

ETHNOGRAPHIA

A MAGYAR NÉPRAJZI TÁRSASÁG FOLYÓIRATA
JOURNAL OF THE HUNGARIAN ETHNOGRAPHICAL
SOCIETY

ZEITSCHRIFT DER UNGARISCHEN
ETHNOGRAPHISCHEN GESELLSCHAFT
ČASOPIS MAĎARSKOG ETNOLOŠKOG DRUŠTVA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI

ANDRÁSFALVY BERTALAN, K. CSILLÉRY KLÁRA,
HOFER TAMÁS, KÓSA LÁSZLÓ, PALÁDI-KOVÁCS ATTILA,
SÁRKÁNY MIHÁLY, SZABÓ LÁSZLÓ, SZILÁGYI MIKLÓS,
VARGYAS LAJOS, VARRÓ ÁGNES (technikai szerkesztő),
VIGA GYULA, VOIGT VILMOS

FŐMUNKATÁRSÁK

GAZDA KLÁRA (Kolozsvár), †GUNDA BÉLA (Debrecen),
HÁLA JÓZSEF (Budapest), LISZKA JÓZSEF (Révkomárom)

SZERKESZTŐ / EDITOR

LUKÁCS LÁSZLÓ

CVIII. ÉVFOLYAM / VOL. 108

1997

BUDAPEST

TARTALOM – TABLE OF CONTENTS

Tanulmányok – Articles

Magyarok, szomszédai, rokonaik (896-1996) – Hungarians, their neighbours and relatives (896-1996) II.

<i>S. Lackovits Emőke</i> , Veszprém: Az úrvacsora a magyar református népi hitéletben a XX. században, különös tekintettel a Dunántúlra (The Lord's Supper in the Hungarian Calvinist popular religious life of the 20th century, with special regard to Transdanubia)	1
<i>Lantosné Imre Mária</i> , Pécs: Kőfaragóműhelyek és a kőfaragás emlékei a Dél-Dunántúlon (Stone-dressing workshops and relics of masonry in South Transdanubia).....	29
<i>Lehtinen Ildikó</i> , Helsinki: Magyar pénzek cseremis (mari) ékszereken (Hungarian coins on Tcheremis (Mari) jewels)	59
<i>Liszka József</i> , Révkomárom: "Da waren wir alle gleich..." A Pozsony környékéről kitelepített németek magyarságképe ("Da waren wir alle gleich..." (We then were all equal...)). Hungarianism of the Germans expatriated from the region of Bratislava).....	69
<i>Losonczy Anna</i> , Nanterre: Himnusz és Szózat: a közös sors rituáléi (The two Hungarian national anthems by Kölcsey and Vörösmarty, resp., or the ritual of the community of fate).....	87
<i>Lukács László</i> , Székesfehérvár: Szent István magyar király a néphagyományban (King St. Stephen in the Hungarian folk tradition).....	99
<i>Magyar Zoltán</i> , Budapest: Táltosló motívum a Szent László hagyományban (The motif of the magic steed in the tradition of St. Ladislas)	111
<i>Nagy Ilona</i> , Budapest: Női és férfi folklór repertoárok egy családon belül: mesemondás a XX. század végén (Male and female folklore repertory within a family: story-telling at the end of the 20th century).....	123
† <i>Nagy Jenő</i> , Kolozsvár: Gazdasági és társadalmi tényezők hatása a torockói öltözet alakulására (Influence of economic and social factors on the formation of dressing in Torockó).....	135
<i>Nagy Olga</i> , Kolozsvár: Alkotás és befogadás a népi prózában (Creation and reception in popular prose)	151
<i>Ökrösné Bartha Júlia</i> , Karcag: Köznépi temetők, pásztorsírjelek Anatóliában (Graveyards of commons and tombs of herdsmen in Anatolia).....	165

<i>Paládi-Kovács Attila</i> , Budapest: Szekerek és fogatok a honfoglalás korában (Hungarian wheeled vehicles and drawing animals in the 10th century).....	175
<i>Petercsák Tivadar</i> , Eger: A magyar népi erdőbirtoklás főbb típusai a jobbágyfelszabadítás után (Main types of the Hungarian wooded property after the emancipation of serfs).....	205
<i>Péntek János</i> , Kolozsvár: Kert, gyeplő, határ (Garden, march-land, outskirts).....	219
<i>Pozsony Ferenc</i> , Kolozsvár: Az erdélyi szomszédságok (Neighbourhoods in Transylvania).....	235
<i>Sáfrány Zsuzsa</i> , Budapest: Modellek és műalkotások. Az alföldi pásztor alakjának megfogalmazásához (Models and works of art. To the formation of the figure of the herdsman in the Lowlands).....	265
<i>Selmeczi Kovács Attila</i> , Budapest: Nemzeti szimbólumok a néprajzi tárgyakon (National symbols on ethnographical objects).....	281
<i>Szabó Sarolta</i> , Nyíregyháza: A paraszti háztartások eszközellátottsága a XIX. század közepén Szatmár megyében (Utensils in peasant households in County Szatmár in the middle of the 19th century).....	305
<i>Szacsvay Éva</i> , Budapest: Tolvajlás a mezőkövesdi görög boltjában – XVIII. századi perirat viselettörténeti tanulságai (Theft in the Greek shop of Mezőkövesd. Lessons drawn from legal documents of the 18th century on the history of dressing).....	315
<i>Torma József</i> , Almati: A sassal végzett vadászat hagyománya a közép-ázsiai népek folklórában és a magyarok turulmadara (The tradition of hunting with the eagle in the folklore of Central Asiatic peoples and the mythical eagle (turul) of the Hungarians).....	323
<i>Udvari István</i> , Nyíregyháza: A ruszin-magyar együttélés a nyelvi adatok tükrében (Ruthenian-Hungarian co-existence as represented by linguistic data).....	343
<i>Vargyas Lajos</i> , Budapest: Milyen lehetett a honfoglalók hősepicája (How was the heroic epic of the conquering Hungarians?).....	359
<i>Voigt Vilmos</i> , Budapest: A magyar ősvallás I. (The Hungarian primitive religion I.).....	365
<i>Zólyomi József</i> , Balassagyarmat: A leány hozománya a Nógrád megyei német falvakban (The dowry of the girl in German villages of County Nógrád).....	419

