiségű adat birtokában, a fent jelzett helyen. Az adomákat — meggyőző érvek alapján — nem sorolja a tréfás mesék közé, hanem önálló folklór-műfajnak tekinti.

Ezek után hová tehető a *cigányadomák*, amelyekkel elsőként DÖMÖTÖR Sándor foglalkozott (Ethn. 1929. 82–106.). Világszerte jól ismert az AaTh 1561 (A reggelijét, ebédjét, vacsoráját egyúttal megeve napszámos) típus, melynek főszereplője nálunk mindenkor a furfangos cigány. KOVÁCS Ágnes e típushoz 20 cigányadoma altípust sorolt, melyek zömmel valóban népmese-jellegűek, s így joggal kerültek be az új MNK-ba is. Remélhetőleg az *igazi* cigányadomák majd a „Magyar adomatípusok” c. katalógusban kapnak helyet.

Az MNK 8. kötet összeállítása is kitűnően sikerült. A bevezetőből megtudhatjuk, hogy a *hazugságmese* terminushoz különböző, ún. *tűzész*-jellegű mesetípusok tartoznak. A szerzők tudatnak arról, hogy a hazugságmesék már az ókori kultúrákban is feltűnnek, s ezek a középkorban is Európa-szerte népszerűek voltak. A továbbiakban részletesen elemzik az egyes típuscsoportokat. A Münchhausen-mesék (AaTh 1889) az előző magyar katalógusokban nem szerepeltek; örömmel látjuk, hogy most nagyszámú (57) magyar variáns tudtak felsorakoztatni. E kötetben *példatár* nem kapott helyet, viszontásul a gondosan összeállított, s igen hasznos földrajzi mutató kárpótolt bennünket.

Összefoglalásul elmondhatjuk, hogy az új MNK értékes néprajzi nagyvállalkozás, egyenrangú a *Néprajzi Lexikkal* és az új *Magyar Néprajzzal*. A továbblépéshez szükség lenne egy összesített, nyomdai úton előállított magyar népmesekatalógusra (az AaTh-katalógus is elfért egy kötetben!), tanulmányok és példatárak nélkül. Egy ilyen kötet szerintem nem csökkentené, hanem erősítené a *tíz kötet* szakmabeli értékét. Ugyanakkor az új összefoglaló népmesekatalógushoz a kutatók és az érdeklődők könnyebben hozzájuthatnának. Remélhetőleg — egy-két évtized múlva — egy összefoglaló *Magyar népmesekatalógus* kiadására is sor kerül!

**Kós Károly: Erdély népi építésze. Hn. 1989. 335 oldal**

*Barabás Jenő*

Erdély európai viszonylatban nem tartozik a népi építészet tekintetében a legkutatottabb tájak közé, noha az utóbbi néhány évtizedben román, magyar és német kutatók egyaránt figyelemre méltó teljesítményeket mutathatnak fel. Műfajilag elsősorban a lokális feldolgozások a legelterjedtebbek, viszonylag kevés az építészetben belüli tematikus és átfogóbb áttekintés, amely pl. a tetőfeléket, tüzelőket, alaprajzot, építőanyagot stb. tekinti át lehetőleg hosszabb történeti szakaszban. A román kutatók Erdélyben hangsúlyosabban a Maros vonalától délre eső területre figyeltek, mint pl. F. STĂNCULESCU — A. GHEORGHIU — P. PETRESCU — P. STAHL értékes Hunyad megyei vizsgálata, vagy a Zsil-völgyi és barcasági kutatás, amelynek eredményeiből N. DUNĂRE szerkesztette kötetekből értesülhetünk. Az északibb területekről még Mármaros és az Avas-vidék

keltette fel a román kutatók figyelmét. Kivételesnek tekinthető területi szempontból I. A. GOIA kitűnő kismonográfiája Észak-Erdélyből: *Etnographică Meseș* (1982), amelynek építkezési fejezete is figyelemre méltó.

Az erdélyi magyar építészeti kutatások Kós Károlynak ezzel a hiánypótló kötetével erőteljesen kiszélesítik a terület román és német vizsgálatait. Noha az itt közölt tanulmányok nagy része különböző kötetekben vagy folyóiratokban már napvilágot látott, többször eléggé eldugott vagy nehezen hozzáférhető helyen, nagyon szétszórta, s így összefogásuk indokolt. A hiánypótló jellege elsősorban abban nyilvánult meg, hogy a szerző tudatosan azokban a körzetekben vizsgálódott, amelyeket az eddigi kutatás eléggé elhanyagolt, s így fehér foltnak volt tekinthető, mint pl. a Szilágyság, a Kászoni-medence, Kis-Küküllő mente vagy a moldvai magyar falvak. Ezek a hangsúlyos részei a kötetnek, de olvashatunk még itt Avasújvárosról, a Fekete-Körös völgyének településéről és építkezéséről, s találunk egy olyan felmérő jellegű tanulmányt, amely a romániai magyar népi építészeti kutatások eredményeiről és feladatairól szól.

Bár teljesen érhető, hogy Kós elsősorban a magyar vidékek vagy települések építkezésével foglalkozott, de azért nagyon helyesen figyelt a románságra is. Így felhívta a figyelmet egy Kolozs megyei, Bánffyhunad közeli (16 km) falura, Bedecsre, amely faház építésére specializálódott. Az itteni lakosság főleg ácsmunkából élt s nemcsak a szűkebb környezet számára dolgozott, hanem Besztercéig, Szászrégenig elszállították készítményeiket. Odahaza kifaragták és összeállították a megrendelt épületet (kisebb lakóház, csűr, ól, gabonás), majd szétszedve szállították a kívánt helyre. Nagybárá ők látták el ilyen építményekkel Kalotaszeget vagy a Mezőség fában szegény falvait. Tevékenységük az 50-es évekre már nagyon lecsökkent, csak a környékbeli román falvaknak dolgoztak.

De nemcsak a magyarokkal szoros kontaktusban élő román vidékeket kísérte figyelemmel, hanem a távolabbiakat is. Vuia ROMULUSnak, a kiemelkedő jelentőségű román néprajzkutató emlékének szentelte az olténiai Vilcea megyében végzett helyszíni vizsgálatai alapján készített tanulmányát, melyben az építés folyamata, a tüzelő és a házberendezés kapott különösebb hangsúlyt. Ellátogat azonban egy másik romániai nagytáj, Moldva északi részére is, Botoșani megye Dorohoi falujába, ahol a telekberendezést, a lakóházat, ennek belső berendezését és a gazdasági épületeket tanulmányozta és írta le. Itt is a fehér folt eltüntetése és az összehasonlítás igénye volt a motiváló tényező. Dorohoi és környéke már fában nem gazdag vidék, a régiebb házak még cölöpvázak és sövényfalúak, de az újabbak már földből készültek.

A kötet kiemelkedő értékű tanulmánya „Népi kandallók és kályhacsempék az erdélyi magyarság körében” c. fejezet, amely először 1972-ben jelent meg, s nemcsak nagytáji áttekintést ad, hanem történetileg is visszatekint. A szerkezeti kérdéseken túlmenően bemutatja a kályhacsempékészítő központokat s ezek gazdag motívumkincsét.

Érdemes külön szólni a kötet rajzanyagáról. Kós Károly azon kevés s egyre ritkább néprajzi kutatók közé tartozik, aki kitűnően rajzol. Saját stílusa van s ez teljesen eltér a szokásosabb műszaki-mérnöki ábrázolásmódtól. Különös figyelmet érdemelnek szerkezeti rajzai, a fényképezhetetlen belső részletek ábrázolása s az építőmunka egyes mozzanatainak rögzítése. Rajzai nemcsak dokumentumértékűek, hanem a megértést, a típusalkotás lehetőségét is elősegítik.

A kötet hozzáértő gondozója, szerkesztője, BALASSA M. Iván és a Kelenföld Kiadó a kötetet köszöntésnek is szánta Kós Károly 70. születésnapján (sz. Sztána, 1919. augusztus 31.). De fel lehet fogni a kötetet úgy is, mint biztatást arra, hogy a román és magyar népi építészeti kutatás ne csak egymástól függetlenül tudjon teljesítményeket felmutatni, hanem egymás eredményeinek tudomásulvételével és felhasználásával is.

**Gunda Béla: A rostaforgató asszony.** Múzsák Közművelődési Kiadó, Budapest, 1989. 311 oldal

Tátrai Zsuzsanna

GUNDA Béla professor legújabb tanulmánykötete lebilincselő olvasmány mind a szakember, mind pedig az érdeklődő, gondolkodó olvasó számára. A 14 szerteágazó tematikájú tanulmány többségének különleges értéket adnak a szerző saját gyűjtéseiből idézett példák és fényképfelvételek.

*Bevezető gondolatok* címmel a kötet elején világossá teszi számunkra GUNDA professor, hogy milyen nagy jelentősége van az interdiszciplináris és interetnikus kutatásoknak a néprajzi jelenségek vizsgálatában. Felhívja a figyelmet a kultúra hordozóinak és alkotóinak, az individuumnoknak a szerepére, s mint írja: „a kultúrát is élő szervezetnek kell tekintenünk, melyben a természeti és társadalmi környezet is jelen van.” A *Bevezető gondolatokban* kifejtett nézetei következetesen áthatják minden egyes tanulmányát.

A kötet címadó tanulmánya, *A rostaforgató asszony* recens és történeti példák alapján mutatja be a tolvaj keresésének praktikáját és Európa-szerte felbukkanó analógiáit.

*A varázsló méhészek* a hazai méhészkedés nyelvi és okleveles bizonyítékokkal alátámasztott történeti áttekintése után a 18–19. századi méhészkönyvekről, a kézről-kézre vándorolt kéziratokról szól, melyeknek nagy szerepük volt a méhész hiedelmek terjesztésében. A méhész hiedelmeket, varázslatokat európai eredetűnek tartja, feltételezve azt, hogy a vándor viasz- és sonkolykereskedőknek is szerepük volt a hiedelmek átadásában, átvételében.

*A mágikus jószágőrzés* célja a jószág egybentartása, a vadak és rontó erők távoltartása, elriasztása volt. GUNDA professor megállapítja, hogy a jószágőrzés mágikus hiedelemvilága az európai néphit szerves része: párhuzamokat idéz például a jószágot őrző, gonoszt elhárító pásztorbotra, a vadakat távoltartó varázsszavakra. A tanulmány végén felhívja a figyelmet a kéziratos és nyomtatott pásztoroknyvekre és azoknak a még felderítetlen kapcsolataira az utóbbi évszázad pásztorhiedelmeivel, praktikáival és gyakorlati teendőivel.

*A virágzó páfrány* című tanulmány a növényvilághoz fűződő hiedelmek rendkívüli sokszínűségébe enged bepillantást. A páfrány virágjával, magvával kapcsolatos hiedelmeket ragadja ki példaként. Az európai hagyományban oly mélyen gyökerező növényvilággal kapcsolatos hiedelmek terjedésében jelentőséget tulajdonít a 15–16. századi és későbbi fűvészkönyveknek is.

A visszafelé számláló ráolvasásokkal foglalkozik az *Egy varázsige múltja* címmel, vizsgálva azok eredetét és európai variánsait.

*A Vajvarázsló énekek* című tanulmány a köpülés, vajkészítés módjairól, hiedelmeiről szól. A művelethez kapcsolódó magyar nyelvterületen gyűjtött gonoszelhárító varázsigék mellé bőséges nemzetközi anyagot mutat be a szerző párhuzamként.

*A Találkozásom a vadleánnyal* hangulatos írás a csábító erdei lányról. Hiedelemtörténeteken, élményelbeszéléseken, mesén és a román mitológiai alakkal vont párhuzamon át, és más távoli analógiákkal mutat rá a mitikus történetek és a gazdálkodási tevékenység kapcsolatára.

*A Farsangoló asszonyok* a farsangi asszonymulatság Zemplén megyei változataiból kiindulva, a hazai és nemzetközi recens és történeti párhuzamok nyomán mutat rá egyetlen részkérdés szövevényes problematikájára a farsangi szokások vizsgálatában. A következő tanulmány a falucsúfolók hihetetlen gazdagságára, interetnikus és irodalmi összefüggéseire hívja fel a figyelmet.

*A népművészet lényege* című tanulmányában így ír GUNDA Béla professor: „Vizsgálunk kell, hogy a díszes tárgyak, viseletdarabok mit jelentenek használóinknak, mert azok éppen valamiféle jelentőségük, a nekik tulajdonított belső tartalmuk miatt díszesek és művésziek.” (175.) Szól a népművészet számtalan megnyilatkozásáról, történeti rétegeiről, a mai készítményekről, melyeknek már nincs funkciójuk a paraszti közösségekben.



Két tanulmány foglalkozik a házaló iparosok, kereskedők, vándor pásztorok kérdésével. A *Világjáró vengerecek* a 18–19. században, sőt az I. világháborúig Szibériába is eljutó szlovák házaló iparosok és vándorkereskedők voltak. Miután állandó lakhelyük a korabeli Magyarország volt, az oroszok vengereceknek nevezték őket, s ez az elnevezés az orosz nyelvben később vándor, házaló kereskedőt jelentő szóvá vált.

A *Két nép vándorai* című tanulmány a magyar–román kapcsolatok rendkívüli sokszínűségét mutatja be. Mindnyájunk számára tanulságos, a mai helyzetben különösen megszívlelendő záró gondolatait idézzük: „Amikor így vagy úgy felszínre kerül a magyar–román együttélés kérdése, s a két nép politikai történetének sebezhető pontjai mellett annyit vesztegelünk, tanulságos eszmeileg is végigkövetni az ösvényeket, utakat, amelyeken a különböző vándorok önmaguk és egymás javát szolgálva gyalogoltak, szekereztek, állataikat terelték. Az ösvények és az utak nemcsak Moldvába, a magyar Alföldre, a Mezőségre, a Fekete-Körös völgyébe, Munténiába vezetnek el, hanem a két nép történetének mélységeibe is. Az utak és ösvények térben és időben olyan kapcsolatok kifejezői, amelyeket a dolgozó nép teremtett meg. Ezek a kapcsolatok a múlt, a jelen és a jövő történelme számára időtállóbb tanulságokat nyújtanak, mint a politikusok és hadvezérek, az érzelmeket felbolgató publicisták tettei és véleményei.” (254.)

*Mi a magyar?* címet viseli az az eszmefuttatás, mely a SZEKFI Gyula szerkesztésében 1939-ben megjelent könyv címét idézi. Felhívja a figyelmet a hagyomány fogalmának hamis értelmezésére, s megállapítja, hogy a „Mi a magyar?” fogalma és tartalma történeti koronként változott. Anakronizmusnak tartja GUNDA professzor korszakunkban azt a felfogást, ami a magyarság lényegét a múlt maradványaiban keresi, melyeket már eltaszított magától a nép. „Mindig tudatában kell azonban lennünk annak, hogy mi a magyar? fogalma nemcsak a múlt, a jelenre vonatkozik, hanem a jövőre is. Hogy mi lesz a magyar a jövőben, az a maiaktól, saját magunktól függ. Mindenekelőtt attól, hogy a jelenben milyen etikai magatartással oldjuk meg a reánk háruló feladatokat. A szellem embereiben, a tudósokban, írókban, művészekben, a művelődés irányítóiban lesz-e elég alázat és hivatástudat ahhoz, hogy mindig a legmagasabb mércéhez igazodva szolgálják népünket. Népünknek azokat a csoportjait is, amelyeket a történelem a centrumtól távolabb helyezett: a Zobor aljára, a Fruska Gora tövébe, a Szeret mellé, a Gyergyói-medencébe vagy máshová.” (264.)

A kötet záróírása, az *Útban Európa felé*, GUNDA Béla professzor személyes hangú írása munkásságának néhány jellegzetes állomásáról, nemzetközi kapcsolatainak kiépítéséről, melynek egyik kiemelkedő elismerése az 1978-as Herder-díj. Szerteágazó kutatásai, hihetetlen energiával elindított és megvalósított kiadványsorozatai, hazai és nemzetközi publikációs tevékenysége és nem utolsósorban rendkívül sikeres professzori, oktatói, nevelői munkássága példaértékű.

A kötet 14 tanulmányában a megoldott problémák éppúgy elének kerülnek, mint azok a kérdések, melyek még további kutatást igényelnek. Ez utóbbiakhoz eligazítást, segítséget ad a kötet végén összeállított „Irodalom”. Ez azonban nem szokványos bibliográfia, vagy a felhasznált irodalom betűrendes jegyzéke. GUNDA professzor mindegyik tanulmányához rendkívül bőséges hazai és nemzetközi szakirodalmat közöl, az adatokat értékelve, rangsorolva, sőt magyarázó jegyzetekkel kiegészítve.

GUNDA Béla professzor jelen tanulmánykötete egyaránt reprezentálja számunkra a sokoldalú, rendkívüli tudású kutatót és a nagyszerű pedagógust.

**Korompay Bertalan: Finn nyomokon. Folklor, néprajz, irodalom. A szerző saját kiadása, Budapest, 1989. I–II., 438, 481 oldal.**

*Lehtinen Ildikó*

KOROMPAY Bertalan sajátos szerepet töltött be — és tölt be ma is — a magyar néprajzban. Szemlélő és kritikus, aki állásfoglalását felszólalásokban összegezte és a lehetőségekhez mérten

külföldi folyóiratokban publikálta. KOROMPAY két kötetben gyűjtötte össze 60 év munkásságának jórészt kiadatlan cikkeit. A nagy tudású szerző tanulmányai a néprajz, a folklór, az irodalomtörténet és a nyelvtudomány problémáit elemzik. A néprajzi témájú cikkek a kétkötetes könyv mintegy egyharmadát teszik ki. A tudománytörténeti, teoretikus és a népi kultúra részjelenségeit analizáló cikkek közös vonása a finnugor összehasonlító szemlélet (II. Néprajzkutatás finn nyomokon. 1. Fejezetek az összehasonlító néprajz múltjából, 2. Finnugor néprajz, 3. Ósvallás és ósműveltség. I. 95–308). A finnugor és finn néprajzban egyaránt járatos KOROMPAY polemizál a finnugor néprajz válságáról és távlatairól a második világháború utáni kutatógenerációval. A következőben néhány gondolattal egészítenénk ki KOROMPAY felfogását az ún. „finn iskolát” illetően.

KOROMPAY finnugor szemlélete finnországi benyomásokon alapul. Az egyetemista, majd fiatal kutató KOROMPAYnak több ízben volt alkalma Finnországban a helsinki egyetemen tanulni a 30-as években, amely korszak a finn–magyar érintkezések virágkora volt. Ennek a kornak jellemző és jellegzetes kiadványa a *Suomen suku* (Helsinki I–III., 1926–1934), a finnugor kutatások addigi eredményeinek nagymérvű szintézise. A háromkötetes mű szerzői között ott találhatjuk a finnugor tudományok nagyjait; E. N. SETÄLÄ, Artturi KANNISTO, Yrjö WICHMANN és U. T. SIRELIUS neve fémjelzi az összefoglalót. Az első két kötet régészeti, történeti és népleíró tanulmányait szinte átítatja E. N. SETÄLÄ felfogása a finnugor alapnyelvről és a finnugor alapnyelvet beszélő közösség kultúrájáról. SETÄLÄ szerint „a mai finnugor népek a finnugor közösség kultúrájának örökösei” (E. N. SETÄLÄ: *Suomensukuisten kansojen esihistoria*, Suomen suku I, Helsinki 1926). A finnugor nyelvészethez hasonlóan a finnugor néprajz feladata lett volna tehát rekonstruálni a finnugor közösség kultúráját. E szellemi hagyományt a finn néprajzkutatók hallgatólagosan elfogadták, de Albert HAMÄLÄINEN munkásságát kivéve nem gyakorolták. A harmadik kötet szakít SETÄLÄ hagyományos felfogásával. U. T. SIRELIUS hirtelen bekövetkezett halála miatt Ilmari MANNINENre hárult az a feladat, hogy összegezze a finnugor népek anyagi műveltségét. MANNINEN elveti a közös finnugor kultúra rekonstruálásának jogosultságát.

A finnugor néprajz előzményeit áttekintve KOROMPAY a nyelvtudomány nagyjait sorolja a „finnugor néprajz művelői” közé (*A finnugor néprajz körvonalai és perspektívái*, 219). Érdemeik vitathatatlanok a néprajzi anyaggyűjtés terén, hiszen ők alapozták meg a finnugor kollektciókat mind a Finn Nemzeti Múzeumban (August AHLQVIST 1856), mind pedig a Néprajzi Múzeumban (REGULY Antal 1841–1846). A finnugor néprajzi kutatás szempontjából viszont nagy jelentőséget tulajdonítunk Axel Olai HEIKEL munkásságának, akinek tollából jelent meg az első finnugor témájú néprajzi tudományos kutatási módszereket alkalmazó disszertáció (*Rakennukset teremisseillä, mordvalaisilla, virolaisilla ja suomalaisilla*. Helsinki 1887). HEIKEL tipológiai vizsgálatot végzett, összehasonlítva a volgai és balti finnek lakó- és gazdasági épületeit. HEIKELT 1889-ben a finn néprajz docensének nevezték ki, mely elnevezést 1892-ben finnugor néprajzra módosítottak. Finnországban HEIKELT a tiszteletre méltó „finnugor néprajz atyja” névvel illetik.

JANKÓ János és U. T. SIRELIUS kapcsolatával többen is foglalkoztak. JANKÓ kutatásaival ellentétben SIRELIUS halászattal foglalkozó főművének végső célja nem a finnugor közösség halászati eszközeinek rekonstruálása volt. SIRELIUS kiindulópontja a finn népi gyakorlat, s a finnugor távlat mint összehasonlító anyag szerepelt. Érdemes megemlíteni SIRELIUS néprajz-definícióját. „A néprajz egy bizonyos nép fizikai és pszichikai hagyományait tanulmányozza. A néprajzi kutatás kiterjeszhető a szomszéd népekre, sőt még tágabbra is, de a kutatás központjában mindig egy nép áll.” (Juhani U. E. LEHTONEN: *U. T. Sirelius ja kansatiede*. Helsinki 1972, 210). SIRELIUS nem szolgálja módon követte JANKÓ teóriáját, s a gyakorlatban nem tette magáévá SETÄLÄ megfogalmazását sem. Amikor is KODOLÁNYI János a finn iskola és pontosabban U. T. SIRELIUS követőjének nevezi KOROMPAYT, véleményünk szerint Korompay Setälä és Jankó hagyományait folytatja (ifj. KODOLÁNYI János: *A finn néptudomány Magyarországon*. Barátok és rokonok. Budapest 1984.).

Kustaa VILKUNA Sirelius tanítványa volt. Mikor a fiatal VILKUNA kutatásai közben tanácsért fordult professzorához, SIRELIUS válasza a következő volt: „A munka ösztönzi alkotóját” (Kustaa VILKUNA: *Opettajani Uno Taavi Sirelius*. Helsinki 1969). SIRELIUS tudományos kutató módszere

és finnugor szemlélete rugalmas volt. SETÄLÄ elméletét hallgatólagosan elismeri, gyakorlatban azonban nem valósította meg. Említésre méltó: a professzori tanszék megalapításakor, 1918-ban, SIRELIUS a „finnugor és összehasonlító néprajz” elnevezést ajánlotta.

Időszerű-e a finnugor néprajz? KOROMPAY könyve aktuális időpontban jelent meg, 1989-ben, amikor a Magyar Néprajzi Társaság 100 éves évfordulóját ünnepelte. Sajnálatos, hogy akkor e kérdés nem hangzott el. A válasz nehéz. Finnugor néprajzról lévén szó tekintetünk keletre fordul; a finnugor népek lakta területek tudományos intézeteiben is folyik néprajzi kutatás. A hagyományos paraszti / vadászó / halászó műveltségek tanulmányozása mellett a mari (cseremis), udmurt (votják), mordvin és komi (zürjén) kutatók változásvizsgálattal is foglalkoznak. Sőt a finnugor kisebbségek körében alkalmazott néprajzról is beszélhetnénk, hiszen a néprajzi kutatások összefonódnak a nemzeti öntudatért folytatott küzdelemmel és létjogosultságuk elismertetésével. A finnugor népek néprajzának akkor lesz jövője, ha a kis népcsoportok kutatóinak lehetőségeik nyílik szabad kutatásra Finnország és Magyarország egyetemein, könyvtáraiban és múzeumaiban. Hasonlóképpen ennek feltétele az, hogy finn és magyar kutatók terepmunkát végezhessenek a finnugorság lakta területeken.

KOROMPAY válogatása érdekfeszítő olvasmány. Egyrészt mint vitaindító pezsdítően hat a már beidegzett fogalmakra. Másrészt mint tudománytörténeti barangolás élvezetes; az olvasónak alkalma van „elbeszélgetni” a múlt nagy tudósaival, így Kaarle KROHNnal vagy Uno HARVÁVAL. A külföldi olvasó számára megkönnyíti a tájékozódást a finn, orosz és német nyelvű összefoglaló és tartalomjegyzék.

**Herepei János: A házsongárdi temető régi sírkövei. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1988. 560 oldal**

*Balogh István*

A kötet több, mint amit a címe ígér: nem csupán művészettörténeti összegezés a nagy múltú temető háromszáz éves síremlékeiről. Az alcím a lényeges: Adatok Kolozsvár művelődéstörténetéhez. A szerzője nem érte meg egy fél életen keresztül gyűjtött adatainak rendszerezését, hárman: BALASSA Iván, HERNER János és KESERŰ Bálint rendezték sajtó alá.

A szerző fáradtságos munkával forgatta ki a földből vagy a törmelékhalomból az 1585–1750 közötti sírkőtöredékek feliratait. Nemcsak kibetűzte a neveket, de fáradtságos filológusi munkával a múlt homályából napfényre hozta hordozóinak Kolozsvár, de tágabb értelemben Erdély művelődéstörténetében vitt szerepét. Céhes mesterek, kalmárok, írástudók, papok és diplomáták vannak köztük. HERPEI Jánosnak nemcsak a temető földjében, a kőtörmelékek között kellett kutatgatni, hanem Kolozsvár és Erdély két és fél évszázados művelődéstörténetéről legeludugottabb folyóiratocskáiban megjelent közleményt is kiánsni a feliratok hordozói megszemélyesítéséhez. A kötetben idézett 377 írott forrás- és könyvcím a város XVI–XVIII. századi mindennapi életével és művelődésével foglalkozó kutatót kíméli meg a további keresgéléstől. A közlések közel egytized részének ő volt a szerzője.

Pedig életének csak mintegy felét fordíthatta nyugodtan erre a munkára. Gondoktól mentes élete egy évtizednél alig többre terjedt, ebből négyet tölthetett a sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeum igazgatói székében. Gondos és lelkiismeretes tevékenysége sem tudta megakadályozni, hogy a katonai intézkedések miatt Szombathelyre szállított két vagon múzeumi anyag ne essen a háború utolsó napjai bombatámadásának áldozatává. Ő is Magyarországon maradt, súlyos anyagi helyzete nem gátolta abban, hogy megmentett feljegyzéseit még 1970-ben, 79 éves korában bekövetkezett halála előtt feldolgozza. A számos fényképpel illusztrált mű méltó kiegészítése Kolozsvár történeti monográfiájának (JAKAB Elek: *Kolozsvár története* I–III. 1869–1889), az ott hiányzó

részt, a százból a XVI. század folyamán fokozatosan magyarrá váló város polgárainak és papjainak mindennapi életét tárgyalja, a megfajított feliratok ürügyén.

A kötetet két tisztelője, GELLÉRI Tamás és Vera által példamutató gondossággal összeállított név- és tárgymutató teszi a történeti, néprajz-folklor kutató számára egyedülállóvá. A síremlékeken található XVI–XVIII. sz.-i ábrázolások szimbólum mutatója teszi teljessé a tárgy- és névmutatót.

**Beck Zoltán: Vitális Imrének véres a fokosa. (Népballadák Békés megyéből) Békéscsaba, 1988. 254 oldal**

*Kríza Ildikó*

Ígéretes híradások után a „Fekete Könyvek” sorozatban látott napvilágot BECK Zoltán Békés megyei balladagyűjtése. Finom megfigyeléseivel, fáradhatatlan munkájával hívta magára a figyelmet korábbi cikkeiben BECK Zoltán egy olyan vidékről, amelynek folklóráját nagyon egyenetlenül ismerjük.

BARTÓK óta tudjuk, hogy Békés megye sok archaikus népköltési darabot rejteget, noha általában az újabbkorikat tették ismertté. Ezt a kettősséget jól tükrözi a most megjelent balladagyűjtemény is, amelynek címűl a helyi folklór egyik érdekes példányát választotta BECK Zoltán: „Vitális Imrének véres a fokosa”.

A néphagyomány szeszélyes megjelenését történelmi okokkal, főleg az újkori telepítésekkel szokták magyarázni. Bár így túl sommás az ítélkezés, és föltétlen egy árnyaltabb elemzés adhat csak választ a jelenségek megértéséhez, mégis indokolt, hogy a bevezető tömören vázolja a megye történetét az elpusztult falvak és a mai telephelyek térképével együtt. A megyehatár változásának térképes bemutatása a kutatás földrajzi területére vonatkozó kérdések egy részét eloszlatja. Ezekhez szerencsésen kapcsolódik a balladakutatás rövid ismertetése, Békés megyére vonatkozó tájékoztató irodalom felsorakoztatásával.

Közel harmincéves gyűjtőmunka eredményeként jelent meg ez a válogatás, ami 18 csoportban 156 balladát tesz közzé 16 faluból, városból. Az igényes válogatással megduplázódott az eddig közzétett békési balladák száma: KÁLMÁNY Lajos, BARTÓK Béla, KRUPA András, BENCZÉNÉ és mások eddigi tevékenységével összesen mintegy háromszáz balladát ismerünk Békésből. Eltűnt az eddigi fehér folt. A gondos szerkesztés révén azt is tudjuk, hogy a megyében eddig hol és milyen balladát jegyeztek fel az évszázados kutatás eredményeként.

A kötet élén néhány klasszikus ballada áll. Az anyai átokkal sújtott, engedély nélkül férjhez ment lány tragédiájának olyan változatait ismerhetjük meg, amelyek új elemekkel gazdagítják az eddig ismerteket. Kevésbé egyediek a megesezt lányról, halálra táncoltatott lányról, megölt legényről szóló balladák. Nagyobb meglepetést adnak a változatos betyár- és sorsballadák. Már KÁLMÁNY Lajos gyűjtéséből száz évvel ezelőttről is kitetszett, hogy a klasszikus balladánál jóval népszerűbbek a betyárballadák, dalok. Változatosságuk azonban arra vet fényt, hogy a lokális kultúra szerves részét alkothatták a gyilkosságokról, balesetekről, egyéb tragédiákról szóló újabb keletkezési balladák. Még az országosan ismert, többszáz változatban feljegyzett szöveget is új elem teszi sajátosan „békési”-vé pl. a Rózsa Sándorról szóló egyik balladában. Az üldözők elől menekülő betyárról többnyire azt éneklük:

Lova lába megbotlott egy gyökerben,  
Ott fogták el Rózsa Sándort fektében.

Ezzel szemben a békési balladáskönyvben fontosabb a hős virtuskodása, az, hogy tíz emberrel szembenállva kést rántott, majd így folytatódik:

Kilenc legény felállott, a tizedik kést rántott.  
Mind a kilenc rárontott, a tizedik elfutott. . .

A betyárballadák között találjuk a címadót is. Vítális Imréről legtöbbet BECK Zoltán kutatásai-  
ból tudunk. Az a kép, amit a gyűjtött mondák, igaz történetek stb. alapján a betyárról megtudunk,  
a helyi folklór gazdagságát mutatja. A ballada maga pedig így, változatok nélkül is a népköltészet  
tradicionalis vonásait tükrözi, bizonyos hasonlóságot mutatva a szalontai „Sára asszony” balladával.

A sorsballadák közül különösen az egymástól tiltott és egymásért haló szerelmesekről szólóak  
népszerűek. Ezek ponyvaballadák, bár nem bizonyítható, hogy valóban nyomtatásban terjedtek. A  
múlt század nyolcvanas éveiben jártak képmutogatók Békés, Békéscsaba, Gyoma, Vésztő környé-  
kén. De nem őrzik visszaemlékezések az emléküket, csak a szak- és szépirodalomból tudjuk, miről  
énekeltek a képmutogatók. A műfaj iránti rokonszenvet azonban kialakíthatták. 1962 januárjában  
magam is hallottam Kőrösnagyharsányban a hármas gyilkosságról szóló balladát, a hűtlen Juhász  
Margitka történetét. Kézrel írott füzetből apró módosításokkal énekelte régi kedves énekeként a  
szállásadóm, de arra nem emlékezett, hogy a szöveget honnan vette, olvasta-e ponyván, volt-e ilyen  
témájú képmutogató. Az esküvőre hazaérkező kedves odüsszeusi témáját sokféleképp fogalmazta  
meg a népköltészet, műköltészet magyar nyelven is. Mégis ez a ponyvaballada független életet  
élt minden korábbi formától. A gyűjtött anyagot — sajnos — összehasonlító ismereteket közlő  
jegyzetek nem egészítik ki, így az összefüggésekhez nem ad segítséget a könyv, de az esztétikai  
élményt mindez nem kisebbíti.

Az újkori népköltészet Békés megyében népszerű volt, és a hagyománynak ez a rétege na-  
gyobb visszhangra talált, mint a klasszikus folklór. BECK Zoltán hiteles gyűjtései dallammal együtt  
jelentek meg. Még arra is volt figyelme, hogy több dallamváltozatot ismertessen egy-egy balla-  
da mellett, illetve arra, hogy esetenként a szövegmondás során megváltozott dallamot jelölje. A  
gondos szerkesztői munka, a nagyon ízléses tipográfia, képszerkesztés együttesen magas esztétikai  
élvezetet nyújt a kötet kézhezvételekor.

**III. magyar – jugoszláv folklórkonferencia.** Szerk.: Kiss Mária. Folklór és tra-  
díció V–VI. MTA Néprajzi Kutató Csoport. Budapest, 1988. 168 és 261 oldal

M. Kozár Mária

A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Csoportja 1986-ban négy jugoszláv néprajzi  
intézettel kötött öt évre szóló együttműködési megállapodást. A szerb, a horvát, a szlovén és a  
vajdasági intézettel már a korábbi években kialakult együttműködést dokumentálják a *Folklor és  
Tradíció* I–II. számában megjelent előadások. Ez az első magyar – jugoszláv folklórkonferencia  
anyaga (Budapest 1984, 1985).

A mostani tanulmánykötet a Budapesten 1987. november 2–3-án megrendezett konferencia  
előadásait tartalmazza. Az előadások három témakörhöz kapcsolódnak: I. Színhagyományozódás,  
írásbeliség, művészi megjelenítés; II. Interetnikus kapcsolatok; III. Vuk Štefanović Karadžić ma-  
gyar kapcsolatai. A 33 előadásból huszat magyarországi, tizenhárom jugoszláviai előadók tartottak.  
Témáját tekintve a legtöbb előadás a szellemi (17) és a társadalmi (10) kultúra kérdéseivel foglal-  
kozik.

PENAVIN Olga a jugoszláviai magyar mesemondókat mutatja be. Elemzi a közlés nyelvi kódjait,  
a népi nyelvhasználatot, a mesemondó egyéniségét. Végül hét típusba osztja a jugoszláviai magyar  
„jó mesemondókat”. ANTONIJEVIĆ, Dragoslav szerint a népi monodráma (az elbeszélés) alapja  
kettősségében rejlik. Az előadó „bensőséges érzetet kelt egy felkavaró mesével, ugyanakkor álta-  
lános érvényűvé is téve azt.” NAGY Ilona az elmúlt két évtizedben gyűjtött 1190 eredetmagyarázó  
mondát vizsgálja öt fő szempont szerint. STANONIK Marija szerint a népköltészet a megformálás

szintjén kezd művészetként hatni. Mégpedig két szemszögből: a szöveg és a szerkezet szempontjából. HORVÁTH Sándor datált tárgyak és épületek alapján állapítja meg, hogy az írásbeliség a gradišcei horvátoknál 1790 – 1810 között jelent meg, s hogy az írásbeliség megjelenését elősegíti a két- vagy többnyelvűség. RITIG-BELJAK, Nives tanulmányában a magyarországi horvátok folklór kifejezőmódját mutatja be Stanko Vraz és Djuro Deželić népköltési gyűjteményén keresztül. MARKS, Lilijana mai szlavóniai mondák magyarországi párhuzamait keresi két Magyarországon megjelent gyűjtemény alapján. KRÍZA Ildikó a magyar nyelvű történeti költészet legrégebbi darabját, a *Pannóniai éneket* vizsgálja, mely egyike az Árpád-dinasztia uralkodását igazoló hagyománynak. EPERJESSY Ernő egy sajátos magyar – horvát népi kommunikációs rendszer, a hujákolás/huškanje ismertetésére vállalkozik. A magas frekvenciájú fejhargon továbbított, szöveg nélküli, sajátos híradási rendszer Murakeresztúr és Gyékényes között ismert. A jelzések familiáris, bizalmas jellegűek. Titkukat a határőrök, csendőrök, fináncok és egyéb „illetéktelenek” nem ismerték. JUNG Károly szerint a 18. századi hercegnovi hozománylevelek szövegei is azt bizonyítják, hogy négy- száz esztendő után is alapjában véve a középkori városszabályzat szellemében történt a házassági vagyoni jogi kérdések megoldása, amelyeknek egyik fontos írásos dokumentuma éppen hozománylevelek formájában maradt fenn napjainkig. Összehasonlítási alapul Werbőczy Hármaskönyve szolgál a szerzőnek. ČERNELIĆ, Milana a menyasszonytánc elemzését több szempontból kísérli meg: a formára, a tartalomra és a funkcióra tekintettel. A Duna menti bunyevácok lakodalmi szokásaiban a menyasszonytánc a szerző szerint magyar kulturális import. TRIPOLSKY Géza célja a vőfély szerepének és rigmusainak bemutatása a Tisza-vidéken két vőfélykönyv, egy versesfüzet és egy fejben őrzött vőfélyszöveg segítségével. A GELENCSÉR – MATOVICS szerzőpáros a menyecskek helyzetét vizsgálja az új közösségben a Dráva menti sokácoknál. KISS Mária előadásában a családnak mint a társadalom legkisebb közösségének azzal a szerepével foglalkozik, amelyet a tradícióknak nemzedékről nemzedékre történő átadásával és átörökítésével betölt. TÁTRAI Zsuzsanna bemutatja a délszláv szokásleírásokat Részó Ensel Sándor múlt századi gyűjteményéből. KOVÁCS Endre az esővárzás és nyári zivatar kérdésével foglalkozik a doroszlói néphagyományban. KOVAČEV, Olga a vajdasági mézeskalácsokról ír.

Az „Interetnikus kapcsolatok” témakörben:

PETROVIĆ, Djurica a guba példáján vizsgálja a magyar műveltségi javakat a jugoszláv kultúrában. ČULINOVIC – KONSTANTINOVIC, Vesna a társadalmi műveltség és a népköltészet azonos elemeit veszi szemügyre. KAŠUBA megállapítja, hogy a mai Jugoszlávia népeinél a házassági-családi folyamatok nagyjából azonos irányban haladnak. BARTHA Elek a dél-bánsági székelly telepék interetnikus kapcsolatait vizsgálva megállapítja, hogy létrejöttüknek első feltétele az egymásra utaltság kényszerítő ereje. ANDRÁSFALVY Bertalan egy 1874-ben megjelent novella alapján mutatja be az akkori magyar – délszláv – német népi kultúrát. BARNÁ Gábor a máriagyüdi búcsújáráshelyen szintén e három etnikum kapcsolatát vizsgálja. BODOR Anikó szerint a magyar és a szerb népdalok fő stílusjegyei merőben eltérőek, de ismertek néhány rokon hangnemű furcsaságot. FERENCZI Imre a magyar – horvát – szlovén folklórkapcsolat egy példáját elemzi (az eborrú törökök és a kutyafejűek). KATONA Imre Szilágyi és Hagymási történetének egy újonnan előkerült magyar szövegváltozatát elemzi. PÓCS Éva sárkányokkal, ördögökkel és szövetségeseikkel foglalkozik. DANKÓ Imre Slobodan Zečevićre emlékezik, aki ismert anyagot interpretáló folklorista volt (1918 – 1982).

Vuk Stefanović KARADŽIĆ magyar kapcsolatairól VOIGT Vilmos, DÁVID András, SCHUBERT Gabriella, VESELINOVIC ŠULC Magdalena és FRIED István tartottak előadást.

Az előadások a szerzők anyanyelvén jelentek meg, magyar, illetve horvát nyelvű összefoglalóval.

**Hoppál Mihály (szerk.): Tanulmányok az amerikai–magyar etnikus hagyományokról.** HOPPÁL Mihály: Etnikus jelképek: hagyományörzés egy zempléni és egy amerikai magyar közösségben (11–61); *Ethnic Symbolism: Tradition and Ethnicity in a Hungarian Peasant and an American-Hungarian Community* (135–184). NIEDERMÜLLER Péter: A paraszti kultúra utóélete, avagy a hagyomány lehetőségei (Összehasonlító tanulmány), (63–134); *The After Life of Peasant Culture: Objects and Rituals* (185–247). *Folklor Archívum* 18. MTA Néprajzi Kutató Csoport. Budapest, 1989.

*Bakó Ferenc*

A külföldön élő magyarság néprajzi kutatásának újabb eredményeit közli a *Folklor Archívum*, folytatva azt a törekvést, amely már egy évtizeddel korábbi kötetekben (1978. 10. szám és 1979. 11. szám) jelentkezett. Abban az időben indult meg akadémiai szinten a magyar és az amerikai kutatók együttműködésének tervszerű kialakítása, amit rövidesen mind a két kontinensen helyszíni kutatások követtek. Az eredmények több tanulmányban és önálló kötetben fogalmazódtak meg hazánk és a külföld különböző tudományos fórumain, amint ezt az *Archívum* 18. számának bevezetése és a kutatás szemelvényes bibliográfiája híven tükrözi. A kötetek, kiadványok azt az általános célkitűzést követik, hogy „a hazájukat elhagyni kényszerült, Amerikában megtelepedett honfitársainkat is a magyarság részének tekintjük, történetük, tudatuk, etnikus jelképeik vizsgálatát a néprajztudomány feladatának (is) tartjuk” (FA. 18. 6.). Talán elsőként jelentkezett ezekkel a gondolatokkal a kutatás egyik amerikai–magyar résztvevője, Sozan Mihály, aki 1977-ben felemelte szavát az erdélyi magyarság érdekében és akiről — korai halála miatt — kegyelettel emlékezik meg a szerkesztő.

Az *Archívum* 18. kötetét két terjedelmesebb értekezés tölti ki, az elsőt a szerkesztő, HOPPÁL Mihály, a másodikat NIEDERMÜLLER Péter írta. Mindketten követik a program célkitűzéseit, összefoglalják, elemzik a hazai és amerikai terepmunka eredményeit mind a magyarországi, mind a külföldi, e témára vonatkozó irodalom felhasználásával. Az előző egyetlen Zempléni megyei község, Pusztafalu és az amerikai South Bend, a második tanulmány egy nagyobb északkelet-magyarországi táj, a Zempléni-hegyvidék és az Egyesült Államok-beli Calumet régió, mai illetve jelenkori műveltségének, társadalmi jelenségeinek gondos összehasonlítása. A két szerző céljai azonban különbözőek.

HOPPÁL mindkét területen a közösség számára jelentést hordozó összefüggéseket veszi vizsgálat alá, az amerikai tájon már a városi néprajz eszközeivel. Részletes elemzést kap az életmód, amelyben kialakultak az összefüggések, a hagyomány és az identitás. Az identitás jelképei a szimbólumok, amelyek hagyományozódásának módját követni lehet. Az elemzés alapját a helyszínen lejegyzett élettörténetek és egyes közösségi események megfigyelése képezik, mint a külföldi vendégek folklórelemekkel átszótt látogatása Pusztafalun. Figyelmet érdemelnek a szerző megállapításai ez utóbbi folklór-eseményről, amely egyben kommunikációt jelent a népviselet ismeretének átadása — a filmezés, fotózás — révén „az idő megállításában”. Az eredmény etnikus szimbólumok kialakítása és az identitás-tudat újratermelése, elsősorban a külföldiek számára. Maga a pusztafalusi közösség az etnikus szimbólumokat „társadalmi használat” útján mutatja ki, amit „etnikus hűségnyilatkozat”-nak nevez az irodalom.

South Bend-en a történelmi, demográfiai és települési viszonyok bemutatása után a társadalmi rítusok (születésnap, disznótor, bingó, bálók stb.) leírása, elemzése végén következtetéseket von le, amelyek elsősorban az etnikus jelképekre vonatkoznak. Az 1950-es években az USA nemzeti kisebbségei körében kifejlődött etnikus öntudatra ébredés a kultúra és a társadalmi élet szféráiban mutatkozott meg. Okai között jelentős az etnikai hovatartozás érzésének elmozdulása a mindennapi élet körülményeiből az ünnepi szféra felé. Ennek velejárói, kellékei a jelképek, az etnikus

szimbólumok és a szimbolikus viselkedésminták. Az USA magyarjainak második és harmadik generációjában az etnikai öntudat újratermelődése tulajdonképp a kultúra belső önmozgásának egyik formája, „melynek segítségével az egyes ember megérti a múltat, cselekszik a jelenben és tervezi a jövőt” — írja HOPPÁL Mihály.

NIEDERMÜLLER Péter vizsgálatainak tárgya az ünnepekhez kapcsolódó cselekvések, tevékenységi formák, amelyek több kutató megállapításaival megegyezően a mai társadalom funkcióiban is megfigyelhetők. Az előző dolgozat módszereihez hasonlóan felvázolja mind hazai, mind amerikai területen a vizsgált közösségek népi kultúrájának, hagyományainak jelenkori helyzetét, hangsúllyal a Calumet régió magyarsága etnikus kötelekeire, a nemzeti örökség és identitás kifejezőmódjára. Végigkíséri a hagyomány alakulásának folyamatát az etnikus, óhazából hozott formától az Egyesült Államokban kialakult és még kimutatható társadalmi identitásig.

A dolgozatot rövid összefoglalás zárja le, amelyben NIEDERMÜLLER megfogalmazza vélekedéseit a néphagyomány fogalmáról, tartalmáról. Eszerint a néphagyomány a múlt emlékeiből az egyén révén kiválasztott anyag, tehát nincsenek identitásképző funkciói. Csak annyiban képes befolyásolni a nemzeti, nemzetiségi öntudatot, amennyire az egyén vagy a közösség elfogadja a hagyománynak a kor, a körülmények és az események által meghatározott formáját.

Végezetül megállapíthatjuk, hogy mindkét tanulmány a néprajzi-szociológiai jelenkutatás, az etnoszemitika újabb kiváló eredménye, amely figyelemmel kíséri az Európán kívül élő magyarság sorsát, kulturális és társadalmi beilleszkedését új hazájában. A téma néprajzi vizsgálatát tekintve, a két tanulmány az elsők közé tartozik, amelyek magyar nyelven és hazánkban kerültek közlésre. Meg kell azonban említeni, hogy a bizonyára gondos és korszerű metodikával a terepen gyűjtött anyag számos tetszetős konklúziót eredményező elemzése mellett a szerzők következtlenül és hiányosan kezelik a kérdés hungarológiai és etnográfiai irodalmát. Tartalmi hibának fogható fel, hogy vagy az egyik vagy mindkét szerző könyvészeti utalásaiból hiányzik GUNDA Béla (1982) és VOITG Vilmos (1982) elvi jelentőségű tanulmánya, a hazai történeti irodalomból RÁCZ István könyve (1980), a kanadai hungarológiai irodalomból KOVÁCS, Martin L. minden munkája, de különösen a kelet- és közép-európai gyökerekről szerkesztett, általánosabb kitekintésű könyve (1983). Nem használták a szerzők az észak-amerikai magyar egyházak római katolikus (TÖRÖK István 1978) és református (KOMJÁTHY Aladár 1984) történeti feldolgozásait sem, de különösen hiányoznak a néprajzi közlemények, amelyek előtanulmányokként foghatók fel (NAGY Dezső FA 1978, 1979. VÁZSONYI Endre 1980, HUSEBY, Éva Veronika több írása és mások). Mindez elkerülhető lett volna, ha a szerzők a lektori véleményt figyelembe veszik.

**Kapcsolatok rendszere a Káli-medence falvaiban a 18. századtól a 20. századig.** (A Veszprémi Bakonyi Múzeum történeti-néprajzi kutatásának újabb eredményei a Káli-medencében.) Szerk.: S. LACKOVITS Emőke. Veszprém, 1988. 239 oldal

*Paál Zsuzsanna*

VAJKAI Aurélnak, a Balaton-felvidék és a Bakony néprajzi felfedezője emlékének ajánlva, többéves gyűjtőmunka újabb eredményeként jelent meg a Déli-Bakony lábainál elterülő Balaton-felvidéki medence történetileg változatos képet mutató községeinek egyes belső és külső kapcsolatait feltáró tanulmánykötete. E kistáj komplex történeti-néprajzi kutatása a veszprémi Bakony Múzeumban 1981 óta tart S. LACKOVITS Emőke irányítása mellett. A munkálatok egyes állomásairól folyamatosan kis beszámolók, közlések tájékoztatták elsősorban a társadalomnéprajz, művelődéstörténet és regionális történeti eredmények iránt érdeklődő néprajzkutatókat (Néprajzi Hírek 1982. 1–2–3–4. számai; LACKOVITS E. [szerk.]: Néprajzi gyűjtőúton a Káli-medence



falvaiban. Veszprém, 1983.; Váltózásvizsgálatok a Káli-medence népi kultúrájában — Konferencia Köveskálon, 1983. szept. 24—25.; LACKOVITS E. [szerk.]: Történeti és néprajzi dolgozatok a Káli-medencében. Veszprém, 1986.). A felekezetiileg és társadalmilag sokszínűséget mutató nyolc község (Köveskál, Kővágóörs, Balatonhenye, Monoszló, Kékkút, Salföld, Mindszentkál, Szentbékál) szükségszerű összefonódásának pontjait igyekeznek feltárni a szerzők a változások tükrében. A községhatárok eltérő természeti adottságai ellenére a Káli-medence esetében szoros társadalmi és gazdasági kapcsolatoknak lehetünk tanúi a történeti korszakokban, s ez kulturális javak szabad áramlását tette lehetővé. A kötet 12 szerző 12 tanulmányát tartalmazza, a kistáji külső és belső kapcsolatokban a kölcsönösséget és az azonos érdekre hangsúlyozza, az egyediséget kiemelve, de figyelmet fordítva az eltérésekre. Egyes szerzők levéltári és történeti források alapján dolgoztak, mások munkájának alapja a terepmunka volt.

Sorrendben az első tanulmány szerzője, H. BEDE Piroska a medence kialakulásáról és felszínéről geomorfológiai adalékokat sorakoztat fel az újabb kutatások tükrében. Módszere: végighaladva a földtörténeti időkön, a felszín nagy mennyiségben beborító kőzet különböző eredetét, illetve kialakulásának módját követi a jelenlegi állapotig.

Két tanulmány is foglalkozik a nemesi réteggel levéltári és történeti forrásokat használva. HUDI József a helyi gazdaságtörténet felvázolásához járul hozzá írásával, melyet levéltári források (bevallási jegyzőkönyvek) alapján készített. A kismemesi birtokforgalom alakulását követi 1800 és 1850 között a medence falvaiban, tekintetbe véve a bevallások tipikus okait. Kutatásait csak erre az időszakra tekinti befejezettnek, a 18. századi helyzetet még nem tárta fel egészen, de addig a megállapításig eljutott, hogy a nemesség differenciálódásának időszaka a Káli-medence esetében a reformkor. A bevallási jegyzőkönyveket mind a gazdaságtörténet, mind a társadalomtörténet kutatása szempontjából még kimeríthetőnek tartja. Függelékében nyolc örökvallás szövegét teszi közzé, e kismemesi jogszokást illusztrálva. VERESS D. Csaba a Káli-medence nemességének fegyveres szolgálatáról ír történeti és levéltári forrásokat megszólaltatva, kiemelve a két nemesi falut: Köveskált és Kővágóörsöt. Az 1809-es francia háborúban résztvevőket sorolja fel falvanként és egy nemes katona emlékirataira támaszkodva krónikaszerű rajtot készít az 1809. április 10—június 14. közötti csapatmozgásokról, mintegy művelődéstörténeti adalékul szolgálva az insurrectio történeti összehasonlító vizsgálatához.

SELMECZI KOVÁCS Attila a gazdasággal foglalkozik: *A földművelés és állattartás kapcsolata a Káli-medence hagyományos gazdaságában*. Plasztikusan érzékelteti, hogy egy gazdaság hogyan állítja az állandó és magas jövedelemmel kecsegtető bortermeles szolgálatába mezőgazdaságát, állattenyésztését, ezzel a táj természetföldrajzi adottságait maximálisan figyelembe véve, arra alapozva.

A rokonsági együttélést lehetővé tevő, elsősorban kismemesi eredetű képződmény Káli-medencében való egykori előfordulására LUKÁCS László igen körültekintően megírt tanulmánya irányítja rá figyelmünket, címe: *A balatonhenyei közös udvarok*. Mivel Balatonhenyén maradt fenn a legtöbb közös udvar a Káli-medence területén, ezért hozza innen példáit, de nem mulasztja el felsorakoztatni a szakirodalomban eddig a Dunántúlon máshol adatolt, szórványosan előforduló utcaserű formát kialakító lakóépületeket. A közös udvarok házainak történetét a bennük lakók sorsával és rokoni kapcsolataival egyetemben alapos és sokoldalú megközelítése jóvoltából ismerhetjük meg.

Kevés tárgyi emlék és levéltári adat mellett gyűjtés alapján végzett rekonstrukcióra épít a medence eltérő történeti múltú és társadalmi összetételű falvai lakáskultúrájának vizsgálatokor H. CSUKÁS Györgyi. Ez alkalommal a bútorkészítőkről és egy bútortársaságról, a tárolóbútorok elterjedéséről ír hasznos adatokat tartalmazó tanulmányt. Kiderül például, hogy a medence egyik legkiválóbb mestere divatos és drága bútorait elsősorban nem helyi, hanem távoli nemesi, főúri megrendelésre készítette. A gyári termékek elterjedéséig kizárólag megrendelésre, illetve vásárra dolgoztak a bútorkészítők, és viszonylag nagyarányú volt a bútorok házi előállítás. A tárolóbútorok használatában történeti okokra visszavezethető eltérésekről számol be a medence egyes falvai

közt. Így pl. a sublót a pogárosultabb Kővágóörsön általános akkor, mikor Balatonhenyén „úrinak” számít.

Nagyon érdekes tanulmányt tesz elénk CSOMA Zsigmond a nagytáji munkamegosztás, népi kapcsolatok területéről. Azt vizsgálja, hogy az egész Balaton-felvidéken, így a Káli-medencében is oly jelentős borkereskedelem révén milyen kulturális, gazdasági, családi kapcsolatháló jött létre Nyugat-Magyarországgal. Ezen belül kiemelkedik Kelet-Stájerország és Felső-Őrség kapcsolata a Káli-medencével. Megismerkedünk a borvásárlók nemzetiségileg tarka sokaságával, a borszállítás, -tárolás módjával, azzal, hogyan alakult ki a cseregyerek intézménye, s ez hogy vezetett széles kiterjedésű családi kapcsolatrendszerhez a két táj közt.

A ledolgozások munkák eltérő történeti formáival foglalkozott GELENCSÉR József az 1800 és 1950 közti éveket vizsgálva. Szemben az alföldivel, a dunántúli ledolgozások formák alig ismeretesek, ezt a hiányt igyekezett a szerző pótolni. A szegényparaszti réteghez jellegzetesen kötődő és függését fenntartani hivatott ledolgozások jogviszony különböző formái és a vizontszolgáltatás intézménye kerülnek bemutatásra. A függelékben nyolc ledolgozási szerződés illusztrálja a jogszo-kásról elmondottakat.

A kapitalizmus korától napjainkig vizsgálja S. LACKOVITS Emőke a rokonság és temetkezési rend kapcsolatát a nyolc faluban, a halotti népszokás társadalom-néprajzi vetületét tárva az olvasó elé. A ravatal körülállásának módja, az elhunyt kikisérése és a sír körülállása egyaránt a rokonság hierarchikus felállítására világítanak rá. Az e téren tapasztalható, más tájaktól való eltérésekre, a Káli-medencében fellelhető specifikumokra helyesen ráirányítja az olvasó figyelmét a szerző: párhuzamokat és különbségeket sorakoztat fel a magyar nyelvterületről megjelent szakirodalom ismeretében.

Az 1984-ben megjelent dolgozatában evangélikus és református ünnepi és hétköznapi vallásos cselekményeket írt le P. MADAR Ilona, ez alkalommal a medence katolikusainak színjátékszerű ünneplésével foglalkozik. A karácsonyi és húsvéti ünnepekörből találunk szövegeket, míg a pünkösdi hiányzik. A szerző magyarázata szerint ennek oka, hogy nem épült be kellőképpen az emberek tudatába ez utóbbi. Valószínűbb, hogy fellazulással van dolgunk.

Kővágóörs kapitalizmuskori keresztnévadását követi nyomon két generáción keresztül BOROS Edit tanulmányában; először felekezetek szerint állít fel gyakorisági listát, majd összesítve. Név-szociológiai vizsgálatot folytatva kitér a keresztnévadás különböző indítékaira s azokat statisztikusan értékeli. SÓFALVINÉ TAMÁS Márta nyelvjárásgyűjtésének eredményeit adja közre. Szülőfaluja, Szentgál és a Káli-medence falvaiban végzett saját és történeti gyűjtések alapján a hangtani eltérésekről, illetve párhuzamokról számol be.

A kis kötet folytatását érdeklődéssel várják a művelődéstörténet, néprajz művelői, hogy a továbbiakban is figyelemmel kísérhessék a Káli-medence regionális kutatásával foglalkozó kollektíva működését.

## Két hagyatéki leltárgyűjtemény

**Benda Gyula: A keszthelyi uradalom 1850 előtti hagyatéki és vagyoni összeírásai.** I. kötet. Keszthely 1711 – 1820. Fontes Musei Ethnographiae 1. Néprajzi Múzeum. Budapest, 1988. 401 oldal;

**Kocsis Gyula: Hagyatéki leltárak. Cegléd 1850 – 1900.** Mezővárosi és falusi közösségek iratai. Inventáriumok 2. Ceglédi füzetek 24. szám. A ceglédi Kossuth Múzeum kiadása. Cegléd, 1988. 279 oldal

*Tóth Zoltán*

A szórványosan megjelent hagyatéki leltárközlések is általában a szűkebb értelemben vett anyagi kultúra problémakörén túlmutató összefüggésekben kerültek a nyilvánosság elé. Az itt ismertetett két forráskiadvány egy-egy önálló, a Néprajzi Múzeumban 1979-ben BENDA Gyula vezetésével megindult módszeres gyűjtőmunkában szervezetileg is összetalálkozott vállalkozás eredménye. Mindkettő empirikus társadalomtörténeti, illetve társadalom-néprajzi kutatómunka közben nyúltak a hagyatéki leltárakhoz, amely munka terméke részben már napvilágot is látott, mint Kocsis Gyula *Cegléd történetébe* írt fejezete, részben, mint a keszthelyi monográfia, remélhetőleg hamarosan elkészül. A két gyűjtemény újdonsága mégis éppen abban áll, hogy szerzőiknek volt bátorságuk a magyar tudományosságban kockázatos specializációra, aminek fenyegető hiánya gyakran a félig feldolgozott problémák és a felületesen kiaknázott források bizonytalanságaihoz, hagyományozódó félreértésekhez vezet, s csak alkalmanként kapcsolódhat a hozzájuk hasonló külföldi vállalkozásokhoz. A nemzetközi szinten lezajlott specializációval való lépéstartáson túl a hagyatékkutatásnak különös hazai jelentősége van. A viszonylag nagy tömegű, levéltárakban őrzött hagyatéki iratanyag alkalmas arra, hogy a szerencsésebb forrásadottságú országok irattáraiban felgyűlt közigazgatási adattömeg helyett a társadalom mélyebb folyamataiba betekintést adó forrásunk legyen.

Általánosabb társadalomtörténeti forrásértékük mellett a tárgyleltáraknak mindkét gyűjtemény esetében konkrét, muzeológiai funkciója is van — mindkettő múzeumi kiadvány. A múzeumi gyűjteményekkel kapcsolatban egyre nagyobb az igény, hogy a tárgyak hajdani használói, tulajdonosai kiletét is földerítsük, az egyes tárgyakat egy-egy társadalmi réteg tárgykultúrájának összefüggésében lássuk. Mindkét funkció a forrás kezelésének konkrét technikai és kritikai módszertani kimunkálását igényli, amely feladatot mindkét szerző elvállalta alapos jog- és hivataltörténeti bevezetőjében. A ceglédi és keszthelyi leltárgyűjtemény kézikönyvként is használható. Velük a tudományterület professzionista szintre emelkedett.

A specializáció természetével, s a gyűjtés múzeumi funkciójával is összefügg, hogy a két forráskiadvány, igen józanul, a tárgyleltárak leltárakból való kiemelése mellett döntött. A hagyatéki leltárak által érintett területeken belül ez speciális szakértelmet is igényel. A gyűjtemények saját területükre kiterjedő teljességigénye veti fel a hasonló forráskiadványok további módszertani problémáit. Anélkül, hogy a kérdések megoldását éppen azokra terhelnénk, akik kezdeményezői voltak a forrás nyilvánosságra hozatalának, kérdés marad annak a bázisnak az áttekinthetősége, amelyből a válogatás és a tárgyleltárak kiemelése történt. A hagyatékok és végrendeletek levéltári nyilvántartása ugyanolyan katalógusokat igényelne, mint az országos összeírások. Ezeket a levéltárak csak kutatói segítséggel tudnák elkészíteni. A különös céllal, pl. a hozomány rögzítésére készült, s a csonka vagy csupán szegényes, szegény emberektől származó leltárak nagyobb mennyiségben igen értékes értesüléseket tartalmazhatnak a gazdagabb leltárakon belül megállapítható összefüggésekkel vetve őket össze. Kérdés marad az is, hogy hogyan kerülnek kapcsolatba egy későbbi munkafázisban ugyanezen kiválasztott tárgyleltárak a vagyonszerkezetben általában náluk nagyobb súlyú ingatlan- és tőkeállománnyal, illetve a passzív adósságállománnyal, amellyel az iratban szereplő

foglalkozáson túl a tárgyanyag tulajdonosa vagyoni réteghelyzete, társadalmi jellege szerint meghatározható. A leltárnak ez a nehezebben kezelhető fele, amely már 1848 előtt átalakulásnak indult örökösödési szokásokra világot vet, a múlt század utolsó évtizedéig, különösen végrendeletek és osztályegyezségek létének szerencsés eseteiben még jelentős táji hagyományanyagot is felszínre hozhat. Hiszen itt a tárgyak esetében sem fizikai objektumokról, hanem társadalmi kapcsolatokról és viszonyokról szóló értesülések hordozóiról van szó.

Míg ezen kérdések megoldásához a további feldolgozó munka remélhetőleg tudományközi együttműködéssel közelebb vihet; a recenzens mindkét gyűjteményben kifogásolhatónak tartja a forrásközlés módját. Míg az egyszerűsítések, s a különben szintén érdekes formások, sztereotípiák elhagyása terjedelmi szempontból indokolt lehet, az egykorú helyesírásnak egy másik, szükség-szerűen szintén változó, mai helyesírás szerinti átírását nem tartja annak. (Nem tartjuk indokoltnak a keszthelyi leltárak átírásának hivatkozott mintájául szolgáló Magyar Országos Emlékek esetében sem.) A forrás szerves részének tartjuk helyesírását, de sokszor íráshibáit is, amelyek a más iratoknál mélyebbre nyúló területen az írásbeliség s a leltározók műveltségének a forráskritika szempontjából is érdekes dokumentumai. Az átírás, amellet, hogy a magyar nyelvű leltáraknál sem sikerült következetesen végigvinni, a német nyelvűeknél — például a p-t, d-t, ss-ß régies használatánál — egyáltalán nem történt meg. A recenzens a betűhív közlést tarja ennél a forrásnál is követendőnek.

**Madar Ilona: Fejezetek Zoboralja társadalomnéprajzához. Folklor és Etnográfia 51. Debrecen, 1989. 141 oldal**

*Varró Ágnes*

A debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszékének kiadványsorozatában MADAR Ilona legújabb kötete igen fontos állomást jelent a határainkon kívül élő magyarság népi kultúrájának vizsgálatában. Mélyreható, alapos néprajzi terepmunka nyomán mutatja be a Kárpát-medence északnyugati részén fekvő mikrotáj, a Zoboralja 14 falujának társadalomszerkezetét a népi kultúra különböző megnyilvánulásai tükrében.

A négy nagyobb fejezetre tagolódo munka első részében a társadalmi csoportok rendszerezését végzi el a szerző. A vagyoni helyzet, amely alapvetően meghatározta a zoboralji faluközösségeken belüli társadalmi hovatartozást, három alapvető csoport kialakulását tette lehetővé: a gazdákat, a kevésföldűeket és a nincsteleneket. A legszorosabb kapcsolat a hierarchia csúcsán és alján lévők között jött létre, utóbbiak közül kerültek ki a gazdák földjein a részesmunkákat vállalók, illetve a község szolgálatában álló csószók, szőlőpásztorok, éjjeliőrök is. A középső réteg, a kevésföldűek legfontosabb jellemzője a mozgékony-ság. Ők jártak rendszeresen piacozni, vásárokra, napszámba, részesmunkára községeik határain túlra, így az Alföldre, a Dunántúlra, sőt külföldre is, ezáltal a falujukon kívüli kapcsolatokat fenntartó réteget ez a csoport jelentette.

A zoboralji társadalom legfontosabb alapsejtje a gazda irányítása alatt álló nagycsalád, amelynek minden tagja kora és képességei szerint a család javainak előállításán és gyarapításán fáradozott. A család után következő leglényegesebb vérségi és gazdasági kapcsolatrendszer a rokonság, amelyre a családhoz hasonlóan a férfi elsőbbség a jellemző. A rokoni viszony leginkább hétköznapiakon, az egymásnak való kölcsönös segítségben nyilvánult meg. A faluközösséghez tartozók tágabb kapcsolatrendszerét a helyi kötelékek alkották. Ezen belül a falurészek és az egyes utcák is elkülönültek egymástól. Az egész faluközösség legfontosabb találkozási alkalmait a búcsúk, a vásárok és a távolabbi vidékekre irányuló időszakos munkatársulások jelentették.

A kötet egyik legértékesebb és legérdekesebb része az a fejezet, amelyben a korcsoportok és a nemek társadalmi beilleszkedését vizsgálja a szerző. A suhancok és a kislányok életének legjelentősebb állomása a „céhölködés” volt, amely után már a legények, illetve a nagylányok,

hajadonok sorai közé lépett az egyén, más, a közösség által megszabott viselkedési normák és elvárások rendjébe.

A szerző külön alfejezetet szentel a faluközösségek előjáróinak, azok feladatának bemutatására. A hatalmi szervek által beiktatott jegyző mellett a közösség által választott és fizetett tisztségviselők szerepe alapvető volt a falvak gazdasági, társadalmi és politikai életének az irányításában.

Az egyén és a közösség ünnepeit és mindennapjait a szigorú egyházi és vallási előírások szőtték át. A zoboralji magyarság, mint a kisebbségben élők általában, rendkívül ragaszkodik katolikus vallásához. Igen jellemző a közösségen belül alakult jámbor, vallásos társulatok nagy száma (pl.: Rózsafüzér Társulat, Skapuláré Társaság, Jézus Szíve Társulat stb.).

A kis kötet következő két fejezetében a zoboralji falvak gazdag népszokásanyagát tárja elénk MADAR Ilona, mindig hangsúlyozva a szokás társadalom-néprajzi jelentőségét, helyét a faluközösség kapcsolatrendszerében. Először az emberi élet három nagy fordulójához fűződő szokásokat mutatja be a szerző. A terhességhez és a szüléshez számos hiedelem kapcsolódott, s a születéssel összefüggő közösségi alkalmak kitűnő lehetőséget nyújtottak a hagyományok átadásának. A családok és személyek közötti fontos kapcsolat, a komaság, amely lelki és rokoni összetartozást is jelentett, a születéssel vette kezdetét, és végigkísérte az egyén életét úgy a legfontosabb életfordulókon, mint a mindennapokon.

A család alapvető funkciója volt a gyerekek munkába nevelése, valamint a tágabb környezet erkölcsi normáinak közvetítése a fiatal felé, amelynek értelmében a legszigorúbb elvárás a szülők mindenkori tisztelete és a családhoz való ragaszkodás volt. A családok egymás közötti megállapodása előzte meg a fiatalok házasságkötését. A lakodalom nemcsak két ember életének nagy állomása, hanem a tágabb faluközösség számára is fontos találkozási lehetőség, hagyomány-átadási alkalom volt, mint színjátékszerű események egymásutánja a kézfogótól a tűzgrásig. A párválasztás alapvető általános szempontja Zoboralján is a vagyoni helyzet volt, s bár ki-ki a saját társadalmi állapotának megfelelő párt választott, előfordult, hogy szegényebb, ám szemrevalóbb lányt tehetősebb legény vette feleségül. A lakodalom az egyes szokásmozzanatokot kísérő szövegeknek is gazdag tárháza. MADAR Ilona munkájának értékét nagyban növeli a zoboralji lakodalmas szövegek, rigmusok, versek közlése is, melyeket többnyire a vőfély, mint az esemény egyik kulcsembere mondott el. Az emberi élet utolsó nagy fordulója, a halál, nem csupán a szűk család, hanem az egész közösség tudomásával és részvételével zajlott a Zoboralján is, mivel az egész falu valamiképpen kapcsolatban állt egymással. A halálesetet a harangok szava hozta a közösség tudomására. A halott körüli teendőket (mosdatás, virrasztás, sírás) a közvetlen rokonok, ismerősök, szomszédok végezték.

A harmadik fejezetben a kalendáris ünnepek bemutatásával a jeles napokhoz fűződő szokások kollektív, közösséget összetartó erejét emeli ki a szerző. Az itt közölt nagyon gazdag zoborvidéki népszokáskincs számos esetben a közeli Palócföld szokásanyagával mutat párhuzamot (pl.: kiszehordás, szentiváni tűzgrás stb.).

Az utolsó, rövid részben az évközi vasárnapokhoz, valamint a hétköznapi napokhoz kapcsolódó, a gazdasági évtől függő cselekményekről, szokásokról olvashatunk.

MADAR Ilona könyve — amint a cím is utal erre: Fejezetek. . . — így, a teljesség igénye nélkül is nagy hiányt pótol a néprajztudományban, mert az eddig kevésbé vizsgált, elszigeteltségében rendkívül hagyományörző Zoboralja falvainak külső és belső kapcsolatrendszerét tárja elénk, és lényeges szempontokat nyújt a további kutatások számára.

**Barsi Ernő: Sály (Egy bükkaljai falu a hagyományos gazdálkodás idején)** Miskolc, 1987. 209 oldal

*Kápolnai Iván*

A matyóság, a Matyóföld településeinek tudományos, etno- és szociográfiai feltérképezése mellett Mezőkövesd környékén minden bizonnyal a bükkvidéki Sály gazdasági-társadalmi és kulturális élete mondható a legalaposabban feltártnak. ISTVÁNYFI Gyula immár közel egy százada megjelent munkájától GYÖRFFY Istvánon át napjainkig folyamatos a Mezőkövesddel foglalkozó publikációk sora. SZABÓ Zoltánnak, a két háború közötti falukutató irodalom egyik klasszikusának *Tardi helyzete* és más, Tarddal kapcsolatos művek, továbbá KISS Gyula és JUHÁSZ József szentistváni szociográfiai mellett már mintegy negyedszázada sorjáznak a sályiak életviszonyait bemutató monográfiák és hosszabb-rövidebb tudományos írások is. De míg a Matyóföld feltérésében jelentős számú — jórészt nem matyó származású — tudós, író, kutató tevékenykedett, a sályi monográfiák, tanulmányok, cikkek túlnyomó része egyetlen szerző, a helybeli születésű BARSÍ ERNŐ, a közel-múltban Lévay-díjjal kitüntetett, ismert népzenekutató, főiskolai tanár alkotásai. A Dunántúlra, Győrbe kerülve is hű maradt szülőfalujához, melynek monográfiáját (kézirat formájában) már édesapja, a helybeli református iskola igazgató-tanítója elkészítette. Ez szolgált egyik indítással a szerzőnek már sárospataki diákkorától évtizedeken át, főleg szünetidőnként — több mint félszáz sályi adatközlő ember segítségével felhasználásával — folytatott rendszeres, céltudatos néprajzi adatgyűjtő munkájához. Ennek eredményeit tette közzé a miskolci Herman Ottó Múzeum — terjedelmi korlátok miatt jelentős rövidítésekkel, egyes fejezetek sajnálatos elhagyásával — néprajzi kiadványai sorozatában, annak XVII. köteteként.

Az alcímben megjelölt tárgyi és időbeli korlátokat — szerencsére! — némileg így is túllépi a kiadvány, mert hisz az első fejezet más néprajzi falumonográfiákban szokásosnál részletesebb — az általános iskolai lakóhelyismeret és történelem tanítása során is jól használható — áttekintést ad a falu múltjáról, bemutatva az egykori földesurak, birtokosok életútját is, amely nem csupán a „kizsákmányolás”-ban merült ki. Az első magyar reformkorszak egyik legkiválóbb képviselőjének, a kötelező és ingyenes népiskolai oktatást törvénybe iktató miniszternek, EÖTVÖS József bárónak az írói pályája is a sályi kastélyból indult, ahol több reformer barátját látta vendégül. A falu kulturális múltjához tartozik GÁRDONYI Gézának sályi diákoskodása, SZEDERKÉNYI Anna író nő itteni indíttatása, a századunk derekán létrejött festészeti művésztelep stb.

A szorosabb értelemben vett néprajzi fejezetek sorát a sályi ház és belsejének szakszerű leírása nyitja meg, majd a lakás után az öltözködés és az ahhoz felhasznált textíliák ismertetése következik. Külön fejezet foglalkozik a sályi emberek és az életükben, megélhetésükben évszázadokon át nagy szerepet játszó — a mainál jóval kiterjedtebb — erdő kapcsolatával, majd az állattenyésztéssel. Az egész mű terjedelmének mintegy harmadát foglalja el a földművelésről szóló fejezet, melyben szó esik egybeként a határhasználatról, a trágyázásról, az ekfajtákról és a fogatolásról, a szántás módjairól, a gabonafélék vetéséről, aratásáról és tárolásáról stb. Önálló fejezetet kapott a sályiak gazdálkodásában kiemelkedően fontos szőlőművelés, majd a kertgazdálkodás és gyümölcsstermelés, s ezzel összefüggésben a táplálkozási szokások ismertetése. Az anyagi kultúra különböző ágainak — jobbára a tárgyi néprajz (ergológia) körébe vágó adatanyag — bemutatása után a népszokásokról kapunk képet, legalábbis a munkához, ünnepekhez és az emberi élet nevezetesebb fordulóihoz (születés, házasodás, halál) fűződő szokásokról, hiedelmekről. Más hiedelemmondákat — pl. a rontásokról-javításokról, boszorkányokról, hazajáró lélekről, lidércről, természetfeletti képességgel felruházott állatokról (kigyó, holló stb.) — a szerző már korábbi, más publikációkban foglalta össze.

A zenekutató BARSÍ ERNŐ — akinek gyűjtőmunkája Sályon kívül (publikációinak tanúsága szerint) egyebek közt a Bodrog partjára, Szigetközre, az Őrvidékre is kiterjedt — számos korábbi munkájában foglalkozott már szülőfaluja népzenei hagyományával, így ennek a monográfiának

utolsó fejezetében csupán a falubeli daltanulás és dalolási alkalmak rövid ismertetését nyújtja, valamint a Sályban megőrzött dallamkincs fontosabb darabjait mutatja be kottákkal, a zenetudós szakszerűségével.

Egyes folklorisztikus fejezetek kényszerű elhagyása ellenére is a hazai falumonográfiák sorában kimagasló értékű néprajzi mű fontosabb mondanivalóit német és angol nyelvű tartalmi összefoglalások teszik a külföldi olvasók számára is hozzáférhetővé, s ezzel BARSÍ Ernő sályi monográfiája a néprajztudomány nemzetközi szakirodalmának is szerves részévé válik. (A Matyófölddel kapcsolatos publikációk közül ez bizony nem sokról mondható el!)

A sályi nép életviszonyait nagy részletességgel bemutató, gazdag néprajzi adatanyagra támaszkodó mű recenzense a falu *népességi* viszonyainak jellemzésére megjegyezni kívánja, hogy Sály jelenleg a bükkalji táj legnagyobb lélekszámú települése, maga mögött hagyva a század elején, illetve a két háború között még népesebb Cserépfalut és Bogácsot, s a század közepéig ugyancsak több lakost számláló Tardot és Tibolddarócot. Miközben Mezőkövesd és környékének lakossága az 1940-es évektől egyre csökken, Sályé még az 1980. évi népszámláláskor is meghaladta a háború előtti szintet, sőt még az 1980-as években is — mikor az egész ország népe évről évre fogy — Sályban a születések száma még mindig több a halálozásokénál. Mezőkövesd egész környékén csupán az országút mentén fekvő Mezőnyárad és Bükkábrány lakossága több a fél évszázaddal korábbinál; ezeknek a községeknek a népességét azonban már évtizedek óta mindinkább az ipari és forgalmi ágazatok foglalkoztatják, a sályi népet pedig még mindig inkább a mezőgazdaság, mint az ipar vagy az építőipar tartja el — csakúgy, mint a szomszédos, Sállal közös tanácsi vezetés alatt álló Borsodgesztét, amelynek lélekszáma viszont az egész környéken a leggyorsabb ütemben fogy!

Ilyen tér- és időbeli összehasonlítások további kutatásokra adhatnak ösztönzést a népelet, a népesség „újratermelés”-ének tényezőire vonatkozóan. Így pl. arra, hogy milyen szerepet játszhat(ott) az utóbbi évtizedekben a sályi nép dinamikus demográfiai magatartásában a jelentékeny számú — közsismerten erőteljesen szaporodó — helybeli cigányság, továbbá arra, hogy az etnikai és gazdasági-társadalmi különbségeken túlmenően a vallási hovatartozásnak volt-e (és milyen) hatása a születések számának alakulására. Figyelembe véve azt, hogy (a századunk derekáig rendelkezésre álló adatok szerint) Sály a múlt század elején még mintegy kétharmad-, az első világháború előtt is még több mint felerészben református falu volt, majd utána katolikus többségűre fordult.

A népelet jelenségeinek háttérében mindig csak a gazdasági, materiális tényezőket kereső szemlélet jól kiegészülhet egyebek közt a lélektani (individuálpaszichológiai és társas lélektani) indítékok vizsgálatával, felszínre hozva a morális tényezők szerepét is az egyéni és közösségi magatartásban. Mentalitásvizsgálatokkal, a lélektani kutatások eredményeinek felhasználásával tovább bővül(het)ne-szélesed(het)ne a néprajzi munkák tudományközi (interdiszciplináris) jellege is.

A népzene-kutató BARSÍ Ernő — gazdag és sokrétű tudományos munkásságának tanúsága szerint — mindig törekszik feltárni a daloló-zenélő ember társadalmi háttérét, lélektani gyökereit is. Bizonyosra vehető, hogy mint vérbeli kutató lelkiakat, szeretett szülőföldje népének életviszonyait — az év jó részét köztük töltve — továbbra is figyelemmel kíséri. A sályi nép világképére, erkölcsi nézeteire, általában gondolkodásmódjára irányuló vizsgálatai legközelebbi munkájában talán már értékes adalékokkal is tudnak szolgálni a népességi kérdések megválaszolásához, s ez — mint tengerben a csepp — hozzájárulhat az immár egy évtizede tartó, országos méretű veszedelmes népességfogyás egyes magyarázó tényezőinek a megvilágításához is!

**Fülemile Ágnes – Stefány Judit: A kazári női viselet változása a XIX–XX. században.** *Dissertationes Ethnographicae* 7. Budapest, 1989. 196 oldal, 87 kép

*Kapros Márta*

A népviselettel kapcsolatos magyar szakirodalom részletes bibliográfiája impozáns méretű kartotékrendszerrel tesz ki. Annál gyorsabban végezhetünk azonban a modern szempontú, lokális viseletmonográfiák számbavételével. Az elmúlt 20–30 évben alaposan beszűkültek a kutathatóság lehetőségei, hallgatólagosan mintha már le is irtuk volna tartozásunkat. Örvendetes cáfolata ennek FÜLEMILE Ágnes és STEFÁNY Judit munkája.

Az adatfelvétel idején (1980-as évek) a Nógrád megyei községben még „élt” a viselet, pontosabban: az 50 év fölötti asszonyok zöme népviseletben járt. A Kazár névvel jegyzett kistáji csoport öltözködése példázza a palóc, avagy a felföldi viselet általános jellemzőit, ugyanakkor sajátos karaktert is mutat, az egyes formai jegyeken túl, századunkban végbemenő alakulását illetően. A szerzőpáros munkája alapos, körültekintő helyszíni gyűjtésre épül. Ehhez kiegészítésül felhasználják a Néprajzi Múzeum és a területileg illetékes Palóc Múzeum tárgyi, adattári és fotógyűjteményeiből a községre vonatkozó anyagokat. A kutatás célja kettős: komplex viseletleírás és változásvizsgálat.

A viselet bemutatása rendhagyó módon nem a legkorábbra keltezhető adatokkal indul, hanem a két világháború közötti gyakorlat elemzésével. Részint azért, mert a szerzők ekkorra teszik az adott viselet kiteljesedését, virágkorát, amely egyben már a bomlás csíráit is magában hordozza. Részint pedig ez az a legkorábbi időszak, amely a mai emlékezet alapján a maga összetettségében hitelesen megragadható. A monográfia a viselet rendszerének feltárására törekszik. (Az egyes öltözetdarabok ismertetésének függelékbe utalása kiküszöböli a részletező leírások kényszerű kitérőit.) Kellő súlyt kapnak benne olyan tartalmi kérdések, mint a korjelzés, állapot jelzése, az alkalmak szerinti öltözködés. (A szabályrendszer áttekinthetőségét táblázatok formájában történő feldolgozás könnyíti.) Szó esik kevésbé kutatott problémákról, pl. az egyéni ízlés érvényesülésének, a variálásnak lehetőségei a szabályrendszeren belül; divat a viseletben; a megjelenés esztétikuma. A ruhatár összetételéhez négy, különböző időponthoz kötődő kelengye felsorolása szolgál eligazítással. Betekinthetünk a kelengyék összeállításának folyamatába, megismerjük a kazáriak beszerzési gyakorlatát, a ruhaneműk gondozásának, tárolásának módját. A szerzők kitérnek az öltözet esetenkénti összeállításának mikéntjére, ismertetik a felöltözés menetét, bizonyos öltözködési fogásokat. Az anyag értelmezését a község társadalomtörténetéről adott, bevezető áttekintés segíti.

A viselet történeti alakulásának bemutatása során a szerzők hozzávetőlegesen a múlt század közepéig nyúlnak vissza. A más jellegű forrásanyag inkább csak formai kérdésekben szolgál támpontokkal. Felvetődhet kétely egyes általánosítások jogosságán, bizonyítékok elégséges, avagy megbízható voltát illetően. Ahonnan azonban a saját gyűjtésű recens anyag biztos fogódzókat nyújt, FÜLEMILE Ágnes és STEFÁNY Judit bátran vállalják új, akár a szakmai evidenciáknak ellentmondó következtetéseiket is. A több hullámban végbemenő kivetkőzési folyamat, a viselet jelenének bemutatása ismét bizonyítja anyagfeltáró munkájuk alaposságát. A viselet mint jelmez, a népviseletes babák kérdéskörei a témát a folklorizmus irányába tágitják.

A szerzőknek az összegzésben megfogalmazott, immár a hagyományőrzés, a kultúra tágabb összefüggéseiben felvetett kérdései figyelmeztetnek arra, hogy jócskán van még feladata ma a viseletkutatásnak.

A könyv gazdag képanyagát lapozva csak sajnálhatjuk, hogy e valóban színpompás viselet fekete-fehér szemléltetésével kell beérnünk.



**Veres László: Magyar népi üvegek. Borsodi kismonográfiák 28. Szerk.: SZABADFALVI József. Miskolc, 1989. 164 oldal**

Viga Gyula

A magyarországi üvegművesség vizsgálata az elmúlt közel másfél évtized alatt a szerző kutatásainak homlokerében állt, s számos tanulmányban tárta fel annak kisebb-nagyobb részleteit. Elsősorban az ipartörténet, az észak-magyarországi manufaktúrák kutatása felől közelítette tárgyát, ám jelen munkája, s ezt megelőző néhány tanulmánya már az etnográfia szempontjait is érvényesíti, s arra keres választ, hogy az üvegpár egyes produktumai milyen szerepet kaptak a hagyományos háztartásokban, illetve a népelet egészében.

Jelen munka az üvegtárgyak népművészeti vizsgálatának lehetőségeit tagláló bevezetés, s az üvegyártás történetének főbb állomásait felvázoló rövid, történelmi fejezet után a XVII–XIX. századi üvegtárgyak központokat veszi számba. A kötet belső borítóján levő térképen is jól követhető, hogy a *Dunántúlon*, a *Felföldön* és *Erdélyben* száznál több üveghuta működött, területileg — az erdővegetet követve — karéj-szerűen körülvéve a Magyar Alföldet. Ez önmagában is sugallja — amit a szerző számos történelmi adattal is alátámaszt —, hogy az erdővidék más produktumaihoz hasonlóan, az üvegtárgyaknak is jó lehetőségük volt arra, hogy eljussanak az alföldi nép háztartásaiba is.

Önálló fejezetet szentel a szerző az üvegyártás és -díszítés technikai kérdéseinek is, amelyek alkalmanként sajátos stílusok, nem utolsósorban iparos vándorlások nyomjelzői is. Ezt követi a könyv — megítélésem szerint — gerincét alkotó fejezete, amely az üvegek helyét, szerepét vizsgálja a paraszti háztartásokban. Ennek kapcsán a szerző gazdag történelmi és ikonográfiai bizonyítékot sorakoztat fel annak alátámasztására, hogy az üvegtárgyak a 18. század végétől fokozatosan teret nyernek a köznép használati tárgyai között, bemutatva az üvegtárgyak leggyakoribb előfordulásának jellemzőit, funkcionális kérdéseit, felvázolva az üvegáru terjedésének lehetőségeit, csatornáit is. Szorosan ehhez csatlakozik a munka következő fejezete, amely feltétlenül példaértékű az üvegtárgyak formai és funkcionális tipológiájának elkészítésével. Az üvegeket négy, jól elhatárolható csoportba sorolja: megkülönbözteti az *ivó- és tárolóedényeket*, valamint a *vegyes használatú és a különleges rendeltetésű* tárgyakat. Az ivóedények közül a *poharak, fűtülős- és porciósüvegek, butykosok, kulacsok és bokályok*, a tárolóedények közül a *palackok, ballonok, butélikák, tejes- és befőttesüvegek, kancsók, pincetokok* részletes formai és díszítménybeli bemutatást nyernek, ami — együtt az egyes típusok szakszerű leírásával — a szerző nagy jártasságáról és anyagismeretéről tanúskodik. A munkát rövid összegzés zárja, melyben a szerző az üvegtárgyak sajátos esztétikai jegyeire is utal, ismételtelen felhívja a figyelmet a köz- és magángyűjtemények e sajátos vonulatának nagy fontosságára. A kötetet szép és gazdag rajz- és képanyag egészíti ki — az utóbbiak között számos színes —, amelyek nem csupán alátámasztják a szerző mondandóját, de eligazítanak tipológiájában is.

Miközben egyértelműen hangoztatnom kell VERES László munkájának fontosságát és érdekességét, jelentőségét egy igen gazdag és sajátos anyag-, illetve tárggyűjtemény feltárássában, nem utolsósorban annak etnográfiai problémáinak kibontásában, mégis jeleznem kell néhány — megítélésem szerint — nyitott, vitatható problémát is. Az első maga az alapkérdés: része-e az üvegművesség a népművészetnek? Magam e kérdésben továbbra is nemet mondanék. Más kérdés természetesen, hogy a parasztság fokozatosan és folyamatosan befogadja az üvegtárgyakat, ám ezek formája és díszítménye véleményem szerint soha nem „szervesül” ízlésében, értékrendjében, s maga nem igen „hat vissza” a formakincs alakulására. Megítélésem szerint — s ezt éppen VERES László korábbi kutatásai igazolják — az üveghuták mesterei, illetve kiszolgáló személyzete, nemzetközi migrációja révén az üvegtárgyak kontinentális formakincsének vándorlásával kell számolnunk, az egyes típusoknak persze nem azonos esélyük volt a parasztság által történő befogadásra. Úgy

vélem, hogy óvatosan kell kezelnünk azokat a történeti adatokat is, amelyek az üvegtárgyak felbukkanását igazolják, hiszen nem tudjuk pontosan megállapítani azok gyakoriságát, jelentőségét. Ezekre a kérdésekre az inventáriumok nagyobb tömegének értékelése adhat majd választ.

Összegezve, úgy vélem, hogy az egyes üvegtárgyak bizonyára megjelentek a paraszti háztartásokban is a 18. század végétől, ám valódi elterjedésük, általánossá válásuk csak jóval később — sokfelé egyáltalán nem — következett be. Vagyis az üveg mint anyag, illetve a belőle készült produktumok lényegesen vékonyabb szeletében jelentek meg a tradicionális népi műveltségnek, mint azt a szerző hangsúlyozza. Mindez azonban egyáltalán nem von le VERES László munkájának érdemeiből, annak jelentőségéből.

**Deák Ernő: Das Städtewesen der Länder der ungarischen Krone (1780 – 1918). II. Teil. Ausgewählte Materialien zum Stadtwesen.** Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien, 1989. S. 1040. Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Wirtschaft-, Sozial- und Stadtgeschichte 4.

*Kósa László*

A nagyszabású monográfia 1979-ben megjelent első kötete a címben megjelölt időszak magyarországi városfejlődését több szempont alapján foglalta össze, ezek közt központi helyet foglal el annak bemutatása, miként váltotta föl a középkori városhálózatot, városfogalmat és jogi helyzetet a modern polgári rendszer (vö. Ethn. 1983. 349.). Az anyagközlő második rész a szerző más irányú elfoglaltsága és kiadási nehézségek miatt került késéssel nyomdába. Az eltelt évtized — az időközben megjelenő várostörténeti munkák új eredményeire tekintve — kutatói-értelmezési nehézségeket okozhatott volna, ha a második rész alapvetően nem korabeli forrásokon alapul, azok sehol fel nem található egyesítését végzi el. Az eredmény hosszú ideig nem avul el, hiszen ezeket az adatsorokat eddig alkalmanként nagy munkaráfordítással lehetett összeszedgetetni, ezután viszont DEÁK Ernő műve gyakorlati segítője, kézikönyve lesz a magyar városkutatásnak.

A szerző az *Österreichische Städtebuch*-ban bevált mintát követve, de azt a magyar viszonyokra némileg egyszerűsítve és átalakítva végezte el az anyagrendezés és kiadás munkáját. Az adatok közlési rendje hét nagy fejezetre oszlik, ezeken belül hatvan kérdéscsoport helyezkedik el, amelyekre több mint száz felelet adható. Az első fejezetben olvasható a város mai és korábbi (különböző nyelvű) neve, állami, hajdani közigazgatási hovatartozása, nagytáji elhelyezkedése és földrajzi fekvésének meghatározása. A második a jogi helyzetre és annak változásaira vonatkozó adatokat tartalmaz. A harmadik kérdéscsoportban található a területi adatok: kül- és belterület, nagyság, művelési ágazatok megoszlása, a terület változásai. A negyedik egység a topográfia címet viseli: természetföldrajzi fekvés és tényezői, erődítések, városrészek, középületek, hivatalok, egyházi építmények, jelentősebb más objektumok felsorolása. Ezután következnek a magánházkra vonatkozó adatok a nép- és lakássűrűségtől az építkezések mutatóiig. A népesség számadatait foglalja össze az ötödik egység: lakosság szám, lakosság szám-változások, városrészekkenti megoszlás, nyelvi és vallási tagolódás. A foglalkoztatottak és eltartottak aránya, foglalkozási és társadalmi hovatartozást mutató statisztikák. A hatodik rész a városháztartásról és -vagyonról tájékoztat. Végül a nagyon összetett hetedik fejezetben találjuk a városi funkciók mutatóit: lakossági szolgáltatási ágazatok, egészségügy, iskola- és nevelésügy, pénzügyi élet, egyházak, iskolán kívüli művelődés, közigazgatás, kereskedelem, ipar. Az adott történeti időszakban természetesen változó a források kiaknázhatósági lehetősége. Ahogyan közeledünk 1918-hoz, a korszerű statisztikai felvételek fejlődésével a szerző mind több forráscsoportot dolgozhatott föl, és mind részletesebb adatokat találunk az évszámokkal tagolt adatsorokban.