Néprajzi információk – Ethnographical particulars

A Felvidék történeti földrajza	358
A Magyar Néprajzi Társaság Tisztikara 1997-2000	98
A Magyar Néprajzi Társaság Választmánya 1997-2000	86
A Szent István Király Múzeum újabb néprajzi kiadványai	174
Az Ethnographia munkatársaihoz	150
Beérkezett könyvek	28, 58, 68
Erdély népi építésze	304
Ethnológiai Központ	314
„Isten áldja a tisztas ipart”	218
Pannónia Könyvek	204
Szlovákiai magyar néprajzi bibliográfia	364
Szlovákiai Magyar Tájak Népköltészete.....	364
Tárgy és jelentése.....	218
Vallási Néprajz.....	358

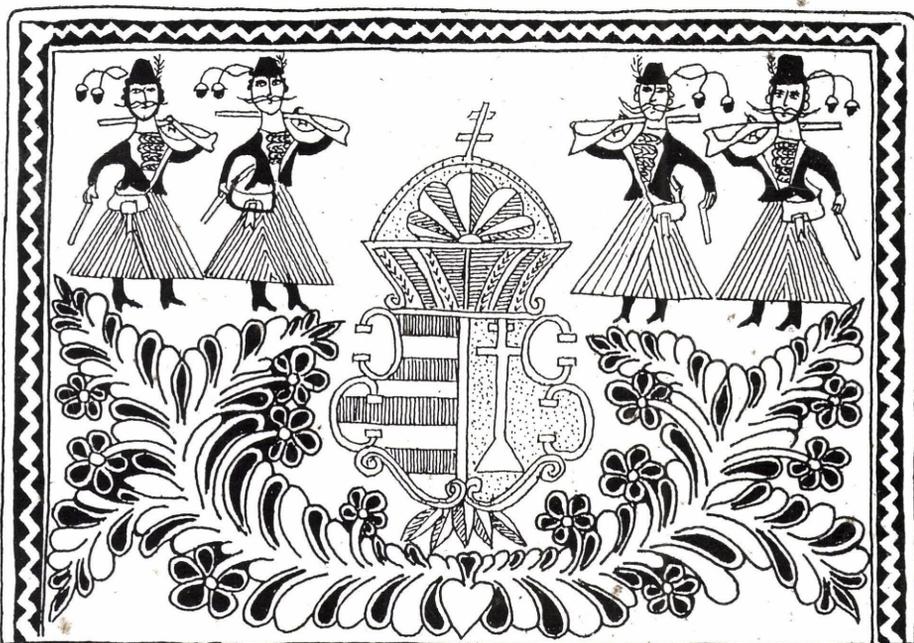
Ethnographia

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

108. évfolyam

1-2. szám

1997



MAGYAROK, SZOMSZÉDAIK, ROKONAIK
(896-1996)

II.

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

Főmunkatársak:
GAZDA KLÁRA, †GUNDA BÉLA, HÁLA JÓZSEF, LISZKA JÓZSEF

Szerkesztő/Editor
LUKÁCS LÁSZLÓ

A szerkesztőség címe: Magyar Néprajzi Társaság, H-1055 Budapest V.
Kossuth Lajos tér 12. Telefon: (1) 332-6340/36 mellék
Telefon/Telefax: (1) 269-1272, E-mail: mnt@post.hem.hu

A szerkesztő címe: Szent István Király Múzeum, H-8000 Székesfehérvár,
Fő u. 6. Telefon: (22) 315-583, (22) 300-621, Telefax: (22) 311-734

Tartalom

Magyarok, szomszédai, rokoniak (896-1996)

<i>S. Lackovits Emőke</i> , Veszprém: Az úrvacsora a magyar református népi hitéletben a XX. században, különös tekintettel a Dunántúlra	1
<i>Lantosné Imre Mária</i> , Pécs: Kőfaragóműhelyek és a kőfaragás emlékei a Dél-Dunántúlon	29
<i>Lehtinen Ildikó</i> , Helsinki: Magyar pénzek cseremisiz (mari) ékszereken	59
<i>Liszka József</i> , Révkomárom: "Da waren wir alle gleich..." A Pozsony környékéről kitelepített németek magyarságképe	69
<i>Losonczy Anna</i> , Nanterre: Himnusz és Szózat: a közös sors rituáléi	87
<i>Lukács László</i> , Székesfehérvár: Szent István magyar király a néphagyományban	99
<i>Magyar Zoltán</i> , Budapest: Táltosló motívum a Szent László hagyományban	111
<i>Nagy Ilona</i> , Budapest: Női és férfi folklór repertoárok egy családon belül: mesemondás a XX. század végén	123
<i>†Nagy Jenő</i> , Kolozsvár: Gazdasági és társadalmi tényezők hatása a torockói öltözet alakulására	135
<i>Nagy Olga</i> , Kolozsvár: Alkotás és befogadás a népi prózában	151

Ethnographia

A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata

108. évfolyam

1-2. szám

1997

MAGYAROK, SZOMSZÉDAIK, ROKONAIK (896-1996)

AZ ÚRVACSORA A MAGYAR REFORMÁTUS NÉPI HITÉLETBEN A XX. SZÁZADBAN, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL A DUNÁNTÚLRA

A református vallás és egyház két szentséget (sakramentom) ismer és fogad el: a *keresztséget* és az *úrvacsorát*, amely két szentség a magyar református ember hitéletének alapja.

Áttekintésünkben a magyar nyelvterület református közösségeinek az úrvacsorával kapcsolatos, részben a templomi közösséghez kötődő, részben pedig ezen kívüli, paraliturgikus szokásait próbáljuk meg összefoglalni, figyelmünket elsősorban a Dunántúli Református Egyházkerület falusi gyülekezeteire fordítva, de adatokat hozva más tájak református közösségeiből is. Időben a XX. század elejétől napjainkig terjed vizsgálatunk, – amely még ma sem záródott le – azonban az egyes jelenségek, szokások megértéséhez korábbi évszázadok szokásaival jellegzetességeivel is foglalkoznunk szükséges. Nem nélkülözhetők egy ilyen vizsgálatban az egyháztörténeti adatok sem.

Megpróbáltunk választ keresni ama kérdésekre, hogy:

- mit jelentett, mit jelent az úrvacsora a reformátusok hitéletében?
- éltek-e vele, és hogyan éltek?