A folyamatos lapszámozású könyv két kötetre és három nagy részre bomlik. A polgári igazgatás bevezetésével lezajló nagy változásoknak megfelelően az első csoportban kaptak helyet az egykori szabad királyi, majd törvényhatósági jogú városok, a második egységben találjuk a hajdani privilegizált és mezővárosokat, utóbb rendezett tanácsú városokat. Végül a harmadik rész — mellőzve az ismertetett megoszlást — Horvátország és Szlavónia városi településeit tartalmazza. A két első nagy egység a nagy történeti tájak (Dunántúl, Felföld, Alföld, Erdély) szerint ábécérendben sorakoztatja föl a városokat. Ezek abban is különböznek a horvát–szlavón résztől, hogy a fentebb ismertetett kérdéskörök szerint városonként lebontva közlik az adatokat, míg a harmadik csoportnál áttekintő táblázatokat találunk. Az utóbbival kapcsolatosan megjegyzendő, hogy a szűkebb Magyarországhoz tartozó Fiumét, természetes gazdasági-földrajzi vonzásaival indokolva, itt veszi számba a szerző, ami tekintve a város körül folyamatosan zajló magyar–horvát közjogi vitákat, a könyv szellemének kissé ellentmondó megoldás. Összesen 175 magyarországi (erdélyiekkel együtt) és 23 horvát-szlavónországi városi település adatait adja közre ez a hihetetlenül gazdag munka. Már az első kötet kiadásakor értesülhetett az érdeklődő, hogy a szerző és a kiadó három kötetre tervezi a művet. Az előkészületben lévő harmadik kötet a városok tipológiáját és szerkezetének elemzését ígéri. Reméljük, mielőbb kézbe vehetjük.

**Anna-Leena Siikala: Interpreting Oral Narrative.** Helsinki, 1990. Academia Scientiarum Fennica, 222. (Folklore Fellows Communications 245)

*Voigt Vilmos*

Ismét megújult a finn folklorisztika. Nemcsak az FFC sorozata jelzi ezt: a megszokott, immár tradicionális külsőre illusztrációs újabb borító került, a szerzőnő fényképét és méltatását is olvashatjuk. Mindez (más változtatásokkal együtt) azt sejteti, hogy a folkloristák szűkebb körében világhírű könyvsorozat most dinamikus világméretű folklór-bestsellerré is kíván válni. Erre minden oka is megvan, hiszen főként dinamikus szerkesztője, HONKO professzor jóvoltából az utóbbi emberöltőben lényegileg modernizálódott. A gazdaságban és kultúrában már közismert „finn csoda” tipikus megnyilvánulása ez: a finn folkloristák magukhoz ragadták a világ vezetését. Természetesen mindig is egyik célja volt az FFC sorozatának, hogy a finn kutatók legfontosabb műveit világnyelveken is közzétegyék, ám most ez új lendületet kapott, új generáció(k) jelent(ek) meg ilyen módon.

Anélkül, hogy részletes áttekintést adnánk, azt mondhatjuk, hogy a finn folklorisztika folyamatossága a 60-as évekig biztosított volt: KROHN és AARNE, majd HARVA és KUUSI, főként HAAVIO munkássága jelzi ezt. Ekkor lép fel egy új nemzedék: elsősorban Lauri HONKO, ám mások is (mint például Asko VILKUNA). Az ezután is következő még újabb generáció már az ő tanítványuk: PENTIKÄINEN, SARMELA és természetesen Anna-Leena SIIKALA. Az ő érdeklődése sokoldalú: sámánizmus, polinéziai mítoszok, jelen kötetében is a népi elbeszélések kutatása. E témakörrel ő is évtizede foglalkozik, és természetesen nem egyedül.

A hagyományos finn folklorisztika megteremtette az érvényes összehasonlító mesekutatást (AARNE, KROHN, HAAVIO és mások révén), és ennek rokon területeit vagy folytatását a következő generációk könyveiben is megtaláljuk (SIMONSUURI, RAUSMAA és mások). Ám az újtító törekvések itt is megjelentek: Leea VIRTANEN a mai, spontán történeteket vizsgálta, Outi LEHTIPURO és mások a mai falusi elbeszéléseket vizsgálták, Satu APO a finn népmese felépítését vizsgálta. Päivikki SUOJANEN vallásos folklór műfajokkal foglalkozott. A modern elbeszélés-vizsgálat módszerei leginkább Annikki KAIVOLA-BREGENHØJ és SIIKALA műveiben jelennek meg. Noha nem közvetlenül mesekutatói szempontból, ám a „szakrális szövegek” személyiségeinek vizsgálata révén ide tartozik Juha PENTIKÄINEN munkássága is. Egyébként ő az egyetlen nem-nő a finn folklorisztika ilyen

új irányzatában. (Megjegyezhetem még, hogy hasonló törekvések másutt is megjelentek Észak-Európában, ám sehol ennyi kutató és ennyi eredmény nem volt észlelhető. A finn folklorisztika újabb generációra örizte meg primátusát.)

A jelen munka alapját egy 1968-ban elkezdett kollektív terepmunka adta, amelyben öt folklorista vett részt. SIIKALA a 70-es és 80-as évek folklorisztika-elméleti vitái fényében értelmezte anyagát. 1984-ben finn nyelvű monográfiája jelent meg (*Tarina ja tulkinta*. Tutkimus kansankertojista. Helsinki, 1984. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 270 lap). A jelen angol monográfia ezt a finn könyvet követi beosztásának apró részleteiben is, ám 1987-ben fogalmazták át, sőt az előszó csak 1988 végén íródott. A két munka közti különbség néhány társadalomlélektani, kultúrszociológiai nézőpont nagyobb hangsúlyozása.

Az a szövegelméleti, hagyományszociológiai, pszichológiai háttér, amelyet SIIKALA követ, szintén a 70-es évek elejének a terméke. Minthogy munkája analitikus jellegű, nem ezekről ad teljes tudománytörténeti vagy elméleti képet, hanem ott alkalmazza őket, ahol ezt a legcélszerűbbnek látja. Különösen érdekes, hogy mennyiben figyeli az ún. hagyománybiológia eredményeit, vagyis az elbeszélés körülményeinek vizsgálatát. Már megszokhattuk, hogy a külföldi kutatás tudomást vesz a magyar publikációkról, mégis különösen örömteli, hogy itt nemcsak DÉGH Linda, hanem FARAGÓ József, NAGY Olga, HOPPÁL Mihály, ERDÉSZ Sándor és mások műveire is utal. Ebben a finn–magyar folklorisztika szoros kapcsolatainak eredményeit láthatjuk. Pedig SIIKALA csak az idegen nyelven hozzáférhető tanulmányokból válogatott, és minthogy ORTUTAY angol nyelvű kötetét (*Hungarian Folklore*. Budapest, 1972) nem használta, a „magyar iskola” történeti alakulásáról sem tudhat. Igazán időszerű lenne egy antológiában közzé tenni kollégáink eredményeit. Biztosan akadna más is, aki szívesen olvasna egy ilyen összeállítást. SIIKALA finn könyvének angolra fordítása sem volt könnyű dolog, éppen anyaggazdagsága miatt. Nekik mégis megérte. Még nehezebb lenne Annikki KAIKOLA – BREGENHØJ hasonló monográfiájának (*Kertomus ja kerronta*. Helsinki, 1988) idegen nyelven kiadása, de remélhetőleg erre is sor kerül. A sokrétű finn elbeszéléskutatás így módon olyan problémákat jeleníthet meg, amelyek hosszú évtizedeken át hathatnak a nemzetközi folklorisztikában. Nekünk ezt a hatékonyságot kell(ene) tőlük megtanulni.

**Jahresbibliographie der Volksballadenforschung 19–1989 mit Nachträgen durch Zmaga KUMER.** Ljubljana, 1990. 33.

*Voigt Vilmos*

Közel két évtizedes megjelenés után egyelőre megszűnt a nemzetközi balladakutatás éves bibliográfiája. Amint a szlovén kutató, a kiadványsorozat igazában egyetlen szerkesztője, KUMER asszony búcsúzó bevezetőjében írta, pénz- és munkatársak hiánya vezetett ide. Egyelőre a nemzetközi néprajzi bibliográfia (*Völkskundliche Bibliographie*) megfelelő fejezetében nézhetnek utána ilyen adatoknak az érdeklődők.

Eddig a balladakutatásban közvetlenül érdekelték tulajdonképpen hozzájuthattak e füzetekhez (gyakorlatilag a freiburgi német népdalarchívum jóvoltából), amelyek a nemzetközi (ugyancsak éves) ballada-konferenciák anyagát leszámítva a kutatás nemzetköziségének legfontosabb eszközei voltak. Magyar anyag is rendszerint volt bennük (KRÍZA Ildikó és mások önzetlen segítségével). Az időnként évi 200 tételes (utóbb kevesebb) összeállítások német (vagy angol) annotációval nemcsak számunkra tették elképzelhetővé a kortársi kutatások horizontját, hanem műveinket ismertté tették nemzetközi méretekben is. Az új megoldás (márcsak az annotációk mellőzése miatt is) ezt nem pótolja. Nagyon komolyan fontolóra vehetnénk egy magyar népballada-bibliográfia elkészítését és bilingvis formában közzétételét. Ennek közölnie kellene a teljes magyar nyelvterület

adattárát. Minthogy belátható méretű lenne egy ilyen összeállítás, szorgalmas szakkutató el is készíthetné. Egy kicsit mindmáig hiányzó ballada-katalógusunk helyett is.

**Hont. Tradícia ľudovej kultúry. Szerk.: Botík, Ján. Banská Bystrica, 1988. 680 oldal**

*Krupa András*

Az egykori Hont vármegye néprajzi szempontból a kevésbé feldolgozott területek közé tartozott. A Szlovák Tudományos Akadémia Néprajzi Intézete a 60-as években e nyomos érven túl több okból is döntött e történelmi-közigazgatási táj kutatása mellett. Korábban Szlovákia sajátos hegyi térségeit (Horehronie – Felső-Garam mente, Zamagurie – Magurán túli vidék) tarták fel, célszerűnek látszott tehát, hogy olyan területet válasszanak ki, amelyet az alföldi földműves kultúra is jellemez. Továbbá: Hont megyét keresztülszeli a magyar – szlovák nyelvhatár, ennek következtében e két etnikum között több évszázados kölcsönös kapcsolat alakult ki. A tájra német telepesek is érkeztek. Jelentős volt a *kopanica-laz* (hegyi tanyás) kolonizáció. S egyike volt azoknak a megyéknek, amelyekből a 18–19. században legnagyobb számban indultak telepesek a Nagyalföldre. De figyelembe lehetett venni a megye eltérő déli és északi földrajzi jellegzetességeit s a vallási-nemzetiségi tarkaságot is.

A honti kutatás a 70-es években az egykori megye északi felében mintegy 60 községben zajlott le. Főként a szlováklakta településeken végezték. Eredményeit tartalmazza az ismertetett kötet. Felhasználhatták a Hont megye Magyarországon maradt 19 helységében a magyar néprajzkutatók által végzett gyűjtőmunka révén készült monográfiát is (Börzsöny néprajza). A kutatás célját, menetét és történeti összefüggéseit tartalmazó bevezetőt a szerkesztő, BOTÍK, Ján írta, mely voltaképpen az önálló fejezetek alapkeretét nyújtja. A komplexitás és a történetiség elvének érvényesítése érdekében a néprajzi fejezetek elé egy régészeti és egy történelmi tanulmányt iktattak. BÁTORA, Jozef a Hont őskori és vándorlaskori benépesítéséről, GÁLL, Ján pedig a megye keletkezéséről a jelenkorig tartó időszakról készített vázlatot. Az állattartást és a földművelést komplex módon DRÁBIKOVÁ, Olga dolgozta fel. A terményfajták, az állatfajták, a gazdasági épületek, a munkaeszközök, a munkafolyamatok leírásán túl az egymással való összefüggésekre is súlyt helyez. Kitér a helyi és regionális, s különösképpen a magyar és szlovák párhuzamokra. MÁRKUS Mihály sokrétűen tárgyalja a népi táplálkozást. Az ételkészítés helyei, tárgyai, az alapanyagok, az ételfajták stb. konkrét bemutatása az egymáshoz való szerves tartozás, az egymásra utaltság összevetését is szolgálja, s figyelembe veszi mindennek interetnikus, történelmi aspektusait is. A középkori bányászat egyik legjelentősebb központját jelentették a honti bányavárosok. PLICKOVÁ, Ester e bányavidéknek elsősorban a történeti adatait sorakoztatja fel, de érzékelteti a bányavárosoknak a környező földművelő-pásztor társadalomra való hatását is. Röviden szól néhány népköltészeti, szokásbeli hagyományról is.

PALÍČKOVÁ-PÁTKOVÁ, Jarmila nagyszabású áttekintést készített a honti kismesterségekről, melyeket hol az alapanyag (kő, agyag, üveg, fém, vessző, szaru, bőr, textil stb.), hol a termék, illetve foglalkozás (kovácsmesterség, ötvösség, csipkekészítés, takácsok, hímzőnők, szabók, kalaposok, kékfestők) szerint csoportosít. Ugyancsak PALÍČKOVÁ-PÁTKOVÁ, valamint PLICKOVÁ, Ester a népi díszítőművészetről szóló fejezet szerzője. A kőfaragás, a kerámia, a fém- és fafeldolgozás, s a textilművészet népi értékeit emelik ki, s bemutatják a Szlovákiában egyedülálló ún. festett *salások* remekeit, továbbá a bányászélet népi ábrázolásmódját, mely Hont érdekes színtöltőjének tekinthető. Észak-Hont népviseletét meglehetősen befolyásolta a földrajzi, térfelszíni tagoltság, a vallási keveredés, s a kisparosság, a bányavárosok ízlésvilága. NOSÁL'OVÁ, Viera részben emiatt is történeti áttekintést nyújt a népviselet változásairól, részint aprólékos gondnal konkrétan mutatja

be alkotóelemeit, variánsait. A népi építészetet is a sokféleség jellemzi, amelyet a különféle épületanyagok felhasználása, az építési módok, az épületek eltérő térbeli-funkcionális tényezői határoztak meg. BOTÍK, Ján mindez alapján ad komplex leírást a honti lakó- és gazdasági épületekről, területi elhelyezkedésükről, külső és belső tagoltságukról. A lakóházak belső berendezését és a népi bútortzatot önálló fejezetben VALENTOVÁ, Viera mutatja be. A hegyitanyák (*laz*) és a tanya-lakók című fejezet írója ŠVECOVÁ, Soňa. A korponai fennsíkon elterülő honti lazok földrajzi, jogi és kulturális sajátosságaikkal elkülönülnek a közép-szlovákiai lazoktól. E specifikumuk történeti elemzésén túl a szerző a táj néprajzi csoportjainak (*krekač, horniak*) meghatározását is elvégzi.

A társadalomkultúrával foglalkozó fejezet a család és a rokonság viszonyát, szerkezetét, munkamegosztását, a falusi közösség belső állapotát, valamint a honti tájon belüli kapcsolatokat dolgozza fel. Szerzője KANDERT, Jozef. A szokás- és a hiedelemvilág témaköréből a születési, a gyermek- s ifjúkori szokásokkal, az esküvővel, a halottas szokásokkal, valamint a naptári, a munkával összefüggő szokásokkal és hiedelmekkel invenciózusan foglalkozik HORVÁTHOVÁ, Emília. Felhasznál néhány észak-magyarországi szlovák adatot is. A népdalt tárgyaló fejezetben BURLASOVÁ, Soňa osztályozza és jellemzi a dalanyagot, a magyar–szlovák kölcsönhatás jegyében elemzi a fejlődési szakaszokat. Észak-magyarországi szlovák népdalokat is feldolgoz, s a fejezet végén bemutat jellegzetes honti népdalokat is. GAŠPARIKOVÁ, Viera négy szempont alapján vizsgálja a honti szájhagyományt: áttekinti az elbeszélő tradíció történetét, elemzi a mai elbeszélő repertoár szerkezetét, településenként név szerint sorolja fel a feltűnően nagy számban szereplő elbeszélők adatait, és számba veszi a regionális, illetve interetnikus kapcsolatokat. Ő is közread 34 népi történetet. A kötetet jól válogatott, a tanulmányok tartalmát alátámasztó felvételekkel, ábrákkal gazdagították. Részletes orosz, német és magyar nyelvű összefoglalók zárják le. A Hont monográfia a szlovák néprajztudomány jelentős eredménye. Hasznos segítséget nyújt a magyar–szlovák népi kulturális kölcsönhatások jobb megismeréséhez, s újabb szempontokat tár fel a további hasonló jellegű kutatásokhoz.

**Drábiková, Emma: Človek vo vinici. Klenotnica slovenskej l'udovej kultúry zv. 17. Veda Vydavateľstvo Slovenskej Akadémie Vied, Bratislava, 1989. 255 oldal. Színes és fekete-fehér fotók, rajzok, orosz, német és francia rezümé.**

*Égető Melinda*

A szőlőművelés és borkészítés néprajzi kérdései csak mintegy negyven-ötven esztendeje vonták magukra az etnográfusok figyelmét. Magyarországon és Csehszlovákiában nagyjából egyszerre, az 1950-es években indultak meg a kutatások. Emma DRÁBIKOVÁ neve (korábban KAHOUNOVÁ) kezdettől fogva összekapcsolódott a szőlő- és borkultúra néprajzának szlovákiai kutatásával. Az 1950-es évek végétől számos értékes tanulmánya jelent meg a témakörből. Kutatásainak fontos állomását jelezte a Szlovák Tudományos Akadémia néprajzi sorozata 5. köteteként 1969-ben megjelent *L'udové vinohradnícke stavby a lisy* c. könyve, mely a szlovákiai prэшázak és pincék, valamint a szőlőprések monografikus áttekintését nyújtja.

Most ugyanezen sorozat 17. darabjaként Emma DRÁBIKOVÁ új kötetet publikált *Človek vo vinici* címmel. Ez a szép kiállítású, gazdagon illusztrált könyv a szlovákiai szőlőkultúra monografikus igénytel megírt áttekintése, melynek anyaga zömében minden jel szerint a szerző saját, négy évtizedes, szisztematikus gyűjtőmunkájának eredménye.

Bevezetésként röviden foglalkozik a borvidékek elhelyezkedésével, adottságaival, melynek ez esetben az ad különös jelentőséget, hogy az országot kelet–nyugat irányban keresztülszeli a rentábilis szőlőtermesztés északi határvonala. Ma nyolc borvidéket tartanak számon Szlovákiában,

melyek egy része mind földrajzi, mind történeti szempontból természetszerűleg folytatását képezi az országhatáron inneni borvidékeknek.

A borvidékek kialakulása, történeti fejlődése, a bortermelés gazdasági súlya és a bortermeléssel foglalkozó társadalmi rétegek életkörülményei alapján a szerző három tradicionális típusot állapít meg: 1. *városi típus* (a Kis-Kárpátok vidéke), 2. *falusi típus*ként jellemzi azokat a borvidékeket, ahol a szőlők egy-egy település határában kisebb-nagyobb összefüggő területet alkotva (szőlőhegy) helyezkednek el. (A Kis-Kárpátok és Hont megye területétől eltekintve lényegében szinte az összes paraszti bortermő vidék ide sorolhatók.) 3. *Szétszórt típus*nak nevezi a szerző az egyes magánbirtokokon elhelyezkedő szőlőket, továbbá kertekben létesített ültetvényeket.

Ezt követően megismerjük a hagyományos szőlőművelés és borkészítés munkafolyamatait, jellemző eszközanyagát, a termelt szőlőfajtákat, valamint a szőlőszaporítás és telepítés hagyományos módjait. Mindezt bőséges terminológiai adatbázisra támaszkodva adja elő a szerző, esetenként nem hagyva figyelmen kívül a magyar megnevezéseket sem.

A könyv második felében a szőlőkultúra és az ember kapcsolatának jegyében áttekintést ad arról, hogy a 16–19. század folyamán milyen szerepet játszott a szőlő a birtokos polgárok, parasztok gazdaságában. Tárgyalja a szőlőbirtokhoz fűződő tradicionális jogrendszert, a hegybíróságok működését, a szőlőhegyi szabályzatok kérdéskörét, a borkimérés jogát, sőt az adózást is. Értékes információkat kapunk a szőlőmunkából élő rétegek olyan testületeiről, melyek a mai Magyarországon területén kevésbé voltak elterjedve, mint pl. a kapáscéhek, Szent Orbán társulat stb.

Az utolsó nagy fejezet a szőlőnek és a bornak az ember életében betöltött szerepével foglalkozik. Ennek kapcsán szó esik a borivási alkalmakról és a borról, mint általában a társasélet egyik fontos kellékéről. Ezt követően áttekintést ad a szerző arról is, hogy a szőlőműves életforma és maga a szőlőmunka hogyan tükröződik a folklórban (szokás, dal, tánc), különös tekintettel a szüreti ünnepek formáira és a népművészeti alkotásokra (textil, kerámia, üvegfestés, fafaragás).

A könyv mondanivalóját közel száz fekete-fehér és mintegy harminc színes fotó illusztrálja. Az eszközökről és épületekről számos vonalas rajz készült. A dalszövegek mellett kotta is található. Bőséges jegyzetanyaga és irodalomjegyzéke arról tanúskodik, hogy ismeri és használja a kapcsolódó magyar területek szakirodalmát. Nagy kár, hogy a három idegen nyelvű összefoglalás mellett nem jutott hely egy magyar nyelvű rezümé számára is, ami az érintkező területek magyar kutatóit közvetlenül is orientálhatta volna.

Emma DRÁBIKOVÁ könyve elsősorban a szlovák néprajztudomány nagy nyeresége, de a magyar etnográfusok is haszonnal forgathatják. Nemcsak azért, mert számos közvetlenül is hasznosítható adatot találhatunk benne, hanem azért is, mert az a fajta komplex szemlélet, mely a szőlő- és borkultúra technológiáját, a társadalmi- és jogviszonyokat, valamint a folklór-vonatkozásokat szerves egészként szemléli, mindmáig csaknem teljesen hiányzik a magyar kutatók munkáiból.

**Łódzkie studia etnograficzne. Tom. XXIX. Referaty z konferencji naukowej: Kultura miasta przemysłowego. XIX–XX wiek. Zyrardów 30. IV. 1987. (Łódzi néprajzi tanulmányok. XXIX. kötet. Zsirarduw a XIX. és XX. században: Az ipari város kultúrája című konferencia előadásai. 1987. IV. 30.)** Redaktor: Jadwiga KUCHARSKA. PWN. Warszawa—Łódz. 164 oldal

*Tagányi Zoltán*

Talán nem kell külön hangsúlyoznunk, hogy Lengyelország — a lengyel—német alföld és síkság részeként — azon átmeneti területhez tartozik, ahol a németes jellegű kulturális elemek az Oderától keletre is nyomon követhetők. Az ezen keleti területeken is kimutatható német

kulturális hatások kérdéseivel a II. világháború szomorú eseményei következtében a lengyel tudomány sokáig nem foglalkozott. A 80-as évek kezdetével egy kulturális reorientáció következtében az ilyen jellegű kérdések iránti fogékonyság és érdeklődés megnövekedett a lengyel értelmiség körében, és ennek egyik tanúbizonysága az itt ismertetett kötet is.

A Lengyel Királyság területén a XIX. századi iparosodásnak a kezdeményezői német, holland, dán vagy zsidó származású vállalkozók voltak. Zsirarduw esetében is látható, hogy a céhes ipari fejlődés korszaka után itt is német eredetű vállalkozók igen jelentős szerepet játszottak. Az Andrzej WOZNIAK vezette munkakör Zsirarduw, e város iparfejlődésének és alapításának jelenségeit vizsgálja a konferencia dolgozatai segítségével. Ezen kongresszusi dolgozatok közöttben a történettudományi szempontok, valamint az elméleti néprajz hagyományai és tapasztalatai igen szerencsés ötvöződése figyelhető meg. A konferencia első dolgozatai Andrzej STAWARZ, Stanislaw PIETRASZKO és Anna ZARNOWSKA írásai ezen legszebb lengyel néprajzi elméleti hagyományokhoz nyúlnak vissza. STAWARZ szerint is Zsirarduw kultúrája kutatása esetében a Bystron-i elmélet hagyományai hasznosíthatók. Amíg Stanislaw PIETRASZKO elsősorban a klasszikus antropológia érveivel nyúl, miszerint az egyedi tények mögött egy egészet alkotó és kitevő összefüggés látható, mely egész alkotóelemei között pszichikai jellegű komponensek is létezhetnek, addig ZARNOWSKA a klasszikus néprajzi értelmezés és érvelés híve. Őszerinte is a Bystron-i elmélettel egybevéve az egyes társadalmi rétegek és csoportok között kulturális adásvétel lehetséges, kölcsönös módon. Így ennek következtében a Zsirarduw-i munkásság kultúrájába kispolgári kulturális elemek is bekerültek, ugyanis ezek a munkásság soraiba sülyedhettek le, azzal egy időben, hogy a céhes hagyományokat őrző kézműiparosok is a város munkássága soraiba bekerülhettek, beolvadhattak.

Ezen elméleti bevezetés után vegyük figyelembe Zsirarduw munkássága és kultúrája genezise interetnikus kapcsolatait. Az említett módon a Lengyel Királyság ipara kialakításában idegen elemek is szerepet játszottak, és ennek nyomai a város munkásai kultúrájában is fellelhetők. Így Bronisława KOPCZYŃSKA – JAWORSKA szerint az itteni lakodalmas szokások között, pl. a kontyolás szokásában szerinte egyértelműen német és falusias kulturális hatások mutathatók ki. Ez egyben egybevág Andrzej WOZNIAK korábbi kutatásainak azon eredményeivel, miszerint a halottasnapra étkek, a „zaduski”-k étkezési szokásaiban falusi eredetű kulturális elemek mutathatók ki. Mint ahogy a kezdet kezdetén jeleztük, az interetnikus kulturális kapcsolatok és hatások itt megfigyelhetők: német, dán, holland vagy zsidó származású vállalkozók tevékenysége eredményeként. Így ezen egyik idegen eredetű, német származású vállalkozói család, a Dietrichek története analízisével foglalkozik Andrzej WOZNIAK beszámolójában.

A további előadások is arról tanúskodnak — lásd KARINSKA analízisét —, miszerint a falusi kölcsönös segítség szokása a munkásság köreiben is fellelhető. Továbbiakban a munkásosztály kultúrájában igen sok archaikus elem maradt fenn az egykori polgári céhes élet és kultúrája hatása eredményeként. Ezen nyomokat követve Teresa ZUCHLEWSKA és Krzysztof WOZNIAK azt dokumentálják, hogy a céhes élet és a polgári életmód hatása eredményeként az egyleti élet és szervezeteinek hatásai miként mutathatók ki Zsirarduw munkásságának körében (lásd az olvasóköröket, lövészegyleteket stb.).

Az itt bemutatott tanulmánykötet Andrzej WOZNIAK iskolateremtő tevékenységének eredménye, és ehhez hasonló vizsgálatok és kutatások kezdeményezésére Magyarországon is lehetőség volna. Így önkéntelenül is feltűnik előttünk pl. Budán túl Óbuda településtörténete, ahol a későbbi gyáralapító tevékenység előtt ugyancsak kimutatható a céhes és német ajkú és eredetű polgárok iparüzési tevékenysége. Vagyis Zsirarduw kultúrája kutatása más közép-európai analógiákkal és azok iptörténetével összevethető. Andrzej WOZNIAK törekvései és tevékenysége akár követendő példál szolgálhatna az ilyen jellegű magyar kutatások számára, addig, amíg még nem késő.



E. C. Лвова: Етнография Африки. Издательство Московского Университета Москва, 1984. 244 oldal

Sárkány Mihály

E. Sz. LVOVA munkája egyetemi tankönyv. Felépítése, tagolása, szövegezése egyaránt tekintettel van erre a követelményre.

A könyv öt nagyobb egységre oszlik.

Bevezetése tájékoztat Afrika főbb földrajzi és demográfiai jellemzőiről, a nyelvek és a rasszok osztályozásáról, megoszlásáról, nagy vonalakban ismerteti Afrika néprajzi feltárásának történetét, ennek során kiemelten foglalkozik az orosz-szovjet kutatásokkal és a gyarmati sorból felszabadult országokban kibontakozott néprajzi kutatásokkal.

A második egység a kontinens etnikai történetét tárgyalja, figyelemmel a mai folyamatokra is. Alaposság és az adatok bősége egyaránt jellemzi ezt az áttekintést, jóval többet nyújt, mint a hasonló méretű munkák etnikumtörténeti fejtegetései. Így is hiányolható azonban belőle a nézetek szembeszegezése az afrikai néptörténeti vitás kérdéseiben (például a bantu nyelvű népek kiformalódásával, szétvándorlásával kapcsolatosan), vagy a már feltárt és néptörténetileg értékelhető régészeti kultúrák feldolgozása, s bár ír a szerző az utóbbi évtizedek etnikai konfliktusairól, korántsem azzal az élességgel teszi, ahogyan ezek helyenként jelentkeztek, olykor emberéletek ezreit követelve.

A harmadik egységben a gazdálkodási technikákkal és tágabban az afrikai népek anyagi kultúrájával ismerkedhetünk meg. Felveti a szerző, hogy Afrikára is alkalmazható volna ANDRIANOV és CSEBOKSZAROV gazdasági-kulturális típusok elképzelése, de végül inkább a hagyományos evolúciós sort, a zsákmányolók, állattartók, földművesek menetrendet választja az anyagbemutatásban. Figyelmén kívül hagyva, hogy ez jelenlegi ismereteinkkel nem vág egybe sem kronológiailag, sem a fejlődés általános menetét tekintve, s így szükségképpen elsikkad az afrikai kulturális fejlődés sajátos dinamizmusának érzékeltetése. Kevés szó esik továbbá a termelési viszonyokról, az is főként a társadalmi életet tárgyaló fejezet „Közösség” alfejezetében. Nehezen érthető ez, hiszen éppen afrikai adatokra támaszkodik az utóbbi évek francia marxista etnológusai között zajló viták érvanyaga (az ázsiai termelési mód fogalmának alkalmazhatósága, az „afrikai” termelési mód és a „családi” termelési mód kategóriák felvetése). Ezek már részévé váltak a korszerű társadalomtudománynak, így joggal várható lecsapódásuk egy egyetemi tankönyv színvonalú bemutatásban. A szerzőnő azonban óvatos, és igyekszik az egész kérdéskört elhárítani magától: „Az afrikai társadalmak szociális struktúráinak részletekbe menő elemzése a történések dolga” — írja a 154. oldalon. Előnyösen tartózkodik ugyanakkor a „feudális” jelző alkalmazásától is, ami a szovjet afrikanisztikában korábban gyakran felbukkant, helyette utal arra, hogy az afrikai társadalmak az osztálytársadalom felé való fejlődés különböző fázisaiban voltak, néhányan elérték a „korai osztálytársadalom” szintet, egyes helyeken pedig (Etiópia, Szudán) osztálytársadalom jött létre (157. l.) — találjuk tömören leszögezve. A harmadik egységnek az a része, amely a különböző anyagok feldolgozási technikáinak, az építkezés, a településmódok és az öltözködés bemutatásának szentelődik, szűkre szabott, de hasznos, kár, hogy az igen szegényes illusztrációk nem képesek valóban felidézni az afrikai teljesítményeket.

A társadalmi életet leíró negyedik rész az emberi élet egyes csúcspontjaihoz kötődő szokások bemutatásával kezdődik, ennek bőséges tárgyalása miatt viszont csak igen röviden ismerhetjük meg a rokonsági rendszereket és a családformákat. Nagy értéke ennek a fejezetnek, hogy leszámol a romantikus közösségképzetekkel, amelyek pedig politikai hangsúlyt is kaptak néhány államban. Míg az etnográfiai anyag tárgyalása gyakran időtlen, a politikai szerveződést bemutató alfejezetben a szerző tekintettel van a hagyományos intézmények működése módosulására is, amely a gyarmati korszakban, illetve az önálló állami lét során következett be.

Az ötödik, a szellemi kultúra fejezet a könyv legjobban átgondolt része. Az információk közvetítése módozatait és rendszereit a szerző érezhetően gyönyörűséggel dolgozta fel, ezúttal az illusztrációk is megfelelőek. Ezt követi a vallási képzetek világos tagolású leírása. Kitér LVOVA a világvallások (kereszténység, iszlám, indiai vallások, zsidó vallás) térhódítására is. A könyvet a folklór, a zene, a tánc, az ábrázoló- és a díszítőművészetek rövid szemléje zárja, amelyből azért bizonyítást nyer a szerző kivételes érzékenysége a téma iránt. Olyasmire is felfigyel, például a hagyományos elemek továbbélése a mai építészetben, ami ritkán tárgya afrikai etnográfiai monográfiának.

A könyvet kizárólag oroszul megjelent műveket tartalmazó bibliográfia, szegényes etnikai, elnagyolt és pontatlan antropológiai, továbbá mai politikai térkép teszi teljesebbé.

Az elmondottakból látható, hogy LVOVA könyve egyetlen mű. Egyfelől keverednek benne a konzervatív etnográfia és a modern élet bemutatása igényének szempontjai, másfelől a társadalmi lét és a kultúra különböző tartományai súlyuknak korántsem megfelelő figyelmet kapnak, ha egyáltalán felemlítődnek. Akadnak ugyanis olyan lényeges témák, például a csere és a kereskedelem kérdései, amelyek nem is szerepelnek egy olyan kontinensről adott áttekintésben, ahol többek a távolsági kereskedelemhez kötik az államok kialakulását. A szerző mentségére legyen mondva, hogy nincsenek igazán jó előképek, amelyeket követhetett volna. Könyve így is hasznos olvasmány azoknak, akik oroszul akarnak bevezetést nyerni az afrikai kontinens néprajzába.

---

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója  
A nyomdai munkálatokat az Argumentum Kft végezte

Budapest, 1993

Felelős szerkesztő: Lukács László

Műszaki szerkesztő: Sándor István

Számítógépes szerkesztés: Köves Gabriella

Megjelent: 15,4 (A/5), ív terjedelemben

HU ISSN 0014-1798

---

# Ethnographia

---

Vol. 103.

1992.

Nos 1–2.

---

## Ismertetések

Magyar Néprajz V. Folklór 1. Magyar népköltészet (*Katona Imre*) — Az új magyar népmese-  
talógusról (*Erdész Sándor*) — Kós Károly: Erdély népi építésze (*Barabás Jenő*) — Gunda Bé-  
la: A rostaforogató asszony (*Tátrai Zsuzsanna*) — Korompay Bertalan: Finn nyomokon (*Lehtinen*  
*Ildikó*) — Herepei János: A házsongárdi temető régi sírkövei (*Balogh István*) — Beck Zoltán: Vi-  
tális Imrének véres a fokosa (*Kriza Ildikó*) — III. magyar–jugoszláv folklórkonferencia (*M. Kozár*  
*Mária*) — Hoppál Mihály (szerk.): Tanulmányok az amerikai–magyar etnikus hagyományokról  
(*Bakó Ferenc*) — Lackovits Emőke (szerk.): Kapcsolatok rendszere a Káli-medence falvaiban a  
18. századtól a 20. századig (*Paál Zsuzsanna*) — Két hagyatéki leltárgyűjtemény (*Tóth Zoltán*)  
— Madar Ilona: Fejezetek Zoboralja társadalomnéprajzához (*Varró Ágnes*) — Barsi Ernő: Sály  
(*Kápolnai Iván*) — Fülemlé Ágnes–Stefány Judit: A kazári női viselet változása a XIX–XX.  
században (*Kapros Márta*) — Veres László: Magyar népi üvegek (*Viga Gyula*) — Deák Ernő: Das  
Städtewesen der Länder der ungarischen Krone (1780–1918) II. Teil (*Kósa László*) — Anna-  
Leena Siikala: Interpreting Oral Narrative (*Voigt Vilmos*) — Jahresbibliographie der Volksbal-  
ladenforschung (*Voigt Vilmos*) — Hont (*Krupa András*) — Drábikova, Emma: Človek vo vinici  
(*Égető Melinda*) — Łódzkie studia etnograficzne. Tom XXIX. (*Tagányi Zoltán*) — Lvova, E. Sz.:  
Etnografija Afriki (*Sárkány Mihály*)

### Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hír-  
lapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., köz-  
vetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219–98636, 021–  
02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az Akadémiai Kiadó *Szidi-*  
*um* Könyvesbolt Budapest V., Váci u. 22. és a *Magiszter* Könyvesbolt Budapest V., Vadász u.  
1. sz. alatti könyvesboltjaiban.

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat (11–1389 Budapest, Pf. 149.).

Ára: 240, – Ft 10% áfával  
Előfizetés egy évre: 300, – Ft

---

# Ethnographia

---

103. évfolyam

1992.

1–2. szám

---

## CONTENTS

### Articles

- Kisbán, Eszter*: Traditional Foods of Immigrant Armenians: Survivals and Symbols in Transylvania and Hungary ..... 1
- Pócs, Éva*: Popular foundations of the devil's pact and sabbath in South Eastern Europe .. 28
- Verebélyi, Kincső*: One of the possibilities of a folkloristic study of Hungarian „csizió”-type almanacs ..... 89

### Communications

- Szomjas-Schiffert, György*: Descending fifth construction in Finnish folk music ..... 134

### Book Reviews

(for a full list see p. 3 of the cover)

---

# Ethnographia

---

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

---

103. évfolyam

1992.

3 – 4. szám

---



---

A tartalomból:

Vöö Gabriella: Természet — mitológia — kulturális szimbólum

A Tordai-hasadék mitológiája

Mogyorósi Sándor: Hiedelem és paraszti értékrend

A werwolfhiedelem szociális aspektusai

Csoma Zsigmond: A felsőöri bicskák és dunántúli kusztorák

Adatok a nyugat-magyarországi népi fémművességhez és az Alpok,  
valamint a Kárpát-medence gazdasági kapcsolataihoz

Paksa Katalin: A néptánc dallamalakító szerepéről



Akadémiai Kiadó, Budapest

A szerkesztőbizottság tagjai  
ANDRÁSFALVY BERTALAN, K. CSILLÉRY KLÁRA, HOFER TAMÁS,  
KÓSA LÁSZLÓ, PALÁDI-KOVÁCS ATTILA, SÁRKÁNY MIHÁLY,  
SZABÓ LÁSZLÓ, SZILÁGYI MIKLÓS,  
VARGYAS LAJOS, VIGA GYULA, VOIGT VILMOS

Főmunkatársak  
GUNDA BÉLA, HÁLA JÓZSEF

Szerkesztő  
LUKÁCS LÁSZLÓ

*A szerkesztőség címe: Magyar Néprajzi Társaság, 1055 Budapest V, Kossuth Lajos tér 12.  
Felelős kiadó az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója*

## TARTALOM

### Tanulmányok

<i>Vöö Gabriella:</i> Természet — mitológia — kulturális szimbólum. A Tordai-hasadék mitológiája .....	177
<i>Mogyorósi Sándor:</i> Hiedelem és paraszti értékrend. A werwolfhiedelem szociális aspektusai .....	206
<i>Csoma Zsigmond:</i> A felsőöri bicskák és dunántúli kusztorák. Adatok a nyugat-magyarországi népi fémművességhez és az Alpok, valamint a Kárpát-medence gazdasági kapcsolataihoz .....	219

### Közlemények

<i>Sáfrány Zsuzsa:</i> Egy téma változatai. „A vadász temetése” .....	240
<i>Gelencsér József:</i> Egykori törvényen alapuló népi büntetőszokások, a megégetés .....	251
<i>Paksa Katalin:</i> A néptánc dallamalakító szerepéről .....	262

### Kutatók — életművek

<i>Gunda Béla:</i> Bátky Zsigmond jelentősége a magyar és az európai néprajztudományban ..	281
<i>Lukács László:</i> Bátky Zsigmond és a Kelet-Dunántúl .....	286
<i>Korompay Bertalan:</i> Solymossy Sándor, három levele tükrében .....	292
<i>Verebélyi Kincső:</i> A pszichoanalízis kezdeményezői és öröksége a népi elbeszélések magyar kutatási hagyományában .....	300

### Ismertetések

<i>(részletes jegyzéküket lásd a borító 3. oldalán)</i> .....	312
---	-----

---

# Ethnographia

---

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

---

103. évfolyam

1992.

3–4. szám

---

*Vöő Gabriella*

**Természet — mitológia — kulturális szimbólum**

*A Tordai-hasadék mitológiája*

1. Dolgozatunk a jelenkori népközösségekben végzett kulturális ökológiai vizsgálatok nyomán felszínre került adatokra támaszkodik. Nem arra vállalkoztunk, hogy a természet megismerésének, művészi tükrözésének, s az ebből kifejlődött jelképrendszernek általános sajátosságait vizsgáljuk, hogy a köztük levő kapcsolatok diakronikus dimenzióit felvázoljuk. Az összefüggések bonyolultsága olyan interdiszciplináris, nemzetközi kitekintésű vizsgálatot igényelne, mely csupán egy széles körű, összehasonlító kutatás keretében volna lehetséges. Célunk csupán annyi, hogy adatokat sorakoztassunk fel, melyekből bizonyos törvényszerűségek vonhatók le a természet, az emberi kultúra, az objektív valóság és annak művészi megjelenítése közötti összefüggésekben. Jelenlegi vizsgálataink célja tehát néhány jelenkori közösségben végzett kutatás olyan adatainak bemutatása és értelmezése, melyeket közösségek hagyományos népi kultúrájában a természet, az ember és a művészi tükrözés viszonya szolgáltat.

A tanulmányozott közösségeket a Tordai-hasadék két oldalán húzódó terület román és magyar lakossága alkotja. Választásunk azért esett éppen erre a néprajzi vidékre, mivel egy különlegesen pregnáns geológiai jelenség, a Hasadék közelsége rányomja bélyegét e vidék népi kultúrájára. Érdekesnek tűnt megvizsgálni, hogy milyen kapcsolat alakult ki a szokatlan természeti jelenség, a Hasadék gigantikus méretű szikláit, szakadékeit, forrásait, növény- és állatvilága, az emberi megismerés és annak művészi tükrözése között, milyen sajátosságok fejlődtek ki a természet, az ember és a kultúra viszonyában. Megfigyelhettünk néhány olyan sajátos törvényszerűséget, melyek jelenlétét e vidék népi kultúrájának egész rendszerében érzékeltük, s melynek magyarázatát a



földrajzi környezet szokatlan jellegének tulajdoníthatunk. Ez alkalommal is bebizonyosodott, hogy minden olyan konkrét, szinkron jellegű vizsgálat, mely az objektív valóság és az emberi kultúra közti kapcsolatot érinti, hozzásegít azoknak a mély összefüggéseknek a megismeréséhez, melyek a népi kultúra belső világában fejlődéstörvényekként jelentkeznek.

1.1. A vizsgált községek, Alsó- és Felsőpeterd, Túr, Szind, Mészkö és Alsó- és Felsőszentmihályfalva (Petrești de Jos, Tureni, Săndulești, Cheia és Mihai Viteazul) a hasadék két oldalának közvetlen szomszédságában vannak. E falvak lakóinak nagy része kilépett már a hagyományos paraszti élet keretéből, a férfiak között sok az ipari munkás, városban dolgozó ingázó. A népi kultúra hagyományos formái felbomlóban vannak. Az urbanizáció Szind és Szentmihályfalva községeket érintette legjobban. Torda város közelsége rájuk hatott inkább. A két Peterd és Mészkö őrizték meg a legtöbbet a hagyományos népi kultúra formáiból. Jellegzetessége még e vidéknek, hogy a román és a magyar lakosság etnikai sajátosságai összefonódnak a népi kultúra rendszerében.

1.2. A környéken élő lakosság három forrásból szerezhet ismereteket a Hasadékrról: a hagyományból, egyéni empirikus megfigyelésekből, a hozzáférhető tudományos, turisztikai jellegű ismeretekből. A szerzett ismeretek keveredése következtében a népi kultúrában egy sajátos szimbiózis alakult ki a tudományos vagy léltudományos magyarázatok, racionális képzetek és az irracionális elképzelések között, és ez a jelenséghez fűződő művészi alkotásokban is tükröződik. A népi tudományosság, mely racionális magyarázatokat keres a természeti jelenség keletkezésére, szokatlan formáira, barlangjainak rendszerére, egyfajta népi archeológia, geológia és barlangkutatás olyan rendszerét formálta ki, mely párhuzamosan él a hiedelemvilág irracionális magyarázataival. E párhuzamosság olyan érintkezéseket tesz lehetővé, amelyekben az empirikus megfigyelések tudományos magyarázatokkal keverednek. Ez az érintkezés visszahat az ismeretek művészi ábrázolására is.

1.3. Mint említettük, kutatásainkat a kulturális ökológia szempontjai vezették, s nem véletlenül. A kulturális ökológia térhódítása a társadalomtudományok terén új szempontokat vezetett be a népi kultúra szisztémáinak vizsgálatába. A társadalmi antropológia résztudományává való fejlődése annak a felismerésnek köszönhető, hogy az embernek mint társadalmi lénynek a tanulmányozása csak úgy lehet eredményes, ha dialektikusan összefüggő problémaköröket old meg és ezek vizsgálatában mind a természettudományok, mind a társadalomtudományok szempontjai érvényesülnek.

Az ember és a környező természeti valóság egésze állandó jellegű kapcsolat, ősidők óta az emberi lét objektív, anyagi és szellemi meghatározója. Folyamatos kölcsönösség figyelhető meg természet és ember kapcsolatában; egyfelől a természet olyan jellegű determináns, mely a biológiai lét minden jelenségére kihat és szabályozza a társadalmi lét formáit; az ember pedig az állandó



megismerés folyamatában valósítja meg a létért való küzdelem különböző formáit, eszközei tökéletesítését, a természet kínálta javak megszerzését és felhasználását. Ezért ha megpróbáljuk felbontani és elemezni a természet és az ember viszonyát jellemző dialektikus egységet, determinációs és indeterminációs kapcsolatok különböző megvalósulási formáival és e formák sajátos, változó tartalmaival találjuk magunkat szemközt. A természet megismerése az ember részéről empirikus megfigyelések sorával kezdődött, mely a kultúra magasabb szerveződési fokain változó módon ugyan, de mindvégig megerősödött. Így az empirikus megfigyelés mint az ember és a természet kapcsolatának változásai-ban szerepet játszó tényező a kultúra alacsonyabb fokán a tudományosságot képviseli az irracionális elemekből összetevődő hiedelemvilággal szemben, és a kultúra magasabb fokú szerveződési fokain egyre inkább elkülönül a tudományos megismeréstől. A népi kultúra még hosszú ideig jelentős funkciókat őriz meg a megismerés folyamataiban, s a magas kultúra tudományos eredményeivel párhuzamosan a népi tudományosság alakulásának sajátos módszerévé válik. A népi tudományosság tehát a hagyományos empirikus tapasztalatok feldolgozásával és rendszerezésével alakul és fejlődik. Mindvégig rányomja bélyegét erre a megismerési formára az a tény, hogy a pusztá észlelés révén „...nem teszünk szert ismeretekre, legfeljebb ismeretségre, ahogy egy gyermek is ismeri a Holdat, de különben nem tud róla semmit” (GEHLEN, Arnold, 1976. 301).

Mivel a hagyományos népi kultúrában a közösség tagjai rendszerint úgy jutnak újabb ismeretekhez, hogy ismeretlen dolgot credeztenek a már ismertből, a ferde, hibás valóságismeretek egymásból következő formái váltakoznak a megismerés helyes, valóságos elemeivel. A fennálló realitás megközelítése a helyes és hibás következtetések váltakozásának útján halad. A népi racionalizmus — mely az ilyen jellegű megismerés folyamán kialakul, nem támaszkodik arra a kanti tételre, hogy „csak annyit vagyunk képesek tökéletesen belátni, amennyit fogalmak alapján magunk is képesek vagyunk megcsinálni és előállítani” — mindvégig réseket hagy, ahol a hiedelemvilág elemei behatolhatnak. Így párhuzamosan fejlődik egy naiv materialista világnézet a népi idealizmussal, melynek elemei a kultúra rendszerének kategóriáiban, a struktúrákban interrelacionális viszonyba lépnek.

Hiba volna tehát azt állítanunk, hogy a népi kultúra világnézetét, természetszemléletét kizárólag az irracionális elemekre épülő hiedelemrendszer irányította, s mindvégig egységes volt a valóságtükrözés formáiban. „Az ember tudata megjeleníti a világot. Ez a világ nem szűkül be az észlelhető jelenségek 'most'-tartományára, hanem tudatunkból kiindulva egy meghatározatlanul kiterjedt, rendezett téridőbeli világban élünk, melyben az, amit pusztán csak tudunk, egyenértékű azzal, amit pusztán csak átélünk” — állapítja meg GEHLEN (1976. 433). A hagyományos népi kultúra hiedelemrendszerében az ismeretlen, a „valahol” tényállása szimbolikusan érvényes az itt és most pillanatára.

2. A népi kultúra hiedelemrendszerében a természetfölötti, a természet és az ember egysége alkotja azt a „kozmosz” egységet, amely a mitikus világkép szellemi alapja. Ez a kozmosz egység formálja a megismerés módjait és a megismert valóság művészi tükrözését. LÉVY – BRUHL a primitív világképet a „prelogikus” gondolkodásformákra vezeti vissza. Szerinte az archaikus, primitív gondolkodás nem képes elvont fogalomalkotásra, és egész gondolatrendszerük és hiedelemviláguk téves logikai kapcsolások, hibás szillogizmusok, következtetések eredménye. A szovjet kutatók, akárcsak a magyar MARÓT Károly, elvetették ezt a szemléletet, mivel ez az emberi észjárás minőségi különbségeit feltételezi. Nem a logikai minőségek különbsége credményezi a természeti jelenségek hibás tükrözését, s az ebből fakadó irracionális természeti világképet, hanem egyszerűen az ismeretek hiánya vagy a téves információból elvonatkoztatott fogalomrendszer. „A paraszti kultúra és világkép (...) — állapítja meg ORTUTAY Gyula — erősen önellátó volt: kérdéseire magának kellett megadnia legtöbbször a feleletet, mint ahogy a parasztembernek a maga kis gazdaságában egyszerre kell lennie házépítő mérnöknek, állattartáshoz, földműveléshez, időjáráshoz, énekléshez és még sok minden egyébhez értő szakembernek. A paraszti élet kényszerű univerzalizmus, botcsinálta egyetemesség.”

2.1. Az archaikus, tudományos ismereteket nélkülöző mentalitás tehát a természettel való folyamatos kapcsolatban kereste, kutatta és elfogadta azokat a magyarázó elveket, melyeket a hagyomány közvetített számára, s melyekkel a természet jelenségeit értelmezhetette. Mint mondtuk, ezeknek a magyarázatoknak forrásai a hiedelemrendszer és a hagyományban helyet kapó empirikus megfigyelések voltak, az a két forrás, mely a primitív, archaikus mentalitás hordozóinak természeti világképét formálta, s mely ugyanakkor — a népi filozófia és művészet síkján — a kulturális jelenségsoportok sorozatának eredője.

Ezek a jelenségsoportok szoros kölcsönösségi viszonyban álltak egymással, és kapcsolódásaik, összefüggéseik által magyarázták egymást. A természeti jelenségekről alkotott képzetek befolyásolták a különböző rítusok alakulását, a szokásrendszert, a gazdasági élet megszervezését stb.

Mint mondtuk, a hagyományos népi kultúrában, az ősi, archaikus kultúrákban, a kultúra struktúrájában a racionális és irracionális elemek bonyolult kapcsolatokat hoztak létre. Az emberi tudat legarchaikusabb formáiban a természet irracionális szemlélete ugyanolyan, a tudat számára „reális” elemekre épült, mint a valóság, s egybefonódva, egy „képzelt” valóság lényegét formálták. Ennek az ősi természetszemléletnek elemei képezték a rendszerre fejlődött hiedelemvilág alapjait. A természet erőinek kiszolgáltatott ember, tudás és tapasztalatok hiányában, a természeti jelenségeknek olyan erőket tulajdonított, melyek messze fölülmúlták az emberi képességeket. Nem csupán megalkotta antropomorf és zoomorf istencit, hanem képzelete benépesítette a világot furcsa, ismeretlen lényekkel, melyek tulajdonságaiban a természeti erők

lényegi vonásai sajátosan összekeveredve jelentkeznek a fantasztikummal, bizarr, szokatlan, félelmetes képzeteket keltve erősítették azt a hitet, hogy az ember és természet örök harcában az embernek olyan erőkkel kell megküzdenie, melyeknek korlátlan hatalmuk van fölötte, olyan fizikai és mágikus erővel rendelkeznek, amellyel szemben az ember tehetetlen, tehát vagy szolgálja őket, vagy egy másik hasonló természetfölötti erő segítségével próbálja megfékezni.

A természet kénye-kedvének kiszolgáltatója, biológiai léte is a természet nyújtotta lehetőségektől függően, az ember szüntelenül olyan jelenségeket észlelt, melyekkel szemben minden emberi erővel történő védekezés hiábavalónak bizonyult, s melyek veszélyeztették egzisztenciáját: vihar, villám, földrengés, szárazság, sáskajárás, járványok stb. S ha magát védtelennek érezvén, ugyanolyan „reális” erőkhöz fordult, mint — véleménye szerint — maga a természeti jelenség, mellyel szembekerült, „ésszerűen” járt el: áldozattal, varázslással próbálta megszelídíteni a természet erőit, könyörgéssel vagy „furfanggal” kivívni jóindulatát.

A megszemélyesített természeti erők fantasztikumában azonban mindegyre felbukkan a jelenségek valódi tulajdonságainak megfigyelése, az irracionális képzetekben, a karaktervonásokban az emberi megfigyelés valódi eredménye. Az archaikus mentalitás és a modern természetszemlélet lényeges különbségét talán a természet megváltoztathatásának lehetőségére vonatkozó felfogás adja. Bár az archaikus mentalitástól semmi sem volt idegenebb, mint az a meggyőződés, hogy a természetes emberi erő és tudás hathat a természet erőire, az ember mégis félelemmel telve és rettegve, de kitartó szívóssággal tanulmányozta, megfigyelte őket. A természettudományos ismeretek csíráit ott találjuk a primitív ember tudatában, viszonyulásaiban, megnyilatkozásaiban. Ismereteit, megfigyeléseit lehetőségeihez mérten „teoretizálta”, törvényszerűségeket keresett és vélt felfedezni, melyeket a maga módján igyekezett kihasználni, saját szolgálatába állítani. Az archaikus világvélemény, melynek elemei nyomokban a mai hiedelemanyagban is megtalálhatók, a modern természettudományoktól lemaradt ismeretek, az ősi megfigyelések, elképzelések, képzetek *survival* elemei: magyarázatok, melyeket a primitív ember a világ jelenségeihez, dolgaihoz fűzött.

2.2. Már utaltunk rá, és itt újból hangsúlyozzuk, hogy a népi tudat legarchaikusabb fokán a tudománytalan, irracionális elképzelések is létező, valóságos tények, melyek az életet irányítják, s melyekkel az embernek minden tevékenysége során számot kell vetnie. A mai hiedelemvilágban az archaikus mentalitást három irányból jött „tudásanyag” élteti: 1. a népközösségek számára hozzáférhetővé tett vallásfilozófiai magyarázatokból leszűrt népi tudás; 2. az empirikus megfigyeléseken alapuló naiv materialista nézetekből származó ismeretek; 3. a pogánykori hitvilágból a népi tudat különböző szintjein fennakadt elemekből összeálló hiedelmek. Ezek a különböző eredetű elemek voltaképpen keveredve jelentkeznek a hiedelemvilágban, egyiknek-másiknak túlsúlya közösségekként,

egyénenként változik. A mai népi kultúra hiedelemrendszerében a mitikus, valóságos világgép elemszisztémáit tehát az ezekből a forrásokból származó, tovább élő elemek alkotják, s a nyelv jelrendszerével együttesen alkotják azt a „Cognitive System”-et, mely a hagyományos népi tudat, a népi tudás és tudatformák modelljeit tartalmazza. Ennek a Cognitive Systemnek visszatükröződése a művészetben a mitológia, az a részrendszer, mely nem más, mint a hiedelemelemeknek művészi formában való jelentkezése.

Az általunk vizsgált területen, mint már említettük, ez a hagyományos Cognitive System felbomlott, de a rendszer elemei még őrződnek a népi kultúrában. Vizsgálataink egyik problémakörét éppen annak a megfigyelése formálta, hogy milyen tudatszinten, milyen mértékben lelhetők fel a felbomlott szisztémák elemcsoportjai, részteredékei.

3. A népi közösségben a kollektív memória, a hagyomány őrzi, a hiedelemvilág rendszerezi mindazokat az elemeket, amelyek a valóság ismeretét, s ezen belül a természeti világgépet meghatározzák. Éppen ezért, mivel a mai népi közösségi tudat már nem egységes, olyan kulturális magatartásformák különültek el a hagyományvilággal, a népi tudással szembeni állásfoglalásban, melyek egyben a közösségi tudat fejlődésének útját is jelzik. A különböző kulturális viselkedésformák aránya közösségekként változik, s egyéni formákban konkretizálódik. A világgép központi részét a kozmogóniai elképzelések és vallási képzetek alkotják, melyre ráépül a hiedelemrendszer, s mellyel együttesen képezik a népi kultúra részrendszerét. A kultúrantropológia a teljes hiedelemrendszert tekinti a kultúra modelljének. A hiedelemrendszer nemcsak a közösség világgépét modellálja, hanem „elrendezi az egyénben a hiedelemtudást”. (HOPPÁL Mihály, 1978. 208.)

3.1. Mint mondtuk, az általunk vizsgált közösségek kollektív tudata felbomlott és különböző kulturális viselkedések, magatartások az egyén és a közösségi tudat egységét oszlatták fel. „Mindenféle emberi társadalomban különféle világnézetek élnek egymás mellett, mindig vannak konzervatívabb csoportok, amelyek szilárdan kötik magukat a régi hagyományokhoz, a régi életformához, és vannak mellettük csoportok, amelyek elsöpri ezeket a hagyományokat és új tradíciókat teremtenek.” (ZBURJEVA, A. V., 1980. 12) Ez a megállapítás fokozottan áll napjaink népi kultúrájára, amikor a szocialista kultúrformák elterjedése, az információhalmaz állandó növekedése, a népi kultúra hordozóinak tudatképét változatossá formálta, olyan tudatkategóriákat alakított ki a közösségi tudaton belül, melyek a népi kultúra fejlődésirányának különböző lépcsőfokait képviselik.

Az általunk vizsgált népközösségekben a Hasadékról való ismeretek, fel fogások — a különböző információforrásoknak, a hiedelemvilág hordozóinak szociokulturális különbségeiből fakadóan — három, egymástól elütő kulturális viselkedésformáról, tudati viszonyulásról árulkodnak.

a) A recens társadalmi tudatnak megfelelő kultúrformákat elsajátító, a hiedelemvilággal szemben elutasító kulturális viselkedés, mely a hagyomány értékeinek kizárólag esztétikai funkcióját ismeri el, és ismereteit tudományos, népszerűsítő olvasmányokból, turisztikai kiadványokból meríti, melyeket összekapcsol saját, egyéni megfigyeléseivel.

b) Az archaikus társadalmi tudatra jellemző tradicionális viselkedés, mely ismereteiben kizárólag a hagyományra támaszkodik, a saját empirikus megfigyeléseivel is a hagyományt igyekszik igazolni. A hiedelem elemei a számára olyan valóságos tények, melyeknek a bizonyítékait minduntalan felfedezni véli, a mitikus képzetek valóságmagyarázó rendszerét alakítja ki, alátámasztva saját vagy mások „tapasztalataival”, melyeket művészi formában is közöl.

c) A rezervált kulturális viselkedés az átmeneti közösségi tudatnak megfelelő, mely már eltávolodott a mitikus valóságszemlélettől, megkérdőjelezi a hiedelemrendszer képzeteleleit, anélkül, hogy kételkedésének racionális magyarázatot tudna adni, s a még meglévő hiedelmeinek igazságát is már csak az ősi hagyomány tisztelete biztosítja. A reális és irreális, a „mese” és „valóság” e tudat számára nem egy pontosan körülhatárolt világszemléletről vall, s bár tudományos ismeretekkel is rendelkezik, kételkedve és rezerváltan hallgatja a valóságismereti információkat, bármelyik oldalról kapja is őket. A mitikus képzeteket tudományos ismereteivel próbálja magyarázni, felfogásában a valási képzetek, az empirikus megfigyelések és a tudományos ismeretek sajátosan kevert rendszert alkotnak.

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az általunk vizsgált mai közösségekben a három viselkedéstípus nem minden esetben érzékelhető egymástól teljesen elhatároltan. Sokszor ugyanaz az egyén más-más típusnak megfelelően viselkedik, attól függően, hogy milyen természetű kulturális jelenséggel találja magát szemközt. Akadnak olyanok, akik a Hasadék keletkezéséről szóló legendát például „mesének”, valószínűtlen mendemondának tartják, de a Hasadékban élő természetfölötti lények létezésének még számos „bizonyítékát” látták, és fordítva. Mások kétségbe vonják az ilyen természetű lények valóságát, de mégis elmondanak néhány róluk szóló hiedelemtörténetet, melyet, mint mondják, az öregek így meséltek. Hogy mi lehetett a szokatlan jelenség, máig sem tudják megmagyarázni, de az elődök által átélt esemény megtörtént voltában egy perig sem kételkednek. Sőt, velük is megtörténtek olyan furcsa, különös esetek, melyeknek „ép eszű” ember nem ismerheti a magyarázatát.

A természet szokatlan jelenségei, a félelemérzet, a megmagyarázhatatlan fenntart egy olyan lelki diszpozíciót, mely a hiedelemrendszer elemeit közismertté teszi, s ha nem is viselkedésszabályozó, aktív funkcióban, de ott él valahol meghúzódva, vagy éppen az előtérben, a természetszemléletben, a valóságismeretekben.

4. *A Tordai-hasadék mitológiája* azoknak a hiedelemelemeknek művészi szerveződése, melyek létét a közösség tudatában és művészetében a Hasadék jelenléte közvetve vagy közvetlenül determinálja.

Ha a mítoszokat mint a primitív tudat művészi kifejezését tekintjük, és tudjuk, hogy az archaikus mentalitás számára a természet valóban élő és lélekkel bíró lény volt, akkor a mítoszokat, pogány és keresztény mítoszokat egyaránt, a primitív valóságismeret, az archaikus megismerés tükrözőjeként, szöveggé vált tudásként, a tudás művészi kifejezéseként kell tekintenünk, elfogadnunk. Tehát amikor a mitikus természetszemléletet vizsgáljuk, nem téveszthetjük szem elől a primitív tudatnak azt a képzetét, hogy az egész természet lelkes lény, hogy nemcsak az állatok, növények, hanem az élettelen tárgyak is ugyanúgy érzékelnek, éreznek, ugyanolyan képességeik vannak, mint az embernek. (ZBRUJEVA, A. V., 1980.)

A tradicionális kulturális viselkedésben megnyilvánuló archaikus mentalitás, mint említettük, ma is hitelt ad a Hasadékhoz fűződő összes mitikus képzeteknek. Szemléletükben a Tordai-hasadék egy isteni csoda folytán keletkezett természeti jelenség, ahol ma furcsa, megmagyarázhatatlan dolgok történnek: tündérek, sárkányok lakják, ahol a gonosz szellem felbukkan különböző állati vagy éppen emberi formában, ahol a barlang sötétje furcsa állatokat, vastag kígyókat, szellemeket rejteget, a magas sziklacsúcsokon, a szélviharban sárkány csavarog. Az ember ki van szolgáltatva ezeknek a lényeknek, de védekezhetik is ellenük, sőt bizonyos esetekben a jóindulatukat is elnyerheti, ha tudja, hogyan kell viselkednie. Sötétben nem tanácsos végigmenni a Hasadékon, ahol ezer veszély leselkedik az áthaladóra és már számosan áldozatul is estek. Olyan tapasztalt, „kitanult” emberek is megjárták már, akik a kincsszerzés merészségében továbbmentek a megengedettnél.

A csodás, természetfölötti lények a barlangokban, a magas sziklacsúcson tanyáznak, de az éj sötétjében vagy akár nappal is a környező falvakig is elmerészkednek, hogy az embereket megrontsák, hogy áldozataikat a Hasadékhoz csalogassák.

A Hasadékhoz fűződő hiedelemelemek rendszerére épülnek a művészi formák, a hiedelemtörténetek, aetiologikus mondák és legendák. A közösségekben minden hiedelemmotívumot a motívum művészi feldolgozása kísér, „igaz” személyes élmények vagy hallott esetek elbeszéléseként.

4.1. A Hasadék keletkezésének mitikus magyarázatai mindenki számára ismert motívumokból tevődnek össze, és a szövegek ezeket a motívumokat tetészes szerint csoportosítják, kialakítva egy motívumciklust, melynek struktúrája egyéntől függő. A motívumciklus alkotóelemei a következők:

a) *A Hasadék isteni csoda folytán keletkezett, hogy a menekülő „kiválasztott” hőst ellenségeitől megmentse, azoknak útját állja*

A motívum a közösségek magyar folklórában Szent Lászlóhoz kapcsolódik. A tradicionális kulturális viselkedés „igaz” történetként, megtörtént eseményként fogadja el. A jó és a rossz, a keresztény és a pogány harcában a szent hős megsegítése a keresztény ideológia isteni „igazolása”:

„A tordai határon egy meglehetősen számos tatár csapat üldözőbe vette Szent Lászlót. A király fia próbált egéruat nyerni, de az üldözők mindenütt a nyomában voltak. Bár erős, edzett lova volt, kezdett elfáradni a sok rohangálásban...

Mikor hátratekintett Szent László királyfi, csak akkor vette észre, hogy nyakán a tatár, az ellenségei veszedelmesen közelednek. László az egekhez fohászzkodott, istentől kért segítséget. Mikor kimondta, hogy 'Uram, segélj!' — a lova alatt meghasadt a föld, s mélységes szakadék választotta el őt ellenségeitől...” (F.A. 11342)<sup>1</sup>

A hiedelemvilágtól eltávolodott, de még recens társadalmi tudattal nem rendelkező viszonyát ehhez a motívumhoz híven tükrözi a következő szövegvariáns, melynek közlője már nem vállalja teljes mértékben a csodás motívum „igazságát”, ismeri a tudományos magyarázatot is, melyet szintén fenntartással fogad el:

„Az t mondták, hogy mikor a királyt kergették a kunok, az a kun nép, mit tudom én, milyen eredetű népek vótak, valami pogányok vagy mit tudom én, úgy mondták, hogy fohászzkodott. Itt vót a tordai hegyeknél. Aztán akkor kettényílt a hegy. Miután átjöttek a seregek itt a tordai hegyeken, akkor fohászzkodott ott a király, és átszakadt a hegy. Úgy magyarázták az öregek...

...A tudomány szerint másképp keletkezett. A Hesdát patak átmosta évezredekken keresztül. Valami réteg vót ottan, valami földréteg létezett ott, s kimosta. S mind állandóan mélyül, csak ugye nem veheti észre az ember egy emberi életbe. És állandóan mélyül most is, az a Hesdát mossa...” (Mg. 2371 I.1.)

A recens társadalmi tudatnak megfelelő kulturális viselkedés visszautasítja a magyarázatot, bár a hagyományt ismeri, a legendát vázlatosan leszűkíti az alapmotívumra, a magyarázó részeket elhagyva:

„Az t mondják — de én elmondam, de én megmondam most, hogy én nem hiszem —, azt mondják, hogy mikor Szent László a kunokkal vagy mikkel verekedett, s aztán egyszerre üldözőbe vették a kunak Szent Lászlót és egynéhány emberét... Nem tudom, a kunokkal vagy a hunokkal harcoltak!? Akkor ő szaladt... s az a szakadék kettéhasadt, ott az a hely, ahol ő keresztülment. Akkor a kunok már nem tudtak menni...” (Mg. 2349 I.a)

Az ilyen jellegű közlések között akad olyan is, amely az elődöktől hallott történet esztétikai szépségét megőrzi, az adatközlő tudja, hogy legendának nevezik az ilyenfajta történeteket, művészi értéket tulajdonít nekik, s ha nem is

<sup>1</sup> A népi szöveg archívumi száma az Etnológiai és Szociológiai Osztály tudományos adattárában. Az Mg. jelzésű számok magnetofon, az F.A. jelzésűek hallás után lejegyzett szövegeket jelölnek.

pontos történeti ismeretekkel, de időben elhelyezi az eseményt, melyhez a hagyomány a csodás történetet kapcsolja:

„Én azt tudam, s talán valamit még a történelem is kell írjan, hogy Szent László csapatja a kunokkal abban az időben — hányas időben lehetett az, mint mondjak?! A 600-as vagy 700-as évek táján, vagy még azelőtt, eztet én nem tudam, szóval azt tudam, amit annak idején az öregektől hallottam, hogy Szent László a kunokkal itt ütközött meg ezen a tájon, s éppen itt, a Tordai-hasadék irányában volt egy hatalmas nagy csata. És olyan nagy veszély volt a Szent László csapatjára, mert a Tordai-hasadék nem volt elszakadva. *És a legenda és az öregek mondása* szerint az vót, hogy éppen olyan csuda történt abban az időben, hogy a Tordai-hasadék akkor szakadt ketté. S hogy az kettészakadt, akkor a hegy aljába szorult csapatnak volt rése, hogy túl tudjon menni. Eztet tudam én a Tordai-hasadékra. (...) A legendák és mondókák abból az időből így mondják, ilyen öregektől hallottam.

Eztet kérdeztem édesanyámtól is, minden, ő is így mondja.” (Mg. 2377 II.f)

Az adatközlő tisztában volt a történet mesés jellegével, ismerte, mi volt a történeti alapja, igazolni csupán azt szándékozott, hogy ő ugyanúgy mondja el a történetet, ahogy az öregektől hallotta, s hogy így szólt eredetileg az általa ismert legenda.

A közösségek román nyelvű folklórában ez a motívum is — akárcsak a legendaciklus többi motívuma — Alexandru Macedonhoz kapcsolódik. A motívum művészi feldolgozásai szintén kódjai az adatközlők hagyományhoz való tudati viszonyulásának: a teljes hiteltől a kételkedő tudáson át kizárólagosan a művészi érték megbecsüléséig ott érezzük a szövegekben a különböző kulturális viselkedésformák nyomait:

„Auzăm că pă Alexandru Macedon îl ajunge turcii, și o fugit cu calu călare, așa-i vorba, și a zis — că iei a fost credincios —: 'De ar da Dumnezeu sfintu să deie, după mine să crepe pămîntu și piatra; și iel o trecut, și cînd o trecut aheia, s-o despiciat dealu în două și p-acolo o căzut și nu l-o mai ajuns. Că dreptu-i, dacă o mințit oarecine, poate și io am mințit'” (Hallottam, hogy Alexandru Macedont utolérték a törökök és menekült lóháton, úgy mondják, és mondta — mert hívó volt: 'Ha megadná a szent Isten, hogy mögöttem meghasadjon a föld és a szikla'; és ment, és amikor ott elhaladt, a hegy kettéhasadt, és oda beestek és nem érték többé utol. Hogy igaz-e, ha valaki hazudott, lehet, én is hazudtam.) (Mg 2378 I.g)

A román folklórában a hasadék keletkezésének isteni motívuma nem mindig isteni segítségnek tulajdonított, hanem maga a hős mitikus tulajdonságának, Alexandru Macedonnak vagy ritkább esetben Iova természetfölötti erejének:

„Oamenii vorbeau mai demult, auzăm pă tata și pă oamenii mai bătrîni, că nu știu ce năzdrăvan, Alexandru-mpăratu, sau ce știu io cum i-o spus, o zis c-o sărit ș-on cal p-acolo și despiciat muntele ăla în două părți. Asta-i povestea. Alți spun că dacă nu se despica să se crape muntele ăla în două, satele de jur împrejur erau în apă. Că apa asta ce vine de-aicea, nu ave unde să se scurgă decît numa p-acolea, că aicea iera lacu jos, ș-acolo era ridicat sus de roca, ști?! Ș-așe că numa tătă apa cît să curje din împrejurul ăsta, să duce prin crăpătura aia, prin cheia” (Az emberek beszélték régebb, hallottam apámtól és az idősebb emberektől, hogy mit tudom én, valami táltos, Alexandru király vagy mit tudom én, hogy hívták, vágatott át ott lovon, s kettészakasztotta azt a hegyet. Így mesélik. Mások azt mondják, ha nem hasadt volna ketté az a hegy, a környező falvak víz alá kerültek volna. Mert ez a víz, ami innen jön, nem



folyhatott el máshol, csak ott, mert itt volt a tó lent, a szikla miatt odáig felnőtt volna, tudja?! Úgyhogy az egész víz a környékről csak azon a szakadékon, azon a hasadékon folyhatott el.) (Mg. 2374 I.b)

Mint említettük, a táltos ló varázsereje is egyike azoknak a mágikus erőknek, melyek a hasadékot létrehozták a hős megsegítésére:

„Alexandru împărat o avut on cal, il chema Ducipal, c-on corn în frunte, de-on metru, s-o zis că iera, le zice capcîni, s-o bătut, o avut război cu ieii, s-o zis că l-ajunjeu. Cînd o ajuns la marginea cheii, o zis iel cătă cal:

— No, dragu meu, Ducipal, acuma sintem gata.

O-z calu s-o scuturat, ș-o zis:

— Ține-te bine, stăpine!

S-o aruncat, ș-odat-o fost păstă cheie și de acolo nu l-o mai ajuns. O fugit, calu obosit, cînd o fost acolo la capu muntelui, l-o lovit setea. O zis, că și calu vorbe, iera năzdrăvan.”

(Alexandru királynak volt egy lova, Ducipal, méteres szarva volt a homlokán, azt mondják, hogy olyan kutyafejűekkel volt harca, hadakozott is velük, s mint mondják, már majdnem a közelébe értek. Amikor a hasadék széléhez ért, így szólt a lovához: — Na, kedvesem, Ducipal, most végünk van. — Akkor a ló megrázta magát és ezt mondta: — Fogózz meg jól, gazdám! — Nagyot szökött, s egyszerre a hasadék túlsó oldalán voltak, ahol már nem érheték utól. Megmenekült, lova is kifáradt, s amikor a hegy végéhez értek, elfogta a szomjúság. Úgy mondták, hogy a ló is tudott beszélni, olyan táltos volt.) (Mg. 2378. Iii)

Más szövegekben semmilyen magyarázatot nem fűznek a Hasadék csodás keletkezéséhez, s maga a mitikus motívum is csak töredékesen van jelen:

„S-auză ieram și io coptil, c-o zis c-o fost on împărat, Alexandru împărat, și iel s-o luptat cu cunii, cu hunii, ș-așe că pă Alexandru împărat l-o fugărit, o sărit p-acolo locu ala, o zis c-acolo s-o făcut crăpătura aia, ș-acolo o fost chei, ș-așe de o curs apa di pă satele de-acolo.” (Beszélték, én is gyermek voltam, hogy volt egy király, Alexandru király, és ő hadakozott a kunokkal, hunokkal talán, s akkor történt, hogy Alexandru királyt üldözőbe vették, ott azon a helyen átugratott, úgy mondták, akkor keletkezett ott az a nyílás, lett az a hasadék, s úgy folyt le a víz a környező falvakról.) (Mg. 2356 I.1)

A táltos ló mesei figurája többször is felbukkan a művészi szövegekben, a magyar folklórban csupán az isteni segítség eszközeként, a román folklórban mint természeti erővel rendelkező mitikus figura.

*b) Az ellenség elől menekülő hőst természetfeletti erő menti meg a szomjúságtól, az általa fakasztott forrás visszaadja erejét*

Ez a motívum a Szent Lászlóhoz fűződő legendaciklusban gyakran bukkan fel a Hasadék csodás keletkezését elmondó legenda kiegészítőjeként. A fáradtságtól és szomjúságtól elterülő lovasnak csodás erő vizet fakaszt a ló orrlíkátlól és patáitól érintett földből vagy sziklából. A mitikus segítség ebben az esetben is isteni jutalma a kereszténységért harcoló szentnek:

„...És imádkozott, hogy a jóisten segítse meg. S mikor majdnem utolérték, a lova leesett ottan... Hát van itt egy kút Peterd felé, a Szent László kútja, úgy is mondják nekije... A lova megbotlott. S akkor aztán a szomjúságtól már esett össze a lova is. S akkor forrás fakadott, hogy igyék, s feljön az orrlyukán a víz, így a kőbe. A kőből fakadt egy forrás. Akkor. Az Isten így rendezte.” (Mg. 2350 I.j)

Más szövegekben a forrást fakasztó isteni segítség csak közvetve mutatkozik, a víz fakadását előidéző erő magában a hősben van, mellyel dárdáját a sziklába vágta:

„Ahogy én hallottam... üldözték a kunok Szent Lászlót. Akkor nem vót meg a hasadék, és szomjaztak a vitézei erősen, s ő belevágta a dárdáját a kősziklába, és megnyílt a kőszikla, és ontotta a vizet, hogy ne pusztuljanak el a katonák, az ő katonái.” (Mg. 2376 II.k)

Ebben az esetben az isteni segítség a hősnek adott természetfeletti erőben nyilvánul meg.

Előfordulnak olyan szövegek, melyekben a mágikus erő a szomjas, a fáradtságtól földre rogyott lovat segíti. Ez a motívumvariáns magyarázza a ló orrlíkaihoz hasonló forráshelyeket:

„...Lova már nem bírta tovább, és földre rogyott. László minden reményét elvesztette, mikor a kis kőtömbből, melyre a lova feje hanyatlott, hűsítő forrás fakadt. A hűvös hegyi vízből a ló új erőre kapott, és tovább folytatta útját.” (FA. 11432)

Egy másik motívumvariáns szerint a forrás a hasadékot keresztülugró ló patkóinak kőbe vésődött nyomából fakadt, az ugrás erejét bizonyítva:

„...László a lovával keresztülugrott. Mer nem ez a hasadék vót, ez a szélesség, ami máma van. Ő keresztülugrott az ellenség elől, az ellenség beesett abba a nyílásba. Ott Peterd környékén megvan máma is Szent László lovának a nyoma a szikladarabba. És abból folyik a víz. Ez Szent László forrása, tudomásom és hallásom szerint. De nem a hallásom szerint, mer Szent László patkójának láttam a nyomát.” (Mg. 2379 II.b)

A román folklórban a motívum hasonló funkcióban és hasonló kontextusban jelentkezik, a forrás szintén a táltos ló orrlíkából vagy a hős szablyája vágta résen buggyan fel:

„Cum mere la Petrești masina, acolo o obozît calu, ș-apu dup-apa o trecut dalu: n-o fost apă și calu o făcut cu piciorul acolo, și o făcut o groapă așa în piatră apoi calu s-o dat și-o beut apă a băgat sabdia, să vede sabia unde-o tăiet pămîntu, atuncea-inseamnă c-o fost piatra, apoi iel s-o dus cătă Izla-n colo să nu-i ajungă turcii...” (Ahol halad Peterd felé az autó, ott a ló kifáradt, s vizet keresve áthaladt a dombon: nem volt víz, s akkor a ló a lábával belevágott, gödröt csinált a kőbe, lehajolt és ivott, belevágta a szablyáját is, mert látszik, ahol a szablya belevágott a földbe, akkor ott kő volt, aztán továbbhaladt Izla fele, hogy ne ériék utol a törökök...) (Mg. 2357 I.e)

Akárcsak az előző motívum esetében, a táltos ló itt is gyakran mágikus erő birtokosa, mely forrást fakaszt, s ez a mitikus erő vagy összefonódik az isteni segítséggel, vagy helyettesíti azt:

„Apu ieste Fintina lui Alexandru tăt aici, zicem noi, la capu muntelui, aia dac-o vezi, apoi ăăi închipui, ca sută-n sută să hie drept; că calu o suflat, și pă nările calului iese apa. Tăt atunci...” (Aztán ugyanitt van Alexandru kútja, a hegy végénél, ha azt látod, hát azt hiszed, száz a százhoz igaz; hogy a ló fújt egyet és az orrlikain víz folyt. Ugyancsak akkor...) (Mg. 2352 II.e)

A táltos ló vízfakasztó erejét a következő szöveg példázza:

„...și obosît calu, și iel obosît, iera calu mort de sete, și cînd a ajuns la poalele muntelui, acolo a sforăit calu, ș-o dat cu copita, ș-o ieșit apă din stîncă. Și noi credem, parcă chiar acolo ieram, d-apai io de unde să știu: însă vă spun sincer, că fintina o-am văzut, cum o pus calu jeruntele, nu știu, da să cunoaște, nările de la cal, așa-s găuri, să cunosc, apăi ce-i nu știu, nu pot să zic că-l cred pe popa...” (...és elfáradt a ló is, elfáradt ő is, a ló halt meg, olyan szomjas volt, és amikor elérték a hegy lábához, ott a ló horkantott egyet, patájával kapált egyet, és víz fakadt a sziklából. És mi hisszük, mintha ott lettünk volna, de hát én honnan tudhatnám: viszont megmondom őszintén, a forrást láttam, hogy mit csinált a ló, nem tudom, de felismerhetni az orrlikait, azokról a lyukakról, aztán, hogy mi az, nem tudom, nem mondhatom, hogy hiszek a pópának.) (Mg. 2357 II.f)

A sziklaforrás kövének mélyedésében látni vélik a csodás keletkezés nyomait mint a történet hitelességének bizonyítékát. A forrás vízének gyógyerőt tulajdonítanak, mely keletkezésének természetfölötti voltát szintén igazolja:

„...Szent László kútjából a víz első osztályú. Olyan a formája, mint a ló feje, onnan vesznek ki egy kis kulaccsal, pohárral. Azt mondják, tudőerősítő és erős víz...” (Mg. 2350 II.l)

### c) *Az ellenség feltartóztatására elszórt aranypénzek isteni csoda folytán kővé változnak*

A legendaciklus harmadik motívuma, mely szintén mindig aetiologikus, eredetmagyarázó funkcióban jelenik meg. A hasadék környékén és Szentlászló község határában található nummulitokat, az apró, kerek, pénzformájú lapos kőveket a néphit kővé vált aranypénzeknek tekinti. A motívum két különböző magyarázattal szolgál a kővé vált aranypénzek jelenlétére: vagy a menekülő hős szórja szét aranyait az ellenség feltartóztatására, melyeket az isteni erő idővel kővé változtat, vagy az isteni segítség így akarja visszatartani a keresztényeket üldöző pogányokat, hogy aranyesőt bocsát útjukba. Az első változatban a pénz kővé válása a kapzsi pogányok isteni büntetése, mely a hős akarátától független, míg a második variánsban a hős imájára változik az arany kővé:

„...S akkor ő menekült a kunak elől. Nem tudom, a kunokkal vagy a hunokkal harcoltak. Akkor ő szaladt, s már érték el, s nekijek (...) vót sok aranypénzek, zsákkal, s azt vitték. Már érték el, s akkor azt mondta a kun vezér, hogy 'Élve vagy halva! Vagy csak a fejit!' — de neki kezébe adják Szent Lászlót. S akkor már Szent László félt, s elkezdte a pénzt szórni, azt a sok aranyat. S akkor a pénzre: 'Jobb nekünk ez, összeszedjük és utolérjük'.

S azak nekifogtak, szedtek, s megtöltötték ők is a zsákat. Addig Szent László elszaladt, s az a hasadék kettéhasadt, ott az a hely, ahol ő keresztülment. Akkor a kunok már nem tudtak

menni. S akkor gondolták, már úgyse tudják elérni, nézzék meg, osszák el a pénzt. Ha akkor mind kő vót a zsákba...” (Mg. 2349 I.sa)

A második motívumvariáns a román folklórban gazdagabb, és mesei fantasztikummal keveredve jelentkezik. A menekülő hős kérésére pénzeső esik, majd az aranypénz kővé válik az ellenség kapzsiságának büntetéseként:

„...Alexandru-mpărat o avut o bătălie nu știu cu cine... ș-o zis, că iel a fost om credincios. Și o zis că într-o noapte i s-o arătat o cruce pă cer, ca iel cu crucea-nvinge și iel a cîștiga războiul... S-o zis, cînd a fost pă dealu Agrijului, aicea o-z că s-o rugat lu Dumnezo să ploie bani, că-l ajunge dinapoi să-l bată. Și aztăzi dac-ai mere, tăte piétrile-s ca banii, acolo, că o plouat Dumnezo bani după credința lui. Numa ia așa-s piétrile ca banii...” (Alexandru király-nak csatája volt nem tudom kivel... úgy mondták, hogy hívő ember volt. Azt is mondták, hogy egy éjszaka kereszt mutatkozott neki az égen, hogy ő a kereszttel győzni fog és megnyeri a háborút... Mondták, hogy amikor Egres hegyén volt, ott, úgy mondták, hogy imádkozott az Istenhez, adjon pénzesőt, különben utolérik és megverik. Ma is, ha elmennél oda, a kövek mind olyanok, mint a pénz, mert Isten pénzesőt adott, ahogy ő kérte. A kövek csak olyanok, mint egy-egy pénz.) (Mg. 2367 I.f)

*d) A hasadékot átugró, menekülő hős kalapjából ruzsmarintág hull a földre, mely a sziklatetőn gyökeret ereszt*

A Hasadékhöz fűződő legendaciklus legkevésbé elterjedt motívuma csupán magyar nyelvű szövegekben bukkan fel. Ámbár a magas sziklán növő „ruzmaringta” létezéséről mindenki hallott, odakerülésének csodás körülményeit csak az archaikus mentalitás őrizi.

„...Biztonságban látta magát, még egyszer visszafordult, s büszkén meglengette ruzsmarintos kalapját. A kis ruzsmarintág kihullott a kalapjából, s a meredek sziklafal tetején, ahol a kis ágacska földet ért, szép ruzsmarintfa virágzik még ma is.” (FA. 11692)

Az a tény, hogy ez a növényi ritkaság „megközelíthetetlen”, crósíti a motívum mágikus tartalmát.

Mint említettük, a román szövegekből ez a motívum hiányzik. Itt jegyezzük meg, hogy a két folklórban a felsorolt motívumok különböző hangsúlyt nyernek a szövegek keretében. A román folklórban a forrásfakasztó csoda alkotja a történetek központi motívumát, a Hasadék keletkezése ehhez szolgál kezdő- vagy zárómotívumként. A magyar folklórban a szövegek központi motívuma minden esetben a Hasadék keletkezésére utal.

Érdekes megfigyelnünk, hogy a tradicionális kulturális viselkedésű egyének között is akad olyan, aki éppen a vallásfilozófia szemszögéből kérdőjelezi meg a Hasadék keletkezésének csodás magyarázatát:

„Az a kő elhasadjan? Hát van olyan? Ha azt mondják, hogy keresztülment az Úrjézus rajta, azt hinném, hogy neki elhasadt. De már Szent Lászlónak vagy Szent Istvánnak, vagy Stefán csel Márénak, vagy Mihály vitéznek, vagy nem tudom... annak nem hasad el. Me' az a hasadék

az akkor keletkezett — me' én a történelmet ismerem —, mikor az özönvíz vót. Akkor az özönvíz vágott utat, nem Szent László. Az özönvíz, de a mai legenda ez.” (Mg. 2349 I.dd)

Az özönvíz genezisét vallják a közösségeknek azok a tagjai, akik már eltávolodtak a hagyománytól, de a tudományos magyarázatot vallási alapon elfogadhatatlannak tartják. Magyarázataik szerint az özönvízkor összegyűlt víz tört utat a sziklarepedésen, melyet ma is állandóan mélyít:

„Să vede bine de pă vremea potopului cum au trecut apele păstă munte odată... Atunci o spălat și ș-o făcut loc, dar-atunci a vîjîit lumea.” (Jól látható, hogy az özönvíz idején hogyan törtek át a vizek egyszer a hegyen... Akkor kimosták és utat csináltak maguknak, de akkor zúgott a világ.) (Mg. 2369 II.b)

Szempléletükben, mint már említettük, a racionális és irracionális elemek keveredve jelentkeznek, keresik a hasadék keletkezése szükségességének racionális okait, de kiindulópontjuk a vallás nyújtotta ismeretek:

„Tăietura asta a Cheilor Torzi s-o făcut pă vremea potopului, că de nu iera destizătura, vine o vale de la Munți Apuseni, și de nu spărje potopu acolo să strînje on tău pînă la Cluj, și pînă iese în Someș pă aia parte; n-ave pă unde iese apa. Potopu o găsît golu așa acolo, despărțirea aia a munților și o făcut loc apa.” (A Tordai-hasadéknak ez a vágása az özönvíz idején keletkezett, mert ha nem lett volna ez a nyílás, jön egy völgy a Nyugati Havasokból, s ha nem vágja át az özönvíz, ott akkora tó gyűlt volna fel, hogy Kolozsvárig ért volna, míg utat talált volna a Szamosba azon az oldalon. Nem volt más útja a víznek. Az árvíz ott találta azt az üres helyet, a hegyeknek azt a hasadékát, és ott utat csinált magának a víz.) (Mg. 2369 II.h.)

4.2. *A Hasadék mitikus lényei* sok tekintetben a hajdani erdőkultusz maradványát őrzik. A hozzájuk fűződő hiedelmek a hasadékkal közvetlen érintkezésben lévő lakosság körében sokkal erőteljesebbek, mint távolabbi községekben. A peterdi lakosság például sokkal inkább benne él a hiedelemvilágban, mint Szentmihályfalva lakossága, amelyik nem élt a hasadék közvetlen közelében. Azok körében, akik a Hasadék szikláinak gyér növényzetét a múltban gyakran használták állattartásra, juhokat, kecskéket legeltettek, szállásoltak el és teleltettek ki a barlangokban, számos az egyéni „élmény”, vagy mások elbeszélései alapján minduntalan újabb „bizonyítékokat” szereztek a Hasadék titokzatos lakóiról. A meredek sziklákról sokan lezuhantak; a baleset szintén magyarázatul szolgált a Hasadék természetfölötti erőinek létezésére. A hidakat őrző tündérek, a férfi alakban jelentkező *zmeu* (sárkány), a különböző állatalakokban megjelenő gonosz szellem, a feltűnő titokzatos fények, melyek a különböző szellemek jelenlétét mutatták, hívebben őrződnek meg azoknak a tudatában, akik minduntalan ki voltak téve ilyen találkozásoknak vagy mindegyre hallották a különböző furcsa történeteket.

Ugyanezt figyelhetjük meg a Hasadék mitikus lényeknek jellemvonásaiban, a hozzájuk fűződő képzetekben, elképzelésekben, a róluk fennmaradt elbeszélésekben. Nem kell itt hangsúlyoznunk, hogy a Tordai-hasadék elhagyott ösvényei, meredek sziklái, növényzete az erdő titokzatosságához hasonló emberi reflexiót fakasztott, nem véletlen tehát, hogy az azt benépesítő mitikus lények

hasonlóak a hegyek, az erdők titokzatos lakóihoz. A kincseket őrző lángok is, melyek a barlangok szájánál vagy a magas sziklacsúcsokon lebegnek, a hajdani erdőszellem mai formái a hiedelemrendszerben. (FERENCZI Imre, 1960. 9.)

A Hasadék mitikus lényeihez fűződő képzetek a művészi konkretizáció fókán tágabb körben ismereteseek, de csupán a tradicionális kulturális viselkedés számára jelentenek valóságot. A hiedelemelemek mindig művészi szövegek formájában nyernek élő funkciót, s motívummá szerveződve őrződnek e szövegekben. Ezek a motívumok kevés számú motívumvariánst hoznak létre, s funkcióazonosságuk is nyilvánvaló. A szövegekben fellelhető alapotívumokat a következőképpen azonosíthatjuk a hiedelemrendszer keretében:

a) *A Hasadék sárkánya láng formában, fénycsóvaként belopózik a házba, a szeretteikért búsuló lányokat, asszonyokat az elveszített kedves alakjában megrontja, betegé teszi ölelésével.*

„Zmei apărau cu falăcăra albastră înăpoi, în față cu falăcări roșie. Spune că aveu cap. Dacă îi mure la cineva soțu, și iera tare necăjită, zice că la femeia aia umbla zmeu. Ie zice că vine bărbatu, da nu vine bărbatu, că vine zmei. De pă unde iera stinci de piatră venea de pă Cheile Turzii.” (Sárkányok jelentek meg, hátul kék, elől vörös lánggal. Mondják, hogy fejük volt. Ha valakinek meghalt a férje és nagyon bánkódott érte, mondják, hogy annál az asszonynál sárkány járt. Azt mondták, hogy jön a férje, de nem a férje jött, hanem a sárkányok. Ahol kősziklák voltak, onnan, a Tordai-hasadékból jött.) (Mg. 2372 II.a)

a<sub>1</sub>) *Jóképű fiatal legény alakjában a táncba megy, s a lányokat elrabolja és a Hasadékba hurcolja. Akárcsak az ördög, a gonosz gyakran ölti kakastollas rendőr alakját a román folklórban:*

„O zis c-o fost două fete faine cu berț. S-o-z că-n-t-o zî pă la ojină, de-acolo din Cheile Turzi, o vinit doi feciori de tăt și cu pene de cocoș pă vremurile ale, ș-o jucat până cătă sară. O zis unu cătă altu:

— Ia, mă țî s-o aprins pana!

Atuncea o zis ză:

— Sus! cu fetele din joc, și le-o dus în Cheile Turzi, o-z că numa flăcări o rămas dupa iei, o dus fetele și le-o băgat în Cheile Turzi.” (Mondták, hogy volt két igen szép leány. S mondták, hogy egy nap, úgy uzsonnatájt, onnan a Tordai-hasadékból, két jóképű legény jött, kakastollasan, mint szokás volt azokban az időkben. S táncoltak úgy estefeléig. Így szólt egyik a másikhoz: — Né te, meggyúlt a tollad! Akkor mondta a másik: — Fel e lányokkal a táncból. — S elvitték őket a Tordai-hasadékba, mint mondják, csak a lángok maradtak utánuk, elvitték a lányokat és eldugták a Tordai-hasadékban.) (Mg. 2372 II.b)

A hiedelemelemek itt mesei motívumokkal keverednek, a sárkányok felelőségüként bánnak a lányokkal, gondozzák, megbecsülik őket:

„...da o zis c'o fost grijite de iei cu tăt ce le-o trăbuit, și bine. Cînd ieram io așe cam de doisprezece ai să vorove, că o zis că răcne mamele dupa iele cînd le-o văzut, că o zis că uite, că să le ducă dintre feciorii zmeii. Ș-apu o mai umbla p-acolo, da nu le-o găsît în veci, nici a lor, nici a zmeilor. Da nu știu că unde-s amu uoameni is, o s-o băgat pîn ptetri-ncolo?” (...de mondták, hogy mindenben gondoskodtak róluk és jól voltak. Amikor olyan tizenkét éves voltam, beszéltek, hogy nyögtek az anyák fájdalmukban, amikor látták őket és nem akarták ott hagyni a sárkányokat. Aztán jártak még ott, de nem találtak többé soha, sem a lányokra,

sem a sárkányokra. Nem is tudom, hogy most hol vannak, emberek-e vagy bebújtak a kövek mögé?) (Mg. 2366 II.i)

a<sub>2</sub>) *Fénycsóva formájában megijeszti a Hasadékból legeltető pásztorokat:*

„...O mers on ciurdar, Roștaș Traian, iera la bivoli, tăt acolo la Cheile Turzi vedeți că tot acolo-s deacii și zmeii, și dac-o mers acolo cu vitele, n-aș pute să mă exprim, c-o zis că:

— Am văzut, o ieșit on zmeu dindărăpt, și din coadă-i iese foc și din cap — zice — noi am fost nevoiți să fugim de-acolo. Pă tăți ne-omoară.

Și țigani pînă-n sat o fugit. Io cred că o și fost, de le iera lor așa frică, de vedea locurile-aiestea.”

(Ment ott egy csordás, Roștaș Traian, bivalyokkal volt ott a Tordai-hasadékból, tudják, ott ördögök és sárkányok vannak, s ahogy ott ment a marhákkal, nem tudom, de valahogy úgy mondta: — Láttam, amikor előjött egy sárkány és a farkából és fejéből tüzet vetett — mondta —, mi kénytelenek voltunk elszaladni onnan. Mindnyájunkat megölt volna. — És a cigányok egyet futottak a faluig. Én azt hiszem, hogy volt is ott, ha már annyira megijedtek, látva ezeket a helyeket.) (Mg. 2353 I.u)

A magyar folklórban a hasadéki sárkány figurája nem ennyire körvonala-zott, összeolvad a gonosz, a lidérc alakjával. Furcsa alakú felhő vagy porfelhő formájában a viharban kavargó a Hasadék fölött. Itt is jelentkezik mesei elemekkel keveredve, a barlang bejáratánál őrizi a tündéretet, miközben hét fejéből tüzet hány:

„A sárkány, a hétfejű sárkány?! A hétfejű sárkány ott állt a barlangajtóba, a Balika felőli oldalon. Aztán jött egy vitéz, amelyik osztán levágta rendre mindegyik fejit, pedig tüzet okádtak a szájából, jött a tűz, és mégis levágta s bement. És a legszebb tündért aztán kivette és lóháton elnyargalt...” (Mg. 2375 I.r)

A sárkányról szóló hiedelemtörténetek már nagyon ritkán vagy egyáltalán nem szerepelnek személyes élményként a szövegekben, s a szövegekbe bele van kódolva az elbeszélő álláspontja is az elhangzottakkal szemben:

„Vót itt egy öregember. Nem vót buta ember... Mégis olyan babonás vót, hogy visszaemlékszem mint gyermek, akkor sem hittem. Tetszik tudni, ahogy mesélték nekem, hogy itt vót egyik szőlőbe, itt vót pásztor. S akkor erősítették, hogy jön éjszaka a sárkány, s megy az égen keresztül, hosszú farka van. S vót olyan ember, hogy a villát beütötte oda a földbe, s leszállott oda elejébe. S úgy sírt előtte, hogy engedje el...” (Mg. 2376 I.hh)

Az antropomorf sárkány, aki a gyanútlan asszonyokat megrontja és a Hasadékba csalja, a magyar folklórban is ismert, de a motívum nem kötődik megnevezetten a sárkányhoz, hanem a gonosz szellem, a titkosatos „Valami” veszejt el az asszonyokat. Gyakoribb a felhőnyúlvány alakjába beleképzelt sárkány, amelyik a román folklórban is zoomorf jellegű (balaur), aki a hasadék felett ereszkedik le és iszik a Hesdát vízből:

„...Egy olyan felhőnyúlvány vót. S arra mondta, hogy né, ereszkedik le a sárkány, hogy igyék vizet...” (Mg. 2349 I.j).

A sárkány képzetet leginkább a barlangok titkoszatossága tartotta fenn a hiedelemrendszerben:

„Mondták régen, hogy hát ott a barlangok nem tiszta dolgok, hanem olyan tisztátalan dógok vannak ott. Egyik azt mondta, hogy a sárkány húzódik oda, a másik egyebeket... Ilyen elmaradott emberek inkább emlegették ezeket a dógokat, mások nem hitték.” (Mg. 2376 I.z)

b) A gonosz szellem, az ördög, hasonlóan a barlangok, az elhagyott ösvények lakója. A vele kapcsolatos képzetek hasonlóak a román és magyar hiedelemrendszerben és leggyakoribb a hirtelen metamorfózis motívuma. *A gonosz antropomorf vagy zoomorf formában megkísérti a sötétben magánosan haladót, s ha az helyes viselkedést tanúsít vele szemben (keresztet vet, ráímádkozik), fénycsóva formájában vagy más természetellenes módon hirtelen átváltozva eltűnik.* A legtöbb hiedelemtörténet, mely ezt a motívumot feldolgozza, a Hasadéknak azokról a késői áthaladóiról szól, akik objektív okokból, a malomból hazatérve, elsötétedés miatt egymagukban voltak kénytelenek áthaladni rajta. Ismerik azokat az ösvényeket is, azokat a sziklasarkokat, ahol legtöbbször várakozott a gonosz szellem, s ilyen vagy olyan formában megpróbálta tiltott cselekvésre rávenni és elveszejteni a vándort; de gyakran tartózkodott a malmok közelében, barlangokban meghúzódva is:

„La gatu, la mora lui Vomir, iera un drac, dacă treceai p-acolo noaptea, îți băga ghimei cu piatră în casă. Și, iera peatră de aia zdrobită. Nu puteai trece p-acolo nopatea. Gaturi de-alea. Cum îi valea asta, era gat făcut din nuiiele, ca să ducă apa pă moara lui... zice că nu poți să meri, că dracu nu te lasa, dacă meri, te omoară.” (A gátnál, Vomir malmánál, volt egy ördög, ha ott haladtál el éjszaka, kövekkel dobált meg. Tudod, olyan zúzott kövekkel. Nem haladhattál el ott éjszaka. Amilyen ez a völgy, gát volt ott sóvényből, hogy a malmára vezesse a vizet... azt mondja, nem mehetsz ott, mert az ördög nem enged, ha mész, megöl.) (Mg. 2353 II.X)

b<sub>1</sub>) *Máskor ránehezedik a zsákokkal teli szekérre, és megakadályozza, hogy előrehaladjon:*

„... a vinit unu cu două faldere de grâu sau de porumb ș-o măcinat aicea, acolo la moara iai unde spunem noi, și cînd s-o dus sa iele cătă casă, o spus, că dracu s-o pus pe sanie... Cînd o fost pă Pripor, s-a dus dracu pă sanie, n-o mai putut să tragă sania înainte nicicum. O trăbuit să-ntoarcă sania-napoi, ș-o vinit ș-o durmit la om, la Moldovan Iacob, pină dimineața...” (Jött egy ember szánon búzával vagy kukoricával, s megörölte itt, annál a malomnál, amelyről beszélünk, s amikor indult hazafelé, úgy mondta, hogy az ördög ráfeküdt a szánjára... Mikor a kapaszkodóhoz ért, úgy megnyomta az ördög a szánját, hogy nem mehetett tovább semmiképp. Vissza kellett térnie a szánnal, s itt aludt egy embernél, Moldovan Iacobnál reggelig...) (Mg. 2353. II.y)

b<sub>2</sub>) A magyar folklórban a gonosz szellemről szóló hiedelmek központi motívuma mindig a *fekete kutya, ló vagy más állat hirtelen megjelenése, váratlan eltűnése* az ember nyomában, amely a szakrális szavak hallatára furcsa módon eltűnik. Figurája összemosódik a lidércel, prikuliccsal. Az ember a megfelelő viselkedésformákkal megszabadulhat tőlük. Sokszor az ember nem is tudja, hogy a gonosz szellemmel került össze, csupán az önkéntelenül kimondott szakrális szavakra történő reakcióból jön rá, hogy kivel találkozott. A gonosz szellem itt is rendszerint láng, fénycsóva formájában tűnik el.



4.3. A Hasadék természetfeletti lakóinak második csoportját azok a poli-funkcionális mitikus lények alkotják, melyeknek mágikus erejét az ember helyes viselkedési formákkal a maga javára fordíthatja. Ha sikerül jóindulatukat elnyerni, az embert szolgálják, de elveszejtik, elpusztítják, megrontják azt, aki helytelenül reagál kísértéseikre, nem tudja, hogyan kell viselkednie a velük való találkozásokkor. Ezek közül a mitikus lények közül legismertebbek a Hasadék tündéreihez fűződő mitikus képzetek, s a belőlük kifejlődött hiedelemmotívumok. A tündérekhez fűződő hiedelemelemek az ún. végzetnökhöz hasonló funkciót kölcsönöznek ezeknek a szép, légies, fehér ruhás alakoknak, akik sok tekintetben a népmesék tündéreiének megfelelői. A hiedelemrendszerben az erdei tündérek ugyanakkor csodálatot és szépérezetet kiváltó figurák, miközben kiszámíthatatlan, ártó lények, kik kényük-kedvük szerint megsegítői vagy ellenségei az embernek. A szakirodalom szerint az eddigi adatok alapján világosan kitűnik, hogy az „erdei tündér” összetett mitológiai alak. Figyelembe kell venni mesei, mondai rokonait is, hogy eredetének kérdésében megnyugtató eredményre jussunk. Az erdei tündéreknek kétségtelenül vannak sajátos vonásaik, elbájolják, elcsalogatják a pásztorlegényt, tévútra vezetik az erdei utast. Némely szerző inkább démonikus eredetűeknek tekintené őket, s hogy a néphiedelem is ilyen erőt tulajdonít nekik, a sátán, a negatív erők birtokosának tartja, kikkel eredetük is hasonlatos, bizonyítja e következő népi szövegrész, mely a tündérek rokon lényeinek eredetét, az ún. *milosztívek* keletkezését magyarázza:

„Milostivele n-o fost chiar așe pedepsite ca heia diavoli, alți a rămas în aer, alți pã pãmînt, alți cum îs fetele ale, ele ies la șapte ani, îș petrec și ies afarã la luminã tãt diavoli o fost de-aia ce o pticat tri zãile și tri nopti din ceri o pticat pã pãmînt.” (A kegyesek nem voltak éppen annyira megbüntetve, mint az ördögök, egyesek a levegőben maradtak, mások a földön, mások, mint azok a lányok is, hétévenként előjönnek és a napvilágon töltik idejüket, ezek is ördögök voltak, olyanok, amelyek három nap és három éjjel hullottak az égből és a földre estek.) (Mg. 2378 II.x)

Bár az általunk tanulmányozott közösségekben megfigyeltük, hogy a tündérek (zîne) és a milosztívek (kegyesek) teljesen azonos funkcióban vannak jelen a hiedelemanyagban és a hozzájuk társult képzetek is azonosak, a román folklórban a Hasadékban lokalizált végzetnöket minden esetben tündérnek (zîne) nevezik.

Mint mondtuk, a Tordai-hasadék tündérei az erdei tündér hiedelemképzetével azonosak, énekük, „hóráik” elbűvölik az átkelőket, öntudatlan állapotukból sokszor csupán úticéljuktól messze térnek magukhoz. A sziklacsúcson jelennek meg, a tisztásokon táncolnak fehér ruháikban, kibontott hajjal, a Hesdát vízében fürödnek vagy a barlangból kilépve csalogatják az ifjakat. A barlangok kincseit őrzik, és lépre csalják a kincskeresőket. Számosan áldozatul estek már szépségük és csodálatos énekük bűvöletének, de ha szeszélyük és kedvük olyan, megsegítik az arra rászorulókat.

A hiedelemtörténetben a következő motívumok alakultak ki, és váltak közismertté a vidék folklórában:

c) *A Vágott kő nevű sziklafal minden hét évben megnyílik, a tündér vagy tündérek kijönnek és az arra haladó férfit becsalják.*

„A tündérekről beszéltek mindig, nemcsak ördögekről és lidércekről, ugye szebb dolgokról is, a tündérekről. Én mindig úgy képzeltem: gyönyörű szép leányok és szárnyuk van. Így gondoltam el...

Aztán itt a Vágott kő nevű részen, ott jöttünk mindig az erdőre, az út ott vezet el. És ottan van egy sima kőszikla, mint ez a fal, a ház fala, de van kétszer olyan magas, s olyan két ajtó szélességű, azon a falon ilyen mélyedések vannak, mint az ujjambegye, körös-körül, mint egy ajtó.

Azt mondta apám abban az időben, mikor ott elmentünk: — na né, látod ott azt az ajtót?! Ez minden évben kinyílik, és onnét a tündérek kijönnek, s ha ott találnak egy szép fiút, azt beviszik magukkal.” (Mg. 2375 I.p)

c<sub>1</sub>) *A tündérek a Hesdát vizében megfürödnek, s aki utánuk megfürdik, minden betegségből kigyógyul és megfiatalodik.*

Ezt a motívumot csupán a román hiedelemtörténetekben találtuk meg, idős adatközlők szövegeiben:

„Zice că apa aia, Hăjdatele, acolo se scăldeau zinele. La zece ani veneau odată și cine se scălda după ce ieșeau din apă se vindeca de orice boală sau întinereau. Asta am citit! Spuneau că iera mai multe zine care locuiau în peșteră...” (Mondják, hogy az a víz, a Hesdáté, ott fürödtek a tündérek. Tíz évben egyszer jöttek, s aki megfürdött benne, miután kijöttek a vízből, meggyógyult minden betegségből és megfiatalodott. Ezt olvastam! Mondták, hogy több tündér is volt, aki ott lakott a barlangban.) (Mg. 2371 II.b)

Hogy a motívum már kiveszőben van a hiedelemrendszerből, bizonyítja az is, hogy adatközlőnk szükségesnek találta hitelességét alátámasztani az írott szóéval, azért hangsúlyozta, hogy nem hallomásból tudja, hanem olvasta.

c<sub>2</sub>) *Szent György napján megnyílik a kősziklaajtó, a tündérek kijönnek vízért, fürödni, énekelni. Aki addig be tud hatolni a barlangjukba, kincset talál. Ha nem sikerül idejében visszatérnie, hét évig foglyuk marad.*

A motívumot feldolgozó történetek azokat az eseteket mesélik el, amikor valaki áldozatul esett kapzsiságának és a kincs látványába belefelejtkezve vagy nem tért idejében vissza, vagy többször is visszatért, hogy minél többet kihordhasson, és rajtavesztett, mert a kőszikla bezárult. Számos adatközlőnk állította, hogy személyesen ismert olyan áldozatokat, akik a fogság után hófehér hajjal, megöregedve tértek vissza és nemsokára el is pusztultak. Emlékeznek viszont olyan esetekre is, mikor a hétévi fogság után meggazdagodva földet, házat vásároltak:

„A 900-as években . . . sokszor hallottam mesélni az öregektől, hogy a Tordai-hasadékban egy szikla minden hét évben megnyílik, azon kijön egy szép leány korszóval a kezében, lemegy a Hesdát patakra vízért. Míg a szép leány odajár, be lehet menni a barlangba, és annyi kincset lehet kihozni, amennyit elbír az ember.

Egyszer egy mészki ember olyan szerencsés vót, hogy éppen akkor járt ott, mikor a szikla megnyílt. Két véka kukoricával ment a malomba, hamar kiürítette a zsákot, és bement a barlangba. Rakta a zsákba a sok aranyat, gyémántot, míg megtelt a zsák. Felkapta a vállára, és sietett kifelé, de már későn, mert a lány éppen akkor tért vissza, a nyílás bezárult, és az ember bennrekedt a barlangba. A lány rámosolygott és hívta. Azt mondta, öntse vissza a kincseket, ahonnan fölszedte. Aztán bevezette egy társalkodóterembe, ahol még sok szép tündérlány volt. A vizet beöntötte egy medencébe, az embernek adott egy darab szürke követ, hogy mikor éhes, azt nyalogassa. Néha mártsa bele a vizes medencébe, sohasem lesz szomjas. Ott élt az ember hét esztendeig, amíg elfogyott a víz, s a lány megint a korsót a kezibe vette, hogy vizet hozzon. A szikla megnyílt, és az ember kijöhetett. Magával hozta a követ, amit a hét év alatt szép simára nyalt, fenékö formára.” (F.A. 11234)

c<sub>3</sub>) *A tündérek, ha az arra haladó nem zavarja éneküket, nem éneklő „hórájukat”, megsegítik, s terhét — rendszerint a malomból hozott lisztet — megszorítják.* Ez a motívum is a román folklór sajátja, s bár előkerült magyar szövegekben is, a beékelődő román nyelvű szövegrészek elárulják az átvételt:

„A régi öregek azt mondták, hogy hallották, hogy énekeltek a tündérek. Nem látták, csak hallották. Aztán hogy hol vótak elhelyezkedve, hol vótak elbújva?! Este, miután sötétedett be, aztán énekeltek.

Éppen egy ember mesélte, hogy elment a malomba, a Hasadékba, s mikor visszafelé gyött, elsőtedett a lisztel. S lefeküdt egy daraban, hogy pihenjen. S gyöttek énekelve fenn a levegőbe. S fel akarta venni a zsákot, hogy jöjjön haza tovább. Azt mondták: 'Dumnezeu să sporească făina' — Az isten szaporítsa meg a lisztet — ők onnan fentről. Azt mondja az öreg, mikorra hazajött, a zsák megtött lisztel.” (Mg. 2349 I.c)

A motívum egy másik földolgozásában a megsegítés magyarázata, hogy a barlang előtt táncoló és éneklő tündéreknek odaszólt az ember: „Să vi să sporească jocul!” — Szaporodjon a táncuk. De általános hiedelem szerint a tündérekhez szólni nem szabad, ha az ember elkerüli őket, észre sem veszi, semmi bántódása nem lesz.

c<sub>4</sub>) A román folklór *milosztivái*, mint mondtuk, a tündérekkel identikus lények, *a levegőben szállva énekelnek, piros csizmácskáik kivillannak az elhagyott tisztásokon, amint ropják a táncot. A gonosz szellemhez hasonlóan, kakaskukorékolásra eltűnnek, de mézes-mázos beszéddel, csalogatással, elbűvölő énekkel előbb megpróbálják eltéríteni útjából az arra járókat.* Ugyanez a motívum előfordul a tündérekkel kapcsolatosan, de a milosztivek mindig nyilvánvalóbban és kifejezettebben közelebb állanak az ártó szellemekhez, a „duhu necurat”-hoz, mint a tündérek:

„Iară unu de-aicea, Dinu, l-o purtat așe ni; tăt nălucile este prostestji, cum zice, duhu necurat. L-o dus p-acolo cătă Comițiș, cum îi zicem noi. Cătă Tureni este o comună, l-a purtat p-a colo pă hotar, și iar o vinit-napoi, și pă cînd a fost odată — s-o trezit acoli una singur; s-o trezit că-i singur, s-a deșteptat de cap, s-o vinit cătă casă. Că ce l-o purtat, nu știe, numa i-o sculat din pat, s-o luat și s-o dus. S-a dus pîn-acolo în comuna vecină, și cînd o fost aicea-n hotar, n-o știut că unde-i. Pîn la urmă s-o trezit și o venit cătă casă, așe, om normal.” (Megint egy másikat innen, Dinut, csak úgy meghurcolta. A kísértetek mind rosszindulatúak, ahogy mondják, rossz szellemek. Meghordozta ott Komjátszeg felé, ahogy mi mondjuk. Túr felé egy falu, meghordozta ott a határban, és megint visszajött, ahonnan elindult, s ott magához tért

egyedül; ott találta magát egyedül, helyre jött az esze, és elindult hazafelé. Hogy mi hordozta meg, nem tudja, csak felköltötte az ágyból és magával vitte. Elment oda a szomszéd faluig, s amikor abban a határban volt, nem tudta, hogy hol van. A végén magához tért és jött hazafelé normális emberként.) (Mg. 2366. I.d)

Bár az adatközlő itt nem nevezi meg, hogy milyen rossz szellemre céloz, a beszélgetés kontextusában nyilvánvaló volt, hogy a milosztiveknek tulajdonítja a megmagyarázhatatlan utat.

Azok a közösségek, melyek távolabb esnek a Hasadéktól és községük közelében is vannak olyan helyek, melyekhez a tündérekhez fűződő hiedelmek kapcsolódhatnak, mint például a Túr község közelében levő Túri-hasadék, az összes ilyen természetű motívumokat ahhoz kapcsolják. A Túri-hasadékban a Tündérek barlangja néven ismert barlangba lokalizálják a legtöbb hiedelem-motívumot, melyek a többi közösségekben a Tordai-hasadék barlangjaihoz és azok csudás lakóihoz fűződnek. Csupán egyetlen olyan motívumot találtunk, amely minden esetben a Túri-hasadék Tündérek barlangjára vonatkozott a hiedelemtörténetekben:

c<sub>5</sub>) *A Túri-hadasékban legelő és éjjelre a Tündérek barlangjába beterelt állatok itt hagyott piszka minden esetben csodálatos módon eltűnik.*

„Azért nevezték el Tündérek barlangjának, hogy akármilyen teli vót ganéval, piszokkal a barlang, ahogy egész héten, azt (...) másnapján, mikor megint ment, ki vót takarítva. Igen, azt mondják, hogy ottan akármilyen piszkot (...) Vótak olyanok, hogy győződjenek meg, vót ilyen eset a régiekkel, hogy tettek oda be piszkot, mindent, hogy lássák, és másnap reggel tisztán ki vót takarítva, és ezért nevezték el Tündérek barlangjának.”

c<sub>6</sub>) A tündérekkel kapcsolatos hiedelemmotívumok közül utolsónak említjük a *barlangi kincsek őrzését* és megvédését az embertől, mivel ez a motívum nem tapad kizárólagosan a tündérek képzetéhez, hanem a különös fénnel világító aranypénz, drágakövek őrzői változatos formában jelentkeznek e hiedelemvilágban. Egy vonásuk azonban közös, mindegyikük meg akarja védeni az elásott kincset az ember kezétől, s csupán a buta és kapzsi ember megy lépre csalogatásainak, mert aki a kincshez hozzájut, olyan árat kell fizetnie, hogy inkább igyekszik visszavinni, megszabadulni tőle. A tündérek mint kincsszörzök *kövel dobálják a kincskeresőt, és megközelíthetetlené teszik az ember számára azt a helyet, ahol az arany „ég”, különös, kékes lánggal világít.*

„Megint azt mondták, a Hasadékba, hogy este olyan világosság vót, ott vót valami pénz eldugva egy üsttel. Aztán elmentek oda, amikor elmentek oda, nem tudtak odabújni. Azt mondták, hogy valami arany vagy mi égett ott... De nem tudtak hozzá közeledni, nem látszott senki, csak ahogy a kövek gyüttek éccaka. Aztán nem bútt oda senki, mer félt. Egyszer csak eltűnt. Mind akartak menni, nem csak egyszer, me' többször égett ez úgy a hasadékba, de nem mentek oda emberek, me' féltek, ha dobálták kövel. Aztán ezek a tündérek másztak fel a sziklára, me' nem másféle ember, és dobálták a követ rájuk. Aztán nem igen jártak, me' féltek. Nappal mentek, de éccaka nemigen mentek... Énekeltek, kiabáltak, állítólag. Így mondják.” (Mg. 2349 I.f)

Ugyanez a motívum kapcsolódik a Hasadék óriásnőihez is, akik szikladarabokat görgöztetnek a kincshez közeledőkre.

4.4. A Hasadék barlangjainak óriásairól szóló hiedelem a közösségek magyar folklórájában él, s minden valószínűség szerint az erdőkultusz survival elemeként őrződött meg a hiedelemvilágban. Az óriások emberi tulajdonságainak csupán gigantikus méreteik, fantasztikus fizikai erejük kölcsönöz mitikus árnyalatot. Az óriásnőkhöz fűződő hiedelemelemeket — óriásférfiakról sohasem esett szó — valószínűleg az archeológiai ásatásokkor előkerült edények, eszközök méreteiről elterjedt szájhagyomány erősítette meg a helyi hiedelemrendszerben. A Hasadék hajdani óriás lakói mint történelmi figurák jelentkeznek, de akkor is mitikus funkcióik valóságát akarják „történelmi” bizonyítékokkal igazolni. A kevés számú motívumvariáns és a motívumok töredékes volta a képzet elhalványodását jelzi. A következő motívumokat sikerült azonosítanunk:

d) *Az óriáslány hatalmas lépteivel átjutott egyik hegycsúcsról a másikra.*

„...Akkor óriások vótak, s hány háború s hányféle. Ó, az Isten tudja, mikor vót. Azt mondják, hogy tizennyolc millió éve... Ilyeneket, amilyent kapnak most, tizennyóc millió éve elsüllyedt edényeket, dolgokat kapnak meg, még az óriások előttről... Olyanok vótak az óriások, hogy azt mondják — már mese, legenda? —, olyanok vótak az óriások, hogy mentek... egyet léptek a Borgányáig, van ott egy hegy, úgy mondták, hogy Borgánya, innét elment az óriáslány szitáért a Borgányára, a szomszédba. S egyet lépett addig, s egyet vissza. Két lépéssel járta meg, hogy hozta a szitát, hogy szitálják a lisztet. Ilyeneket mondtak...” (Mg. 2349 I. cc)

d<sub>1</sub>) *Az óriásasszony a Hasadékon áthaladó férfiak útját állta, s kötényébe véve őket eltűnt.*

Ez a motívum is, akárcsak a kincskeresők kővel dobálása, közelíti az óriásasszony képzetet a tündér képzetéhez. Férfiéhségük a mozgatórugója tetteiknek, csupán módszereik különböznek:

„Aszondják, hogy vót egy asszony, mindig állott ki az útba, pláné férfiakkal. Aztán nem tudtak vele védekezni, aszondja, mer mikor a kezével, mikor a fejével intett egyet. Futottak el az emberek. Jött ki onnét egy olyan barlangból. De — aszondja — akkora vót, hogy a surcába felvett két férfit és elvitte. Aszmondják ezek, akik látták, hogy akkora derék asszony vót, nem félt az két férfitől sem. Megverte őket, ha megtudta, s amelyik tudott, elfutott. Ott lakott a barlangba. Éccaka jött ki, és elállta az útját az embereknek.” (Mg. 2349 I. d)

Az óriásasszony e funkcióban emlékeztet a román folklór „fata pădurii”-jára, óriás méretei viszont a faszellem képzetének lehet emléke.

d<sub>2</sub>) *A barlangokból előkerült edények, üsthelyek méretei tanúsítják lakóinak óriás voltát.*

Az archeológiai ásatásokkal előkerült edényekről, eszközökről kialakult szájhagyomány a leletek olyan óriási méreteiről beszél, mely igazolni látszik az óriásokról szóló hiedelem hitelességét, s azt a feltételezést, hogy ezek a mindennapi emberekéhez hasonló életmódot folytattak:

„...a Bajka vára. Abba vót egy nagy karám, mint ez a szoba, s egy sarokban úgy az üst helye. Látszott ott, me' ezt mondták, hogy ott vót egy üst... az óriások idejébe vót, aztán abba főztek az óriások. De az üst nem vót ott, csak a helye.” (Mg. 2349 I. b)

„Milyenek vótak az óriások csuprai? Kőből vótak. Aztán azok nagyok! Hát látom a történelemben, a könyvbe, hogy az az óriás csupor... s kőből vótak a kardok, s kőből vótak a kapák... Me' a történelem szerint is vótak óriások itt eme, ezelőtt isten tudja hány esztendővel, nem csak éppen most.” (Mg. 2349 II.a)

4.5. Végül a román néphagyományban ismeretes *zgrăbunțari* figurájáról szö-lünk, a magyar garabonciás funkcionális megfelelőjéről, mely már eltűnt a kö-zösségek magyar folklórából. Szintén az antropomorf külső jellemzi, s az ál-talános román néphitnek megfelelően vihart, szerencsétlenséget hoz, ha nem teljesítik kívánságát, ha nem adnak ennie stb. A *zgrăbunțari* a sárkányon lo-vagolnak a Hasadék sötét, gomolygó felhőiben, vezetik a felhőket, s ha úgy tetszik, elveretik a vetést jégesővel:

„Din peșteri ies zmeii, și se urcau pe nori și conduceau norii. La aia le ziceam *zgrăbunțari*. Veneau pe aici pe sate dupa ouă, și să tot uita după vremuri! Ei acolo stau în chei. Așe le ziceam *zgrăbunțari* la aia care mergeau cu zmeii aia, se urcau călare și mergeau prin nori.

— Cum arătau aia?

— Ca oamenii. Aia se urcau pe zmei de să duc cu vremurile pe sus. Balaurii se cunoșteau, și cînd era vremea așe, ierau ca un șarpe lung, și unde ierau aia, iera vreme grozavă grindină. O fost la Petrești, de mult de atunci, după alălalt război, o bătut gheața de n-o rămas nimic pe hotar, o smuls copacii din pămînt.

— *Zgrăbunțarii* o adus?

— Ziceau că ici, pe unde nu le-o dat, pe satele unde or umblat, mîncare și de astea.”

(A barlangokból sárkányok jöttek elő, felültek a felhőkre és vezették a felhőket. Azokra mondtuk mi, hogy *zgrăbunțari*. Jöttek ide a falvakra tojásért, és mind figyelték az időt. Ők ott laktak a hasadéokban. Úgy mondtuk nekik, hogy *zgrăbunțari*, amelyek mentek azokkal a sárkányokkal, lovagolva mentek a felhők között. — Hogy néztek ki? — Mint az emberek. Felültek a sárkányokra, s mentek fent a levegőben. A sárkányok ismertek voltak, s amikor olyan volt az idő, hosszú kígyóknak néztek ki, s ahol azok voltak, ott nehéz idő volt, jégeső. Peterden történt meg, sok idő telt el azóta, még a másik háború előtt, akkora jégeső volt, hogy semmi sem maradt a határban, kicsavarta a fákat a földből. — A *zgrăbunțari* hozták? — Úgy mondták, hogy ők, ott, ahol nem kaptak valamit, azokban a falvakban, ahol megfordultak s nem kaptak enni és ilyeneket.) (Mg. 2373. I. c)

5. *A mágikus erővel rendelkező tárgyak*, melyeket a néphit a Hasadékhoz köt, a kincsek. A néphagyomány kétféle eredetűnek tartja őket: természetfeletti lények birtokában lévők, melyeket azok őriznek és rejtegetnek az ember elől, és azok a pénzek, aranyak, melyeket az emberek rejtettek el a történelem viharos időiben vagy egyszerűen kapzsiságból. Ez utóbbiak egyik csoportját, az átokkal elásott kincset, csak a beavatottak szerezhetik meg, más számára bajt, szerencsétlenséget hoz, melytől csak akkor szabadulhat meg, ha lemond róla, visszaviszi, ahol találta. De a nehéz történelmi időkben iderejtett kincsek is — például Dárius kincse — valamilyen titokzatos, megmagyarázhatatlan erő és körülmény folytán mindig elérhetetlenek maradnak az ember számára. Sok történet szól ezekről a hiábavaló kísérletekről, próbálkozásokról.

A Hasadék kincseihez fűződő motívumokat a következőképpen csoportosítottuk:

e) *A kincsek helyét fellobbanó fények, lángcsóvák jelzik*, ami csupán bizonyos napszakban látható:

„Azt tartották a régiek, hogy oda, ahová el van ásva, az később meggyúl, és nappal lángja van, olyan kékes lángja, s akkor ott pénz van. És mentek több helyen és ástak, erről tudok.” (F.A. 112)

e<sub>1</sub>) *A láng színéből következtetni lehet arra, hogy átokkal elásott kincs ég vagy másfajta*. A román néphiedelem szerint a kékes lánggal világító pénz tiszta, a piros lánggal égő elátkozott:

„...pă la zece, pă la unsprezece ceasuri, atuncea să vede cînd îi vremea curată și tistașă, la o distantă să vede, numa vez, că iasă o pară din pămînt sau roșie sau albastră, așe oarecumva. No, aia albastră, o zîs că aia-s bani curați, aia roșie puși cum zice mai de mult, cu suruc, no, deaci nu-i poate lua nime numa cine fîgăduște.” (Úgy tíz körül, úgy tizenegy óra körül, akkor látszik, ha tiszta és tisztás az idő, bizonyos távolságra látszik, csak látod, hogy kijön a földből egy csóva, vagy vörös, vagy kék, úgy valahogy. No, az a kék, mondták, hogy az ott tiszta pénz, a vörös, mondták régebb, az átokkal került oda, no, onnan nem veheti el senki, csak ha fogadalmat tesz.) (Mg. 2356 I. o)

e<sub>2</sub>) *A felkelő nap első sugarától megvilágított sziklasarok pénzt rejt*:

„Zice că, uită-te unde răsare soarele, cînd răsare soarele, pă primul colț care slujește soarele, zice că după ala ar fi ceva conoară bogată acolo, ce știu io, d-apoi nu s-o-ncercat nime să vadă ce.” (Azt mondják, hogy nézz oda, ahol felkel a nap, amikor felkel a nap, s az első sarok, amelyre rávetül, mondják, hogy ott valami gazdag kincs lenne, mit tudom én, de hát nem próbálta ki senki, hogy mi lehet ott.) (Mg. 2373 II. b)

e<sub>3</sub>) *Az átokkal elásott pénz megtalálóját az elásáskor mondott átok éri utol*:

„...D-apăi cum îs banii aheia, ice, cum îs puși?

— D-apăi, zice, aia-s puși pîntu cap de om, să dai cap de om pîntu hăi bani, ce-așe îi poți scoate dacă-s puși așe; că cine-i pune, zice: Ala-i poate scoate cine mni-a da cap de om.”

(Aztán milyen az a pénz, hogy van odatéve? — Hát azt mondják, hogy emberfejért van odatéve, hogy emberfejet adj azért a pénzért, amit csak úgy vehetsz ki, ha úgy van odatéve. Az veheti ki, aki emberfejet ad érte.) (Mg. 2353 II. a)

Történetek beszélnek el az olyanok „megjárásait”, akik nem tudták vagy nem vették figyelembe, hogy elátkozott pénzt találtak, s akiket az átok erejét érvényesítő gonosz szellem kényszerített lemondásra:

„...și o zîs, că o mers și o văzut iel arzînd bani acolo la Cheile Turzii. O-z că și iel noaptea, cînd o fost cu oile p-acolo, o pus o piatră. Noaptea o mers și le-o luat banii, ș-o cumparat un pteptari, un cojoc în Turda, și a doua zi o vinit dracu și o zîs că să ducă banii de unde i-o luat. Ș-o zîs că l-o dus tăt bătîndu-l pîn-acolo...” (...és azt mondta, hogy elment és látta, amint ég a pénz a Tordai-hasadékbán. Mondta, hogy ő is éjjel, amikor ott járt a juhokkal, követ tett oda. Éjjel visszament és elvette a pénzt, és vett belőle egy mellrevalót, egy kozsókot Tordán, és másnap elment hozzá az ördög, és azt mondta, hogy vigye vissza a pénzt oda, ahonnan elvette. És azt mondta, hogy egyet tütötte odáig...) (Mg. 2353 II. a)

c<sub>4</sub>) *Az átok mágikus ereje a talált kincset értéktelenné változtatja vagy eltünteti.*

A Szent László-legenda ciklusából a pénz metamorfózisának motívuma itt más kontextusban jelentkezik: a kincs illetéktelen felhasználója nem tudja értékesíteni a talált pénzt:

„Apoi cu aheia, cu banii, iera vorba c-acolo în Chei, deasupra la Grohota — cum îi zicem noi — o fost acolo un halău, ș-ala o fost bani acolo în iel puși. Și unu de-aici de la noi a găsit, ș-o adus di p-acolo bani, și la nuntă cu bani de-aheia s-o dus să cinstească mireasa. D-apoi i-o pus iel pă masă, da banii s-o dus în treabă și nu-o mai stat acolo.” (Aztán ott a pénzről az járta, hogy ott a Hasadékbán, a Görgeteg fölött — ahogy mi nevezzük — s oda volt pénz elásva. S az egyik innen tőlünk megtalálta, elhozta onnan a pénzt, s elment a lakodalomba, hogy megajándékozza a menyasszonyt. De amikor letette az asztalra, a pénz eltűnt, nem maradt ott semmi belőle.) (Mg. 2353 II. f)

A hiedelemtörténetek konkrét esetei igazolják, hogy a kincs közönséges ember számára elérhetetlenné válik.

e<sub>5</sub>) *Az elátkozott kincs az ördög, a gonosz szellem birtokába kerül.*

Sok esetben az elbeszélés nem utal konkrétan arra a mitikus erőre, mely a kincs birtokbavételét megakadályozza, hanem olyan, az értelem számára megmagyarázhatatlan körülményekre céloz, melyek a kincskereső vesztét okozták. Ilyen titokzatos, meg nem nevezett erő veszejtette el azt a kéményseprőt is, aki a múlt század derekán megkísérelt leereszkedni az egyik barlangba — ma Kéményseprő barlangjának nevezik —, s áldozatul esett az ott rejtőző titokzatos erőknél, melyek lefelé húzták, megghiúsítva minden emberi kísérletet, mely a megmentésére irányult:

„Az úgy történt, ahogy én hallottam gyermekkorom óta, hogy van ott fenn e Kéményseprő barlang, ami fejjünön jön egyenesen le. Ez is bal oldalon van, a szindi oldalon. Ezt én nem láttam, csak úgy hallottam... ma is gyakran hallom, hogy a Kéményseprő barlang. És a' vót a híre, hogy ott van Dárius kincse. Aztán egy kéményseprő vállalkozott, hogy ő bemegy. Hogy tudjon jobban kapaszkodni, a talpára — bakancs vagy csizma, ami vót — az ő talpára rákötött egy vasmacsát. Tetszik tudni, ilyen vasból készül, ilyen hegyes neki a vége, amivel tud kapaszkodni. Abból az okból?! — gondolom én — me' mikor beeresztették és húzták kifelé, azt kiáltotta, hogy 'Engedjete, me' többet húznak lefelé, mint felfelé!' El is kellett engedjék a kötelet, és ő maradt...” (Mg. 2375 I. o)

5.1. A mitikus eredetű kincsek őrzője gyakran a koronás kígyó, melynek csodálatos ereje abban áll, hogy aranyat, gyémántot, gyöngyöt köp ki. Kevés motívum élteti ezt a hiedelmet, közülük a legelterjedtebb a *koronázás motívuma*:

„Mă uit și am văzut sute și mii de șerpi, cam de un metru, șerpi de apă. Îi unu iera în mijloc. M-am speriat, și am văzut, cum scilpeau acolo diamanturile sau scumpeturi strînse din apă probabil. N-am știut ce să fac. Să dai peste așa un noroc, și să nu sîi cum să-l prinzi...”

Pe cînd să ridic grebla să dau, așa o sări șerpui tăt bine. S-o dus cu aur, cu diamant, n-am putut să-l prind. I-am văzut io cu ochii mei și mama, dacă ar trăi ar putea să confirme...” (Oda nézek, s láttam száz és száz kígyót, méternyi hosszú vízikígyót. Az egyik középen volt. Megijedtem, és láttam, hogy csillogtak ott a gyémántok vagy drágaságok, amiket valószínűleg a vízből gyűjtöttek össze. Nem tudtam, mit tegyek. Ekkora szerencse érje az embert, és ne



tudjon hozzájutni... Mire felemeltem volna a gereblyét, hogy odacsapjak, a kígyók mind szét-szaladtak. Oda lett az arany, a gyémánt, nem tudtam hozzájutni. A saját szememmel láttam, s anyám is, ha élne, elmondhatná ugyanezt.) (Mg. 2371 I. e – II. a)

**A kígyó kincsőrző funkciója a magyar folklórban inkább a házi kígyókhoz kötődik:**

„Vót egy fehér kígyója, azt magyarázta nagymamám. Azt mondta, hogy nagy sütökemence vót a házba, a pítvarba, úgy mondták régebb. Nagy, vert szalmafedeles házak vótak. S mintha ott ült volna a kígyó a pítvarban, s oda tettek tejet egy tányérba. Mind magyarázta mámi, hogy fene nagy kígyó volt. Aszondja, hogy az ügyelte a pénzt, mert vót egy nagy telek. Aztán én nem láttam, csak ahogy őkelme magyarázta.” (Mg. 2349 II. x)

6.1. D.M. SZEGAL a mítoszt az embercsoportok viselkedésének olyan rendszereként tekinti, mely a közösség egyéncinek tudatában modellálja a környező világot vagy annak részeit. A mítosz modelláló képességét és a viselkedésre gyakorolt hatását a mitológia rendszerének kollektív jellege határozza meg. A mitológiának mint szemiotikai rendszernek világképmmodelláló funkciójához szükséges, hogy a közösség tagjai azonos értelmet tulajdonítsanak a rendszer elemeinek, s azonosan reagáljanak a jelek információira (HOPPÁL Mihály, 1980. 9.)

Az általunk vizsgált közösségekben a mítosz már nem alkot konvencionális jelrendszert. A mitológia szemiotikai rendszere felbomlott, az elemek jelentés-tartalma már közösségi szinten nem egységes. A mítoszok, hiedelemtörténetek szövegeiben felduzzadtak az aszemantikus jelelemek. A mai népi szövegeket vizsgálva, nem csupán a jelek, jelképek eredeti szemantikájának eltorzulását érzékeljük, hanem az adatközlő hajdani jeltartalomhoz, jelképhez való viszonyának változását is.

Annak következtében, hogy a megvizsgált közösségek kulturális homogenitása felbomlott, a hagyományos kultúrához való viszonyulásnak változatos formái alakultak ki, melyek a kulturális viselkedések különbségében fejeződnek ki. A hiedelemrendszer elemeinek szemantikai tartalma a kulturális viselkedések különbségének megfelelően változó.

Ha a népi hiedelemvilágot mint a mitológiai jelrendszer részét vizsgáljuk, olyan jeleket, jelképeket, jeltartalmakat kell azonosítanunk, melyek az emberi kultúra kognitív rendszerében, a megismerésben sajátos funkciót töltenek be. Informáló funkciójuk reálisnak vélt információkat közöl az embert körülvevő anyagi világról, annak eredetéről, a jelenségek természetének sajátosságairól. Művészi fokon olyan szemantikai rendszerré formálódnak, mely közvetíti egy közösség világnézetét, érzelmi hozzáállását a valósághoz vagy a vélt valósághoz, miközben esztétikai élményt nyújt a közösség tagjainak.

A hiedelemrendszer az archaikus világlátás számára tehát olyan jeltartalmak összessége, melyekkel a közösség teljes mértékben azonosul, s melyek az egyén és az őt körülvevő természeti és társadalmi valóság kapcsolatát meghatározzák.

Ha megvizsgáljuk azokat a hiedelemtörténeteket, melyeknek motívumstruktúráit itt bemutattuk, a motívumok kontextusba ágyazása, a releváns és irreleváns tematikai és formaelemek kapcsolása, egyszóval a hiedelemmotívum művészi szöveggé való fejlesztésében érzékeljük az adatközlők viszonyulását is az elbeszélte csodás eseményhez, egyéni állásfoglalásukat a jelképrendszer elemeivel szemben. A hiedelemmotívumok ismertetésekor többször is utaltunk erre a plusz információra, s a következőkben erre szeretnének bővebben kitérni.

A motívummá szerveződött hiedelemelemek az archaikus mentalitás számára a valóságismeret részegységei; a tradicionális gondolkodásmódot túlhaladott, de még a recens társadalmi tudatot el nem ért egyének számára olyan informacionális kultúraegységek, melyeknek igazságát az elődök tisztelete, a még archaikus mentalitással rendelkező közösségi réteggel való személyes kapcsolat alátámasztja, de már a ráció megkérdőjelezi, fenntartással fogadja, s az információközlés folyamatában ez az elidegenedés az ilyen természetű tudásanyagtól mindinkább megnyilvánul; a recens társadalmi tudattal rendelkezők számára a hiedelemelemek szemantikai tartalma elveszett, s csupán mint a múlt kultúrtényei nyerne funkciókat olyan művészi szövegekben, amelyeknek esztétikai értékük megőrződött. Ez utóbbi számára az ősi világkép, a természet tradicionális szemlélete már olyan kulturális szimbólum, olyan szemantikus jelkép, mely nem közöl ismereteket, csupán művészi élményt nyújt mint a közösségi és a nemzeti hagyomány megőrzött része. Számukra ez a szimbólumrendszer, a művészet síkján tovább élő mitikus elemek kizárólag poétikus jelentőséggel bírnak. A hiedelemtörténetek, mitikus legendák az ilyen fokú performáció során a közösség szellemi múltjának ismeretét kívánják kifejezni, az elődök szellemiségének egyfajta vállalását.

A hiedelemtörténetek forrásaként adatközlőink majdnem minden esetben az elődökből valakit vagy a közösség ma is élő idősebb tagját jelölték meg. Azok, akik ezekben a történetekben az elődök szellemi életével való kapcsolat szimbólumát látták, olyan jelképet, mely a biológiai kötődésen túl a megelőző generációhoz való érzelmi viszonyulást is kifejezi, szövegeikbe belekódolták a történet ismeretének magyarázatát is, melyet általánosítva így fogalmaztunk meg: ismeri a történetet, mert ezen a vidéken született és élt, így mondták el neki szülei vagy nagyszülei, ismerősei (néha éppen a pap vagy a tanító), de tudja a jelenségnek helyes, tudományos magyarázatát, s a történetet meseként, művészi alkotásként tartja emlékezetében. Minden motívumot ennek megfelelően értelmez, tudati viszonyulása a ma emberének gondolkodását, ismereteit tükrözik.

## IRODALOM

FERENCZI Imre

1960 *Az animizmus világa és a magyar erdőkultusz. Műveltség és hagyomány. I–II.* Budapest

GEHLEN, Arnold

1976 *Az ember.* Budapest

HOPPÁL Mihály

1978 *A deviáns magatartás a hiedelemrendszer tükrében.* Különnyomat az *Alkoholológia* 1978. 9. évf. 4. számából

HOPPÁL Mihály

1980 *Bevezető az Etno-Art és (nép)művészet szemiotika fejezetéhez.* In: *Kapcsolatok*, Budapest

ZBRUJEVA, A. V.

1980 *A kámamenti népesség világlképe időszámításunk előtti első évezredben.* In: *Kapcsolatok*, Budapest

*Gabriella V ö ő*

NATURE — MYTHOLOGY — CULTURAL SYMBOL

(The mythology of the Torda Rift)

The study summarizes the cultural ecological investigations carried out by the author in the Hungarian and Romanian villages situated in the proximity of the Torda Rift. It also presents and analyzes some texts collected recently. The geological formation stretching near the town of Torda (Transylvania, Romania) is a precipice cut deep and long into the rock, presenting a wall-like surface. Its stones, flora, and fauna have always excited — and, indeed, continue to excite — the imagination of the inhabitants of the region, influencing their conceptions regarding nature. It has been illuminating, therefore, to examine just what sort of peculiarities developed in the relationship between nature, man, and culture.

Today's population can obtain information about the natural phenomenon in question from three sources: tradition — i. e. myths and belief stories; individual empirical observation; and scientific or touristic materials. As a result of a mingling of the knowledge thus gained, popular learning combines some scientific and semi-scientific explanations, generally accepted as rational, with the irrational concepts of the traditional belief world. Contact and interplay between the three sources of the relevant information has a significant impact, too, on the artistic expression of the knowledge relating to the natural configuration.

In the communities under scrutiny, myth has ceased, by now, to constitute a conventional symbolic set. In the texts of the myths and belief stories, the author registered not only a distortion of the original semantics of the signs and symbols, but also an alteration in the narrators' attitude towards the earlier sign contents. As for the sources of the belief stories, the narrators identified these as the ancestors or as the surviving older members of the community. In other words, they saw the stories as symbols of the relationship with the spiritual life of the forebears — symbols expressive of their emotional attitude to the preceding generation. The majority of them, however, did qualify that with what they considered to be a correct and scientific explanation of the phenomenon, making it clear that they preserved the traditional stories in their memory as fables or artistic creations.

## Hiedelem és paraszti értékrend A werwolfhiedelem szociális aspektusai

„Az ember majd minden bűnre képes,  
Csakhogy ne kelljen magát bűnösnek tartania.”\*

A mitikus lényekhez kötődő elképzeléseket vizsgálva szembetűnő, hogy ezek túlnyomó része a hiedelmet elfogadó és gyakorló számára egyfajta veszélyt fogalmaz meg. A földi és a mitikus világ közötti határ veszélyzónája a paraszti tudatban a legkülönbélebb érzelmekben tükröződhet, amelyeket gyakran megfigyelhetünk egy-egy mitikus alak vizsgálata során. Mivel ezek az érzelmek (félelem, rettegés, szorongás, tisztelet vagy éppenséggel szánakozás) és az érzelmekre adott reakciók egy-egy közösségen belül többé-kevésbé egységes sztereotípiákban fogalmazhatók meg, indokolt, hogy a hiedelmek ezen oldalát is kulturális jelenségként értelmezzük. A hiedelemlényekhez kötődő érzelmek általában individuális reakciókban érhetők tetten, vagyis akkor, amikor egy mitikus lényhez kötődő hiedelemmondát az adatközlő elmond. Tapasztalat szerint azonban egy közösségen belül egy hiedelemalakra adott érzelmi reakciók többnyire egyeznek, s így a közösség egészére vonatkoztathatók. Tulajdonképpen ezekre a — közösségi szinten tipizálható — érzelmekre adott válaszreakciókat elemezhetjük a boszorkányperek irataiban, népi ítéletekről szóló beszámolókbán.

Tanulmányom célja, hogy a werwolfhiedelemről rendelkezésünkre álló adatok alapján megkíséreljem kideríteni, vajon milyen érzelmi talajon állhat egy hiedelemlény egy-egy közösség kultúrájában, s ezek az érzelmek hogyan viszonyulnak a paraszti értékrendhez.

Népünk hitvilágában ismerünk egy sor olyan természetfeletti lényt vagy természetfeletti erővel rendelkező embert, akik közvetlen veszélyt jelentenek a földi világ lakói számára. Gazdasági károkozással, vagy betegséggel veszélyeztetheti az emberek életét a boszorkány, a bábaboszorkány, a tudományos, a garabonciás, a táltos, a visszajáró halottak, a farkaskoldus stb. A történeti folklórkutatás ezek közül többről bizonyította, hogy a kereszténység felvétele előtt nem volt domináns az ártó jellegük, vagy éppenséggel kifejezetten jótévő lények lehettek. Nem elégedhetünk meg a kérdéssel foglalkozó kutatók következtetésével, hogy ti. a térítő egyház a pogány istenségek és szellemek

\* *Ancsel Éva*: Százkilencvennégy bekezdés az emberről. Budapest, 1988. 34. (LXVI).

gonosszá tételével próbálta meg ezeket az üldözendő és rettegnivaló „rossz”-ként beilleszteni a maga eszmerendszerébe. Az elméletet korántsem akarjuk megkérdőjelezni, de ez magában még nem ad választ arra, hogy a népi kultúra miért tartotta meg ezeket a sokszor gonosz és ártó lényeket több évezreden keresztül.

A vizsgálat alapjául szolgáló werwolfhiedelem az adatok tanúsága szerint német hagyományból került át a magyar népi hitvilágba, egyes esetekben feltételezhetjük a nyugati szláv közvetítést. A *szakállas farkasnak*, *csordás farkasnak*, *küldött farkasnak* ismert hiedelemalacról az első magyar említés 1560-ból származik.<sup>1</sup> A középkori levél arról számol be, hogy Hegymagosapátinál egy vörös és két fehér színű farkas széttépett egy gyermeket. A levélíró úgy tudja, hogy a farkasok megszólaltak, s elmondták, hogy egyikük farkassá változott *prédikátor*, másik kettő pedig a két fia. Isten büntetése, hogy farkas alakban emberhússal kell élniük, mivel hamis volt a lelkész prédikációja, s nem tartották be a böjtöt — húst ettek.

A következő forrásunk 1754-ben lefolytatott nógrádi per irata.<sup>2</sup> A vád alá helyezett három juhász közül csak az egyik tagad elsőre, a másik kettő azonnal bevallja, hogy ők igenis fele emberek, fele farkasok, másodsorra a harmadik társuk is elismeri, hogy ő is *szakállas farkas*. A három vádlott Nógrádban jövevény, egyikük tót, a másik morva. Az egyik ötvenéves férfi, aki *koldus*, elmondja, hogy lovat, marhát, juhot, libát ölt farkas alakban bosszúból, ha valahol *nem kapott húst, szalonnát, tejet*. Mindhárman hívő, templomba járó katolikusok.

Ugyancsak farkassá váló pásztorokról, koldusokról számolnak be a források 1653-ban, 1743-ban, 1750-ben, 1759-ben, 1783-ban, 1793-ban.<sup>3</sup> Gyakran a *csordás farkas* vagy a *szakállas farkas* alakját azonosítják a boszorkánnyal. Egyes források az öreg, és különösen vérengző farkasokról említik, hogy azok farkassá változott *gonosz emberek*.<sup>4</sup> A felső-magyarországi néphit szerint a *szakállas farkasok* olyan *juhászokból* lesznek, akiket az uruk megbántott, s *holtuk* után így állnak bosszút a nyáján.<sup>5</sup> A göcseji néphit szerint nemcsak a tudományos csordás válhatott farkassá, hanem az olyan gyermek is, aki hét évig szopta az anyja emlőjét, vagy akit a bábaasszony a keresztelő előtt háromszor keresztülbújtatott nyírfaabroncon.<sup>6</sup> A bukovinai székelyek úgy tudták, hogy a szülei vétke miatt is lehet valakiből *prikulics*, illetve tudni vélték, hogy a hét

<sup>1</sup> SCHEIBER S., 1956., 300.

<sup>2</sup> TÖRÖK G., 1959., 278–288.

<sup>3</sup> KOMÁROMY A., 1910., 672., 675., 676.; CSEFKO Gy., 1926., 36–37.; BEKE Ö., 1932., 167.; SCHRAM F., 1971., II/201.

<sup>4</sup> SZENDREY Á., 1986., 140.

<sup>5</sup> IPOLYI A., 1929., I. 117., 312.; WISLOCKI H., 1893., 13.; ALTER B., 1907., 26.; UJVÁRY Z., 1986., 73–75.

<sup>6</sup> GÖNCZI F., 1905., 94.

testvér közül az egyik *prikulics*csá válik.<sup>7</sup> Az utóbbi elképzésekre is bőven találunk párhuzamokat a germán, illetve a délszláv hagyományban.<sup>8</sup> Ugyancsak a koldusok és a pásztorok köréből kerültek ki a német és a lengyel hagyomány *werfolff*jai.<sup>9</sup> A svéd hagyományban vagy a szülését megkönnyítő anya volt a felelős azért, hogy a gyermeke *werfolff*á vált, vagy pedig a lapp és az orosz, valamint a finn varázslóknak tulajdonították ezt a képességet.<sup>10</sup>

Eddigiekben tehát vázoltuk, hogy kik lehetnek azok az *élő emberek*, akik a farkassá változás tulajdonságával rendelkezhetnek. A német, a skandináv, a nyugati szláv és a magyar hagyományban elsősorban a pásztorok, valamint a koldusok köréből kerültek ki *werfolff*ok. Többnyire a férfiak rendelkeztek ezzel a képességgel. A farkassá változó asszonyokkal azokban a hiedelemtörténetekben találkozhatunk, amelyekben a werwolfképzet keveredik a boszorkányság fogalmkörével. A keleti szlávoknál is ismert a farkassá változó ember képzelete. Itt egyes varázslók voltak annak a képességnek a birtokában, hogy farkassá változzanak.

Tanulmányunkban nem foglalkozunk a farkassá változás azon válfajával, amikor ez az akaratlagos ártó varázslat következménye (különösen a belorusz hagyomány bővelkedik ilyen példákban).<sup>11</sup>

Érdekes számunkra viszont az akaratlan metamorfózis azon fajtája, amikor az ember a maga akaratán és bűnén kívül kénytelen farkassá változni. Ide tartoznak azok az emberek, akik születésének a körülményei valamilyen szempontból rendkívülinek mondhatók. Észak-Európa hagyományában a szülését megkönnyítő, egy csikó burkán terhesen keresztülbújó anya fia válhat *werfolff*á.<sup>12</sup> A balkáni és a mediterrán népek hagyománya szerint az újhholdkor, vagy a napfordulón fogant gyermek rendelkezik a farkassá változás képességével.<sup>13</sup> Végezetül ide tartoznak azok a gyermekek, akik sorban hetedik fiúgyermekként születtek.<sup>14</sup>

Megállapíthatjuk tehát, hogy a farkassá változó emberek az általunk vizsgált hagyományokban — a boszorkányság hatását leszámítva — *pásztorokból*, *koldusokból* és *rendkívüli körülmények között született gyermekekből* kerültek ki.

Vizsgáljuk meg először az első két csoportot, mivel ezek szociálisan pontosabban megragadhatók. A magyar néprajzkutatásból is ismeretes számunkra,

<sup>7</sup> BOSNYÁK S., 1977., 92.

<sup>8</sup> MARGALITS E., 1899., 125.; HWDDA III/411.; *Was sich das Volk...*, 1876., 140.

<sup>9</sup> HERTZ, W., 1862., 75–78.; WUTKE A., 1925., 279.; MOSZYŃSKI, K., 1967., II/1. 545.

<sup>10</sup> ODSTEDT, E., 1943., 223.

<sup>11</sup> ZELENIN, D., 1927., 396.

<sup>12</sup> ODSTEDT, E., 1943., 223.

<sup>13</sup> SENN, H., 1982., 206.

<sup>14</sup> *Was sich das Volk...*, 1876., 140.

hogy a pásztortársadalom mind az extenzív, mind az intenzív állattartási formáknál a falu társadalmán kívül helyezkedik el. Az extenzív formáknál sajátos társadalmi rendként jelentkezik, amelynek megvan foglalkozásához kötött csoporttudata, az intenzívebb állattartási formáknál pedig a falusi társadalom szociális margójára szorult személyekről beszélhetünk.

A paraszti társadalom másik marginális szerepe a *koldusé*. A társadalmi megítélés vele kapcsolatban változó. A nagy és kisvagyonúak rendszerint lenézik, a középvagyonúak tartják el. Sorsukkal szemben az emberek többnyire közömbösek.<sup>15</sup>

Azt mondhatjuk tehát, hogy azok a szociális csoportok, amelyekre a werwolf-hiedelemalak projektálódik, mindenképp a társadalmi periférián helyezkednek el.

Bizonyos mértékig más a helyzet a *werwolfok* azon válfajával, amelyet a különleges körülmények között született gyermekek alkotják. Az ebbe a csoportba tartozó *werwolfok* közös tulajdonsága, hogy a népi normák szerint a világra-jövetelük a megszokottól eltérő, s így a mitikus szférába tartozik, illetve mitikus körülmények jellemzik a születésüket (egybeesés bizonyos jeles napokkal, számokkal stb.).

A mitikus szféra a hagyományos paraszti társadalomban számtalan esetben egy-egy szociális folyamat terméke. Ezek a szociális folyamatok pedig a legtöbbször a hagyományos paraszti társadalom két alapvető jellemzőjében gyökereznek: a rigid norma és szociális struktúrában, valamint abban a korlátlan ellenőrzésben, amit a közösség az egyén felett gyakorol.<sup>16</sup>

Ez a társadalom, amely azonnal feltárja a közösségen belüli, vagy egyáltalán a tudomására jutó normatöréseket — azonban a merev normarendszerénél fogva képtelen ezeket elfogadni — a tolerancia sajátos technikáját dolgozta ki: a *mitizálást*. Ha megfigyeljük népi hitvilágunk azon alakjait, akiket mint természetfeletti erővel bíró embereket szoktuk jellemezni, megállapíthatjuk, hogy ezek kivétel nélkül marginális személyek. Véleményem szerint azonban helyesebben járunk el, ha megfordítjuk az ok-okozati összefüggést, és úgy fogalmazunk, hogy a falusi társadalom marginális személyei eleve mitikus szerepek betöltésére hivatottak. A kiemelkedően szép vagy rút asszonyok, a nagyon sokáig vagy nagyon rövid ideig élő emberek, bizonyos foglalkozások, amelyek a falu közösségében egyedülállónak mondhatók, mint csordás, bába, molnár, ács, kovács, révész, úri kocsis, bizonyos betegségekben szenvedők, a magányosan (család nélkül) élők, vagy sokszor csak a falu perifériáján lakók, vagyis a totális ellenőrzésen kívül állók, tehát minden, ami az átlagostól a legcsekélyebb mértékben eltérő a falusi társadalom számára, csak mint mitikus értelmezhető és fogadható el. Ez az elfogadás és a tolerancia legtöbbször együtt jár merev

<sup>15</sup> TÁRKÁNY SZÜCS E., 1981., 211.

<sup>16</sup> LOSONCZI Á., 1977., 185–209.

elhatárolással, sokszor agresszív attitűdökkel, azonban mégis a falutársadalom részeként, szükséges és adott szerepként értelmezi a mitizált marginális alakokat.

RIESMAN, D. szerint azokban a társadalmakban érik el a relatív stabilitást azáltal, hogy a normákat intézményesen rögzített szerepekhez igazítják, amelyekben elsősorban a tradíciótól való irányítottság biztosítja a konformitást. Szerinte ezekben a társadalmakban az az ember, aki a történelem későbbi szakaszaiban újjítóvá vagy forradalmárrá válhatna, akinek a hovatartozása tehát marginális és problematikus, itt a sámán vagy a varázsló szerepébe szorul. Olyan szerepet vállal, amelyben társadalmilag elfogadott teljesítményt nyújt, s amely az ember számára is többé-kevésbé jóváhagyott menedéket jelent.<sup>17</sup>

Mitikus alakjainkat vizsgálva azonban azt kell mondanunk, hogy az a csoport, amelyre RIESMAN megfogalmazása vonatkozik, hitvilágunkban csak az egyik, és nem is túlságosan gyakori. Ide sorolhatjuk a halottlátók és tudósok azon csoportját, akik különleges adottságaik, képességeik révén önként vállalják ezt a szerepet. Azonban, amint az eddigi vizsgálatokból világossá vált, a *mitikus szerep legtöbbször nem vállalt, hanem a közösség által kiosztott*. Sőt ezen a ponton tovább kell lépnünk, s észre kell vennünk, hogy a mitizálás technikája nemcsak a falutársadalom szociális közegében nyer alkalmazást, hanem a paraszti világkép normarendszerének az eszköze.

A szokatlan, vagyis a normatörő jelenség a természeti környezetben a paraszti közösség számára éppúgy mitikussá válik, amint azt a szociális folyamatoknál tapasztalhattuk. Példaként itt csak azokra a *különleges helyekre* kívánunk utalni, amelyek minden falu környékén bőségesen található, s amelyekhez a helyi hagyomány mitikus lények megjelenését, természetfeletti jelenségek előfordulását stb. köti. A legtöbbször ezeket a helyeket szokatlan formájú kőhöz, fához, furcsa alakban növő fűhöz, folyórészhez vagy tóhoz — ahol valaki öngyilkosságot követett el vagy megfulladt — kötik, de ilyen hely a temető, vagy a templom is.

Ugyanez a gondolatmenet érvényesül a halottakkal kapcsolatos elképzelésekben. Az európai népek hagyománya a halottak két csoportját különbözteti meg. Az egyik csoportba tartoznak a természet rendje szerint viselkedő halottak, amelyeket például az orosz néphagyomány *roditeli* terminussal jelöli, a másik csoportba tartoznak a különleges, ártó, visszajáró holtak — orosz terminus: *založniki*.<sup>18</sup> A halottak ezen csoportját egyrészt a már életükben is természetfeletti erővel rendelkező emberek alkotják, de ide tartoznak a különleges körülmények közt meghaltak (szerencsétlenség, öngyilkosság, gyilkosság), keresztleletlenül meghalt csecsemők, életük lényeges fordulópontján meghaltak (menyasszony, terhes asszony), vagy a falu erkölce által tolerált deviánsok

<sup>17</sup> RIESMAN, D., 1983., 17.; lásd még: DINGELDEIN, H., 1982/83., 20–22.

<sup>18</sup> TOKAREV, Sz. A., 1957., 40–41.



(iszákosok, duhajok, gonosz emberek stb.). A felsorolás ezzel még nem teljes, mert visszajáró halottá válhat az olyan ember, akit életében megbántottak, akit valamely halotti rekvizitum nélkül temettek el, akinek valaki adós maradt stb. Mindenesetre láthatjuk, hogy a halottak világában az abnormitást éppúgy mitikusként értelmezik, mint az élők társadalmában.

Visszatérve az általunk vizsgált hiedelemalakhoz, megállapíthatjuk, hogy a *werwolf*okként ismert személyek minden esetben megfelelnek a normatörő, marginális szerepnek. Ugyanis amint tapasztaltuk, a *werwolf*ok általában pásztorok, gonosz emberek, megbántott pásztorok, keresztleetlenül meghalt gyerekek, különleges körülmények között született gyerekek közül kerültek ki.

A *toleráló mitizálás* nem kizárólagos sajátossága a *werwolf*-hiedelemalaknak. Amint utaltunk rá, ez a folyamat általában a mitikus lények és a paraszti normarendszer viszonyának egyik, önmagában is komplex oldalát jelenti. Mindenképpen említést kell tennünk — általánosságban nem kívánunk belebonyolódni ebbe a kérdésbe — arról, hogy miként vesz részt ebben a folyamatban a kereszténység eszmetana. Ha például szinkronikusan vizsgáljuk a már említett skandináv példát — mely szerint a szülését megkönnyítő anya fia, vagy a szokatlanul könnyen születő fiúgyermek *werwolf*fiá válik — az eredendő bűnről szóló egyházi tanításra kell gondolnunk: „... Felette igen megsokasítom viselősséged fájdalmait, fájdalommal szülsz magzatokat...” (Mózes I. 3/16.); pontosabban ennek a megszegésére. Ugyancsak itt kell megemlítenünk a magyarországi horvátok azon elképzelését, hogy a keresztleetlenül meghalt gyermek válik *werwolf*fiá, illetve az említett francia példát, mely szerint az Isten által elhagyott ember változhat át farkassá.<sup>19</sup>

A hiedelemalakok projektálásának folyamata gyakran szociális és vallási okozatok együtthatásának eredménye. Erre látunk példát az extenzív állattartást folytató közösségek hagyományában. A Kárpát-medence extenzív állattartásának általános jellemzője, hogy a pásztorok családja többnyire egy faluban lakott, míg a férfiak az év nagyobb részét a falutól távol töltötték. A faluval való laza kapcsolat eredményezte, hogy a pásztort a falu társadalmá eleve potenciális normatörőnek tekintette, mivel nem gyakorolhatta felette a totális ellenőrzést. A mitizálást esetükben elősegítette, hogy a foglalkozásuknál fogva nemcsak a falu társadalmával, hanem az egyházzal is laza volt a kapcsolatuk, s így eleve „kétes ideológiai alapon álltak”. Ez a modell igaznak látszik a pásztorokról szóló *werwolf*-történetek esetében. Amint a nógrádi per példáján tapasztalhattuk, ott a pásztorok periferiális helyzetét erősítette az a tény, hogy jövevények, idegenek voltak.

Más azonban a szociális és a vallási okok viszonya a *farkaskoldusként* ismert hiedelemalak esetében. Hiszen a koldusok eleve hozzátartoztak a templomok és búcsújáró helyek képéhez, arról nem is szólva, hogy a megélhetésük

<sup>19</sup> MARGALITS E., 1899., 125.; HERTZ, W., 1862., 107–109.

az egyik legfőbb keresztényi erénytől, a könyörületességtől függött. S egyes vallások gyakorlata, pl. a pravoszláv vallásé, kötelező jócselekedetként írta elő a hívők számára, hogy egy évben meghatározott számban adakozzanak a koldusoknak.<sup>20</sup>

Ennek ellenére a porosz, lengyel, ukrán, magyar néphagyomány számára ismert volt a *farkaskoldus* alakja, illetve az az elképzelés, mely szerint egyes koldusok képesek farkassá változni, s ilyen alakban rabolnak, gyilkolnak.<sup>21</sup> Ismételen fel kell idéznünk a nógrádi pert, ahol az egyik vádlott szintén koldus.

A farkassá váló koldus alakjával kapcsolatban rendelkezésünkre áll egy rendkívül tanulságos feljegyzés. 1901. november 7-én egy Myscowa nevű lemke faluban a helybeliek kis híján meglincseltek egy koldust, akinek véresre verve sikerült megúsznia az esetet.<sup>22</sup> A parasztok egyöntetűen azt állították, hogy az illető koldus farkassá változik, s úgy dézsmálja a jószágukat.

Természetesen felmerül a kérdés, hogy az alázatos, mások lelki üdvéért imádkozó, a keresztényi könyörületességre számító falusi koldusok miként válhatnak ilyen gyilkos indulatok céltáblájává? Hiszen az a parancsolat, amely az Ószövetségben még csak egy a sok közül (Mózes III. 19., 18.), a keresztényi tanításban a második legfőbb parancsolat, amelytől „...függ az egész törvény és próféták” (Máté 22. 37–40.). Sőt, a szeretet a hit feltétele, „...mert aki nem szereti a maga atyja fiát, a kit lát, hogyan szeretheti az Istent, a kit nem lát?” (János 1. lev. 4. 20.).

Akkor tehát miért tapasztalhatja azt a néprajzkutató, hogy igen gyakran épp a szeretetre szoruló, a falusi társadalom margóján élő személyeket nyilvánítja a közvélemény veszélyes, ártó, mitikus lényekké, s agresszívan viszonyul hozzájuk? Miért van szüksége a hagyományos paraszti kultúrának arra, hogy az egyik legfőbb erkölcsi értékét megtagadva hiedelem segítségével bújjon ki alóla, és forduljon szembe vele?

Az analitikus pszichológiai iskola megalkotója a „szeresd a felebarátodat mint tenmagadat” kulturális követelményt irracionálisnak tartotta. Véleménye szerint ez az individuumból óriási ösztönlemondást követel, s javarészt követelhetetlen.<sup>23</sup> Amint azt a korábbiakban már láthattuk, a falutársadalomban a vagyoni középréteg volt az, amely eltartotta a koldusokat, a másik két vagyoni réteg többnyire elzárkózott az alamizsnától. Ha ezeket az általános megállapításokat vesszük csak alapul, feltételezhetjük, hogy a szóban forgó parancsolat megszegése gyakran okozhatott lelki konfliktust, frusztrációt az igaz keresztényeknek. E gondolat tükrében például kérdéssé válik, hogy egyik éhségjárvány alkalmával Dijon városi tanácsa vajon azért hozta azt a rendeletét, mely

<sup>20</sup> BOGATYREV, P.G., 1971., 189.

<sup>21</sup> WUTKE, A., 1925., 279.; MOSZYŃSKI, K., 1967., II/1. 545.

<sup>22</sup> MOSZYŃSKI, K., 1967., II/1. 545.

<sup>23</sup> FREUD, S., 1982., 371–372.

megtiltotta az egyéni jótékonykodást, hogy szabaduljon a városba áramló éhezők hadától? Vagy azért, hogy ezáltal feloldozza a polgárok nagyobb részének a lelkiismeretét?<sup>24</sup>

Az igen nemes értékeket képviselő keresztényi erkölcsi követelmények idealisztikus voltuknál fogva a vallásos falutársadalomban frusztrációt, büntudatot váltottak ki. A keresztényi tanítás követhetlenségéből fakadó büntudat nemcsak általános vallási érzésként jelentkezik, hanem — amint azt megpróbáltuk bizonyítani — gyakran pszichoszociális folyamatként nyilvánul meg.

Az első érzelmi reakció, amely ebben a gondolati láncolatban jelentkezik, s amely a mitizált marginális személyekkel szemben jelentkező büntudatra vezethető vissza — a *bosszútól való félelem*. Az ilyen bosszú a falu erkölcsi rendszerében tulajdonképpen jogos lenne, mivel olyan személy ellen irányul, aki nem tett eleget a keresztény erkölcsi követelményeknek. Az ilyen bosszú elítélését azonban lehetővé teszi az az elképzelés, hogy többnyire mitikus, vagyis démoni hatalmak segítségével történik, s mint ilyen üldözendő. Nem Isten büntetésének tekintik ezt, hanem az ördöggel cimboráló erők praktikájának.

A mitikus alakokhoz kötődő hiedelemtörténeteinkben többnyire ugyanazt a sémát találjuk. Szegény vándor kopogtat be két házba, tejet kér. Az egyik asszony ad neki, a másik megtagadja. Kiderül róla, hogy táltos. Vihart támaszt. Azt a gazdaságot, ahol kapott tejet, megóvja a vihartól, a másikat elveri a jég. Koldus kopogtat be egy házhoz enivalóért, nem kap, másnap a gazda jószágában kárt tesznek a farkasok, s ezt a koldus bosszújának tekintik. A magyarországi boszorkányperек anyaga is azt tanúsítja, hogy az eljárások során megszólaltatott tanúk a boszorkányok kártevését a rajtuk elkövetett valamilyen sérelem következményének tulajdonítják.

Hasonlóan jellemző a bosszútól való félelem a visszajáró halottakkal való mitikus elképzelésekben. A kereszteletlenül meghalt gyermek a szláv elképzelések szerint addig kísért, míg a szülei nevet nem adnak neki.<sup>25</sup> Amennyiben feledékenységéből halotti rekvizitumok nélkül temetik el a halottat, addig kísért, míg azt a sírjába nem teszik. Ha valaki egy meghalt embernek adósa maradt, számíthat a visszajárására stb.

Általában a bosszú motívumára vezethetjük vissza a legtöbb szerencsétlenség, baleset, betegség, egyént érintő természeti csapás mitizálási folyamatát.

Azonban a marginális személyekkel szembeni büntudatnak vannak más oldalai is, amelyek szintén szerepet játszanak a velük kapcsolatos hiedelmek életében. Különösen a koldusok esetében látszik indokoltnak megfontolni azt a paradoxont: „...vajon az ellenünk vétkezők megbocsátják-e, hogy megbocsá-

<sup>24</sup> BRAUDEL, F., 1985., 71.

<sup>25</sup> BOGATYREV, P. G., 1971., 178.

tottunk nekik? Hiszen ez fokozza vétküket, mert azt bizonyítja, hogy olyan ember ellen vétettek, aki ezt nem érdemelte meg”.<sup>26</sup>

A falutársadalom marginális személyei az ellenük elkövetett sérelmekkel szemben tehetetlenek, mivel a megélhetésük sokszor a falu jóindulatától függ, s egy konfliktus esetén egész közösséggel találnák szembe magukat. A tehetetlenségükből fakadó jóságuk csak növeli az ellenük vétkezők büntudatát, és tegyük hozzá: agresszióját. Hiszen büntudatuk okát egyre inkább abban a személyben látják, aki ellen vétkeztek. Védekező racionalizációnak egy olyan válfajával állunk szemben, amikor a vádlott a vádlóra hárítja vétkét.<sup>27</sup> Ez tulajdonképpen egy olyan zsákutca, amelyből az egyetlen kínálkozó kiút a büntudatot kiváltó személy erkölcsi vagy fizikai megsemmisítése.<sup>28</sup> Vagyis a vétkező megbánhatja vétkét, s penitenciát gyakorol, vagy ha erre nem képes, akkor azt, aki ellen vétkezett, olyan gonosz és veszélyes lényvé kell lefestenie, akivel szemben eljárhat, vagyis önmaga és a közösség számára *bűnbakot* kell képeznie. Az általunk vizsgált esetekben pedig többnyire a közösség áll szemben az egyénnel, vagyis az első megoldás csak kivételként fordulhat elő.

ALLPORT, G.W. a bűnbakképzés, illetve a kivetítés mechanizmusáról írja, hogy ez tulajdonképpen neurotikus védekező módszer, amely alapvetően nem oldja fel az egyén büntudatát. A gyűlölt *bűnbak csak makacs és tudattalanba szorult öngyűlölet álcája*. Az eredmény bűvös kör: minél jobban gyűlöli a személy önmagát, annál jobban gyűlöli a bűnbakot. De minél jobban gyűlöli a bűnbakot, annál kevésbé lesz bizonyos abban, hogy helyesen és ártatlanul járt el, következésképp még több büntudatot kell kivetítenie magából.<sup>29</sup>

E gondolati zsákutcában a hagyományos faluközösség tagjai a biztonságérzetet azáltal szerzik meg, hogy a marginális személyt veszélyes, gonosz, mitikus alakká nyilvánítják, s mint ilyenekkel egyszerűen egyértelmű lesz a viszonyuk, meg lehet és meg kell semmisíteniük, legalábbis úgy, hogy teljesen száműzik a világukból.<sup>30</sup>

Az ilyen jellegű konfliktusok megoldására a paraszti kultúra előszeretettel alkalmazta a hagyomány által konzervált és rögzített hiedelmeket, amelyek tudati és cselekvési sémák, sztereotípiák által eszközrendszert kínáltak a morális társadalmi konfliktusok megoldására. Így hát a falutársadalom mitikus lénynek nyilvánított személyei szükségszerű vellejárói voltak az olyan rigid, totális ellenőrzésen (vagyis bizalmatlanságon) alapuló, ugyanakkor követhetetlen erkölcsi szintet maguk elé támasztó közösségeknek, amelyek azáltal tettek szert biztonságérzetre és egyensúlyra, hogy a szociális, morális feszültségeket általuk, rajtuk vezették le.

<sup>26</sup> ANCSÉL É., 1984., 56.

<sup>27</sup> ALLPORT, G.W., 1977., 466–468.

<sup>28</sup> ALLPORT, G.W., 1977., 477–480.

<sup>29</sup> ALLPORT, G.W., 1977., 533.

<sup>30</sup> L.: HANKISS E., 1980., 133.

Korántsem minden hiedelem értelmezhető a fent vázolt módon, de ezek a gondolatok igazaknak tűnnek a legtöbb mitikus lényvel való összefüggésben.

A bűnbakképzés mechanizmusa rejtve ugyan, de tartalmazza azt a gondolatot, hogy a bűnbaknak kiválasztott személy saját elhatározásából okozott kárt a közösségnek, vagy tett szert olyan tudásra, amivel bármikor kárt okozhat. Ez a megállapítás igaz a *csordás farkas*, és a *farkaskoldus* alakjára, vagyis a pásztorból és a koldusból lett *werwolf*okra. Azonban morális konfliktusra bukkanunk azokban a hiedelemmondákban is, amelyek az akaratukon kívül farkassá változott emberek egyes csoportjairól szólnak.

Az egyik csoportba tartoznak azok a gyermekek, akik a szüleik vétke miatt kénytelenek időnként farkas alakot ölteni. Véleményünk szerint közvetve ebbe a csoportba tartoznak azok a *werwolf*ok is — amint korábban említettük elsősorban mediterráneumban ismert ez a hagyomány —, akik különleges időpontban fogantak, illetve születtek. Nézetünk szerint ez a körülmény implicit formában a szexuális tabu megsértésére utal. A keresztleletlenül meghalt gyermekből, illetve a sorban hetediknek született fiúból lett *werwolf* hiedelmében a korábban vázolt abnormitás gondolata dominál. Mivel a közösség valamely tagja révén kapcsolatba kerül a rendhagyó jelenséggel, büntudatot érez, s a vázolt séma szerint védekezik ellene.

Fontos rámutatnunk arra, hogy a vázolt mechanizmusok *önmagukban nem hiedelemteremtők*. Ahhoz, hogy hiedelemmé váljanak, szükség van a néphagyományra, hogy ilyen vagy olyan formába öltöztesse ezeket a folyamatokat. A paraszti kultúrában a hiedelem a korábbi tartalmával — legyen az például a termékenységgel kapcsolatos funkció — öntörvényei szerint hagyományozódik, alakul, de az előtérbe kerülő pszichoszociális folyamatok erőteljesen hatnak rá, esetenként teljesen megváltoztatják. Nem tartjuk kizártnak, hogy a keresztény egyház az európai népek térítésének időszakában tudatosan gonosszá és veszélyessé nyilvánította a pogány démonokat és szellemeket, de az, hogy ezek két évezreden keresztül hagyományozódtak a paraszti kultúrában, arra vezethető vissza, hogy ilyen formájukban alkalmasnak bizonyultak a társadalmi és morális feszültségek levezetésére.

A *werwolf*-hiedelemalak a történeti és néprajzi adatok tanulsága szerint még a XVII. században is Livlandban, Kurlandban mint termékenységgel kapcsolatos démon funkcionált.<sup>31</sup> Európa nyugati és középső részén ebben az időszakban a *werwolf*nak már egészen más formája ismert, mely Dél-Európában és Észak-Lengyelországban erőteljesen keveredik a vámpírizmus képzetével.

A magyar néphagyomány a *werwolf* alakjával a középkor folyamán ismerkedik meg. Az első említése a XVI. századból maradt fenn, bár általánosság a források szerint a XVIII. században válik, amikor gyakrabban bukkanhatunk a nyomára a boszorkányperek iratanyagában. Az utóbbi tény is utal arra, hogy ez

<sup>31</sup> KRETZENBACHER, L., 1968., 92–95. Erre utal FRASER, J. G. is.

a hiedelemalak hitvilágunkban boszorkányhoz hasonló funkcióval jelenik meg. Lényeges elem, hogy a magyar néphagyomány *werwolf*ja nem tartalmazza a vámpírizmusra utaló nyomokat; ez alól kivételt képeznek azok a magyar falvak, ahol elterjedt a *prikulics*ba vetett hit.

A német hagyományból átvett hiedelemalak magyar meghonosodását elsősorban azokra a szociálpszichológiai folyamatokra vezethetjük vissza, amelyekről a korábbiakban szó esett. A vizsgálata során előbukkanó archaikus elemek nem a *werwolf* pogány kori funkciójára utalnak, hanem jobbára az ősi magyar hitvilág részét képezik. A hiedelemalak adoptálása során a *werwolf*-hiedelem azokkal a meglévő hiedelemrétegekkel keveredett a leginkább, amelyek tartalmilag és formailag rokoníthatók voltak az új képzettel, vagyis a boszorkánysággal és a pásztorokkal kapcsolatos hiedelmekkel.

Hagyományos hitvilágunk társadalmi szempontú tartalmi és formai vizsgálata sok tekintetben közelebb vihet bennünket történelmi közelmúltunk, valamint napjaink hiedelmeinek megértéséhez.

#### IRODALOM

ALLPORT, G.W.

1977 *Az előítélet*. Budapest.

ALTER B.

1907 *Népies babonás szokások a természet köréből*. A váci kegyes-tanítórendi kath. Főgimnázium Értesítője az 1906–1907. iskolai évről. Vác.

ANCSSEL Éva

1984 *Éthosz és történelem*. Budapest.

BEKE Ödön

1932 *Szakállas farkas*. Ethn., XLIII. 167.

BOGATYREV, P. G.

1971 *Magicszeszkije dejsztvija, obradi i verovanija Zakarpatja*. In: Voproszi teorii narodnogo iskusstva. Moszkva.

BOSNYÁK Sándor

1977 *A bukovinai magyarok hitvilága*. Folklor Archívum 6. Budapest.

BRAUDEL, F.

1985 *Anyagi kultúra, gazdaság és kapitalizmus XV–XVIII. század. A mindennapi élet struktúrái: a lehetséges és lehetetlen*. Budapest

CSEFKO Gyula

1926 *Küldött farkas, küldött kutya, küldött ördög*. Ethn., XXXVII. 36–37.

DINGELDEIN, H. J.

1982–1983 *Spuren fortlebenden Hexenglaubens (Zu einer Geschichte aus dem hessischen Odenwald und ihren Hintergründen)*. In: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung. Neue Folge der Hessischen Blätter für Volkskunde. Band 14–15.

FRASER, J.G.

1982 *Der goldene Zweig*. Leipzig.

FREUD, S.

1982 *Rossz közérzet a kultúrában*. In: Esszék. Budapest, 372–407.

- GÖNCZI Ferenc  
1905 *A csordásfarkas*. Ethn., XVI. 93–96.
- HANKISS Elemér  
1980 *Szentgyörgyök és sárkányok. (Adalékok a mindennapi tudatban létrejövő agresszív mítoszok természetrajzához.)* In: *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat.* (Szerk.: FRANK Tibor és HOPPÁL Mihály), Budapest, I. 128–137.
- HERTZ, W.  
1862 *Der Werwolf. Beitrag zur Sagengeschichte.* Stuttgart.
- HOFFMANN-KREIER, E.—BACHTOLD-STÄUBLI, H.  
1927–1942 *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.* I–X. (HWDDA).
- IPOLYI Arnold  
1929 *Magyar mythologia.* Pest.
- KOMÁROMY Andor  
1910 *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára.* Budapest
- KRETZENBACHER, L.  
1968 *Kynokephale Dämonen Südosteuropäischer Volksdichtung. Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients.* München.
- LOSONCZI Ágnes  
1977 *Életmód az időben, a tárgyokban és az értékekben.* Budapest.
- MARGALITS Ede  
1899 *Horváth népszokások és babonák a Belovár-Kőrös megyében.* Ethn., X. 125–126.
- MOSZYŃSKI, K.  
1967 *Kultura ludowa słowian II. Kultura duchowa.* Warszawa.
- ODSTEDT, E.  
1943 *Varulven i svensk folktradition.* Uppsala.
- RIESMAN, D.  
1983 *A magányos tömeg.* Budapest.
- SCHEIBER Sándor  
1956 *A werwolf-típus első magyar nyoma.* Ethn., LXVII. 300.
- SCHRAM Ferenc  
1971 *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768. I–II.* Budapest.
- SENN, H.  
1982 *Romain Werwolves: Searons, Ritual, Cycles.* Folklore (London) XCIII. 2., 206–215.
- SZENDREY Ákos  
1986 *A magyar néphit boszorkánya.* Budapest.
- TÁRKÁNY SZÜCS Ernő  
1981 *Magyar jogi népszokások.* Budapest.
- TOKAREV, Sz.A.  
1957 *Religioznije verovanija vostočnoszlavjanszkich narodov XIX — nacsala XX. vv. Leningrad-Moszkva.*
- TÖRÖK Gábor  
1959 *Történeti adatok a küldött farkas mondájához.* Néprajzi Közlemények IV. évf. 1–2. sz. 278–288.
- UJVÁRY Zoltán  
1986 *A farkassá változott pásztor. Adatok „Werwolf” mondakörhöz.* In: *Fejezetek Gömör folklórához.* Debrecen
- Was sich das Volk...*  
1876 *Was sich das Volk in Ostfriesland von Werwölfen und Waalrieden erzählt.* Globus (Braunschweig). XXIX., Nr. 9., 140–141.

WISLOCKI H.

1893 *Aus dem Volksleben der Magyaren*. Ethnologische Mitteilungen. München.

WUTKE, A.

1900 *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*. (3. Bearbeitung von E. H. Meyer). Berlin.

ZELLENIN, D.

1927 *Russische (Ostslavische) Volkskunde*. Berlin und Leipzig.

*Sándor Mogyorósi*

#### BELIEF AND PEASANT VALUE-SYSTEM

(Social aspects of the werwolf belief)

The author brings a social-psychological perspective to the so-called werwolf beliefs. He does not set out to typologize all the variants of the Hungarian werwolf concepts and those of the neighbouring peoples and to reveal their reciprocities but merely provides a general overview of the belief. On the other hand — and this is an element that could prove useful in the analysis of other beliefs, too — he does point out that an important factor contributing to the emergence of werwolf concepts was the mythicization and guilt-projection process applied to individuals occupying a marginal position within the community.



## A felsőőri bicskák és a dunántúli kusztorák\*

*Adatok a nyugat-magyarországi népi fémművességhez és az Alpok, valamint a Kárpát-medence gazdasági kapcsolataihoz*

Teleky Béla (†1987) őriszigeti evangélikus lelkész és Bodgál Ferenc (1932–1972) néprajzkutató emlékének ajánlom.

A magyar ipar fejlődését számos természeti, gazdasági és politikai tényező gátolta a 17–19. században. A vas magas ára a vaseszközök elterjedését nehezítette a jobbágy-szűkölködés kezén. Ennek ellenére talán a bicska volt az az egyedüli és fontos személyi használati eszköz, ami mindezek ellenére legáltalánosabban elterjedt. Nem véletlen, hogy 1453-ból már a 'bicsak' szó személynévi, 1505-ből pedig a köznévi formáját és értelmét is ismerjük.<sup>1</sup> A 17. században már híres kés- és bicskakészítő központnak számított Rimaszombat, Gyöngyös, majd később Szeged, Kecskemét, Zólyomlőpince, Radvány, és Csurgó is kivívta ezt az elismerő címet.