Adataink többsége helyszínen gyűjtött, recens adat, egy része szakirodalomból származó, egy része pedig lelkeszi visszaemlékezésekből, egyháztörténeti adattárból való.

A gyülekezetek nagykorú, azaz konfirmált tagjai élhettek, s élhetnek a mai napig az úrvacsorával, amelyet első alkalommal a konfirmációt követően vesznek. A gyülekezet önálló tagjának lenni azt is jelenti, hogy joga van az egyénnek élni az úrvacsorával.

1439-ben a lorenzi zsinat a *megeősítést* (konfirmáció) szentségnek nyilvánította, a reformáció azonban elvetette, s csak a két szentség (keresztség és úrvacsora) közötti összekötő szertartásnak minősítette. Csak megkeresztelt konfirmál-

kozhat, s csak konfirmált járulhat az úrasztalához.¹ A *konfirmáció* a kiskorú egyháztagok nagykorúsítása, avatás, ünnepélyes megerősítés, amelyre a gyermekeket a hittételeket tartalmazó káté megtanításával készítették fel (katechizáció). 1576 óta ismeretes káté.

A konfirmáció Európa-szerte és Magyarországon is a XVIII. században, míg Erdélyben csak a XIX. században vált általánossá, pietista hatásra. A kátétanításból, bibliai ismereteknek és hittételeknek az egész gyülekezet számára történő kötelező tanításából, gyakoroltatásából, kikérdezésből alakult ki.² A XVI-XVII. században a kátémagyarázó istentisztelet ünnepélyes szertartástól mente-sen, egy lelkész és egy presbiter jelenlétében, minden ceremónia nélkül, kikérdezéssel történtek, hisz addig senkit úrvacsorára nem bocsáthattak, amíg hitéről és erkölcséről meg nem vizsgálták. Ezt szolgálta a kikérdezés.³ A vizsgát (kikérdezést) fogadalmtétel, majd áldás követte, amely feltétele volt az úrvacsorának, ez volt a befogadás. Az egész szertartásnak ünnepélyessé válása Erdélyben és Tiszántúlon 1788 táján, Dunántúlon, Dunamelléken 1806 körül, az északi, Tiszán inneni részeken 1811-től ismeretes.⁴

A konfirmandusok életkora a különböző időszakokban kisebb-nagyobb eltérésekkel 12-17 esztendő között általában nagypéntek vagy áldozócsütörtök (gyakoribb!) volt, az első úrvacsorai alkalom pedig húsvét ill. pünkösd. 1950 után Dunántúlon általában az áldozócsütörtököt követő vasárnapra, az első úrvacsoravétel pedig pünkösdvasárnapra tevődött.

Az áldozócsütörtöki konfirmáció, konfirmációs vizsga és a pünkösd úrvacsoravétel a Dunántúli Református Egyházkerületben általánosnak volt mondható, kevés különbség figyelhető csak meg az egyes falvakban. Az esetek többségében a pünkösd úrvacsorát a frissen konfirmáltak vették először, a gyülekezet többi tagja utánuk következett. E téren kivétel Zánka, itt az újonnan konfirmáltak utoljára részesültek az úrvacsorában. Vörösberényben a fiúk ilyenkor a férfi sor végén, a lányok a női sor végén úrvacsoráztak.

Az áldozócsütörtökön történt konfirmáció és a pünkösdkor való úrvacsoravétel jellemzi Kalotaszeg és Székelyföld reformátusságát, valamint Sárretudvarit és a kárpátaljai Técsőt is. Itt áldozócsütörtök hetében a konfirmandusok az 1940-es években felásták a templomkertet, s minden lány virágágyást készített, teleültetve virágokkal. Áldozócsütörtök reggelén a fiatalok köszönteni mentek a nagyszülőkhöz, keresztszülőkhöz, a szülőknek is versben köszönték meg gondoskodásukat.⁵ Dél-Erdély magyar szórványaiában többnyire augusztus 20. vagy az azt követő vasárnap a konfirmáció, a rákövetkező vasárnap pedig az első úrvacsoravétel napja. Némely dunántúli gyülekezetben azonos napra került a konfirmáció és az első úrvacsoravétel. Sáregresen még a legutóbbi időben is, mivel a konfirmandusok VIII.

¹ Ötvös László 1985, 112.

² Néprajzi lexikon 3. 1980, 253-25; Benedek Sándor 1971, 253.

³ Nagy Géza 1985, 73-79; Benedek Sándor 1971, 254.

⁴ Ötvös László 1985, 114.

⁵ Fazekas Gábor 1990, 111-112.

osztályosok voltak, nem tartottak ballagást, hanem a konfirmáció és első úrvacsoravétel alkalmával gyűlt össze a család és a rokonság. Vörösberényben amikor (1950-70-es évek) április utolsó vasárnapjára helyeződött külső nyomásra a konfirmáció, akkor a vizsga és az első úrvacsoravétel már egybeesett. A frissen konfirmáltak az úrasztala körül maradtak, itt először ők részesültek a szent vacsorában, utánuk pedig a gyülekezet tagjai.

A Vály-völgy falvaiban az 1850-es években még a konfirmandusok névsorát a tanítók terjesztették a presbitérium elé. A konfirmálás feltétele a 12. életév betöltése és hat évi iskolalátogatás volt. A vizsga általában nagypénteken zajlott le, s először húsvétkor vehettek a fiatalok úrvacsorát. Mivel előfordult, hogy a szülők elmulasztották gyermekeik felkészíttetését, ezért ez az iskolarektor feladata lett, aki ezért külön fizetséget (1 véka zab) kapott.⁶ A konfirmandusokat helyenként kátésoknak, a konfirmációt ágendázásnak mondták, mondják (Szentkirályszabadja, Kisborosnyó stb.) Szlavóniai magyar reformátusok „ágenciás kiállásnak” nevezték, mivel a templomi keresztpadban ülő „ágenciások” (konfirmandusok) a vizsga után kiálltak a templom piacára, ahol féltérdre ereszkedtek és úgy vették az áldást.⁷

Az úrvacsorás istentisztelet a legnagyobb, legünnepélyesebb alkalom a reformátusok hitéletében. Az Úr szent vacsorája a Jézus Krisztussal való misztikus életközösséget jelenti,⁸ de Krisztusban a többi hívővel való egységet is. Ez a szeretetközösség.⁹

A magyar református zsinatok 1545-től rendszeresen foglalkoztak az úrvacsorával, annak lényegével, jelentésével, kiszolgáltatásának módjával, szertartásával, valamint a szertartást rögzítő ágendákkal. Igyekeztek a katolikus és evangélikus felfogást, szertartási elemeket kiiktatni, hangsúlyozva, hogy az úrvacsora erősíti a hitet, int a hálaadásra, az atyafiúi szeretetre, vigasztal, különbséget tesz hívők és hitetlenek között.¹⁰

Az 1562. évi debreceni zsinatig az egyénenkénti gyónás előzte meg az úrvacsorát (fűlbegyónás), ekkor ezt, mint az „Úr parancsai között nem szereplő feltételt”, elvetették, de nem zárták ki a lelkiismeret megnyugtatóására az egyház szolgálójával való személyes beszélgetést (magánbűn-vallás).¹¹

Hangsúlyozták, hogy a sákramentom ereje a hit és a Szentlélek által van, hit nélkül kárhozatot vesz magához az, aki él vele.¹²

Rendelkeztek a mindenkori két szín alatti (kenyér és bor) úrvacsoravételről, a betegeknek kiszolgáltatható úrvacsoráról, és megtiltották az úrvacsora jegyeinek mágikus cselekedetekben való felhasználását.

1545-1597 között 33 zsinatot tartottak, amelyeken 18 alkalommal foglalkoztak az úrvacsora mibenlétével, kiszolgáltatásának liturgiájával. Azonban 1767-ig

⁶ B. Kovács István 1987, 82.

⁷ Madar Ilona 1988, 108.

⁸ Ravasz László 1927, 34.

⁹ Ravasz László 1927, 35.

¹⁰ Kiss Áron 1881, 52.

¹¹ Kiss Áron 1881, 71. és 130-131.

¹² Kiss Áron 1881, 209-210.

csaknem minden gyülekezet más szertartási utasítást használt, egységesítésüket országszerte ekkor rendelték el. Az egyházkerületekben, sőt egyházmegyékben való többféle úrvacsoraosztási rend nagy akadálya volt az egység megteremtésének.¹³ A Dunántúli Egyházkerületben 1745-ben Pápan határozták meg az egységes ágenda szükségességét, azonban azt, hogy ez melyik ágenda legyen, már nem mondták ki.¹⁴ *Torkos Jakab* dunántúli református püspök 1747-ben tartott generális vizitációja alkalmával az ágendák használatában nemcsak egyenlenséget, hanem az egység teljes hiányát tapasztalta.¹⁵ 54 falut vizitált a Dunántúli Református Egyházkerületben, s az itt szolgáló lelkészek közül mindössze 19-nek volt csak ágendája. E lelképásztorok többsége azonban nem tudta megnevezni ágendáját, csupán a csóri lelkész, aki Debreceni Ágendát, a táci, a gigei, a hedrehelyi, akik Melotai Ágendáját, a mezőszentgyörgyi Szombati István senior Ágendáját, a szomajomi erdélyi Ágendát használt, míg a magyaregresi lelkész maga írta ágendáját.¹⁶ Oláh Mihály inotai lelkész 1788-ban Kis Gergely Ágendáját használta, rajta kívül ezt csak néhányan ismerték és alkalmazták.¹⁷

Az *úrvacsora idejét* megkülönböztetett napként tartották számon. A XVI. században és a XVII. század első felében az ünnepi istentisztelet, azaz a vasárnap szerves része volt az úrvacsora, minden vasárnap éltek is vele. Kiszolgáltatását a XVIII. században évi 11 alkalomra csökkentették. 1819-ben évi hat alkalomban határozták meg (karácsony, húsvét, pünkösd, nagypéntek, új kenyér, új bor). 1929-ben hetediként advent első vasárnapját, böjtfőt is megjelölték hozzátéve: ha a gyülekezet kívánja és a presbitérium beleegyezik, más ünnepeken is kiosztható pl. október 31.¹⁸ A bakonyi Szentgálon pl. az újév napján történő úrvacsoraosztás vált hagyományossá, amely a mai napig él.

Iszkaszentgyörgyön, Balatonkenesén vagy Magyaralmáson a nagy ünnepek („sátoros ünnepek”: karácsony, húsvét, pünkösd) első napja a fiatalok úrvacsorázásának volt az ideje elsősorban, míg a második napon főleg az asszonyok vettek úrvacsorát, akik előző nap siettek haza ebédet készíteni. Vörösberényben a fiatalok többsége a három „sátoros ünnepen” él vele, mert máskor nem nagyon mennek templomba. Felsőőrben az évi hat alkalmon kívül hetediként nagypénteken szolgáltatták ki. E napon és böjtfőn (böjt kezdete) többnyire az öregek éltek az alkalommal.¹⁹ Sáregresen és Igaron az évi hat alkalmon kívül az imahét és az evangélizáció lezárásakor is volt úrvacsoraosztás. Takácsiban pedig 7. és 8. alkalommal az evangélizáció végén és a reformáció emlékünnepén éltek és élnek ma is úrvacsorával, míg Szerecsenyben (valamennyi település Pápa környékén található!) mindössze csak háromszor: karácsonykor, húsvétkor, pünkösdkor. Vörösberényben a hetedik alkalom az áprilisi konfirmáció volt. Enyingen pedig a házasu-

¹³ Kiss Áron 1881, 11-733.

¹⁴ Tóth Endre 1934, 135.

¹⁵ Benedek Sándor 1971, 188-227.

¹⁶ Torkos Jakab 1747., 699.

¹⁷ Benedek Sándor 1971, 221.

¹⁸ Tóth Endre 1941.