Dunántúlon a felsőőri kések voltak a legkeresettebbek, bár a Mura menti vendek péterhegyi bicskája és a csurgóiak, légrádiak kései is az I. világháború előtt nevezetessé váltak. A 'bicska'-szóval kapcsolatos tájnyelvi összetételek is a helyi bicskakészítő központok munkáira utalnak, így pl. a híres bécsi, fehérvári, bácskai, kajári, és a már említett őri, vagyis a felsőőri bicskára.<sup>2</sup> A Felső-Őrvidék népét leíró nyelvjárási tanulmány századunk elején így jellemzi e vidék magyarságát: „Az élelmes és vállalkozó kedvű őrvidéki ember négy-ötféle mesterséget is űzött és űz egyszerre: földet művel, fűr-farag (híresek az őri bicskák), kocsmát tart, s amellet még, kereskeszik is, elindul, lő Magyarországra 'deszkával', szitával, rostával s más effélével, eljut Vas megye egyéb részeibe, Sopron, Zala, Somogy, Veszprém megyébe, még továbbra is, s hoz

\* 1980–81-ben Balassa István Herder-díjas, a Mezőgazdasági Múzeum ny. főigazgató-helyettese ösztöndíjasaként többször gyűjthettem, mint a Bécsi Egyetem rendes hallgatója, a felső-őrségi magyar és a dél-burgenlandi horvát és német falvakban. Kutatásaimat később tovább folytattam. Itt köszönöm meg az Őriszigeti Evangélikus Egyházközség és dr. TELEKY Béla evangélikus lelkész úr szíves támogatását, amivel munkámat segítették.

<sup>1</sup> BÁRCZI Géza 1941. 20.

<sup>2</sup> CSORBA József 1857. 80., BODGÁL Ferenc *Késes* címszava a *Magyar Néprajzi Lexikonban*, és *Új Magyar Tájéztató* I. 475.



Felső-Éber (Vasmegyében.) — Greguss János rajza.

1. kép Felsőőri (Oberwart) alszeg a főutcával és a katolikus templommal a 19. század közepén. Vasárnapi Újság, 1857. 88

viisszafelé bort, gabonát, gyümölcsöt... Aratni és egyéb munkákra is járnak lent Magyarországon...”<sup>3</sup>

A bicska a paraszti-vállalkozó kereskedő életforma fontos és jellegzetes kis eszköze volt. Nemcsak önvédelmi szerepe miatt, hanem inkább mindennapi használata tette nélkülözhetelenné a férfiak életében. Jelentőségét azok az őrvidéki vélemények is tükrözik, amelyek szerint magától értetődő és természetes dolognak tartották a bicskák hordását és használatát. Ezeknek a személyes tárgyakkal a hiánya mutatta meg alkalomadtán igazán a szükségességüket. A „kés nélkül nem is mentek el itthonról”, vagy pedig a „minden rendes embernek van kése” vélemények egyféle bicskahasználó büszke mentalitást tükröznek a felső-őrvidékieknél.

A bicskák azonban nem csak használati értékűek, hanem egyben szimbolikus értelműek is voltak. Az első komolyabb bicskát — mintegy az önállóságot, megbízhatóságot példázva — a gyerekkorból legénnyé cseperedő fiatalok kapták édesapjuktól. Persze vásárfiaként — mint a sikeres felső-őrségi árucseré egyik jellegzetes kis eszközét — Dunántúlon is ismerték. Gyengébb minőségű játékbicskákat a gyermekfiúcskák is kaptak, ennek azonban még különösebb

<sup>3</sup> VARGA Ignác 1903. 7.

használati értéke nem volt.<sup>4</sup> A fiúgyermekkel, bicskával való játszadozásaik közben, nemegyszer tragikus kimenetelű balesetek is történtek, amelyek a szülők és hozzátartozók bicska ajándékozási felelősségét csak növelte. Mindenesetre az önálló bicskahasználat és hordás engedélye általánosságban a fiatalok életfordulójának tekinthető, amikor tetteiket és azok következményeit már tudatosan vállalniuk kellett.<sup>5</sup> A bicskákat a gyerekek derekára kötötték, hogy azt el ne veszítsék. A madzag másik végét pedig a bicskanyél végébe vert szeghez erősítették. A bicskanyél végét — ami gömb vagy tojásdad formában végződött — a kisebb, gyengébb fiúgyermek megszégyenítésére és megbüntetésére, a többiek nagy kárörvendezése közben megfaragták: „megherélték”.<sup>6</sup> Az így megfaragott bicskák szégyent és kisebbrendűségi érzést keltek a tulajdonosaik szemében. Ezért a bicskanyél megfaragása súlyos büntetést és megaláztatást jelentett a gyermektársadalom értékítéletében. Az ilyen gyerekek sokszor neveltség és a csúfolkodás tárgyai lettek. Legtöbbször igazságtalanul kerültek ezek a kigúnyolt fiúcskák a gyermektársadalom peremére, ahol a fizikai erő, a termet és a kor döntő szerepet játszott a vagyon szerinti értékítélet mellett.

A felsőőri legények egyébként nem álltak bicskázók hírében. „Bicskáznyi nem igen szoktak miég ütlegét sē igen hasznátak, csek úcs kiēzje” — írta IMRE Samu, a felsőőri népélet egyik legjobb ismerője.<sup>7</sup> A pünkösdi hétfői „röke”-n (a református magyarok ún. „búcsúján” és táncos ünnepségén, amit a „kertnyitás”, a szabadban rendezett összejövetelek, szórakozások kezdő időpontjának tartottak) fordultak elő bicskázások. Bicskázás a református magyar felszeg és a többségében németek lakta katolikus alszeg legényei között tört ki. A legények ugyanis egymás leányaihoz átjártak udvarolni egyik szegből a másikba. Az alszegi katolikusok búcsúja augusztus 15-én, Nagyboldogasszony ünnepekor volt. Ha ez az ünnep vasárnapra esett a naptárban, akkor a legények szabadon átmehettek a másik szegre. Amennyiben hétköznapra esett, olyankor tört ki leggyakrabban a bicskázás az alszeg és a felszeg között.

Az őri késeknek nevezett bicskákkal és készítésük eszközeivel sajnos egyáltalán nem foglalkozott Franz SIMON sem, egyébként példamutató, nagy igényességgel készült monográfiáiban sem.<sup>8</sup> Ez is sejtetni engedi, hogy az őri kések, illetve bicskák híre túlélte az egykori eszközöket és mestereiket, és ma már nem lehet a késes kovácsok szerszámain, nyélkészítő esztergáit összegyűjteni és fellelni. Pedig az „Oberwarter Feitl”, őri kés nemcsak ritka muzeális értékű terméke egy kihalt népi kismesterségnek, hanem az eszköz eltűnésével ez a

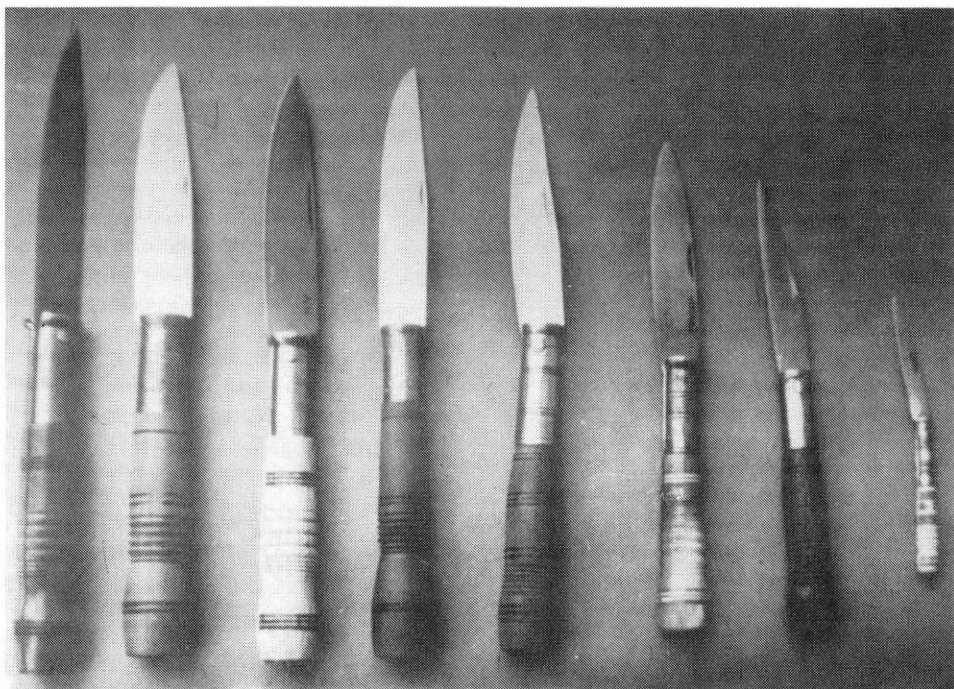
<sup>4</sup> BODGÁL Ferenc 1968. 157–170. összefoglaló munkája.

<sup>5</sup> SZABÓ T. Attila 1976. 894. A bicska-ajándékozás és a bicskakapás jelentőségét, mint a legénnyé válás egyik elismerését Veszprém megyéből LACKOVITS Emőke kolléganőm, a veszprémi Bakonyi Múzeum Néprajzi Osztályának vezetője is megerősítette.

<sup>6</sup> KARDOS László 1943. 209. Rajzát is közölte: 208. 152. ábra.

<sup>7</sup> IMRE Samu, 1971. 96.

<sup>8</sup> SIMON, Franz 1971. és 1981.



2. kép „Őri kések”, fa- és csontnyéllel. GYENGE Imre református püspök (Superintendens) felsőőri gyűjteményéből, 1981

speciális tájszócska is eltűnik lassan a mai osztrák nyelvkészletből, és csak az idősebb generáció emlékfoslányaiban marad fenn.<sup>9</sup>

De milyenek is voltak az őri késeknek nevezett bicskák, melyeket még a 20-as évek elemi iskolás tankönyveiben is említettek? KARDOS László őrési táplálkozás-monográfiájában így jellemezte azokat: „Finom kések voltak az ún. őri kések, amelyek a felsőőri késeektől kerültek errefelé.”<sup>10</sup> A bicskák rekonstruálásánál és leírásánál a dunántúli, Balaton-felvidéki gyűjtéseimre is támaszkodhatom, hiszen ezek a kések általánosan ismertek és kedveltek voltak kutatási területemen. A kölcsönös nyugat-kelet irányú paraszti-kisvállalkozói szintű termékcsere-kereskedelemben résztvevő felsőőri bor, fa, gyümölcs, ipari termék fuvarozók, parasztkereskedők aktívan részt vettek a bicskák értékesítésében is.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Vö.: *Österreichisches Wörterbuch* 1951. 63. Ezt az irodalmi adatot Wolfgang GÜRTLERnek, a kismartoni Tartományi Múzeum néprajzi osztályvezetőjének köszönöm.

<sup>10</sup> KARDOS László 1943. 209.

<sup>11</sup> CSOMA Zsigmond 1981–83, 1982a, b, c, 1987, 1988, 1989.

Az őri bicskák rugó nélküliek, stájer acélból kovácsolt hosszú pengéjűek, hengeres esztergált és díszített fanyelűek voltak. A Balaton-felvidéki Köveskálón (Zala m.) még emlékeztek arra, hogy aki Felsőórbból a század elején borért jött, az mindig hozott magával bicskát is. A közeli Monoszlón annak is él még az emléke, hogy legények kapták ajándékba. Az őri kés anyaga minőségében és kialakításában eltért a Dunántúlon ismert gyengébb bicskatípustól, az ún. *kusztoráktól*, amit csúfolódva, tréfásan *békanyúzó*nak is hívtak. Ezt a Balaton környéki tájszót a *Magyar Szinonimaszótár* is ismeri. A *kusztor*a elnevezés első sorban Vas megyében a Kemenesalján, az Őrség területén, a Balatonmelléken, Göcsejben, Zala mentén, Tapolca, Alsólendva, Keszthely környékén, de Somogyban, Baranyában és Fejér megyében is tájszóként használt fogalom volt. Gyulakeszi határában az egyik dűlőt *Kusztorának* hívják, noha a néphagyomány ezt a nevet nem egyértelműen a bicska fogalmával azonosítja.<sup>12</sup> A TESZ szerint a szó először 1792-ből ismert, többszörös átvételű jövevényszó, amely a dunántúli és a szomszédos nyelvjárásokban a szerb-horvátból és helyenként talán a szlovénből került a magyar szókincsbe. A *kusztorát* Dunántúlon *zsidó bicskának* is nevezték, mivel a ronggyűjtő, vándorló zsidók ilyen olcsó, festett nyelű bicskákra cserélték a rongyot. Ez a csereáru jó üzleti fogásnak bizonyult, mert a gyermekek fantáziáját felkeltve a minél nagyobb mennyiségű rongyhulladék összegyűjtésére serkentett. A *kusztor*a bumfordibb, vastagabb nyelű, durvábban kiképzett bicska volt, mint a finomabb fogású, kecsesebb formájú, hosszabb pengéjű *őri kések*. A *kusztorák* pengéi rosszabb minőségűek és szélesebbek voltak, könnyen elhajlóak és élüket veszítők hírében álltak, míg az őri bicska keskeny pengéjét stájer acélból kovácsolták ki a felsőöri kések. A *kusztorák* vagy *békanyúzó*k gyengébb minősége a nevük mellett az árukban is megmutatkozott, általánosan ismert Dunántúlon a *kétkrajcáros* elnevezésük is.<sup>13</sup> Csak szűk területen ismert, lokális névadásra is találunk példát a *kusztorák* esetében. A Káli-medencében pl. *bugyberkinek* is csúfolták a kissé ormóttan alakú, vastag pengéjű kést. Adatközlőim huncut szemhunyorítás mellett emlékeztek arra, hogy „annyi vót ott, hogy itcével mérték” a bicskákat. Berek ugyanis kb. 15 házból álló kis település volt, ahol állítólag odaváló pásztorok *kusztorát* is készítettek. A szomszédos Káli-medencei községekbe azonban az utolsó révfülöpi révész, a közismert Nagy Lajos ún. „Bugyberki nótá”-ja, csúfolkodó rigmusai révén terjedt el általánosan a bugyberki *kusztorák* nevetséges, kétes híre.

<sup>12</sup> TESZ I. *bicska* címszó, O. NAGY Gábor–RUZSICZKY Éva 1978. 55, *Új Magyar Tájszótár* I. 475, *Veszprém megye földrajzi nevei*. I. A tapolcai járás. 1982. 167.

<sup>13</sup> SZINNYEI József 1893–1896. *Kusztor*a címszó és a *Nyelvőr* IV. 521. az Őrségből: „De rogyás ez a *kusztor*a” (= de rozsdás ez a kés); TESZ II. *kusztor*a címszó. — Dél-Zalában, a Mura-vidéken a szőlő zöldmunkáihoz is *kusztorát* használtak fel: SEEMAYER Vilmos 1936. 96.

„Bugyberekben nincs mester  
harangoz minden ember  
kusztorát is ott mérnek  
a kővágdóorsi mesternek...”

A közszájon forgó, egykori népszerű rigmusokban egy történetet örökített meg a révész, amikor a szomjúzó, nagytorkú tanító a faiccében felhörpintett borral együtt egy, az iccében tárolt vagy elrejtett fanyelű kusztora is lenyelt. A közderültségre számot tartó eset és rigmus elmondóját azonban a bugyberkiek, ha elérték, megverték, sőt meg is bicskázták, mert magukra nézve sértőnek érezték azt.

A *kusztora* és az *őri kés*, *bicska* közötti minőségi különbséget, és az utóbbiak elterjedtségét olyan közmondások is jelzik, mint pl. „híres, mint az őri bicska” vagy „pillog mint az őri kés” — ahogy Szentgálon mondták, utalva a rugótlan, kilazult bicskapengére.<sup>14</sup>

#### *A bicskakészítés történeti gyökerei*

BODGÁL Ferenc, a kovácmesterség kutatása során, összefoglaló néprajzi munkájában a magyar népi fémművességnek több kultúrrétegét ismerte fel.<sup>15</sup> Így a honfoglaló magyarság, ill. a szövetséges törzsek fejlett fémművességi ismereteire mutatott rá. Majd a középkori német- és a cigánykovácsok által képviselt fémmegmunkálási rétegre figyelt fel. A vaslelőhelyek közelsége ugyancsak helyi feldolgozó központokat hozott létre. Így figyelemre méltó a Szepesség vasipara, a meczenzéfi, stószai, jolsvai vasművesség, ugyanúgy mint a gölnicbányai kovácspár vagy a torockói vasipar.

A bicska szavunk a TESZ szerint vitatott eredetű, vagy oszmán-török jövevényszó, vagy magyar fejlemény, a feltehetőleg török eredetű bicsak szó módosulata.

Az egykori Nyugat-Magyarországon — a mai Burgenlandban — a vasolvasztás valószínűleg visszanyúlik a kelták idejére, de a leletek legnagyobb-részt mégiscsak középkor elejiek. Vassalak lelőhelyek húzódtak Őrisziget, Alsólövő, Vöröstorony, Eisenzicken, Podler határában és környékén, valamint Nyugat-Magyarország Fertő-tóig húzódó sávjában és a Fertő-tó nyugati ol-

<sup>14</sup> NEMES NÉPI ZAKÁL György 1818. 85.; KARDOS László 1943. 209. A zömökebb, kevésbé kidolgozott, szélesebb pengéjű kusztora képe a 151. ábrán, a kecsesebb, keskenyebb pengéjű őri kés képe a 152. ábra, a szentgáli összehasonlításra: TAMÁS Márta, Sófáliné szentgáli önkéntes gyűjtőnek köszönöm ezt az adatot.

<sup>15</sup> BODGÁL Ferenc 1968. 157–170.

dalán.<sup>16</sup> A nyugat-magyarországi községnevek őrzik is az egykori vaskohászat és vasművesség emlékét.<sup>17</sup> Erre a kora-középkori vasművességre nagy szükség is volt Nyugat-Magyarországon, mert az örök fegyverzet- és vasalkatrész utánpótlását ezek a mesteremberek biztosíthatták.<sup>18</sup> A 10. századi és a későbbi nyugat-magyarországi vasművesség adminisztratív központjává Vasvár fejlődött. Azonban a 13. században a stájer és az alsó-ausztriai vasérctelepek kiaknázása egyre nagyobb méreteket öltött, majd a vízi erő vaskohászati felhasználása kezdődött el a stájerországi Erzbergben, így megnyílt a lehetőség a stájer vastermelés mennyiségi és minőségi emelésére. Eisenerz bányái a nyugat-magyarországi lelőhelyeknél jobb minőséget biztosítottak, ezért lassan háttérbe szorult a rosszabb minőségű magyar vas a nagy tömegben szállított stájerországi előtt. A fölöslegessé vált nyugat-magyarországi vaskohász közösségeket így a 13. század második felében elnyelte az egységesedő jobbágyosztály.<sup>19</sup> A középkori nagy jelentőségű vasbányászat és vaskohászat után az újkorban a mezőgazdasági kisipar szintjén állt a nyugat-magyarországi fémművesség, amely lassan leszakadt a dinamikus fejlődő alsó-ausztriai, stájerországi, karintiai vaskohászati központoktól.<sup>20</sup> Mária Terézia idejében már a specializált fémművesek között Felső-Ausztriában 29 bicskakészítőt találhattunk. Azonban a 18. század második felében már ez az egykori pengekovács kézművesség is visszaesően volt, mert a külföldi konkurencia kiszorította az árukat a piacról. Európában ekkor az angol, a francia és a német kések adták a minőségi sorrendet.<sup>21</sup>

1819-ben, részben Stephan Edlen von KEESS magángyűjteményének adományából jött létre az a jelentős Osztrák Technikai Gyűjtemény, amelynek vezetője Ferdinánd főherceg, akkori trónörökös volt. Ő a gyűjtemény fő céljának azt tekintette, hogy a Habsburg birodalom ipari termékeit és eszközeit minél jobban összegyűjtse és megismertesse. A 23 termékosztályban a fémmunkáknál a vas- és acélárúk között kések kovácsok munkáit is — így a bicskákat is — meg lehetett találni. A céhekbe tömörült mesteremberek különböző kések (vincellérekések, szőlőmetszőkések, kertészkések) mellett bicskákat is készítettek. Ausztriában különösen a Traun körzet és az Enns folyócska menti egykori üzemek termelése emelkedett ki. 1825-ben pl. 309 kések kovács és 20 ollókészítő kovács dolgozott. A városok közül különösen Steyer jeleskedett, ahol 53 kések és 7 ollókészítő kovács dolgozott 11 borotvakés kováccsal együtt.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> HECKENAST—NOVÁKI—VASTAGH—ZOLTAY 1968. 20.

<sup>17</sup> HECKENAST—NOVÁKI—VASTAGH—ZOLTAY 1968. 137—139., MOÓR Elemér 1936. 154.

<sup>18</sup> KOVÁCS Márton 1942. 19.

<sup>19</sup> HECKENAST—NOVÁKI—VASTAGH—ZOLTAY 1968. 146.

<sup>20</sup> PRICKLER, Harald 1977. 175.

<sup>21</sup> OTRUBA, Gusztáv 1963. 62, MÖLLER János 1818. 58.

<sup>22</sup> KEES, von St. R. 1830. II. 412, 757, 765, HABERLANDT, Arthur 1953. 70.

Nyugat-Dunántúlon 1543-ban vashámorokat említettek Városszalónakon, majd Pinkafőn és Góborfalván, 1601-ből Ószalónakról, 1719-ből Rohoncról, majd a Felsőőr melletti Rödönyből 1800-ból. A pinkafői kapa és patkócéh 1594 óta egyesülve dolgozott.<sup>23</sup> Itt elsősorban munkaeszközöket és konyhai háztartási eszközöket gyártottak. Az őri bicsekészítő háziipar ezek háttere nélkül elképzelhetetlen lett volna. Ezek a céhek szállították és biztosították az alap- és nyersanyagot a pengékhez, a stájer fém és fémeszköz importot azonban ezek a céhek sem tudták kizárni. Dél-Dunántúlra a vaseszközök a 16. század első felében főleg Bécsújhely felől érkeztek, mert a németújvári-szalónaki-stájerországi határkereskedelemben a Magyarországra szállított áruk között a fémárak csekély számban és mértékben szerepeltek. A 16. század közepén a vas és vastermékek (acél, ekék, kaszák, kések, kézműves eszközök) átlagban 0,5%-ot tettek csak ki, a többi árucsoport kereskedelméhez viszonyítva.<sup>24</sup>

A 16. századi határmenti kiskereskedelemben részt vevők között már olyan kézművesek is találhatóak, akik eladták hozott termékeiket a határmenti évi vásárokon. Így a szabók, kalaposok, bognárok, takácsok, mészárosok, szíjgyártók, posztókészítők, szitakészítők mellett a lakatosok is.<sup>25</sup> A 16. század közepén Fürstenfeldből (Kelet-Stájerország) kovácseszközöket és lakatosszerszámokat, valamint acélt és vasat szállított több kereskedő Magyarországra a vámkimutatók szerint.<sup>26</sup> A magyarok a borostyánkői uradalmon keresztül csempészték Stájerországból kovácsolt vasat és mindenfajta lakatosmunkát. Az uradalomhoz tartozó Pinkafőn a városi lakosság nagy része a 16. században már a tőkehiány miatt különböző ipari kézműves foglalkozású volt. Több mint 30 céh alakult itt meg, és az 1569-es urbárium névanyaga már 3 kovács és 2 vaskovács foglalkozású városi polgárt tüntetett fel. A kovácsok száma fokozatosan nőtt, 1594-ben pl. a pinkafői patkolókovács céh a bécsi főcéhhez kapcsolódott; 1651-ig több környező községből csatlakoztak kovácsmesterek ehhez a céhhez, így a kovácsmesterek számának növekedése révén a 18. században már 3 kovácscéh működött Pinkafőn.<sup>27</sup> Termékeikre Nyugat-Dunántúlon nagy szükség is volt, ugyanis a dunántúli mesteremberek csak az év bizonyos szakaszában, a téli munkaszegényebb hónapokban dolgoztak, mert jelentős mezőgazdasági birtokrészrel: szőlőkkel, szántókkal rendelkeztek. Valószínű a kisebb jövedelmet jelentő kés- és bicsekészítéssel ezek a kovácsmesterek kevésbé is foglalkoztak, ezért nem található pl. a körmendi várkapitány 1652. évi kovács rendtartásában sem a kés- vagy bicsekészítés említése.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> PRICKLER, H. 1977. 172–173.

<sup>24</sup> PRICKLER, H. 1973. 85, 1978. 64–65.

<sup>25</sup> PRICKLER, H. 1978. 61.

<sup>26</sup> PRICKLER, H. 1978. 89.

<sup>27</sup> HOMMA, J.K. – PRICKLER, H. 1960. 136, 137, 163.

<sup>28</sup> OI. Batthyány cs. lev. P. 1322. Ipar/2. 168. cs. 2., LENDVAI A. 1979. 212, 213., FÉNYES Elek 1836. 351, 366., DÓKA Klára 1979. 114.



A 18. században a kereskedelem iránya megváltozott: a korábbi, Alsó-Ausztria irányába mutató főforgalmi terület, a nyugat-magyarországi városok és kereskedők révén Stájerországba, valamint Grác felé tolódott el. A stájerországi huták és a gráci vaskereskedők szerepe ekkortól nőtt meg Dunántúl mezőgazdasági vaseszköz-ellátásában (kasza, eke, kapák stb.). Ebben az időben erős népmozgás révén a magyarok a Felső-Órségből keletebbre húzódnak vissza a jobb megélhetés érdekében, míg helyüket a lassan beszivárgó német családok vették át. A 18. század végén, a 19. század elején beköltöző németek főfoglalkozása az ipar és a kereskedelem volt. 1828-ban 33 német nevű családból 19 iparost és 1 kereskedőt találhatunk. Az iparosok között pedig ekkor magyar nyelvű nem is volt.<sup>29</sup>

A Felső-Órség kismemesi régiójában a nagybirtok ellen alakult ki az ön-ellátásra törekvés, amelynek lehetősége csak a földművelésben és a háztartási eszközök előállításában vált kedvezővé. A kis, egyszerű kovácsműhelyek majd minden községben megtalálhatóak voltak, így a 18. század végén már Felső-őrön, Alsóőrön is. Jobbágyiban 1790 és 1848 között, különböző időperiódusokban 16 kovács és 2 lakatos dolgozott. 1828-ban a felsőöri hámorban egy mester és két segéd dolgozott, de alkalmanként, mint pl. 1848/49-ben, a helyi kovácsok fegyverkovácsként is működtek. A felsőöri „vasművek”-et 1836-ban FÉNYES Elek is említésre méltónak találta, sőt 1851-ben a tömörített és csak a lényegét kiemelő geográfiai szótárban külön megemlítette Felsőőrnel: „...késeket és más vasműveket csinálnak...”. 1843-ból van egy újabb adatunk, hogy itt augusztus 12-én, nem sokkal éjfél után leégett a vaskovács háza az alszegen, vagyis a német részen.<sup>30</sup>

A dunántúli céhekben a mesterek száma igen változó volt. Ritka szakmákban csak 2–6 mester dolgozott céhenként, mint pl. a késes szakmáknál. Ugyanakkor a falusi iparos réteg az ipart kiegészítő tevékenységként űzőkre, az ipari és mezőgazdasági foglalkozás között periodikusan ingadozóakra és főfoglalkozású bériparosokra vagy önálló kézművesekre osztható. A dunántúli német falvak iparosai önálló kézművesek és a bériparosok kategóriájába tartoztak, míg a nem német (magyar, szlovák vagy szerb) falvak iparosainak több mint fele parasztiparos volt. Az iparosok egy része céhen kívül dolgozott, mint kontár vagy udvari és földesúri szükségletet kielégítők, vagy akik olyan területen dolgoztak, ahol nem volt céhe annak a foglalkozásnak. 1848-ban Ausztriában már kimondták, hogy minden polgárjoggal rendelkező gyakorolhatta iparát, Magyarországon pedig a céhszabályokat módosító rendelet ekkor szintén engedélyezte a céhen kívüli egyéni iparűzést. Ugyanakkor a kapitalista fejlődés

<sup>29</sup> DEÁK Ernő 1977. 198. — KOVÁCS Márton 1942. 65., vö.: WATHNER J. 1825. katalógusa.

<sup>30</sup> DEÁK Ernő 1977. 201., FÉNYES Elek 1836. 351, 366, 1851. 179., GYENGE E. — GYENGE I. 1977. 462.

főlénybe kerülésével egyes iparágakban a céhes szervezetek mellett a kézművesek is kiszorultak a termelésből. Legkorábban német területen került erre sor, vagyis az önálló műhelyek feladására, többek közt a vasfeldolgozó mestereknél.<sup>31</sup> A fenti tények elősegíthették és hátramozdíthatták a felsőöri kések munkáját is. A késes mesterség fennmaradását segíthette viszont az, hogy ez egy összetett kovács, faesztergályos munka volt. Az előállított, kis tételben gyártott, egyedi megmunkálású bicskák pedig mindig biztos vevőre találtak.

### *A bicskakészítők és a bicskakészítés*

Az őri bicskakészítők — vagy ahogy németül „*Messermoher*”-, „*Feitlmoher*”-nek nevezték őket — csak késeket gyártottak, ollót, bárdot, beretvakést, juhnyíró ollót nem. Felsőőrön a leghíresebb késes kovács familia a múlt században az alszegen élő német Wagner család volt. A 19. század második felében a „*hochanzli*” előnevet kapott Wagner Johann, Eisenzickenből Felsőőrre telepedve nevelte négy fiát késes kovácsnak. A katolikus német család jelentős termelést biztosított az őri kések piacán. Wagner János fiai, Ferdinánd, Johann, Josef és Rudolf meghatározó személyiségei lettek a 20. század elején az őri bicskakészítésnek. Kovácskohójuk és műhelyük Felsőőrön, az alszegen, a Szombathelyről vezető országút bal oldalán állt. A bicskák pengéjébe beleütötték monogramjukat, ami a magukra és munkájukra adó büszke iparosokra vallott. Jó minőségű termékeiken gyakran a bicska penge részét tartó gyűrűbe is beleütötték nevüket.<sup>32</sup>

Az alszegen lakott hápi Fülöp János agglegény, katolikus magyar késes mester. Ő már a bicskák mellett *gombolítót*, *takácsszéket*, *motollát* is készített. Fűrő-faragó ember hírében állt, aki a szomszédjához, Zámbo Józsefékhez járt át diskurálni és iszogatni. A ragadványneve is így maradt rá, mert rosszul beszélt németül, és hosszas előkészület után az 'Ich habe' helyett csak *hap*-ot mondott. Erre a megkülönböztető ragadványnévre szükség is volt, mert Felsőőrön a magyar református felszegen (Tuskeváron) élt és dolgozott *vurcli* vagy *barcli* Fülöp János névrokon bicskakészítő.

A századfordulón ugyancsak híres bicskakészítő testvérpár volt Kuch Ludwig és Julius, akiknek apja is már késes volt. A katolikus német mesteremberek nemcsak bicskákat készítettek, hanem szaruból tetűfésűket, gyermekjátékként csigát, amit kis ostorral, az ún. *páncselivel* hajtottak, pörgettek. Kuch Ludwig, mostohafiából, Holler Károlyból is bicskakészítőt nevelt, aki a mutatós késeit,

<sup>31</sup> Vö.: CZOERNIG, K. Fr.v. 1857. 218–219, BARTÓCZ József 1980. 210, FARAGÓ Tamás 1979. 183, 185, DÓKA Klára 1979. 113, 114.

<sup>32</sup> GAÁL Károly 1969. 58. tábla, 3. rajz, vö.: KARDOS László 1942. 151.

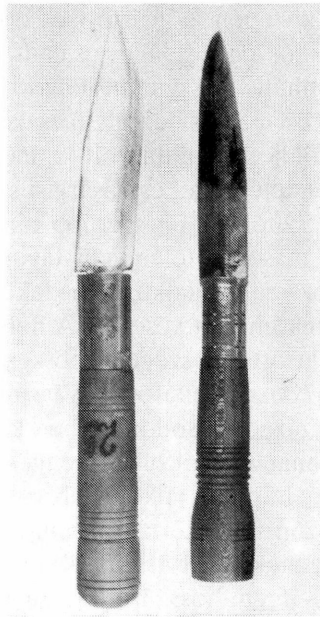
bicskáit még a 20. század közepén is gyártotta. Felsőőrön működött a református magyar Kenezsei Lajos egyedülálló, családtalan késmester is, és az 1981-ben elhunyt Farkas Mihály. Őrszigeten dolgozott Drakszler Miklós Imre, aki kés mellett pipaszárat és más esztergált faeszközöket is készített az első világháború előtt. Kevés földje és állata volt, a mesterségéből élt meg, „úri népek jöttek hozzá” megrendelésekkel és vásárlási szándékkal.

Az őri kés- és bicskakészítők az egyszerűbb társadalmi rétegbe tartoztak Felsőőrben. A 19. század második felében a távolsági bor-, gabona-, állatkereskedelemmel és fuvarozással foglalkozó gazdák a konjunkturális lehetőségek révén módosabbak lettek, mint a kések. A helyi társadalomban azonban elismert szakembereknek tartották a szegényebb késes kovácsokat.

A késpengét kis *cigánykohó*val ellátott kovácsműhelyben alakították, formálták. A kovácsok a 19. század második felében közösen rendelték a stájerországi Leoben melletti Donauwitzból olyan penge-, acélrúd darabokat, amelyeknek háta vastagabb, az éle pedig vékonyabb volt. Faszén táplálta és fűjtatóval hevített tűzpadkás tűzön felizzították a pengeacélt és nehéz kalapáccsal üllőn kovácsolták ki a pengének szánt acéldarabot. Ezután keményacél hidegvágóval darabolták fel 8-10-15 cm hosszúra a kikovácsolt pengereszt. Ennek a hossza attól függött, hogy férfi vagy női bicskát készítettek-e, mivel a női bicskák pengéi rövidebbek voltak. A penge hossza pedig a nyél hosszát határozta meg. A késpengét egyik végén még lágyacél formájában átlukasztották, majd a hüvelykujj körmének készítettek a felizzított pengereszen egy negatív hornyot, ami a bicskapenge kinyitását szolgálta. E műveletek után a pengét hideg vízbe mártva megkeményítették, edzették. Az acélkeményítés akkor volt a legeredményesebb, amikor a feldarabolt, kikovácsolt, kilyukasztott és körömmélyedéssel ellátott pengedarab fehéren izzott. Amennyiben csak cseresznyepirosra sikerült felizzítani, még nem volt szabad hidegvízbe mártani, mert az edzés után a kellő keménységet még nem érte el a penge. A megkeményedett és lehűlt pengereszt *ráspo-*, *raspel*nek hívták reszelővel, kézi erővel élezték, majd a finomabb élezést már vizezett vagy vízzel locsolt köszörűkövön végezték. MÖLLER János, az európai fémművészegről írt összefoglaló munkájában 1818-ban a késkészítők tevékenységénél pontosan ezeket a munkafázisokat említette és írta le.<sup>33</sup> Felsőőrön *piling*nek hívják a pengét. IMRE Samu tájszótárában is így áll: „Igen juo pilingdzsë van jennek e kiësneg, de má lassan jevásik.” A *piling*, *kiëspiling* esetleg a német 'Klinge' szóból származik és így került a felsőőri szókincsbe.<sup>34</sup> 1818-ban Nemes Népi ZAKÁL György, az Őrség leírója említette a „Bitsak v. Rugu bitsak, rugós kés”-t és a „Kusztora fanyelű rugótlan kés”-t.

<sup>33</sup> MÖLLER János 1818. 57. „A kés vasát szabad kézzel el kovácsolják. Annakutánna mind a két lapos oldalát, mind pedig a hátát megreszelik. Az e' körül való munkák között legfontosabb a köszörülés, a' mely által azok minekutánna megkeményítettek volna, símák és élesek lesznek.”

<sup>34</sup> IMRE Samu 1971. 86, 1973. 139.



3. kép Holler Károly késes által készített bicskák, 1983



4. kép Göcseji pásztorok által készített bicskák a századfordulón. GÖNCZI Ferenc 1914. 638

De már ő is azt írta a késpengéről, hogy: „Pilonga a késnek metező vasa”. KARDOS László szerint a 2-3 pengéjű rugós bicskákat *penkilus, penicelus* késeknek nevezték az Őrségben.<sup>35</sup> A bicskanyélnek való fát már évekkel korábban begyűjtötték a bicskakészítők, és az udvarukban szárították. Bükk-, szilva-, körte-, cseresznyefát használtak fel, és a feldarabolt fát megközelítően hengeres alakká esztergálták. A tölgyfa repedt, ezért bicskanyélnek nem választották. A finomított esztergálásra és díszítésre csak később, a bicskakészítés során került sor. Az esztergagép (*pörgetőgép*) lábbal hajtott, szíjáttelekkel működő eszköz volt, amely segítségével alakították és díszítették körkörös gyűrűkkel, hornyokkal a bicskanyeleket. A nyél vége vastagabb volt, mert ezen pihent a kisujj, míg a gyűrűsujjnak és a többi ujjnak keskenyebb keresztmetszetre esztergálták a fanyelet. Igyekeztek úgy kialakítani a bicskanyelet, hogy kényelmes, jó fogású legyen. A körkörös recézett díszítés az esztétikai érték mellett a biztonságosabb bicskafogást segítette. A kördíszítést *ringelinek* nevezték, és keményfával érték el az esztergával pörgetett fanyélen a fekete, elszenesedő díszítő gyűrűk beégetését. Az esztergakésekkel kiképzett finom hornyokat különböző színű viasszal kenték be, spanyolozták, ami még díszesebbé tette a fanyelet. A piros, zöld, sárga, kék színű körkörös díszítés az értékesítést könnyítette meg. A bicskanyél díszítését, sőt a pásztorok maguk készítette göcseji és hetési kusztoráit már GÖNCZI Ferenc is leírta, megfigyelve a pecsétviasszal és ólombeöntéssel cifrázást, hasonlóan a péterhegyi vendek bicskanyeleihez.<sup>36</sup> A késnyél díszítése, a színek sorrendje fontos információt jelenthetett.

A fanyelű őri bicskák mellett a 19. század második felében ritkán ökörszarvból szaru-, gyakrabban csontnyelű késeket is készítettek az ügyes mesterek. Hápi Fülöp János pl. ökörszarvból, a Wagnerek pedig őzbak szarvából. A késpengét tartó nyél végét fűrésszel bevágták és egy hengerszerűen meghajlított réz-fémlemezt, a *gyűrűt* erősítették rá.<sup>37</sup> A hengerpalást egyik végét visszahajlították és elkalapálták, ezzel érték el, hogy a hengerpalást feszesen tartotta, a rajta és a bicskanyél végén átütött pengetartó szegecs révén, a késpengét. A szegecset, a *nitet* elkalapálták, így biztosították azt, hogy a szegecs körül fordulhasson el az acélpenge. Ha kilazult a szegecs és a rugótlan késpenge túlságosan könnyen kinyílt, lötyögött, akkor a szegecsre mért ütéssel lehetett ismét feszesre állítani a késpengét. A pengeszorító fém hengerpalástok korábban szintén kovácsolt vaslemezből készültek, majd a bicska dekoratív értékét növelve pléhből, sárgarézből. Ezek az utóbbi fémanyagok kevésbé voltak

<sup>35</sup> NEMES NÉPI ZAKÁL György 1818. 85, KARDOS László 1942. 209. A késpenge díszítetlen volt, az Őrségben a kovácsművészet jelentéktelen volt. Vö.: GAÁL Károly 1977. 345.

<sup>36</sup> GÖNCZI Ferenc 1914. 637, a 638. oldalon közli is képüket, ahol több esztergált nyelű kést is bemutat. A péterhegyi vendeknél: CSABA József 1947. 270. Az őri kések faragott nyelére vö.: KARDOS László 1943. 209.

<sup>37</sup> KARDOS László 1943. 209, CSABA József 1947. 270.



5. kép A felsőőri késes kovácmesterek egyik munkája, Pál Sándor borkereskedő pincejtajaja, „P1883S” — felirattal

merevek, ezért a visszahajtott lemezvégnék, mint szilárdító funkciójú egységnek, még nagyobb szerepe volt. Ezt a visszahajlított és elkalapált merevítést, erősítést nevezték *pernek*. A bádóg és a sárgaréz *gyűrűt* az esztergán fényesre polírozták, előfordult, hogy mintát vertek bele, vagy a késes kovács a monogramját ütötte rá.

A fáradságos, aprólékos munka eredményeként így készült el a híres őri bicska, aminek a nyelét a 20. század elején belakkozták. Hasonló eljárással készítették gyengébb minőségű anyagból bicskáikat a péterhegyi vendek is, de ők nem kovácsolták ki a stájer pengeacélt. Grácból, Szentgotthádról hozatták a századfordulón a késpenge alapanyagot, korábban pedig az eltörött sarló, kasza maradékokat használták fel.

#### *Az „őri kések” értékesítése*

A felsőőri bicskák értékesítésében mind a készítő kovácmesterek, mind a távolsági termény-termékfuvarozásban, kereskedésben részt vevő felső-őrségiek kivették részüket. A *Magyar Hírmondó* 1781 júniusában már azt újságolta, hogy Alsó-Ausztriában megengedték a gyártóknak házaiknál a maguk készítette esz-

közeik szabad eladását és a vásárokon történő árusítását.<sup>38</sup> A vágóeszközök legnagyobb kereskedelmét Steyer városa (Felső-Ausztria) bonyolította le. Az itt készült bicskák nagy tömegben kerültek Galíciába, Sziléziába. De a steinbacki és trattenbachi kések is mind belföldi, mind a külföldi városok keresett termékei voltak már a 19. század elején. Nem véletlen, hogy Linz, Bécs, Prága, Brünn, Grác, Laibach, Villach, Salzburg, München, Augsburg vásárai mellett Magyarországra is, így Pest, Debrecen vásáraitra is eljutottak ezek a késes áruk.<sup>39</sup>

De az őri bicskákat is ismerték ekkor már Lengyelországtól Romániáig, mint jellegzetes vásári árut.<sup>40</sup> Az őri bicskák értékesítési iránya kelet, délkelet irányába mutatott. A nyugati irányú kereskedelem kiterjedését a nagyon jó minőségű alapanyagból, óriási tapasztalatokat magába sűrítő, nagy szériában gyártott stájerországi, felső- és alsó-ausztriai késkészítő központok szinte lehetetlenné tették. Ennek ellenére még ma is él az emléke Felsőőrön annak, hogy Kelet-Stájerországba Hartberg pünkösdi, Leibnitz június 25-i, Gleisdorf október 8-i, Fürstenfeld december 9-i, január 13-i és április 24-i vásáraitra is szállítottak őri bicskákat. De Szt. Johannba, Pinkafőre, Németújvárra, Szalónakra is eljutottak az őri bicskák. A bicskakészítők apró áruikat gondosan becsomagolták szövétruhába. Úgy göngyölték fel a késeket a szövettel, hogy a beigliszerűen, körkörösén felgöngyölt szövetben a kések nem érintkezhetek egymással, így nem karcolódhattak, nem sérülhettek meg. Az összekészített kis csomagjukat tarisznyában vagy sásból kötött szatyorban cipelték vállra akasztva. Gyalogosan indultak útnak általában, de hamarosan felkérérdkedtek egy hasonló irányba haladó fuvaros szekérre.

A vásárokbán általában kis asztalkára göngyölték ki féltett portékáikat. A bicskákat a kovácsok kinyitva, egymás mellett sorakoztatták, nagyság szerint sorba rakva. Különválasztva kínálták eladásra a csontnyelűeket a fanyelűektől. Felsőőrön hasonló módon árulták termékeiket a szerdai piacokon is. A vásár végén a megmaradt bicskákat olajos ronggyal kissé átdörzsölték és a szokásos módon elpakolták azokat. Egy-egy táskában, tarisznyában 200-300 db bicskát vittek egy-egy vásárra. Keleti irányban az első világháború előtt Sárvárra, Szombathelyre, Kőszegre, Kis- és Nagymartonba, Németújvárra, Celldömölkre, Budapestre, Körmendre, a Balaton-felvidékre, Somogyba jártak gyakran. Hápi Fülöp Jánosnak Körmeden pl. az országos vásáron kis sátra is volt, ahol a saját készítésű bicskáit árulta. Fülöp az Alföldre, még Nyíregyházára is eljutott bicskaértékesítés közben e század elején.

A szombathelyi Harach kocsmáros pl. Zámbó Sándor felsőöri parasztfuvarostól kért őri bicskát. A fuvaros Holler Károly apjától, Kuch Ludwigtól vásá-

<sup>38</sup> *Magyar Hirmondó* 1781. június 23. 387.

<sup>39</sup> KEES, von St. R. 1830. II. 414.

<sup>40</sup> GAÁL Károly 1969. 182.

rott bicskákat, amiket az 1921 előtti években vitt Szombathelyre. Zámbó külön kérés nélkül is vitt magával mindig eladási célból, de vásári ajándékként is adott vevőinek őri bicskákat. Az őri bicska szép ajándéktárgynak számított a századfordulón, amikor a kis, kecses, csontnyelű, szépen díszített női bicskákat levélbontó, almahámozó késekként a polgárisodó háztartásokban divat jelleggel használták. A városi polgárság női családtagjainak táskái, retiküljei mélyén ebben az időben már mindig meg lehetett találni ezeket a parasztiparosok által gyártott kis dekoratív késeket. Az alsóőri Liszt Mária nagyapja is őri bicskákat szállított Magyarországra a 19. század második felében egyéb irányú terményfuvarozásai közben.

A Balaton-felvidéken, a téli befagyott Balatonon keltek át az árucserében-kereskedelemben résztvevők. Az eltérő adottságokkal rendelkező, egymásra utalt két partszakasz közötti termékhiány és termékfelesleg tette lehetővé és szükségessé az árucserét. Az őri kések a Balaton jegén átvezető, szalmával leszórt és kijelölt időszakos népi kereskedelmi úton jutottak el Somogyba a gabonás szekerekkel. Közép-Dunántúlon az „őri kések” már drágábbak voltak — a megtett hosszabb út miatt —, mint Nyugat-Magyarországon, ezért a gyermekek itt az olcsóbb *kusztorákat*, *békanyúzókat* kapták csak ajándékba, a drágább őri kések csak felnőttek kezébe kerültek. Kővágóórsön még emlékeztek arra, hogy *kusztorás* sátrak álltak a vásárokon. Itt az őri bicskák mellett a tapolcai Faltányi késes áruit is lehetett kapni, de egy bosnyák késes is árult Kővágóórsön.<sup>41</sup> A bosnyák mozgóárusok a Kárpát-medence vásárainak jellegzetes alakjai voltak.<sup>42</sup> A nyakukba akasztott tálcán órák, borotvák, hajnyíró ollók, kisebb kézimunkaollók, borz beretvaecsetek, fésűk, szappanok, csatok, gombok, brostúik mellett bicskákat is árultak. A bicskákat általában a tálcák oldalára elhelyezett bőrfülecskébe helyezték el. A legértékesebb a lemezborítású, bordás kiképzésű, hal alakú, „Sarajevo” feliratú bicskák voltak a bosnyákoknál. A péterhegyi vendek ún. „*tót bicskája*” az első világháború előtt már a körmendi, szentgotthárdi járásokban komoly vetélytársai lettek az őri bicskáknak.<sup>43</sup>

### Összegzés

Felsőőrön, mint Nyugat-Magyarország több községében a középkor óta működtek kisebb vashámorok, fémfeldolgozó mesterek, műhelyek. Ezek regionális tevékenysége a stájerországi, alsó- és felső-ausztriai hasonló, de nagyobb termelékenységű és magasabb szervezetségi szinten álló vashámorok és fémfeldolgozó műhelyek háttérében érthetővé válik. Felsőőrön német és magyar

<sup>41</sup> MOLNÁR Ágnes 1983. 60–61.

<sup>42</sup> FAGGYAS István 1982. 429, LACKOVITS Emőke 1986. 165–174.

<sup>43</sup> CSABA József 1947. 269.



bicskakészítők, családi dinasztiák dolgoztak, akiknek termékei az erős nyugat-európai versenyben elsősorban a Kárpát-medencében, Lengyelországtól Romániáig voltak ismertek. A néprajzi módszerekkel leírt és rögzíthető munkafázisok ma a kb. 18. század végi európai bicskakészítési átlagismeretet mutatják. A helyi bicska-kés készítő központok Magyarországon is csak ott alakultak, emelkedtek ki, ahol a nyersanyag minőségében és a feldolgozás gondosságában az átlagos szintet felül tudták múlni. A pásztorok készítette *kusztorák*, *békanyúzók*, *kétkrajcárosok* ugyanis általánosan ismertek és elterjedtek voltak Magyarországon a 19. században. Csakis a jobb minőségű eszközök révén emelkedhetek ki a híresebb bicskakészítő helyek, központok.

A felsőöri bicskakészítés munkafázisai a korabeli bicskakészítéstől nem különböztek. A kés csakis az alapanyag és a feldolgozás minőségében volt jobb a többi bicskánál. Így hidegvágóval az acél darabolásából, a penge végének lyukfúrásából, az ujj körömmélyedésének félkör alakú beütéséből, az acél edzéséből, keményítéséből, majd reszeléséből és a késpenge köszörűkövön élesítéséből állt ez a technológia. A késnyelet fából esztergálták és díszítették, a penge hossza a fanyél hosszát szabta meg. Végül a pengeszorító fémggyűrűt készítették el, darabolás, gömbölyítés, reszelés, fényesítés során. A késpengét a nyélhez illesztették és a fémggyűrűn, paláston keresztül egy szegeccsel rögzítették a bicska nyeléhez.

A felsőöri bicskakészítés, a rugótlan, egypengéjű bicskák készítésének és használatának lassú megszűnésével, az egységesítő új értékrendet felállító civilizációs hullámban elmerült. Ezzel egy nagymúltú, a középkor óta ismert népi fémművességi és fémmegmunkálási hagyomány szűnt meg századunk első felében, mint ahogy a bicskahordás szokása is háttérbe szorulóban van.

*A cikkben szereplő hajdani magyarországi községek és földrajzi helyek egykori és mai nevei Ausztriában (Zárójelben a járás neve)*

Alsólövő	– Unterschützen (Oberwart)
Alsóőr	– Unterwart (Oberwart)
Borostyánkő	– Bernstein (Oberwart)
Felsőőr	– Oberwart (Oberwart)
Góborfalva	– Goberling (Oberwart)
Jobbágyi	– Jabing (Oberwart)
Polányfalva	– Podler (Oberwart)
Németciklény	– Eisenzicken (Oberwart)
Németújvár	– Güssing (Güssing)
Ószalónak	– Altschlaining (Oberwart)
Őrsziget	– Siget in der Wart (Oberwart)
Pinkafő	– Pinkafeld (Oberwart)
Rohonc	– Rechnitz (Oberwart)
Rödöny	– Riedlingsdorf (Oberwart)
Vöröstorony	– Rotenturm an der Pinka (Oberwart)
Városszalónak	– Stadtschlaining

## IRODALOM

- BARTÓCZ József  
1980 *A kézművesipari struktúra kialakulása Veszprém megyében a XVI–XIX. században*. Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei 15. 203–225. (Továbbiakban: VMMK)
- BÁRCZI Géza  
1941 *Magyar Szófejtő Szótár*. Budapest.
- BODGÁL Ferenc  
1968 *A kovácsmesterség kutatása*. Herman Ottó Múzeum Évkönyve VII. 157–170.
- CZOERNIG, K. Fr. von.  
1857 *Ethnographie der oesterreichischen Monarchie*. Wien.
- CSABA József  
1947 *A péterhegyi vendek bicsekészítése*. Ethnographia LVIII. 269–270.
- CSOMA Zsigmond  
1981–83 *Nyugat-magyarországi terményfuvarosok. (Adatok a dél-burgenlandi paraszti borkereskedelemhez és bormértékekhez.)* Magyar Mezőgazdasági Múzeum Közleményei, 183–207.  
1982a *A hagyományos borértékesítés rendszere és felbomlása a Káli-medencében (19–20. sz.)*. VMMK. 16. 331–340.  
1982b *Adatok a Kál-völgyi cseregyerek-rendszerhez*. VMMK. 16. 319–325.  
1982c *Austauschkinder und die wirtschaftlichen Beziehungen in Westungarn*. Előadás Tatán az Ethnographia Pannonica VI. ülésén. (kézirat)  
1987 *Die Vermittlung der Wirtschaftsgüter als bäuerliche Tätigkeit zwischen Ost und West in einem von vielen Nationalitäten bewohnten Gebiet, am Beispiel des ehemaligen Westungarns (Südburgenland)*. Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung. 287–291. Marburg.  
1988 *Gazdasági, kulturális és családi kapcsolatrendszer a Káli-medence és Stájerország, valamint a nyugat-magyarországi Felső-Órség (Dél-Burgenland) között (18–20. század)*. In: Kapcsolatok rendszere a Káli-medence falvaiban... Szerk.: LACKOVITS Emőke. Veszprém, 133–164.  
1989 *Beschaffung von weichem Bauholz (Nadelholz) in Mittel-Transdanubien. Angaben zur Tätigkeit der Holzfuhr- und Zimmerleute aus der Oberen Wart*. Ideen, Objekte und Lebensformen. Gedenkschrift für Zsigmond Bátky. Szerk.: GUNDA Béla, LUKÁCS László, PALÁDI–KOVÁCS Attila. 227–236. Székesfehérvár.
- CSORBA József  
1857 *Somogy vármegye ismertetése*. Pest.
- DEÁK Ernő  
1977 *Wirtschaftshistorische und Soziale Aspekte in der Neuzeit (1547–1848)*. In: Die Obere Wart. 181–249. Oberwart.
- DÓKA Klára  
1979 *A közép-kelet-európai kézművesipar késői XVIII–XIX. századi céhes szervezetei és az ipari fejlődés átmenete a manufaktúrába, illetve a tőkés vállalkozásokba*. VEAB Értesítő 105–118. Veszprém.
- FAGGYAS István  
1982 *Bosnyák árusok a putnoki vásárokon*. In: Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére. Szerk.: MÓDY György, BALASSA Iván, UJVÁRY Zoltán. 427–430. Debrecen.
- FÉNYES Elek  
1836 *Magyar országnak 's a' hozzá kapcsolt tartományoknak mostani állapotja statisztikai és geográfiai tekintetben*. Pest.  
1851 *Magyarország geographiai szótára*. Pest.

- GAÁL Károly  
1969 *Zum bäuerlichen Gerätebestand im 19. und 20. Jahrhundert.* Wien.  
1977 *Zur Volkskultur der Magyaren in der Wart.* In: Die Obere Wart. 321–347. Oberwart.
- GÖNCZI Ferenc  
1914 *Göcsej s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése.* Kaposvár.
- GYENGE, E. — GYENGE, I.  
1977 *Mosaiksteine zur Geschichte Oberwarts im 19. Jahrhundert.* In: Die Obere Wart. 457–463. Oberwart.
- HABERLANDT, Arthur  
1953 *Taschenwörterbuch der Volkskunde Österreichs.* Wien.
- HECKENAST — NOVÁKI — VASTAGH — ZOLTAY  
1968 *A magyarországi vaskohászat története a korai középkorban. (A honfoglalástól a XIII. század közepéig.)* Budapest.
- HOMMA, J. K. — PRICKLER H.  
1960 *Pinkafeld. Ein Gang durch seine Geschichte Wirtschaft und Kultur.* Pinkafeld.
- IMRE Samu  
1971 *A felsőöri nyelvjárás.* Nyelvtudományi Értekezések 72. sz. Budapest.  
1973 *Felsőöri tájszótár.* Budapest.
- KARDOS László  
1943 *Az Órség népi táplálkozása.* Budapest.
- KEES von St. R.  
1830 *Systematische Darstellung der neuesten Fortschritte in den Gewerben und Manufacturen und des gegenwärtigen Zustandes derselben.* Wien.
- KOVÁCS Márton  
1942 *A felsőöri magyar népsziget.* Budapest.
- LACKOVITS Emőke  
1986 *A Balaton szerepe a paraszti árucserében.* In: Árucseré és migráció. Szerk.: SZABADFALVI József, VIGA Gyula. 165–174. Miskolc.
- LENDVAI A.  
1979 *Zalai mezővárosok kézművesiparának összehasonlító vizsgálata a XVIII–XIX. században.* VEAB Értesítő, 211–217. Veszprém.
- A Magyar Nyelv Történeti-Etimológiai Szótára (TESZ)* 1984. Főszerkesztő: BENKŐ Loránd. Budapest.
- MOLNÁR Ágnes  
1983 *Vásárok a Káli-medencében.* In: Néprajzi gyűjtőúton a Káli-medence falvaiban. Szerk.: S. LACKOVITS Emőke 59–61. Veszprém.
- MOÓR Elemér  
1936 *Westungarn im Mittelalter im Spiegel der Ortsnamen.* Szeged.
- MÖLLER János  
1818 *Az Európai Manufaktúrák' és Fabrikák Mesterség Mívek.* Pest.
- O. NAGY Gábor — RUZSICZKY Éva  
1978 *Magyar Szinonima Szótár.* Budapest.  
*Die Obere Wart.* Szerk.: Ladislaus TRIEBER, Oberwart, 1977.
- OTRUBA, Gustav  
1963 *Die Wirtschaftspolitik Maria Theresias.* Österreich-Reihe, Band 192/194. Wien.  
*Österreichisches Wörterbuch.* Wien, 1951.
- PRICKLER, Harald  
1973 *Der Güssinger und Schlaininger Steiermark-Handel in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts.* Burgenländische Heimatblätter. 67–86.  
1977 *Die Obere Wart in der Neuzeit.* In: Die Obere Wart. 163–181. Oberwart.

- 1978 *Die Rudersdorfer Dreissigstregister von 1538 bis 1555. eine Quelle zur Geschichte des ungarisch-steirischen Gernzhandels im 16. Jahrhundert.* Mitteilungen des Steiermärkischen Landesarchivs. 41 – 135. Graz.
- SEMMELEWEIS, Karl  
1954 *Verzeichnis der burgenländischen Ortsnamen.* Eisenstadt.
- SEEMAYER Vilmos  
1936 *Régi szüret a Bóni-hegyen, Zala megyében.* Néprajzi Értesítő, XXVIII. 92 – 96.
- SZABÓ T. Attila  
1976 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár.* I.
- SIMON, Franz  
1971 *Bäuerliche Bauten im Südburgenland.* Oberschützen.  
1981 *Bäuerliche Bauten und Geräte im Südburgenland und Grenzgebiete.* Oberschützen.  
*Új Magyar Tájszótár.*  
1979 Szerk.: B. LŐRINCZ Éva, Budapest.
- VARGA I.  
1903 *A Felső-Őrvidék népe és nyelve.* Nyelvjárási Tanulmányok I. 3 – 18. Budapest.  
*Veszprém megye földrajzi nevei I.*  
1982 *A Tapolcai járás.* Budapest.
- WATHNER, J.  
1825 *Der Vollständige Kenner der Eisen Waren.* Gratz.
- Nemes Népi ZAKÁL György  
1818. *Eörségnek Leírása úgymint Annak Természete, Története, Lakosai, ezeknek Szokásai, nyelv-  
szokása a' melyeket össze szedegetett Nemes Népi Zakál György 1818<sup>dik</sup> Esztendőben.*  
Kézirat. MTA Kézirattár. Földr. 4r. 9.

Zsigmond Csoma

#### MESSERSCHMIEDE IN OBERWART

Angaben zur volkstümlichen Metallkunst in Westungarn und zu den Wirtschaftsbeziehungen zum alpinen Bereich und zum Karpatenbecken

Vor allem in Transdanubien, aber auch im ganzen Karpatenbecken waren die verschiedenen Messertypen aus der Wart bestens bekannt. Diese hübsch verzierten alltäglichen Geräte wurden im Zentrum der seit dem 16. Jh. als ungarische Sprachinsel lebenden Oberwart in Westungarn, in der Gemeinde Felsőőr (Oberwart), hergestellt. Die Messerschmiede oder Messerer waren nicht nur in der Schmiedung und im Zuschnitt der Messerklingen, sondern auch im Drechseln und Schmücken des Holzstiels bewandert. Ja, recht häufig brachten sie selbst ihre Erzeugnisse auf die Jahr- und Wochenmärkte. Die Messerschmiedekunst, heute so gut wie ausgestorben, war einst in Oberwart ein traditionsreiches Handwerk. Althergebrachte Kenntnisse und Kunstgriffe vererbten sich von Vater auf Sohn. Den Grundstoff der Messerklinge, den Stahl, lieferten die unweit ungarischen und steirischen Eisenwerke. In ihren eigenen kleinen Werkstätten, mit Gebläse und Feuerbank, hämmerten, formten und lochten die Oberwarter Messerschmiede die glühende Klinge. Der rhythmische Klang des Gehämmers gab das Entstehen eines neuen Warter Messers bekannt.

Die Dauerhaftigkeit der Stahlklinge verschaffte dem Warter Messer besten Ruf, im Gegensatz zu den transdanubischen Klappmessern (ung.: *kusztora*, Mundart), die von schlechterer Qualität und simpler Form waren. Eine Anspielung auf diesen qualitativen Unterschied ist auch der Spottname des kusztora: Krötenschinder (ung.: *békanyúzó*). Kusztora gilt übrigens als pejorativer

Sammelbegriff für schwächere Klappmesser mit Holzstiel. In einem volkstümlichen Reim, allgemein bekannt im Káler Becken, wird das Mißgeschick eines Wirtes besungen, der sein Klappmesser (kusztor) in den Holzeimer fallen läßt, aus dem er dem Schulmeister Wein schöpfen will und mit dem Rebensaft gleich auch das Schneidezeug einschenkt.

Das echte Warter Messer war ein äußerst einfaches, aber solides Handgerät, mit einer spitzen Klinge, ohne Springfeder, mit einem schön geschnitzten Stiel aus Kirschen- oder Birnholz, welcher sich in die menschliche Hand einschmiegt. Das Ende des Stieles ist etwas dicker gedreht, um dem kleinen Finger den Griff zu erleichtern. Nicht selten wird der Stiel aus Bein gemacht. Auf ihrer Drechselbank mit Fußantrieb schmückten die Messerer den Stiel mit kreisrunden Motiven und dekorierten die Nuten mit bunten Farben oder Siegelack. Gegen Ende des 19. Jh. benützten Bürgerfrauen in westungarischen Städten zierlichere Warter Messer zum Öffnen ihrer Briefe. Ehemals war die Verzierung des Messerstiels ein wichtiger Informationsträger. Aus der Reihenfolge und Dichte der Farben — wie übrigens auch bei anderen Meisterwerken ungarischer Ornamentik — konnte der Kenner Lebensalter, Familienzustand und Rang ablesen.

Das Warter Messer spielte eine bedeutende Rolle im Leben der Jugendlichen. Ein Junge, der von seinem Vater ein solches Messer bekam, konnte sich schon im Burschenalter fühlen. Das Warter Messer war bereits ein Arbeitsgerät und eine seriöse Selbstverteidigungswaffe zugleich, nicht vergleichbar mit den kleinen Kuszorotypen der Kindheit. In den Holzstiel der letzteren wurde ein Nagel eingeschlagen, und daran hing an einer Schnur das Messer, damit sich die Jungen schon frühzeitig an das ständige Tragen des Messers gewöhnen und es auch nicht verlieren. Diese Feiteln wurden gewöhnlich von handfertigen Hirten hergestellt und verziert, konnten es aber mit den Warter Messern weder in der Klingequalität, noch in der Dauerhaftigkeit aufnehmen.

Die Messerer von Oberwart, Vertreter eines heute bereits erloschenen Handwerks, waren zwar überaus produktiv, lebten aber in ihrer Mehrheit hauptsächlich nicht von dieser Tätigkeit. Über das ganze Jahr betrieben sie Landwirtschaft und fuhrwerkten, nur in den Wintermonaten befaßten sie sich mit ihren Schmiedewerkzeugen und der Drechselbank. Ihre hochgeschätzten Erzeugnisse, einzelweil in Fetzen eingewickelt, wurden in großen Taschen verpackt und zu den Jahr- und Wochenmärkten gebracht. In der benachbarten Steiermark und in Niederösterreich gab es für sie nur geringe oder gar keine Vermarktungsmöglichkeiten wegen der dortigen zahlreichen zünftlerischen Messerschmiede, die obendrein hochwertige Qualitätsware produzierten. So blieben ihnen vor allem die Märkte des Karpatenbeckens, um ihre Ware abzusetzen, wobei sie sich gegen eine etwaige örtliche Konkurrenz durchzusetzen hatten.

# KÖZLEMÉNYEK

Sáfrány Zsuzsa

## Egy téma változatai „A vadász temetése”

E címmel jelent meg SOLYMOSSY Sándor cikke az *Ethnographiában*, s mint írja, már 1912-ben beszámolt kutatásairól a Néprajzi Társaság felolvasó ülésén.<sup>1</sup> Alcíme — Egy népszerű kép származástörténete — jelzi munkájának tartalmát, ezért a későbbiekben csak utalni szeretnék rá. A téma, az ábrázolás különösségére azonban már 1904-ben felhívta a figyelmet HERMAN Ottó, akinek ugyancsak ezzel a címmel jelent meg írása, válasza JANKÓ Jánosnak a lőportartókról írt tanulmányára.<sup>2</sup> Egy, pontosabban több hasonló képről van szó, melyek egyidejű régi párképek, ún. „pendantok” formájában terjedtek. Magyarországon német és osztrák színes nyomatokon váltak ismertté a XIX. században. Az ábrázolás története azonban ennél is jóval korábbra, a XIII. századra nyúlik vissza. Témánk szempontjából azonban sokkal érdekesebb, hogyan került a magyar pásztorfaragásokra. HERMAN Ottónak is, SOLYMOSSY Sándornak is ez keltette fel figyelmét. HERMAN Ottó érzi meg elsőként a téma idegenszerűségét, s mutat rá a közvetlen előképre, előképekre, de nem sokat foglalkozik annak eredetével, a távolabbi múltba való visszavezetésével. SOLYMOSSY később tüzetesebb vizsgálat alá veszi a „különféle néprajzi tárgyakon” szereplő jelenetsort, sőt további tárgyak bemutatásával is bővíti a lehetséges előképek sorát. HERMAN Ottó egy borotvatartó egyik oldalának rajzát is közli, amelyet SOLYMOSSY is átvész és közread munkájában. Két borotvatartóról és egy lőporszaruról ír, amelyek a Nemzeti Múzeum Néprajzi Osztályán találhatóak. Összegyűjtött példáival azt igyekszik bizonyítani, hogy a kép „valósággal ethnographikumma lett, amit motívumul alkalmaz a nép mindennapos tárgyai díszítésében.”<sup>3</sup> A néprajzi tárgyakon megjelenő „Vadász temetése” témát SOLYMOSSY az előképül szolgáló különböző metszetek, nyomatok, litográfiák másolatainak nevezi. (Az erdő állatai rettegett ellenségüket kísérik utolsó útjára, mintegy ember módra viselkedve, két lábra állva alkotnak temetési menetet.)

E minden részletre kiterjedő és alapos vizsgálódás, bizonyítás után egy-egy rajz, adalék jelenik meg a későbbi irodalomban, itt-ott átfedésekkel, másutt pontatlanságokkal. Ezeket szeretném sorra venni, ahol lehet, kiegészíteni vagy helyesbíteni, és néhány tárgyon az összefüggéseket bemutatni.

BÁTKY Zsigmond útmutatójában<sup>4</sup> láthatunk egy rajzot, amely azonos a Néprajzi Múzeum által őrzött és SOLYMOSSY által is megjelölt, 5620 ltsz-ot viselő tárggyal, bár a rajz nem a temetési menetet, hanem a borotvatartó másik oldalát örökítette meg (1. rajz). Ugyanezt a tartót rajzolta le JUHÁSZ Árpád MALONYAY III. kötetében,<sup>5</sup> s itt szerencsére a fedéldísz is jobban látszik.

<sup>1</sup> SOLYMOSSY Sándor 1915. 232–255.

<sup>2</sup> HERMAN Ottó 1904. 155–156; JANKÓ János 1895. 81–117.

<sup>3</sup> SOLYMOSSY Sándor 1915. 234.

<sup>4</sup> BÁTKY Zsigmond 1906. 37. tábla 12. kép.

<sup>5</sup> MALONYAY Dezső III. k. 1911. 227–228. sz. rajzok. — A 190–194. oldalon a borotvatartókról ír.



A pécsi Janus Pannonius Múzeum is őríz egy hasonló tárgyat, így került FÜZES Endre borotvatartókról írott tanulmányába néhány adat a vizsgált témáról.<sup>6</sup> Ő azonban a különböző tárgyak párhuzamba állításakor téves következtetésre jut az alkotókat illetően. Utal azonban arra — HOFFER Tamásra hivatkozva —, hogy a Néprajzi Múzeumban négy ilyen borotvatartó van. Ezt a négy tárgyat fogom elemezni, illetve összehasonlítani.

Jóval alaposabban foglalkozik DOMONKOS Ottó a vadász temetése témát viselő tárgyak változataival, az előképekkel, a Sopron megyei pásztorművészetet elemző munkájában.<sup>7</sup> Az ő jóvoltából sikerült megismernem az egyik előképül szolgáló nyomatot és párdarabját (1–2. fotó). Mindkettő a soproni Liszt Ferenc Múzeum tulajdona. Ezen kívül is több fontos adatra hívta fel a figyelmet tanulmánya által.<sup>8</sup> Elemzésébe ugyanis a Néprajzi Múzeumban őrzött pásztorfaragásokat is bevonja.

A Néprajzi Lexikon 5. kötetének szócikkében CSILLÉRY Klára foglalja össze a lényegét. A közelmúltban jelent meg SZELESTEY László tanulmánya,<sup>9</sup> amely a vadász temetése témát feldolgozó, kevésbé ismert népművészeti alkotásokkal is foglalkozik többek között. Ő már több alkotó személyét, életrajzi adatait is rögzíti. HERMAN Ottó egy ilyen borotvatartót említ, SOLYMOSSY Sándor már kettőnek a leltári számát is megadja, DOMONKOS Ottó pedig hat ilyen tárgyat sorol fel (Kapunvár 2, Hegykő 1, Csorna 1, Sopron 1 és Zala m. 1 lelőhellyel). SZELESTEY László szerint mintegy húsz eddig ismert pásztorfaragáson szerepel sokat emlegetett témánk. Ezek múzeumokban és magángyűjteményekben találhatók.

Ma már nem kétséges, hogy a pásztorok nemcsak az állatok őrzése mellett, hanem sokkal inkább raboskodásuk, börtönbe kerülésük idején is faragtak, művészkedtek. Egymás munkáit látva alkotókedvük megélnékült, stílusuk formálódott. Ily módon egész faragókör, faragóiskola alakult ki, többek között a Nyugat-Dunántúlon. SZELESTEY László kutatásainak köszönhetően a faragók életútja, munkáik kölcsönhatása egyre jobban kirajzolódik. A feliratos és évszamos, a faragás helyét és a készítő nevét is jelző tárgyak alapján közel két évtizeden át követhető nyomon a Sopronba szállított rabok munkálkodása. Az is kiderült, hogy a különböző börtönökben raboskodó faragók között valamiféle kapcsolat volt, hiszen egy-egy pásztoembert hol itt, hol ott fogtak el és zártak be.

Németh Mihály pl. szombathelyi fogságát követően hamarosan újra börtönbe került, mégpedig Sopronba. SZELESTEY azt is tudja Németh Mihályról, hogy 1830. augusztus 25-én Hőgyészen (Kemeneshőgyész) született. Ez annyiból érdekes, hogy a Néprajzi Múzeum egyik borotvatartóját (114 976 ltsz.) Németh Mihály készítette. Alján ott látható a bekarcolt felirat:

„Német Mihály csinálta  
Küldöm Édes Atyámnak”

A fedél feliratából egyértelmű, hogy 1869-ben készült Sopronban (2. rajz). A tartó alján a készítő felirata mellett pedig tintával írott szöveg: „Zala m. = Tárnok”. Ráadásul az elfordítható fedél alján ez áll: „Váci rab munka” ad norm. „Des Jaegers Begräbniß”. (Nem lehet tudni, hogy gyűjtője vagy eredeti tulajdonosa tartja-e váci rabmunkának a tárgyat, hiszen a fedélen ott látható: „KISZ SOP-BA 1869 EMLIK”). A Néprajzi Lexikon is e tárgy fotóját közli, Zalatárnok lelőhellyel.<sup>10</sup> Most már csak zárójelben jegyzem meg, hogy ezzel a leltári számmal jelölt leírókarton szövege egy másik tárgyra utal, annak lelőhelye pedig Nagylózs (Sopron m.). DOMONKOS Ottó

<sup>6</sup> FÜZES Endre 1962. 139–156.

<sup>7</sup> DOMONKOS Ottó 1963. 41–51. (Az idézett borotvatartó a 11. képen.)

<sup>8</sup> Ezúton is köszönöm segítségét, s a képek közlésre való átengedését. Az egyik a Magyar Televízió „Néprajzi értékeink” c. sorozatban is szerepel. Ugyanitt köszönöm meg HORVÁTH Teréziának, hogy felhívta figyelmemet szlovéniai méhesek festett fatábláinak hasonló ábrázolására (Ivan SEDEJ: Ljudska umestnost na Slovenskem. Ljubljana, 1985. 106–107.)

<sup>9</sup> SZELESTEY László 1987. 419–483.

<sup>10</sup> Néprajzi Lexikon 5. 455.



is ugyanezt a tárgyat mutatja be, de ő Horvátszidányból valóként jelöli meg. A sok fejtörést okozó lelőhelyek és leltári számok ellenére biztos, hogy ez az a tárgy, amelyet HERMAN Ottó először közölt és rajzban mutatott be, majd ugyanezt a rajzot vette át SOLYMOSSY is cikkében.



1. kép.

Ezt igazolja a temetési jelenet rajza, a fedél oldaldíszé (háromszögek alkotta sordísz), valamint a kézzel írott Zala m. megjelölés. HERMAN ugyanis ezt írja: „De megtaláltam magát a tárgyat is Zala megyében folytatott kutatásaim közben Deák Mihály úr birtokán, szintén borotvatartó képében, amelyre a rabviselt művész a vadász temetését másolta.”<sup>11</sup> Majd így folytatja: „Az ábrázolatnak a magyar nép eszejárásához és humorához a maga egészében semmi köze, ezt a rabviselt ember a német képről alkalmasint lemásolta.” Ez utóbbi megjegyzés azonban már JANKÓ János idézett cikkére válasz.<sup>12</sup>

A kutatók Zala megyei előfordulású tárgyról beszélnek. Ez így tévútra vezethet, hiszen legfeljebb a gyűjtés helyét jelöli, nem pedig a készítését. Ez a tárgy is a soproni faragókörbe tartozik.

DOMONKOS Ottó 1962-ben még azt írja idézett cikkében, hogy Sopron megyéből jelesebb, stílust alakító faragópásztort név szerint nem ismerünk, azóta, mint látjuk, a kép sokkal árnyaltabb lett. A Néprijzi Múzeum tulajdonát képező 4 db borotvatartó mindegyike 1869-ben készült Sopronban. Minden esetben ismert a készítőjük is, hiszen ráírták nevüket a tartó aljára. A 114 976 ltsz. számmal ellátott, fentebb ismertetett tárgyunk készítője tehát Németh Mihály. Két tárgyat pedig Kováts József (5620 és 88 883) látott el aláírásával. (Az 5620 ltsz.-ot viselő tárgy rajzát közli BÁTKY és ugyanez a rajz látható a MALONYAY-kötetben.)

<sup>11</sup> HERMAN Ottó 1904. 155–156.

<sup>12</sup> JANKÓ János 1895. 108.; ahol is JANKÓ a vadászt a magyar élcelők őstípusának nevezi, majd tovább elemzi a Néprijzi Tár 5620 ltsz. borotvatartóját (1. rajz).



2. kép.

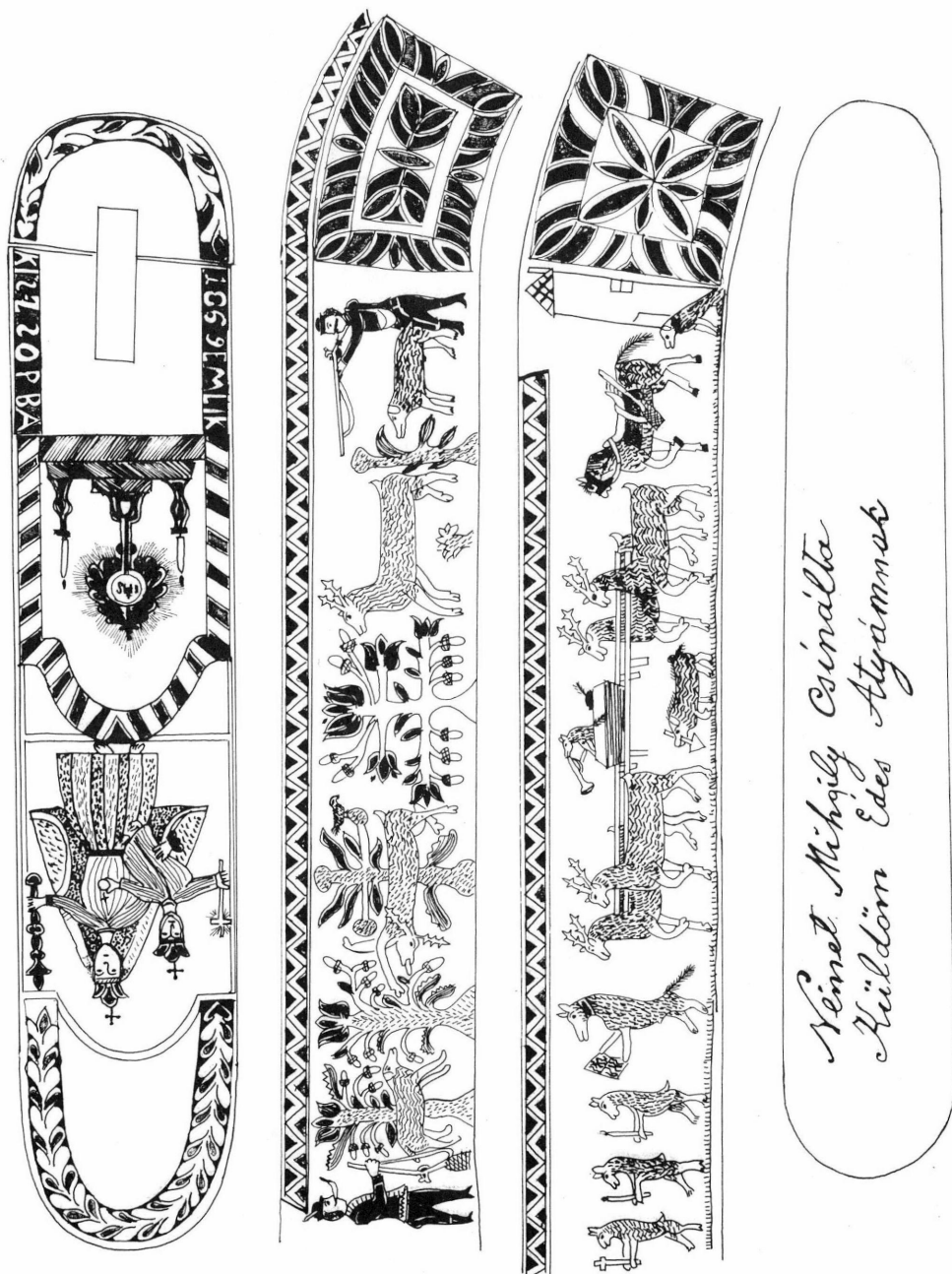
A temetési menet megfogalmazásában csak apró eltérések fedezhetők fel, így pl. az egyik tárgyon három, a másikon négy nyíl látható, valamint az, hogy az egyik kompozíció háttérében ugyanazok a fák szolgálnak háttérül, amelyek a borotvatartó másik oldalát is díszítik. A lóábrázolások figyelmes szemügyrevételekor azonnal feltűnik, hogy míg a tárgyak többségén a vadász árván maradt lova kíséri a menetet, az egyiken (88 883 ltsz.) a ló nyergére madár szállott (3. rajz). Ez pedig minden bizonnyal az előképeken látható szalagot csőrükben tartó madarak megfelelője.

Hasonló a vadászjelenet a Németh Mihály készítette tartón és Kováts József Ujváry Mihály-nak szánt tartóján (a másik oldal). Párba állítható, vagyis meglepő hasonlatosság fedezhető fel Kováts József (5620) és „Nimeth Pesta” (81 235) tartóján, tehát egyértelmű a másolás. Mindkettő ugyanabban az évben készült, az egymásra hatáshoz kétség nem fér, az eltérés annyi, hogy Németh István nem olyan gyakorlott vagy inkább tehetségtelenebb alkotó, mint Kováts József. A faragószerszám kevésbé engedelmeskedik neki, rajzkészsége sem olyan kitűnő, mint társáé, így talán ezért is alakulnak keze alatt virágokká, körökké a falevelek, elnagyoltabbak, esetlenebbek a formák. Ez a borotvatartó méreteiben is aránytalanabb, sőt bumfordibb a többinél (4. rajz).

Vallásos tárgyú díszítés látható Németh Mihály borotvatartójának fedelén (114 976), a két díszítőtechnika itt egészíti ki legszebben egymást.

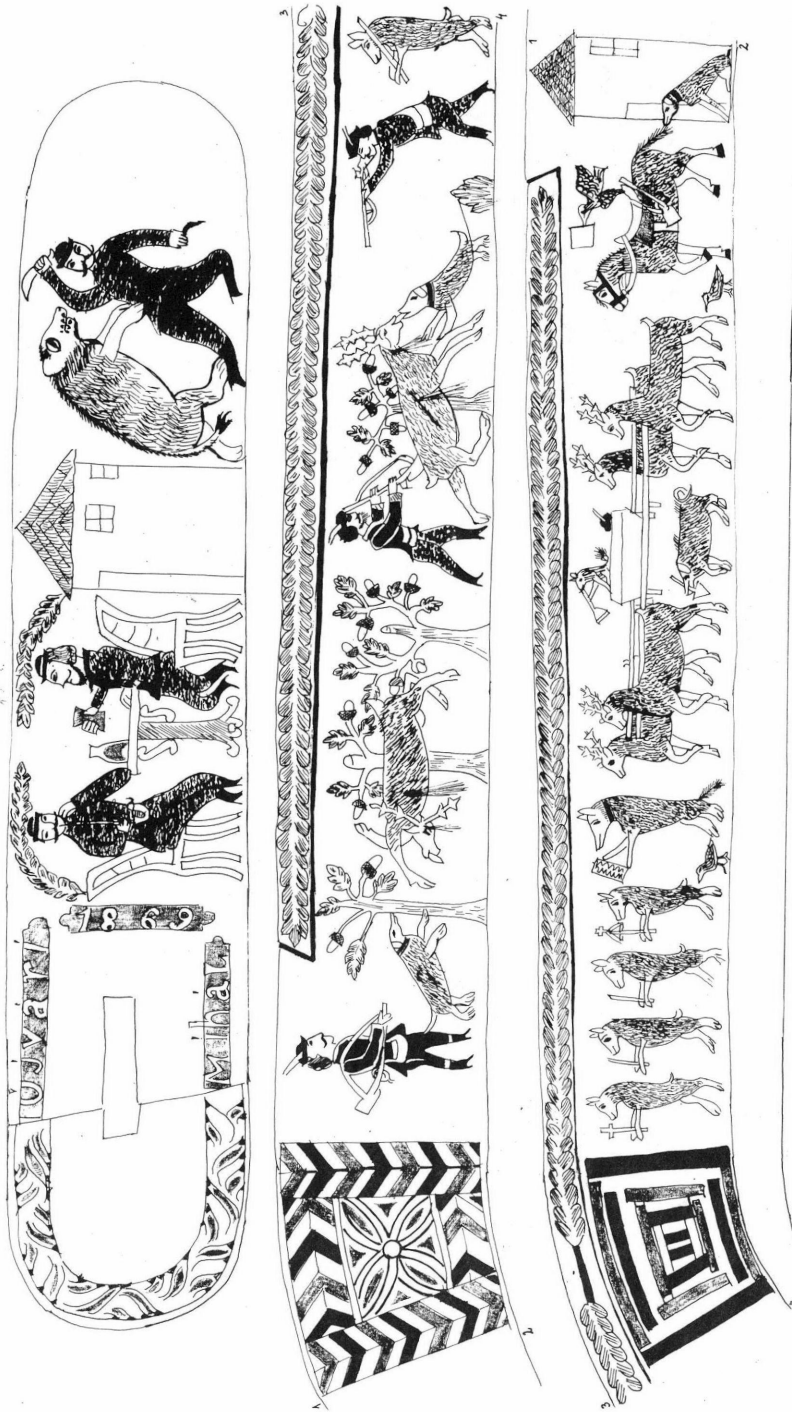
A borotvatartók mellé csatlakozva egy állótükröt kell bemutatni, amely díszítésének témájával ugyancsak ebbe a körbe tartozik (113 291 ltsz. N.M.). Kismartonban készült, méghozzá 1869-ben. A tárgy teljes leírásától eltekintek, feliratát azonban idézem: „EMLIKÜL NIMET JÁNOS BOLTER ANA 1869 KISMARTONBA KISZÜT ÁPR” (M: 36,6 cm, H: 6,3 cm, Sz: 6,5 cm) (3, 3/a, 3/b fotó). Ennek az állótükörnek a talpára, illetve a talp egyik oldalára készült a szakirodalomból (igaz, tévesen)<sup>13</sup> „a vadász temetése” címen jól ismert jelenet. Ennek kompozíciója igazán jól példázza,

<sup>13</sup> DOMONKOS Ottó 1963. 48.



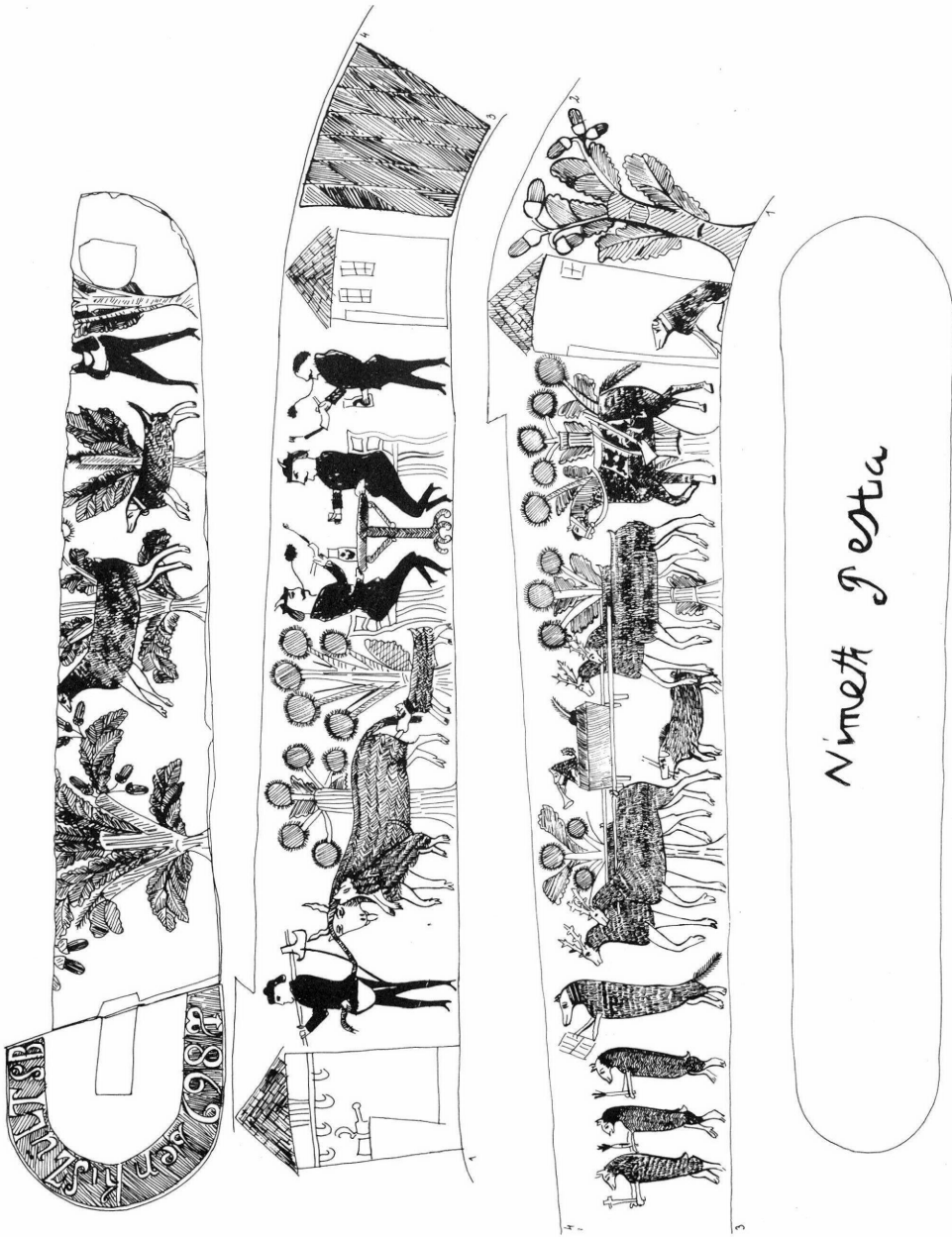
*Német Mihály csinálta  
Küldöm Edes Atyámmak*

2. rajz



3. rajz

Csalónak neve  
Thovás Szépfé



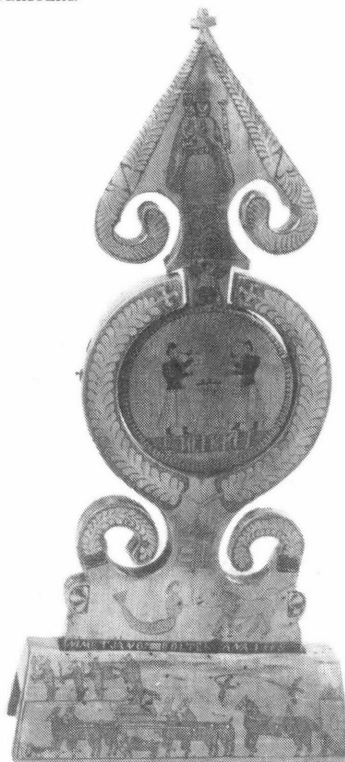
81.25

4. rajz

hogy mennyire csupán díszítőelemek a figurák a pásztorművész számára. Alkotója nyilván mit sem tudott a fellelt előképekről, így teljes nyugalommal — egy kerettel elválasztva — a felső mezőben helyezte el a temetési menet élén haladó nyulakat a rókával, sőt ily módon ez utóbbi rajza teljes kompozíciós egységbe forr a koporsó tetején üldögélő mókussal. A rajzról nem hiányoznak az ismert előképeken szereplő madarak sem.

Nem véletlen, hogy ezzel a témával díszített a XIX. sz. elején készült metszett üveg pohár (Iparművészeti Múzeum tulajdona), származási helye is a Nyugat-Dunántúl.<sup>14</sup>

Igazat kell adnunk SZELESTEY megállapításának, mely szerint ebben a térségben e divatos téma megfogalmazásával „szinte minden magára adó faragó, különösen pedig a soproni, illetve a kismartoni börtönben megpróbálkozik.”<sup>15</sup>



3. kép.

Nézzük Szanyi Huszár József borotvatartóját (Janus Pannonius Múzeum 52 372.l. ltsz-ú tárgya), amely későbbi keletkezésű, mint négy társa. 1872-ben készült, ugyancsak Sopronban Jiker Imrének. Ennek fedéldíszére került a már ismert csárdajelenet (4/b fotó). Ugyanaz az asztal, a székek és figurák, mint az előbbi tárgyakon (81 235 és 88 883). Figyelemre méltó a tartó lekerített végeinek díszítése is; a koronás magyar címer van rajta, szépen spanyolozva (4/c fotó). A többi tárgyon egyszerű — bár nem teljesen azonos — geometrikus díszítmény látható, ugyancsak

<sup>14</sup> BORSOS Béla 1974. 113., 73. kép

<sup>15</sup> SZELESTEY László 1987. 480–481.





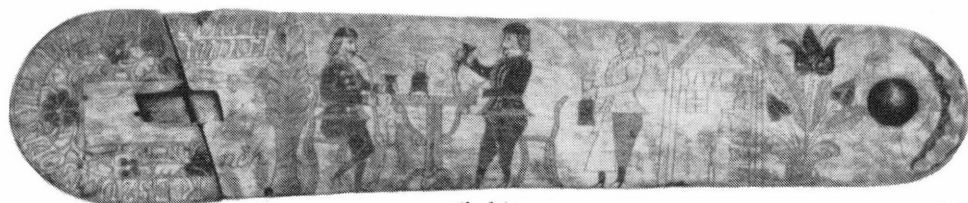
3a. kép.



3b. kép.



4a. kép.



4b. kép.

spanyolozva. Ezzel el is érkeztünk a díszítőtechnikához: karcolás, feketével, pirossal és zölddel színezetten, s a nagyobb felületeket spanyolozták. Spanyolozott a figurák öltözete, valamint a fedél és oldaldíszek egy része.

Ki tudja, ismerte-e bármelyik faragó is az előképet vagy csupán faragásokon látta, és ízlése, tudása szerint alakította, változtatta a jelenetet, majd fűzte hozzá mondanivalóját a hasábalak többi részén. Az egymásra hatás kétségtelen. Ugyanaz a kompozíció, még a feliratozás, a betűelhelyezés



4c. kép.

is hasonló. Négy alkotót — Kováts Józsefet, Németh Mihályt, Németh Istvánt és Szanyi Huszár Józsefet — ismerhetjük meg általuk. A jelentéktelen eltérések, az azonos téma különböző változatai a temetési jeleneten kívül a másik oldalak és a fedéldíszek rajzolatán talán még szembeötlőbbek. Az asztalnál borozgató figurák Kováts Józsefnél egyszer a fedélen, máskor a tartó oldalán tűnnek fel, de ugyanez látható Szanyi Huszár József munkáján is. A szarvasmarhát mészárszékbe vezető férfialak is csak megfogalmazásában, de nem részleteiben különbözik egymástól, akár Kováts József, akár Németh István borotvatartóját elemezzük. Ebből a szempontból állítható párba a másik két tartó vadászjelenete is, jelezve természetesen az alkotó egyéniséget. Németh Mihály tárgyán fantáziadúsabb, színesebb a háttérül szolgáló fák rajza, míg a másikon inkább több a mozgás a figuráknak köszönhetően. A puskájával éppen célzó vadász mögé került nyúl értelemszerűen még a másik oldalra tartozna, s hogy itt is jól megfér, az megint csak azt példázza, hogy a pásztorművész számára elsősorban díszítőelemet jelent.

Különösen érdekes tehát az egyes részletek összehasonlítása és még az előképek keresésénél is izgalmasabb annak vizsgálata, hogy az idegen téma a magyar pásztor fantáziájában hogyan öltött testet, hogyan formálódott és járt kézről kézre, remekműveket alkotva.

## IRODALOM

- BÁTKY Zsigmond  
1906 *Útmutató néprajzi múzeumok szervezésére*. Budapest
- BORSOS Béla  
1974 *A magyar üvegművesség*. Budapest
- CSILLÉRY Klára  
1982 *A vadász temetése*. In: *Néprajzi Lexikon* 5. 455. Budapest
- DOMONKOS Ottó  
1962–1963 *Sopron megye pásztorművészete*, I–II. *Soproni Szemle* 1962: 124–134.; 1963: 41–51.
- FÜZES Endre  
1962 *A Janus Pannonius Múzeum borotvatartói*. *JPMÉ* 1961. 139–156. Pécs
- HERMAN Ottó  
1904 „*A vadász temetése*”. *Ethn.* XV. 155–156.
- JANKÓ János  
1895 *Régi hazai lőportartók szarvasagancsból*. *Archeol. Közl.* XVIII. 81–117.



MALONYAY Dezső

1911 *A magyar nép művészete III. A balatonvidéki magyar pásztornép művészete*. Budapest

SOLYMOSSY Sándor

1915 „*A vadász temetése*” — *Egy népszerű kép származástörténete*. Ethnographia XXVI. 232–255.

SZELESTEY László

1987 *Király Zsiga és a dunántúli pásztorművészet*. Cumania (A Bács-Kiskun megyei Múzeumok Évkönyve) 10. 419–483.

Zsuzsanna S á f r á n y

#### VARIANTS OF A THEME — „THE HUNTER'S BURIAL”

The author — in an article that ties in with her earlier publications — analyzes some folk-art carvings which depict the scene known under the title „The hunter's burial”. Deriving from engravings, prints, and lithography, these multi-figure compositions feature the beasts of the forest accompanying their feared enemy — the hunter — on his last journey. Behaving like human beings, as it were, they walk on two legs as they form the funeral procession. The theme figures on some twenty artifacts to be found in Hungary. The carvers themselves — who are sometimes known by name — were shepherds from Transdanubia.

Gelencsér József

### Egykori törvényen alapuló népi büntetőszokás, a megégetés

Bevezető

Az emberiség történetéből hosszú ideje ismeretes az a *szokás*, miszerint a sértett vagy nemzetsége az elszenvedett sérelmet hasonló módon megtorolhatta, megbosszulhatta. A *tálió* (a régi magyar nyelvben a *forbát*) elvének alkalmazása „szemért szemet, fogért fogat” követelt. Valószínűleg később jött létre az a *szokás*, miszerint a tettes elkerülhette az illetén bosszú elszenvedését, ha a sértettnek vagy nemzetségének kiengeszteléseképpen vagyoni értéket, anyagi javakat adott át. A *kompozíció*, a megváltás szabad alku tárgya lehetett. A *büntetőjogban* évszázadokon keresztül élt egymás mellett a két elv. A megtorlás, elrettentés és visszatartás érdekében alkalmazott tálió elv a büntetőjogban annyit jelentett, hogy „a testi büntetés módjában, valamint a halálbüntetés mikénti végrehajtásában is kifejezésre jusson az elkövetett bűntett, hogy a büntetés maga láttassa, megmondja, miért szabták ki. Az ilyen büntetést, mivel abban, mint valami tükrőben, megismerjük magát a bűntettet, *visszatükröző* büntetésnek szoktuk mondani.”<sup>1</sup> Az időben előre haladva természetesen mindinkább érezhető az ősből tálió korlátozása (majd megszüntetése), a sértettek rászorítása a megváltás összegének, a kompozíciónak elfogadására. Az alábbiakban a tálió elvének alkalmazását egy közösségellenes magatartáson, a tűzokozáson keresztül vizsgáljuk, mégpedig a jogalkotás terén, az ítélezési gyakorlatban és a nép körében. Ez esetben a szemet szemért elvnek, tehát a büntetés *tükröző végrehajtásának* az felelt meg, hogy a tüzet okozó, a gyújtogató tűzhalálra ítéltessék, tűz által veszítse életét, égjen el.

<sup>1</sup> TIMON Ákos 1902. 384.

A tűz okozása, a *gyújtogatás* (incendium) tágabb és általános értelemben olyan bűnös, tehát szándékos vagy gondatlan cselekmény, mely az elkövető vagy más tulajdonában álló ingó vagy ingatlan dologban tüzet keletkeztet. A gyújtogatókkal szemben a jog a legkorábbi időktől igen szigorúan lépett fel, hiszen a cselekmény által egy egész közösség élete és vagyona került veszélybe. Ugyancsak régtől fogva jellemzője a jogi szabályozásnak, hogy különbséget tett egyrészt a tűz szándékos, gonosz szándékú gerjesztése; másrészt a gondatlanságból, vétkes elbizakodottságból okozott tűzveszély között. A jogtudomány fejlődésével a bűncselekmény törvényi megfogalmazása természetesen mind pontosabbá, kifinomultabbá, alap- (közönséges) és minősített eseteket megkülönböztetővé vált.

### *Büntetőjogi szabályozás*

Ismerjük meg az időbeli sorrendet követve egynéhány európai, majd magyar szabályokat tartalmazó forrásnak, jogkönyvnek, törvénykönyvnek, illetve törvénynek a gyújtogatásra vonatkozó rendelkezését a tálió és a kompozíció szemszögéből, ám a hangsúlyt az előbbire helyezve. Az egyik legkorábbi szabályozásként a Bibliában, *Mózes törvényei* közt alapvető elvként került rögzítésre: „Szemet szemért, fogat fogért, kezét kézért, lábat lábért. *Égetést égetésért*, sebet sebért, kéket a kékért.”<sup>2</sup> A Mózesnek tulajdonított törvénygyűjtemény valamikor az i. e. 9–7. sz. között keletkezett, s mint kitűnik, e tekintetben a tálió elve hatotta át.

Az említett kétféle bűnösség között a később oly nagy hírűvé vált római jog legkorábbi törvényei is igyekeztek különbséget tenni. A töredékesen fennmaradt *XII táblás törvények* keletkezési ideje i. e. 451–450-re tehető, amikor a még kicsi itáliai parasztváros, Róma darabos, merev, külö ségekhez ragaszkodó szabályozása alig emelkedett ki az ököljogból. A gyújtogatókra vonatkozóan a VIII. tábla ennek megfelelően rendelkezett: „Aki épületet vagy ház közelében lévő gabonaasztagot felgyújtott, azt megkötözve és megverve tűzhalállal büntessék, hogy tudva és megfontolva cselekedett.” Ha pedig „véletlenül, azaz hanyagságból” következett be a tűz, akkor vagy meg kellett térítenie a kárt, vagy ha erre képtelen volt, könnyebben megkorbácsoltatott.<sup>3</sup> Az egyenes szándékú elkövetővel szemben maradéktalanul érvényesült a tálió elv.

A feudalizmus virágkorának német jogát hosszú ideig a területi széttagoltságból eredően a nagyfokú partikularizmus, továbbá a jogbizonytalanság jellemezte. Eme hátrányok csökkentése, megszüntetése érdekében felkészült, vállalkozó szellemű jogászok *jogkönyveket* állítottak össze. A sorban első Eike von REPKOW műve, az 1220 körül keletkezett *Sachsenspiegel*, melyet kivált Észak-Németországban használtak, ahol törvényként is hivatkoztak rá. Hatása emellett a magdeburgi városjogon keresztül néhány szomszédos országra is kiterjedt.<sup>4</sup> A gyújtogatásra vonatkozóan írja: „A tűzzel gyilkolót kerékbe kell törni; aki egy embert eléget gyilkos gyújtogatási szándék nélkül, annak a fejét le kell ütni.”<sup>5</sup> Tehát a középkori szigor nem szükségszerűen járt együtt a tükröző büntetés alkalmazásával.

A Német-római Birodalom utolsó nagyszabású törvénye, az 1532-ben életbe léptetett *Constitutio Criminalis Carolina* évszázadokra meghatározta a német büntetőjog fejlődését. Az elrettentő, kegyetlen eszközökkel élő Carolina számos tekintetben — így a határozott szándék és a gondatlanság vagy a tettesség és részesség elkülönítésében — mutatja a jog fejlődését. „A tűzokozók büntetéséről” írja a CXXXV. artikulus: „A legyőzött, rosszhiszemű tűzokozókat tűz általi halálra kell ítélni.”<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Mózes II. könyve 21. 24–25.

<sup>3</sup> ZLINSZKY János 1983. 1., 16–17.

<sup>4</sup> HORVÁTH Pál 1970. 151.

<sup>5</sup> Sachsenspiegel II. 13. 4–5.

<sup>6</sup> Caroli Quinti Constitutiones Publiciorum Iudiciorum. 1626. 223.

Az osztrák örökös tartományokban a büntetőjog terén a XV. század végétől jelentkezett az egységes szabályozás, a kodifikáció igénye. A szükséglet több különböző színvonalú büntetőtörvénykönyvet hozott létre. Tirol első büntető rendtartása, a *Malefiz Ordnung* 1499-ből való. A fennálló jogot rögzítő rendelkezései szerkezet nélkül, tarkán követik egymást.<sup>7</sup> Jellemzően a gyűjtogatókat más bűncselekmények elkövetőivel egy tekintet alá veszi: „Minden gyilkost kerékbetöréssel kell kivégezni, az árulót a vesztőhelyre hurcolás után fel kell négyelni, a rablót pallossal kell lefejezni, a templomgyűjtogatót, a gyűjtogatót, az eretneket, a pénzhamisítót pedig meg kell égetni.”<sup>8</sup>

A kodifikációk sorát magasabb színvonalon több törvénykönyv folytatta, így a III. Ferdinánd által 1656-ban Alsó-Ausztria számára kiadott büntető rendtartás, a *Praxis Criminalis*, másképp *Ferdinanda*. Alapjául a tartományi jog mellett mindenekelőtt a CCC szolgált. Az egyes vélemények szerint a kegyetlenség csúcspontját elérő Ferdinandeát 1696-tól a *Corpus Iuris Hungarici* is átvette. Bár az osztrák büntető törvénykönyv soha nem volt hatályos magyar törvény, ám — hazai jogunk rendezettségére, elmaradottsága miatt — mégis jelentős hatást gyakorolt a XVII. század végétől a magyar büntetőgyakorlatra.

A *Praxis Criminalis*nak az egyes bűncselekményeket tárgyaló terjedős artikulusai előbb meghatározzák a törvényi tényállást, majd kitérnek a gyanúokokra, a vizsgálatra, a befogásra, a kínvallatásra, a kérdőpontokra, a büntetésre, a súlyosbító és enyhítő körülményekre. A gyűjtogatókról szóló 83. artikulus értelmében „Aki titokban, nyíltan, rosszhiszeműen, tudatosan akár felbujtásra, akár ellenségeskedésből vagy lopási szándékkal gyűjtogat, hatóságilag elfogandó, ha a vádoltat tetten érik”. A jogalkalmazó rögvést iránymutatást kapott, hogy mit kérdezzen a tettetől. Így többek között: egyedül vagy társakkal követte-e el, mi a személyleírása és fellelési helye a társaknak, van-e felbujtó, mit ígért. Különösen ki kellett kérdezni a kóbor, munkakerülő, szökött katoná, koldus és cigány gyanúsítottakat tetteikről, életkörülményeikről, tűzgyújtási eszközeikről. Akinél surkot, taplót, gyújtókötelet vagy más, gyűjtogatásra alkalmas eszközt találtak, s mégsem vallott, kínvallatásnak kellett alávetni. A „végső ítélet” pedig: „Ha tehát az ilyen vádolt kínvallatásban vallja be tettét, ha a tényállás bebizonyosodik, tűzhalállal bűnhődjék. Aki bizonyos helyen, azaz a mezőn a termést, a legelőket, az erdőket rosszhiszeműen és előre megfontolt szándékkal pusztította el, az említett büntetéssel bűnhődjék.” Külön paragrafus foglalkozik a súlyosbító körülményekkel. Az olyan személyek esnek ezen törvényhely hatálya alá, kiket az ellenség, az adott korban a török vagy más gonosz emberek, illetve gyűjtogatók pénz vagy tűzgyújtásra alkalmas eszköz átadásával gyűjtogatásra ösztönöznek és a településeken oly módon gyűjtogatnak, hogy nemcsak épületek pusztulnak el. Az ilyen elkövetők „tüzes vassal megbélyegeztessenek, tagjaikat kerékbe törjék, végről élve tüzre vetessenek”.

Enyhítő körülménynek minősült, el kellett tekinteni a tűzhaláltól, ha az elkövető első ízben okozott tüzet, ha cselekményét őszintén megbánta, ha fiatal korúnak számított, ha jelentős kár nem keletkezett vagy a bíró szerint a tettet nem feltétlenül a rossz szándék vezette, hanem gondatlan volt. „Az ilyen gyűjtogatót le kell fejezni, de nem kell tűzbe vetni.” Aki nem gonosz szándékból, de vétkes gondatlanságból vagy részegen okozott tüzet, a halálbüntetést elkerülte, s a körülmények mérlegelése után pénz-, bot- vagy más büntetést kapott, s az okozott kárt megtérítette.<sup>9</sup>

A *Praxis Criminalis* tehát bekerült a *Corpus Iuris Hungarici* harmadik kiadásába, így részévé vált a magyar jogéletnek. Mellette a gyűjtogatás tekintetében az 1723. évi II. tc. 13. paragrafusára rendelkezett. „A nyilvános gyűjtogatókat pedig élve kell megégetni, valamint a magán gyűjtogatókat is, kik előre megfontolt gonosz szándékkal a háztetőkre vagy az aratott terményre és vetésekre tüzet vetnek, s azokat elégetik, s így másokat megkárosítanak, súlyosb körülmények közt hasonló büntetéssel, könnyebbek közt pedig enyhébbel, de minden esetre életvesztéssel büntessenek.” Nyilvános gyűjtogatásnak (incendarius publicus) a csoportosan, csalókkal szövetségbe, pusztítási

<sup>7</sup> BÉLDI Gábor — KAJTÁR István 1988. 30.

<sup>8</sup> HOEGEL, H. 1904. I. 51.

<sup>9</sup> *Corpus Iuris Hungarici*. 1779. II. 39–41.

szándékkal elkövetett cselekményt tekintették. A magán gyújtogatók (incendarius privatus) alattomban eszközölték a cselekményt.

A tűzhalállal (vivi cremabuntur) történő büntetés mellett a régi magyar jog a — vizsgálódásunk szempontjából kevésbé érdekes — kompozíció elvéből eredő, illetve más megtorló büntetéseket is ismert. *Szent István* király 1001 körül keletkezett *I. törvénye* 32. pontjában „a szállások felgyújtásáról” rendelkezett: „Ha valaki ellenségeskedésből másnak az épületeit tűzzel elhamvasztja, úgy határozotunk, hogy mind az épületeket építse fel, mind pedig ami felszerelés elégett, és azon kívül adjon tizenhat tinót, ami negyven solidust ér.”<sup>10</sup> Sem itt, sem *István* király további törvényi rendelkezéseinél nem jellemző a vérbosszú, a tálió alkalmazása. A jogi szemléletet sokkal inkább az egyezkedés hatja át, mely talán az ősi nemzetségi társadalom korai felbomlásával hozható összefüggésbe.<sup>11</sup>

A szankció később szigorodott, a büntetés a halál lett. A középkori magyar jogban a nyilvános gyújtogatók a hűtlenség esetei közé számított. *Mátyás 1462. évi decretuma* 2. cikkely 6. paragrafusában „a faluknak és majoroknak nyilvános gyújtogatói”-t sorolta e körbe. Szinte szó szerint megismételte ezt *II. Ulászló 1495. évi decretuma* 4. cikkely 6. paragrafusában. Az *1492. évi decretum* 107. cikkelye 1. paragrafusában pedig a *Mátyás* király halála utáni zavaros időkre utalva kimondta: „Hogy a mely országlakosok, bármi rendűek és állásúak legyenek, ezután mindörökké, Magyarország valamely királyának halála után várakat, kastélyokat, városokat, mezővárosokat, falukat vagy birtokokat foglalnak el, gyújtogatásokat, fosztogatásokat, rablásokat és bármely más gonosz tetteket visznek véghez: azok a rablók, gyújtogatók, fosztogatók és bármely javak elfoglalói és gonosztettek elkövetői legott örök hűtlenség büntetésébe essenek és az ország iránt örökre hűtlenek számába jöjjenek.”<sup>12</sup> *WERBÓCZY* István *Tripartituma* a felségsértőkkel, pénzhamisítókkal, vérfertőzőkkel stb. együtt „a falvak és helységek nyilvános gyújtogatói”-t megint csak a hűtlenség elkövetői közé sorolta. Sőt, szerinte már a gyújtogatással fenyegetőre is halál várt: „Országunk törvénye és meggyökeresedett szokása szerint fenyegetések és fenyegetőzésekért senkinek sem szabad a másikat bántani, kivéve a gyújtogatással és felperzseléssel való fenyegetés tényét és esetét, amikor azt aki azzal fenyegetőzik, hogy a várost vagy falut vagy másnak házát fölégeti és tűzzel elhamvasztja, halállal szokták büntetni.”<sup>13</sup> A nemesi jog szerint egyébként a hűtlenség miatti elítéléshez párosult a vádlott jószágvesztése — a királyi kincstár javára.

Az 1723. évi 11. tc. azonban — mint láttuk — a tűz kiütéséhez kötötte a bűncselekmény megvalósulását, nemhogy a fenyegetést, de a kísérletet sem büntette. Az *1840. évi 9. tc.* 12. paragrafusa pedig már a vétkesség mértékéhez és a kár nagyságához rendeli a büntetés kiszabását. „A ki az erdőben, kivált szárazság idején tüzet gerjeszt, s azt el nem oltja, annyival inkább, ha gondatlanságból vagy önként szánt szándékkal az erdőt, nádlást, turjányokat és zombékákat, turfát vagy gabonát, sőt a tarlót, kivált még midőn a kepék is rajta vagynak, vagy közel az épületekhez felgyújtja: az okozott kár és gondatlanság fokozatához képest a kárnak és költségeknek megtérítésén felül, még fogságra is, sőt illetőleg mint gyújtogató, a honi törvények értelmében súlyosabb büntetésre is ítéltessék.”<sup>14</sup>

A magyar büntetőtörvénykönyv megalkotására irányuló legjelentősebb kodifikációs kísérlet, illetve anyagi jogi javaslat 1843-ban készült el *DEÁK* Ferenc vezetésével. Ez a kiváló tervezet nem ismerte a halálbüntetést, ennek megfelelően a gyújtogatók alapesetére rabságot, a minősítettre holtig tartó rabságot helyezett kilátásba. Büntetni szándékozott a kísérletet és a felgyújtással fenye-

<sup>10</sup> KIRÁLY László 1988. 34.

<sup>11</sup> GYÖRFFY György 1977. 272–273.

<sup>12</sup> Magyar Törvénytár. 1000–1526. évi törvéncikkek. 1899. 341., 553., 567.

<sup>13</sup> WERBÓCZY István 1894. 85., 512.

<sup>14</sup> Magyar Törvénytár. 1836–1868. évi törvéncikkek. 1896. 101.

getést. A Deák-féle BTK-t az országgyűlésben az alsótábla elfogadta, de a főrendi tábla ellenzése következtében nem vált törvénné. A bírói gyakorlatra azonban így is jótékony hatást gyakorolt.<sup>15</sup>

A magyar jogrendszerek történetének törvénné emelt első büntetőjogi kódexe, a kodifikátoráról *Csemegi-kódexnek* nevezett 1878. évi 5. tc. a gyújtogatást, mint közveszélyű bűncselekményt szankcionálta. A múlt század ezen egyik legjobb BTK-ja — mely több tekintetben felülmúlta nyugat-európai mintaképeit — a 422–428. paragrafusokban pontos megfogalmazással rögzítette a törvényi tényállást. A szándékos cselekményt határozott idejű vagy életfogytig tartó fegyházzal, a gondatlant pénzbüntetéssel vagy fegyházzal fenyegette. Az előkészülettel párosuló bünszövetségre börtönbüntetést rendelt.<sup>16</sup>

A kódex általában a XIX. század közepének — második felének fejlett európai törvényhozásához hasonlóan rendelkezett. Súlyosbító körülmények közt halállal, egyébként szabadságvesztéssel, a körülményekhez képest életfogytig terjedő büntetéssel fenyegetett.<sup>17</sup> A Csemegi-kódex egyébként 1950-ig, bizonyos tekintetben 1960-ig maradt hatályban.

A jelenleg hatályos *BTK* — ezáltal is jelezve a mind ritkább előfordulást — a gyújtogatást már nem önálló bűncselekményként, hanem a közveszélyokozás egyik elkövetési magatartásaként szabályozza („Aki . . . tűz pusztító hatásának kiváltásával közveszélyt idéz elő . . .”), és szabadságvesztés büntetéssel szankcionálja. Más tevékenységekkel (árvíz okozása, robbanó-, sugárzó- vagy más anyag, illetve energia pusztító hatásának kiváltása) történő egybefoglalása a következmények egységességére figyelemmel történt.<sup>18</sup>

### *Jogalkalmazási gyakorlat*

A gyújtogatásnak, tűzokozásnak a tálío elve szerinti máglyahalállal büntetése természetesen nem maradt pusztán jogszabályi rendelkezés, az ítélkezési gyakorlat szerves részévé vált. (Nyilvánvaló, hogy az eset körülményeitől függően más büntetési nemeket is alkalmaztak.) Néhány magyarországi jogesettel kívánjuk szemléltetni a korabeli vármegyei, szabad királyi városi, úriszéki és udvari ítélkezést.

HAIN Gáspár nagy forrásértékű lőcsei krónikájában és évkönyvében többek közt a városát pusztító hatalmas tűzvészről is beszámolt. 1549. június 7-én a nürnbergi Hagner János egy helybéli lakos csúrében puskaport gyártott, majd az építményt szándékosan felgyújtotta. A nagy szélben a tüzet nem tudták megfékezni, így a város tekintélyes része — számos lakó- és középület — füstté és hamuvá lett. A legfájdalmasabb azonban a mintegy hatvan városlakó halála volt. Az elkövető, mikor a tüzet meglátta, előbb a Rehbergre, s onnan Krakkóba ment, ahol bebörtönözték. A lőcseiek tanúkkal igazolt panaszára maga is beismerő vallomást tett, s így végezetül a krakkói bíróság augusztus 9-én máglyahalálra ítélte.<sup>19</sup> A krónikás pedig teljes egyetértéssel nyugtázta a határainkon kívüli, de nyilván a honival megegyező döntést.

BORNEMISZA Péter, a jeles prédikátor 1560 táján tett említést egy somorjai polgárról, kit midőn elválasztottak feleségétől, haragjában felgyújtotta a várost. Büntetésből megégették.<sup>20</sup>

A csejtei úriszék 1656. október 10-én egy lopással és gyújtogatással vádolt jobbágy ügyében döntött. A vádlott ugyan mindvégig tagadott, de mivel ártatlanságát előállított tanúival sem tudta bizonyítani, ezért kínvallatásra és máglyahalálra ítélték, vagyona pedig a földesúrra szállt.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> CSIZMADIA Andor — KOVÁCS Kálmán — ASZTALOS László 1981. 272–273.

<sup>16</sup> 1878-ik évi országgyűlési törvénycikkek. 1878. 184–187.

<sup>17</sup> PAULER Tivadar 1869. 261–262.

<sup>18</sup> A Büntető Törvénykönyvről szóló 1978. évi IV. tv. 259. paragrafus.

<sup>19</sup> HAIN Gáspár 1988. 85–86.

<sup>20</sup> BORNEMISZA Péter 1980. 1074.

<sup>21</sup> VARGA Endre 1958. 763.

Buda és Pest 1686 és 1708 közötti bírósági gyakorlatából a sűrűn pusztító tüzek ellenére csak egyetlen gyújtogatási esetnek maradt nyoma. Azt is másutt (Verese gyházán és Dunakesziben, esetleg Szentmiklóson) követte el Busik János szolga. A vádlott 1697-ben fogságban, illetve a tanács előtt bevallotta, hogy három házat fosztott ki, majd gyújtott fel. Pest tanácsa a Carolina 125. és a Praxis Criminalis 83. cikke alapján azt a javaslatot tette, hogy az ismételt gyújtogatás miatt az elkövető máglyahalált szenvedjen. Az uralkodói adminisztráció enyhítést javasolt: végezzék ki előbb karddal, azután égessék el a testét. Az udvari kamara végül abból kiindulva, hogy a terhelt szándéka főleg a lopásra irányult, a testet — akár a tolvajokat — kötél általi halálra ítélte. A rögtönzött bitófát azonban a máglyára kellett helyezni, s a halál bekövetkezte után a testet elégetni.<sup>22</sup>

A Bethlen grófok Erdélyben fekvő, luprai uradalmában a tűzzel való fenyegetést is keményen büntették. 1717-ben étetéssel bűnhődött a gyújtogatás kilátásba helyezője.<sup>23</sup>

A XVII. század végétől, de méginkább a XVIII. század elejétől azonban szinte általános, hogy tűzhalál büntetésének kiszabása esetén is előbb gyors halált okozó módszerrel kivégzik a tettest, s csak azután égetik el holttestét. A keresztyúri úriszék 1733-ban ítélkezett Merhardt Magdolna felett, aki a Vas megyei Libingen sógora pajtáját gyújtotta fel bosszúból. A bírák méltónak találták a leányzót az elevenen elégetésre, ám végül — nemére, korára figyelemmel, és hogy az örök életre jobban felkészüljön — fővételre ítélték, s testét azt követően kellett elégetni. 1734-ben ugyanezen úriszék egy vádlott kezét levágatta, fejét vetette, majd a tetemet elégettette. Bűne egy ház tűzzel és puskaporral felgyújtása, majd felégetése volt.<sup>24</sup> A XVIII–XIX. századi úriszéki bíraskodásról általában elmondható, hogy büntetőügyekben az ítélet alátámasztására elsősorban a Hármaskönyvre, a Praxis Criminalisra és a főbenjáró büntetéseket elrendelő törvényekre hivatkoztak, így gyújtogatásnál az 1723: 11. tc-re.<sup>25</sup>

Sopron városának joggyakorlata a gyújtogatókkal szemben szintén alkalmazta a tálío elvét. 1753-ban egy legény fenyegette meg a várost, ha nem bocsátják szabadon lefogott barátját, még aznap tüzet gerjeszt. Hamarosan azonban őt is letartóztatták, s a városbíró figyelmeztette: az effajta kijelentés már önmagában akkora bűn, hogy fővétel vagy elégetés lehet a következménye. 1765-ben azután valóban máglyán égettek el Sopronban két gyújtogató asszonyt. Miután a városban egy hónapon belül két alkalommal is tűz támadt Rimmel gazdapolgár házána és súlyos károk keletkeztek, aprólékos nyomozás kezdődött. A gyanú Trimmel és Eibner polgárok feleségére terelődött, kiket éppen Borbálára kereszteltek. (Szent Borbála a tűzzel foglalkozóknak is védőszentje.) Az asszonyok csak a kínzás során tettek vallomást, ám bűnük bizonyítottnak látszott, így előbb lefejezték, majd elégették őket.<sup>26</sup>

A XVIII. század utolsó harmadából is tudunk a fentiekhez hasonló tartalmú, esetenként végrehajtott halálos ítéletekről. 1776-ban Somogy vármegye törvényszéke egy 19 éves fiatal nőt ítélt gyújtogatásért halálra és holtteste elégetésére. Ugyanezen esztendőben az ország ellenkező végében, Munkács úriszéke szintén egy fiatal nővel szemben lépett fel nagy szigorral. A mindössze 14 éves Petrajkó Anasztáziát máglyán történő megégetésre ítélte, ám végül 8 esztendei börtönt kapott.<sup>27</sup>

A XIX. században még mindig számos példája akadt a gyújtogatásra kimondott halálos ítéleteknek. Így 1847-ben Batthyány Kázmér mozsgói úriszéke szándékos gyújtogatásért hozott halálos ítéletet.<sup>28</sup> 1837-ben egy Nógrád, Baranya, Gömör és Szabolcs megyei gyújtogató a Királyi Kúrián

<sup>22</sup> BÓNIS György 1962. 154–155.

<sup>23</sup> KÁLLAY István 1985. 235.

<sup>24</sup> KÁLLAY István 1985. 237.

<sup>25</sup> KÁLLAY István 1985. 132., 238.

<sup>26</sup> SZABÓ Jenő é.n. 138–139.

<sup>27</sup> HAJDÚ Lajos 1985. 116., 131.

<sup>28</sup> DEGRÉ Alajos 1961. 124.

szintén halált kapott. 1864-ben Nógrád megye Sz. Antalra más bűncselekményekkel párosult gyűjtogatás miatt hozott halálos ítéletet, melyet a Királyi Tábla is helybenhagyott. A megyei törvényszék gyűjtogatás miatti halálbüntetését más esetekben vizsgolt megváltoztatta a felsőbb bíróság: 1862-ben a Királyi Tábla, 1865-ben a Hétszemélyes Tábla — mindegyik alkalommal börtönre.<sup>29</sup>

A halálbüntetés azonban már végrehajtása esetén sem jelentett máglyahalált, hiszen a tűzhalált, mint a kivégzés minősített formáját — társaival, a kerékbetöréssel, a felnégyeléssel, a karóba húzással együtt — a XVIII. század végére megszüntette a bírói gyakorlat. De nem így a népi gyakorlat! A paraszti és a hozzá közelálló, bizonyos kiváltságokkal rendelkező rétegek körében tovább élt az egykoron alkotott, de már hatályát vesztes, illetve idejétmúlt törvény. A továbbélését elősegítette a tálió elvével történő nagyfokú azonosulás.

### *A nép megítélése*

A XVIII. század végén egyes közösségek még önbíráskodással is érvényt szereztek igazságérzetük, jogtudatuk megvalósításának. 1792-ben az erdélyi Vargyason Székely István feleségét, mert tüzet okozott, a székely katonák karóra kötötték, tűzbe vetették, megégették. Parancsnokaik tetükért sáncmunkával és vesszőfutással büntették őket.<sup>30</sup>

1796-ban az őrségi Nemesnépen hasonló népiítéletre került sor. Az egész község, lényegében egy akarattal elfogta a gyűjtogatással gyanúsított helybéli köznemesi, Göde Istvánt. Megkötözték, kikérdezték, majd a határban máglyán elégették. Az ítélet végrehajtása előtt az „égető gyilkos” bevallotta, hogy hányszor, milyen okból, mit gyűjtött fel. A nagy kárt okozó cselekedetekre rendszerint valamilyen apró személyes sérelem indította. A nemesnépiek a beismerésről és az ítéletről iratot készítettek, melyet 75-en írtak alá, majd a megégetést a közeli falvak lakóival együtt mintegy 500-an nézték végig. A vármegye eljárást indított az önbíráskodást elkövetők ellen, mely végül is hosszadalmas per után 1803-ban csaknem felmentő ítélettel zárult. A vádlottakat 3–3 havi börtönre ítélték, melyet egymást követően kellett kitölteniük, hogy a mezőgazdasági munkához mindig legyen otthon munkáskéz.<sup>31</sup>

EÖTVÖS Károly, aki jogászként és irodalmárként egyaránt kiválóan bizonyult, jól világított rá a tüzesetek kapcsán kialakuló gyanúra, érzelmi állapotra. Szakmai tapasztalata alapján jelenthette ki: „a népbosszú ... nálunk csak szörványosan szokott előfordulni. Leggyakoribb eset, midőn a gyűjtogatót tűzbe dobják, s megégetik. Régebben, s kivált 48 előtt ez gyakori eset volt. Ha egy faluban rövid időközben több gyűjtási eset fordult elő: a nép gyanúja rendszeren megjelölt valakit, férfit vagy nőt, s igen sok esetben vén leányt vagy urahagyott asszonyt, mint gyűjtogatót. S ha azután akkor, mikor az ily gyanú már megerősödött, véletlenül tűz ütött ki, s a gyanús egyén kézbe került: azt rendszeren az égő házba vagy égő kazal tetejére szokták lökni s ekként megégetni. Ily bűnpör száz meg száz van a 48 előtti, de sok van a 48 utáni időből is. Ily esetekben a tűz által megszárt, s vagyona elvesztén kétségbeesett, a rég táplált gyanú által örült dühre gerjedt tetteseknek a gyilkosságot egész mértékben beszámítani nem lehet, s nem is szokták a bíróságok.”<sup>32</sup>

A Dunántúl egyik karakterisztikus kisnemesi településén, Szentgálon VAJKAI Aurél gyűjtése szerint „gyűjtogatásnál a falu népe a gyanúsítottat tűzbe vetette, ez még 1848 után is előfordult.”<sup>33</sup> 1848 tehát — mint az élet számos más területén — a tűzokozás miatti népiítéletek szempontjából is bizonyos fajta határkövet jelentett. De az ezt követő időszakból is hozhatók példák. 1865-ben a Muraközben fekvő Szent Mária község lakossága ült népiítéletet három gyűjtogató felett. Ők

<sup>29</sup> PAULER Tivadar 1869. 259.

<sup>30</sup> IMREH István 1983. 79. (Cserey Z. gyűjtése nyomán)

<sup>31</sup> DEGRÉ Alajos 1963. 264–267.

<sup>32</sup> EÖTVÖS Károly 1909. 42–43.

<sup>33</sup> VAJKAI Aurél 1987. 48.

már régóta nyugtalanították a falut, ezért nem meglepő, hogy 240 falusi lakos gyűlt össze, s ítélte máglyára a bűnösöket. A hatóság sem bírta megmenteni az elítélteket: a két fiatalabb már meghalt, és az öregebb életéhez sem volt sok remény a tudósítás idején.<sup>34</sup>

Pár évtizeddel későbbi, hasonló adatra leltünk a Veszprém megyei Köveskálón. 1898-ban, az akkor Zala megyéhez tartozó községben Sz. Lajos helybéli módos gazda — egyben közgyám — pajtájában keletkezett tűz. A nagy szél miatt a nádas, zsúpos tetejű házakból álló falu keleti fele teljesen elpusztult, még a gólyafészkek is leégtek a fákról. A tűz okozója a gazda kissé ügyefogyott nőcselédje, M. Zsuzsi volt, aki bosszúból gyújtotta fel a pajtát, mivel járandóságát nem fizették ki. Többek egybehangzó állítása szerint a család, illetve a gazda megfogta a szerencsétlen szolgálót, bezárta az égő istállóba, s így hajtotta végre a szerintük megérdemelt ítéletet. Sz. Lajosra rábizonyítani tettét nem tudták, melynek oka lehetett a falu egyetértése, támogatása, az illetén bosszúval történő azonosulása.

Századunkba átlépve tűzbevetéssel végrehajtott népítélettel vagy egyéni cselekedettel már nem találkozunk. Ám a népi jogtudatban továbbra is benne élt, hogy a tűz okozójának, különösen a szándékos gyújtogatónak tűzhalállal kell életét venni. Ebbéli meggyőződésüknek sokan adtak hangot szóban, illetve fenyegetéssel, sőt kialakult bennük az elhatározás, a végrehajtás szándéka.

1912 augusztusában Seregélyesen (Fejér m.) K. Józsefné földművesasszony — aki valószínűleg elmebetegségben szenvedett és piromániás volt — felgyújtotta Nagy M. István lakóházát. „A gyújtogató iránt a seregélyesi lakosok elkeseredése és dühe oly nagy volt”, hogy a csendőröknek „csak nagy nehezen sikerült megmenteni attól, hogy az elkeseredett emberek tűzbe dobják vagy meglincseljék”.<sup>35</sup> A felszínre tört indulatok tehát ősi módon követeltek elégtételt.

A helybéli lakosok visszaemlékezése és a korabeli hírlapi tudósítások nyomán alaposan felderíthetjük a sárkeresztesi (Fejér m.) 1921. augusztus 4-i tűzvész részleteit. E napon a községben is — akár az ország többi falujában — nagyban folyt a cséplés. Estére hirtelen akkora szél kerekedett, hogy a munkát célszerűbb lett volna abbahagyni. A község egyik nagyzadójára, egyben a cséplőgép tulajdonosára, P. M. Gábor azonban nem így járt el. Falubeli telkén a saját gabonáját csépelgette, s a munkával mindenképp végezni akart. Fél nyolc felé a motor leállítására nélkül a cséplőt hajtó gépbe üzemanyagot töltött. A járó gépbe öntött benzin azonban belobbant. Az alapvető biztonsági szabályt megszegő férfi ráadásul megijedt, eldobta a benzines edényt, melyet követően pillanatokon belül égett az asztag. Az óriási szélvihar és a hetek óta tartó szárazság kedvezett a tűz terjedésének. Előbb P.-ék portája égett, majd rövidesen a fél falu. Tetézte a bajt, hogy a csordás ekkor engedte haza a teheneket. Rövidesen megérkeztek ugyan a székesfehérvári, mohai, magyaralmási, iszkaszentgyörgyi, fehérvárcsurgói tűzoltók, a honvédség és a csendőrség egységei, de a hatalmas anyagi kárt nem tudták megakadályozni. 29 ház, 20 vagon gabona és széna, nagyszámú állat veszett a lángokba. A kárt 30 millió pengőre becsülték. A tűzvész okozója — aki kisebb égési sérüléseket szenvedett — látva súlyos gondatlansága következményeit, ijedtében — mint utóbb kiderült — a szomszédos Mohán élő rokonaihoz menekült. A katasztrófát szenvedettek pedig dühöden keresték romlásuk okozóját, a „tűzbe akarták dobni”. A szerencsétlen helyzetbe került sárkeresztesiek igazságérzete szerint ugyanis, mint a tűz okozójának, tűzhalállal kellett volna lakolnia. P. M. futásával az életét mentette meg, majd a csendőrök vették őrizetbe. Ám a községbe soha többé nem merete a lábát betenni, családja is elköltözött.<sup>36</sup> A közeli Csákvár (Fejér m.) idősebb korosztályának tagjai közül többen máig ismerik, vallják, hogy a tűz okozójának tűz által kell meghalnia.

A tálió elvének a nép körében az utóbbi időkig is széles körben meglévő elterjedtségét bizonyítják az erdélyi Kalotaszegen végzett gyűjtésünk eredményei. Nyárszón (volt Kolozs m.) 1907-ben égett le a fél falu. A tragédia nagypénteken történt, amikor is legtöbben a templomban tar-

<sup>34</sup> *Vasárnapi Újság* 1865. december 31. 681.

<sup>35</sup> *Székesfehérvár és Vidéke* 1912. augusztus 27. 3.

<sup>36</sup> *Fejér megyei Napló* 1921. augusztus 6. 1.; *Fejér megyei Napló* 1921. augusztus 7. 1–2.



tózkodtak. Egy idős asszony *kukoricapattantáshoz* paraszat vitt át az úton, s közben tüzet okozott. A szerencsétlen sorsra jutott károsultak megfenyegették ugyan az öregasszonyt, hogy „belelőkik a tűzbe”, de végül is nem tették. Mérán (volt Kolozs m.) a Szász utca végén egy kisgyerek okozott tüzet 1948-ban. Az egyik károsult, a gyerek szüleinek szomszédja az eset után elkeseredetten és teljes komolysággal kereste a fiút, hogy a tűzbe dobja. Húsz évvel később ugyancsak Mérán egy másik gyerek — miközben a csűrben játszott — szintén tüzet gerjesztett. Amíg a falu népe az oltással foglalkozott, a gyereket nagyanyja eldugta, elbújtatta. Mindezt ijedségből és óvatosságból tette, ugyanis jól ismerte a falu vélekedését a tűzokozó megbüntetéséről: A tűzért felelni tartozót meg kell fogni, bedobni a tűzbe, „hogy lássa milyen tüzet okozott. Az ilyen gyerek megérdemli”. A nagyanya a kedélyek csillapultáig még a szülők elől is eltitkolta a gyerek hollétét. Ilyen körülmények közt nem meglepő, hogy Mérán manapság is e szavakkal ijesztenek rá a gyufával játszó vagy a csűrbe igyekvő gyerekekre: „Beledobunk a tűzbe, hogy égjél el! Hogy lássad milyen jó tüzet gyújtani!” Nyárszón szintén figyelmeztetik a gyerekeket: „Nem szabad játszani a tűzzel, mert belöknek a tűzbe!”

Fehérvárcsurgón (Fejér m.) szinte szó szerint e szavak ismétlődtek a felnőttek részéről, ha gyufával, tűzzel játszó gyereket láttak: „Vigyázz, hogy ha tüzet csinálsz, beledobunk, elégsz!”

A felnőttek világából így szállt le, s vált a gyerekek elijesztését, valamint a megelőzést szolgáló nyomatékos figyelmeztetéssé, fenyegetéssé a nem sokkal korábban komolyan gondolt, még korábban pedig be is tartott elv, jogszokás.

#### *A továbbélés okai*

Közismert tény, hogy a jogi néphagyomány az egy adott korban hatályos tételes joggal nem esett egybe. A nép egyrészt nem ismerte kellő mértékben az állam, illetve a jogalkotásra feljogosítottak törvényeit, szabályait, másrészt ha ismerte is, gyakran a szabályozás nem felelt meg igényeinek, elvárásainak. Mindennek következtében a paraszti gyakorlat, a jogi néphagyomány gyakran kiegészítette vagy kiszorította a hatályos jogot, tehát törvénytörlő vagy törvényrontó szerepet töltött be. Ez a megnyilvánulás nemegyszer történelmi gyökerek révén táplálkozott.

Különösen a büntetőjog kapcsán figyelhető meg, hogy a régi jog vagy annak néhány eleme a változtatást, a hatályon kívül helyezést követően is háborítatlanul élt tovább.<sup>37</sup> Az új jogszabály személyi hatályú a valóságban nem egyezett meg a jogalkotó elképzelésével,<sup>38</sup> azt a nép körében nem tekintették magukra nézve kötelezőnek. Ezzel szemben szívósan őrizték a korábbi elveket, a régebbi állapotok emlékét és követték az ősinek tartott gyakorlatot. Inkább ez, semmint az új tételes jog esett egybe ugyanis az adott közösség igazságérzetével, meggyőződésével.

A régi állami törvények, mint történelmi relikviák maradtak fenn a jogi néphagyományban<sup>39</sup> a gyűjtogatók megítélésével kapcsolatosan is. Azután, ahogy általánosságban a közösség feladatának érezte a bűn megtorlását<sup>40</sup>, úgy a tűzokozás eseteiben is gyakran jelentkezett az igazságszolgáltatás igényével, eljutva egészen a népi büntetőszokások közt ritka halálbüntetés igenléséig. Megvalósítása azután a közösség teljes egyetértésével népitétellel történt vagy legalább erre tettek kísérletet. Vélelmezhető, hogy népünk a középkor óta azonosult a tálió elvének a gyűjtogatókkal szemben történő alkalmazásával. Ezt erősíti, hogy az elv következetes véghezvitele a XVIII. század végétől, tehát akkortól is kívánatos, mikor már a bírói gyakorlat nem élt vele. A tükröző büntetést jelentő hajdani szabály hatályának elvesztése után is szinte napjainkig, tehát mintegy két évszázadon át

<sup>37</sup> SZENDREY Ákos 1936b. 148.

<sup>38</sup> BÓNIS György 1939. 5.

<sup>39</sup> TÁRKÁNY SZÜCS Ernő 1981. 34.

<sup>40</sup> SZENDREY Ákos 1936a. 67.

törvényként élt a nép körében. Természetesen egyre csökkenő erővel, s nyilvánvalóan nem minden tájegységben.

A XVIII. század végén általában az állami törvények hatályvesztése, a „hivatalos személyek”, a jogalkalmazók számára sem olyan egyértelműen — konkrét időponthoz kötve — következett be, mint napjainkban. Nyilvánvaló, hogy a tudatosodás, a változás elfogadásának folyamata a régit, a hagyományost általában jónak, továbbbörökítendőnek tartó nép körében még lassabban zajlott le. A stádiumok jól megfigyelhetők. Még hosszú időn át az állam szerveitől eltérően alkalmazzák a régi törvényt, ezt megakadályozni a különböző hatóságok nem tudják. Idővel, az állami jelenlét erősödésével inkább csak törekvés mutatkozik a tűzhalál általi megtorlásra. Későbbre a fenyegetés marad és az a tudat, hogy így lenne a dolog rendjén. Legutoljára pedig a hátrány kilátásba helyezése is visszamarad a gyerekek korosztályára, pusztá ijesztgetéssé válik.

A tűzokozásnak tűzhalállal történő megtorlása, ezen elv szívós léte, időszakonkénti felbukknása az egykori tételes jog sorsáról, hatályvesztésének hosszú folyamatáról, másrészt pedig a népi jogfelfogásról ad felvilágosítást.

## IRODALOM

BÉLDI Gábor — KAJTÁR István

1988 *Az osztrák (német) büntető jogszabályok hatása a magyar jogban a XVIII. században. (A Praxis Criminális) Dolgozatok az állam- és jogtudományok köréből*, XIX. 29–64. Pécs

BORNEMISZA Péter

1980 *Ördögi kísértekről*. In: Heltai Gáspár és Bornemisza Péter művei. 975–1122. Budapest

BÓNIS György

1939 *Magyar jogi néphagyomány*. Klny. Budapest

1962 *Buda és Pest bírósági gyakorlata a török kiűzése után. 1686–1708*. Budapest

*Caroli Quinti Constitutiones Publiciorum Iudiciorum*.

1626 Francofurt

*Corpus Iuris Hungarici*

1779 Buda

CSIZMADIA Andor — KOVÁCS Kálmán — ASZTALOS László

1981 *Magyar állam- és jogtörténet*. Budapest

DEGRÉ Alajos

1961 *Úriszéki peres eljárás a Déldunántúlon a XVIII–XIX. században*. Levéltári Közlemények XXXII. 101–128.

1963 *Egy XVIII. századi falusi népitélet hagyománya*. Ethnographia LXXIV. 264–267.

EÖTVÖS Károly

1909 *Emlékezések*. Budapest

*1878-ik évi országgyűlési törvények*

1878 Budapest

GYÖRFFY György

1977 *István király és műve*. Budapest

HAIN Gáspár

1988 *Szepességi avagy löcsei krónika és évkönyv a kedves utókor számára*. Budapest

HAJDÚ Lajos

1985 *Büntett és büntetés Magyarországon a XVIII. század utolsó harmadában*. Budapest

HOEGEL, H.

1904 *Geschichte des Österreichischen Strafrechts in Verbindung mit einer Erläuterung seiner grundsätzlichen Bestimmungen*. Wien

- HORVÁTH Pál (szerk.)  
1970 *Egyetemes állam- és jogtörténet*. Budapest
- IMREH István  
1983 *A törvényhozó székely falu*. Bukarest
- KÁLLAY István  
1985 *Úriszéki bírászkodás a XVIII–XIX. században*. Budapest
- KIRÁLY László (szerk.)  
1988 *István király emlékezete*. Budapest
- Magyar Törvénytár 1000–1526. évi törvényczikkek*  
1899 Budapest
- Magyar Törvénytár 1836–1868. évi törvényczikkek*  
1896 Budapest
- PAULER Tivadar  
1869 *Büntetőjogtan*. Budapest
- SZABÓ Jenő  
é.n. *Öt évszázad fekete krónikája. (Soproni pitaval.)* Győr
- SZENDREY Ákos  
1936a *Népi büntetőszokások*. Ethnographia XLVII. 65–71.  
1936b *Néprajz és jogtörténet*. Ethnographia XLVII. 144–150.
- TÁRKÁNY SZÜCS Ernő  
1981 *Magyar jogi népszokások*. Budapest
- TIMON Ákos  
1902 *Magyar alkotmány és jogtörténet*. Budapest
- VAJKAI Aurél  
1987 *Szentgál. Egy bakonyi falu folklórja*. Budapest
- VARGA Endre  
1958 *Úriszék. XVI–XVII. századi perszövegek*. Budapest
- WERBÓCZY István  
1894 *Magyarország szokásos jogának Hármaskönyve*. Budapest
- ZLINSZKY János (ford. és összeáll.)  
1983 *A XII táblás törvény töredékei*. Miskolc

József G e l e n c s é r

#### A POPULAR PUNISHMENT BASED ON AN ERSTWHILE LAW: BURNING ON THE STAKE

For centuries, the principles and practice of *talion* (an eye for an eye) and *composition* (redemption) lived side by side in penal law. *Reflective punishments* were applied in conformance with talion: the enforcement of these expressed the crime that had been committed. Accordingly, in the old days, arsonists were condemned to death by fire and were burnt alive.

I have been examining the application of the principle of talion with reference to incendiarism in the field of lawformation, in judicial practice, and the popular concept of the law. The earliest laws — including the laws of Moses and the Twelve Tables of Rome — ruled that the arsonist be burnt alive. In the German, Austrian, and Hungarian law-making systems of the feudal age, retribution of this kind, based upon talion, gradually gave way to penalties determined by composition. The bourgeois age imposed terms of imprisonment on arsonists. During feudal times, the punishment of incendiarism by burning at the stake became part of Hungarian judicial practice, too, with towns, manorial courts, and counties handing down sentences to that effect right until the end

of the 18th century. Around that time, judicial practice put an end to burning at the stake as a recognized form of execution. Popular practice, however, did not fall into line with that: especially until 1848 — but, sporadically, even after that — certain communities took justice into their own hands to enforce what they perceived to be right. Our examples coming from the anthropological monographic literature, from reminiscences, and newspaper reports testify that, well into most recent times, there has been a powerful sense in popular legal consciousness that arsonist must be deprived of his) her life by death by fire. By our own days, the principle is mostly invoked only to frighten or deter children who play with fire or matches.

So even after it was formally ended by judicial practice, reflective punishment continued to be applied — or, in any case, the intention to apply it was there — by the peasantry for almost two centuries, though it was used less and less frequently. The tenacious survival of death by fire, as a punishment of arson, attests the long process of lapse, one of the components of the popular concept of the law.

## Paksa Katalin

### A néptánc dallamalakító szerepéről\*

A magyar tánc kutatás kibontakozásában jelentős része volt a hazai népzene tudomány alapvetéseinek. Innét kapta — a BARTÓK és KODÁLY által a népzeneire kialakított — szemléletmódját: hogy a folklóralkotásokat történetiségükben vizsgálja, a hitelesen rögzített változatokat típusba rendezve értelmezi, és az egyes darabokat belső analízisnek veti alá. A két tudományág kapcsolata új szakaszba érkezett, amikor az intézményes néptánc kutatás KODÁLY Zoltán kezdeményezésére a Népzene kutató Csoportba került (1965) és a MARTIN György vezette Tánc osztállyal olyan állandó, kölcsönös munkakapcsolat jött létre, mely új, sajátos szempontokkal és nagyarányú hangszeres anyag beáramlásával járult hozzá a népzenei megismeréshez.

MARTIN György egyik legfontosabb tanulmánya *A Magyar Népzene Tára* VI. kötete dallamainak táncösszefüggését dolgozza fel.<sup>1</sup> Írása „bepillantást nyújt népzeneink egy rokondallamokat felölelő, fontos dallamcsaládjának életébe. E kötet dallamainak központi helyzete népzeneinkben abból a tényből is kiderül, hogy szinte minden fontos magyar tánc típus kísérő dallamaként előfordulnak.”<sup>2</sup> A táncvonalatkozás tehát a dallam *életéről* tudósít és segít meghatározni a dallam *jelentőségét* a hagyományban.

*A Magyar Népzene Tára* „Dallamtípusok” alcímet viselő kötetei zenei tulajdonságok hierarchiáján alapuló rendszerben közlik a népzenei anyagot.<sup>3</sup> E látszólag formális rendszer valójában a népzene életének megragadására törekszik, logikai eszközökkel állít példát az egészében rekonstruálhatatlanra: hogy az egyes dallam miért olyan, amilyen, miből alakulhatott át ilyené és milyen további változások bontakozhatnak ki belőle. Az összefüggés-láncolat értelmezésének kulcsát bizonyos esetekben a dallamtípus tánczenei használata adja. Egy olyan típus kapcsán szeretném ezt

\* Előadás formájában elhangzott a MARTIN György születésének 60. évfordulójára rendezett emlékülésen 1992. II. 8-án.

<sup>1</sup> MARTIN 1972 angolul, 1982/83 magyarul.

<sup>2</sup> MARTIN 1982/83, 287.

<sup>3</sup> *A Magyar Népzene Tára* VI. Dallamtípusok 1. 1973; VII. Dallamtípusok 2. 1987; VIII. Dallamtípusok 3. 1992.

a tényt bemutatni, melynek létrejöttében és alakulásában a táncnak meghatározó szerepe van és amely *A Magyar Népzene Tára X.* kötetében fog megjelenni.

A típus az ún. sirató stílusba tartozik. Ősforrása egy honfoglalás előtti, kötetlen szerkezetű és szabad ritmikájú dallamvilág, mely — miként VARGYAS Lajos és DOBSZAY László kimutatta — évszázadokon át különféle strofikus formákba rendeződve öltött alakot,<sup>4</sup> és fejlődése végül — DOBSZAY ezt az időt a 17. századra teszi — hangszeres táncdalok kialakulásához vezetett.<sup>5</sup> Vizsgált típusunk közvetlen előzményét is itt kell keresnünk, tehát típuskörnyezetének megszületését egy eredetileg vokális stílus hangszeressé, tánczenévé válása idézte elő. Az átváltás „egyik legvalószínűbb alkalmá a lakodalom lehetett, hol a jelen levő hangszeresek a menyasszonysíratók, vagy még inkább a strófás históriák dallamát fordíthatták át táncra”.<sup>6</sup>

Dallamtípusunk rokonait a 18. századtól kezdve történeti följegyzések is megörökítették,<sup>7</sup> de a népzenei gyűjtésekből megismert alakjának szoros megfelelőjét nem találtuk meg közöttük. Csak a 20. században került be a magaskultúrába egyik reprezentatív darabja KODÁLY Zoltán gyűjtése nyomán, melyet a „Székely fonó” című daljátékában dolgozott fel (*I. kotta*).<sup>8</sup>

Bár KODÁLYt a dal esztétikai értékei nyilván megragadták, kéziratos népzenei gyűjteményében, a Kodály-Rendben önálló típusként nem tartotta számon, oda mindössze két változatát tette be a „Cigányok vajdája” című típusborítóval ellátott támlapok után külön (12.993–4), illetve még egy eltérő kadenciájú darabját máshová (12.938). A Bartók-Rendben csak egy változata található meg az A-osztályban, ahol BARTÓK 28 dalt rendelt egy főszám alá (1422) hasonló zenei jellemzők alapján; mai tudásunk szerint azonban ezeket hat külön típusba osztjuk be.<sup>9</sup> Nem szerepel a dallam JÁRDÁNYI Pál „Magyar népdaltípusok” című könyvében.<sup>10</sup> Önálló típusként a Népzenei Gyűjteményben tűnik föl tíz változattal (18.191.0/0), ennek alapján ismerteti DOBSZAY – SZENDREI típuskatalógusa, megjegyezve, hogy „a példák száma nem nagy”.<sup>11</sup>

A zenei összefüggések fölismerését, a típusalkotást nehezítette, hogy sokáig kevés, és nem is a legjellegzetesebb adatok álltak rendelkezésre. 1902-től a tizes évekig csupán öt változat VIKÁR Béla és KODÁLY gyűjtéseként,<sup>12</sup> a negyvenes években ehhez még négy LAJTHA-gyűjtés csatlakozott,<sup>13</sup> és csak az ötvenes-hatvanas években szaporodott föl a változatok száma, főként KALLÓS Zoltánnak és MARTIN Györgynek köszönhetően, immár 13 darabbal. Végül a hetvenes-nyolcvanas

<sup>4</sup> VARGYAS 1953 és 1981. 262–278, valamint DOBSZAY 1983.

<sup>5</sup> DOBSZAY 1983. 300.

<sup>6</sup> DOBSZAY 1983. 298.

<sup>7</sup> Pl. Apponyi-kézirat 1730 (DOMOKOS Pál Péter 1978. 224., 247., sz.), Barkóczy-kézirat (DOMOKOS Mária 1975. 19. sz.) KÁCSOR Keresztély: Bucolicum Drama 1736 (MURÁNYI 1954. 503.), PÁLÓCZI HORVÁTH Ádám gyűjteménye 1813 (BARTHA – KISS 1953. 285. sz.)

<sup>8</sup> A feldolgozásban a népi dallam esetlegességeit a stílus ismeretében némileg kiigazította, vö. BEREZKY – DOMOKOS – OLSVAI – PAKSA – SZALAY 1984. 202. sz.

<sup>9</sup> Vizsgált típusunk: 1422p; a továbbiak: „Cigányok vajdája” (pl. VARGYAS 1981. 0168) 1422n, o, r, s, távolabbról 1422a f, i, dd; „Nem hiába nevezetes a durják” (pl. MNT IIIA 777) 1422t, u, y, v, z, aa, bb, cc távolabbról 1422g; „Pápainé ne kívánjon szerencsét” (pl. VARGYAS 1976 II. 606) 1422d, e; „Édesanyám, de szépen felneveltél” (JÁRDÁNYI 1961. 99) 1422b, j, k, l, m; „Nem vagyok én senkinek sem adósa (JÁRDÁNYI 1961. 104) 1422 x; egyéb 1422 c, h. Itt kell megemlítenünk, hogy a Bartók-Rend zeneileg rendezetlen, hangszeres függelékében viszont megtalálható a „Jaj de szépen cseng a lapi” dallamtípusnak egy hegedűn és egy klarinéton játszott változata 13.023 és 12.872 új leltári számon.

<sup>10</sup> JÁRDÁNYI 1961.

<sup>11</sup> DOBSZAY-SZENDREI 1988 I/A 294–5.

<sup>12</sup> MF 371a, MF 462a, MF 3703a Kodály 22. gyűjtőfüzet 11 (kiigazítva I. 1. kotta), KF 269a.

<sup>13</sup> MF 4020b, 4100d, 4199a, 4207a.

évek terepmunkája szállította azt a mennyiséget, ami már fogalmat ad a típus valódi körvonalairól, súlyáról, jellegéről. Ez további 29 változatot jelent, de jóval több gyűjtési adatot, mivel azonos előadók énekléséről-muzsikálásáról több, esetenként öt-hat felvétel is készült közeli vagy távolabbi időközökben. A gyűjtők zöme a fiatal nemzedékből, a táncházmozgalom köréből került ki, akik autentikus forrásból akarták megtanulni a népi hangszerjátékot, és MARTIN György időt-fáradtságot nem kímélve segítette, instruálta őket folyamatosan, legjobbjaikat a kutatómunkába is bevonva, személyi- és falumonográfiaik készítésére buzdítva.<sup>14</sup>

A gyűjtők — mivel maguk is tánchoz akartak muzsikálni — megkülönböztetett figyelmet szenteltek a dallamok táncösszefüggéseinek, a kísérőritmus, a tempó megfigyelésének, a nagyobb tánczenei folyamatok regisztrálásának és több felvétel készült funkcióban, vagyis valóságos táncalkalmakkor, illetőleg táncfilmzés során. Előfordul természetesen ilyenkor, hogy a tánc zöreje, dobogása elnyomja a zenét, hogy a primás kis időre abbahagyja a játékot és csak a kísérlet szól, hiszen arra is lehet táncolni, vagy hogy egy-egy divatba jött, jó bandáról túl sok felvétel készül, mely látszólag felesleges munkával terheli a feldolgozást. Más oldalról nézve mindennek a haszna is nyilvánvaló. Egy elsősorban tánchoz használt dallam tempója, hangvétele, karaktere kevésbé tűnik elő egyéni énekelt előadásban, illetőleg az csak a hangszeres adatok fényében értelmezhető; továbbá megfigyelhetővé válik, hogy a négyesoros izopodikus dallamból különböző ismétlésekkel, toldalékokkal és közjátékokkal miért és miként válik nagyobb forma; hogy a nagyobb forma állandósul-e vagy csak alkalmi ötlet; hogy az egyes dallamfordulatok a típus zenei lényegéhez tartoznak-e vagy a zenész-specialista egyéni, illetőleg a szűkebb tájra jellemző hangszeres manírjai.

A szóban forgó dallamtípust a KODÁLY-gyűjtötte változat nyomán „Jaj de szépen cseng a lapi” néven szoktuk emlegetni (*1. kotta*). A tetrapodikus dallamstrófa két sornyi zenei anyagból épül föl. Első sora az V. fokot körüljáró, egy-magasságban forgó dallam, második sora ennek szekundál mélyebb transzpozíciója. Harmadik sora új anyagot hoz, ezt ismétli meg a negyedik azonos magasságból indulva, de mélyebb kadenciára érkeve. Dallamvonala tehát ereszkedő, szerkezete pedig betűkkel kifejezve  $A^2 A B B_k$ . A második dallamfélben az előtag merev dallamvezetése hajlékonyra, völgyes rajzúvá válik — főként e jellegzetesség által különíthető el közeli típusrokonaitól, melyek Bukovinában, illetőleg a Dunántúlon, Felföldön és az Alföldön ismertek.<sup>15</sup> A „Jaj de szépen cseng a lapi” típus viszont Erdélyben él, elterjedése Kalotaszeg, Mezőség, Maros-Küküllő vidék, Székelyföld.

A dallamtípus közel félszáz változatából mindössze hatot énekelnek szöveggel. A változatok döntő többsége hegedűn, illetőleg zenekaron szólal meg, további néhány furulyán, klarinéton, füttylve és dúdolván. De még a szöveges változatok is minduntalan a hangszeres eredetről és használatról árulkodnak. Egy székely férfi pl. a *lassú csárdás* szöveges dallamát másodsor dúdolván, mintegy a hangszeres játékot utánozva adja elő (*2. kotta*). A hangszereszerű előadás nemcsak a szöveges dallamot követően jelenhet meg, hanem az énekelt strófába is behatol, az utótag ismétléseként. A szöveg és dallam laza, alkalmi kapcsolata azt is lehetővé teszi, hogy értelmetlen szótagokkal dúdolt sort is beilleszthetnek a szöveges sorok közé (*3. kotta, 2. versszak*)<sup>16</sup>, ez az eljárás az ún. „jajnótákban” gyakori. Az idézett mezőségi dallam jambikus lejtésű, a hozzá tartozó tánc *magyar*.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Közös tanulmánykötetük *Tánc és tánczene*. Szerk.: HALMOS István (sajtó alatt).

<sup>15</sup> Legközelebbi típusrokona a „Cigányok vajdája”, továbbá „Nem hiába nevezetes a durják”, melynek második sora mindig magasabbról indul, valamint „Pápainé, ne kívánjon szerencsét”, mely a legerősebb műdal-hatást mutatja és gyakran parlando-rubato előadású. Vö. még 9. jegyzet első fele.

<sup>16</sup> Példánk esetében a hangfelvételen tapasztalt rövid megtorpanás elárulja, hogy bizonytalan szövegtudását hidalta át ily módon az énekes.

<sup>17</sup> Vö. MARTIN 1965/66. 149.

A dallamok zömét zenekar játssza. A hegedű instrumentális lehetőségei eleve szélesebb körű és másfajta variálási módokat engednek meg, mint az emberi hang, és az előadó zenészspezialistának az átlag énekesnél nagyobb zenei ismerete és begyakorlottsága szintén a dallam szabadabb, virtuózabb kezelése irányába hat. Az alapjában negyedes mozgású dallam változatos dallami-ritmikai köntösben jelenik meg pl. a *magyar négyes* kísérőzenéjében, mely a második dallamfélben — a primás szöveges éneklésében — leegyszerűsödik, majd az utótag tisztán instrumentális ismétlésénél megint gazdagon figurálva szólal meg (4. kotta). Amikor a zenét tánckíséretnek használják, akkor ritmikai oldala kerül előtérbe. A táncfunkció ezért nemcsak a dallami gazdagodást, hanem ellenkezőleg, a melodikus vonások háttérbe szorulását is maga után vonhatja, mint egy Maros-Küküllő vidéki *lassú csárdás*ban, ahol az első sor szinte kizárólag egyetlen hang ismétletésére szorítkozik, és a második sor sem sokkal több, mint egy szekunddal lejjebbi hang repetíciója. Másfelől dallami gyarapodást jelent, hogy az utótagot nem ismétlik meg, hanem helyette új zenei anyagból kétsoros toldalékot kapcsolnak a dallamhoz megismételve (5. kotta). Az eljárás következetes, amit az együttesről készült további négy felvétel igazol.<sup>18</sup>

A hagyományos táncrend fölfedezésével<sup>19</sup> MARTIN György immár a népzene kutatókat is arra kötelezte, hogy figyelemmel kísérjék a táncdallamok zenei környezetét, a zenei folyamatban elfoglalt helyüket és megjelenési módjukat.<sup>20</sup> Gyakorlatból tudjuk, hogy a falusi primás a népzene gyűjtőnek hosszabban és rövidebben is el tudja játszani a dallamot, ha azonban táncolnak rá, akkor bizonyos — mondjuk így — hosszabb időt mindenképpen ki kell töltenie, és ez az, ami a dallam hagyományos életére jellemző. Típusunk esetében csak ritkán elégednek meg a négyes soros strófa egyszerű ismétletésével. Általánosabb, hogy a négyes sorosságot meghaladó alakulatokat hoznak létre és azokat játsszák el többször egymás után.<sup>21</sup> A strófa kibővülése sorpárismértékkel vagy új sorpárnak a dallamhoz való illesztésével történik (ez is bizonyítja a sorpárnak, mint alapegységnek formaalkotó szerepét a hangszeres népzeneben), és így a megnövekedett dallamversszak is mindig páros számú sorból áll. Típusunkban a következő szerkezetváltozatokat találtam:

A *6-sorosság* létrejöttének legegyszerűbb és leggyakoribb módja az utótag változatlan vagy variált ismétlése.<sup>22</sup> Betűkkel kifejezve: ABCD+CD (A betűzésnél a dallamsorok belső, zenei összefüggésének jelölésétől eltekintek.)

Másfajta *6-sorosság*ot eredményez a dallamversszakhoz kapcsolt kétsoros toldalék.<sup>23</sup> Felépítése: ABCD+EF.

*8-sorosság* áll elő, ha a dallamstrófa ismételt kétsoros toldalékkal egészül ki,<sup>24</sup> betűkkel: ABCD+EF+EF (5. kotta).

Másfajta *8-sorosság*, mikor az előtagot és az utótagot egyaránt megismétlik:<sup>25</sup> AB+AB+CD+CD (13. kotta).

*10-sorosság* úgy keletkezik, hogy az előtagot megismételt utótag és megismételt kétsoros toldalék követi:<sup>26</sup> ABCD+CD+EF+EF (10. kotta).

<sup>18</sup> AP 11.512e<sub>2</sub>, 11.513e<sub>1</sub>, 11.518a<sub>1</sub>, 11.520b.

<sup>19</sup> MARTIN 1978. 197–217.

<sup>20</sup> Az első e szellemenben fogant tanulmány HALMOS Béla tánczenei folyamatvizsgálata 1982. 157–224.

<sup>21</sup> Az eljárás egybevág azzal, amit SÁROSI Bálint a dallamhosszabbítás jelenségköréről tett közzé a hangszeres magyar népi dallamról „Változó strófák” címmel. SÁROSI 1991. 267.

<sup>22</sup> MF 463a, 4199a, AP 5220e, 7596f, 9174d<sub>2</sub>, 12.653a<sub>2</sub>, 13.050d, 14.279c, 14.594f, 14.623j, 15.107g, 15.567a, 17.301f, Mgt 5366/A8,52.

<sup>23</sup> AP 7500f

<sup>24</sup> AP 15.913h

<sup>25</sup> AP 14.604b

<sup>26</sup> AP 15.879k

A 12-sorosság sem ritka, itt már az előtag is ismételve van:<sup>27</sup>  
 AB+AB+CD+CD+EF+EF (11. kotta).

Többszörös ismétléssel és közjáték beiktatásával tovább növelhető a terjedelem, egészen a 18–20-sorosságig. És ez sem egyszerű, alkalmi ötlet, mert a zenekar háromszor egymás után játszik így,<sup>28</sup> a következőképpen: ismételt előtag, majd háromszor ismételt utótag, majd négy soros közjáték, melynek második felét egyszer vagy kétszer ismétlik:

AB+AB+CD+CD+CD+CD+EFGH+GH(+GH) (12. kotta).

Miközben a sorok száma különféle módokon gyarapítható, a sorok mérete, tetrapodikus szerkezete változatlanul megmarad. Heteropodikus strófa ebben a dallamtípusban ritkán és csak szűk földrajzi körzetben, Gyergyóban fordul elő. Ilyenkor a IV. sor bővül ki egy ütemmel és válik pentapodikussá (6. kotta). Ez viszont azt eredményezheti, hogy a hosszabb IV. sort két sornak értelmezve a III. sor feleslegessé válik és kimarad (7. kotta). E darabokra egyébként a városias-nótás hangvétel, funkciós kíséret jellemző.

A tánczenei alapegységek időtartamát természetesen a tempó is befolyásolja. Mivel a „Jaj de szépen cseng a lapi” dallam sokféle táncpushoz kapcsolódik — MARTIN György szóhasználatával „Illeszkedő dallam”<sup>29</sup> — tempója is változatos, ♩ = 69–184-ig terjed.

MARTIN György több helyen ír arról, hogy egyazon dallam különféle táncokat kísérhet, s ez „főleg tempó, metrum és ritmus tekintetében variálja a dallamot”.<sup>30</sup> Vizsgált dallamtípusunk tánckapcsolata tájanként eltérő. Székelyföldön és Maros-Küküllő vidéken új stílusú tánc, *lassú csárdás* kísérőzenéje (vö. 2, 5–7. kotta), Mezőségen pedig az új és régi stílus küszöbét jelentő *magyarhoz, négyeshez* használják (vö. 3, 4. kotta). Ennek megfelelően a dallamok mind 4/4-es ütembeosztásúak, kíséretük lassú dűvő. A Székelyföld egy kisebb körzetében, Marosszéken viszont régi stílusú táncokat, *sebes forgatóst, korcsot* is kísérhet, Kalotaszegen meg *legényesként* ismerik (9. kotta).<sup>31</sup> 1977. 360. Ez utóbbiak nyolcados mozgású 2/4-es dallamok, kíséretük gyors dűvő. A 2/4-es dallamstrófa időtartama általában kevesebb és a zenei karakter a kétféle metrum miatt természetesen erősen eltér egymástól. A lényegi azonosság azonban — különösen a kalotaszegi dallamoknál — kétségtelen, vagyis hogy egymásnak diminuált-augmentált változatai (8. kotta).

Marosszéken és Maros-Küküllő vidéken gyakran ugyanaz a banda játssza a 4/4-es és a 2/4-es változatot lassú csárdásnak és korcsosnak<sup>32</sup> (a táncrendben tehát nem kerülhetnek egymás mellé), a zenei azonosságnak azonban nincsenek tudatában. A *sebes forgatóst* és *korcsos* dallama ugyanis távolabb esik a dallamtípus főáramától. Izig-vérig hangszerszerűen fogalmazott darabok ezek, merész dallamugrásokkal, a hangterjedelem kitágításával, az alaphang alatti oktáv kihasználásával, instrumentális manírokkal. Az effajta táncdallamok „ritmikái gazdagságát nagy mértékben fokozza a lassú tempó mellett lehetséges tizenhatodos aprózás”.<sup>33</sup> Hangszeres gondolkodásra utal az is, hogy csaknem minden esetben toldalék is tartozik hozzájuk, melyek zenei anyaga néha az utótagra is visszahat (10. kotta), és csak ezeknél fordul elő, hogy az előtagot is gyakran megismétlik. E változatcsoport fölfedezése VAVRINECZ András érdeme (pl. 10–12. kotta), aki hosszú évek

<sup>27</sup> AP 12.898k, 14.265c<sub>2</sub>, 14.447c, 16.791k

<sup>28</sup> AP 7162d

<sup>29</sup> MARTIN 1965/66. 155.

<sup>30</sup> MARTIN 1965/66. 154.

<sup>31</sup> Az előadó fütyüli a dallamot. „Ez az előadásmód a hangszeres muzsika kifejezett imitációjára törekszik. Szűk körben olykor csak ’fütyerelésre’ is szokták táncolni.” (MARTIN 1977. 360.)

<sup>32</sup> AP 9466c<sub>1</sub> és 12.898k; AP 12.653a<sub>2</sub> és 16.791k; AP 14.266d és 14.265c<sub>2</sub>; AP 14.623j és 7162d (=12. kotta); AP 17.158a<sub>2</sub> és 14.604b.

<sup>33</sup> MARTIN 1965/66. 150.



óta foglalkozik a vidék hangszeres zenéjével,<sup>34</sup> és gyűjtését, lejegyzéseit a Zenetudományi Intézet rendelkezésére bocsátotta, valamint megfigyeléseit a dallam tánckapcsolatairól velem megosztotta. Így vált lehetővé a típushoz-tartozás fölismerése, vagyis a négy soros strofikus dallamhoz fűződő szálainak fölfejtése, beleértve azokat a dallamokat is, melyekben hangnem-átértelmezésnek is tanúí lehetünk (13. kotta)<sup>35</sup>, ami a sirató stílusban nem ritka.

MARTIN György kutatásai nyomán a metrumváltás, a szélesebb, negyedes dallammozgás kialakulása táncstílus váltáshoz köthető, mely a 19. század elején ment végbe, és mint ilyen, kormeghatározó dallamtípusunk főáramának kifermálódásában is. A népzene tudomány e dallamtípust a régi — még pedig a sirató — stílushoz sorolja. E meghatározást azonban ki kell egészítenünk azzal, hogy ritmikája a változatok zömében már az új stílus jegyeit mutatja. Nem egyedülálló jelenség ez, hiszen például a „páva-dallamok” köréből a „Kék ibolya, ha leszakajtanálak” dallamtípusban is ugyanezt az újfajta ritmikát tapasztaljuk,<sup>36</sup> míg vizsgált dallamtípusunk közvetlen előzményére, a „Cigányok vajdájá”-ra és 18. századi történeti följegyzéseire<sup>37</sup> még kizárólag a nyolcados mozgás jellemző. A népzenei stílusfogalom tehát a műzeneinél sokkal bonyolultabb, időhatárokkal alig jellemezhető, hiszen egy dallammodell akár ezer évig is képes fennmaradni és újabb elemeket asszimilálni, nem utolsósorban a használatban bekövetkezett változásokon keresztül, típusunk esetében a táncdivatnak köszönhetően. A *Magyar Népzene Tára* „Dallamtípusok” kötetei a dallamváltozatok teljes számbavételével és szakszerű, kritikai közlésével az effajta összefüggések föltárásához is hozzájárulnak.

## Kottapéldák

### 1.



Jaj de szé - pen cseng a la - pi, hüz - zád me - gyek ró - zám lak - ni,  
Ha hüz - zád nem me - gyek lak - ni, szá - rad - jon el ez a la - pi.  
Szá - rad - jon el fű - ge - fás - tól, mér ma - rad - tunk el egy - más - tól,  
Szá - rad - jon el fű - ge - fás - tól, mér ma - rad - tunk el egy - más - tól.

Kodály Zoltán: Székely fonó (*Székelydobó*, Udvarhelyszék)

<sup>34</sup> Vö pl. VAVRINECZ András: *Egy „maroszséki” primás bemutatása*. In: *Tánc és tánczene* (sajtó alatt).

<sup>35</sup> További változatok: AP 14.265c<sub>2</sub>, 14.594f, 15.860b.

<sup>36</sup> *A Magyar Népzene Tára VI. Dallamtípusok 1. XIV. típus*, vö. MARTIN 1982/83. 324–425.

<sup>37</sup> L. 7. jegyzet.

## 2.

Lassú csárdás

$\text{♩} = 108 - 116$

s A - míg é - lek, ad - dig bá - nom, hogy Pál - fi - né - nak szol - gá - lok.

Víg é - le - tem, bá - nat na - pom, bá - na - tos ég a - latt a - la - kom.

Es - te, reg - gel hagymás lé, így az é - let le - fe - lé,

Es - te, reg - gel hagymás lé, így az é - let le - fe - lé.

$\text{♩} = 120 - 126$

(hídolva)

Korond (Udvarhelyszék) Lőrincz Lajos (53.). Gyűjtötte Végvári Rezső 1983. AP 16.229d



## 4.

Négyes

$\text{♩} = 144$

É - des - a - nyám sok szép sza - va, kit fo - gad - tam, kit nem so - ha,  
 Meg - fo - gad - nám, de már ké - ső, hull a könnyem, mind az e - ső.

*Magyarszovát* (Mezőség) Maneszes Márton (39) és zenekara. Gyűjtötte Kallós Zoltán  
 1978. Lejegyezte Paksa Katalin. AP 13.050d

## 5.

Lassú csárdás

♩ = 132 - 152

(hegedűn)

1)

ismétléskor

Magyarkirályfalva (Maros-Küküllő vidék) Lukács Lajos (40), kíséri Jónás István (40)  
 ádamosi lakos. Gyűjtötte Martin György, Pálffy Gyula 1977. Lejegyezte Paksa Katalin.  
 AP 11.515b<sub>1</sub>

## 6.

Lassú csárdás

♩ = cca 85

Gyergyószentmiklós (Gyergyó) Demeter Sándor (46) és zenekara. Gyűjtötte Szabadi Mihály 1967. Lejegyezte Vavrincez András. AP 6416b<sub>2</sub>

## 7.

Lassú csárdás

♩ = 120

(hegedűn)

Gyergyóalfalu (Gyergyó) Cserkesz Béla (44). Gyűjtötte Szabadi Mihály 1966. Lejegyezte Paksa Katalin. AP 6410j

## 8.

Legényes

♩ = 144

*(hegedűn)*

♩ = 108 - 116

The musical score consists of four systems of two staves each. The top staff is in treble clef with a key signature of one flat (B-flat) and a 2/4 time signature. The bottom staff is in bass clef with the same key signature and time signature. The tempo is marked as ♩ = 144. The first system includes the instruction *(hegedűn)*. The second system continues the melody and bass line. The third and fourth systems feature numerous triplet markings (indicated by a '3' above the notes) and various rhythmic patterns. The piece concludes with a final measure in the fourth system.

*Inaktelke* (Kalotaszeg) Kalló Márton. Gyűjtötte Martin György 1965.  
Mgt 5366/A52 (Az alsó sorokra l. a 2. kotta adatai.)

## 9.

## Legényes

$\text{♩} = 120$

(füttyölve)

The musical score consists of four staves of music in 2/4 time. The first staff begins with a tempo marking of quarter note = 120. The melody is primarily composed of eighth notes, with several triplet markings (indicated by a '3' over a bracket) and some sixteenth-note patterns. The second and third staves continue the melody, with more triplet markings. The fourth staff concludes the piece with a wavy hairpin mark (trill) over a note, followed by a final cadence. The key signature has one flat (B-flat).

Magyarvista (Kalotaszeg) Székely István (46). Gyűjtötte Martin György 1965. Mgt  
5366/A18



## 10.

Korcsos (10-soros)

$\text{♩} = 86$

(hegedűn)

1) (8 va)

2)

3) 4)

3) 4)

1) 2) 3) 4)

ismétléskor

Marosoroszfalu (Maroszzék) Moldován Dénes (70), kíséri Ursu Alexandru (55). Gyűjtötte Pávai István, Teszáry Miklós, Vavrincez András 1987. Lejegyezte Vavrincez András.

AP 15.897k

## 11.

## Korcso (12-soros)

$\text{♩} = 96$

The musical score is written for a single melodic line on a grand staff. It begins with a treble clef, a key signature of one sharp (F#), and a 2/4 time signature. The tempo is marked as quarter note = 96. The piece is composed of 12 staves. The first staff starts with a quarter note followed by a triplet of eighth notes. The music continues with various rhythmic patterns, including many triplets and wavy lines above notes, suggesting a fast and rhythmic character. The piece concludes with a final quarter note on the 12th staff.

*Nagyernye* (Marosszék) Kurcsi Sándor és zenekara. Gyűjtötte Fekete Antal, Vavrincez  
 .András, Vincze Zsuzsa 1983. A felvétel Sáromberke községben, újévi bálon készült.  
 Lejegyezte Vavrincez András. AP 12.898k

## 12.

Koresos (18-soros)

$\text{♩} = \text{cca } 92$

The image displays a musical score for the piece 'Koresos (18-soros)'. It consists of 18 staves of music, arranged in a single system. The score is written in a 2/4 time signature and a key signature of one flat (B-flat). The tempo is indicated as 'cca 92' (approximately 92 beats per minute). The music is characterized by a steady, rhythmic pattern of eighth and sixteenth notes, often grouped into triplets. The notation includes various musical symbols such as slurs, accents, and dynamic markings like 'tr' (trill) and 'w' (trill). The piece concludes with a sharp sign (#) at the end of the final staff.

## 12.

*Magyarpéterlaka* (Marosszék) Csizsár Aladár (27) és zenekara. Gyűjtötte Kallós Zoltán  
1964. Lejegyezte Sárosi Bálint. AP 7162d

## 13.

Korcisos (átértelmezett hangnemű utótaggal)

$\text{♩} = 80 - 88$

*Magyarpéterlaka* (Marosszék) Ötvös István (55), kíséri Ponci Gyula (38). Gyűjtötte Kozma  
Gyula, Óss Csaba, Vavrincez András 1982. Lejegyezte Vavrincez András. AP 14.604b

## IRODALOM

- BARTHA Dénes — KISS József  
1953 *Ötödfélszáz énekek*. Budapest.
- BERECZKY János — DOMOKOS Mária — OLSVAI Imre — PAKSA Katalin — SZALAY Olga  
1984 *Kodály népdalfeldolgozásainak dallam- és szövegforrásai*. Budapest.
- DOBSZAY László  
1983 *A siratóstílus dallamköre zenetörténetünkben és népzeneünkben*. Budapest.
- DOBSZAY László — SZENDREI Janka  
1988 *A magyar népdaltípusok katalógusa* — stílusok szerint rendezve I. Budapest.
- DOMOKOS Mária  
1975 *Die Tänze der Barkóczy-Handschrift (18. Jh.)*. *Studia Musicologica* 17. 215–247.
- DOMOKOS Pál Péter  
1978 *Hangszeres magyar tánczene a XVIII. században*. Budapest.
- HALMOS Béla  
1982 *Tizenkét széki csárdás. (Egy tánczenei folyamat vizsgálata.)* *Népzene és zenetörténet* IV. 157–224.
- JÁRDÁNYI Pál  
1961 *Magyar népdaltípusok I.* Budapest.  
*A Magyar Népzene Tára*  
1955 III/A Lakodalom. Sajtó alá rendezte KISS Lajos  
1973 VI. Népdaltípusok 1. Sajtó alá rendezte JÁRDÁNYI Pál és OLSVAI Imre  
1987 VII. Népdaltípusok 2. JÁRDÁNYI Pál rendszerében szerkesztette OLSVAI Imre  
1992 VIII. Népdaltípusok 3. JÁRDÁNYI Pál rendszerében szerkesztette VARGYAS Lajos Budapest
- MARTIN György  
1965/66 *A néptánc és a népi tánczene kapcsolatai*. *Tánc tudományi Tanulmányok* 143–195.  
1972 *The Relationship between Melodies and Dance Types in the Volume VI of Corpus Musicae Popularis Hungaricae*. *Studia Musicologica* 14. 93–145.  
1977 *A táncos és a zene*. *Tánczenei terminológia* Kalotaszegen. *Népi Kultúra* — *Népi Társadalom* 357–389.  
1978 *A tánc ciklus — a néptánc legnagyobb formai egysége*. *Magyar zene* 197–217.  
1982/83 *A dallam- és tánc típusok összefüggése A Magyar Népzene Tára VI. kötetében*. *Tánc tudományi Tanulmányok* 287–328.
- MURÁNYI Róbert  
1954 *Két XVIII. századi iskoladráma dallamai*. *Zenatudományi Tanulmányok* II. 501–507.
- SÁROSI Bálint  
1991 *A hangszeres magyar népi dallam*. Változó strófák. *Magyar zene* 3. 266–283.  
*Tánc és tánczene*. Szerk.: HALMOS István. (sajtó alatt)
- VARGYAS Lajos  
1953 *Ugor réteg a magyar népzeneben*. *Zenatudományi Tanulmányok* I. 611–657.  
1976 *A magyar népballada és Európa*. Budapest.  
1981 *A magyarság népzeneje*. Budapest.

*Katalin P A K S A*

#### THE ROLE OF FOLK DANCE IN SHAPING MELODY

The author analyzes a type of melody to illustrate the crucial role that the use for dance music plays in the development and modulations of a particular melody.

The type in question belongs to what is called the 'lament style'. Its original source is a melody world dating from before the Magyar Conquest — one of variable structure and free rhythm patterns which, in the seventeenth century, led to the emergence of instrumental dance songs. It found its way into high culture thanks to the collection of Zoltán Kodály, who used one of its representative specimens in his musical drama „Székely fonó” (Székler Spinnery) (Score no.1). Still, its classification as a distinct type was hindered by the fact that only a few varieties of it were recorded by collectors: until the 1940s, only nine versions of it were known. The thirteen variants recorded in the 1950s–1960s and the additional twenty-nine variants recorded in the 1970s–1980s now give a fairly clear idea of the real outlines, weight, and character of the melody type.

The author was considerably helped in her analysis by the circumstance that the more recent collecting projects were undertaken by scholars who paid special attention to observing the connections between melody and dance, to the accompanying rhythm and the pace, and to registering the larger dance music processes. The majority of the variants were played on violin or by orchestras; a couple of them were played on pipe or on clarinet, or were whistled or hummed, with only six versions sung with words.

# KUTATÓK — ÉLETMŰVEK



Bátky Zsigmond (1874–1939)

*Gunda Béla*

## **Bátky Zsigmond jelentősége a magyar és az európai néprajztudományban\***

Ismerve és végiggondolva a magyar népéletkutatás folyamatát és néprajzi tudományá formálódását, azt kell észrevennünk, hogy ennek a formálódásnak az 1887-ben meginduló *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn* és munkatársai nyújtják az első látható jelét. Ez a folyóiratunk azonban lassan veszíteni kezd lendületéből, ellanyhul, elkopik s a leginkább Európa felé tekintő munkatársai, mint KATONA Lajos és WLISLOCKI Henrik kezéből idő előtt kihull a tudomány pennája. Munkálkodásuk századunk első évtizedével véget ér. A néprajztudomány másik arcát, HERMAN Ottó munkálkodását nyelvi nehézségek miatt alig

\* Előadás formájában elhangzott a BÁTKY Zsigmond halálának 50. évfordulójára rendezett emlékülésen, 1989. december 15.-én

ismerhette meg Európa. HERMAN Ottót a nyelvileg rokon népek talaján állva többé-kevésbé JANKÓ János mutatta be, amikor megjelenhetett német szöveg-gel is *A magyar halászat eredete* (1900).

KATONA Lajos és WLISLOCKI Henrik kezéből a stafétabotot RÓHEIM Géza vette át, hogy Európa irányába tartson vele. JANKÓ János mellett már nagyon fiatalon ott munkálkodott BÁTKY Zsigmond, aki JANKÓ János váratlan halála után szinte egyedül maradt a néprajzi porondon. Ne felejtjük el, hogy RÓHEIM Gézától 23 éves korában jelent meg *A varázserő fogalmának eredete* (1914), s BÁTKY Zsigmond alig idősebben tartalmas elemzést nyújt VIRCHOW Rudolf, RATZEL Frigyes és BASTIAN Adolf elméletéről s azután szinte folyamatosan jelenteti meg kisebb és még kisebb írásait (mert ő nagyobb tanulmányokat s egy kivételével könyvet nem írt) az általános néprajz valamelyik számon tartandó jelenségéről, eredményéről, a kutatói megfigyelésekről. A legtöbbször kivonaton, összefoglal, ismertet s ezzel az emberföldrajz és a néprajz irányába tereli az általa szerkesztett *Földrajzi Közleményeket*.<sup>1</sup> Az ilyen írásai közül talán a legjelentősebb ANKERMANN B.-nak az afrikai kultúrákról írt tanulmányának az újrafogalmazása, amely szinte áttekinthetőbb, mint az eredeti. BÁTKY Zsigmond általános néprajzi tájékozottsága révén születtek meg azok a tanulmányai, amelyekben — számos kérdést nyitva hagyva — a termesztett növényeink néhányát dolgozza fel. Feltűnő, hogy ezeknél figyelmen kívül hagyja A. de CANDOLLE *Termesztett növényeink eredete* c. könyvét (1894), amelyben a szerző a kultúrnövények kialakulásának kutatása során a nyelvtudomány és az archeológia fontosságát hangsúlyozza.

BÁTKY Zsigmond az 1900-as évek elején a *Néprajzi Értesítő*ben írni kezd az aratósarlókról, a szövőeszközökről és másokról. Ezek az írásai már sejtetik, hogy széles látókörű ismerője a magyar néprajznak, s tudja, hogy mi kapcsolható az európai eszköztörténet valamelyik láncszeméhez. Az esztétikum iránti vonzalmát tanúsítja, amikor a *Néprajzi Értesítő*ben hímzéseket, csipkéket, szőtteseket értékel. Ezzel egy időben a *Földrajzi Közleményekben* Szumátra őslakóiról, a korják-indián néprajzi párhuzamokról, a puebló indiánokról tájékoztat. Az ilyen „kivonatokkal” azonban mindig beleélte magát a kultúrák egészébe. Bámulatatos szemléletességgel fordítja le a legbonyolultabb német, francia és angol kifejezéseket. Erről tanúskodik Karl von STEINEN *Közép-Brazília természeti népei között* címen közreadott munkájának mesterei és művészi átdolgozása (1914). Már korábban is tanújelét adja annak, hogy a Dél-Amerika-kutatás terén mi a számottevő és fontos. Ezért tömöríti egy-egy ismertetésbe Theodor KOCH-GRÜNBERGnek az indiánok művészetéről írt munkáit.

BÁTKY Zsigmondnak az ilyen irányú publikációi az 1910-es évek végéig tartanak, de mindinkább az európai népekre és tájakra terjednek át, ami az

<sup>1</sup> Jó lenne tudnunk, legalábbis előttem ismeretlen, hogy miképpen került nagymúltú folyóiratunk szerkesztői székébe.



I. világháború okozta problémákkal függ össze. Ide tartozik pl. a szerb zadrugáról írt összefoglalása (Földr. Közl. 1916), amely eddig elkerülte a hazai társadalomnéprajz kutatóinak figyelmét.