¹⁹ Madar Ilona 1992, 103-104.

landók esküvőjük előtt úrvacsorát is vettek, ez különleges alkalom volt még néhány évtizede. A Vály-völgy hét falujában a XIX. századtól a presbitérium is évente az úrvacsorai alkalmakkor ült mindig össze.²⁰ A becsvölgyi gyülekezetben jegyzőkönyvbe foglalták, hogy az anyaegyházban és a filiákban az úrvacsorai alkalmak mely napján történjen az úrvacsoraosztás.²¹

Az üldöztetések idején, a XVII. század végén és a XVIII. században, különösen is annak néhány évtizedében (1720-80), a Türelmi Rendeletig az árvaegyházak hívei az ún. articuláris helyekre, a szabad vallásgyakorlatukat megtartott gyülekezetekbe jártak úrvacsorát venni. Belső-Somogyban az 57 árvaegyház népe a 27 anyaegyházba ment, nem egy esetben több órát is gyalogolva. Télen és rossz időben a nehéz útviszonyok miatt „az öregek néha igen sok ideig nem élhettek úrvacsorával.”²² Hasonló, ill. azonos volt a helyzet a Dunántúli Református Egyházkerület többi egyházmezejében is. Az Őrségi Egyházmegeből több egyházközség tagjai évtizedekig Felsőőrre jártak.²³ Így jártak ki a pápaiak is Adásztevelre, a győriek Szemerére, a bodajkiak, móriak, magyaralmásiak Fehérvárcsurgóra, a lovasiak Csopakra, a veszprémiek Szentkirályszabadjára és Nemesvámosra, stb. A rábamelléki gyülekezetek is a felsőöri református templomot keresték fel. Az eszperes ezért az őrségiek és rábamellékiek úrvacsoravételének sorrendjét is meg kellett határozni Felsőőrön az úrvacsorai alkalmakra.²⁴

Reformátori felfogás szerint az Ige elválaszthatatlan az úrvacsorától. „A szerzetési Ige a legfontosabb, mert nélkülül nincs sácramentom.”²⁵ A consecratio = a kenyérnek és bornak a szerzetési Ige kíséretében való megszegése és felmutatása, ami rövid imádságban végződik.²⁶ A XVII. századtól minden alkalommal Pál apostol szerzetési Igéje hangzott el (I. Kor. 11; 23-26.), s hangzik el ma is, miközben a lelkipásztor megtöri, s felemeli a kenyeret, majd a borral tele kelyhet. Ezt a lényeges mozzanatot, az elevatiót, agenda határozta meg.²⁷ Az 1900-as évek elejéig Dunántúlon külön imádságot mondtak a kenyér és bor fölött, miközben az úrvacsorával élni nem akarók elhagyhatták a templomot. Ezt azonban mint „pápastás” szokást eltörölték.

Az előzmények a XVIII. századra nyúlnak vissza. Az 1790. évi dunántúli kerületi gyűlés jegyzőkönyvében még az olvasható, hogy: „A kenyér és bor rövid imádsággal, mindenik külön megszenteltessek.” Ugyanakkor a kenyér és bor feletti külön imádság a régi ágendákban nem lehetett fel.²⁸ Técsőn még az 1940-es években is figyelték, hogy a lelkész, amikor a kenyér és bor fölött imádkozott, mindkét kehelyre rátette-e kezét, mert csak így lett „áldott.”

²⁰ B. Kovács István 1991, 51.

²¹ Pais Sándor—Nagy Kolozsvári István 1989, 115-116.

²² Tóth Endre 1940, 43. és 125.

²³ Pataky László 1992, 324.

²⁴ Pataky László 1993, 388; Thury Etele 1885, 24.

²⁵ Ravasz László 1927, 54.

²⁶ Ravasz László 1927, 36.

²⁷ Ravasz László 1927, 54.

²⁸ Tóth Endre 1934, 138; Fazekas Gábor 1990, 111.

Az Egyház minden tiltása ellenére a református népi vallási felfogás és gyakorlat az úrvacsorát önmagában üdvözítő erejű szentségnek tartotta, csodás erőt tulajdonítva a szent jegyeknek, szentelményként kezelve, használva azokat. Pl. a kárpátaljai Csongorban úgy vélték, hogy a beszélni nem tudó gyermek az úrvacsorai kenyértől megszólal. A dél-erdélyi Vajasdon hitték, hogy a beteg jobban lesz tőle, a halálán lévő megkönnyebbül, a haldokló csendben eltávozik. Az egyház állandó küzdelemmel igyekezett a szent jegyek bálványá válását megakadályozni. A hívek nagy része változatlanul természetfölötti erőt tulajdonított a szent jegyek maradékának, sőt, a kenyér morzsáját szentelményként elégették, nem dobták ki, azt is tartották róla helyenként, hogy gyógyító erőt rejt magában. Az „agapéban” elfogyasztott bornak (úrvacsora maradéka) pedig erőt, egészséget tulajdonítottak.²⁹

Fulókércsen azok az anyák, akiknek beteg gyermekük volt, az úrvacsorai kenyérből a szájukban hagyva vittek haza egy darabkát, mert hitük szerint gyógyító ereje volt. Bánvölgye (Borsod m.) több gyülekezetében az asszonyok nyelvük alatt egy darabka úrvacsorai kenyeret vittek haza betegeik gyógyítására. A nehezen beszélő gyermekeknek a nagyanyák vittek úrvacsorai kenyeret a szájukban, s adták a gyermek szájába, hogy „úgy beszéljen, mint a pap”.³⁰

Az úrvacsora vételére készülni kellett, „önmagukat megpróbálni”, erre szolgált a bűnbánati hét vagy „penitenciális” hét, amelyet a törvények előírtak, kihangsúlyoztak, az ágendák meghatározták módját. Előző vasárnap a lelkésznek ki kellett hirdetnie a szószékről a bűnbánati hét kezdetét, az úrvacsoraosztás napját, s a bűnbánó alkalmak pontos megtartására szigorúan ügyelnie kellett.³¹ Délerdélyi reformátusok a bűnbánati hetet „nagyhét” névvel illetik. Kalotaszent-királyon ezt a hetet ma is „bűnbánati nagyhétnek” nevezik, amely hétfő reggeltől szombat estig tart. A magyar nyelvterület egészen ilyenkor igyekeztek valamelyest önmegtartóztatóbb életet élni, többnyire kerülve a veszedelmet, durvaságot, a trágár, istenkáromló beszédet. Megpróbálták helyenként a haragosok is kibékülni, leszámolni a haragtartással. Esetenként a békülékenységet kifejezendő keresték fel, s követték meg egymást, „mert Isten elé nem lehet készületlenül, s méltatlanul odaállni”.³² Több faluban is előfordult Kárpátalján, Abaújban, Gömörben, a Kiskunságban, Szlavóniában, Felső-Örségben, az erdélyi Mezőségen, Kalotaszegen, hogy úrvacsora vételére indulva a családtagok bocsánatot kértek, megcsókolva egymást.³³ Általánosan azt vallották, hogy testileg, lelkileg tisztán, békességben lehet csak az úrasztalához járulni, előkészítve „megpróbálva” önmagukat, amely feltétel gyökerében Pál apostol tanításához nyúlik vissza (I. Kor. 11; 27-29.), amelyet gondosan hirdettek a lelkipásztorok híveiknek. Tartózkodtak, vagy megpróbáltak tartózkodni a káromkodástól, a szóváltástól. Bűn volt az úrvacsorát venni szándékozók ingerlése is. Egy ilyen esetet örökített meg a vajasdi református egyház jegyzőkönyve 1846-ban: Szilágyi Istvánt a presbitérium elé idézték, mivel Nagy Józsefet ingerelte, trágár szavakkal illette őt, s magát az úrvacsorát is. Az egyházi rendtartások Dunántúlon már a korai időkben is szigorúan előírták az úrvacsoraosztás egy héttel korábbi kihirdetését, hogy a hívek felkészülhessenek rá. A prédikáció ilyenkor az alkalomnak megfelelő volt.³⁴

Tiszaugban úgy tartották, hogy csak aki leszámolt bűneivel, az veheti magához az Úr testét.³⁵ Felsőörsön még az 1980-as évek elején is maga a lelkész figyelmeztette gyülekezetét, hogy az, akinek harag van a szívében, ne merjen az úrasztalához járulni. Kárpátalja reformátusai penitenciális héten

²⁹ Makkai Sándor 1940, 45.

³⁰ Szabó Lajos 1991, 237.

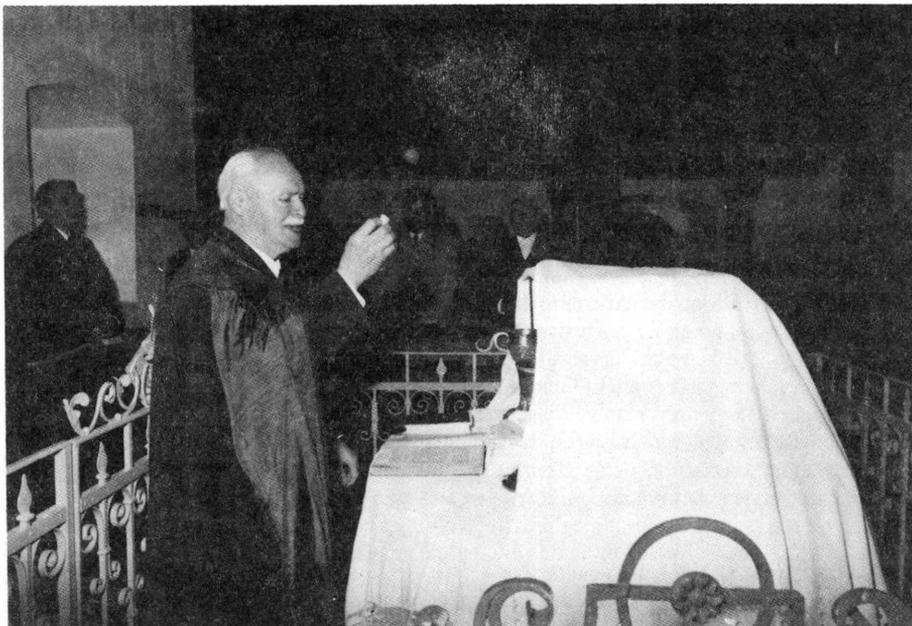
³¹ Ravasz László 1927, 53.

³² Illyés Endre 1931, 46.

³³ Illyés Endre 1931, 46; Madar Ilona 1985/4, 25; Szabó Lajos 1991, 232.

³⁴ Tóth Endre 1934, 131.

³⁵ Szabó László 1989, 149.



1. ábra: A szereztetési Igék mondása közben a megtört kenyér felmutatása. Úrvacsoraszentség Szentgálon, 1990 pünkösdjén. Veress Sándor lelképásztor. Fotó: Róka Lajos.

böjtöltek is. A mezősegi falvakban pedig nem jártak e napokon a legények a lányokhoz.³⁶ Kalotaszentkirályon ezen a héten nem illett mulatozni.

A Vajdahunyadi Egyházmegyében 1960-ig reggel és este harangszó hívta bűnbánati héten templomba a híveket, ahonnan a közös ima és éneklés után hazamentek. Ilyenkor nagy munkák idején is igyekeztek pontosan a templomba érni. Az 1970-es évek óta már itt is csak szombat este gyűlnek össze bűnbánati imára és énekekre úrvacsoravétel előtt, azonban a bűnbánatra hívó harangszó egész héten, naponta reggel, este megkondul ma is. A közép-dunántúli reformátusoknál is három napra zsugorodott a bűnbánati hét.

Iszkaszentgyörgyön évtizedekkel korábban még egész héten esténként bűnbánati könyörgés volt, míg Sárkeresztesen csak harangszó jelezte délután 3 órakor a penitenciális hetet. A két világháború között, majd azt követően Zánkán is, a kisalföldi Ászáron, Kisbénen is még egy hetes volt az úrvacsorai előkészítő (kezdési ideje a munkákhoz igazodott), azután évtizedekkel ezelőtt 3 napra zsugorodott. Ez a jellemző Balatonkenesén, Magyaralmáson, stb. is. Ezt a három estét Sáregresen *bűnbánati alkalmaknak* nevezték. Időtartama csak karácsony előtt tért el a megszokottól: ilyenkor ugyanis a „szentestét” megelőző napok, hétfővel kezdődően alkották a bűnbánati alkalmat, amely ekkor Sáregresen reggel 8 órakor, Igaron pedig délután volt. Takácsiban e három napot bibliaórának nevezik. Nyárádon a két világháború között a bűnbánati hét még egy hétig tartott, Pécselyen pedig csak egy napig. Itt mindössze szombat este volt ilyenkor istentisztelet. Egy-egy kivételtől eltekintve a Bakony és Balaton-felvidék református közösségeiben ez a bűnbánati alkalom általában évtizedek óta 3 nap. Vörösberényben az úrvacsorát megelőző vasárnap és a heti bibliaóra a bűnbánati alkalom. Van azonban olyan hely, ahol egyetlen alkalom sem tartható: Szerecsenyben a hívek azzal háritják el e lehetőséget, hogy: „Ne fáradjon tiszteletesasszony!” Az Órségi Egyházmegye falvaiban még századunk első felében is az úrvacsoraszentséget megelőző vasárnap meghirdetett bűnbánati héten reggel, este