Szinte természetes, hogy BÁTKY Zsigmond kitekintései, gyakran csak pillantásai olyan időszakban történnek, amikor a hivatalos néprajzi fórumoktól függetlenül vagy laza összefüggésben élénk hazánkban az általános néprajzi érdeklődés. Ekkor jelenik meg pl. G. F. SCOTT ELLIOT általános néprajzi kézikönyve, lefordítják E. WESTERMARCKnak a házassági formákról írt könyvét, magyar nyelven olvashatunk egy-egy E. HAHN- vagy J. G. FRAZER-tanulmányt. Utalok arra is, hogy ebben az időszakban rendkívül gazdag az utazási irodalmunk, amely az 1920-as években pl. E. NORDENSKIÖLD két munkájával gyarapodik. Mindezek részei a magyar néprajzi érdeklődésnek is. Ha a legújabb magyar néprajztörténeti munkát, KÓSA László könyvét lapozgatjuk — ezek nyomára nem akadunk.<sup>2</sup> WESTERMARCK könyvére az MNL. lakodalom, házasság címszavánál sem kellett volna a hivatkozást elkerülni.

Nem felejtkezhetem el BÁTKY Zsigmondnak *Kalauz a Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Gyűjteményeiben* (1929) c. munkájáról. Ez a maga nemében „nagy” gondolatokkal telített „kis” magyar néprajz, amelyben rövid jellemzését találjuk etnikai csoportjainknak is (Kalotaszeg, székelyek, matyók, torockóiak, palócok stb.). Ebben a múzeumi „vezetőben” BÁTKY igyekezett az egyes tárgyakat az etnikai csoportokra irányultan bemutatni. Az etnikai csoportok és nemzetiségeink kérdése már 1905-ben foglalkoztatta BÁTKYT. *Magyarország néprajza* c. tanulmányában visszatükröződik, hogy szerzője ismeri az etnikumkutatás rejtelmét, bonyolultságát s tisztában van azzal, hogy a különböző népi csoportok, tájak jellemzésénél nem lehet azonos elveket, szempontokat alkalmazni. Az etnográfus kénytelen egymásra „nem vonatkoztatható” vonásokkal jellemezni, amit feleslegesen kifogásol az egyik néprajztörténeti munka (KÓSA L., A magyar néprajz tudománytörténete, 231. l.). BÁTKY Zsigmond a jellemzésnél a nyelvjárásokra, az antropológiai típusokra, a közös eredettudatra s a kultúra hasonlóságára egyaránt utal, — ha röviden és rejtetten is. Az etnikum jellemzésére vonatkozó törekvésével évtizedekkel megelőzte S. M. SHIROKOGOROFF teóriáját (ehhez l. BARABÁS J., Népr. Ért. 1958. 24.). A fenti *Kalauz*... és az említett tanulmány gondolatait nagyszerűen egészíti ki E. D. BEYNON etnikai tanulmánya (*Geographical Review*, XVII. New York 1927), amelyhez a szerzőnek BÁTKY Zsigmond nyújtotta a szóbeli útmutatást. A múzeumi kalauzban BÁTKY Zsigmond kitűnő jellemzését rögzíti Európa, Ázsia s a többi kontinens népeinek is, s néhány mondattal éppen olyan szemléletesen mutatja be a zürjéneket, a Felső-Nílus vidékének niloto-hamitáit, mint a magyar fazekasmestereket. Ki tart ma már számon ilyen klasszikus megfogalmazásokat:

<sup>2</sup> MAINE H.-t és másokat megemlíti.

„Kender- és lentermelésben, vászonszövésben és különösen ruhaneműik kivarrásában, minden nemzetiségünk között, az e téren morva és részben cseh, de nem kisebb mértékben a felföldi magyar udvarházak hatása alatt is, a tótok vezérkednek” (*Kalauz*. . . 25). Az ilyen tömör látásmód ma már ritka a magyar néprajzban. Ritkán olvasható az ilyen jellemző összefoglalás is: „A szőlőkultúrát nálunk alkalmasint a rómaiak honosították meg, s ez azóta úgy látszik megszakítás nélkül él Pannóniában. Ugyanilyen alakú szőlőmetsző késeket találtak ugyanis balatoni római sírokban. Ma már nincsenek használatban. *Bor* szavunk honfoglalás előtti török eredetű. Hogy a honfoglalók esetleg már régebben ismerték vagy új hazájukban nagyon hamar megismerhették és nem szaladtak el onnan, ahol egy kis italozás kínálkozott, szentgalleni híres látogatásuk bizonyítja” (*Kalauz*. . . 45).

Az 1910-es évek elején BÁTKY Zsigmondnak több, a lakóházzal kapcsolatos ismertetése, kisebb tanulmánya jelenik meg, amelyek jelzik, hogy valami céltudatosabb törekvés izzik tudományos műhelyében. A műhelyből azután az 1920-as évektől kezdve kiemelkedő tanulmányok kerülnek ki az építőanyagok földrajzáról, a lakóháztípusokról, a melléképületekről, azok fejlődéstörténetéről. Ezek a tanulmányok nem Rhamm-i méretűek, de hasonló mélységűek s éppen ezért nehéz olvasmányok. A tudományos gondolkodás olyan kincseskamrái, amelyek még hosszú évtizedeken át inspirálják a magyar építkezéskutatást s elvi-elméleti gondolatokat is nyújtanak az etnográfia művelésének minden területéhez. BÁTKY Zsigmond ezekben az írásaiban lépést tart az európai lakóházkutatással s főleg két osztrák kutató, Viktor GERAMB és Arthur HABERLANDT szemléletéhez igazodik, amikor a több gyökerű magyar lakóház etnográfiai helyét keresi Európában és a magyar történeti múltban. Ne vegye az olvasó valami laza megfogalmazásnak, amikor azt mondom, hogy később bámulatos biztonsággal forgatta az ujjja körül Br. SCHIER eredményeit. Az 1930-as években BÁTKY Zsigmond volt az az etnográfus, aki V. GERAMBbal, A. HABERLANDTtal, Br. SCHIERtel és a román R. VUIÁval a kárpáti-alpesi lakóházkutatás nehéz és merész íveit a vállán tartotta. Mindannyian roskadoztak is alatta.

BÁTKY Zsigmond tudományos tevékenységének bármelyik területére tekintünk, érezzük, hogy mondanivalójának súlya van az európai etnológia számára. Gondolatait, gyakran lazának tűnő eredményeit, kritikát nyújtó és kritikát elfogadó tudományos kalandozásait az európai eredmények nyomán követése révén formálta meg, akár a településekkel, a pásztorok használati eszközeivel, a tűzhelyekkel, akár az aratószerszámokkal vagy viseletdarabjainkkal foglalkozott.<sup>3</sup> *Útmutató néprajzi múzeumok szervezésére* (1906) c. munkájában az egyes tárgyakhoz fűzött megjegyzései nyomán később monográfiák születtek

<sup>3</sup> Etimológiai fejtegetéseit, szómagyarázatait a magyar nyelvtudomány nem kísérte valami kitörő lelkesedéssel, de azoknak a *Magyar Nyelv* is helyt adott s a TESz is utal rájuk. A tudás nem egy helyben topog, hanem el is kalandozik. A kalandozó ember pedig utat téveszt, de sokat lát és megfigyel.

(1. pl. a cífraszúr). Döntő szerepe volt abban, hogy 1933–1937 között létrejött *A magyarság néprajza* négy kötete s ezzel beléptünk abba a sorba, amelyben a klasszikus európai néprajzi kézikönyvek foglalnak helyet U. T. SIRELIUS munkájától kezdve a különböző német kézikönyveken (A. SPAMER, W. PESSLER) át K. MOSZYŃSKI, D. ZELENIN munkaasztaláról kikerült monográfiáig. *A magyarság néprajzában* a táplálkozásról írt fejezete tanulságosan példázza, hogy népünk mint alakítja ki saját hagyományait s ezek miképpen épülnek be Közép-Európa hagyományvilágába s az idegen táji és történeti környezetből mi az, amit magunkévá tudunk tenni. Ha büszkék vagyunk reneszánsz emlékeinkre, ne tagadjuk meg azt sem, amit Óeurópából vagy a feudális Európából őriztünk meg. *A magyarság néprajzában* BÁTKY által írt fejezetei tanúskodnak arról a szellemi küzdelemlről is, amelyről azt mondhatjuk, hogy az etnográfus sárkányölő hős is, amikor birokra kel azokkal a „szellemekkel”, akik a kultúra, a néphagyományok titkát őrzik. Európai vonulatúak BÁTKY-nak azok az MTA felé elhangzó javaslatai, amelyeket a magyar néprajzi atlasz, lexikon, bibliográfia, különböző monográfiák s egy központi kutatóintézmény megvalósítása érdekében tett (Ethn. 1933:15–21). Egyik úttörője volt ő az „egyéniégkutatásnak” is, amikor az Uránia Színházban fellépő Tamás Kata kalotaszegi nótafa viseletét elemzi. A nótafa szerepeltetése egyébként VIKÁR Béla eszméje (Népr. Ért. 1900:26–28).

Sajnálatos, hogy nyelvi nehézségek miatt a tudomány nemzetközi asztalán igen ritkán találkozunk BÁTKY eredményeivel, az eredmények cáfolatával vagy igazolásával. De talán többen vannak, akik olvasták az *Ungarische Jahrbücher* néprajzi kötetében (1938) a magyar házról írt tanulmányát, amelyből kiderül, hogy kiemelkedő tudósunk képviselte a pannóniai bölcsességet is. Nemcsak eredményekre törekedett, hanem állandóan kételkedett is, amely a filozófia törvényei szerint minden tudós kötelessége.

BÁTKY révén a külföld számtalan magyar eredményt, jelenséget, sajátást mégis megismert: u.i. BÁTKY sokat levelezett külföldi kollégáival, akik különböző felvilágosítást kértek tőle. Ennek egy szép dokumentumát mutathatom be. Itt van előttem SCHUCHARDT Hugónak (1842–1927), a kitűnő grazi romanistának és keltológusnak egy levelezőlapja, amelyet 1900. május 8-án pecsételt le a budapesti posta (a grazi május 7-én, tehát annak idején 24 órán belül Budapestre érkezett a Grazban feladott levél). H. SCHUCHARDT a különböző halászati terminológiákról ír s köszönetet mond BÁTKY közlésének.

Korunk adottságai, gyakran személyes helyzetünk olyanok, hogy nehéz BÁTKY gondolkodását, eszméit, törekvéseit követnünk. A jobbak el is maradnak. A század elején 5–6 idegen folyóiratot kellett az etnográfusnak figyelemmel kísérnie, hogy kutatásait szinkronba hozza az európai törekvésekkel, módszerekkel, eredményekkel. Ma 30–40 folyóirat közléseit kell számon tartanunk, ha az európai néprajztudomány áramlatában nem akarunk partra vetődni vagy belesüllyedni az iszapba. Az etnográfia — nemcsak nálunk — igen

gyakran valamiféle beszűkült „honismeretté”, a szociológiába kapaszkodó „jelenkutatássá”, „leíró változásrögzítéssé” válik, amikor a régészek immár kétszer is megírták a világ őstörténetét (O. MENGHIN és G. CLARK munkáira gondolok). Helyzetünk azonban mégsem kritikus. BÁTKY Zsigmondtól meg kell tanulnunk, hogy a tárgyak, jelenségek, intézmények, a kultusz és varázslat a hozzájuk tartozó nyelvi sajátságokkal benne élnek az ember és a közösség által teremtett és hordozott kultúra lefejthetetlen gomolyagában. A földműves az egyszerű sarlóval a búzamezőkön dolgozik, az etnográfus pedig ugyanezzel az eszközzel népe ősi történetébe, a civilizáció hajnalába, társadalmi rendjébe tudja követni a dolgozó embert. Ezt tette BÁTKY Zsigmond is.

Én így látom az arculatát annak a tudósnek, akire ma Szent István városában emlékezünk.

*Lukács László*

### **Bátky Zsigmond és Kelet-Dunántúl\***

Bátky Zsigmond Kelet-Dunántúl, a Komárom megyei Kocs község szülőte. Mivel Budapesten tanult, majd egész életében ott is dolgozott, szülőfalujába ritkán tért vissza, leginkább csak azért, hogy atyai házát, kis birtokát és édesanyja sírját felkeresse.<sup>1</sup> A meglazult kapcsolatok ellenére szülőmegyéje korán felfigyelt tudományos eredményeire. Komárom vármegye BOROVSZKY Samu által szerkesztett, 1907-ben kiadott monográfiájában már számba vették BÁTKY Zsigmond munkásságát. Publikációinak bemutatása után így értékelték őt: „Egyike legjelesebb ethnographusainknak, ki mint kutató és gyűjtő is kiváló szolgálatokat tett a néprajzi múzeumnak.”<sup>2</sup>

Kocs község előljárósága 1912-ben felkérte BÁTKYT, hogy az újraterelítés 300. évfordulójára, 1914-re írja meg szülőfaluja történetét és néprajzát, de a felkérés eredménytelen maradt. Három évtized múlva BÁTKY egyik múzeumi tanítványa, FÉL Edit írta meg Kocs néprajzi monográfiáját.<sup>3</sup>

BÁTKY Zsigmond figyelme később nem került el szülőföldjét, Komárom megyét. *Néhány vonás Komárom megye településtörténetéhez* című tanulmányában<sup>4</sup> elsősorban a Duna-balparti, csallóközi községekkel foglalkozott, két má-

\* Az előadás elhangzott Székesfehérváron, 1989. december 15-én, BÁTKY Zsigmond halálának 50. évfordulója alkalmából rendezett emlékülésen.

<sup>1</sup> GUNDA Béla 1978. 14.; GUNDA Béla 1988. 86.

<sup>2</sup> BOROVSZKY Samu 1907. 290–291.

<sup>3</sup> FÉL Edit 1941.

<sup>4</sup> BÁTKY Zsigmond 1923. 49–65. — BÁTKY-nak ezt a tanulmányát a Komárom Megyei Néprajzi Füzetek 1. számában 1985-ben ismét megjelentették.

sik közleményében a kelet-dunántúli, Komárom, Esztergom, Pilis és Fejér megyei területek településtörténetével kapcsolatban vetett fel fontos kérdéseket. BÁTKY Zsigmond *Telepek és eloszlásuk Dunántúlon* című tanulmányában rámutatott, hogy a Dunántúli-középhegység két különböző műveltségi területre osztja a Dunántúlt. A különbség a földrajzi környezetben, a nép életmódjában, településében, építkezésében, viseletében, „egész néprajzi meghatározottságában” visszatükröződik.<sup>5</sup> E fontos dunántúli kulturális határ felismerése BÁTKY érdeme, alapos vizsgálatára majd a Magyar Néprajzi Atlasz összes térképlapjának megjelenése után nyílik lehetőség.<sup>6</sup> *Egy-két szó az esztergom – váci Dunaszorulat emberföldrajzához* című tanulmányában felfigyelt a Duna-völgy kulturális jelentőségére:

„Ha Közép-Európa prehistóriájával foglalkozó munkákat olvasgatunk, meglepődve látjuk a hosszú Duna-völgynek, mint természetkijelölte nyugat-keleti útvonalnak ősrégi nagy forgalmi, tehát kulturális jelentőségét. De ugyanekkor megállapíthatjuk azt is, hogy egyes szakaszai nép- és országválasztók voltak.”<sup>7</sup>

A Duna-völgy legjelentősebb csomópontja a Kárpát-medencében az „esztergom-váci Dunaszorulat”, ahol Szent István Esztergomot és Vácot is püspöki várossá tette, jóllehet egymás tőszomszédságában vannak. BÁTKY észrevette, hogy a Duna-szorosban három egyházmegye (esztergomi, veszprémi, váci) és négy vármegye (Esztergom, Pilis, Hont, Nógrád) határa találkozik, s közülük — az esztergomi főegyházmegye egy kicsi területétől eltekintve — egyik sem lépi át a Duna vonalát.<sup>8</sup> A Duna-szorostól nyugatra és délre viszont a kétpartí vármegyék jellemzőek. Korábban HÓMAN Bálint történész megállapította, hogy a honfoglaló törzsek előszeretettel telepedtek le a folyók szembenfekvő partjaira, a törzsek között folyó soha nem képezett határt, ez hatással volt a kétpartí vármegyék kialakulására.<sup>9</sup> Komárom, Esztergom vármegye a trianoni békeszerződésig, Fejér vármegye a XVI. század végéig Duna-kétpartí megye volt. HÓMAN megállapítását BÁTKY azzal egészítette ki, hogy a kétpartí vármegyék elsősorban olyan síksági tájakra jellemzőek, amelyek földrajzi szempontból mindkét parton hasonlóak, s ahol az átkelés nem ütközik nehézségekbe:

„Fejér esetében pl. feltűnik, hogy az Árpád nemzetség szállásföldje a régi Alsópannonia helyén terült el, a hosszú Sárvíz rétvidékén és az itt véletlenül magasabb, de széles völgyületekkel szabdalrt parttal szemben, az ugyancsak nedves Dunavölgy hosszában, míg a középső hátság székes, száraz tóvidéke üresen maradt a kiskunok bejöveteléig. Átkelő lovas nép számára e helyen bőven lehetett.”<sup>10</sup>

<sup>5</sup> BÁTKY Zsigmond 1926. 2.

<sup>6</sup> GUNDA béla 1989. 65 – 71.

<sup>7</sup> BÁTKY Zsigmond 1918a. 36.

<sup>8</sup> BÁTKY Zsigmond 1918a., 38 – 40.

<sup>9</sup> HÓMAN Bálint 1912. 89 – 114.

<sup>10</sup> BÁTKY Zsigmond 1918a. 40.

A már említett, fontos dunántúli kulturális határra BÁTKY Zsigmond *Néhány vonás Fejérmegye népességének tömörüléséhez* című közleményében is rámutatott: „A Tétény-Fehérvári országúttal kétfelé vágva a megyét, egész ríktó mivoltában látjuk azt, hogy innen ény-ra a falus, attól dk-re a pusztás településforma uralkodik, amaz a Dunántúlt, emez az Alföldet tükröztetve vissza.”<sup>11</sup>

Figyelmét elsősorban a Mezőföld jellegzetesen nagybirtokos vidéke ragadta meg. Az 1910-es népszámlálás alapján kimutatta, hogy Fejér megye 168 ezer földművelő lakosából 143 ezernek egyetlen talpalatnyi földje, 138 ezernek még háza sincs. A megye mezőgazdasági népességéből 44 ezer uradalmi cseléd, 50 ezer mezőgazdasági munkás, 31 ezer kisparasztnak 5 holdnál kisebb birtoka vagy bérlete van. Ugyanakkor 700 közép- és nagybirtokos 490 ezer katasztrális hold földet tart a kezében, azaz a lakosság 0,3%-a a földterület 68%-át birtokolja. Az arány még az utóbbi birtokkategóriákon belül is rossz, mivel a kilenc 10 ezer holdon felüli nagybirtok területe: 169 ezer katasztrális hold.<sup>12</sup>

*Néhány vonás Fejér megye településföldrajzához* című dolgozatában így foglalta össze a Mezőföld településtörténetét:

„Ezen a mezősi területen alig találunk zárt községet, hanem csupán szétszórt telepeket, szállásokat, pusztákat és majorságokat. Az érintetlen állapotban megmaradt mezősi tájék a természettől legelőnek volt teremtve. Első megszállói a honfoglalók csakugyan nyájjakkal járátták. Későbbi birtokosai a besenyők és kunok szintén így éltek s ők is akárcsak az Alföldön »szállásokat« emeltek rajta, bizonyára a korábbi ülések helyén. A török világ ezeket az időközben mindjobban egyénivé váló telepeket elsöpörte, de az egyes telepek vagy szállások nevét a helyben maradt pásztorság tovább is fenntartotta. A török világ után gazdátlanul maradt birtokok s területek, elsősorban persze legelők, földesúri kezekbe kerültek, akik a régi szállásokat eredeti helyükön visszaállították, lassanként benépesítették, majd a szántás-vetés fellendülése után majorságokká alakították. Zárt községeket eleinte nem létesítettek. A gyérszámú község később húzódtott össze ezekből a szállásokból, melyeket a közigazgatás községekbe osztott be. Elég ha csupán Hercegfalvát említjük meg, melynek 38.000 k.holdnyi, tehát merőben alföldi méretű határa egy sereg ilyen, korábban kun szállásból tömörült össze.”<sup>13</sup>

BÁTKY Zsigmond Székesfehérvárral a Magyar Földrajzi Társaság 1910-ben itt megrendezett IV. vándorgyűlése alkalmával került kapcsolatba. A vándorgyűlésen, a katolikus kultúrház Szent István-termében KOGUTOWICZ Károly mutatta be Magyarország új néprajzi térképét, amelyet BÁTKY Zsigmond tervezett az 1910-es népszámlálás alapján.<sup>14</sup> 1919-ben a külügyminisztérium megbízásából BÁTKY és KOGUTOWICZ együtt készítették el Magyarország néprajzi térképét, település és lélekszám szerint, 1 : 300 000 méretarányban, ugyancsak

<sup>11</sup> BÁTKY Zsigmond 1918b. 124.

<sup>12</sup> BÁTKY Zsigmond 1918b. 125 – 126.

<sup>13</sup> BÁTKY Zsigmond 1922. 190.

<sup>14</sup> *A Magyar Földrajzi Társaság 1910. szept. 24 – 26.-án Székesfehérvárott tartott IV. vándorgyűlése.* Földrajzi Közlemények XXXIX. 1911. 198.

az 1910-es népszámlálás alapján.<sup>15</sup> A trianoni békeszerződés megkötésekor c térképnek kellett volna a Kárpát-medencében meghúzott új határok alapjául szolgálni, a győztes hatalmak azonban BÁTKYÉk etnikai térképét teljesen figyelmen kívül hagyták.

*Székesfehérvár kialakulásának és földrajzi helyzetének vázlatja* című tanulmányában a földrajzi, történeti és néprajzi szempontok ötvözésével rajzolta fel a város létrejöttének, középkori fejlődésének tényezőit, körülményeit. Sokszempontúságában BÁTKY dolgozatához mérhető munka azóta sem született Székesfehérvár kialakulásáról. Mi vonzotta ide a korai települöket? — tette fel a kérdést, amelyre azonnal válaszolt is:

„Állattartásra való rét és legelő volt bőven, itató és ivóvíz nemkülönb. Szarvasmarha, ló, juh és aprójószág szereti az ilyen vidéket. Vízi madár, madártojás és csik is terem a zombékokban, s ezek régebben jelentős szerepet játszottak a néptáplálkozásban. Talán halászat is lehetett itt, legalább régen halastavakat emlegetnek az oklevelek, s az 1703-i városi privilégium kisebb-nagyobb halaknak halászásjogáról s halászhelyekről szól a város körül folyó vízben. A nádat és fűzvevőt is ontotta és ontja részben ma is a tó, meg a rétság, az anyagot pedig a száraz talaj, az elmúlt korok primitív építőanyagát. Ha pedig később szilárdabb építőanyagra volt szükség, fáért se kellett messzire menni, minden bizonytalannal annyira se, mint ma; kemény kőzet meg éppen a város határában fejthető. A móri völgy patakjai malmokat hajthattak, egyet most is kallómalomnak hívnak, mert híres gyapjúkalló ipar volt itt régen, meg híres tímáripár. A réti földek mindenféle zöldségfélére, a város keleti határán lévő szántók pedig gabonatermésre alkalmasak. A természetes közlekedő utak minden irányban összeköttették a szomszédos, gazdaságilag értékes, földművelésre, állattenyésztésre és egyszerű iparra (göloncsérség, tímárság, szerszámfaragás) alkalmas területekkel, majd lassankint mind távolabbi vidékekkel is. *Fejérvár helyi fekvését tehát kedvezőnek kell mondanunk.* A döntő tényező a telep megválasztásában véleményünk szerint mégis védelemre alkalmas volta lehetett: víz, mocsár, vagy szigetvár volt az akkori Fejérvár, mint annyi társa hazánkban.”<sup>16</sup> Tanulmánya végén kitűnően jellemezte a XX. század eleji Székesfehérvárt: „Ma lélekszámra még mindig harmadik városa Dunántúlnak, bár jellege szerint teljesen elüt az öt megelőző Pécsről, Győrtől, vagy az utána következő Soprontól. Hogy miben, szinte felesleges mondanunk. Csupán annyit, hogy e három városnak alig van valamivel több ősfoglalkozást űző lakosa, mint Székesfehérvárnak magának. Székesfehérvár egy gyéren szaporodó, mert elvándorlásban szenvedő mezőgazdasági területen fekszik, maga is legnagyobb földműves városa Dunántúlnak. Néptömrítő nagyipara nincs s ezeknek a körülményeknek hatása alól, sajnos nem vonhatja ki magát.”<sup>17</sup>

BÁTKY Zsigmond 1903-as Tolna megyei gyűjtőújáról 1984-ben SZILÁGYI Miklós emlékezett meg az *Ethnographiában*.<sup>18</sup> Itt csupán azt említem, hogy az egyhetes gyűjtőút során BÁTKY Zsigmond és KOVÁCH Aladár a Sárközben,

<sup>15</sup> *Magyarország néprajzi térképe település és lélekszám szerint.* A magyar népköztársaság külügyminisztériumának megbízásából szerkesztette BÁTKY Zsigmond és KOGUTOWICZ Károly, 1919. Mérték 1:300 000.

<sup>16</sup> BÁTKY Zsigmond 1918c. 199–201.

<sup>17</sup> BÁTKY Zsigmond 1918c. 212.

<sup>18</sup> SZILÁGYI Miklós 1984. 278–286.

Váralján és a Kapos – Koppány közén 284 tárgyat gyűjtöttek, és 80 fényképfelvételt készítettek. Nyilvánvaló, hogy ez az eredményes tárgygyűjtés hatással volt BÁTKY Zsigmond 1906-ban megjelent *Útmutató néprajzi múzeumok szervezésére* című könyve koncepciójának kialakítására is. Az *Útmutató* a magyar múzeumok néprajzi gyűjteményei létrehozásának szándékával készült. BÁTKY a Tolna megye gyűjtőút során jelen lehetett, személyesen közreműködhetett a szekszárdi múzeum néprajzi gyűjteményének megalapozásánál. Itt szerzett tapasztalatait az *Útmutató* összeállításánál felhasználhatta. Tolna megyei gyűjtőútjának eredménye a decsi kemencéről és a kocsolai csimbókos hajviseletről a *Néprajzi Értesítő*ben megjelent két közleménye.<sup>19</sup> Az István Király Múzeum kiadásában most megjelent BÁTKY Zsigmond emlékkönyv borítójára is a Tolna megyei gyűjtőút során készült két BÁTKY-fotó került: egy döbröközi füstökonyhás házról és egy decsi kályháról.

Az elmondottak alapján BÁTKY Zsigmondot méltán tarthatjuk Kelet-Dunántúl első néprajzkutatójának, aki az 1930-as években már múzeumi tanítványait is gyakran biztatta, küldte e terület néprajzi kutatására. Tanítványai közül GUNDA Béla Fejér megyében, a Váli-völgyben járt gyűjtőúton, FÉL Edit Komárom megyében, Kocson és Martoson kutatott.<sup>20</sup>

Kelet-Dunántúl, Fejér és Komárom megye BÁTKY Zsigmond emlékét eddig is méltó módon ápolta. BÁTKY Zsigmondról 1983-ban Székesfehérváron a Palotavárosban utcát nevezünk el.<sup>21</sup> Szülőfalujában, Kocson 1984-ben BÁTKY-emléktáblát avattak.<sup>22</sup> Megemlékeztek munkásságáról 1985-ben a Komárom Megyei Néprajzi Füzetek 1. számában is. Halálának 50. évfordulóján Fejér megye és Székesfehérvár emlékkönyv kiadásával, emléküléssel, emléktábla avatással és emlékfa elültetésével tiszteleg első néprajzkutatója, BÁTKY Zsigmond munkássága előtt. Emlékülésünkön a BÁTKY Zsigmond szellemében dolgozó kollégáink vesznek részt, az emlékkönyvbe BÁTKY tanítványai, a szemléletét, módszerét követő, azt továbbfejlesztő néprajzkutatók írtak tanulmányokat. Ezúton is megköszönöm az emlékkönyv szerzőinek színvonalas munkáját, a kiadást fordítatással, gépeltetéssel, fotókkal támogató Néprajzi Múzeum, Néprajzi Kutató Csoport, Herman Ottó Múzeum, Móra Ferenc Múzeum segítségét, valamint megköszönöm emlékünnepeink valamennyi résztvevőjének, hogy megjelenésükkel adóznak BÁTKY Zsigmond emlékének.

Tisztelt Emlékülés, Hölgyeim és Uraim! Befejezésül engedjenek meg egy személyes vallomást. Több mint 15 esztendővel ezelőtt a Debreceni Egyeterről kerültem vissza szülőföldemre, a néprajzi szempontból ismeretlen, fehér foltként számon tartott Kelet-Dunántúlra, egy néprajzi hagyományokkal alig

<sup>19</sup> BÁTKY Zsigmond 1903. 257–260.; BÁTKY Zsigmond 1904. 146.

<sup>20</sup> GUNDA Béla 1933a. 89.; GUNDA Béla 1933b. 162.; GUNDA Béla 1983. 7–18.; FÉL Edit 1941.; FÉL Edit 1941a.; FÉL Edit 1944b.

<sup>21</sup> LUKÁCS László 1984. 27.

<sup>22</sup> PALÁDI-KOVÁCS Attila 1985. 40.; GUNDA Béla 1985. 7–11.



rendelkező múzeumba. A kezdeteknél, a kutatási előzmények számbavételekor számomra óriási erőt adott az a tudat, hogy ezen a területen professzorom, GUNDA Béla és az ő tanítómestere, BÁTKY Zsigmond is dolgozott. Ketőjük nyomain indultam el, s ha értem el eredményeket, azt elsősorban nekik köszönhetem.

## IRODALOM

## BÁTKY Zsigmond

- 1903 *Régi sárközi kemence*. Néprajzi Értesítő IV. 257–260.  
 1904 „*Csimbók*”-hajviselet Tolnamegyében. Néprajzi Értesítő V. 146.  
 1918a *Egy-két szó az esztergom-vácsi Dunaszorulat emberföldrajzához*. Földrajzi Közlemények XLVI. 36–41.  
 1918b *Néhány vonás Fejér megye népességének tömörüléséhez*. Földrajzi Közlemények XLVI. 119–128.  
 1918c *Székesfehérvár kialakulásának és földrajzi helyzetének vázlata*. Földrajzi Közlemények XLVI. 198–212.  
 1922 *Néhány vonás Fejérmegye településföldrajzához*. Föld és Ember II. 185–191.  
 1923 *Néhány vonás Komárommegye településtörténetéhez*. Föld és Ember III. 49–65.  
 1926 *Telepek és eloszlásuk a Dunántúlon*. Föld és Ember VI. 1–13.

## BOROVSKY Samu (szerk.)

- 1907 *Komárom vármegye*. Magyarország vármegyéi és városai. Budapest

## FÉL Edit

- 1941 *Kocs 1936-ban*. Budapest  
 1944a *A nagycsalád és jogszokásai a Komárom megyei Martoson*. Budapest  
 1944b *Egy kisalföldi nagycsalád társadalom-gazdasági vázlata*. Érsekújvár

## GUNDA Béla

- 1933a *Szekérrel nyomtatás a Mezőföldön* (Fejér m.). Néprajzi Értesítő XXV. 89.  
 1933b *Karácsonyi köszöntés a ráckeresztúri Szentlászlópusztán*. Ethnographia XLIV. 162.  
 1978 *Bátky Zsigmond*. Budapest  
 1983 *Vándorok a pusztán*. Fejér Megyei Szemle 1983/1. 7–18.  
 1985 *Bátky Zsigmond emléktáblája előtt*. Komárom Megyei Néprajzi Füzetek 1. 7–11.  
 1988 *Bátky Zsigmond leveleiből*. Új Forrás. XX. 3. 86–95.  
 1989 *Műveltségi áramlatok a Mezőföldön*. Fejér Megyei Szemle 1989/1. 43–73.

## HÓMAN Bálint

- 1912 *A honfoglaló törzsek megtelepedése*. Turul 89–114.

## LUKÁCS László

- 1984 *Bátky Zsigmondról Székesfehérváron utcát neveztek el*. Néprajzi Hírek XIII. 1–2. 27.

## PALÁDI-KOVÁCS Attila

- 1985 *Bátky Zsigmond emléktáblája*. Néprajzi Hírek XIV. 40.

## SZILÁGYI Miklós

- 1984 *Jankó János és Bátky Zsigmond gyűjtőútja Tolna megyében*. Ethnographia XCV. 272–287.

## Korompay Bertalan

### Solymossy Sándor, három levele tükrében

Csaknem félszázad múlt el azóta, hogy a második világháború végeztével, 1945-ben magas korban elhunyt. Kortársaink elfelejtették: alig él már olyan, aki hitelesen emlékezne rája. Néhány évig volt Szegeden egyetemi tanár (1929–1934); GYÖRFFY István követte. Hogyan lehetséges, hogy ez a kutató tehetség, aki egészen a saját útját járta, így megelőzte kezdeményezésben a többi, a néprajzban eredményesebb felmérő és leíró múzeumi etnográfusunkat? Hogyan lehetséges, hogy a JANKÓ János nyomába lépő, szakavatott gyűjtő-nyomozóink, bár a finnugor kutatásokat nem folytatták is, mégsem tudták elérni, JANKÓ tervei szerint, hogy már az 1900-as vagy a 1910-es években tanszékhez juttassák a magyar néprajz tudományát? Lemaradtak ezen humán tudományszak korán szükségessé váló versengésében! Hogyan lehetséges, hogy SOLYMOSSY, pályájának elismeréseképpen, csaknem 70 évesen, 1933-ban az akadémia rendes tagja lett?

1928-ban ismertem meg őt, mikor, mint a bölcsészeti kar hallgatója, a következő című magántanári előadását hallgattam: „A költészet eredete és műfajainak kialakulása”. Nem volt ez a tárgy pontosan fejtegethető, de színesen, egyik idézetről a másikra szökellve, óriási ismeretének birtokában adott elő róla az akkor 64 éves professzor. Akinek módja volt ilyen szellemi utazásokat tehetni, nem kevés irodalmi tudást tudott magyarázataiból kiszakítani.

Ebben a rövid, csak néhány levél közlésére szorítkozó cikkben hadd keressük meg fellépésének történeti hátterét, mely egyet-mást megmagyarázhat a korszak törekvéseiből. SOLYMOSSY kiegyensúlyozott tanártípus, jó tollú író, sokat olvasó és sok irányban tájékozott tudós volt. Hosszú pedagógus pályája szüneteiben, amikor nyaranta Grazba vette útját, ott a könyvtárak csendjében gyarapította ismereteit, s közben felkereste az ott nyaraló HORVÁTH Jánost. Nem volt ugyan gyűjtő a Krizáék, a Kálmányék fajtájából, összehasonlítható folkloristaként is csak átmenetileg — de kiválóan — szolgálta tudományunkat; mégis mindenütt jelen tudott lenni: a nyelvészek vendéglői asztalánál, a Kruzsokban, az irodalomtörténészek kávéházában, hogy reményeket támasszon a magyarországi történészek és a kezdődő folklórkutatások lekötelezettjeinek társaságában. Benne összpontosult ebben a háború utáni tengődő korban a magyar néprajz szellemi részének művelése, mert aki más is szóba jöhetett volna: vagy a kutatások perifériáin helyezkedett el, vagy nem volt eléggé áttekintő képességű ahhoz, hogy ezt, mint ő, vállalhatta volna.

Az utódok — éppen ellenkezőleg — mindent megtettek elfeledtetésére. ORTUTAY ugyan melegen írt róla, szegedi egyetemi éveit ecsetelvén (Ethn. 1939), de később annál merevebben hallgatva, még születése centenáriumán

sem szólalt fel a néprajz első hazai professzoráról. A finnek felkérésére, akik a Kalevala Társaság egykori kültagját becsülték meg benne, egyedül e sorok szerzője emlékezett meg róla. Ki volt ő és milyen folkloristát nyertünk és veszítettünk el benne? Ennek feltárását kell megkísérelnünk, mert különben nem tudjuk megragadni nagyszabású személyiségét, aki nem hiába fordította maga felé egy egész korszak reménységét.

Három fennmaradt levelét teljes egészükben közöljük. Ezek közül egyet hozzám intézett Helsinkibe, kettőt pedig, egy évvel később, HORVÁTH Jánoshoz. A levelek szegedi professzorsága első éveiből valók. Álljanak itt borítékjaik címzésével együtt.

Az első levél címzése: Herrn Drand. Bartholomäus Krompecher (Adresse Prof. Kaarle Krohn). Helsinki, Laivurinrinne 2. Finnland. — Budapest, 1932. jan. 21. A boríték hátán: Dr. Prof. Solymossy. Budapest, VII. Mexikoer Str. 52. II.

A levél szövege így hangzik:

Kedves Öcsém! Köszönöm a szíves figyelmét, amellyel doktori disszertációjával megajándékozott. El fogom figyelemmel olvasni, mert a múlt század középi kulturális mozgalmainknak nevezetes szereplőjét mutatja be s az általános korpépre is tanulságos adatokat várok tőle.

Ugyancsak gratulálok helsinki kedvező elhelyezkedéséhez. Kaarle Krohn professzort nagyra becsülöm, egyik leghathatósabb propagálója ő a nemzetközi folklore-tudománynak, munkássága is korszakalkotó a saját műveiben. Alkalomadtán egy kártyán értesíthetne k. Öcsém, hogy az FFC-ből hány szám jelent meg? Nekem a 96. számig megvan az egész sorozatom beköltve, Krohn professzor úr jóvoltából ingyen jutottam hozzá s szeretném az értékes s nekünk nélkülözhetetlen gyűjteményt továbbra is teljesen bírni. A legutóbbi számmal, éppen Honti: Sage und Märchen-ével nem vagyok nagyon megelégedve; rabbinus okoskodást látok benne pozitív eredmény nélkül; az „Urmärchen”, mint külön műfaj, abszurdum s a füzet nekünk magyaroknak, nem válik becsületünkre, mint már néhány hozzám intézett külföldi levélből is látom.

Ami a varázsígék magyar anyagát illeti, Mansikka professzor úrral közölheti, hogy *verses* ráolvasásaink nincsenek, de *próza*i van fölös számmal; írni róla pedig alig írt valaki, de anyag, főképp az Ethnographia 42 évfolyamában igen sok van. Múlt tanévben a kezdő szeminaristáimmal kicédeláztattam (teljes szöveggel) a *folyóirat összes babonaadalékait*, (van vagy 4700 drb!) köztük a ráolvasásokat is. Most majd megint egy szeminaristával újra lecédeláztatom a ráolvasásokat és elküldöm Önnek, adja át a professzor úrnak. Azt hiszem, sok érdekeset fog bennük találni. Sajnos, összefoglaló munka róluk nincsen, de most a II. félévben a babonák lélektanáról fogok előadni s ebben külön fejezet lesz varázsígéink ismertetése, összevetve a külföldi típusokkal. Ezt esetleg gyorsírással leíratnám egy hallgatónál s ezt is megküldhetném.

Van azután egy tervem; nem tudom, lesz-e belőle valami. Nekem van már eddig vagy 8–10 darab értekezésem, kutatások és új eredmények a magyar népmesék köréből, különösen a honfoglalás előtti keleti (török-tatár) eredetűekről. Ezekből most a nevezetesebbeket lefordíttatnám németre egy berlini születésű hallgatónóm által. Az volna a tervem, hogy mint kollektív gyűjteményt (az egész nem tenne ki 160–200 oldalt!) a FFC sorozatban jelentetném meg Kaarle professzor jóvoltából. Meg vagyok győződve, hogy érdekelné a külföldi folkloristákat annál inkább, mert magyar hozzájárulás sem ott, sem egyéb publikációkban igen kevés áll a külföld rendelkezésére.

Midőn további hasznos és majdan gyümölcsöző munkásságot kívánva Önnek és üdvözlöm Krohn professzor urat és az összes ottani számot tevő folkloristát, — szeretettel üdvözlöm k. Öcsémet, vagyok és maradok kész híve Dr Solymossy Sándor.

NB! Szénszünetünk miatt tartózkodom még Pesten febr. 4-ig, attól fogva persze Szegeden.

Már ehhez a leveléhez kívánkozik néhány észrevételem. Először emberi magatartásáról, amely őt igen előzékenynek, de céltudatosnak is mutatja. Előzékenységét abban az értelemben értem, ahogyan felém fordul; baráti gesztussal rögtön öcsémnek nevez (mint ORTUTAY felemlíti, őt is ily módon szólította meg levélben), azután búcsúzóban hasznos munkásságot kíván, végül pedig a címzésben a *Doctorandus* rövidítésével tisztel meg.

Ami levelének tartalmát illeti, két fontos közölnivalója van. Az egyik kérdésemre ad választ: vannak-e nekünk verses varázsigéink? Érdekes, milyen kiemítően tér ki, ígéretek kíséretében, erre a MANSIKKA professzortól felvetett és tőlem tolmácsolt kérdésre. A másik kényesebb ügy: velem kérdezteti meg szállásadómtól, nem tudná-e itthon már megjelent mesetanulmányait a híres FFC-sorozatban német nyelven kiadni. Ezt a kérést és kérdést is igen óvatosan vezeti be: „nem tudom lesz-e belőle valami”.

MANSIKKÁnak küldött felvilágosítása azzal volt kapcsolatban, hogy mikor disszertációmát Helsinkiből megküldöttem neki, az ő puhatolódzásait is továbbítottam. S hogy ennyi sok babonánk, illetőleg varázsigénk van, rendkívül meglepte MANSIKKÁT. Ebben a tolmácsolásban hibát követtem el, mert a varázsigék számát mondtam ily magasnak, holott a magyar professzor a babonákról hangzottatta ezt a magas számot, s csak ezeken belül emlegette a sokkal kevesebb varázsigét, vagyis szokottabb elnevezéssel a magyar ráolvasásokat. — SOLYMOSSY itt olvasható tájékoztatásai érdekes felvilágosítással szolgálnak egyetemi munkájához. Meg is lett előadásainak az eredménye: a babonákhoz gyűjtött anyag egyike legalaposabb tanulmányainak a *Magyarság Néprajza* IV. kötetében. A cédulák küldéséről azonban már nem esett több szó. A másik téma volt a fontosabb. Ez pedig izgalmas közvetítő feladat volt, a kutató magyar dolgozatainak német nyelvű kiadása ügyében.

Hosszasan lehetne most beszámolnom ezen terve visszhangjáról. Vitatása hónapokig eltartott a szakemberek körében. Hogyan adtam kezébe finn mesterműnek SOLYMOSSY idegen nyelven is kiadott két cikkét az *Ungarische Jahrbücher*ben (1923) és a *RÉN*-ben (1928)? Hogyan juttattam el véleménymondásra GRAGGER Róbertnek a magyar balladák fordításairól megjelentett szép német kötetét (1926)? A fő kérdés mégiscsak abban állt, mi okozta, hogy a kiváló szerkesztő SOLYMOSSY kérését hamarosan elhárította és ezt nekem kellett vele közölnöm. Mindent összevéve ennek két okát adta. Egyrészt kétségbe vonta, hogy korai — honfoglalás előtti — népmesék Európában egyáltalán léteztek volna; ókori népmesét ő csak egyet ismert itt: *Ámor és Pszichéról*. Másrészt pedig az ilyen tárgyú kutatások publikálásának fő feltételül azt szabta ki, hogy előbb a környező orosz mesekincset vessük alá alapos vizsgálatnak; WICHMANN György véleménye szerint ui. a népmeséket a finnugor népek orosz szomszédaitól vették át. Az egyik, SOLYMOSSY-tól vizsgált mesében ide mutat, hogy cár fiáról van benne szó. Egyáltalán, a környezetünkben, a Balkán felől, meg a románság irányában is alaposan fel kellene dolgozni, úgymond, az ilyen tárgyú

népmeséink variánsait és kapcsolatait. Legjobb volna POLÍVKA cseh professzort felkérni, hangoztatta többször is, hogy a szláv anyagban nyújtson nekünk segítséget. A meséket ui. nem egyes szólásaik és részleteik kiemelésével kell kutatni, hanem teljes egészükben, mint AARNE tette. A motívumokra fordított vizsgálatok eszerint nyomon követik és nem megelőzik a mesekutatásokat. A motívumoknak egyenként megvan a helyük a mesék motívumszövevényében; legalábbis egy mesének egész kialakulását látnia kell annak a folkloristának, aki a téma részleteiben helyesen el akar igazodni az összehasonlításban, illetőleg az elterjedésben. Egyébként Kaarle KROHN úgy emlékezett, hogy a „Hol volt, hol nem volt” népmesei fordulattal más népek szóhadgyományában is találkozott. Ez tehát nem korlátozódik, szerinte, amint SOLYMOSSY hitte, kizárólag a magyarokra és népünknek keleten élő rokonaira. (Kaarle KROHN felfogásával bővebben foglalkoztam róla tartott emlékbeszédemben: *Impressions Ganed as a Pupil of Kaarle Krohn*. Studia Fennica XI.)

Térjünk át mármost a második és harmadik levélre. Ezek szorosan követik egymást. Címzésük ugyanaz. Méltóságos Dr. Horváth János egyetem ny. r. professzor úrnak. Tisztviselő telep. Szapáry u. 11. Keltezésük: Szeged, febr. 14. és 15. Az előbbi: ajánlva.

Ez a két levél azért tanulságos, mert mindkettő ugyanabba a témakörbe vág: mindkettőt az a szegedi professzor írta, akit az Akadémia rendes tagjaul terjesztenek elő; ehhez ad magáról felvilágosításokat. Lássuk szövegüket:

Kedves Jánosom! Bocsáss meg, hogy annyi alkalmatlanságot szereztem Neked, sőt tetejibe meg is várokztattalak. Közben írtam ugyan egy kártyát (lakásodra), amiben szemfájásomra tekintettel kértem türelmedet, de most, hogy a baj javulóban van s a sürgető kártyádat is vettem, sietek egyet-mást b. rendelkezésedre bocsátani.

Mindenekelőtt mellékelve küldöm az Akad. Értesítőben még nem jelzett (újabb) dolgaim bibliographiáját, mindenütt néhány tartalmi utaló szóval.

Továbbiakra röviden csak annyit: méltán felhányhatják ellenem, hogy nagyobb kötet még nem jelent meg tőlem (letudva a holland nyelvű könyvet: magyar monda- és mesegyűjteményt bevezető tanulmányokkal, végén bő világirodalmi összevető jegyzetekkel, amiért külföldi ismertetésekben igen hízelgő elismeréseket kaptam!) — Ha nem láttad volna, az Akad. könyvtárának küldtem belőle példányt, már illusztrációi miatt is érdemes megnézni! — Hogy magyarul csak részletkutatásokat adtam, annak oka a tárgy természetében rejlik.

Ez a nálunk még kevésbé elismert szakkör megkívánta több tudományosan megalapozott részletkérdés meggyőző tisztázását. Egyes fényszórókat kellett kivetíteni az addigi homályba, részben képzelgő látomások elosztatására. Magam is csak ezúton, néhány biztos bázis kijelölésével jöhettek tisztába a dolgok mikéntjével. Három, elég nagy stúdiumkört kellett át-rágnom, míg azok, eddig fel nem ismert kapcsolatait meglátva, valamelyes új eredményekre vezettek. 1) az általános ethnologia: a primitív és félbarbár népek hitvilágának, szokásainak, életviszonyainak ismerete; 2) a mai népi folklóre teljes feldolgozása; 3) a mai tárgyi néprajz adattömegének megismerése. Az ezekben való otthonosság megszerzése nélkül elindulni sem igen lehetett. 30–40 éves nekifekvés után, mikor már beleöregedtem, az utolsó 10–15 évben lehetett arról szó, hogy részletkérdésekben biztos eredményekre mutathattam rá.

Hiszen lehetett volna *általánoskodni*, de eredményt, *hitelt* nem tudtam volna biztosítani mondandóim számára. Már pedig ez volt, — az itthoni viszonyokat tartva szem előtt — szakköröm érdekében az első teendőm. Így állott elő egy sereg kisebb tanulmányom. S csak legújabbban merészkedtem, (azt is Szekfű Gyula beugratására) a magyar ősvallás miben létéről nyilatkozni (a Magyar. Szemlében).

Ha végig lapozom azt a bekötött 7 drb elég testes kötetet, amikben ezirányú, néptani munkáimat összeállítottam, — nem mondom, — belőle 4 kötetnyi apróság, lim-lom, alkalmi dolgok letudandók; de vagy 3 kötet (kb. 50 drb értekezés) eredményeinél fogva elég komoly dolgoknak tekinthetők. Azt hiszem, ezekben nemcsak kerestem, de talán találtam is jogcímet arra, hogy szakom tudománynak tekintessék s annak különösen egy területén, úgy vélem, sikerült megbízható és bázisul szolgáló új ismereteket, ezek nyomán új perspektívákat nyújtanom: ti. a magyar ősvallás, az ősi életformák s azok mai törmelék-maradványainak megvilágításával.

Ez, érzem magam is, úttörő munka volt s ebben a megállapításban munkásságomra talán megnyugvással, belső elégtétellel tekinthetek. Mint tárgyam fanatikusa, anélkül, hogy a tudományos módszer szigorú elveiből engedtem volna, főcéloom a *tárgy* elismertetése volt a személyes érvényesülés teljes háttérbe szorításával (ezért vagyok régi stílusú ember!).

Dolgozás-módot tanulmányaim elárulják. Amikor 5–6 adalék valamely feltevésre látszott jogot adni, csak akkor láttam hozzá *igazán* a kérdés tanulmányozásának s csak ha későbbi adalékaim *mind* a föltevést támogták, mertem nekiülni a kidolgozásnak. Ami pedig az utóbbit illeti, törekedtem az olvasó előtt világosan fölépíteni adataim tanulságaiból a való tényállást. Hogy előadásom talán nem volt mindig kellő „nagy képpel” megfogalmazva, annak is az volt a célja, hogy *nem* szakemberek előtt is meggyőzően bizonyítsak.

Nem tudom, ebből a nem eléggé szerény gyónásból mit tudsz felhasználni; én magamról, anélkül, hogy nem lényeges részletekbe bocsátkoznám, több lényegeset alig tudnék adni.

Ha ohajtanál valami részletet, rögtön állok szíves rendelkezésedre.

Hálámát szíves, baráti fáradozásaidért alig tudom kifejezni. S ha siker járna nyomában, tárgyamért örülnék neki legjobban. Meg talán azért, hogy — amint már írtam is, — az én energiátlaná vált idős korban egy sarkaló önbizalmat serkentő impulzust kapnék a magyar régi hitvilág összeállítására. Ezt talán még ki tudnám szorítani magamból s vele lerónám tartozásomat a tudománnyal és nemzetemmel szemben.

Isten veled! szeretettel köszöntő és köszönő öreg barátod Solymossy Sándor.

Csatlakozzék ehhez mindjárt a másnap (Szegeden, 1933. febr. 15.) keltezett levél ugyanahhoz, ugyanarra a címre — egy ugyancsak vallomások, az ő szegedi professzori munkáját ismertető tartalommal:

Kedves Jánosom! Ahogy most utólag átnéztem szíves részletező leveledet, vettem észre néhány speciális kívánságodat. Mert hát nem arról van szó, hogy én mit gondolok magam dolgairól, hanem hogy a Te általad összeállított fogalmi képbe még mi hiányzik, hogy magad tisztában légy vele. Ha nem hiányzik is, kerekébb képet ad, ha firkálmányaimat *tárgyi* csoportok szerint állítom össze, itt-amott néhány kísérő szó odabiggyesztésével. Ezt most utólagos mellékletnek küldöm.

A succrescentia dolgát illetően meg volnék elégedve. 4 év alatt a hallgatók számára, tekintettel szakjaikra, főként irodalmi vonatkozású és történelmi kapcsolátú anyagot választottam ki; persze főképp mondákat („történelmi népmondáink” 2 féléven át heti 3 órában) és népmeséket (2 ízben heti 2–2 órában teljes módszerbemutatással példákön), de népszokásokat is (alakoskodók, betlehemesek, regösök etc.) heti 2 órában, népballadákat (1 szemeszter heti 3 óra), ősvonatkozású hagyományainkat (népmesék, tárgyi emlékek, heti 3 óra), mitológiánk vázlatát (2 szemeszter heti 2–2 óra) stb. — Érdeklődés szokatlanul nagy volt, bár tárgyam *nem* kötelező. Kezdtem 6 hallgatóval, a múlt félévi quaestori kimutatás szerint már

76-an voltak beiratkozva. Szemináriumomban (20–22 hallgatóval) dolgoztatok serényen. Eddig 5 doktori disszertáció készült el, fel is avattuk az *első* ethnographia-doktorokat. Most a tanév végére újabb 3 készül el.

Tanítványok közül Dömötör Sándor, Ortutay Gyula, Holló Barna és Bálint Sándor dr. azok, akik, úgy látszik, meg vannak végleg nyerve a néprajznak. Kettőnek közülük az eddigi gyűjtése (1 Nyírvidék, 2 Szegedi tanyák) teljes összevető apparátussal most jelentek meg. (Majd küldök belőlük példányt!)

Ha még hozzáteszem, hogy a külföldi folkloristáknak (főképp Walter Andersonnak Dorpatba és Jan de Vries leydeni hollandus professzornak, legújabbban Archer Taylornak Chikagóba) én szállítom a magyar szükséges variánsanyagot s az évi magyar bibliografiát küldöm már 5 éve Baselbe (Volkskundliche Bibliographie) kötetei számára, körülbelül mindent elmondtam, amit mint védőügyvéd, védencem kimosdatására elmondhattam.

Ne haragudj ez utólagos zaklatásért, az öregséggel együtt jár, hogy szeret rágódni a múltban viselt dolgain s én is most ilyenekkel foglalkozva, talán többet húztam alá (vörössel) elkövetett dolgom közül, mint fontosabbakat, mint ahogy illett volna.

Édes Jánosom, még egyszer köszönöm Neked az érdeklődésben kifejtett fáradozásaidat, — szerettelek mindig, de *most* hálám kifejezhetetlen, majd talán a Kickmajornál megoldódik a nyelvem és ezt is ki fogom tudni fejezni.

Lekötelezett öreg barátod Solymossy Sándor.

Ezeket a leveleket tanulmányozva az első, amire figyelmesek leszünk, megint a levélírónak a címzett felé megnyilvánuló baráti melegsége, olykor humora, hálája, továbbá egyaránt szerény és rátarti magatartása. Ismételten hangsúlyozza kutatásainak *biztos* eredményeit, mintha azokban kétség fel sem is igen merülhetne többé. — Ide kívánczok, hogy megemlítsem SOLYMOSSYnak azt a megjegyzését, melyet a Kruzsokban ejtett el. Így jegyeztem föl naplóm-ba 1935 szeptemberében: „A folkloristának mindig fel kell tételezni valamit. Nem lehet mindent bizonyítani.” — Valóban, az ő munkásságában mindenkor ugyanakkora része volt az írónak, mint a tudósnek!

Egy másik, bennünket itt közelről érdeklő közlése arra vonatkozik, hogy magát mely tudományokban érzi szakembernek: kiderül, hogy nemcsak a folklórban és a néprajzban, hanem első helyen az etnológiában is, amelynek 1922-től kezdve a budapesti egyetemen magántanára volt. Ez veti fel mármost SOLYMOSSY pályája alakulásának kérdését. Néprajzi pályája csak későn, 40 éves kora felé kezdett kibontakozni. Addig, a XIX. század végén, inkább ifjúsági regények és elbeszélések írója, meg útleírások szerzője volt; *Úti rajzok* c. kiadványában (1901) balkáni barangolásait adja elő, igen élvezetes, színes leírásokban. Első nagyobb néprajzi munkáiban, pl. *A líra és epika eredetéről* szólóban (Ethn. 1906–1907) már az etnológia művelőjeként mutatkozik be, ezen azt értve, amit az EMU (Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn) c. folyóirat a századforduló körüli években, ti. olyan tudományt, mely jóval határainkon túl kíván terjeszkedni, s különösen az akkor divatosá vált angol filozófus, Herbert SPENCER óta, az angol antropológiai iskolával tartja fenn kapcsolatait. SOLYMOSSY még annyiban is túlment a magyar összehasonlító folkloristákon, hogy nemcsak az európai népek érdekelték, hanem a félbarbárok, meg a primitívek

is — szinte az egész világon. Később a keleti népek felé fordult a figyelem: ebben nemzetközi viszonylatban specializálta magát honfoglalás előtti rokonainkra.

Fejlődési képessége, íme, egészen rendkívüli volt. Csak KATONA Lajos halála után, 1910-ben fogott a folklór intenzívebb műveléséhez. Minthogy a Magyar Néprajzi Társaságban fő szerephez jutott, csakhamar az ő utódként kezdték emlegetni, és annyiban igazuk is volt, hogy ekkor összehasonlító forrástanulmányoknak szentelte munkássága javát.

Legnevezetesebb ilyen dolgozatai a Toldi-monda keletkezését és a Vadrózsapör balladáinak problémáit taglalták; meg kell adni, ezekben a témákban ő mondta ki hosszú időre az utolsó szót az 1920-as évek elején. Toldi-tanulmánya különösen kiemelkedett. Ezzel huzamos ideig foglalkozott, míg a szükséges francia forrásokhoz hozzá tudott jutni. BIRKÁS Géza után legtöbbet tett a francia nyomok kiderítésére. Hogy HORVÁTH János mégsem ezt a munkáját domborította ki, hanem csak felsorolásszerűen említette meg, azt bőségesen kárpótolta azzal, hogy *A reformáció jegyében* című kötetében alaposan feldolgozva a Toldi-monda irodalmát, barátjának is kijelölte az őt megillető helyét.

Korábbi korszakai után most következik a negyedik, mely a 20-as évek „keleti” kutatásaira vonatkozik. Itt közölt leveleinek inspiratív hatására hallgatva HORVÁTH János is ezeket tette első helyre a rendes akadémiai taggá ajánló, négy nyomtatott lapot kitevő méltatásában. Ősvallási monográfiát várt tőle, de nem ez jelenti kutatásai csúcsát, hanem inkább azok az összefoglaló fejezetek, amelyekkel *A Magyarság Néprajza* III. kötetét (a mondák és balladák tárgyalásával) gazdagította. De ez már az ötödik szakasz életpályáján: az egyetemi professzorságé. Hogy rendszerint egyetemi előadásait dolgozta fel összefoglaló tanulmányokká, azt már láttuk a babonák kicédulázásával kapcsolatban. Ezután már csak egy korszak következett: a 70. éven felüli nyugdíjazása, amely öregkori munkásságaként jelölhető meg.

Ekkor már az *Ethnographia* szerkesztését más néprajzos, GYÖRFFY vette át. Ő a Néprajzi Társaságban idegennek érezte magát. A múzeumi kartársakkal nemigen érintkezett. Nem ott folytatta munkásságát, hanem a Kis Akadémia tudós körében, melyben mintegy kárpótlásképpen vonta meg magát. Ez volt utolsó — hatodik — korszaka, és nem kell mondani, a hajdan nagy hatású és népszerű tudós — elmagánosodott. Múltjára visszatekintve még azt tartom megállapítandónak, hogy pályája vége felé visszatértek korábbi irányai, többek között az etnológiai kutatások is. Ezekről írta egyik legszebb, gondosan összeállított tudománytörténeti tanulmányát *Az ethnologia tárgyköre és módszere* címmel (Ethn. 1926). — Hogyan került ez a történeti áttekintés a folklorista munkálkodásának középpontjába? Ezt a témaválasztását nem tudom másként megmagyarázni, mint hogy már akkor megfordult a fejében, hogy egyetemi tanárságra pályázik. KLEBELSBERG kultuszminiszter honorálta is ezt a kívánságát. Mármost, hogy a tudományos miniszter előtt kimutassa, hogy nemcsak a



folklórhoz, hanem más néprajzhoz is ért: ezért kellett neki ezt a történeti szemlét a ma már elavult kultúrkörök iskolájáról megírnia. Általában is: történeti cikkeiben csillogtatta tudását. Ilyen a népmesekutatásról írt jeles tanulmánya, a *Társadalomtudomány* c. folyóiratban (1921), amelyet másodszer is publikált a Kis Akadémia sorozatában — némileg kitoldva — *Népmese és tudomány* cím alatt.

A finnekhez való viszonya is érdekelhet. Nemcsak a finnek hagyták cserben őt, ő is cserben hagyta a finneket. Először ez a pálfordulása még az összehasonlító folklór korszaka derekán mutatkozott meg nála. A Jávorfai meséjével való foglalkozást ekkor elkezdte a finn módszer szerint (Ethn. 1920), de folytatását (uo. 1925) másképp végezte. Úgy látszik, végül is nem volt vele teljesen megelégedve, mert, mint DÖMÖTÖR Sándortól tudom, ezt a két cikkét kihagyatta bibliográfiájának a felsorolásából (Ethn. 1939). Kaarle KROHNnal személyes kapcsolatban állott, levélváltását említi (Ethn. 1927. 8); kb. egykorú volt vele; elnöki megnyitóbeszédében (Ethn. 1935. 1–5), a folklór „atyamesterének” nevezte és a *Kalevala* születésének évfordulóján illendőképp megemlékezett a finnek eposzáról. Későbbi módszerét úgy emlegette, mint „detektív módszert”, és egyik késői dolgozatából így hámozhatjuk ki eljárásának lényegét (*A népmesék eredetkérdéséhez*, BpSz 1939. 7): „Szigorúan széjjel kell választani tehát a mesetípust a motívumtól, és újabban már nem a kompozíciót, a költői értékű alap gondolatot, a figyelem-lebilincselő fokozást, szóval a művészi értéket kell keresnünk bennük, ami mind késői oldala a mesének, hanem az ún. csodás elemek igénytelennek látszó apró vonásait.” — Mi más ez, mint a finn iskola megtagadása!

KATONA más típusa volt a folkloristáknak. Közelebb is állt a finnekhez. SOLYMOSSY máshonnan indult el és máshová is jutott. Különös, hogy kedvenc tudományát, az *etnológiát*, nem egészen következetesen, hol néptannak, hol néptudománynak adta vissza magyarul. Ezek helyett a *néprajz* név vált általános használatúvá irodalmunkban; s ha néprajzosoknak nevezzük a (tárgyi) néprajz művelőit, akkor következetesek vagyunk névadásunkhoz, mikor a folkloristák tudományát röviden és egyszerűen *folklórnak* határozzuk meg. SOLYMOSSY jól tette, hogy a magas polcra kilépett. Valakinek ezt a lépést meg kellett tennie, hogy előre jussunk. Ezzel a versengés a néprajz két ágazata között megindult. Az ellenkezések nem is szűntek meg mindjárt. Amit ő kezdett: a szegedi egyetemi tanárság, a professzorság, kezdetnek mégiscsak igen hasznosnak bizonyult. GYÖRFFY ugyancsak nagy lépéssel vitte tovább a pesti néprajzi iskolát. Nyomon követte VISKI Károly, a triász harmadik tagja, a második világháború küszöbén. Csak századunk második felében jelentkeztek azok az utólag inkább bírálatot érdemlő tünetek egyes néprajzi intézeteinkben, melyek csak a szervezést mozdították elő, a kutatásokat és az igazi összefogást sokkal kevésbé segítették; pedig az elődök megtették a magukét. KATONA a program embere

volt folklórunkban, SOLYMOSSY meg széles körű olvasottságával és tájékozottságával szolgálta ki ezt a tudományt, nem szólva a külföld felé buzgólkodó szorgalmáról, mellyel egy egész korszak külföld-kapcsolatainak igényét teljesítette — valóban erején felül és — magában!

Kedves tanár ismerősünk életében sokat elért. Nem kell mondanom, az akadémiai rendes tagságot még az évben megkapta. Hivatását, mint professzor, betöltötte. Nyoma néprajzi irodalmunkban kitörölhetetlen. Figyelő arcának meleg tekintete megnyerő. Mikor finn barátaim az iránt érdeklődtek nálam, mi volt halálának pontos dátuma, kiutaztam a Mexikói útra, és beszéltem egykori lakásának házfelügyelőjével, aki kezembe adta addig jól megőrzött végrendeletét. — Az maradt meg emlékezetemben, hogy erősen számított az akadémiai emlékbeszédre, amelyben az ő munkáját majd részletezni fogják. Ugyanazt emlegette, amit itt HORVÁTHnak írt levelében, hogy erre a célra művei már egybe vannak kötve. Érdekes vonása ez egyéniségének, hogy mindig felfelé tűzi ki a célját. És ez még a halála utánra is kihat.

Ebből az óhajából nem lett semmi. Ő maga újságolta el nekem, hogy az akadémiai emlékbeszédeket „lefűjták”. — Levelei szövegét abban a reményben bocsátottuk közre, hogy ezzel közelebb hozzuk elfeledett alakját a mi körünkhez. Magam itt nem tehetvén többet: azt remélem, hogy a boldogabb jövőben személye és műve további tanulmányozásra fog érdemesülni — a következő nemzedékek részéről. Közismert igazság az, hogy a múltak kezdetének mindenkor van mondanivalója a — jövőre!

*Verebélyi Kincső*

### **A pszichoanalízis kezdeményezői és öröksége a népi elbeszélések magyar kutatási hagyományában**

*Az 1891. szeptember 12-én született Róheim Géza születésének 100. évfordulójára*

A magyar népköltési kutatásban mindig megemlítik, hogy a világszerte legismertebb magyar folklorista, RÓHEIM Géza a freudista pszichoanalízis híve, egyik kezdeményezője volt. Mind a freudizmus, mind a modern etnológia tudománytörténései azt is megemlítik, hogy RÓHEIM volt a legelső kutató, aki etnológiai kérdésekre alkalmazta FREUD felismeréseit. Mindez voltaképpen igaz, ám nem eléggé pontos, nem eléggé észrevett tény. Nem véletlen például, hogy RÓHEIM neve hiányzik Max LÜTHI mesetörténeti áttekintéséből, másoké pedig akár az *Enzyklopädie des Märchens* hasábjairól. A nemzetközi pszichoanalízis-történet voltaképpen nem foglalkozik önálló jelenségként a „mesekutatás”, vagy tágabb értelemben a „mítosz-kutatás” áramlataival. Még a

magyar tudománytörténet (amely újabban oly sokat tett a magyar pszichoanalitikusok értékelése érdekében) sem adta ennek a kérdésnek összegzését. Sok esetben a tényszerű összefüggések sem eléggé közismertek még. Éppen ezért csupán vázlatot adhatunk arról, hogy létezik egy sajátos „narratív-kutatási” módszer, amely elválaszthatatlan a pszichoanalízistől, és amelynek van tradíciója a magyar kutatók körében. Mintha egy családi fényképet úgy próbálnánk összeállítani, hogy a családtagok különböző időben és helyszínen készült fényképeit tennék egymás mellé — ilyen módszerrel tudjuk csak most bemutatni a „pszichoanalitikus magyar iskola” jellegzetességeit.

A magyar folklorisztika egész történetében megfigyelhető a folklór „pszichológista” értékelése, ám igen gyakran ez csak az egyik magyarázó elv, nem egyetlen módszer. KATONA Lajos már az 1880-as évek végén olyan elgondolásokat fejteget, amelyeket előbb STEINTHAL és LAZARUS *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (1859 óta!) koncepciója, majd WUNDT „Völkerpsychologie”-felfogása alapján állít. KATONA talán legérettebb elméleti tanulmánya *A népköltés a néplélektan tárgykörében* (1910) már kikristályosodott változata ennek, hiszen a modern magyar néprajzot megalapozó elméleti cikke (*Ethnographia. Ethnologia. Folklore*, 1890) természetesen WUNDT-idézzel kezdődik. Talán érdekes azt is megemlíteni, hogy az akkor lipcsei egyetemi tanár WUNDTOT a budapesti egyetem bölcsészeti kara 1895/96-ban éppen „néplélektani” munkássága miatt választotta tiszteletbeli doktorának. Ez a „wundtiánus” lélektani elemzés, amely, mint ismeretes, közvetlenül is foglalkozott a mítosz (sőt az „ösmese” és a mese) kérdéseivel is, mindvégig közismert volt a magyar folklorisztikában. KATONA Lajos, majd HONTI János, ám akár ORTUTAY Gyula és mások műveiben elegendő ilyen utalás található.

Maga KATONA 1910-ben elhunyt. Voltaképpen nem találunk dokumentumot arról, milyen mértékig volt tudomása a kezdődő pszichoanalízisről, ám két tény nyilvánvalónak látszik: maga nem vált FREUD hívévé, valamilyen tudomása azonban volt az újabb fejleményekről.

Ha a freudista szövegértelmezés folkloristák számára első, alapvető munkájaként a *Traumdeutung* kötetét (1900) nevezzük meg, megemlíthetjük, hogy ezt pszichológus szakkörökben először Magyarországon sem tekintették fordulópontnak. FERENCZI Sándor, a nemzetközi pszichoanalitikus mozgalom egyik fő szervezője ideggyógyász volt. Bécsben járt egyetemre, majd 1897-től Budapesten praktizált. 1907-ben újból (!) elolvassa a *Traumdeutung*-ot és „megtér”, freudistává válik. 1907 tavaszán Carl Gustav JUNG átutazik Budapesten és itt találkozik már korábbi ismerősével (dr. STEIN Fülöppel), valamint FERENCZIVAL. Ő közvetíti őket FREUDHOZ, és STEIN meg FERENCZI 1908. február 2-án meglátogatják FREUDOT. Ekkor kezdődik a freudisták „budapesti iskolájának” működése. FERENCZI szinte vezető szerepet kap az 1908 áprilisában Salzburgban megtartott I. Nemzetközi Pszichoanalitikus Kongresszuson, majd 1910-ben

a nürnbergi II. kongresszuson is. Ebben az évben jelenik meg FERENCZI első áttekintése: *Lélekelemzés. Értekezések a pszichoanalysis köréből* címmel. Számos más írásában is népszerűsíti az új társadalomtudományt. 1913. március 19-én pedig Budapesten megalakult a Magyarországi Pszichoanalitikai Egyesület. Amint ismeretes, 1918 szeptemberében Budapesten ő szervezi az 5. Nemzetközi Pszichoanalitikus Kongresszust is.

Mindez közismert, sőt a nemzetközi kutatástörténet által is számon tartott tény. Azt azonban már ritkábban szokás említeni, hogy FERENCZI „folklorisztikai” témákkal is foglalkozott. *Az élc és a komikum lélektana* című előadása (és írása) természetesen FREUD 1905-ös *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* munkája nyomán halad. 1913-ban fogalmazta meg *Egy kakasimádó fiú* című esettanulmányát, amely az ugyanazon évben (!) megjelent *Totem und Tabu* idézetével zárul: a leírt tünetek „a primitívek totemvallásában” nyerik magyarázatukat. FREUD viszont könyvének negyedik fejezetében („Die infantile Wiederkehr des Totemismus”) említi, hogy az esetet FERENCZI *Ein kleiner Hahnemann* (Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse, 1913, I. Nr. 3.) című dolgozata nyomán mutatja be. Gyakorlatilag FERENCZI és FREUD együtt dolgoztak. FERENCZI más műveiben is naprakészen használja a pszichoanalitikus szakirodalmat. *A valóságézés fejlődésfokai* (1913) például magától értetődően, mint közismert műre hivatkozik RICKLIN *Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen* (eredetileg 1908) című könyvére. A pszichológiai mesekutatás másik klasszikus munkája, Otto RANK *Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung*, 1919. (egyreszeiben már korábban is bemutatva) ugyancsak ismert volt a magyar kutatók körében.

A magyar mesekutatás történetében is számon tartják BRAUN Soma munkásságát (1890–1942). Az ő 1923-ban megjelent népszerű könyvében — *A népmese* — egész, terjedelmes fejezet — „A népmese fejlődése” — keretében adja elő „a pszichoanalitikai kutatási módszer a mesék fejlődésére” témát. Természetesen RANK és RICKLIN, valamint FREUD műveit idézi. Feltűnő, hogy FERENCZI vagy RÓHEIM, és a budapesti iskola nem fordul elő az említett hivatkozások között. Természetesen BRAUN tudott a magyar szellemi élet eseményeiről, kizárt, hogy ne értesült volna arról, hogy FERENCZIT 1919-ben a budapesti egyetem professzorává nevezték ki. Ám ő korábban és főként filológiát hallgatott (már nem KATONA Lajosnál!), mestere az indogermanista SCHMIDT József volt. Külföldi útjain (1910 körül) Göttingenben és Londonban aligha értesülhetett a pszichoanalitikus mesekutatás kezdeteiről. Minthogy BRAUN voltaképpen az összehasonlító kutatás követője, aki a maga korában BOLTE és POLIVKA kézikönyvét tartja a mesekutatás csúcspontjának, még érdekesebb, hogy módszert illetően éppen a WUNDTTÓL a freudista pszichoanalízisig vezető utat tartja aktuálisnak.

Természetesen más magyar folkloristák (mondjuk SOLYMOSSY Sándor, HONTI János, ORTUTAY Gyula és mások) is tudtak a pszichoanalitikus irányzatról.

ORTUTAY, aki egyetemista korában pszichológiát is hallgatott, sőt e tárgykörből készített is disszertációt — *A magyar lélek alapvonásai népi kultúránkban*, 1933 —, voltaképpen egyoldalúnak tekintette a mélylélektani megközelítést és még mindig inkább az etnológiában, mint a mesekutatásban tartotta megemlítenedőnek. A klasszika-filológus MARÓT Károly pedig elsősorban LÉVY-BRUHL „prelogikus”-kategóriája révén tárgyalta a folklór (ennek keretében is főként a szokások és az epikus énekek megszerkesztése) pszichológiai összetevőit. Feltűnő, hogy MARÓT nem sokra becsüli sem a pszichoanalízist, sem annak RÓHEIM kialakította változatát. 1938-ban, az *Ungarische Jahrbücher* hasábjain közzétett áttekintésében (*Zur Entwicklungsgeschichte der Volkskunde in Ungarn*, 18. Bd. 131. S. 1. Note) például a következőket írja róla: „Zum grossen Schaden für unsere Volkskunde stellt Róheim seit etwa 1920 seine Kräfte immer mehr in den Dienst fremder Sprachen und immer ausschliesslicher in den psychoanalytischer Probleme wobei ihm allerdings als Verdienst anzurechnen ist, dass er — wenigstens seit seiner australischen Expedition, also seit etwa 1930 — die sich für die Ethnologie phylogenetisch-evolutionistisch und daher u.E. schädlich auswirkende Tendenz der Freudschen Lehren durch eine ontogenetische Entwicklungsauffassung zu mildern sucht”. Ez a distancia-keresés, minden tévedésével együtt is tipikus. RÓHEIM ugyanis nem „enyhíti” freudista felfogását, nem is 1920 óta vált e nézet hívévé, és azt is nehéz lenne bizonyítani, hogy a pszichoanalízis miben is vált „kártékonyá”.

A pszichoanalitikus folklorisztika magyar (és nemcsak magyar) klasszikusa RÓHEIM Géza. Szerencsére az ő életműve nemcsak nálunk, hanem világszerte ismert. Ezért csak néhány fontosabb adatot kell itt megismételni. 1891-ben született, 1909-ben Budapesten érettségizett, majd ugyanitt az egyetemen földrajztudományt (valamint orientalisztikát és angol filológiát) tanul. 1914-ben itt doktorál. Közben azonban 1911-ben Berlinben, majd 1912-ben Lipszében is látogatja az egyetemet, főként etnológiát és vallástörténetet hallgat. 1909-ben kapcsolódik a Magyar Néprajzi Társasághoz, és szinte ugyanekkor a budapesti pszichoanalitikusokhoz is. Maga is jár analízisre. Visszaemlékezve maga mondja, hogy FREUD *Traumdeutungja*, valamint a *Totem und Tabu* volt számára életfordító élmény. Tulajdonképpen *A kazár nagyfejedelem és a turulmonda* (1917), valamint a *Psychoanalysis és ethnológia* címmel összefűzött két írását (1918) szokás a már freudista RÓHEIM debütálásának tekinteni. 1918 szeptemberében ő is részt vesz a budapesti pszichoanalitikus kongresszuson, itt felolvasott *Das Selbst* című írása (kibővített változatban) jelenik meg 1921-ben. 1920-ban a hágai kongresszuson adja elő az ausztráliai totemizmus pszichoanalitikus értelmezését adó dolgozatát, amelyért, mint a pszichoanalízisnek más tudományokban való credményes alkalmazásáért, 1921-ben megkapja a Freud-díjat. 1928 és 1931 között folytatja ausztráliai (és egyéb) etnológiai kutatóútját. 1938-ban az európai fasizmus elől menekül az Egyesült Államokba. Itt hal meg 1953-ban.

RÓHEIM életművében a magyar és nemzetközi népszokások, a sámánizmus, a szibériai és klasszikus mitológia, valamint az ausztráliai epikus szövegek és szokások freudista magyarázata egyetlen rendszert alkot. Az utókor ezt a pszichoanalitikus etnológia és kultúraelmélet szempontjából igen sokszor méltatta. Feltűnő azonban, hogy folklorisztikailag és műfajelméletileg mennyivel ritkábban adtak róla ilyen áttekintést, jóllehet a tágan értelmezett „folk narrative” kutatásában is több területen alkotott maradandót, módszertanilag igen tanulságosat.

1. Ő is, mint már FREUD, majd a freudista mítosz- és mesekutatók első generációjától (RANK, RICKLIN stb.) kezdve mindmáig oly sokan, ad mítoszelemzéseket. Gyakran görög témából indul ki vagy ilyen címmel teszi közzéttehetővé témáját (*The Riddle of the Sphinx or Human Origins* — 1934; *Aphrodite or the Woman with the Penis* — 1945; *Charon and the Obolos* — 1946; *Teiresias and the Other Seers* — 1946; *The Songs of the Sirens* — 1948; *The Panic of the Gods* — 1952. stb.). Valóságos görög mitológia pszichoanalitikus magyarázatokkal című címszorosozatnak tűnik e kötetnyi írás. Egyszer érdemes lenne külön is összegezni az ide tartozó dolgozatokat. Mint RÓHEIMnél mindig, hatalmas mennyiségű és a világ minden tájáról összehozott párhuzamanyag jellemzi tanulmányait, ezért a legszorosabb értelemben vett motívumkutatás szempontjából is találó vagy másnál nem szereplő összevetések bukkannak fel itt, amelyeket még akkor is tanulságos megismerni, ha valaki nem a pszichoanalízis módszerét tartja célravezetőnek.

2. RÓHEIM műfajelméletében nemcsak a mítosz és mese mások által is számtalanszor érintett kérdésköre szerepel. Minthogy jól ismerte az európai folklórt, más itteni műfajok (monda, szólás, rejtvény, a szokásköltészet és a hiedelemzövegek sok-sok példája) kérdéseiben is járatos volt. Olyan előny ez, amellyel egyetlen pszichoanalitikus kollégája, valamint igazán kevés etnológuskortársa rendelkezett. (Egyedül Alan DUNDES műfajelméleti ismeretei múlják ezt felül.) Ezért külön figyelmet érdemel, hogy főként ausztráliai tapasztalatai alapján RÓHEIM új műfajokat, illetve műfaji összefüggéseket is vizsgált. RÓHEIM műveinek többféle kiadása, válogatott tanulmányainak új meg új gyűjteményei kevésbé áttekinthetővé teszik az ide vonható írások eszmerendszerét. Igen röviden úgy mondhatjuk, hogy korábbi, idevágó megjegyzések és részlet-eredmények után először az 1945-ös *The Eternal Ones of the Dream* kötetben foglalkozott a „totemic myth” műfajával, illetve az „álom” névvel nevezett műfaj kérdéseivel. Még nyilvánvalóbban ezzel a kérdéssel foglalkozik az 1952-ben megjelent *The Gates of the Dream*, amely RÓHEIM egyik legvégső, monografikus munkája. Ez egyrészt tanulmánygyűjtemény (amelyben különböző epikus témák szerepelnek), ám áttekintést olvashatunk az animizmusról és a mitológiáról is, sőt a bevezető írás (*The Basic Dream*) mindmáig a legteljesebben adja RÓHEIM álom-elméletét. Aki pedig kételkedne abban, hogy mindezt a „magyar örökség” címszavával jellemezhetjük, a dedikációt, az előszót és az

utószót idézhetjük. Itt maga RÓHEIM közli, hogy 1915-től kezdve dolgozta ki ezt az elgondolást, és a kötetet FERENCZI Sándor emlékének ajánlja, külön is hangsúlyozva a *Thalassa* fontosságát. RÓHEIM a maga álmait is bemutatja, a kötet más tanulmányában pedig a sámánok „álmairól”, az „alvilágba szállásról” is beszél, egyszóval itt csakugyan egy nagyszabású műfaji elrendezés körvonalai rajzolódtak ki. Érdemes lenne egyszer tüzetesen összegezni ezt a teóriát.

3. RÓHEIM magyar örökségének harmadik összetevője a „primitív” népek körében végzett folklorisztikai terepmunka ténye. RÓHEIM antropológusnak, kultúraelméleti szakembernek vagy pszichoanalitikusnak minősítése (és ön-minősítése) ugyan helyes, ám voltaképpen folklorista járt személyében Ausztrália mélyén: mítoszok és rítusok iránt érdeklődésének igazában nincs előzménye a magyar néprajz történetében, hiszen korábban nyelvészek vagy tárgy-gyűjtők jártak a távoli népek körében. RÓHEIM öröksége viszont DIÓSZEGI Vilmos, GÖRÖG Veronika vagy VARGYAS Gábor kutatóútjain nyilvánvaló. Sőt, amint erről még lesz szó, G. DEVEREUX munkássága is elválaszthatatlan RÓHEIM elgondolásaitól.

RÓHEIM terepmunkájáról (eredeti gyűjtőfüzeteinek publikálatlan volta, valamint kisebb méretű tárgyi és „zenei” felvételeinek önállóan sosem rendezett körülményei következtében) máig sincs hiteles képünk. Még a legtöbbet egészen a közelmúltig a *Children of the Desert. The Western Tribes of Central Australia* („Volume One” megjelöléssel, 1974) sokkal inkább népelet-leírásokat ad, ám a nemrég megjelent „II.” kötet (1988) két nagy része „álmok” és „népmesék” címet visel. Az érdekes anyag a nemzetközi közvélemény számára először tesz közzé ilyen méretű ausztráliai „folkloort”, ám folklorisztikai kommentárok eddig nem magyarázták a szövegeket. Ily módon ez egy még elvégzendő feladata a kutatásnak.

RÓHEIM közvetlen, magyarországi hatásáról hosszú ideig érdemleges megjegyzést sem tettek. Megemlítették, hogy a *Magyar néphit és népszokások* legtöbb adatát ugyan utódai kisajátították, ám nemcsak a régi *Magyarság Néprajza* nem méltatta RÓHEIMet arra, hogy közreműködésre kérje fel, hanem a napjainkig folyamatos primitív „erotizálás” a magyar népköltészet vizsgálatában sem épített RÓHEIM gondolataira. (Igaz, ehhez komparatív anyagra lett volna szükség.) Azok, akik személyesen nagyra becsülték, mint MARÓT Károly, LÁSZLÓ Gyula vagy GUNDA Béla, egy-egy részleteredményét vették csupán át, vagy még ennyit sem.

Annál meglepőbb ez a hallgatás, hiszen van egy olyan klasszikus magyar pszichoanalitikus munka, amely közvetlenül RÓHEIM hatásáról tanúskodik. Igen kacskaringós előélet után (amelyet később még komplikáltabb utóélet követett), 1943-ban jelent meg először HERMANN Imre főműve, egyben a magyarországi freudista tudomány páratlan teljesítménye *Az ember ősi ösztönei*. Ennek előszavában maga HERMANN írja, hogy „a budapesti pszichoanalitikus kollégák közül ... Róheim Géza ... voltak azok, akik gondolataim fonalát felvették és

továbbszótták”. Minthogy HERMANN gyakorlatilag 1936-tól foglalkozott intenzíven e könyv írásával, RÓHEIM pedig 1938-ban emigrált, a kapcsolat legintenzívebb szakasza ekkorra esik. HERMANN könyvének későbbi kiegészítéseiből (lásd az 1984-es kiadás erre vonatkozó adatait) úgy látjuk, hogy ő csak (érthető okból) 1943 után szerez tudomást RÓHEIM néhány, a negyvenes években írott művéről, amelyekben viszont RÓHEIM vagy közvetlenül utal HERMANN eredményeire, vagy tovább is gondolja azokat. HERMANN a főemlősökre vonatkozó kutatásokat élete végéig élénk figyelemmel kísérte, és e téren voltaképpen az ő munkája a freudista pszichoanalízis klasszikus alkotása, kiterjeszkedése egy újabb (határos) tudományterületre, ugyanúgy, mint RÓHEIM az etnológia területén tette. Az is nyilvánvaló, hogy az etnológiai adatok és következtetések HERMANNnál viszont RÓHEIMTŐL származnak. Fordítva ez a kapcsolat nem képzelhető el. Az is kézenfekvő azonban, hogy e témával kapcsolatban egy automatikus „folk narrative” kutatás lehetetlenség.

Eddig csak a „freudiánus” pszichoanalízis magyar folklorisztikai vonatkozásait említettük. Amint ismeretes, a pszichoanalízis másik, innen elszakadt áramlata, Carl Gustav JUNG és köre is kitüntetett témaként foglalkozott mesékkel. Nemcsak maga JUNG, hanem Hedwig von BEIT, Marie-Louise von FRANZ, Wilhelm LAIBLIN és mások alapvető munkákban érintették e kérdéskört, és műveiket a nemzetközi mesekutatás is számon tartja. LAIBLIN klasszikus értékűvé vált antológiája — a *Märchenforschung und Tiefenpsychologie*, 1969 — az ő műveik mellett a „klasszikusok”, mint FREUD, ABRAHAM és mások, valamint folkloristák, mint von der LEYEN, LÜTHI és RÖHRICH tanulmányait is hozza. Úgy látszik, a jungiánus mesekutatás a negyvenes évek óta bontakozott ki.

Am éppen magyar vonatkozásban nem feledhetjük, hogy JUNG volt az, aki a magyarokat FREUDHOZ kapcsolta. 1913-as szakításuk után is maradtak magyar követői. 1943-ban megjelent egyik főműve — *Über die Psychologie des Unbewussten* — magyarul 1948-tól volt olvasható. Karakterológiája, ember-tipológiája mindig is a magyar pszichológia sarktételei közé számított.

JUNG hallatlanul gazdag életművéből szinte lehetetlen röviden kiszemelgetni a folklorisztikailag értékelhető mozzanatokot. Gyakorlatilag már az 1912-es *Wandlungen und Symbole der Libido* ilyen jellegű munka, amely nemcsak Miss MILLER fantáziáit elemzi olykor kismonográfia-méretű folklorisztikai exkurzusokkal (mint pl. a *Hiawatha* részletes tárgyalása), hanem kiindulópontként is a „freudista korai folklorisztika” (RIKLIN, ABRAHAM, RANK, MAEDER, JONES és mások) egész eszmevilágát választja. A FREUDDAL való szakítás előtti munka nálunk is mindig kézikönyvnek számított. JUNG magyar tanítványai közül a legjelentősebb Jolande JACOBI, aki maga is foglalkozott mesekutatással.

Még ennél is tanulságosabb KERÉNYI Károly és JUNG kapcsolata. Amint közismert, a magyar klasszika-filológus, KERÉNYI köréhez tartozott nemcsak HONTI János, hanem DOBROVITS Aladár és DÖMÖTÖR Tekla, sőt áttételesen LENGYEL Dénes és KOVÁCS Ágnes is. KERÉNYI 1943-ig élt Magyarországon,



ekkor költözött, jobban mondva menekült Svájcba. Kapcsolata JUNGgal a harmincas évek végére datálódik, és kismonográfia-sorozatuk (részben az amerikai etnológus, Paul RADIN közreműködésével) nem sokkal ez utáni. *Das göttliche Kind* (1940) és *Das göttliche Mädchen* (1941) után legfontosabb, közös művük az *Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos. Eleusinische Mysterien* (1941). Itt és más írásaiban (főként az *Eranos-Jahrbuch* tanulmányai-ban) KERÉNYI csak igen ritkán használja a mélylélektan jungiánus terminológiáját, ám pusztán az a tény is, hogy JUNGgal együtt publikál, itthoni tanítványai körében egyértelműen érvényesítette JUNG módszerét. Örök kár, hogy 1943 óta (és KERÉNYI újabb hazai publikációi ellenére is) ezt a témakört nálunk mindmáig sem tekintették át folkloristáink vagy tudománytörténészeink.

Egyébként KERÉNYI maga is foglalkozott folklorisztikai témákkal és a magyar néprajz kiadványaiban is publikált. Ilyen tanulmányai azonban a klasszika-filológia, a vallástörténet és a mítoszkutatás módszereit követik, sokszor újító jellegűek is, ám nem nevezhetők pszichoanalitikus módszerűnek.

Már Magyarországon foglalkozott pszichoanalízissel, pontosabban sorsanalízissel a nevezetes pszichiáter, SZONDI Lipót (1893–1986). SZONDI 1936-tól még Magyarországon dolgozta ki egyéni életútelemező mélylélektani módszerét, majd német deportálás és Svájcba menekülés következett (1944). Ott jelenik meg a *Schicksalsanalyse* 5 kötete (1963-ban az utolsó). Ez mély empátiáról tanúskodó, szakmailag nagyra értékelt pszichoterápiai szakmunka, ám nem tekinthető folklorisztikailag önálló teljesítménynek. A pátriárchai kort megélt SZONDI azonban később két, egymással is összefüggő mítosztörténeti munkát is közzétett (*Moses. Antwort auf Kain* — 1973; *Kain. Gestalten des Bösen* — 1978). Ebben, hogy végletesen egyszerűsítsük a szerző alapvető felismerését, arra következtet, hogy Mózesben mindkét emberi típus (a káini és az ábeli) megvolt, az utóbbi diadala a törvény. Tipikus pszichoanalitikai művelődéstörténet ez, társa nemcsak FREUD Mózes-könyvének, hanem RANK és JUNG mítoszvizsgálatainak is. Ezekre SZONDI hivatkozik is. Megemlíthetjük végül, hogy Magyarországon csak legutóbb (1987-ben) jelent meg *Szondi Káin–Ábel–Mózes értelmezése*, ezért eddig nem hatott a magyar folklorisztikára vagy mítosz-kutatásra.

Talán a legérdekesebb „magyar ethnopszichológus” a nemzetközi kutatásban Georges DEVEREUX néven szereplő amerikai–francia tudós, az „általános ethnopszichiátria” klasszikusa. DEVEREUX (nem ezen a néven, ez csak álnév) 1908-ban Lugoson született és az első világháború után Nagyrománia elől menekült Párizsba. Érettségije (1926) után érkezett Párizsba, ahol kezdetben zenész és író kívánt lenni, majd fizikát és szociológiát tanult. Gyakorlatilag Marcel MAUSS nevezhető mesterének. Szinte véletlenül kezdett foglalkozni maláj filológiával (1931-től), és indokínai terepmunkára indul. Útja az Egyesült Államokon át vezet és harminc évig tart. Mojave-indián, és a hátsó-indiai Sedang-Moi terepmunkáját számos közleménye rögzíti. Az Egyesült Államokban előbb

KROEBER tanítványa szeretett volna lenni, majd Weston LA BARRE, az ekkor itt élő Claude LÉVI-STRAUSS, sőt Ralph LINTON és Margaret MEAD alkotják tudományos hátterét. Noha etnológiai és pszichiátriai végzettsége következtében sokoldalú tevékenységet folytat, ám igazán fontos állást nem kap. 1963 és 1981 között (LÉVI-STRAUSS meghívására) ismét Franciaországban él, sőt Párizsban az *École des Hautes Études* keretében etnopszichiátriai szemináriumokat vezet. Hosszas betegség után 1985-ben itt is halt meg.