³⁶ Madar Ilona 1985/4, 25.

istentiszteletre mentek a hívek bűnbánati énekeket énekelve. A szórványok népe azonban nem, csak az anyaegyház tagjai vettek részt az „ágendatanításon”.³⁷ Felsőőrben a század elején bűnbánati időben, a „szánom-bánom héten” délután mentek istentiszteletre. Ilyenkor nem volt lakodalom sem, s nem illett a lányokhoz járni.³⁸

Ezekre az alkalmakra Dunántúlon is harangszó hívta a híveket. A II. világháború előtt, majd az azt követő esztendőkből a legtöbb helyen sokan elmentek ilyenkor templomba, legalábbis azok, akik az úrvacsorával élni akartak. A résztvevők száma mára erősen lecsökkent. Egyes helyeken csak a rendszeres templombajárók vagy azoknak is csupán egy része, legjobb esetben fele, másutt pedig a bibliakörös vagy néhány idős asszony megy el olyankor templomba. Helyenként ez már a két világháború között is megfigyelhető volt, pl. Nyárad, Pécsely, de nem volt általános. A buzgóbb családokban a múltban, kb. az 1950-es évekig ezen időszakban a család tagjai közösen otthon is énekeltek a bűnbánati énekeket, és felolvastak a Szentírásból. Azonban ez már akkor sem volt tömeges jelenség. Legtöbb családban viszont ilyenkor tartózkodtak a veszekedéstől: „összerendezettebben igyekeztek élni”, ügyeltek arra, hogy ne legyen szóváltás sem, egymást is figyelmeztették: „Hát nem úrvacsorára készülünk?” vagy „Te is veszel úrvacsorát, nem?”. Tisztában voltak azzal, hogy nem illik haragot tartani, azonban a haragtartás bűnét többnyire nem sikerült leküzdeni. Előfordult az egyik Pápa környéki közösségben, hogy azért nem vett valaki úrvacsorát, mert haragosa is élt vele.

Többnyire nem volt tilos, azonban ilyenkor mégsem illett táncos vigalmakat, lakodalmat tartani.

Olé Sándor visszaemlékezése szerint családjukban Csőron a század elején komolyan készültek még valamennyien az úrvacsorára: „Erre az előkészület még az előző vasárnap megkezdődött azáltal, hogy a lelkész a szószékről meghirdette. Komoly hét volt ez: a bűnbánat hete. Felhangoztak a bűnbánati zoltárok és dicséretek otthon és a templomban az egész héten. „Nékem, Uram, légy irgalmas, mert vagyok nagy fájdalmas. Ne hagyj, Uram, Kérlek! Gyógyítsd meg sérelmimet, elrontott tetemimet újítsd meg, hogy éljek!” „Ne szállj perbe énvelem...” Elszorul a szívem, ha arra gondolok, hogyan énekeltek mi ezeket az énekeket! Valósággal úgy kondult és bűgött ajkunkon mindegyik mint Egyház harangja, mint magasztos gyásznak bánatos hangja, ahogy a költő mondja. Mert átéreztük nyomorúságunkat és Isten mélységes szerelmét, bűnbocsátó kegyelmét, melynek olyan nagy ára volt, mint a gólgotai kereszt, melyen megtörtetett érettünk Krisztus Urunk drága teste, és kiontatott éretünk, ártatlan, tiszta szíve. Ezt mélyen átéreztük, azért sírt töredelmesen a szívünk és zokogott bűnbánatban az énekünk...”³⁹

A kárpátaljai Técsőn is komoly készülődés előzte meg az úrvacsorát az 1940-es években. A megelőző hetet nagyhétnek nevezték, minden este bűnbánati igehirdetés volt ilyenkor, ahova annyian elmentek, mint a vasárnapi istentiszteletre. A közösség tagjai kínosan ügyeltek a „nagyheti kegyes életre”. Volt, aki önvizsgálatot tartott. Nem káromkodtak, nem ittak, nem csipkelődtek, gúnyolódtak egymással. „Sajátságos elcsendesedésben állapodtak meg”. Azonban ha ezt a készülődést valami megtörte, és az egyén vétett, akkor abbahagyott mindent, és nem úrvacsorázott.⁴⁰ Mint a reformátusok jellemző tulajdonságainak egyikét figyelte meg ezt Makkai Sándor: „A népi kegyesség nagy ügye az úrvacsora is. Igen fontos az ehhez járulás „készülete”, a bűnbánati hét illő megtartása. A dicséretes magabaszállás és önmegtartóztatás szokása azonban párosul bizonyos aprólékos és kicsinyes aggályoskodással is, ami a „szentséget” mintegy a nagyhétre korlátozza s igen gyakran akadályos lesz a sakramentummal való élésnek, félreértvén annak lényegét. Így pl. aki a nagyhéten minden jószándék ellenére egyszer mégis elkáromkodta magát, már nem járul az úrasztalához, mert méltatlanná lett...”⁴¹ Ezt néhány esztendővel még magam is megtapasztaltam a Balaton-felvidéki Szentkirályszabadján.

A Békés—Bánati Református Egyházmegyében a múlt század eleji rendtartásban meghatározták, s ez a XX. században is élt, hogy: „A szentvacsora kiszolgáltatása, előtte egy héttel kihirdere-

³⁷ Pataky László 1992, 142.

³⁸ Madar Ilona 1992, 103.

³⁹ Olé Sándor 1973, 60.

⁴⁰ Fazekas Gábor 1990, 110-111.