Művei angolul, majd franciául jelentek meg, kölcsönös fordításokban is, olykor javítva, autorizálva. Német kiadásainak száma is nagy. Tucatnyi könyvet és vagy 300 tanulmányt publikált. Etnopszichiátriai leírásai, olykor egy-egy adatközlő pontos bemutatása elsősorban indián terepmunkáján alapulnak. Általános, összehasonlító „etnopszichiátriája” egyedülálló kísérlet. Ismertetőinek is feltűnt, hogy élete utolsó két évtizedében a korai görög mítoszok iránt érdeklődött, igen gondosan (szinte filológiai pontossággal) megalapozott tanulmányaiban pszichoanalitikus szempontból is egyéni, újszerű magyarázatokat nyújtott. *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (először 1970-ben, majd később javított, bővített kiadásokban és sok fordításban) és az ezt kiegészítő *Ethnopsychanalyse complémentaire* (először angolul, az első francia kiadás 1972-től), valamint a *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, amely eredetileg 1967-ben angolul jelent meg: *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*) című monográfiái a legfontosabb ilyen általános etnopszichiátriai művek. Görög témájú könyvei közül a legismertebbek *Tragédie et poésie Grecques* (1975), *Femme et mythe* (1982), valamint a *Dreams in Greek Tragedy* (1976). Amint ezt leginkább a *Baubo. La vulve mythique* (1983) tanúsítja, DEVEREUX „görög” érdeklődése természetesen az egész európai kultúrára kiterjed. (Itt most nem érintve amerikai és ázsiai etnológiai terepmunkájának eredményeit, megemlíthetjük, hogy még sok dolgozata lenne könyvbe összegyűjthető. Élete legvégén számos dolgot készített. Nagy nemzetközi publicitása és bibliográfiájának többszöri összeállítása, életművének több méltatása ellenére sincs ma még összképünk rendkívül gazdag életművéről.)

DEVEREUX voltaképpen sosem tagadta magyar kapcsolatait. A pszichoanalízist illetően RÓHEIM-re hivatkozik (akiről ő írta a néhány nekrológ egyikét). Sok dolgozatában hivatkozik magyar témákra, néhány kéziratában pedig különösen magyar jellegű összefüggések találhatók. Haláláig kitűnően beszélt magyarul, tervbe vette magyar tanulmánykötet összeállítását. Itthon azonban csak ritkán hivatkoznak rá, sem etnológusok, sem pszichiáterek nem adtak eddig tüzetes szemlét műveiről. Hatása így a jövőben nagyobbak vélhető, mint amekkora jelenleg.

Nincs itt terülni néhány világhírű magyar pszichiáter, vagy rokon területen dolgozó kutató (pl. BÁLINT Mihály, SZÁSZ Tamás és mások) életművének bemutatására. Náluk a „folklorisztikai” témák a lélektani és gyógyítási vonatkozásokhoz képest háttérben vannak. Hasonló módon a régibb vagy az újabb buda-

pesti iskoláról sem most kell képet adni. Mindkét feladat elvégzésére szükség lenne azonban.

Összegzésképpen a következő főbb vonásokat emelhetjük ki.

1. A magyar pszichoanalitikus iskola a kezdetektől mindmáig sokrétű és gazdag tevékenységet folytatott. Ennek egyik huzamos összetevője az epikus szövegek (mítoszok, mondák) és a szokások, általában véve a vallás és mitológia, valamint a folklór vizsgálata. Itt néhány sajátos téma (álmok, sámánizmus stb.) szinte szünet nélkül megjelenik.

2. A magyar pszichoanalízis egészét jellemzi egy etnológiai-folklorisztikai-mitológiai irányultság, olyan erővel, amely másutt nem figyelhető meg. Ez független attól, hogy pontosan milyen áramlathoz is tartozik egy-egy magyar pszichoanalitikus (lásd pl. RÓHEIM, FERENCZI, SZONDI, HERMANN, DEVEREUX egymástól is nagyon eltérő, ám e vonatkozásban azonos műveit).

3. Feltűnő a magyar iskola érdeklődése a művelődéstörténet (és mítosztörténet) iránt. Ez elsősorban a görög és biblikus hagyományra vonatkozik, ám végső soron ide kapcsolható a magyar pszichoanalitikusok érdeklődése a sámánizmus iránt.

4. Sosem volt uralkodó irányzat a magyar folklorisztikában a mélylélektani módszer. A magyar pszichológiai iskolában is csak mellékes téma volt mindaz, amit a folkloristák nagyra értékelhetnek. Ez a magyarázata annak, hogy hatása sem volt igazán nagy a magyar folklorisztikai kutatásra. A második világháborúig a pszichoanalízis nálunk céhen kívüli, nem is annyira lenézett, mint inkább megmosolygott volt. A sztálinizmus tiltotta. Az utóbbi évtizedekben egyre nyilvánvalóbban előtérbe kerül, klasszikusait (az általunk említetteket is) egyre szélesebb körben ismertetik. Ám igazi hatása ettől még nem lett mélyebb, nagyobb, tudományosabb. Nem ismerünk olyan folklorisztikai dolgozatot, amely a pszichoanalízis klasszikus magyar eredményeit alkotó módon továbbfejlesztette volna. Sőt, ilyen lehetőség körvonalai most sem látszanak közelinek.

5. Paradox módon is ide kapcsolhatjuk azonban azt a felismerést, hogy még így, szinte hatástalanul is a pszichoanalitikus magyar folklorisztika az egyetlen igazi „alternatív” folklorisztikai módszer nálunk. A „hivatalosnak” nevezhető történeti-filológiai (és egyéniségkutató-szociológiai) kutatási módszer mellett nálunk végül is nincs (marxista) esztétikai folklorisztika. Ennél szélesebb körben hat a pszichoanalízis.

Ennek jobb megismerése (amelyhez e beszámoló is hozzá kívánt járulni) azonban szükséges ahhoz, hogy fel is használjuk a pszichoanalízis hazai iskolájának eredményeit. Van mit felhasználni, és ha részletesebben megismerjük a magyar pszichológia újtóinak életművét (ide értve a második vonalban vagy eldugott helyen hozzáférhető eredményeket is), ez a felismerés még inkább igazolódik. Hogy pszichiátriailag is értékelhető állítással zárjuk szemlénket: mintha elfojtás övezné a magyar pszichiátriai – pszichoanalitikus folklorisztika

műveit nálunk. Miért? Reméljük, ezt az infantilis viselkedést a felnőtt magyar folklorisztika meghaladja.

## IRODALOM

A téma természetéből következően nincs szükség arra, hogy teljes bibliográfiát adjunk, csupán hivatkoznunk kell olyan áttekintésekre és művekre, amelyekben a további hivatkozások és adatok megtalálhatók. Dolgozatunk természetéből következően arra törekedtünk, hogy (ha ez lehetséges), ne a nemzetközi, hanem a magyar forrásműveket idézzük, mivel ezek magyar vonatkozásban mindig pontosabbak lehetnek, mint a nem magyar kutatók által készített szemlék.

### KATONA LAJOSRÓL

lásd: DÖMÖTÖR Tekla – KATONA Imre – VOIGT Vilmos: *Folklorisztikai tudománytörténet. Szöveggyűjtemény. I. (1840–1900)*. Budapest, 1978. 15–51.

### FREUD

műveinek számos magyar kiadása van, vele is több munka foglalkozik, illetve róla szóló külföldi monográfiákat fordítottak magyarra. Azonban FREUD levelezésének vagy könyvtárának magyar vonatkozásait eddig külön még nem tekintették át. További szempontokra is mutat: *Freud Magyarországon. Beszélgetés Hermann Imrével*. Kritika 1981/5. szám, május, 17–20. Életművének folklorisztikai vonatkozásait mintaszerűen és gondosan tekinti át (noha már terjedelmi okokból sem lehet még ez a szócikk sem teljes): ORING, Elliott: *Freud, Sigmund*. in: *Enzyklopädie des Märchens, Band 5*, Berlin — New York, 1987. S. 266–275.

### FERENCZI

írásait Magyarországon leginkább a mostani válogatásból ismerik: *Lelki problémák a pszichoanalízis tükrében*. Összeállította, sajtó alá rendezte és az előszót írta DR. LINCZÉNYI Adorján. Budapest, 1982. Az ebben közölt FERENCZI-bibliográfia jól eligazít, ám mégsem teljes. Műveinek német és angol válogatása közismert. Már ezek ismeretében készült a francia fordítás (amelyben összevetik a „Thalassa” 1924-es német és 1932-es magyar kiadásait is): *Thalassa. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle, suivi de Masculin et féminin*. Paris, 1979. FERENCZI levelezése sokkötetes francia kiadásának magyar vonatkozásait még nem dolgozták fel. Életrajzai közül számunkra is legfontosabb: BARANDE, Ilse: *Sándor Ferenczi*. Paris, 1972. (bibliográfiával). Tevékenységének igen sokoldalú értékelését adta az 1993. július 18–21. között Budapesten tartott nemzetközi konferencia: „Sándor Ferenczi Birthday Commemoration” címmel.

### BRAUN

Somáról lásd: PALÁDI-KOVÁCS Attila: *Braun Soma és néprajzi munkássága*. Népi Kultúra — Népi Társadalom, V–VI. 1971, 135–147.

### RÓHEIM

dolgozatait legutóbb két magyar válogatás tette közzé. A *Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata* (Budapest, 1984) és *A bűvös tükör* (Budapest, 1984) egyaránt tartalmazza művei bibliográfiáját. RÓHEIMRŐL írott kismonográfiám „A múlt magyar tudósai” című sorozatban jelent meg, 1989-ben. A dolgozatban említett műveken kívül még megemlítendő, hogy szinte minden írása olvasható franciául is, több kiadásban, jó bibliográfiával és jegyzetekkel. Lásd például: *Psychanalyse et anthropologie. Culture — Personnalité — Inconscient*. Paris, 1967. (Az 1950-es *Psychoanalysis and Anthropology* fordítása.) Néhány német kiadás viszont nem teljes. Életrajzát franciául Roger DADOUN írta meg: *Géza Róheim et l'essor de l'anthropologie*

*psychanalytique*. Paris, 1972. (Itt a magyar hivatkozások, érthető okokból, nem mindig pontosak.) Szimptomatikus jelentőségű tanulmánykötet: *Man and His Culture. Psychoanalytic Anthropology after Totem and Taboo*. Edited by Warner MÜNSTERBERGER. New York, 1970. E kötetet francia és német változataiból tanulmányokat hagytak ki, ezért csak az amerikai kötetet használjuk. A „Róheim Géza centenáriumi” nemzetközi konferencia (Budapest, 1991. szeptember 11–12.) anyagáról jó áttekintést ad a *Thalassa* c. folyóirat különszáma: 3. évfolyam, 2. szám, 1992. tél. Első, nemzetközi folklorisztikai szempontú kötetválogatása: *Fire in the Dragon and other Psychoanalytic Essays on Folklore*. Edited and Introduced by Alan DUNDES. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992.

#### HERMANN IMRE:

*Az ember ősi ösztönei. Összehasonlító vizsgálatok a pszichoanalízis és a főemlősök biológiája alapján.* (Budapest, 1943), a II. bővített kiadás: *Az ember ősi ösztönei*. Sajtó alá rendezte V. BINÉTI Ágnes. (Budapest, 1984). Gyakorlatilag mindkét kiadás együtt használandó.

#### JUNG

írásairól nincs érdemi magyar áttekintés.

#### KERÉNYI

magyarországi munkáit is felsorolja tanulmánykötete: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókor-tudományi tanulmányok 1918–1943*. Budapest, 1984. Válogatta és sajtó alá rendezte KOMORÓCZY Géza és SZILÁGYI János György. Bibliográfiával, kommentárokkal. Ehhez képest a többi magyar KERÉNYI-kiadás másodlagos.

#### SZONDI LIPÓT:

*Káin, a törvényszegő. Mózes, a törvényalkotó.* Budapest, 1987. Számunkra igen tanulságos mű, a bevezető azonban kevésbé tér ki a mi szempontjainkra. Teljes SZONDI-bibliográfia sem található itt.

#### DEVEREUX

munkáiról bibliográfiát ad a *Curare* (Sonderband 3/84, 297–314). A már említett művein kívül több áttekintés és értékelés foglalkozik munkáival. Ezek közül a leghasznosabb: *Die wilde Seele. Zur Ethnopschoanalyse von Georges Devereux*. Herausgegeben von Hans Peter DUERR. Frankfurt, 1987, ebben is életrajzi hivatkozásokkal és bibliográfiával. Sajnos magyar nyelven DEVEREUX érdemi munkája nem jelent meg.

A magyar pszichoanalitikus iskola második világháború utáni eredményeit egyszer külön kellene áttekinteni. Ehhez még csak néhány szempontot adhatott: VIKÁR, György: „*L'Ecole de Budapest*” d'après un témoignage hongrois. In: *Critique* (Mars) 1976, no. 346. 237–252. Újabban egyre élénkebb a magyar pszichoanalízis általánosabb, társadalomtudományi kérdések egész sokasága iránt érdeklődő ágazata. Voltaképpen ebbe még a folklór is beletartozik.

# ISMERTETÉSEK

**Kósa László: A Magyar Néprajzi Társaság százéves története (1889–1989).** Kiadja a Magyar Néprajzi Társaság és a Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke. Budapest, 1989. 133 lap, IV fényképes tábla (= A Magyar Néprajzi Társaság Könyvtára, 7. — Szerkeszti: Ujváry Zoltán)

*Szilágyi Miklós*

A társaságok történetét leggyakrabban évfordulás tisztelgéséül szokták volt megírni-megírni. Az ünnepi alkalomhoz kötődéssel magyarázható, hogy az ilyen írásművek preferált műfaja mindmáig a „krónika”: a megrendelő az eseménytörténet adatszerű bemutatását, nem az oknyomozó elemzést, a társadalomtörténeti és/vagy eszmetörténeti összefüggések feltárását várja el a szerzőtől, aki aligha tehet mást, mint gondosan egybegyűjti, s kronológiailag elrendezi az esetleg csak a társasági tagoknak fontos — mert fontosságuk tudatát erősítő — információkat. Ráadásul a társasági-egyleti élet apróbb-nagyobb történéseinek és a valós vagy vélt eredményeknek az elősorolása, nem különben a testületi munkában érdemeket szerzett személyeknek a kötelező méltatása az előadás hangnemét is többé-kevésbé megszabja: a szerző úgy érzi, nem illendő szabadjára engednie bíráló, az emberi gyengeségeket leleplező, a valamikori vitákban ítélkező hajlamát. Ha nem akar az ünnepontás vétkében elmarasztaltatni, inkább a fenntartás nélküli elismerésre, a jelenben, s jövőben jól hasznosuló múltbéli példák kiemelésére kell helyeznie a hangsúlyokat.

A Magyar Néprajzi Társaság 100 éves történetének megírására a centenáriumi ünneplés előkészületei közepette felkért KÓSA Lászlónak is bizonyára fel-felsejlettek munkája közben a társaságtörténeteknek ezek a kissé ironikusan emlegetett jellemzői, melyeket nem lehet nem tudomásul venni, egy rangos tudományos társaságról szólván mégsem ildomos vezérfonalként elfogadni. Az mindenestre kiérződik szövegéből, hogy bár igyekezett azonosulni vállalt feladatával, elfogadta az abból adódó alapkövetelményt: a krónikás múltidézés, mégis inkább az a törekvés munkált benne, hogy az ünneplés műfaját megszabadítsa azoktól a ballasztoktól, melyek óhatatlanul megterhelik, s hovatovább a társaság belső ügyévé silányítják az ilyen munkákat. Felettből tartózkodó volt KÓSA — ez az egyik dicséretes erénye az eredeti megbízáshoz képest mintegy fele terjedelemben megoldott összefoglalásának —, amikor periferikus események részleteit vagy „ma már senki sem ismeri” személyiségek jelenlétét-megnyilatkozását közölhette volna. Hatásosan kifejezte az ilyen információkat elhárító gesztusaival, hogy Társaságunk történetét csak addig a határig van értelme részletezni, az irattárból bőségesen idézhető adatokkal feldúsítani, amíg a szakág tudománytörténetének — s tágabban: a „nép” iránti nemcsak tudományos érdeklődés és az eszmetörténet összefüggésének — még alaposabb megismerését szolgálja.

Vagyis azt tekintette KÓSA a maga szakmai igényességéhez, s a Társaság rangjához méltó feladatnak, ha szakít — amennyire az ünnepi légkör ezt megengedi — a társaságtörténeti szokvánnyal. „Csupán” azt akarta sokoldalúan bizonyítani a többé-kevésbé közismert tudománytör-

téneti tények (esetleg meggyökeresedett legendák...) és a kellően megrostált új gyűjtésű adatok tüzetes szembesítésével, hogy a más tudományágak jeles képviselőiből, a közülük kivált, s etnográfussá-folkloristává szakosodott (csak jóval később e stúdiomokra kiképzett) tudósokból, valamint az amatőr — félamatőr adatgyűjtők, lelkes rajongók és érdeklődők tekintélyes létszámú csoportjából megszerveződött, s napjainkig hasonló összetételű Magyar Néprajzi Társaság milyen mértékben járult hozzá a néprajztudománynak nevezett diszciplína megteremtődéséhez, s milyen fórumokat — intézmény-pótlóakat, s az intézményesülés előrehaladván azok között közvetítőket — teremtett meg, s működtetett annak érdekében, hogy a szakág minden, erre igényt tartó művelője jelen lehessen a szakmai közéletben. A cáfolhatatlan hitelű adatokkal alátámasztott bizonyításnak — mi sem természetesebb — a szervezeti életet irányító személyiségek (akik nem minden korszakban és nem szükségszerűen voltak azonosak szakágunk iskola-teremtő jelesei!) árnyalt jellemzése is, inkább személyes, mint szakmai ellentétek-viták-torzalkodásaiak felidézése is részét képezi. Hiszen dörögés lenne a Társaságot a messze sugárzó vagy gyarló embertől független absztrakcióvá stílizálni...

Ezt az — úgy tűnik — „minimális programot”, melynek egy mintaszerű társaságtörténet a „hozadéka”, persze csak azért tudta vállalni KÓSA László, mert nem kényszerült rá, hogy a Magyar Néprajzi Társaság ürügyén tudománytörténetet írjon: egyidejűleg elkészítette *A magyar néprajz tudománytörténetét* (Budapest, 1989) is. Az olvasónak megvan a lehetősége, hogy ebben a könyvében keresse azokat az információkat és elemzéseket, melyeket hiányol a társaság-történetből. Én elfogadom a szerző döntését: ha nem mossuk össze a néprajztudományt a Társasággal, nincs értelme szaporítani a szót ...

**Néprajz a magyar múzeumokban.** Szerkesztette Selmeczi Kovács Attila és Szabó László. Készült a Magyar Néprajzi Társaság megalakulásának századik évfordulójára. Megjelent a Néprajzi Múzeum és a Szolnok megyei Múzeumi Igazgatóság támogatásával. Budapest — Szolnok, 1989. 335 lap, 20 térkép, angol és német összefoglaló

*Szilágyi Miklós*

Eltelt már annyi idő a könyv megjelenése — a Magyar Néprajzi Társaság centenáriumi ünnepe — óta, hogy észre kellett volna vennem a sikert: az érdemes munkának kijáró elismerést. Ha természetes lenne mostanság egy-egy nagyobb szakmai vállalkozás eredményes teljesítése után az öröm nyilvános megfogalmazása! A legfontosabb néprajzi könyvek esetében is tapasztalhatjuk azonban: észrevehetetlenül csendes szokott lenni a fogadtatás. Miért várnék akkor zajos ünneplést egy olyan gyűjteményes munka esetében, mely a szakmabelieken kívül vajmi kevés embert érdekelhet? Hiszen csak azok számára kínál továbbgondolásra érdemes tanulságokat és pótolhatatlan forrásanyagot, akiket egy speciális kutatástörténeti részletkérdés is foglalkoztat: hogyan áradt szét egy évszázad alatt az egész országra a nemzeti tudományként és — vele egyidejűleg — tanulságos múzeumi látnivalóként körülírt diszciplína? Vagy másképpen fogalmazva: milyen volt, s milyen napjainkban a népelet tényeinek minél teljesebb feltárása, publikációkban vagy kiállításokon való bemutatása érdekében a mindenkori hatalom támogatásával létrejött intézményrendszer?

Talán ez a recenzió törleszthet valamit mindannyiunk adósságából, hadd hangsúlyozzam tehát mindjárt előljáróban: imponálón nagy szervező munkát végeztek a szerkesztők! Ha a tartalmi értékekre: az egybegyűjtött adatok áradó bőségére nem is lennénk tekintettel, pusztán azért is megérdemelnék a szakmabeliek lelkes dicséretét, mert a Néprajzi Múzeum, a Szabadtéri Néprajzi Múzeum és mind a 19 megye múzeumi néprajzi tevékenységének múltjáról-jelenéről egységes szempontok szerint végül is sikerült megírniuk — , s minden esetben a legilletékesebbekkel: azokkal, akik elkötelezett résztvevőként ismerik témájukat! — a mindösszesen 21 tanulmányt. Hálásak lehetünk nekik: nem nyugodtak bele, hogy egy-egy késlekedő szerző újabb meg újabb

határidőre sem szállította kéziratát, jól tudván: ha néhány megye hiányával jelent volna meg a gyűjtemény, az eredeti ötlet veszt el értelmét.

Mert ez esetben valóban az eredeti ötlet maradéktalan megvalósulása jelent igazi értéket! Végre van egy olyan kézikönyvünk, melyben együtt találhatjuk az utóbbi évtizedekben különösen szétagolt (de tulajdonképpen soha sem szigorúan központosított) magyarországi, múzeumokhoz kapcsolódó néprajzi munka minden lényeges (s mellette sok érdektelennek tetsző, speciális kutatói igények miatt azonban akár fontossá is váló) adatát. Olyanokat pl., mint a múzeumok gyűjteményeinek összetétele és darabszáma, a rég lebontott, s ma is álló kiállítások témája, a múltban és jelenben státusban lévő néprajzos muzeológusok gyűjtései és publikációi. Olyan természetű adatok ezek, melyeknek csak töredékét lehetne a legnagyobb erőfeszítéssel is a statisztikákból, múzeumi évkönyvekből, alkalmi kiadványokból összegyűjteni, lelőhelyük ugyanis a múzeumi irattár és nyilvántartás, no meg — ezt se felejtjük — a muzeológiai munkában részt vettek emlékezte.

„Adattárként” méltattam a kötetet, s úgy tetszhet: ez a vállalkozás lefokozása, hiszen a szerzők mégiscsak *tanulmányokban* összegezték megyéjük néprajzi kutatástörténetét. Bármennyire elismerem is a helyi adatok feltárásában-értelmezésében és a lokális kutatások belső logikájának bemutatásában-elemzésében megnyilvánuló eredményeit minden egyes (bár természetesen nem egészen azonos színvonalú) tanulmánynak, nem hiszek benne, hogy a megye határai közé zárva érvényesen lehetne írni a néprajz kutatás-, különösen nem tudománytörténetéről. Ahogy az egyes tanulmányokba foglalt információk több vagy kevesebb részének valóban nincs is köze a „megyéhez”, mint igazgatási egységhez! Elengedhetetlennek látszik tehát éppen ezeknek az új adatoknak a birtokában a néprajzi muzeológia és a lokális néprajzi kutatások történetének a megye-szemléleten, a megyei múzeumi rendezővel felülemelkedő újraértelmezése. Ilyen összefüggésben pedig a tanulmányokat valóban „forrásnak” kell majd tekinteni.

Forrásnak abban az értelemben is, hogy legalább egy forráskritikai szempontot tulajdonképpen minden egyes tanulmány felhasználásakor célszerű lesz figyelembe venni. Említettem már — és elismerő hangsúllyal — hogy a szerzők mindegyike hosszabb-rövidebb ideig cselekvő részese, esetleg felelős irányítója volt az általa ismertett muzeológiai munkának. Ami viszont — nem hibaként említem: másként aligha lehetne! — többé vagy kevésbé szubjektívre hangolta, némely szerzőnél helyenként az érdekltséget nyíltan be nem valló, szenttelen hangnemű „emlékirattá” változtatta a közelmúlt és a jelen (ami persze olykor több évtized!) bemutatását. Vagyis: minden majdani felhasználónak azt kell mérlegelnie, hogy az egyes tanulmányok szerzői hogyan oldották fel az „emlékező” és a „történetíró” részleges egybeesésének dilemmáját: vajon csak gazdagodott-e a szöveg azzal, hogy belopózott a magával szemben szükségszerűen elfogult emlékiratíró, vagy a szubjektív okú információ-szelektálás is gyanítható.

Hadd hangsúlyozzam ismét: a szubjektum tetten érhető jelenléte természetesen mit sem von le a kötet kivételes értékéből. Hiszen meg sem született volna, ha nem a legilletékesebbek: a néprajzi muzeológia ügye iránt elkötelezettek fognak össze, hanem valaki tudománytörténésztlől várják az összegző munkát.

**Petercsák Tivadar (szerk.): A határainkon kívüli magyar néprajzi kutatások II.** (Az 1989. október 17 – 18-án Egerben tartott országos konferencia anyaga.) Tudományos Ismeretterjesztő Társulat. Néprajzi Füzetek. Budapest, 1989. 203 oldal

*Dankó Imre*

A Magyar Néprajzi Társaságnak kétségtelenül egyik legszerencsésebb vállalkozása volt, hogy 1982-ben, több korábbi kezdeményezés után, egyfajta szervezeti formába foglalta a határainkon kívüli magyar néprajzi kutatásokat, illetve a felőlük való tájékoztatást. Az első konferenciát ebben a tárgykörben 1982-ben, november 19 – 20-án, Debrecenben, a Déri Múzeumban rendezte meg a



Társaság a Tudományos Ismeretterjesztő Társulat Néprajzi Választmányának hathatós támogató-sával. Az első konferencia anyaga elég nagy késéssel, csak 1984-ben látott napvilágot. Erre az első konferenciára, illetve kötetre az volt a jellemző, hogy egyfajta beszámolóinak, tájékoztató seregszemlének szánták; a különböző szomszédos és nem szomszédos államokban folyó magyar néprajzi kutatásokat, illetve azok eredményeit, helyzetét kívánták vele áttekinteni. Ezért néhány közlemény alig volt más, mint egyfajta teljességre törekvő, de azt el nem érő bibliográfiai felsorolás. Az első konferenciának és az előadásait közreadó első kötetnek az volt a legnagyobb eredménye, hogy felhívta a figyelmet erre az eléggé elhanyagolt, ám fontosságát tekintve mindinkább jelentőssé váló területre, és azonnal ígéret tétetett a határainkon kívüli magyar néprajzi kutatások fokozott figyelemmel való kísérésére, segítésére, a publikációs gondok csökkentésére — egy szóval a munka erőteljes folytatására.

A második konferenciára hét év múltán került sor, Egerben, 1989. október 17–18-án. A jó szervezőmunka és a tárgykör jelentős mértékben való aktualizálódása következtében a konferencia anyagának megjelentetésére még 1989-ben sor került. A kötet — PETERCSÁK Tivadar gondos szerkesztésében — BODÓ Sándor bevezetőjén kívül, 17 tanulmányt tartalmaz. A 17 tanulmány szerzője közül 10 magyarországi, 3 jugoszláviai, 2 csehszlovákiai és 1-1 kárpátukrajnai, illetve ausztriai. A 17 tanulmány közül 6 jugoszláviai, 3 csehszlovákiai, 2-2 romániai, illetve ausztriai, 1-1 pedig kanadai, illetve kárpátukrajnai tárgyú. 2 tanulmány pedig (LUKÁCS László és BALASSA Iván írásai) elvi jellegűek és módszertani, tudománytörténeti kérdésekkel foglalkoznak. Ahogy a fentiekből is láthatjuk, a konferencia eléggé változatos volt, meglehetősen széleskörűen tárgyalta a határainkon kívüli magyar néprajzi kutatásokat, mutatta be azok akkori állását, helyzetét, lehetőségeit és nehézségeit, valamint célkitűzéseit is. Ide vonatkozóan leginkább megjegyezni valónak azt hisszük, hogy a konferencián megfogalmaztak és ki is nyilvánítottak egy elodázhatatlan igényt arra nézve, hogy a Magyar Néprajzi Társaság a Tudományos Ismeretterjesztő Társulattal közösen szervezzen meg és rendszeresen jelentessen meg egy folyóiratot a határainkon kívüli magyar néprajzi kutatások számára. Azóta a kinyilvánított igényből valóság lett és már meg is jelent a *Néprajzi Látóhatár* (A Györffy István Néprajzi Egyesület folyóirata) négy számból álló első évfolyama (1992).

Azonban ismertetésünkben nem erről a folyóiratról kívánunk szólni, hanem a második határainkon kívüli magyar néprajzi kutatásokkal foglalkozó konferencia anyagát közreadó kötetrel, illetve az abban található 17 tanulmánnyal. Az előadásokat az egyes területek, tárgykörök legjobb ismerői, neves szakemberek tartották. Ennek következtében a kiadásra került anyagot is a legmegfelelőbb szakemberek írták. A tanulmányok legtöbbször ezúttal is összegező- és jelentés jellegű, és általában bibliográfiai adatokkal jól alátámasztott. Ilyen JUNG Károlynak a vajdasági magyar folklorisztikai kutatásokról és kiadványokról szóló áttekintése. De ilyen LÁBADI Károly „felmérése” is a horvátországi magyar néprajzi kutatásokról és kiadványokról. A jugoszláviai magyar néprajzi kutatások gazdagságára utal TRIPOLSKY Géza és KERECSENYI Edit, BÁRTH János, valamint KATONA Imre tanulmánya. TRIPOLSKY Géza a Tisza és a Krivaja mentén folyó, KERECSENYI Edit a szlovéniai magyar néprajzi kutatásokról, illetve azok legújabb eredményeiről, BÁRTH János a jugoszláviai magyarságtudományi kutatásokról ír. KATONA Imre pedig tanulmányában a jugoszláviai magyar néprajzi kutatások eredményeinek egy újabb összegezését adja. Önmagában az, hogy a kötetben közreadott 17 tanulmány közül 6 jugoszláviai kutatásokkal foglalkozik, azt igazolja, hogy a világon elsőként Jugoszláviában megalakult Hungarológiai Intézetnek belső és külső munkatársai révén mily nagy hatása van az ott folyó magyar néprajzi kutatásokra. Többek között azzal is, hogy sikerült intézményi síkon is biztosítani a magyar kutatók bekapcsolódását a jugoszláviai magyar néprajzi kutatásokba (KATONA Imre, KÓSA László és mások). GUNDA Béla a moldvai magyarok kutatásának újabb eredményeiről ad számot, S. LACKOVITS Emőke pedig általában a romániai magyar néprajzi kutatásokról nyújt képet 1982 és 1988 között. A továbbiakban három tanulmány is foglalkozik a szlovákiai magyar néprajzi kutatásokkal. UVÁRY Zoltán általában szól a csehszlovákiai magyar néprajzi kutatásokról, LISZKA József pedig a szlovákiai magyarok néprajzi kutatásának intézményi formáiról számol be. MÉRY Margit a szlovákiai magyar néprajzi kutatásokban oly jelentős szerepet

játszó önkéntes néprajzi gyűjtők eredményeiről, problémáiról ad képet. Az ausztriai, közelebbről burgenlandi magyar néprajzi kutatásokkal két tanulmány is foglalkozik. GAÁL Károly visszatekint a burgenlandi magyar néprajzi kutatás húsz évére, GRÁFIK Imre pedig általában számol be a burgenlandi magyarság néprajzi kutatásáról.

Szándékosan hagytuk utójára Petro LIZANEC beszámolóját a kárpát-ukrajnai magyar néprajzi kutatásokról. LIZANEC professzor ugyanis — sajnálatos módon — tanulmánya címével (Magyar néprajzi kutatások Kárpát-Ukrajnában) ellentétben nem beszámolót közöl, hanem hosszas vitába keveredik az 1984. évi, első kötet egyik tanulmányával, illetőleg a tanulmány szerzőjével, DANKÓ Imrével, Kárpát-Ukrajna betelepüléséről. Kifogásolja, hogy DANKÓ nem szólt Kárpát-Ukrajna szláv őslakosairól és azokról a keleti szláv hatásokról, amelyek a Kárpát-medencébe bevándorló magyarságot már a honfoglalást megelőző időkben, vándorlásuk közben érték. Elfeledve, hogy a szerző nem etnogenetikai, akkulturációs és interetnikus kérdésekkel foglalkozott, hanem az utóbbi 40–50 év kárpátukrajnai magyar néprajzi kutatásairól kívánt összefoglaló képet adni. A továbbiakban aztán LIZANEC professzor a DANKÓ által különösebben nem hangsúlyozott, az 1945-ben megnyílt Uzsgorodi Állami Egyetem munkatársai által végzett főleg nyelvészeti, népnyelvi gyűjtő- és kutatómunkára hívta fel a figyelmet. Sajnos, a nagyarányú és sokoldalú gyűjtőmunka eredményei főleg adattári anyagok, közülük igen kevés került publikálásra. Így aztán nem is foglalhatták el méltó helyüket sem a tudományos kutatásokban, sem pedig a közművelődési munkában.

Végignévezve a kiadványon azt állapíthatjuk meg, hogy egyrészt méltó folytatója az első, 1984-ben kiadott kötetnek, másrészt ugyanúgy alkalmas a határainkon kívüli magyar néprajzi kutatások ösztönzésére, színvonalasabbá tételére, és ami talán a legfontosabb, ugyanúgy alkalmas a határainkon kívüli magyar néprajzi kutatások eredményeinek a magyar néprajztudomány egészébe való beillesztésére, mint az első, 1984-ben közreadott kötet volt. Ebből a kötetből is kitetszően nagyon is szükséges ezeknek a kutatásoknak a folytatása és nemcsak folytatása, hanem sokoldalú fejlesztése is. A kutatás fejlesztését az időközben végbement, területünket is erőteljesen érintő és befolyásoló gazdasági-, társadalmi- és kulturális változások is indokolják. Nagy szerencsétlenség lenne, ha a néprajztudomány általában, de sajátosan a határainkon kívüli magyar néprajzi kutatások is semmiféle hatással se volnának ezekre a változásokra.

**Ujváry Zoltán: Mátyás király Gömörben. (Gömör Néprajza XXIII.) Debrecen, 1990. 133 oldal. Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke**

*Kríza Ildikó*

Mátyás király halálának 500. évfordulóján kevés néprajzi munka tisztelgett, pedig közhely a hazai folklorisztikában, hogy a Mátyás-hagyomány népköltészetünkben központi helyet foglal el. Éppen ezért UJVÁRY Zoltán szövegközlése, tanulmánya és tájékoztató bibliográfiája fontos szerepet kapott.

A kiadvány szerencsés módon a Gömör néprajza c. sorozat része. Az országosan ismert gömői Mátyás-mondákat egészítette ki újabbakkal, tette teljessé az eddigi ismereteket, korábbi publikációkat. A folklór táji differenciálódásának jó példája ez a munka. A gömői Mátyás-hagyományt a század elején HOLLÓ Barnabás 1912-ben Sajógömörben felállított szobra manifeszta először. Már HOLLÓ Barnabás is a táji kultúrához igazodva készítette el alkotását, mert a szőlőkapalást örökölte meg. Ez újabb kiindulópontjává lett a későbbi szájhagyománynak. A vidék alapos ismeretében állapítja meg UJVÁRY, hogy a szőlőkapalás mondája a legnépszerűbb. Annyi bizonyos, hogy GARAY János verse Mátyás király gömői kalandjáról 1846-ban elemi iskolai olvasókönyvben megjelent, és széles körben ismertté lett. Tudjuk, hogy ő is azért említette éppen Mátyást, és hivatkozott az urak megleckéztetésére, mert már akkor, a reformkorban is Mátyás

igazságtevő szerepe elfogadott közhely volt. A hagyomány időről időre az irodalomból táplálkozott, olvasmányok, népszínművek erősítették a király népszerűségét. Így nem csoda, ha a munka megbecsülésére, urak – parasztok közti különbségtevésre oly alkalmas monda elterjedt. A kötet biznysága szerint hat egymáshoz közel eső faluban „hitelesen” úgy tudják, éppen ott kapáltak az urak. A valóság igazolására emléktábla készült Putnokon, és ez erősítette a monda terjedését. A hagyomány hátterét szemléletesen tárja elénk UJVÁRY a bevezető tanulmányában.

A néphagyomány elevenségét bizonyítja, hogy UJVÁRY 1975 óta megsokszorozta gyűjtését. A *Varia Folkloristica* 11 gömöri mondát közölt, most pedig 38 elbeszélés került a kötetbe, és az al-dunai gyűjtéssel kiegészítve összesen 43 adatot tár elénk. Túlzás nélkül elmondható, hogy a táji gyűjtések között ez a kötet a leggazdagabb, felülmúlja a Szeged környéki, eddig legteljesebbnek vélt hagyományt, amelyről először KÁLMÁNY Lajos, majd nyomában BÁLINT Sándor, PENAVIN Olga és KOVÁCS Ágnes adtak hírt.

UJVÁRY Zoltán könyvéből képet kaphatunk arról, hogy az írásos forrásokból táplálkozó szó-hagyomány milyen változáson ment át. A fent említett GARAY vers mellett figyelmet érdemel a HELTAI krónikájából ismert kolozsvári bíró esetének folklorizálódása. A kötött epikum is lehetőséget ad az adott közösség gondolatvilágának tükröztetésére. Az ingyen dolgoztató bírót HELTAI szerint a király halálra ítéli, századunkban ez a büntetés megszűlül és két változat szerint csupán a ki nem fizetett járandóság utólagos megtérítéséről szól.

Az élő népköltészetet reprezentáló gyűjtemény a téma kapcsán három alapvető sajátosságra irányítja a figyelmet. Mindenekelőtt a Mátyás-hagyomány egyik fő jellegzetessége: a helyi mondák, eredetmagyarázók, névmagyarázók révén éltették a király iránti tiszteletet. Ezeknek a névmagyarázóknak nemzetközi kapcsolata nincs. Sok esetben olyan mondai képződmények ezek, amelyek a népköltészet fejlődésének legújabbkori sajátosságaihoz állnak közel. Így pl. az Abroszka földrajzi név eredetét Mátyás király utazásával hozzák kapcsolatba. E szerint a király Széchy Máriának ajándékozta a vidéket egy abroszért és a teritékért. A helynevek Mátyás utazásával, pihenésével, ajándékozásával kapcsolatban országszerte ismertek. Egyik-másik bizonyíthatóan 18. századi, de mégis a helynévmagyarázók a legújabbkori népköltészet fejlődésével függnek össze.

Az országjáró Mátyás király kalandjai, az áruhás király igazságtételei jelentik a másik nagy egységet a Mátyás-mondák között. Történelmi tény, hogy ilyen utazásra sosem került sor, mégis ez a legnépszerűbb kiindulópont a típusalkotások összességét nézve. Az áruhás király igazságot tesz, az urakat jobb belátásra bírja, olyan etikai normákat terjeszt, amelyek korábban ismeretlenek voltak. Az étkezésre vonatkozó szabályok (nem szabad más előtt átnyúlni; tiszta kézzel kell befejezni az étkezést), a szegények vendégül látása 19. századi folklór formációt tükröz.

A harmadik nagy egység az okos király tetteiről szól. A lehetetlen vagy ravasz kérdések megválaszolása, illetve különleges jutalmazás rendszeresen Mátyás-mondaként fogalmazódik meg. UJVÁRY érdekes gyűjteményében ilyen például *A három kérdés, A száz botütés, Kutavásár*. Ezek a mesék, mondák, anekdoták az előzőekkel ellentétben igen széles nemzetközi rokonsággal rendelkeznek. Úgy tűnik, hogy Mátyás király neve a tündérmesékben és a novellamesékben annál népszerűbb, mennél közelebb vagyunk korunkhoz. Míg a múlt századi gyűjtemények erre alig-alig hoznak példát, addig a 20. századi források Mátyás népszerűségéről tanúskodnak. Érdemes itt a négy kötetes *Bukovinai székelj népmesék* c. kiadványt említeni a fejlődés tendenciájára vonatkozóan.

UJVÁRY Zoltán gyűjtését SZILÁGYI Imre témához illő, stílusos illusztrációi díszítik. Szerencsésen egyesítette a reneszánsz stílusjegyeket a néphagyomány formakincsével, és a stilizált hólómintás kazettákba rajzolt mondai figurák, képek a mai ember hangulatvilágához harmonikusan kapcsolódnak.

A folklorisztika avatott kutatójának a tárgyyszerű bevezető tanulmánya, a pontos forrásközlése és a kutatásra vonatkozó tájékoztató bibliográfiája együttesen szép köntösben, választékos tipográfiával méltóan köszöntötte a híres évfordulót.

**Kisbán Eszter: Népi kultúra, közkultúra, jelkép: a gulyás, pörkölt, paprikás. Életmód és tradíció 4.** Budapest, 1989. 153 oldal. Az MTA Néprajzi Kutató Csoportja

*T. Bereczki Ibolya*

A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Csoportja új kiadványsorozatának immár negyedik darabját tarthatjuk kezünkben. A kötet az OTKA „Életmód és tradicionális kultúra változása Magyarországon a 19–20. században” című kutatási program keretében készült, s jelenhetett meg. A szerző hosszú évtizedek óta kiemelkedő személyisége a paraszti táplálkozás kutatásának, munkássága Európában is ismert és elismert.

Kötetében ezúttal olyan kérdéseket tett fel, s válaszolt meg, melyek messze túlmutatnak a hagyományos népi táplálkozástudomány által vázolt problematikán. Népi táplálkozási irodalmunk BÁTKY 1906-os *Útmutatója* óta legfontosabb feladatának a táji feldolgozások készítését tartotta, s e területeken valóban kiváló eredményeket mutathat fel. Igen kevesen voltak azonban azok, akik igyekeztek történetiségében vizsgálni a táplálkozást (a korábbiak közül KARDOS László, napjainkban KNÉZY Judit értek el e téren jelentős eredményeket), s a népi táplálkozás alakulására, változására is fektettek hangsúlyt. KISBÁN Eszter egész kutatói munkássága példa rá, miként lehet történeti módszerekkel, a történettudomány, a gazdaságtörténet, művelődéstörténet forrásait is felhasználva nagy régiók táplálkozásának történetét több évszázadra visszamenőleg megrajzolni.

A kötet címe is jelzi, hogy a három néven ismert, s az európai közgondolkodásban is magyar specialitásként elterjedt ételtípus túlnőtt egykori étel voltán, s jelképpé vált. E folyamat történetét vizsgálja a szerző.

Az 1787-ben ételnévként először említett gulyáshús igen rövid idő alatt nagy jelentőségre tesz szert, már az 1790-es években irodalmi művekben is feltűnik, GVADÁNYI Józseftől pedig készítésének pontos és szemléletes leírását kapjuk. A GVADÁNYINÁL és BÉL Mátyásnál is egyértelműen pásztorételként feltűnő ételtípus, majd annak paprikás változata hódító útján nemcsak az alföldi parasztság körében terjedt el a 18. század végén, hanem katona- és utasételként is megjelent.

A gulyás/pörkölt/paprikás térhódítása során már a 18. század kilencvenes éveitől túlnőtt a csupán jellegzetes és praktikus étel szerepén, s meglehetősen gyorsan eljutott — nyilván szakácskönyvek és vendégfogadók közvetítése révén is — a városi népesség és a nemesség körébe.

Rendkívül fontos KISBÁN Eszter megfogalmazása, miszerint a gulyás útja igen ritka esetet reprezentál, amikor „egy étel útja a társadalmi skála alsó lépcsőiről vezetett a felső régiókba”. A befogadó rétegek körében azonban igen élénken élt az ételtípus „paraszti” jellege, s ezáltal válhatott jelképpé. Nemzeti ételként való megjelenésével háttérbe szorította a káposztás húst, „Magyarország címerét”. E nemzeti jelképként való szerepe a reformkortól a múlt század utolsó harmadáig tartott. Ezt követően a polgári konyha ételsorában foglalta el végleges helyét.

Jelentőségét a parasztság körében, ott is elsősorban az Alföldön tartotta meg. A lakodalom, s a nagyünnepek éttrendjébe kerülve, őrizte meg súlyát az alföldi paraszti táplálkozásban. Helye és súlya a 19. század folyamán, „a táplálkozás körében mutatja azt a magatartást, ami a lakáshasználat és berendezés, a színes népviseletek és óriási lakodalmak terén a parasztkultúra mérlegében már korábban feltűnt, egy jellegzetes paraszttípus önrzeti vállalását”.

KISBÁN Eszter könyve nemcsak szakterületének igen fontos, önálló kutatási eredményeit adja közre, de kevesek által folytatott és művelt módszere tudományunk számára követendő példa lehet.

**Kovács I. Gábor: Kis magyar kalendáriumtörténet 1880-ig.** (A magyar kalendáriumok történeti és művelődésszociológiai vizsgálata) Akadémia Kiadó, Budapest, 1989. 242 oldal

Cserbák András

Elégedettséggel, s nem kis érdeklődéssel vettem kézbe KOVÁCS I. Gábor sokat ígérő kötetét. Az alcím már egy kicsit árnyalta a komolyan vett cím alapján megfogalmazott eredeti elképzelésemet. A kötet fülszövegét olvasva az első mondat fölkelletette a gyanakvásomat, mert eszerint a munka nem kis magyar kalendáriumtörténet, hanem a magyar kalendáriumok történetét bemutató művelődésszociológiai tanulmány. Elhatároztam, hogy stílszerűen föllebentem a százéves jövőmondó köpönyegét, s a kötettel párhuzamosan elolvastam a szerzőnek a *Rádió és Televízió Szemlében*, a *Történelmi Szemlében* és a *Századok*ban e témában megjelent publikációit. Váratlanul egyszerűsítette a munkámat, hogy a *Századok* 1988/3. számában a kötet egyik alfejezetének szöveg- és jegyzethű részére bukkantam. A *Történelmi Szemle* 1980/1. számában az 1989-ben megjelent kötet minden lényeges megállapítását megtalálja az érdeklődő 14 oldalon; azzal a kecsegtető ígérettel, hogy a munkacsoport, amelynek a munkájáról a szerző következetesen többes szám első személyben számol be, a későbbiekben az 1880–1920 közötti időszakot kívánja vizsgálni. Ennek alapján, bevallom őszintén, a *Századok* 1988/3. számában jobban örültem volna egy olyan cikknek, amelyik a beígért 1880–1920 közötti időszak kalendáriumait tárgyalja. Mivel ez az időszak a kötetben sem szerepel, arra következtetek, hogy a vizsgálat 1880-nal abbamaradt.

Egy témának a folyamatos, több fokozatban történő, egyre igényesebb alapossággal való feldolgozása bevett és igen eredményes módszere a tudományos munkának. A kötet négyötöd részét kitevő 1820–1880 közötti időszakot, s ezen belül is a Bucsánszky-féle naptárakat művelődésszociológiai szempontból a szerző nagy szakmai felkészültséggel és imponáló magabiztossággal mutatja be. Ugyanez azonban nem mondható el a kezdetektől az 1820-ig terjedő korszakot feldolgozó fejezetekről, s ezt egy példával érzékeltetni is szeretném. Az első fejezet címe: *Kis magyar kalendáriumtörténet a kezdetektől 1848-ig*. Ezen belül a szerző a kezdetektől a 16. századig 4 oldalon vezeti el az olvasót. A 12. oldalon A. J. GUREVICS: *A középkori ember világmérete* (Bp. 1974) c. munkájára hivatkozva érinti a szerző a ciklikus és a lineáris időszemlélet problémáját. Ugyanebben a szemléletben írt a szerző már a *Történelmi Szemle* 1980/1. számában megjelent cikkében is: „Maga az évenként megjelenő, nyomtatott, nagy példányszámú naptár is hozzájárult az idő ciklikus és lokális felfogásával való szakításhoz, a lineáris időszemlélet általánossá válásához.” Közvetve, a jegyzetekben itt is A. J. GUREVICS munkáját jelöli meg forrásként. A kozmikus/ciklikus és a történeti/lineáris időszemlélet alakulását, egymáshoz való viszonyát enyhén szólva is vulgáris népművelő szint, akár A. J. GUREVICS nyomdokain, a mechanikus óra elterjedéséhez, vagy amint szerzőnk kiegészíti, az évenként megjelenő, nyomtatott, nagy példányszámú kalendáriumhoz kötni. Lehet tudni, hogy minden kultúrának, amelyiknek hiányzik a mitológiájából az eszkatológia és a messiáseszme, kozmikus-ciklikus időszemlélete van. Mindezeknek a kultúráknak van naptárjuk. A messiáseszme az ószövetségi zsidóság kultúrájában jelent meg az Ábrahámnak adott, szóban, majd írásban hagyományozott ígérettel, s az ígéret megújításaival. Az Ószövetség teológiai fejlődésében kialakult az eszkatológia, a cél felé haladó, Jahve által irányított történelem teológiája, s ennek lineáris/történeti volt az időszemlélete. Ez a teológiai fejlődés folytatódott az Újszövetségben is, s a zsidó-keresztény kultúra terjedésével együtt terjedt a hozzá tartozó időszemlélet úgy, hogy a ciklikus és a lineáris időszemlélet a második megjelenésétől együtt él és kiegészíti egymást. Természetesen mindazokban a kultúrákban is megtaláljuk a kalendáriumot, amelyekben a lineáris/történeti időszemlélet a domináns. A szerzővel ellentétben a kalendárium, még a folyamatosan megjelenő, nyomtatott, nagy példányszámú is, inkább a ciklikus időszemléletű kultúra hétköznapi eszköze, nem is beszélve a mechanikus óráról. Ha már időszemléletet befolyásoló tényezőkről esik szó, meg lehetett volna említeni az evolúciót, mint a változó valóság megragadásának egyik módját,

ami szintén nem egy önmagába visszatérő, ciklikusan ismétlődő, hanem egyszeri, tagolt ugyan, de cél felé tartó folyamat a létező valóság minden területén.

Ez a sajnálatosan csonka, vulgarizálásra hajlamos szemlélet jellemzi a kötetet addig, amíg a szerző el nem jut arra a területre, a felvilágosodás kori kalendáriumkiadás művelődésszociológiai vizsgálatához, ahol már az 1980-as publikációjában is otthonosan mozgott. A szemlélet negatívumaiért természetesen nem a szerzőt kívánom elmarasztalni, hanem azt a közeget, amelyben módunk volt megszerezni s gyakorolni sajátosan *keleti* „európai műveltségünket”.

A kötet gerince BUCSÁNSZKY Alajos kalendáriumkiadói vállalkozása, s az általa megjelentetett kalendáriumok művelődésszociológiai vizsgálata. A BUCSÁNSZKYig terjedő időszakban a szerző kiragadott példákban igyekszik összerakni a sem nem a magyar, sem nem a magyarországi kalendáriumtörténetet. Nem magyar kalendáriumtörténet, mert foglalkozik idegen nyelvű kalendáriumokkal is, de nem is magyarországi, mert korabeli országrészek kalendáriumkiadásáról nem történik említés. A kis magyar kalendáriumtörténet tehát még megírásra vár.

KOVÁCS I. Gábor könyve azonban a művelődésszociológia eszköztárával jelentősen hozzásegíti az olvasót a 19. századi magyar művelődéstörténet, s azon belül is a népi kultúra megismeréséhez. A közelítési módot azonban a manipuláltság és a manipulálhatóság szempontjának a következetes végigelemzése ridegen céltudatosá teszi. A művelődéstörténeti folyamatok boncolgatásának nem szabad céltudatos boncolássá válni. Ahhoz jobban illik az a kutatói alapállás, amit KODÁLY Zoltán fogalmazott meg a népi kultúra iránti őszinte és utánozhatatlan alázattal a Nyugat 21. évfolyamában megjelent *Vallomás* c. cikkében: „Mi a faluban nemcsak egy csomó dalt, mindegy, hogy százat-e vagy ezret, szóval onnan kimarkolható, elvihető és felhasználható anyagot találunk, hanem más valamit is, ami nélkül ezek a dalok sem jöhettek volna létre: kultúrát... Olyan kultúrára kell gondolnunk, amelyet írás és olvasás nélkül is meg lehet érteni, de amelyben megvan a kultúra fő tulajdonsága, az, hogy részeseit felvértezi minden eshetőségre, és boldog emberré teszi mindaddig, míg a neki megfelelő életkörülből ki nem lép.”

**Dalfüzér. 1844. Tompa Mihály kéziratos, kottás népdalgyűjteménye. Hasonmás kiadásra előkészítették és kísérő tanulmányokkal ellátták: POGÁNY Péter és TARI Lujza. Herman Ottó Múzeum, Miskolc, 1988. 120 oldal**

*Katona Imre*

Mindnyájunknak kellemes meglepetés e kis könyvecske megjelenése, melynek kézirata egy évszázadnál is hosszabb ideig lappangott, és létezéséről nagyon kevesen és keveset tudtak. Míg más kéziratos hagyatékok kiadása nyomasztó adósságunk, e váratlan ajándék viszonylagos gyorsasággal jelent meg. Milyen jó lenne, ha TOMPA egy korábbi, 1841-ből való, ennél bővebb szöveggyűjteménye is felbukkanna, mely határainkon kívül rekedt, és csak annyit tudunk róla, amennyit ABAFI *Figyelője* közölt: 251 verset és népdalszöveget tartalmazott! A határok átjárhatóságával talán ez a kéziratos antológia is előkerül.

E *Dalfüzér* annak a Péchy-családnak birtokában maradt, ahol TOMPA 1844–45. között nevelősködött. Végül az egyik dédunoka 1953-ban az Országos Széchényi Könyvtárnak adta. POGÁNY Péter és TARI Lujza az 1828–1844. közötti népies műdalok összesített kiadásának előmunkálatai keretében rendezte sajtó alá ezt a kis könyvecskét, egyikük a szövegeket, másikuk pedig a dallamokat gondozta.

TOMPA Sárospatakon komoly irodalmi és zenei műveltségre tett szert, benne élt kora szellemi áramlatában, jól ismerte a korabeli népies műdalokat. Míg ARANY János emlékezetből jegyezte le saját dalkincsét, TOMPA egyidejűleg, és kortársainál jóval pontosabban. Azt nem lehet tudni, mennyire hatottak rá a korabeli gyűjtési felhívások, mindenesetre a Kisfaludy Társaságé 1843

végén hangzott el, ERDÉLYI János pedig 1844-ben külön figyelmeztetett a dallamok lejegyzésére. Lehetséges, hogy ez adta a lökést TOMPÁNAK, és talán PETŐFI kezében is megfordult kis gyűjteménye, de ezek egyelőre csak feltevések.

E félszáz dalszövegből 31 népies, 19 pedig irodalmi jellegű dal. „Mai megítélésünk szerint azért tarthatjuk TOMPA gyűjteményét népdalgyűjteménynek, mert nemcsak az általa feljegyzett népies dalok egyes darabjainak folklorizálódását, hanem azon túlmenően máig tartó továbbélését is tekintetbe vesszük”, olvashatjuk a 101. oldalon. TOMPA után újabb 13 kottás dalszöveg került be a gyűjteménybe, egy kivételével már valamennyi népdal, ez az összetétel is tükrözi a szemléletváltást.

TOMPA zömmel szerelmi szövegei közismertek, mégis nagy érték nekünk ez a kis gyűjtemény: „... egyrészt a területi térképet színesíti, másrészt a dallam- és szövegváltozatok tekintetében. . . (az) eléggé nem hangsúlyozható igazságot bizonyítja, hogy mennyire a változatokban élt (és él) a (nép) dalköltészet” (110. old.); egyébként vannak eddig ismeretlen dallamok is. A korabeli ilyen és hasonló dalfüzérek, sőt a már klasszikus értéket képviselő *Népdalok és mondák* és a *Vadrózsák* is voltaképpen pusztán szöveggyűjtemények. Az a kevés kottás gyűjtemény pedig, mely az 1840-as években, a tudatosabb gyűjtések időszakában feljegyzésre került, Buda 1849-es ostromakor majdnem mind odaveszett, s ez TOMPA gyűjteményét közvetve is értékesebbé teszi. De önmagában is valós értéket képvisel: „Tompai gyűjteménye zenei tekintetben kiemelkedik a korszak hasonló gyűjteményei közül. Összeírójának nemcsak jó iskolája volt, hanem — ez kottáiról kiderül — az átlagosnál jobb zenei képessége is. Költői alkotó ösztöne pedig megvédte attól, hogy daltárában silány anyagot hordjon össze. Így, ha Dalfűzér-ében csupán 52 dallam van is, azoknak igényes összeválogatása és a még igényesebb leírásuk a korszak kiemelkedően jó zenei érzékű népdalgyűjtőjévé és lejegyzőjévé avatja. . . TOMPA Mihályt.” (110. old.)

A két közétevé ennek megfelelő gondossággal járt el, hogy e gyűjteményt bekapcsolja a tudomány vérkeringésébe. Így pl. TOMPA kezdősor-mutatójától függetlenül, illetve azon túlmenően minden versszak bekerül egy táblázatba, mert egy-egy dallamra több és egymással esetleg nem is összefüggő strófát ráékeltek. Arra is van gond, hogy a műdalok kezdősorait kurziválással különböztessék meg. A szövegeket bőséges jegyzetanyag kíséri (96–99), melyekben nemcsak aprólékos összevetések történnek, hanem figyelemreméltó általánosabb megállapításokat is olvashatunk, pl. hogy a műdalok sokkal kevésbé szakadoznak szét önálló versszakokra, mint a népdalok.

Hasonlóan gondos a dallamok magyarázata is, mindegyikhez külön jegyzet tartozik, bőséges párhuzamokkal, de a rokonságot csak a 19. sz. közepéig követi, néhány esetben tesz csak kivételt. Így a kutatóknak is marad még további feladat. Megtudjuk, hogy TOMPA a szöveget és a dallamot egységben „látta”, nála külön érdekesség, hogy a dallamokat hangszeres előadásuk szerint rögzíti. Szépen és zenekísérettel énekelt, mint egyik levelében írja: „Bibliámnak és lantomnak élek.” (84. old.) Esetében tehát a dallamhoz a hangszeres-énekes előadás éppúgy hozzátartozott, mint a szöveg. Ezt az egységben látást és lejegyzési gyakorlatot akkor értékeljük igazán, ha arra gondolunk, hogy TOMPA előtt még semmiféle követhető modell nem volt, a dallamkiadványok mind azóta jelentek meg!

Dicséret illeti a Kiadót, illetve a Múzeumot és a Szerzőpárost, a faksimile is követhető, talán egy-két szó vagy sor esetében sikerült kissé halványabbra a kelleténél, de nagyjóval azt is el lehet olvasni. Komoly nyeresége és ajándéka ez szakirodalmunknak.

**Bari Károly: Az erdő anyja. Cigány mesék, hagyományok.** Gondolat Könyvkiadó. Budapest, 1990. 466. oldal

*Szapu Magda*

BARI Károly mintegy másfél évtizede szenvedélyesen gyűjti, fordítja, értelmezi versben és prózában azt a cigány népi kultúrát, amely szélsőséges és „egyedülállóan sajátos”, archaikus és improvizatív, mágikus-mítikus és racionális is egyben. E gyűjtőmunka eredményeit először 1985-ben a *Tűzpiros kigyócska* című kötetben tette közzé. Ott a cigány lírai népköltészet legszebb alkotásából válogatott. A Gondolat Könyvkiadónál megjelent újabb kötete a magyarországi cigány folklór prózai epikájának legbecsesebb darabjait tartalmazza.

*Az erdő anyja* nyolc fejezetben 115 lovári, cerhári, csűrári, khelderás, másári és drizári cigány mesét, eredet- és hiedelemmondát, lakodalmi és temetési szokásleírást, jelesnap-i köszöntőket, halotti szokásokat és gyermekjátékokat gyűjt egy kötetbe. A közölt folklórszövegek adaptációk, a szerző műfordításában. A 23 oldalnyi bevezetőben BARI Károly a magyarországi oláh cigányok mesekészletével, annak szerkezetével, törvényszerűségeivel, mesei sztereotípiákkal, a mese közösségi megítélésével foglalkozik; az archaikus cigány közösségek mitológiájára, hiedelemvilágára hívja fel a figyelmet. Hét ballada és epikus ének szöveglejegyzése zárja a könyvet.

Az európai szokásokkal össze nem egyeztethető, eltérő nyelvű és kultúrájú cigány népcsoport életformájával környezete igen erős ellenérzetét váltotta ki az évszázadok során, s ma sem mentesül az előítéletektől. E előítéletek eloszlatására, a jellegzetes cigány életformát bemutató epikus hagyományok elismertetésére vállalkozott a szerző és kötete. „A cigány hagyománykincs az európai folklór szerves része, természetesen viseli hát magán a földrészt kultúráinak érintésnyomait, mint ahogyan természetesen az is, hogy a cigány jellegzetességek is fölfedezhetők a velük kapcsolatba kerülő népek folklóráiban.”

BARI Károly vélhetően a cigány kultúra egyik legjobb ismerője, 1972 óta a magyarországi és az erdélyi cigány folklór szorgalmas gyűjtője, kötetében a szaktudomány felhasználására nem törekedett. Remélhetőleg egy szakmai forráskiadvány pótolja mindazon hiányosságokat, mely a kötetnek nem vállalt feladata, ám az érdeklődő szakember számára nélkülözhetetlen. Az eredeti cigány szövegek szövegű lejegyzése, a szigorúan szakmai jegyzetanyag, a hazai és nemzetközi párhuzamok elemzése egy későbbi kiadvány feladata lesz. Szívesen olvasnánk ott a gyűjtés körülményeiről, az egyes műfajok területi megoszlásáról, mélyebb elemzést e nyelvben és kultúrájában különálló világról, melyet a legjobb műfordítás sem pótolhat. Sajnos a kötet nem tartalmazza a cigány folklóriródalom vonatkozó bibliográfiáját.

A Soros Alapítvány támogatásával gyűjtött anyag egy része még kiadatlan, így az erdélyi területeken rögzített felvételek, illetve a több mint 33 000 szócikket tartalmazó cigány szótár.

Az ERDÉLYI Zsuzsanna lektorálta szép kiállítású könyvet BARI 14 színes rajza és számos, a Néprajzi Múzeum Fotótárában őrzött század eleji fénykép illusztrálja.

A szerző arra vállalkozott, hogy föltárja, kötétté válogassa és tolmácsolja a magyarországi cigányság eddig ismeretlen vagy kevésbé feltárt folklórjelenéseinek legértékesebb darabjait. Az erdő anyja elsősorban maradandó esztétikai élményt nyújt az olvasónak.



**Sinkó Rozália — Dömötör Ákos: Loló. Cigány mesék és mondák Békés megyéből. Ciganisztikai tanulmányok 7. Budapest, 1990. 152 oldal**

*Szapu Magda*

Újabb kötettel jelentkezett az MTA Néprajzi Kutató Csoportja *Ciganisztikai tanulmányok* sorozata KRÍZA Ildikó szerkesztésében. A Békés megyei cigány meséket és mondákat tartalmazó 7. kötet anyagát SINKÓ Rozália gyűjtötte. A jeles ciganológus, etnográfus, nyelvész ERDŐS Kamill emlékére készült könyvet DÖMÖTÖR Ákos gondozta.

A *Loló* című kötet 19 cigány mesét és 14 mondát, hiedelemtörténetet tartalmaz. A „romungó” mesemondó repertoárjának zömét tündérmesék alkotják, amelyeket Horváth Irma — a cigány folklórra oly jellemzően — hol konzervatív, hogy pedig improvizatív módon ad elő. A kötet második nagy műfaji csoportja a monda.

DÖMÖTÖR Ákos bevezetője a geszti cigányasszony életrajzát, a mesemondás körülményeit, a mesetanulás és az újraalkotás folyamatát elemzi. Rámutat a ponyvairodalmi hatásokra, a mese valóságselemeinek kortörténeti jelentőségére, a megváltozott mesék környezeti összefüggésrendszerére. Felhívja a figyelmet az akkulturációs kutatások fontosságára. A táji akkulturáció szép példája e kötet.

A mesemondónő hagyományanyaga, meséi és mondái — a sárréti magyar paraszti kultúra egyes elemeit felhasználva — egy átmeneti műveltségi állapotot tükröznek. A néha elharmarkodott, sajátosan kombinált mesetípusok nem idegenek a cigány mesekincstől. E folyamatokat vizsgálva DÖMÖTÖR Ákos a kötetet igen bőséges és alapos jegyzetanyaggal, gazdag szakirodalommal látta el. A jegyzetek tájékoztatnak a mesei típusok meghatározásáról, a típuskombinációkról, az irodalmi hatásokról, kitekintést adnak a mesék és a mesei motívumok nemzetközi elterjedésére. Jelzik az újraalkotás folyamatát is.

A *Ciganisztikai tanulmányok* sorozata 1984-ben indult azzal a nem titkolt céllal, hogy bemutassa a hazai cigány lakosság folklóráját, e gyorsan változó, sajátos költészetet. Feladata a kutatók ösztönzése a gyűjtésre, az összefogásra.

**Viga Gyula: Árucseré és migráció Észak-Magyarországon. Ethnica. Debrecen — Miskolc, 1990. 328 oldal, 103 kép**

*Dankó Imre*

Manapság nagyon nehéz könyvet ismertetni: mégoly fontos könyvek esetében is. Nemcsak azért, mert a folyóiratok bizonytalan, hosszasan elhúzódó megjelenése miatt, mire a könyvismertetések megjelennek, elvesztik aktualitásukat, hanem azért is, mert a még mindig tartó könyvdömpingben igen nehéz megtalálni, kiválasztani az ismertetésre méltó könyveket.

Ezzel a bevezetéssel talán azt is elárultam, hogy VIGA Gyula könyvét az ismertetésre nemcsak méltónak tartom, hanem ismertetését egyenesen szükségesnek is vélem. Mégpedig azért, mert annak ellenére, hogy a könyv nem valamiféle sorozat része, nem folytatás, hanem bizonyos értelemben egyfajta összegzése az utóbbi időben oly örvendetesen fellendült javak cseréje-árucseré kutatásoknak. Szándékosan írtam a javak cseréjéről, annak ellenére, hogy VIGA Gyula ezt a kifejezést a könyv címében nem használja. Ugyanakkor a könyv minden részletéből kitűnik, hogy VIGA Gyula a különböző árucseré-folyamatokat a sokkal szélesebb, az egész témakörbe elvi-etnológiai tisztázást hozó javak cseréje tárgykörbe helyezi és ilyen szempontoknak megfelelően tárgyalja.

VIGA Gyula szerencsésen ismerte fel, hogy a „hagyományos árucseré-kutatás hangsúlyai az árucseré alkalmainak leírásától fokozatosan eltoltak — a javak cseréjétől elválaszthatatlan —

kulturális érintkezés, migráció, az átadás-átvétel kérdései, vagyis a vándorlás és a csere gazdasági megnyilvánulásaitól el nem vonatkoztatható szociális és folklorisztikai tanulságok irányába.” Valamint azt is, hogy a „néprajz igyekezett az árucserre jelenségszintjéről annak mélyebb, tartalmi kérdései felé haladni.” VIGA is, több más, a kulturális antropológia szempontjai és módszerei felől érdeklődő etnográfussal együtt a *javak cseréje*, illetve az ebbe foglalt árucserre különféle tényezői közül a legfontosabbnak és egyben a legjellemzőbbnek a széleskörűen értelmezett *migrációt* tartja. Így azután érthető, hogy könyvének az *Árucserre és migráció Észak-Magyarországon* címet adta. A könyv előképének vehetjük az *Árucserre és migráció* című, SZABADFALVI József és VIGA Gyula által szerkesztett tanulmánykötetet, ami a Tokajban, 1985. október 28–29-én tartott azonos című tudományos tanácskozás anyagát adta közre (A Miskolci Herman Ottó Múzeum Néprajzi Kiadványai XVIII. Miskolc, 1986. 240 p.). VIGA könyve ezeknek az elvi tisztázódást nyújtó tanulmányoknak, könyveknek egyfajta ellentéte, amennyiben azok egyetemességével és általánosságával szemben regionális szempontokat követ, és az árucserével kapcsolatos sokféle, egymással szoros kapcsolatban álló, összefüggő migrációs jelenségeket, folyamatokat Észak-Magyarországon, egy mind településföldrajzilag, mind gazdaságföldrajzilag jól körülhatárolható területen vizsgálja.

VIGA könyvének majd teljesen lehetetlen tartalmi ismertetését adni. Lehetetlenné teszi ezt a rendkívüli adatgazdagság, a számtalan idézet, utalás, az aligha számontartható térképvázlat, a rengeteg archív- és új fényképillusztráció. Mindenekelőtt szükséges azt megállapítani, hogy VIGA erőteljesen érvényesíti a történeti kutatás elvárásait; saját kutatásai, gyűjtései és korábbi feldolgozásai mellett szerencsésen hasznosítja az előtte járók eredményeit, gyűjtésüként alkalmazza a gazdasági, a társadalmi és a kulturális szempontokat, következetesen interdiszciplinaritásra törekszik. Mint a kötet egyik fő erényét meg kell említenünk, hogy messzemenően figyelembe veszi az interetnikus vonatkozásokat és ezek keretében elsősorban a szlovák néprajztudomány eredményeit.

Mindez a szempont, követelmény szépen érvényesül munkájában, már az első fejezetekben is, amikor az árucserre természeti-ökológiai feltételeiről, emberi-kulturális tényezőiről szól. Elsőnek, a táj természeti adottságaiból következően, a természetes nyersanyagok és feldolgozott formáiknak szerepével a hagyományos termékcsereben, elsőnek a *fával* és a *fatermékekkel* foglalkozik. De külön ír két erdei iparról, illetve termékről is: a *faszérről* és a *mészről*. Az ásványvilágra térve elsőnek a *só*, aztán a *kő- és kőfaragványok*, majd pedig a *szén* és az *agyag* (illetve a kerámia: cserépedények és egyéb fazekastermékek) árucseréről szól. A kézművesség, a kisipar köréből pedig a *vas* és a *vasárúk*, az *üveg* és az *üvegtárgyak*, valamint számos más anyag és termék árucseréjével foglalkozik. Hasonló gonddal és rendszerességgel szól a mezőgazdasági termékek adás-vevéséről is. Külön-külön az *élelmiszerekről*, a *gabonáról*, a *borról*, a *gyümölcsről* és az *állatkereskedelemről*. VIGA rendszerező készsége megkívánja, hogy az árucserre különféle formáiról és résztvevőiről is írjon: így kerülnek regionális keretek közt bemutatásra a különféle árucserreformák, az árucserre szervezett alkalmak, a vándorárusok működése, a közvetlen és a közvetett csere formái, a csempészet stb. Természetesen az árucserre egyik legfontosabb tényezőjéről, a migrációról, mind az *árus* (eladó), mind az *áru*, mind pedig a *vevő* viszonylatában a migrációt legvilágosabbá és legkézenfekvőbbé tevő *szállításról*, a különféle szállításmódokról és szervezetekről sem feledkezik meg. Külön fejezetet szentel „egy sajátos vállalkozási formá”-nak, a *fuvarozásnak*, illetőleg a fuvarosságnak, és természetesen maguknak a fuvarosoknak is. Sorra veszi és behatóan ismerteti a fogatolt állatok, a szekerek, a kocsik (és egyes részeik) szerepét az árucserében, és szépen felvázolja a sajátos „fuvaros mentalitást” is. Nemcsak az állatok vontatta szállítóeszközökről, szállításról, hanem minden egyéb szállításmódról is beszámol. Mind a vízi-, mind a máhás állatokkal történő szállításról, ugyanúgy, mint az emberi erővel történő szállításról. Szinte irodalmi szinten ismerteti egy kereskedőt lefolyását.

Abból a megfontolásból következően, hogy a *javak cseréje*, de az árucserre fogalma se szűkíthető le csak a piaci, vásári, vagy bolti adás-vevésre, termények és termékek árusítására és megvásárlására, valamint abból a rendszerlátásból következően is, amit VIGA Gyula magáénak vallott a bevezetőjében, nemcsak a különféle áruk adásvételével foglalkozik, hanem vizsgálódásait

kiterjeszti a szolgáltatások, a különféle munkálatok, munkavégzések „áruccseréjére” is. Behatóan foglalkozik az észak-magyarországi mezőgazdasági munkákhoz kapcsolódó vándorlásokkal, az arató- és cseplőmunkások, a summások, a vándor szőlőmunkások áruccseréhez kötött migrációs jelenségeivel. De szól a különféle „specializálódott” csoportok, mint például az erdőművelők vándorlásáról, általában a vándoriparról és több más ipari, kézműves jellegű tevékenységről is. Mindezeket keresztül felveti a vonzáskörzetek kialakulásának, változásának kérdéseit, amiket néhány, az áruccserében, az áruccserés migrációban is jelentős számos közösségi organizáció, mint amilyen például a *malom*, működésének vizsgálatával megválaszol. Természetesen szól a hitélettel kapcsolatos áruccsere-migrációs intézményekről is, mint amilyenek például a *búcsúk* is.

Tulajdonképpen csak ezután, hogy az észak-magyarországi áruccsereviszonyokat módszeresen megvizsgálta, tér rá munkája voltaképpen tárgyára, az áruccseréhez kapcsolódó vagy abból következő migrációs jelenségek összegezésére. Nyugodtan mondhatjuk, hogy bár „menetközben” is számtalan utalást tett az áruccsere különböző formáihoz kapcsolódó migrációs jelenségekre, magáról az áruccsere és a migráció szoros és az egész kérdést meghatározó viszonyát rendszerező és összegező igénnyel itt tárgyalja, illetve itt határozza meg. Mégpedig abban, hogy az áruccsere alapvető funkciója a migráció. Meghatározása elsősorban etnogeográfiai szempontból (az észak-magyarországi áruccsere térszerkezetének jellemző tulajdonságairól szólva), részben a viselkedésformák megvilágításában (az áruccsere hatását vizsgálva a népi mentalitásra), valamint a kulturális integráció vizsgálata révén (amikor az áruccsere és a vándorlás segítségével terjedő műveltségi elemekről és kiemelten az észak-magyarországi áruccsere interetnikus vonatkozásairól beszél) dolgozza fel a kérdést. Kifejező ennek a zárófejezetnek a címe is: *Összegezés: Az áruccsere és a migráció térkapcsolatai és hatásuk a hagyományos népi műveltségre.*

Kiemelendő, hogy a könyv anyagának nagy része VIGA Gyula saját gyűjtéseiből származik, illetve jelentős mértékben korábbi, ezen tárgykörből készült tanulmányainak, cikkeinek integrációja. Szerzőnk könyve értékelésénél feltétlenül meg kell említenünk, hogy Észak-Magyarországnál keresve se található volna alkalmasabb területet az áruccsere és a migráció kapcsolatának vizsgálatához. A tárgyalt terület teljes egészében beletartozik a Nagyalföld északi peremvidékén kialakult széles vásárövedbe. A vásáröv tele van országos, sőt kárpát-medencei jelentőségű vásárhelyekkel. Az északi sávrészben például Rimaszombat, Rozsnyó, a déli sávrészben pedig több kisebb jelentőségű vásárhely mellett elsősorban Miskolc említhető. A vásárövedben évszázadok óta sajátos etnokulturális hatások érvényesültek, az áruccseréhez kapcsolódó interetnikus kapcsolatoknak pedig se szeri, se száma. Talán egyetlen vásárövedünkben sem látható annyira tisztán, mint ebben, a síkvidéki termények, növényi és állati eredetű élelmiszerek kicserélése felföldi bányászati anyagokkal, erdei termékekkel, de legfőképpen ipari produktumokkal. Azaz, VIGA Gyula még a mai miskolci, de nemkülönben a putnoki, a szikszói és több más, kisebb jelentőségű, lokális vásárhely áruccseréjében is bőséges felvilágosításhoz juthatott az áruccsere és a migráció rendkívül széles körű, fontos és ma is működő, hatékony kapcsolatának megnyilvánulásairól.

A munkához csatolt 24 oldalas, 566 tételt tartalmazó *irodalomjegyzék* pedig arról tanúskodik, hogy VIGA a vonatkozó szakirodalmat nemcsak ismeri, hanem alkotó módon használja és hasznosítja is. Az irodalomjegyzékkel kapcsolatosan meg kell jegyeznünk, hogy némely, az egész szempontjából jelentéktelennek minősíthető hiánya ellenére is, egyike a napjainkban mind nagyobb jelentőséget kapó javak cseréje-áruccsere tárgykör legalaposabb bibliográfiáinak. Még annak a megkötésnek a tudomásulvételével is, hogy VIGA regionális, csak az észak-magyarországi áruccseréhez kötődő irodalmi adatok felsorolására szorítkozott.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy VIGA Gyula aktuális tárgykörben, jó felkészültséggel, a tárgykörben és a hozzákapcsolódó témakörökben való alapos tájékozottsággal, az eszmei-módszertani kérdések iránt tanúsított széles körű érdeklődésével a korszerű történeti-társadalmi irányultságú magyar néprajztudomány egyik alapvető fontosságú munkáját alkotta meg.

## Két fontos erdélyi reprint kiadványról

Dankó Imre

Napjainkban is, amikor igen sok erdélyi és különböző erdélyi kérdésekkel foglalkozó könyv jelenik meg, hiányát érezzük a klasszikus erdélyi írásoknak, azoknak a könyveknek és egyéb kiadványoknak, amelyeket ma már egyértelműleg forrásoknak tekint tudományosságunk, közte a néprajz is. Ezen a hiányon igyekezett enyhíteni hosszas előkészítő, puhatoló munka után, 1982-ben a Helikon Kiadó és a Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülete ORBÁN Balázs eredetileg hatkötetes *Székelyföld leírásának* (A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi s népmiszei szempontból. Pest, 1868.) két kötetbe összehozott reprint kiadása. Az újrakiadást CSATÁRI Dániel kísérőtanulmánya — külön füzetben — vezette be, ismertetve ORBÁN Balázs életét, hatalmas munkáját; utalva hibáira, tévedéseire is, a könyvet elsődendő forrásnak minősítette. Amely „nemcsak a Székelyföld természeti, geológiai körülményeit rögzíti, hanem megírja történetét (ha a rendelkezésére álló anyag lehetővé teszi, gazdaság-, politika-, közművelődés-, egyház-, közigazgatás- és hadtörténetét is), népeinek szokásait, életmódját, és kifejti előrehaladásuk érdekében tett javaslatait.” A reprint kiadásnak, amit a Kner Nyomda végzett, nagy sikere volt, egyszerre elfogyott, s ma már ez a reprint kiadás is könyvritkaságnak számít. Nemcsak a reprint sikere buzdította a Helikon Kiadót arra, hogy két évvel később, 1984-ben kiadja reprintben ORBÁN Balázs: *Torda város és környéke* című (Budapest, 1889.) munkáját, hanem az a vélemény is, hogy a Torda város szorosan kapcsolódik a *Székelyföld leírásához*; sokan egyenesen pótkötetnek tartották. Ezen kívül az sem volt figyelmen kívül hagyható körülmény, hogy ez a munka is, akárcsak a *Székelyföld leírása*, hozzáférhetetlenné vált, jóllehet ugyanolyan forrásértékkel bír, mint amaz. A *Torda város és környéke* reprint kiadását ugyancsak a Kner Nyomda készítette, és ugyancsak CSATÁRI Dániel írt hozzá kísérőtanulmányt.

A két ORBÁN Balázs-féle reprint kiadás is ösztönözhetette történészeinket, művelődéstörténészeinket, irodalom- és művészettörténészeinket, nyelvészeinket és néprajzosainkat, hogy más, az erdélyi történet, művészeti élet, népelet-néprajz, stb. kérdéseivel foglalkozó, ma már hozzáférhetetlen, társadalom- és tudománytörténeti szempontból fontos és forrásként használható munkákat is legyenek közkinccsé, hozzáférhetőkké.

Két, ilyen okok alapján létrejött erdélyi reprint kiadványra szeretnénk felhívni a figyelmet. Az egyik az *Emlékkönyv a Székely Nemzeti Múzeum ötvenéves jubileumára* címen, 1929-ben, Kolozsvárott kiadott tudományos antológia, a múzeum igazgatójának, CSUTAK Vilmosnak a szerkesztésében. A reprint kiadás elé KICSÍ Sándor írt magvas, a sepsiszentgyörgyi múzeum munkájának rendkívüli fontosságát méltató tanulmányt. A reprint az eredetileg egykötetes munka anyagát két kötetbe osztotta be, de az eredeti lapszámozást megtartotta. A kísérőtanulmány ezúttal is külön füzetben jelent meg. A nyomdai munkálatokat a kecskeméti Petőfi Nyomda végezte; a kiadvány 786 lap (350+436) terjedelmű. CSUTAK Vilmos előszava után következik az *I. fejezet*, amely történeti, művelődéstörténeti tanulmányokat tartalmaz (hogy csak a nevezetesebbeket említsük: CSUTAK V.: A Székely Nemzeti Múzeum alapítása és gyűjteményeinek ötvenéves fejlődése, KÓS Károly: A Székely Nemzeti Múzeum építése, CSÜRY Bálint: A Székely Nemzeti Múzeum régi kézírataiból, DOMOKOS Pál Péter: A csíki énekeskönyvek, ERŐSS József: Háromszék telepedési története, GYALUI Farkas: A magyar színészet székely nagyjai, GULYÁS Károly: Gr. Teleki Sámuel marosvásárhelyi könyvtáralapítása, KODÁLY Zoltán: Ötfokú hangsor a magyar népzeneben, KRISTÓF György: Az első vidéki (székely) magyar hírlap s irodalmi melléklapja, SÁNDOR József: Bárány Orbán Balázs élete és működése stb.); a *II. fejezet* ugyancsak történeti, de inkább régészeti vonatkozású, mint művelődéstörténeti (ROSKA Márton: A Székelyföld őskora, FETTICH Nándor: Az aldobolyi kard koráról, BUDAY Árpád: A Székelyföld római régészeti feladatai, K. SEBESTYÉN József: A középkori nyugati műveltség keleti határai, DIVALD Kornél: Székely szárnys oltárok, stb.); a *III. fejezet* népművészeti profilú (VISKI Károly: A székely népművészetéről, HAÁZ Ferenc Rezső: Egy székely falu

öltözete, BALOGH Ernő: Tulipán ornamentikánk eredete stb.); a *IV. fejezet*ben művészettörténeti közlemények olvashatók (HOFFMANN Edit: Barabás Miklós, LYKA Károly: Gyárfás Jenő stb.); az *V. fejezet* természettudományi tartalmú (SZÁDECZKY K. Gyula: A Székelyföld képződése, BÁNYAI János: A Hargita vulkánikus kőzeteinek elterjedése, TULOGDY János: A Székelyföld földrajza, MOESZ Gusztáv: Gombák a Székelyföldről, NYÁRÁDY Erasmus Gyula: A vizek és a vízben bővelkedő talajok növényzetéről a Hargitában stb.); a *VI. fejezet* vegyes művelődéstörténeti anyagot tartalmaz (BITAY Árpád: Újabb szempontok és adatok a román nyelv magyar elemeinek kutatásához, CSUTAK Vilmos: Bujdosó kurucok Moldvában és Havasalföldén 1707–11-ben, KÓS Károly: A székely ház, SOLYMOSSY Sándor: A székely népballadákról, SZENTERZSÉBETI SZAKÁTS Péter: A Székelyföld ipara stb.); a *VII.*, utolsó *fejezet* is vegyes, bár főleg bibliográfiai jellegű (CSUTAK Vilmos: A székely nép és a Székelyföld bibliográfiája, VARGA N. Lajos: Székely képzőművészek s a rájuk vonatkozó irodalom, TULOGDY János: A Székelyföld földrajzi irodalma stb.). Ha csak így szemelvényesen nézzük is át az Emlékkönyv tartalmát, könnyen rájöhethünk, hogy miért kellett ezt a kiadványt megjelenése után alig hatvan évvel újból megjelentetni. Különösen érthetővé válik ez akkor, ha megemlítjük az Emlékkönyv *nem magyar*, hanem román, német, sőt angol tanulmányait is, amelyek a különböző fejezetekben vagy bőséges magyar összegezésekkel, vagy pedig magyar fordításban jelentek meg (Al. TZIGARA—SAMURÇAŞ: Contribuție la istoricul Muzeului Secuiesc; I. ADRIEŞESCU: Evoluția studiilor de arheologie din ultimele decenii în România; H. SCHROLLER: Die bemalte-Keramik im Komitat Háromszék és talán a legfontosabb a világhírű angol archeológus-etnológus tollából: G. CHILDE: Erőd and Dimiani).

Másik nagy jelentőségű reprintünk még ennyi idővel sem később került újra kiadásra. MIKECS László 1941-ben kiadott *Csángók* című könyvéről van szó (Bolyai Könyvek. Szerkesztő KOVÁCH Aladár. Kiadta a Bolyai Akadémia. Bp. 412 p.). A reprintet az Optimum Kiadó jelentette meg KÓSA László és ZÖLD Ferenc lektori véleménye alapján. A reprinthez KÓSA László írt egy több mint egy íves tanulmányt, bevezetőként. A reprint 444 oldal terjedelmű (XVIII. + 412 p. eredeti szöveg + Függelék 413–441 p.). KÓSA László bevezető tanulmánya MIKECS László életének, tragikusan rövidre szabott munkásságának gondos, elemző bemutatása és értékelése. KÓSA László MIKECS főmunkájának a *Csángókat* tartja és LÚKÓ Gábor 1936-ban megjelent csángókönyve mellett az egyetlen komoly népiségtörténeti munkának minősíti. A reprint kiadvány CSIKESZ Ferenc kutatásai alapján a Függelékben közli azokat a törléseket is, amik a cenzúra miatt az 1941-es kiadásban nem jelenhettek meg.

Lapozva a két nagyszerű reprintet jut eszünkbe, hogy az egykori erdélyi történeti-néprajzi feldolgozások közt több ezekhez hasonlóan fontos, forrásként hasznosítható munka is található. Olyanok, amelyeknek reprint kiadása ugyancsak szükséges és hasznos volna. Csak néhányat ezek közül: JANKÓ János: Kalotaszeg magyar népe. 1892.; Torda, Aranyosszék, Toroczkó magyar — székely — népe. 1893.; LÁZÁR István: Alsófehér vármegye magyar népe. 1896., KUUN Géza: Hunyad vármegyeről ethnographiai vázlat. 1889.

**Voigt Vilmos: Szemiotikai kultúra — a kultúra szemiotikája.** Néprajz egyetemi hallgatóknak 4. Debrecen, 1990. 55 oldal. Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke

*Gráfik Imre*

A magyarországi tankönyvkiadás volt, és sok vonatkozásban még ma is meglévő, nehézségei közepette örvendetes és dicséretes a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszékének sorozatteremtő vállalkozása és törekvése, hogy a néprajz felsőfokú oktatásához ún.

segédletet nyújtson az egyetemi hallgatóknak. E kiadványok természetesen egyidejűleg az oktatóknak is segítséget adnak, különösen, ha olyan szakterületeken, témákban, ill. tárgykörökben fogalmazódnak meg, melyeknek specialistái nem minden tanszéken találhatók meg.

Ebben a megközelítésben jelentős az a maga nemében szerény kiadvány, mely a Néprajz egyetemi hallgatóknak sorozat 4. tagjaként jelent meg VOIGT Vilmos, az ELTE Folklor Tanszék vezető tanára tollából. Aligha vitatható, hogy a szerző nemcsak a szemiotika, a jeltudomány magyarországi meghonosításának és művelésének kiemelkedő egyénisége, hanem meghatározó helye és szerepe van a nemzetközi szemiotikai tudományosságban is. Erénye tehát a sorozatszerkesztő UJVÁRY Zoltán tanszékvezető professzornak, hogy egyrészt figyelmét kiterjesztette a szemiotikára, másrészt megnyerte annak legfelkészültebb hazai művelőjét az oktatási segédlet megírására. (Vö.: „Noha a szemiotika, mint tudomány korántsem mai keletű, Magyarországon csupán az utóbbi évtizedekben terjedt el önálló diszciplínaként. Intézményei bizonyos fokig máig sem alakultak ki, az oktatásban a legtrikább esetben jut önálló szerephez.” — 5. l.)

VOIGT Vilmos már a kötet címadásával kijelöli azokat a távlatokat, melyek a szemiotika révén a kultúra (a népi kultúra) jeltudományi megközelítése és értelmezése során feltárulnak, ill. feltárulhatnak.

A Bevezetésben megkerülhetetlenül sort kerít a szerző bizonyos alapismeretek, fogalmak, módszerek, eljárások, ismertetésére; „Mivel e fogalmak némelyikét más tudományok (logika, művészettörténet, nyelvtudomány, pszichológia stb.) is használják — természetesen némileg eltérő módon — szükség van arra, hogy ezeket szemiotikai értelemben is bemutassuk” — adja indoklását.

Mindez összekapcsolódik a szemiotikán belüli irányzatokra, ill. iskolákra való utalással, ám a Bevezetésben mindezekre csak olyan mértékben tér ki a szerző, hogy a továbbiakban lehetővé tegye a felhasznált fogalmak értelmezését. Azaz nem „nehezíti el”, bonyolítja a felvezető gondolatokat — mondhatnánk „riasztja meg” az érdeklődő egyetemistákat terminológiai és definíciós információk áradatával —, hiszen, mint írja: „Ahol szükséges lesz, úgyis utalunk az egyes terminusok bevezetésének okára, konkrét értelmükre, sőt használatuk határaitra is.”

A második fejezet kulcsmondata — megítélésünk szerint — valójában már a kezdő sorokban megfogalmazódik: „Minden eddigi szemiotika voltaképpen társadalomtudomány volt, még a leginkább formalizált matematikai vagy logikai rendszerében is.”

Természetesen a társadalmi vonatkozások hol halványabbak, szinte jelzés (!) szerűek, hol pedig meghatározóak, erősek. E fejezetben külön kitér a szerző a zooszemiotikára (melynek nemzetközileg kiemelkedő művelője a magyar származású Th. A. SEBEOK), mely révén ma már a bonyolult állati viselkedést, mint az emberi jelező viselkedés előzményét értelmezzük, s nem pedig analógiaként.

Különös helyet kap ebben a megközelítésben a nyelv keletkezése és szerepe, hiszen: „Ma egyetlen társadalmi méretű jelrendszer sem érvényesülhet nyelvi háttér, egyáltalán a nyelvismeret nélkül.”

A rendkívül tömören fogalmazott szöveg e fejezetben már nehezedik, „sűrűsödik”, s a szerző példákön (az állati érzékelés kialakulásának; az emberi érzékelés társadalmiasodásának; a logika és más formalizációs eljárások objektivációs jellegének kérdésein) keresztül jut el megálapításához, mely szerint a még-nem és a már-nem társadalmi szemiotikai jelenségeket mellőzve, gyakorlatilag a kultúra szemiotikájának témaköre marad a társadalmi szemiotika sajátos területe.

Logikusan következik ezek után az újabb fejezet: A kultúra szemiotikai definíciója, mely a legáltalánosabb értelmezés szerint a következő: „szemiotikai szempontból a kultúra az ember által létrehozott és használt jelrendszerek összessége”.

Fontos megállapítása a szerzőnek, hogy kultúra és szemiotika két irányból is összekapcsolható egymással. Azaz: „Tekinthetjük a kultúrát a szemiotika kiindulópontjának. Ez esetben azt vizsgáljuk, hogy az egyes jelrendszerek miként magyarázhatók egy-egy kultúra sajátos képződményei-

ként... Tekinthejtük viszont a kultúrát a szemiotika végpontjának, olyan célfogalomnak, amelyben mintegy összegződnek az adott kultúrában található szemiotikai rendszerek.”

Az újabb fejezet (Nyelv, kommunikáció és kultúra) kiindulópontját az az elgondolás adja, hogy „...a kultúra egyik legfontosabb eleme a specializált kommunikáció, amelynek egyik legfontosabb eleme a nyelv.” Ebben a szemléletben az összefüggés a fontos és meghatározó, melynek vizsgálata számtalan tudományterület felől közelíthető és közelítendő (kommunikációelmélet, nyelvészet, szociológia, pszichológia stb.), egyidejűleg mindegyik magában rejtji, hordozza a szemiotikai magyarázat lehetőségét.

A nyelv, kommunikáció és kultúra bonyolult összefüggéseinek megvalósulási folyamatait, azok módját, ill. formáját az információ – kód – szöveg hármasságában tárgyalja a szerző a következő fejezetben. Felidézve az ismertebb kommunikációs tényezőket (kódolás, dekódolás, adó, vevő, csatorna, üzenet), a ritkábban tárgyalt kérdéskörre irányítja a figyelmet, nevezetesen arra, hogyan teszi a kódolás lehetővé a szemiózist. A választ keresve, ismét jól megválasztott példákon keresztül két igen fontos tényezőre utal: egyrészt arra, hogy „a kódolás szemiotikai értelemben a kontextusra vonatkozik”, másrészt arra, hogy „a kódolás a maga absztrakciójával automatikusan szemiózist eredményez”.

A kultúra leképezésében a kódok, kódtípusok szinte kimeríthetetlenek, s kultúránként eltérőek, változatosak. Bizonyos kódok azonban nagyon is állandóak, melyeknek éppen a hagyományozódás, a tradíció terén van, ill. lehet különös jelentőségük, s ez utóbbi a néprajzi, antropológiai kutatás számára igen sok tanulsággal szolgál.

A szemiotikai értelemben vett szöveg igen összetett, több értelemben használt fogalom. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy egyfelől a kultúra minden jelenségét, megnyilvánulását „szöveg”-nek tekinthejtjük, másfelől az így értelmezett szövegben nyilvánulnak meg a kultúra jelrendszerei.

Az eddigi fejezetekben kifejtettek után szinte költői kérdés a záró fejezet címe: Van-e szemiotikai kultúra? A szerző példák sokaságával illusztrálja, hogy — noha a jelek értelmezése nem egyszerű — az emberi nem igen találgony a jelek felismerésében és használatában, s nem kevésbé a jelek és jelrendszerek kialakításában vagy újjáalakításában.

A nagy ismeretanyaggal rendelkező kutató mondatja ki a szerzővel, hogy napjainkban lehetséges (magunk tesszük hozzá: szükséges is!) lenne a szemiotikai kultúra magasabb szintre emelése a kultúra köznapi értelmében, mégpedig oktatással, neveléssel egybekötve.

Lényegében ezt a célt is szolgálja e kötet, melynek utolsó, összegező fejezetében a szerző arra utal, hogy létezik olyan magyar kultúraszemiotika, amelynek eredményeit teoretikus módon is egyesíteni lehetne. Az időközben megalakult Magyar Szemiotikai Társaság (melynek elnöke éppen VOIGT Vilmos) egyike lehet azoknak az intézményeknek, melyekre ez a feladat vár.

A kutatói utánpótlást, az egyetemi képzést pedig jól szolgálja VOIGT Vilmos oktatási segédlete, melynek jegyzetanyaga a további tájékozódáshoz szükséges, ill. ajánlott legfontosabb hazai és nemzetközi szakirodalomból ad válogatást.

A Néprajz egyetemi hallgatóknak c. sorozat eddig megjelent kötetei:

1. VOIGT Vilmos: Alapismereti bevezetés (1989)
2. UJVÁRY Zoltán: Dramatikus népszokások (1989)
3. KATONA Imre: Munka — munkaeszköz — társadalmi fejlődés (1990)
4. VOIGT Vilmos: Szemiotikai kultúra — a kultúra szemiotikája (1990)
5. UJVÁRY Zoltán: Farsang (1990)
6. SZABÓ László: Bevezetés a társadalomnéprajzba (1990)
7. BALASSA Iván: A magyar gabonatermelés néprajza (1990)
8. VARGA Gyula: A néptáncok (1990)
9. VOIGT Vilmos: A folklórizmusról (1990)

10. DANKÓ Imre: A javak cseréjének néprajza (1991)
11. UJVÁRY Zoltán: Agrárkultusz (1991)
12. KÓSA László: Paraszti polgárosodás és a népi kultúra táji megoszlása Magyarországon (1880–1920) (1991)

**Várady Pál – Borbély Anikó: Kalotaszeg. Felszeg.** Budapest, 1989. 143 oldal, 268 színes fénykép. Zrínyi Nyomda kiadása.

*Gunda Béla*

A napjainkban nagy számban megjelenő magyar néprajzi fotóalbumok sorából kiemelkedik VÁRADY Pál és BORBÉLY ANIKÓ munkája. A szerzők szöveg és képek kíséretében Kalotaszeg népiéletét mutatják be. Szólnak a táj történetéről, földrajzi, demográfiai viszonyairól. Tömör és körültekintő magyarázattal látják el tartalmas felvételeiket, amelyek mindegyike néprajzi forrásul szolgál.

Néhány példával szeretném szemléltetni, hogy miről is tanúskodnak a fényképek. A bemutatott települések halmazfalvak. A telkeken gyakran több család lakóházát láthatjuk, amely nagycsaládi, nemzetségi település emléke. Változatosak a házformák. A nyári konyhák, istállók fölé épült lakóhelyiségek külön tanulmányt kívánnak, hasonlóan, mint a díszes oromfalak. Még bőven vannak a falvakban szalmával, zindellyel fedett sátor- és nyeregtetős házak. Ebből következik, hogy az oromdíszek történetileg is újak. Feltűnő, hogy a lakóház fejlődésével nem tart lépést a csűr, az istálló modernizálása. A csűrszerkezetet jellemzik a hajlítot oszlopú (*crutch-construction*) csűrök. Népművészeti szempontból feltűnnek az utcai kapuk, amelyek faragott díszítései különböző stílusok emlékét őrzik. Gyakori a kapufélfákon az életfa-ábrázolás, s hódít a székelkapu. A falvakat átszelő patakok mellett végzik az asszonyok az egyik legfontosabb házimunkájukat, a mosást. A fa- és kőtemplomok, a kazettás mennyezetek további kutatásra serkentenek. A templomok belső életének tanulmányozása a jövő feladata. A templombelsőit népművészeti múzeumnak tekinthetjük. A festett padok, ládák, hímezések, csipkék, szőttek, a szószék, az úrvacsorai asztal lenyűgöző látványt nyújtanak, s megragadóak a fejfák. A szövegből megtudjuk, hogy a templomi ülérendnek megfelelően helyezkednek el a sírok. Ez is a nemzetségi szervezet emléke, amelyet még több más szokás is megőrzött. Így az egyházi esküvő után az új menyecskét férjének női rokonai beültetik anyósa családi templompadjába. Ezzel azt fejezik ki, hogy az új menyecske most már férje családjához tartozik. Jellemzi Kalotaszeg lakosságát a falusi (települési) endogámia.

Több kitűnő fényképről ismerhetjük meg a szobák kandallóforma tűzhelyeit és a szobai kályhákat, a helyi mesterek készítette bútorokat. Hagyományos formákat őriznek a szekerek, a mezőgazdasági eszközök. Jelentős a szénamunka és a juhtartás. A tejbemérés szokását ábrázoló képek pótolhatatlan felvételek. Még sok a bivaly, amely fejős és vonójószág. A fényképek körültekintően tájékoztatnak a népviseletről (megkapóan szépek a muszuj- és pártafelvételek), a varrottasokról, általában a női kézimunkákról és a faragásról. A népviseletbe öltözött leányról találóan mondják a szerzők, hogy olyan, mint egy kétlábon járó tulipán. A népviselet még őrzi szociális és esztétikai funkcióját. A fényképek jellemzik a teshordozásban kifejezett magatartást.

A konfirmáció, az úrvacsoraszítés, a keresztelő és a lakodalom, a temetés írásban és képen való bemutatásával zárják a szerzők tudományt gyarapító értékes munkájukat. Az idetartozó szokások sorából kettőt rögzíttek. A megszületett gyermeknek 10–30 keresztstülője van. Ezek közül azonban csak egy házaspár a *fűkoma*, a többi a *lógókoma*. A keresztstülőket a keresztelő előtti nap estéjén kérik meg, hogy vállalják el ezt a megtisztelő funkciót. Ha a keresztstülő még nem házasodott meg, akkor az édesanyja vállalja a keresztanyai szerepet. Az Ethnographiában szívesen közölnék egy tanulmányt, amely Kalotaszeg fiatalságának az alábbi — JANKÓ János, majd LACKOVITS Emőke kutatásai nyomán ismert — egyik szokását tágabban megmagyarázza: Az esküvő után a templomból kijövet a fiatal férjet legény barátai lábánál fogva megragadják, s a



hídról a patak vize fölé tartják. Csak akkor engedik szabadon, ha felesége a férje nevét kiáltja, s háromszor kéri, ne dobják a vízbe.

A szerzők könyvüket Kalotaszeg néprajzi kutatásának történetével, bibliográfiával egészítik ki. Az elírások némelyikét javítanunk kell: TULOGDY Lajos nyilvánvalóan TULOGDI János (10. l.). A bibliográfiából hiányzanak VASAS Samu gyógyászati, PÉNTEK János és SZABÓ Attila etnobotanikai munkái, s TULOGDI János tanulmányai. A szerzők a Magyar Néprajzi Társaságot tisztelték meg, amikor — olvassuk a címlapon — alapításának századik évfordulójára emlékeztek. LACKOVITS Emőke lelkes előszava aláhúzza a könyv tudományos értékét, s ezzel a költői igazsággal serkent további munkára: Kalotaszeg a színek harmóniája.

**Biharnagybajom története és néprajza.** Szerkesztette Ujváry Zoltán. Debrecen, 1992. 619 oldal, képekkel. Az Ethnica Alapítvány kiadása

*Szilágyi Miklós*

Nem lenne jó, ha napjaink egy-egy néprajzi-helytörténeti vállalkozása túlonultul függetlenedni akarna a kutatástörténeti előzményeitől: tudomásul sem venné vagy előre eltökélten lekicsinyelné a kutatói szándék és módszer más konstellációjában született teljesítményeket. Az is béklyózná viszont az új eredmények megfogalmazásának minden valamirevaló kutatóban munkáló igyekezetét, ha az érdemdús elődök minden leírt adatát és következtetését — csak azért, mert jellemük, habitusuk tiszteletre méltó, s eredményeik beleyökereztek a szakmai közfelfogásba — eleve meghaladhatatlanul és kikezdetlenül végérvényesnek kellene tételeznie az utókorunk.

Aki számon tartja SZÜCS Sándor életművének emocionális hátterét, azt ti., hogy a szépíró és a tudós anyagkezelő technikáját páratlan módon elegyítő etnográfus Sárrét-leírásainak ihlető forrása és viszonyítási pontja a szülőfalu, a soha el nem hagyott Biharnagybajom volt, könnyen megérti, miért kikerülhetetlen az előzményekhez való viszony dilemmájával indítanom ezt a recenziót. Azért is természetesen, mert a kutatástörténetben tájékozott olvasó a település nevét hallva automatikusan SZÜCS Sándorra asszociál, s attól függően miként vélekedik róla, az életmű igazolását vagy látványos cáfolatát reméli ettől a kötetektől. S azért is, mert szerkesztőnek és a szerzőknek — másképp nem is vállalhatták a közreműködést — mindenekelőtt a szülőfaluban kötelező *tisztelgésnek* és a popularizálódott SZÜCS Sándor-i eredményekkel összeegyeztethetetlen tények feltétlen *tiszteletének* egyensúlyát kellett megteremteniük.

Bármilyen tanulmánygyűjteménynek, így ennek is, sokféle olvasata van. Én arra figyeltem elsősorban, hogy a történész és etnográfus szerzők — mindannyian a hajdú-bihari tájon élnek, jól tudták tehát, mire kötelezi őket a lokálpatriotizmus — miként tudták feloldani a szakágnak és a szakmán kívüli közfelfogásnak a SZÜCS Sándor-i életműhöz fűződő eléggé ambivalens viszonyát. Bár a kötet közölte új (főképp archivális) adatok fényében korántsem láthaták igazolva az életmű számos részletét, s e részeredmények végső summája akár úgy is megfogalmazható lenne, hogy a köztudatban élő Sárrét-képünk egészében igazolhatatlan, tehát valós elemekből megszerkesztett gondolati konstrukciónak tűnik, a végső kicsengés mégsem e nagy hatású életmű negligálása, sokkal inkább maradandó értékeinek megbecsülése.

Persze a vizsgált korszaktól és témától függően kinek-kinek másként kellett számot vetnie SZÜCS Sándor eléggé szerteágazó, de mindenre mégsem kiterjedő munkásságával. A régészeti adatok értelmező számbavételéhez (M. NEPPER Ibolya), vagy a középkori Bajon falunak és a Bajoni család uradalmának birtoklás- és gazdaságtörténetéhez (MÓDY György) jószerevel nem is kell hivatkozni a „régmúltat” ugyan emlegető, de történeti értelemben nem konkretizált Sárrét-leírásokra. A török hódoltság évszázadait — a falu birtoklástörténetét, illetve a jobbágyok életviszonyait, gazdálkodását — több tanulmányban elemző MOLNÁR Ambrus sem kényszerült rá, hogy az erre a korszakra amúgy is ritkán visszautaló SZÜCS Sándort tételelesen cáfolja, korrigálja. Amit

azonban a dézsmajegyzékek (korábbi tanulmányaiban már kidolgozott módszerű) elemzése eredményeként újólag, s mind árnyaltabban megfogalmazott a sárréti földművelés 16–17. századi jelentőségéről, a halászó-vadászó-pásztorokó életforma látens cáfolata. PAPP Klára — a 18. század első éveitől követvén nyomon a kuriális nemesek és jobbágyok lakta mezőváros életviszonyait — bár nem a cáfolatra kiélezetten, Sárrét-képünk adatokra alapozott sarkalatos kritikájaként meg is fogalmazta (utalván a Rétköz és a Duna-menti Sárköz kutatásának analóg eredményeire), hogy „a szántóföldi művelés terményei szolgálták a helybeliek megélhetését, az állattenyésztés adott esetleges értékesítési lehetőséget, s a réti pákászat, csikászat, halászat csak kiegészítő tevékenységnek bizonyult.” (178.) VARGA Gyula úgy oldotta meg Biharnagybajom 1848–1945 közötti gazdasági és társadalmi változásainak archivális és recens anyagra alapozott, módszertani értelemben mesteri elemzését, hogy csupán egy-egy adat kedvéért kellett SZÜCS Sándorra hivatkozni. Egyébként pedig a feudális kötöttségekből kilábaló, de volt-jobbágyokra, s volt-nemesekre tagolóó óriásfalú lényegileg a földművelést szolgáló határhasználatát, a paraszti társadalom földbirtoklason nyugvó rétegzettségét, valamint a parasztüzem és -munkaszervezet működésmechanizmusát jellemzi, ki-mondatlanul is éreztetve, hogy *ennek* a parasztságnak lehetetlen az összebékítése a Rétből kikopott néhány öreg nosztalgiából megépült múlt-világával.

Azok az etnográfusok és folkloristák, akik főképp maguk gyűjtötte recens adatokból merítették tematikus fejezeteik anyagát, szinte nem is utalnak rá, hogy a SZÜCS Sándortól idézett információikkal kapcsolatban forráskritikai észrevételek is lehetnének. Manapság már elérhetetlen, a „régii öregekkel” végérvényesen eltűnt *archaizmusként* értelmeződnek a SZÜCS Sándor-i adatok, vagyis relatív kronológiai jelentőségükre kerül a hangsúly. Annak az óvatos bevallása az ilyen adatkezelési mód, hogy a fél évszázaddal ezelőtti (olykor még régebbi), s az akkori legidősebbekre hivatkozó néprajzi gyűjtéseknek eleve nem lehet más kontrollja, mint az adatközlők emlékezete, mely azonban ki volt téve a múlt idő erőzójának.

A recens anyag ilyen felfogású számbavételében is mutatkoznak természetesen módszerbeli különbségek, s ezek vagy az egyes résztémák kutatási hagyományainak különbségeiből, vagy az archivális források felhasználhatóságának más-más lehetőségeiből (kisebb részben a kutatói felkészültségből és invencióból) vezethetők le. DÁM László a település, az építkezés és a lakáshasználat *változásaira* következtetett a személyes megfigyelésekből és az emlékezésekből, az ő számára tehát — ha archivális adatok is, összehasonlító adatok is támogatták egy-egy következtetését — a már fel nem lelhető régiességek belerendeződtek a történeti képbe. Csak az esetben fogalmazott óvatosabban valamely adat ilyen értelmű felhasználhatóságáról, ha azt nem tudta egyeztetni az archivális adatokkal (pl.: „A sorompó név nem is biztos, hogy falukaput takart” stb.). KACSKA Zoltán jelen időben fogalmazta mondandóját az ún. kismesterségekről; úgyannyira, hogy olykor csak egy árulkodóan korjelző szó (pl. a pengő) alapján sejtí az olvasó: a nyelvtani idő nem feltétlenül azonos a történeti idővel. Az ilyen időkezelés esetén aligha várhatjuk el (még ha a 20. századi helyi iparűzés konkrétumait, az iparosok nevét stb. bele is foglalja a szövegbe), hogy a más-más időben végzett gyűjtések információk értékének különbözőségéből változásokra következtessen a szerző. DANKÓ Imrét az árucserével kapcsolatos *általános* ismeretei segítették abban, hogy a konkrétan Biharnagybajomra vonatkozó, s különböző forrásokból származó adatait beillesse a más dolgozataiban is már kimunkált összképbe. BÓDI Erzsébet a „múlt emlékeiként” különítette el azokat a táplálkozással összefüggő szórványadatokat, melyeket a mocsárvilág valamikori hasznóvétele ismeretében részleteznie kellett volna, adatközlőinek emlékezete azonban nem kínált érdemleges anyagot. Egyébként pedig az olykor a mába belenyúló tegnap mindennapi gyakorlatát alapul véve mutatta be a legjellemzőbb ételféléket, s étkezési szokásokat, meg sem kísérelvén, hogy leírásainak érvényességét a 20. századnál korábbra is kiterjessze. V. SZATHMÁRI Ibolya számára „alapvető forrásmunka” volt SZÜCS Sándornak „a múlt század második fele bihari viseletét bemutató feldolgozása”: ezt a viseleti állapotrajzot egészítette ki — a 20. századi viseletfejlődés tendenciáit határozottan felvázolva — a maga rendkívül alapos gyűjtései alapján. Eközben azt is jól kamatoztatni tudta, hogy a jeles előd leírásai sok információt tartalmaznak

az anyaghasználat és a viselési mód régies és új elemeinek egyidejűségéről is, s a változásokról is. BARTHA Elek az emberi élet fordulóihoz kapcsolódó szokásokat ismertetvén a közeli településekről már elkészültekhez hasonló összegzésre-rendszerezésre vállalkozott, s mert ehhez a témakutatás szükségleteiből levezethető anyagbemutatóhoz nem használhatott fel érdemleges korábbi gyűjtést, figyelemre méltó archaizmusokat is tartalmazó saját gyűjtésre alapozott, amikor a hagyomány őrzését és változékonyságát dokumentálta. P. SZALAY Emőke hasonló felfogásban mutatja be a jelesnapi szokásokat, s a hiedelemalakok, az irracionálisokkal átszőtt világkép idekapcsolt jellemzésekor is mellőzhetőnek vélte a SZÜCS Sándor által még „teljes gazdagságában megőrkített” emlékanyagot. Ha annak dokumentálására vállalkozott, hogy a jól ismertből mit is őriz manapság az emlékezet, vitathatatlanul jogosan.

A szerzőknek és témáknak ez a felsorolása is sejteti, hogy ebben a kötetben — s ez nem szükségszerű, még ha vezető folklorista is a szerkesztő — nagyobb terjedelmet kaptak a kimonodtan néprajzi vagy több-kevesebb néprajzi tanulságot is hordozó történeti fejezetek. (A teljesség kedvéért hadd említsem még GAZDA Lászlónak az 1945 utáni művelődéstörténetéről írott vázlatát, KACSKA Zoltán – MOLNÁR Ambrus szerzőpárnak a külterület és a belterület helyneveit tartalmazó adattárát, P. SZALAY Emőkének a 17–19. századi úrasztali edényeket bemutató iparművészeti tárgyú dolgozatát, s KACSKA Zoltán zárófejezetét, mely a fejlesztési terveket vázolja.) A terjedelmi arány feltétlenül indokolt, hiszen Biharnagybajom neve elválaszthatatlanul összeforrott egy hovatovább klasszikusként emlegetett etnográfus életművével, s ez a mostani jó alkalomnak kínálkozott annak megerősítésére vagy meghaladására. A tanulmánygyűjtemény — bár sok részletében inkább kétségessé tette, mint megerősítette a SZÜCS Sándor-i életművet — arra mindenképpen példát mutatott mindannyiunk számára, hogy nem szükséges látványosan megtagadni a jeles elődöket, ha valaki új, érvényes eredményeit közölni akarja.

**Oskar Moser: Handbuch der Sach- und Fachbegriffe. Zur Erläuterung von Hausanlagen, Bautechnik, Einrichtung und Gerät im Kärntner Freilichtmuseum Maria Saal. Klagenfurt/Maria Saal 1985. 248 p. Kärntner Freilichtmuseum**

Gunda Béla

Az osztrák néprajz kiemelkedő tudósa, Oskar MOSER évtizedeket töltött múzeumi falak között, s azon a véleményen van, hogy a kiállításoknak a didaktikai feladatot és a kulturális értéket egyaránt képviselniük kell. Ilyen elveket szem előtt tartva mutatja be a karintiai szabadtéri múzeum (Maria Saal) tárgyait, eszközeit, s az ezeket magában foglaló építményeket, udvarformákat. Nagy súlyt helyez a háztípusokra és tűzhelyekre. Megmagyarázza a szakkifejezéseket, s ugyanakkor tömören összefoglal formákat, kutatási irányokat, eredményeket. A lexikonszerű munkának ilyen címszavai is vannak, mint *Alter*, *Hausforschung*, *Hauslandschaft*, *Wirtschaftsgebäude*. Érdeklődésre tarthatnak számot az ételekre, a tejgazdálkodásra, konyhai eszközökre vonatkozó címszavak. Az említett *Alter* címszó magába foglalja a borona, a gerendafalú, az oszlopos, a kő- és a téglafalú épületek ismertetését. Igen tanulságosak a bútortat címszavai.

Az általánosságoknál többet mond, ha néhány címszót összefoglalva ismertetek.

A Dunántúl délnyugati vidékén is ismeretes sajtzárítókról (MNL., FÖLDES L.) a *Geflochtene Kasten* címszóban a következőket mondja MOSER O.: Álló vagy függő fonottfalú, négyszögletes vagy elől a házorumzatra emlékeztető szekrényke. Négy sarokoszlopát keresztlécék kötik össze. Belül polcozott. A paraszt leltárak a 17. századból említik, mint az alsókarintiai füstőházak tartozékát. A karintiai szlovéneknél *pletnica* néven ismert. Sajt, füstölthús eltartására szolgál. Helye a szalmával fedett házak padlása. A Wörthi-tótól délre (Sattnitz vidéke) az ilyen szekrénykének felel meg a padlástérbe épített fonottfalú rekesz, láda (86–87. l.).

BÁTKY Zsigmond a Népr. Ért.-ben (1937:231) ismertetett egy karintiai kettős tálát, elmondva róla, hogy a kelta-rómaiaknál is használták, de rendeltetéséről nem tudunk. A német, svéd ilyen kettős tálakkal hozza kapcsolatba BÁTKY Zsigmond a palóc komatálakat (Népr. Ért. 1936:168). Moser O. *Nudlschüssel* néven ír a kettős tálról (145. l.). A karintiai parasztnoknál a kásászerű ételek fogyasztásához kettős tálát (*Nudl-, Krappf-* vagy *Nockenschüsseln*) használnak. Hárs- vagy jávorfából faragják. Gyakrabban esztergályozzák. A tál közepén egy kisebb csészeforma edénykét formálnak ki, amely zsiradék, szósztartására szolgál. A tál paraszti közös étkezéskor használatos. Sárga- és zöldmázás cserépedényként is ismert. Eredőhelyéről nem tudunk. Közép-Európában is feltűnik.

A lecsapható asztal (*Klappstisch*) a Nock-vidéken ismert. A keskeny asztallap a falhoz van erősítve, s az alatta futó pad felett le- és felhajtható. Az asztalt egy láb tartja. Ilyen mellékasztalok találhatóak a füstös és tiszta szobákban, az eresz alatt, s rendszerint a gyerekek, öregek, betegek használják, s az ilyen asztalhoz ültetik az idegent. *Regtisch* elnevezése a bajor nyelvjárási *regln* 'cseveg, sokat beszél, nagyot mond' szóval függ össze. Kevésbé valószínű, hogy a *Riegl* 'zár' terminológiával (121. l.). — Nálunk a 19. század óta használatos (MNL., CSILLÉRY K.). Ilyen asztal látható a szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum egyik dunántúli házának folyosóján.

*Hálókamra (Schlafkammer, 183. l.)*. A lakás és étkezés szokásaihoz hasonlóan az alvás, pihenés módjai is változatosak a karintiai házban. A házak emeleti részében gyakoriak a fűtetlen kamrák, amelyek a nők részére hálóhelyül szolgálnak. A gyerekeknek, férfiaknak a padlás, az eresz, az istálló a pihenőhelye. A 19. században még aludtak padokon, a füstőház kemencéjén. A hálókamrák közös helyiségek, s ágyakkal, ládákkal, szekrényekkel bebútorozottak. Az elhálásra belopakodó legények ellen keskeny tolóablakkal vagy a gerendák közti ablaknyílásba vert vas szegekkel védekeznek.

*Zabkása (Munggn, 142. l.)*. A Tauern-hegység karintiai és salzburgi völgyeiben *Munggn* néven ismert egy ősi kásaféle, amely megtört, darált zabból vagy árpából készül. A *Munggn* ősi szláv jövevény szó, amely kb. ugyanazt jelenti, mint a *Talgn* (búzából, zabból, rozsból készült kása, a magokat vízben beáztatják, majd megszáritják és durvára őrlik). Mindkét étel ősfarmája azoknak a kásászerű ételeknek, amikor az ember az egész magot igyekszik elfogyasztani (*Ganzkorn-Kost*).

*Küvvűtős kemence (Hinterladenofen, 105. l.)*. Az olyan kemencék, amelyek fűtőnyílását a fűtendő helyiségen kívül, 'hátul' építik. A kemencék füstmentes meleget szolgáltatnak, s a szobák legfontosabb ismertetői. Ezek a szobai kemencék Karintia parasztházaiban különböző módon és formában épülnek. A nyugati magas fekvésű völgyekben (Mölltal, Lesach) hasonlóan, mint Tirolban, a legújabb időkig hengerformájúak, s kőből építettek. Középső-, Belső- és Alsó-Karintiában kupola-, henger- vagy toronyformájúak, s ki vannak rakva négyszögletű, homorú, feketére égetett kályhaszemekkel (bögrekályhák), vagy mázas, kerek, domború formájúakkal (*Buckelkachel*). Ismeretesek a sima, mintás zöld kályhaszemek is. A meleget szolgáltató, kenyérsütésre is használt kemencéket nem mindig övezi ülésre szolgáló padka. Gyakori viszont a kemencét körülvevő léckeret, amelyen mosott holmit, ruhát szárítanak. A nyugati völgyekben az állványzat tetejére deszka fekvőhelyet készítenek, amelynek párnaszerű fedeszkája van. Télen fekvő- és melegedő helyül szolgál. A kemencét díszes falburkolattal is körülveszik.

*Nudllöffl (szűrőkanál, 144. l.)*. A karintiai parasztház jellegzetes eszköze a *Nudllöffl*, amely közép nagyságú, lapos szűrőkanál. Cirbolya- vagy jávorfából készítik. A merítőrész gyakran díszesen átfűrt, s a nyél horog formájú. A főzött tésztafélét ezzel emelik ki a forró vízből. Gyakori díszítése arra figyelmeztet, hogy régebben menyasszonyi ajándék volt.

Természetesen minden címszót bibliográfia egészít ki. A közölt irodalomból igen jelentősek MOSER Oskar munkái, amelyeket folyamatosan figyelemmel kell kísérnünk.

A könyvet az osztrák néprajzi kutatások GERAMB-i szoliditása és alopottsága, a tárgyakra rejlő történeti értékek megbecsülése, a paraszti életben megtestesült népi humanizmus és alkotóképesség hangsúlyozása jellemzi. Nem felejtkezik el MOSER Oskar a természeti viszonyok és a munka, a gazdasági tevékenység, s minden más alkotó folyamat közötti kapcsolatok hangsúlyozásáról sem.

**Warren G. Kinzey (szerk.): The Evolution of Human Behavior: Primate Models.** (Az emberi magatartás ősi mintái kialakulása). State University of New York Press, 1987. 294 oldal

*Tagányi Zoltán*

E kötet összetett módon mutatja be az emberi nem fejlődését, a Homo sapiens kialakulását biológiai, társadalombiológiai, őslénytani, régészeti és etnológiai szempontokból. A kötet lényegében három nagyobb egységre bomlik. Első harmadának tanulmányai azt vizsgálják, hogy a majomszerű őslény miként vett eszközt a kezébe, és kezdett hozzá ételme gyűjtögetéséhez, a második harmadban az emberi nem és a Homo sapiens geneziséét elsősorban biológiai és animális párhuzamok szempontjából elemzik a szerzők. Az utolsó és egyben záró tanulmány a bevezető dolgozatok elméleti bázisát helyezi szélesebb alapokra, az eszközhasználat megjelenésén túl a nyelv kialakulásának következményeit is bemutatva.

Az első és bevezető dolgozatok — Nancy M. TANNER és Richard POTT tanulmányai — azt mutatják ki, hogy az Australopithecus afrensis-ből hogyan alakulhatott ki a Homo erectus és a Homo sapiens elsősorban olyan módon, hogy az emberi őslény a szavannás, füves területeken ásóbottot vett a kezébe és ezzel tudatosan élelemgyűjtéshez fogott. Pott tanulmányában jelzi: a plio-pleisztocén korszakától kezdődően, 4 vagy 5 millió évvel ezelőtt a majomszerű emberi őslény ásóbottot vehetett kezébe, majd pedig 1,5 vagy 2 millió évvel ezelőtt kialakulhatott a Homo sapiens. A szerzők mikor ezen hominid evolúciót mutatják be, akkor nagyon sajátosan a majomszerű fajok és emberi őslények, valamint a Homo sapiens és ezt megelőző fajok: a Homo erectus, illetve az Australopithecus afrensis között egy fejlődési kontinuumot rajzolnak fel, vagyis az emberi őslények és a majmok egyes fajtái között párhuzamokat vonnak. Azon tény következtében, hogy ezen őslény ásóbottot vagy gyűjtögető eszközt vett a kezébe, ezzel együtt kialakulhattak az első és kezdeti gyűjtögető és vadászó csoportok és e fajtájú társadalom kialakulásának hipotéziséről értekeznek az idézett szerzők. Ezen ősi tevékenység kialakulásával együttesen az emberi őslény kénytelen volt környezetéhez alkalmazkodni, és ezen alkalmazkodás következtében életmódjának szezonalitása is jelentkezett.

A tanulmánykötet második harmadának tanulmányai elsősorban az ősember és ennek az állatvilággal való kapcsolatait, illetve ezzel való összehasonlíthatóságot mutatják be. Richard W. WRAGHAM tanulmányában az afrikai kismajomok társadalmának azon jegyeit mutatja be, melyek végül is valamikor az emberi jellegű magatartási formák kialakulásához vezettek, vagyis e magatartási formák korábban az állatvilágban is léteztek. E fajtájú majmok körében a társas csoportok kialakulásának jelenségét mutatja be — az emberi csoportokhoz hasonlóan —, vagyis az állati majomcsoportokban a társadalmi kapcsolatokat is elemzi. E majomcsoportok bizonyos feltételek között adaptálódnak környezetükhöz, nevezetesen olyan formában is, hogy lakójellegű tanyabázisai kialakulnak. E spontán csoportosulásokon túl körükben is kialakulhatott az embert jelző és jellemző gyűjtögető és vadászati tevékenység. A szexuális viselkedési formák esetében is a korai emberhez hasonlítható kapcsolatok alakulhattak ki. Az ősi jellegű társadalmak követelményeinek megfelelően az apró majmok körében is létezett a promiszkuitás és a nőstények zárt csoportjának kialakulása, azonban az emberi csoportokhoz hasonlóan — a szerző jelzése szerint — az aprómajmok körében is jelentkeznek a monogám párkapcsolatok, majd ezen túl a poligámia jelenségei is megfigyelhetők, melyek az etnológiailag kutatható társadalmak esetében is adóttak. E jelzett második harmadhoz, s ennek gondolati egységéhez csatlakozik Randall L. SUSMAN tanulmánya, mely szerző hangsúlyozza, hogy a majomszerű lények esetében hogyan jelenik meg kezükben az ásóbott, és ez a jelenség későbbiekben miként figyelhető meg a fossil ember, illetve az egykori Australopithecus afrensis esetében. Arra hívja fel ő is a figyelmet, hogy a sztyeppés, szavannás vidékek majomfajtái kezdhettek hozzá az élelemgyűjtögetéshez és ezzel egy időben a táborok bázisai és vadászati csoportok szervezetei is kialakulhattak. Ugyanebben a

részben Warren G. KINZEY tanulmányában azt hangsúlyozza, hogy a majomszerű lények esetében is kialakulnak az emberihez hasonló csoportok és a fejlődés előrehaladtával ezek összetettsége és differenciálódása egyre inkább növekvőben van. Ő is jelzi, hogy a majmoknál és majomszerű őslények esetében is jobbra monogám párkapcsolatok figyelhetők meg. Carolyn M. CROCKETT tanulmányában arra hívja fel a figyelmet, hogy a majmok és majomszerű őslények esetében is egy sajátos és meghatározott táplálkozási mód figyelhető meg, mutatható ki, és ennek következtében ezen ősi társadalmi csoportokat és egységeket — az emberiekhez hasonlóan — szezonális vándorló életmódra kényszerítik a természet adta javak kínálata változásának megfelelően. Robert W. SUSMAN tanulmánya is ugyanezen kérdéseket tárgyalja, majd pedig John MARKS tanulmányában arra hívja fel a figyelmet, hogy az egyes majomfajok esetében, melyek minél inkább közelednek az emberi vagy ősi emberi fajokhoz, ennek függvényében a kromoszómák között a sejtekben egyre inkább hasonlóság vagy azonosság figyelhető meg.

Mint ahogy a korábbiakban jeleztük, a tanulmánykötet harmadik része az első harmad tanulmányai, a gyűjtögető és vadászó népek, illetve ember kialakulásának elméletét teszik plasztikusabbá. Ebben az általános és összefoglaló elméleti részben bizonyos szociálbiológiai elméletek adaptálására tesznek kísérletet Jonh TOOBY és Irvin DEVORE. Így elsősorban a Darwin-féle szelektivitás elmélete alkalmazásának kísérletével próbálkoznak, majd pedig ezen túl pl. a newtoni elméletek adaptálására is kísérletet tesznek, de véleményünk szerint nem nagy sikerrel. Az elméleti megfontolások között mint megfontolandót említjük, hogy az őslények vizsgálata esetében az egyedüli helyes logikai eljárás és segítő módszertani eszköz a logikai dedukció. E részben a korábbiakban jelzett kontinuumot is alkalmazzák az ősi majom és majomszerű lények, valamint a *Homo sapiens* egyes korábbi ősei: az *Australopitecus afrensis* és a *Homo erectus* között. A biológiai evolúciionizmus elmélete eszközei használatával bemutatják a primitív ősi lények körében a társadalmi csoportok kialakulását és a csoportokon belüli és kívüli viszonyokat. A csoport kialakulásával, a vérségi leszármazás számontartása is kialakul az ősi gyűjtögető és vadászó csoportok körében a környezet ökológiai feltételeihez alkalmazkodva. Így ezen ősi lények, a korai fossil ember és a majomfajta közötti kontinuum jellegű kapcsolatokat és e fajtájú fejlődési vonalat mutatják be. Ezen elméleti részben az emberré válás igen alapvető és döntő fontosságú jelenségét mutatják be a szerzők. Szerintük is kb. 2 millió évvel korábban az emberi őslény ásóbotot vett a kezébe és ezzel kezdetét vette a gyűjtögető-vadászó népek társadalmának kialakulása. Így az emberi agyvelő térfogatának növekedésével együtt kialakult az eszköz felfedezése és alkalmazása révén a célirányos cselekvés, valamint ezzel együttjáróan az őslények, illetve az ember nyelvének kialakulása. Így a nyelv megjelenése, valamint a gyűjtögető és vadászó népek társadalmi kialakulása következtében a megszerzett javaknak a csoport tagjai közötti elosztása is megjelenik és ezzel együtt a kognitív kommunikáció és a nyelvi cselekvés alapján a szolgáltatások reciprocitása és a javak cseréje. Így e gazdasági tevékenységek következtében a természetes lakóbázisok is kialakulnak, majd pedig a gazdasági tevékenységek jellege következtében a nemek közötti munkamegosztás jelenségei is jelentkeznek. Ennek megfelelően a vadászat a hím-, a gyűjtögetés a nőneműek feladata. A szerzők ezen általános elméleti jellegű tanulmányukat az emberi társadalom genezisére vonatkozóan úgy mutatják be, hogy ezeknek melyek a vetületei az egyes állati vagy ősinek tartható majomfajta esetében.

A tanulmánykötet elsősorban abból a szempontból tanulságos, hogy az angolszász tudományok követelményeinek megfelelően az emberi társadalom és magatartás is biológiai jellegű jegyekkel rendelkezik és így ennek egyik alaptézise, hogy ugyanazon társadalmi jelenségek, melyek az állati lények és az ősi emberi lények körében adóttak és ismertek voltak, miként jelentkeztek az ember, az *Australopitecus afrensis*, *Homo erectus* és a *Homo sapiens* esetében.

Ezen általános elveknek megfelelően a Warren G. KINZEY által szerkesztett tanulmánykötet az emberi nem genezise színes képét adja paleontológiailag, régészetiileg és etnológiailag. Az etnológiai szempontból látható e munka kritikai hangvétele az őskommunizmus elméletével szemben,

ugyanis a promiszkuitás jelenségei ellenére az állatvilágban is kialakulhatott és adott a monogám párkapcsolat a kötet szerzői analízisei szerint is.

**K. P. Kalinyinszkaja: Szkotovodi vosztocsnoj Afriki v XIX–XX vv. Hozjajsztvo i szocialnaja organizacija. (Kelet-Afrika nomádjai a XIX. és XX. században. Gazdaság és társadalmi szervezet). Moszkva. Nauka. Glavnaja redakcija vosztocsnoj literaturi. 1989. 250 oldal**

*Tagányi Zoltán*

KALINYINSZKAJA munkájának címe a kelet-afrikai nomadizmus analízisét ígéri. Azonban ezen célkitűzésen jóval túllép, ugyanis azt is felveti, hogy valójában mit is jelent a nomadizmus és mi a lényege. Ezen túl jelzi az afrikai és ázsiai nomadizmus közötti különbségeket, s nagyon markánsan mutatja be azon körülményt, hogy ennek megnyilatkozásait az ökológiai viszonyok miként határozzák meg. Ezen általános tendencia mellett differenciáló tényezőként említi a nomadizmus egyes megnyilatkozásait különböző törzsek régiója területén és úgyszintén vele kapcsolatban jelentkező agrikultúrák alapján is képes megkülönböztetni ennek egyes előfordulási fajtáit a különböző kultúrkörökben. Egyértelműen kimutatja, hogy a tiszta, migráló nomád vándorlások esetében is a földművelés valamilyen formája kimutatható, majd továbbiakban a letelepedett földművesek esetében is az állattartás olyan mértékű lehet, ami a nomadizmusra emlékeztet.

A bevezető után is ismételten hangoztatni kívánjuk: a szerzőnő szerint a nomadizmus a földműveléstől nem választható el kategorikusan. Ezen túl még azt is figyelembe kell venni, hogy a földműves, nomád népek esetében is ismert és előfordul a halászat, vadászat és gyűjtögetés tevékenysége. A kétfajta foglalatosság egymással való kapcsolata esetében elemzi munkájában, hogy a klasszikus migráló nomadizmustól miként vezet az út a letelepült földműves társadalmakig. E folyamatban lényegében kétfajta tényező szerepét hangsúlyozza. Egyrészt azt, hogy a brit koloniális hatalom is érdekelt volt a nomádok letelepítésében, majd továbbiakban azt is jelzi, hogy a különböző növénykultúrák (kukorica, köles, batáta, bab és tök) alapján milyen művelési körök mutathatók ki az egykori nomádok között az etnikai és törzsi tagolódás figyelembevételén túl (lásd pl. a kétfajta nomád törzset, masszágokat vagy pedig az etiópai gallákat).

Az első fejezetben megadott differenciált képen túl, mint a nomadizmust általánosan és generálisan determináló tényezőként kezeli az ökológiai viszonyokat; az egyes évszakok hőmérsékletét, a csapadék mennyiségét, valamint a csapadékbőség alapján a legelőknek fűvel való ellátottságát, mely körülmények egyértelműen meghatározzák a vándorlás és a migráció ütemét. Azonban ezen tényezők hatása nemcsak a nomád állattartás esetében mutatható ki. Pl. az Egyenlítői Afrika esetében jelzi, hogy itt az őserdőben az égetéses, irtásos parlagváltós, kapás művelés periódusai is e területek csapadékának mennyiségétől függenek. Ezen körülmény ugyanúgy meghatározza a művelés ritmusát, időszakait, mint ahogy pl. a nomadizmus esetében a csapadék mennyisége következtében a legelőknek fűvel való ellátottsága — függetlenül attól, hogy nagy- vagy kisállaton alapuló nomadizmusról van szó — dönt a kihajtások periódusairól.

A tisztán migráló nomádok hadakozó életmódján túl (lásd pl. massaiok törzsét) külön említi a karavánkereskedelmi tevékenységet és szerepét. Csak ezek után említi ennek termelői funkcióit: a hússal, bőrrel, szőrmével, de főleg tejjel való ellátás biztosítását. Etiópián és Szomálián túl a nomadizmus tiszta formája Kenya, Uganda és Tanzánia területén figyelhető meg, azonban e területekről is származnak olyan híradások, miszerint a tiszta földműves népek esetében az állattartás olyan méretű lehet, hogy egy falura akár 400 vagy 500 barom is juthatott. Mind a tiszta, mind a földműveléssel kombinált gazdálkodás esetében az egyes gazdasági tevékenységek folytatásakor az egyes társadalmi csoportok között munkamegosztás alakul, alakulhat ki. Így ennek részeleme

a nemek közötti olyan munkamegosztás, miszerint a nagy barommal való foglalatosság férfi, a mezőgazdasági vagy a gyűjtögető tevékenység asszonyi feladat és szerepkör. Az utóbbiak körébe tartozik a háztartás vezetésén túl a szövés-fonás, takácsság mestersége.

Az eddigiekből is láhattuk tehát, hogy a nomadizmus nem választható, különíthető el egyértelműen a földművességtől, a mezőgazdasági tevékenységtől, azon túl, hogy ez egy állandó jellegű hadakozói életformával, vagy pedig karavánkereskedelemmel jár együtt. A tiszta nomádok háztartása esetében és keretében olyan kismesterségek is állandó jelleggel előfordulnak, mint takácsság vagy pedig a kovácsság, szintén a nemek közötti munkamegosztás kereteiben. Az etnológiai analízis szempontjából a nomád társadalmak esetében igen fontos szerepet játszanak és játszottak a korcsoportok, a fiúk és a lányok csoportjai. Egyes esetekben — e gazdálkodási fajta folytatásakor és vezetésekor — az egyes korcsoportokon belül alapvető fontosságú volt, és ma is az, a fiúk vagy lányok munkaközpontjainak gyülekezete. Így a faluközösségi öregek, és általában az öregek csoportjain túl külön hangsúlyozzuk a fiatal fiúk és lányok közösségeinek szerepét, ami az afrikai nomadizmust ugyancsak megkülönbözteti ennek ázsiai válfajától.

A munka további fejezetei a nomád társadalmak társadalmi és gazdasági szervezeteit, valamint ezzel együtt a tulajdoni viszonyokat elemzik. Így a legelők és az állatok közösségi birtoklásán túl az egyéni használati jogot tudja ezzel szemben kimutatni. A birtokolt állatállomány alapján bizonyos vazallusi viszonyokat és ezek kapcsolatrendszeit említi. Nagyon találó és más analógiákkal összehasonlítható a tulajdonviszonyok elemzése, nevezetesen olyan formában, miszerint ha egyre jobban közeledünk az állandó téli nomád telephely felé, a birtokviszonyok annál inkább rendezettek, ha viszont ezen centrumtól távolodunk, e viszonyok egyre inkább áttekinthetetlené válnak. A birtokolt állatok száma alapján a főnök vagy szultáni intézmény hatalmi rendszerének kialakulása egyértelműen látható. Ezen hatalmi szerkezet részese a állandó telephely faluközösségén túl a nagycsaládi kötelék, és ezzel együtt a rokoni leszármazás nyilvántartása, ami a nomádok esetében egy egykori közös legendás őstől vezethető le, az ősök „lars” jellegű kultuszával egyetemben.

A tanulmánykötet ismertetését lezárandó ismételtelen jelezni kívánjuk, hogy a szerzőnő szerint maga a nomád társadalom és gazdaság tartalma mennyire relatív, és az ilyen jellegű tevékenységgel karöltve jelentkezik a mezőgazdaságon túl a halászat, vadászat és gyűjtögetés. E foglalatosságok kapcsolódásán, szimbiózisán túl jelzi ezek lokális megjelenési formáit, a lokális ökológiai körülmények és feltételek következtében. Könyvének zárórészében is visszatér azon korábban kifejtett gondolathoz: miszerint az etnikai és kulturális adottságok és körülmények ezen gazdálkodási forma milyen, kultúrkörökre emlékeztető regionális változatai kialakulásához vezethet el.

**A. V. Gordon: Kresztjansztvo vosztoka: Isztoriceszkij szubjekt, kulturnaja tradicija, szocialnaja obszcsnoszty.** (A kelet parasztsága: történeti jelenség, kulturális hagyomány és kötelező társadalmi norma.) Moszkva. Nauka. Glavnaja redakcija vosztocsnoj literaturi. 1989. 219 oldal

*Tagányi Zoltán*

A munka egyike azon tanulmányoknak, mely a hagyományos parasztság fogalmát igyekszik meghatározni, és ennek klasszikus formája felbomlását is vizsgálni kívánja. Ez magában még nem jelentene újdonságot. A kötet ismertetését az teszi indokolttá, hogy ez egyben a nyugati antropológia és az orosz intellektuális hagyományok, a csajanovi elképzelések közötti integrációt jelenti és képviseli.

A kötet első fejezete a parasztságnak a természettel való kapcsolatát, valamint természetes gazdálkodási módját elemzi, a család szervezeti formája keretén belül. Ez a paraszti gazdaság és maga a paraszt a nagy és magas kultúrák része, eleme lehet, a maga hagyományos kistársadalmával,



vagyis így a kis hagyománnyal szembe a nagy hagyomány állítható. REDFIELD ezen elképzelései adaptálásán túl — DALTON hatásaként — olyan történeti kategóriákat is felvet, miszerint a földműves és a faluközösségekbe tömörülő társadalmak és az osztálytársadalmak miként jelentkeznek. A parasztság kultúrája egészében hagyományos elemek dominálnak, azonban a parasztságon túli társadalmak szervezetében egy sajátos pluralizmus kibontakozása is megfigyelhető.

A tanulmánykötet további részei a parasztság társadalma és kultúrája, mondhatnánk: világnézeti és etikai aspektusait dokumentálják. A paraszti mezőgazdasági termelés egyik következményeként a termékenységi mítoszok világnézetükben igen gyakoriak, ugyanakkor a mezőgazdasági tevékenység évi ritmusának és ciklikusságának megfelelően az ünnepek és a vallási rítusok kalendáriuma ennek teljesen alá van vetve és ehhez igazodik. A szinkretizált paraszti mitológiai világképben — a hagyományos parasztság felbomlási stádiumában és utána is — a családi ős és a családi tűzhely kultusza igen makacsul és kitartóan tartja magát. A paraszti vallási szinkretizmus kérdéseire a későbbiekben még kitér a szerző.

A REDFIELD-i elképzeléseknek megfelelően a kis hagyománnyal, a parasztsággal és annak faluközösségével szemben ott áll a nagy hagyomány, amit pl. a monarcha figurája, valamint a klérus hatalmi hierarchiája és szervezete képvisel a nagy keleti vallásokkal együtt. A nagy hagyomány kialakulása egy hatalmi hierarchiát is jelent, amit a monarchán kívül a klérusnak és tudományának hatalma képvisel. Ennek a nagy hagyománynak a helyi vetülete a kisparaszti hagyomány a faluközösségen belül, ami nem más, mint a vallásnak a paraszti földművelés igényeinek megfelelően történő szinkretizációja. E szinkretizáció egyik jellegzetessége, hogy a kis hagyomány keretén belül a nagy hagyomány a mezőgazdasági termelés ciklusai kalendáriumához alkalmazkodik, igazodik.

A parasztság etikai és morális világnézeti kérdéseinek analízise után azt jelzi, hogy a hagyományos értelemben vett faluközösség felbomlása után, az utóparasztnak nevezhető korszakban — a közösségi elvárások és kánonok szabályai — a későbbiekben miként érvényesülnek. A hagyományos értelemben vett nemzetségi, vérségi és törzsi faluközösség eltűnése és felszívódása után a lokális és szomszédai alapokon szervezett falusi társadalmi közegekben a rigorisztikus közösségi normák továbbiakban miként jelentkeznek, noha a lokális és szomszédai kapcsolatok dominanciájával egyetemben pluralisztikus elemek és jegyek is feltűnnek.

A REDFIELD-től átvett kis és nagy hagyomány, valamint a paraszti társadalmi rend világnézeti analízise után felmerülhet a kérdés, hogy ezek hogyan kapcsolódnak és hogyan kapcsolhatók egyrészt a csajanovi hagyományokhoz. Az orosz talajon a kis hagyomány a családi keretekben történő mezőgazdasági termelés és ennek felépítményi eleme a paraszti mikrokozmosz a maga világnézeti rendszerével. A termelés és az igények kielégítése a paraszti család keretei között történik, és a prokreatív funkció is a mezőgazdasági termelés igényeinek van alávetve, és így a gyermeknevelés is. Az ilyen értelemben vett kis hagyomány gondolatának adaptációja, a mikrokozmosz jelenségein túl ott vannak a nagyobb ívű nagy hagyomány elemei: történeti jellegű intézmények és maradványai. DALTON formációelméletét idézve, a paraszti múltból olyan elemek maradhattak fenn, mint a robotolás, és a tradíció, a hagyomány rendezőerejét helyettesítendő megjelenik a patriarchalizmus. Szintén a kis hagyomány kategóriájából való kitörés egyik további változata a kapitalizálódó paraszti mezőgazdasági vállalkozás, mely egy olyan szférát jelent, mintha a nagyhagyomány a REDFIELD-i kategóriákat követni igyekezne.

A fentebbiekből is látható, hogy a szerző különböző hagyományú társadalomtudományi doktrínákat igyekszik közös nevezőre hozni. Így a csajanovi tanoknak megfelelően, miszerint minden, a termelés és fogyasztás a paraszti család mikrokozmosza kereteiben történik, ezzel a szerző a REDFIELD-i kis hagyomány gondolatát igyekszik aktualizálni a szovjet tudomány talaján, és ez a törekvés a nyugati és keleti tudomány közötti integrációs tendenciaként fogható fel. Azt is bemutatja, hogy a kis hagyomány rigid normái, a patriarchalizmus jegyei, ennek utóéletében miként jelentkeznek. A kis hagyományt idéző kollektívizmussal utóéleté, valamint a történeti jellegű intézmények maradványaként, pl. a robot maradványain túl a paraszti gazdaságoknál kapitalista jellegű vállalkozással való átalakulása, a paraszti kis hagyományokon túlmutató nagyhagyomány

elemekre emlékeztet a nyugati antropológia gondolati részelemei felidézésével. Ez a kötet az orosz hagyományok, a csajanovi elképzelések revitalizációját jelenti a keleti parasztság kategóriájára vonatkozóan, mely keresi az érintkezési felületeket a klasszikusnak nevezhető polgári antropológiai tanokkal.

**Reyhan Kaya: Türk yazmacılık sanatı. (A török textilnyomás művészete.)** Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. İstanbul, 1988. 160 oldal

*Ökrösné Bartha Júlia*

A textilnyomás és rezerveljárású textílfestés történetéhez szolgál értékes adalékokkal Reyhan KAYA munkája. A nálunk képfestő technikának nevezett díszítésmód világszerte ismert, hazai összefoglalóját DOMONKOS Ottó írta. A Törökországban ma is virágzó mesterség történeti háttere, fejlődése, a napjainkban is alkalmazott motívumok elsősorban a textilművészettel foglalkozó kutatók érdeklődésére tarthat számot.

Bár a témával foglalkozó írások száma bőséges, a kutatók a kézművesség eme ágának kezdetét, kialakulásának helyét teljes bizonyossággal nem tudják megjelölni. Feltehetően a bronzkorig vezethető vissza. A hettita régészeti leletek között nagyszámú pecsétnyomót találtak, amelyeket festékbe mártva valószínűleg textildíszítésre használtak. A Szovjetunió területén, Kuban vidékéről előkerült leletek (IV. század) és az egyiptomi figurákat, szimbólumokat mintázó könyvmódúciók feltűnő hasonlóságot mutatnak. Illusztrációként Egyiptom, Németország, Svédország, Csehszlovákia, Belgium és Kína múzeumaiban őrzött darabokat mutat be a szerző. Többségükben madaras díszítés (Phoenix-madár), virág- és gyümölcsmotívum látható. Avatatlan szemnek is rögtön feltűnik azonosságuk.

Reyhan KAYA is felveti a legtöbb kutató által megfogalmazott kérdést, hogy ez a technika Egyiptomból terjedt-e el, vagy — amit valószínűbbnek tart — Közép-Ázsiából Anatólián át, hiszen ez a földrész a történelem során a művészet, a kultúra Keletről Nyugatra terjedésében mintegy hídként szerepelt. Területén nagy birodalmak virágoztak, a letűnt kultúrák hatása, különösképp a díszítőművészetben jól kimutatható. R. FORRER német szerzőre hivatkozva (FORRER: *Die Kunst des Zeugdrucks vom Mittelalter bis zur Empirereizeit*. Strassburg, 1898.) utal a díszítés európai elterjedésére, s megjegyzi, hogy a textil táblanyomásos díszítése a középkortól a könyvnyomtatás fejlődését is elősegítette.

A török nyomottmintás textilekből ránk maradt emlékek zöme a XVI., XVII., XVIII. és XIX. századból való. Írásos források szerint a legrégebbi központ Tokat volt. A mesterfogásokat féltve őrizték, más vidéken tiltott volt e technika alkalmazása. Idővel Tokatból elszármazott mesterek honosították meg Törökország több vidékén. A kereskedelem révén, mint divatos kelme mindenfelé elterjedt. Evliya CSELEBI a XVII. század közepén már isztambuli festőcéhről tesz említést. Ez idő tájt 20 bolt és 20 mester dolgozott. (Ezek feltehetően egymáshoz kapcsolódó egységek voltak, hiszen most is az a gyakorlat, hogy a kisműhelyek boltként is működnek.) Isztambulban napjainkban is virágzó mesterségnek számít a kelmefestés, különösképp Üsküdar, Samatya, Yedikule és Kâgithane körzetében találunk műhelyeket. Tokat is múltjához méltón őrzi a mesterséget, a Fekete-tenger partján lévő Şile pedig világra szóló bemutatókat szervez, így a híres „Şile bez” messze földre eljut.

A török nyomottmintás kelmék ritkán csak két színnyomásúak. Az általánosan kedvelt vörösfekete, fekete-fehér alapszínekre szívesen tesznek kéket, padlizsánlilát, kávészínt, sárgát és zöldet is. A Fekete-tenger vidékén Kestamonban és Bartinban alapszínként a fekete, Kelet-Anatóliában Elazığ környékén a vörös vagy a fekete kedvelt, erre nyomják a különféle színű, jó ízléssel elrendezett mintákat. Alapanyagul általában lenvásznat használnak, bár Gaziantep környékén a selymet is díszítik ilyen technikával.

A keleti kultúra és díszítőművészet minden területén nagy hangsúlyt kap a színszimbolika. A fehér szín Ázsiában és Egyiptomban az egészség, az ártatlanság, Iránban a Vénusz színe. Kínában és Indiában a gyászt, a megnyugvást jelenti. A vörös Ázsia-szerzte és Egyiptomban is a vér és a bűn szimbóluma. Iránban a Mars, az elégedettség és boldogság színe, Kínában az uralkodás jelképe. A muzulmánok számára a lelki tisztaságot és szentséget jelenti. A sárga az egyiptomiak számára a rangot, az erőt és vallásosságot képviseli, Iránban a Nap — a halványsárga a Hold — színe, Kínában a rend és hit jelképe. A törökök számára a sötétkék a hűség és a védelem (védettség), Belső-Anatóliában a gyász színe. Iránban a bánat, az iráni szőnyegekben a Paradicsom jelképe. Indiában viszont a szerencsétlenség, a mongoloknál a hatalom, az erő szimbóluma. A zöld számos országban a remény és a tavasz, az újjászülető élet jelképe. A mohamedán vallás szent színeként tiszteli, mivel a legendák szerint Mohamed kedvelt színe volt. Számos vidéken, főként az iraki, iráni határ térségében „Mohamed zászlajaként” emlegetik, ugyanakkor a kívánság, a szerelmi vágy szimbóluma is. A fekete Egyiptomban az éjszaka, a sötét erők színe, Iránban a Szaturnusz, Kínában a vas és tél jelképe.

A keleti kelmék mesés színeit növényi eredetű festékekkel festik. Színtartósságuk lényegesen jobb, mint a szintetikus festékeké, bár előállításuk kissé körülményesebb. Szerencsére elég erősen tartja magát a hagyomány, így Kars, Erzurum, Sivas, Tokat, Kayseri, Konya, Ankara, Isparta, Sındirgi környékén bárki megtekintheti, hogyan készül a festőlé. A szerző felsorolja a ma is használt festőnövényeket. Mivel a hazai néprajzi irodalomban viszonylag kevés az idevágó, a téma iránt érdeklődőknek rendkívül tanulságos ez a fejezet. Egyetlen hiányossága, hogy a növényeknek csupán a török nevét írja. (A latin megfelelőjükhöz az új Türkçe szözlük szolgált alapvető forrásként, mely a korábbiakkal ellentétben botanikai szócikket is hoz.)

Íme néhány a felsoroltakból:

A diófakopáncs (Yunglas regia — Ceviz ağacı) és a levél kávészínt, a platán kérge (Platanus — Doğu çınarı) vöröset, az erdei mályva (Malva silvestris — Ebe gümeçi) levelének főzete zöld festéket ad. A Papaver somniferum (Afyon çiçeği) világoslila, a homoki báránypirosító (Alkanna tinctoria — Havacıya otu) gyökérfőzete vörösre fest. A hársfa (Tilia silvestris — Ihlamur ağacı) kérgéből, valamint a körtefa (Pirus communis — armut yaprağı) levele kávészínt, a birsalmalevél hagymahéjjal és a diólevél ugyancsak barnát, illetve páctól függően hamuszürkét és sárgát ad. A kékberzsenyfa (Haematoxylon campechianum — Bakam ağacı) kérgéből Adana és Tokat környékén lilát festenek. A Fekete-tenger vidékén, valamint Ankara, Sivas, Yozgat, Niğde, Kahramanmaraş, Kayseri környékén a Rhamnus alaternus (a bengéfélék családjába tartozó növény, török néven Cehri) a lila különféle árnyalatait, páctól függően szürke színt ad. Az ökörfarkkóróából (Verbascum phomoides — Siğir kuyruğu) Kayseri, Kahramanmaraş, Sivas, Ankara, Gaziantep, Izmir, Tokat, Izmit, Isztambul, Bursa, Trabzon környékén sárga festéket készítenek. Miként a hagymahéjből (Allium cepa — Soğan) és az őszibarackfa (Prunus persica — Şeftali) leveléből, bár utóbbit általában rézszulfáttal pácolják, ezért zöldessárga színt kapnak. A sáfrány (Crocus sativus — Safran) szintén általánosan elterjedt festőnövény. Páctól függően világoskék és zöld színt nyernek belőle. A vadrózsa (Rosa canina — Yabanıgül) timsóval pácolva vörösre fest. Az édesgyökér (Glycyrrhiza glabra — Meyan kökü) timsóval pácolva sárgát, a vadtátika vagy gyujtoványfű néven ismert (Linaria vulgaris — Nervuz otu) timsópáccal vöröset fest. A Zanthorrhiza apilifolia (Sarı kök) gyökere mindenféle textilt befog. Színe páctól függően változik. (Timsóval sárga, vasszulfáttal lila színt ad. Gyakran használják a sátrak és a katonaruhák festésére is.) Főleg Trabzon és Adana vidékén ismert. A lóhere (Trifolium ahroleukum — Yonca) Ankara, Keciören, Etlik, Kayas, Hasanoglan, Sinop, Ayancik, Trabzon vidékén, valamint Erzincan és Isztambul festőműhelyeiben a gyakran használt növények egyike. Sárga színt ad, miként a sósakorbolya (Berberis vulgaris — Kadın tuzluğu) gyökere. A gesztenye (Catania vulgaris — Kestane) kérgéből Isztambul, Göksu, Beyköz, Kocaeli, Bolu, Sinop, Ayancik, Zonguldak és Adana vidékén barnát festenek. A festőbuzér (Rubia tinctorum — Kök boya) a 18. századtól Európában is ismerjük. Török földről terjedt el, ahol

főként Nyugat- és Közép-Anatóliában, Ankara, Incesu, Çayir, Evedik, Kayas, Isztambul, Büyükada, Bayburt, Niğde, Bursa és Inegöl vidékén élő kelmefestők ma is használják a vörös festéséhez.

Az állati eredetű festékek közül a kermesz tetű (*Quercus coccifera* — Kírmiz böcegi) és a *Purpura Haemostana* (Purpur) őrleményéből nyert bíborvöröset említi a szerző. Mindkét festék ősidők óta ismert, ezek adják a keleti kelmék irigylve csodált bíborszínét. A római korban a velük festett ruhát csak a rangos hivatalnokok viselhették, a bíborpólya pedig csak a trónörökös gyermeket illette meg.

A továbbiakban részletes leírást ad a festési eljárásról, ami gyakorlatilag megegyezik a hazai kékfestő műhelyekben is alkalmazott módszerekkel, így szükségtelen ismertetni. Bőséges illusztráció (95 színes tábla és fekete-fehér képek sokasága) egészíti ki a leírtakat. Igényes nyomdatechnikával készült (ami nem mindig mondható el a török könyvekről), szép kiállítású munka. A könyvet 14 oldalas angol nyelvű összefoglaló zárja.

Reyhan KAYA 1935-ben született. Életútja és eddig megjelent publikációi igazolják, hogy a téma legszakavatottabb török ismerője. Isztambulban a Marmara Egyetem Szépművészeti Tanszékének vezetője.

**Zadravec, Jože: Zdravstvena kultura Romov v Prekmurju. (A Mura-vidéki cigányok egészségi kultúrája.) Murska Sobota. 1989.**

*M. Kozár Mária*

Jože ZADRAVEC vidéki orvosként már több, mint két évtizede kíséri figyelemmel a Mura-vidéki cigányok életét. Elsősorban az a kérdés foglalkoztatja azóta is, mi történt fenn ezeknek az embereknek a munkaképességét, s egyáltalán életét az egykor annyira elmaradott és periferikus vidéken? Sokat hallott a Mura-vidéki népi gyógyászatról. Tapasztalatait, adatait könyv alakban is közzétette. (*Ljudsko zdravlstvo v Prekmurju*. [Népi gyógyászat a Mura-vidéken] Murska Sobota. 1985.) A Mura-vidéki cigányok egészségmegőrzéséről készített doktori értekezését 1984-ben Zágrábban védte meg. Ez jelen könyvének alapja. Az adatokat több mint száz településen 36 személytől gyűjtötte.

A könyv bevezetőjét — mely kisebb tanulmánynak is nevezhető — dr. Vanek ŠIFTAR írta. ŠIFTAR a téma jó ismerője, *Cigani* című könyve 1970-ben jelent meg Murszombatban, (A szlovén néprajzosok közül Pavla ŠTRUKELJ foglalkozik a cigányok néprajzával. Kutatásainak eredményét 1980-ban *Romi na Slovenskem* címmel Ljubljanában tette közzé.) ŠIFTAR megismerteti az olvasóval a cigányok rövid történetét a világban. Európában és Szlovéniában, illetve a Mura-vidéken. A Mura-vidékre a Dráva mentéről és Magyarországról érkeztek. A legrégebb cigánytelepek Szlovéniában a Mura-vidéken találhatók. Későbbiek a Dolenjsko- és Gorenjsko-vidékiek. A legújabbak egyes határ menti városok és ipari központok külvárosában keletkeztek (pl. Mariborban). ZADRAVEC kutatásai során találkozott a Mura-vidéki cigányok e világi és túlvilági életfelfogásával. Könyve nemcsak az egészséghez kapcsolódó kérdésekkel foglalkozik, hanem bemutatja a Mura-vidéki cigányság egész életmódját, „népi kultúráját” is. Ezért hívom fel a néprajzkutatók figyelmét erre a tanulmányra. Jože ZADRAVECnek, mint orvosnak sikerült a cigányok bizalmába férkőznie, de ezzel nem élt vissza. Nem ítélkezik felettük, hanem hű képet tár az érdeklődők elé a cigányok életmódjáról, életfelfogásukról. Ezzel nemcsak a tudomány számára őriz meg értékes adatokat, hanem hozzájárul a cigányokkal szembeni előítéletek eloszlatásához is.

A történeti áttekintésből megtudjuk, hogy a Mura-vidéki cigánytelepek a magyar és osztrák határ mentén jöttek létre. Mária Terézia uralkodása idején a „cigány” megnevezés nem szerepelhetett az okiratokban, a cigányok mint új telepések kerülhettek bejegyzésre. A Mura-vidéken „új magyaroknak” jegyezték be őket. A helyi szlovén lakosság és a cigányság közötti konfliktusok

következményeként a cigányság a társadalom perifériájára került. A kezdetben rokoni csoportok területi csoportokká alakultak.

ZADRAVEC szerint a cigányokra egyébként az individualizmus jellemző: „Inkább gyűlölik, mint szeretik egymást.” Segítségre csak kivételes esetekben számíthatnak egymástól, ilyen például a halálozás. A betegségtől és a haláltól nagyon félnek a cigányok. A cigány család feje — a legidősebb asszony — gyógyította a betegeket. Gyógynövényekkel, ráolvasással, varázslással. Ezekkel alaposan megismerkedhetünk ZADRAVEC könyvében. A terhességtől a szülésen át a halálig minden korosztály és mindkét nem gyógyításáról találunk adatokat. A krónikus betegek gyógyítása nem volt hatásos, ezért féltek ezektől a betegektől. Régen megölték őket. Ma sem tűrik meg otthon a súlyos vagy halálos betegeket, mert félnek a haláltól. Kevés cigány látott haldoklót. Az öreg, beteg, magatehetetlen ember nyűg volt a nomád életet élő cigányok számára. Régi források és néhány adatközlő szerint az idős családtagokat élve eltemették. Később megölték őket, amint betöltötték hatvanadik életévüket. A fiúk vagy a vejük ölte meg őket az erdőben, ahol jeltelen sírba el is temette. Csak a közeli fára került egy vagy két kereszt, mely azt jelezte, hogy férfi vagy nő nyugszik a közelben. E gyilkosságot nem tekintették büntetnek. Hiedelmük szerint minden halott felébred 40 nap múlva és azután örökké él. A cigányok egyébként nem vallásosak. Nem a keresztény feltámadásban és túlvilági életben hisznek, hanem az e világiban. Egyik napról a másikra élnek. Elégedettek azzal, amijük van. Ezért is nagyon ritka körükben az öngyilkosság. ZADRAVEC könyve a lakáskörülmények, a táplálkozás, a családi élet, a társadalmi élet, gyógyítás mellett gazdag tárházát adja a Mura-vidéki cigányok hiedelmének is. A mai Mura-vidék területén a 15. század óta élnek cigányok. Azóta próbálják őket rávenni arra, hogy illeszkedjenek be, vegyék át környezetük kultúráját. De a cigányok intim szférájukban a mai napig megőrizték saját kultúrájukat.

**C(laude) Karnoouh: Le rite et le discours. Introduction à la lecture de la versification populaire.** Ghent, 1983. 130. (Communication and Cognition — Studies in Culture)

*Verebélyi Kincső*

A Belgiumban, ám angol nyelven kiadott sorozat (szerkesztői a szociológus Pierre BOURDIEU, a filozófus Nelson GOODMAN és az etnológus Rik PINXTEN, ami jelzi, hogy nem mindennapi néprajzi vagy kommunikációelméleti tanulmányok kerülhettek ide) francia nyelvű kötetében a nálunk közismert francia etnológus máramarosi, romániai terepmunkájának (1973 és 1979 között három hosszabb kutatóút, zömmel Breb községben) eredményeit általánosítja. Elsősorban a rítusszövegek jellegét próbálja meghatározni, tíz, egymáshoz kapcsolt esszében. A hagyomány, a rítus a középponti kategóriák, és a megközelítés igencsak elméleti: a szakmai folklorisztikát és még a Van GENNEP meg TURNER nevével jelezhető rítuskutatást ugyan felhasználja, ám felülről kezeli, LÉVI-STRAUSS strukturalizmusát pedig mélyen bírálja. NIETZSCHE és HEIDEGGER érvekként szerepel, és mindezek mögött a konkrét élményanyag is csak általánosítva kerül elő. KARNOUOH bírálja a JAKOBSON és BOGATIRJOV adta kommunikációelméleti modellt csakúgy, mint az utóbbi strukturalista—funkcionalizmusát. A konkrét példák a lakodalmi dalok „női” és „férfi” típusai, a mai formák megjelenése. Itt a jövevényszavakat (köztük sok a magyar) és a társadalmi rétegződésre utaló kifejezéseket mutatja be előszeretettel. Azonban mégsem szövegelemzést vagy rítuselemzést ad. Az előbbi helyett szövegfilozófiát, az utóbbi helyett életfilozófiát kapunk. Meglepő, hogy egy francia folklorista egy máramarosi faluban is megmarad episztemológusnak. Ilyen értelemben viszont e kis kötet az első rítuselemzés, amely e módszert terjeszti.

**Ulrich Marzolph: Typologie des persischen Volksmärchens.** Franz Steiner Verlag (Wiesbaden). (Beirut, 1984. Beirut Texts and Studies — Herausgegeben vom Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft — Band 31)

*Voigt Vilmos*

Már a címleírás is jelzi, nem mindennapi ez az ezeregyéjszakába (pontosabban annak előzményei közé) illő munka. Hogy arról ne is beszéljünk, miért németül és hivatalosan Bejrútban, gyakorlatilag Wiesbadenben jelenik meg ez a kötet; létrejöttéről mégis szót kell ejteni. A német iranista szerző 1977–78-ban Meshedben kutathatott, itt állította össze e kötet anyagát, amelynek tervét még a német orientalisztikai néprajz klasszikusa, Otto SPIES is pártolhatta. Az 1981-ben Kölnben benyújtott disszertáció jobbított változata e kötet.

A mintaszerű akribiával készített munka már előjáróban minden lehetséges szempontra kiterjed: tudománytörténetet ad, az átírás és nyelvi hovatartozás kérdésével foglalkozik, bemutatja a felvett anyag nyelvi sajátosságait, formuláit, legtipikusabb szereplőit. A szerző csak a szóbeliségből származó, hitelesnek tekinthető adatokat veszi figyelembe. (Függelékben néhány irodalmi mesét hoz.) Követi a nemzetközi mesekatalógus típuszámait (nem úgy, mintha BORATAV török mesekatalógusa, amelynek átszámozását és vitáit is ismeri a szerző.) A kötet végén címszókból álló tárgymutató, itt némileg félrevezető néven „motívumjegyzék”, valamint a forrásművek feltüntetése található. A rövid angol nyelvű összegezés inkább könyvtárosi, mint tudósi intencióknak felel meg. A német orientalisztika hagyományainak megfelelően az is indokolható, hogy a könyv nyelve német. Sajnos, olyan könyvsorozatban jelent meg, amelyet nem jegyeznek a mesekutatók. (Az FFC jobb publikálási hely lett volna.)

A kötet zöme a „mai” perzsa mesék típusjegyzéke. Mintegy 1300 szöveget mintegy 351 típusba csoportosít, vagyis mintegy 228 közismert AaTh-típuszámhoz tartozik jó perzsa megfelelő. 46 további típuszámhoz is könnyű perzsa példákat illeszteni. MARZOLPH 77 új mesetípust javasol, amelyeket az AaTh-típusjegyzék rendszerének hézagaiba helyezett el. Egyszóval olyan kézikönyvet alkotott, amelyet ezentúl minden összehasonlító mesekutatónak ismerni és használni kell.

Az 1300 szöveg több is, kevesebb is, mint gondoltuk volna. El tudom képzelni, hogy talán sikerül még több anyagot gyűjteni, és a perzsa „mesetípusok” száma is nőhet, különösen akkor, ha a mai Irán határain kívül élő, a mai perzsa népnyelvhez igen közel álló csoportok meséit, meg a perzsiai nem farszi meséket is figyelembe veszik. Minthogy MARZOLPH meseanyaga modern közlésekből táplálkozik, az is elképzelhető, hogy régiebb kéziratokban további utalások bukkannak fel. Irodalmi vagy irodalmias forrásokat MARZOLPH nem használt fel, ami persze nem egyszerű dolog, hiszen a régi perzsa mesekincs szövegei új meg új fórumokon jelennek meg, számtalan szállal szövik át az egész perzsa műveltséget. Köztudott tény az is, hogy történetileg nincs egy perzsa nyelv. A mai „újperzsa” lényegileg különbözik a „középperzsától” is, nem is beszélve a még korábbi nyelvektől. Az a kulcsfontosságúnak tekintett perzsa mesekincs, amely a BENFEY-elmélet szerint az Indiából Európába vándorló mesék egykori megállóhelye volt, a középkorban létezett, és főként a soktörténetes állatmesefüzéreknél az arab hagyományokban való előfordulását előlegezte. MARZOLPH ezt a forrásanyagot nem dolgozta be katalógusába. Papagájok és sakálok, Szindbád és Szeherezád helyett itt mások a főszereplők. Van ugyan Naszreddinhez hasonló figura, ám mondjuk Harun al Rasid egyetlen szövegben bukkan csak elő. Egyszóval a perzsa népmese nem az, amiről BENFEY és Victor CHAUVIN összegezéseiket írták. Sokkal inkább a mai kurd és török mesekincse emlékeztet, no meg a Szovjetunió belső-ázsiai köztársaságaiban publikált mesekötetekre. Ez is tanulság MARZOLPH kötetéből, ám éppen emiatt még mindig adóssága maradt a nemzetközi filológiának, hogy tüzetesen feltárja e régi perzsa mesekincs valódi szerepét „Kelet” és „Közél-Kelet” mesehagyományai között. MÁRKUS Kinga, aki most a Sáhnáme mesemotívumainak elemzésével foglalkozik, talán ehhez is hozzá tud tenni valamit.

**Schaller, Anna Katharina: Singgewohnheiten und Liedvortrag bei den Schwaben in Südungarn.** Teil I–II. Verlag der Musikalienhandlung Karl Dieter Wagner, Hamburg, 1988. (6), 320 + (4), XIII, mus. Not. 158. (Beiträge zur Ethnomusikologie 21)

*Voigt Vilmos*

A kelet-európai német telepesek népdalait csak körülbelül 1923 óta kutatja a folklorisztika fontosságuknak megfelelő módon. Nem túl sok előzmény után Magyarországon is csak a két világháború között folyt jelentősebb ilyen gyűjtés és vizsgálat. A brémai népköltészet-kutató, Alfred CAMMAN 1972-ben és 1973-ban Dél-Magyarországon gyűjtött népdalanyagát (ezt ma Freiburgban őrzik) vizsgálja a jelen áttekintés. Noha hivatkozik német (és néhány, németül olvasható magyar) népdaltanulmányra, voltaképpen az egyes adatközlőket és dalaikat mutatja be. (A Tolnából kitelepülők dalait 1980–81-ben SCHALLER maga is megismerhette.) A második kötet a mintegy 133 dalt, illetve ezek dallamtáblázatát adja. 8 énekes és néhány csoport dalait ismerhetjük meg (*Bár:* Barbara Jung — *Csávoly:* Anna Morell és Theresia Wittner — *Hőgyész:* Margareta Sziebler — *Bóly:* Anna Degenhardt — *Németkér:* Ignaz Orowa — *Mecseknádasd:* a Frey család — *Gara:* Katharina Wolfahrt — *Somberek:* asszonyok — *Hajós:* Maria Kübler — *Cikó:* tíz dal). A gondos gyűjtemény a német etnomuzikológia egyik fontos kiadványsorozatában jelent meg, ahol egyiptomitól jeruba, japánitól száími népzeneig az egész világ felhangzik. Egyszóval előkelő helyre kerültek a közelmúlt magyarországi német népdalai, amelyek gondos közzététele után most már elemzése lenne a soron következő feladat.

**Shenhar, Aliza: Jewish and Israeli Folklore.** South Asian Publishers Pvt. Ltd. New Delhi, 1987. (10), 114 oldal

*Voigt Vilmos*

Nem igazán csoda, hogy Indiában jelenik meg egy szakmunka az izraeli folklórról. Indiában elég sok nemzetközi folklorisztikai munka lát napvilágot: a helyi olvasóközönség számára, és olcsó előállítási költségei miatt is. SHENHAR a haifai egyetem folklór professzora és az izraeli népmese-archívum (Israel Folktale Archive) vezetője. Négy csoportba osztotta írásait: nemzetközileg ismert mesék zsidó változatait mutatja be, foglalkozik a mesehagyomány, a mai mesélés és a folklór oktatásának kérdéseivel. Kéziratok forrásokra hivatkozik, és idézi a nemzetközi folklorisztika több eredményét. Kevesebb a filológia és a módszertani érdeklődés, mint kiváló izraeli kollégáinak (mint pl. Dov NOY, Jeda JASON és mások) írásaiban.

**Bios — Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History** (Leske — Budrich Verlag, Leverkusen)

*Voigt Vilmos*

A szóbeli elbeszélések kutatása mára nem csupán a folklorisztika módszere a mesék, mondák és más műfajok vizsgálatára. Az 1960-as években Jan VANSINA: *Da la tradition orale* c. könyve (franciául 1961, majd angolul először: *Oral Tradition* címmel 1965-ben) vált világsikerré. Ebben a kongói történelemmel foglalkozó etnológus a szóbeli források kérdéseit vizsgálta. Noha a német

folklorisztika mindig is érdeklődött a köznapi szóbeliség iránt, az amerikai folklorisztika pedig a mai, spontán elbeszéléseket találta meg (ott, ahol a hagyományosabb folklór műfajok már kivesztek), ezek a tendenciák csak az utóbbi évtizedben váltak egységes kutatási programmá. Német földön főként a második világháborúra, és az ezt megelőző korszakra vonatkozó, és ekkor már egyre kevesebb tabuval övezett elbeszélések váltak a kutatás aktuális feladatává — célpontjává. Amikor a nyolcvanas években megfogalmazódott ennek módszertani igénye, még nem látszott biztosnak, hogy csakhamar a szocializmust/kommunizmust otthagató országokban is ez válik a legfontosabb kutatott műfajjá. Amíg korábban mesemondók vagy tehetséges népművészasszonyok élettörténeteit jegyezték fel és vizsgálták a maguk szempontjai szerint a folkloristák, most az „alternatív történelem” forrásaivá váltak az elmondott élettörténetek, lett legyen szó a szovjet légerek túlélőiről, Hruscsovról és Jecinről, Rajk László és Maléter Pál özvegyéről, Kádár János és Farkas Vladimir visszaemlékezéseiről. A nyomtatásban megjelentetett élettörténetek természetesen mindig is szelektáltak, a politikában különösen. Ezért is feltétlenül szükséges, hogy az ilyen élettörténetek gondos módon kerüljenek rögzítésre (ez ma legtöbbször a videofelvétel, illetve az illetők saját írásai), lehetőleg egy tematikusan összefüggő archívumban egymás mellett kerüljenek megőrzésre (ez a napjaink történelme rovatba illesztve szokott bekövetkezni), főként pedig szakszerű elemzés is kövesse mindezt. Ez utóbbi nem merülhet ki abban, hogy a „meztelen tényekkel” szembesítsük az elmondottakat, vagyis csupán azt vizsgáljuk, miben pontos, miben téves, miben hazug a vizsgált szöveg. Az életrajz, önéletrajz és általában a szóbeli történelem („oral history”) számos lényeges problémát képvisel. Már a terminus sem egyértelmű, hiszen a „szóbeli történet” vagy „önéletrajz”, „élményelbeszélés” nagyjából ugyanolyan értelemben használatos, noha mind tartalmuk, mind pedig ezek vizsgálatának kontextusa igazán eltér egymástól. Mindebből számos zavar származik, nemcsak nálunk, hanem nemzetközi mértékben is. Igazán vegyes formájú szövegek kerülnek egymás mellé, gyakran a kutatás „módszertana” annyira esetleges és zűrzavaros, hogy igazán még bírálatot sem érdemel. Amikor van társadalmi mondanivalója a vizsgálatnak, például az „alternatív történelem” esetében, egyes résztvevők úgy vélik, ez fel is menti őket a szakmai, módszertani tisztánlátás alól.

Nem véletlen, hogy az akkor még Nyugat-Németországban, és legkivált a nácikorszak, meg a második világháború idejére vonatkozó visszaemlékezések körül kirobbant vita eredményeként szerveződött meg az a kutatási program, amelynek terméke a BIOS folyóirat megjelenése. 1988-tól évi két füzet lát napvilágot. Az első évfolyamokban az élettörténetek közül a háborús, bombázási, fogság-, háború utáni élményekkel foglalkoznak elsősorban. A széles értelemben vett témakör bibliográfiáját is adják 1978-tól 1987-ig (és ezt folytatni is kívánják). A nemzetközi kitekintést szolgálja, hogy beszámolnak nemcsak német archívumokról, kutatási programokról, hanem például a skandináviai, az Egyesült Államokban folytatott, hollandiai, francia kutatásokról is.

Még jelentősebb a nemzetközi horizontja annak a különszámnak („Special Issue 1990”), amely az egyébként német folyóirathoz angol (és néhány francia) nyelvű kötetet kapcsol. Ez nemzetközi kitekintést kíván adni a szóbeli történetkutatás múltjáról, eredményeiről, perspektíváiról. Az Egyesült Államok, Kína, Lengyelország, Spanyolország, Anglia stb. mellett (az ekkor még két) Németország szerepel, egymással összevetve különösen érdekes olvasmányként. Számunkra megtiszteltetés, hogy a Kultúrakutató Intézetben a Soros Alapítvány támogatásával folyó „Oral History Archivum”-kutatásról adott beszámolót Hegedűs B. András és Kozák Gyula. Egyszóval mi már bejutottunk a nemzetközi kutatás élvonalába. Most már csak arra van szükség, hogy a nemzetközi kutatás módszereit mi is megismerjük és felhasználjuk.



## A szerkesztő megjegyzése és köszönete

Az *Ethnographia* 1993. évi 104. évfolyamától kezdődően nem az Akadémiai Kiadónál, hanem a Magyar Néprajzi Társaság saját kiadásában jelenik meg. Ezentúl már nem csupán a szerkesztés, hanem a nyomdai munkák és a terjesztés irányítása is a szerkesztőségre, illetve a Társaságra hárul. Anyagi nehézségeink és a saját kiadásból eredően kiszélesedett feladatkör arra kényszerít bennünket, hogy a folyóirat évente két számban jelenjen meg, de változatlanul 40 ív terjedelemben.

Változás, hogy a nyomdai munkálatok egy részét (szedés, tördelés) a székesfehérvári Szent István Király Múzeum szövegszerkesztő gépein végezzük. Ezzel is megpróbáljuk gyorsabbá és olcsóbbá tenni a folyóirat kiadását. Ezért a szerkesztőség elfogadja, sőt szorgalmazza, az IBM-kompatibilis személyi számítógépen szövegszerkesztővel készített írásokat. Ez esetben a mágneslemezen kívül két példányban kinyomtatott kéziratot is kérünk. A szerző által kívánt kiemeléseket a kinyomtatott kéziratban kívánatos megjelölni. A szövegrögzítés a következő szövegszerkesztő programokkal végezhető: WORD, WORD STAR, WORD PERFECT, vagy használható minden olyan editor program, amely ASCII kódban dolgozik (PM, NE stb.). A magyar ékezetes karaktereket a CWI szabvány szerint kérjük bevinni.

A szövegszerkesztővel történő nyomdai előkészítés arra kényszerít minket, hogy a korábbi lábjegyzetelés helyett 1993-tól folyamatosan az ún. amerikai típusú jegyzetelést vezessük be, amelynél a szerző nevét, a hivatkozott mű megjelenési évét és a lapszámot a szövegben zárójelben adjuk (Gunda 1956, 7), amit a tanulmány végén irodalomjegyzékben oldunk fel. Lábjegyzetek formájában csak a nagyon hosszú levéltári jelzeteket vagy más, elkerülhetetlen magyarázó megjegyzéseket adunk.

Folyóiratunkban a korábbi évek gyakorlatának megfelelően tanulmányokat (maximum 2 ív), kisebb közleményeket (8–10 gépelt oldal), vitacikkeket, egyes kutatókra, irányzatokra, intézményekre vonatkozó tudománytörténeti értékeléseket és könyvismertetéseket jelentetünk meg. Szeretnénk többet foglalkozni a néprajzi muzeológia kérdéseivel, az időszerű állandó és időszaki kiállításokkal, egyes gyűjtemények gyarapodásával, állapotával, gondjaival. Helyt adunk egy-egy kiemelkedő néprajzi tárgy vagy figyelemre méltó tárgyegyüttes rövid bemutatásának is. Kitekintés rovatunkban szeretnénk bemutatni egy-egy ország néprajztudományát, részletes beszámoló vagy egy-egy csokor idevonatkozó könyvismertetés formájában.

A könyvismertetések kivételével minden íráshoz 1–2 gépelt oldalas összefoglalás is szükséges az idegen nyelvű kivonat számára.

Könyvismertetési rovatunkban nem csupán egy-egy frissen megjelent könyvet mutatunk be, hanem „Egy néprajzi kiadványsorozat a mérlegen” cím alatt egy kiadványsorozat egészét, illetve egy-egy néprajzi intézményünk utóbbi években produkált könyvtermését összefoglalóan értékelnénk. Nem szeretnénk, ha az ismertetések sorából egyetlen néprajzi mű is kimaradna, ezért kérjük, hogy az ismertetésre szánt műveket (lehetőleg 2 példányban) a kiadók vagy a szerzők küldjék meg a szerkesztőnek. A beküldött, de még nem ismertetett könyvek címleírását, a kiadó nevét „Beérkezett könyvek” című listánkon azonnal közöljük. Az ismertetési példányt a recenzió írására

vállalkozók megkapják, de csak abban az esetben tarthatják meg, ha a kért könyv ismertetését elkészítik.

Az Ethnographia továbbra is a Magyar Tudományos Akadémia anyagi támogatásával jelenik meg. Ám az Akadémia igen jelentős támogatása a mai gazdasági körülmények között nem fedezi folyóiratunk változatlan terjedelemben való kiadását, ezért a folyamatos megjelenítéshez más támogatókra is szükség lesz. 1993-ra elnyertük a Művelődési és Közoktatási Minisztérium támogatását, amely lehetővé teszi a 104. évfolyam remélhetőleg zökkenőmentes megjelenítését.

A szerkesztőt németországi Humboldt-ösztöndíja idején (1990–91, 1993) két alkalommal is SZILÁGYI Miklós szerkesztőbizottsági tag helyettesítette, így a 103. évfolyam szerkesztése kettőjük munkája. SZILÁGYI Miklós önzetlen segítségéért a szerkesztő ezúton is köszönetet mond. Az Akadémiai Kiadó a rendelkezésére álló akadémiai támogatásból az 1992. évi 103. évfolyamot felére csökkentett, csupán 22 íves terjedelemben tudta megjeleníteni. A már saját kiadásban megjelenő 1993. évi 104. évfolyam viszont ismét 40 íves lesz.

A szerkesztő köszönetet mond az Akadémiai Kiadónak folyóiratunk több évtizedes gondozásáért.

---

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója

A nyomdai munkálatokat az Argumentum Kft végezte

Felelős szerkesztő: Lukács László

Műszaki szerkesztő: Sándor István

Számítógépes szerkesztés: Köves Gabriella

Megjelent: 15,05 (A/5) ív terjedelemben

HU ISSN 0014-1798

---

# Ethnographia

---

Vol. 103.

1992.

Nos. 3–4.

---

## Ismertetések

Kósa László: A Magyar Néprajzi Társaság százéves története (1889–1989) (*Szilágyi Miklós*) — Néprajz a magyar múzeumokban (*Szilágyi Miklós*) — Petercsák Tivadar (szerk.): A határainkon kívüli magyar néprajzi kutatások II. (*Dankó Imre*) — Ujváry Zoltán: Mátyás király Gömörben (*Kríza Ildikó*) — Kisbán Eszter: Népi kultúra, közkultúra, jelkép: a gulyás, pörkölt, paprikás (*T. Bereczki Ibolya*) — Kovács I. Gábor: Kis magyar kalendáriumtörténet 1880-ig (*Cserbák András*) — Dalfűzér. 1844. Tompa Mihály kézirat, kottás népdalgyűjteménye (*Katona Imre*) — Bari Károly: Az erdő anyja. Cigány mesék, hagyományok (*Szapu Magda*) — Sinkó Rozália–Dömötör Ákos: Loló. Cigány mesék és mondák Békés megyéből (*Szapu Magda*) — Viga Gyula: Árucsera és migráció Észak-Magyarországon (*Dankó Imre*) — Két fontos erdélyi reprint kiadványról (*Dankó Imre*) — Voigt Vilmos: Szemiotikai kultúra — a kultúra szemiotikája (*Gráfik Imre*) — Várady Pál–Borbély Anikó: Kalotaszeg. Felszeg (*Gunda Béla*) — Biharnagybajom története és néprajza (*Szilágyi Miklós*) — Oskar Moser: Handbuch der Sach- und Fachbegriffe (*Gunda Béla*) — Warren G. Kinzey (szerk.): The Evolution of Human Behavior: Primate Models (*Tagányi Zoltán*) — K. P. Kalinyinszkaja: Szkotovodi vosztocsnoj Afriki v XIX–XX vv. Hozjajszto i szocialnaja organizacija (*Tagányi Zoltán*) — A. V. Gordon: Kresztjansztvo vosztoka: Isztoricicseszki szubjekt, kulturznaja tradicija, szocialnaja obszcsnoszty (*Tagányi Zoltán*) — Reyhan Kaya: Türk yazmacilik sanatı (*Ök-rösné Bartha Júlia*) — Zadavec, Jože: Zdravstvena kultura Romov v Prekmurju (*M. Kozár Mária*) — C[laude] Karnoouh: Le rite et le discours (*Verebélyi Kincső*) — Ulrich Marzolph: Typologie des persischen Volksmärchens (*Voigt Vilmos*) — Schaller, Anna Katharina: Singgewohnheiten und Liedvortrag bei den Schwaben in Südtungarn (*Voigt Vilmos*) — Shenhar, Aliza: Jewish and Israeli Folklore (*Voigt Vilmos*) — Bios — Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History (*Voigt Vilmos*)

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézből postahivatalnál, A Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219–98636, 021–02799 pénzforgalmi jelzőszámra.

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat (H–1389 Budapest, Pf. 149.).

---

# Ethnographia

---

Vol. 103.

1992.

Nos. 3 – 4.

---

## CONTENTS

### Articles

- Vöö, Gabriella*: Nature — Mythology — Cultural Symbol (The mythology of the Torda Rift) ..... 177
- Mogyorósi, Sándor*: Belief and peasant value-system (Social aspects of the werwolf belief) ..... 206
- Csoma, Zsigmond*: Messerschmiede in Oberwart (Angaben zur volkstümlichen Metallkunst in Westungarn und zu den Wirtschaftsbeziehungen zum alpinen Bereich und zum Karpatenbecken) ..... 219

### Communications

- Sáfrány, Zsuzsa*: Variants of a theme — „The hunter's burial” ..... 262
- Gelencsér, József*: A popular punishment based on an erstwhile law: burning on the stake . . . 240
- Paksa, Katalin*: The Role of Folk Dance in Shaping Melody ..... 251

### Researchers — Oeuvres

- Gunda, Béla*: The significance of Zsigmond Bátky in Hungarian and European ethnography ..... 281
- Lukács, László*: Zsigmond Bátky and Eastern Transdanubia ..... 286
- Korompay, Bertalan*: Sándor Solymossy, as reflected by three of his letters ..... 292
- Verebélyi, Kincsó*: The initiators of psychoanalysis and its legacy in the Hungarian research traditions of the study of folk narratives ..... 300

### Book Reviews

- (for a full list see p. 3 of the cover) ..... 312