⁴¹ Makkai Sándor 1940, 54-55.

tődik. Ez a hét poenitentiális hét, és ezen a templomban vallást tévő és bűnbocsánatért való esedezések tételnek...” Szentesen ekkor külön felhívták a figyelmet az adakozásra.⁴²

Sárrétudvariban ilyenkor délután volt a templomban a bűnbánati könyörgés még századunk közepén. Bűnbánati énekekkel, imádsággal készültek a szent alkalomra, amelyet sokan otthon is folytattak. Ez időben tilos volt a muzsikaszó, a század elején pedig ilyenkor a legények sem jártak el a lányokhoz, sőt, a községházán sem volt „itélkezés”.⁴³

A zempléni Felsőregmecen ezen felkészülési időt „penetenciás hét” névvel illették a legutóbbi időben is.⁴⁴

Tiszazug református közösségeiben (Tiszakürt, Tiszasas, Tiszainoka, Nagyrév, Tiszaug) a bűnbánati hetet még az 1980-as évek elején is megtartották mindazok, akik az úrvacsorával élni akartak. Templomba ugyan nem mentek többen, azonban tartózkodtak a káromkodástól „semmiféle veszedelemben nem vótak...”⁴⁵

Ugyancsak tiszazugi reformátusok még néhány évtizede bibliaórán hangosan imádkoztak, és egyéni bűnvallást tartottak bűnbánati héten, imádkozva hozzátartozóikért is.⁴⁶ Kalotaszentkirályon még ma is legalább 3-4 alkalommal illik elmenni templomba bűnbánati héten annak, aki úrvacsorát kíván venni. Ilyenkor reggel és este is tartanak istentiszteletet, 20 percig harangozva, hogy a legtávolabbi lakók is időben a templomhoz érkezzenek. A Kisalföldön, továbbá Csallóközben (Komáromi Egyházmegye!) a XVII. században még általános volt bűnbánati héten az egyénenkénti gyónás. A XVIII. században ilyenkor Dunántúl-szerte a lelkész sorra felkereste híveit, kikérdezve őket, amely a gyónás egy változata lehetett.⁴⁷ A XVIII. század végére az egyénenkénti gyónást és a lelkipásztori kikérdezést az úrvacsora vétele előtti közös bűnvallás, bűnbánat (közgyónás) és feloldozás váltotta fel. A korábbi felkészülés megnevezése őrződött meg a Balatonfelvidéken, a Bakonyban, a Mezőföld egyes falvaiban, Dél-Dunántúlon, ahol az úrvacsorát *gyónásnak*, a szent jegyeket *gyónó kenyérnek*, *gyónó bornak*, az erre a célra kicsépeelt búzát *gyónó búzának*, a szent edényeket *gyónó pohárnak*, *gyónó tányérnak* mondják a mai napig. Ahol úrvacsorának nevezik, ott korábbi lelkipásztori figyelemzetetésnek, tanításnak bukkanhatunk nyomára. Egyes észak-magyarországi közösségekben, így az Ung-vidéken, Felsővályon is *aldozásnak* nevezték.⁴⁸

Úrvacsorás istentiszteletre, különösen nagy ünnepekre („sátoros ünnepek”) illendően felkészítették a templomot is. Egyes helyeken ilyenkor fiatalasszonyok, másutt a konfirmándusok takarították, díszítették, (pl. Körösfő) sőt, előfordult az egész templom kivirágozása úgy, hogy a padokra is jutott belőle pl. Szlavóniában a négy magyar faluban, Háromszéken Dálnokon, Kalotaszeg egyes falvaiban, a Balaton-felvidéki Köveskálón, a mezőségi Tasnádon, stb. A Dunántúlon általában nem volt szokásban úrvacsorai alkalomra a templomnak a szokásostól eltérő feldíszítése. Sajnos sok faluban ma már az idősebb korosztály gondoskodik csak a templomról, Erdélyben azonban még ma is gyakori a fiatalok jelenléte.

Az *úrvacsora szent jegyei* a *kenyér* és a *bor*, amelyeket valaki vagy valakik (egy személy vagy család), a kegyesség egyik legszebb megnyilatkozásaként felajánlottak. Van, ahol a megsütött kenyeret vitték el a lelkészhez pl. Dél-Erdély magyar szörvényaiban, Kalotaszegen, másutt viszont búzát adományoztak, amelyből a lelkész né vagy a kurátor né sütötte meg a kenyeret pl. az Ormánságban, Szlavónia négy magyar falujában, a bácskai Feketehegyen.⁴⁹ Egyetlen előírás létezett: mind a kenyeret, mind a bort házilag kellett készíteni. Voltak helyek, ahol ugyanaz a család ajánlotta fel a bort is, a kenyeret is. Rájuk azt mondták, hogy megterítik vagy „feláldják” az úrasztalát. Dunántúlon 1819-ig a presbíterek felváltva látták el az úrasztalát. Ez évtől azonban évente megállapították a hívek között az adakozás sorrendjét. 1836-ban e célra *kenyér* és *boralápitványt*

⁴² Kiss Bálint 1992, 196. és 296.

⁴³ Madar Ilona 1993, 492.

⁴⁴ Szabó Lajos 1991, 232.

⁴⁵ Tóth Judit 1985, 283.

⁴⁶ Szabó László 1989, 150.

⁴⁷ Nagy Géza 1985, 32-33.

⁴⁸ B. Kovács István 1987, 85; Sz. Tóth Judit 1990, 109.

⁴⁹ Madar Ilona 1985/4, 27-28.



2. ábra: A szereztetési Igék mondása közben a kehely felmutatása. Úrvacsoraosztás Szentgálon, 1990 pünkösdjén. Veress Sándor lelkipásztor. Fotó: Róka Lajos.

hoztak létre. A Mezőföld falvaiban az egyházi vagy a dékán gondoskodott az úrvacsora szükségleteiről. Ma is vannak Közép-Dunántúlon olyan gyülekezetek, ahol az úrasztala ellátása a presbiterek, a kurátor, a dékánok dolga pl. a Balaton-felvidék és a Bakony falvaiban, de van, ahol a lelkésznek kell mindenről gondoskodnia.

Így a Balaton-felvidéken, ahol a református egyház szőlőbirtokkal rendelkezett, az úrvacsorai bor az egyház pincéjéből került ki a múlt század második felétől napjainkig. A kenyeret pedig a kurátor vagy a presbiterek adták, ez helyenként változott. Vörösberényben pl. a lelkész vásárolta meg a legutóbbi időkig, de akadt néhány család, akik úrvacsorai jegyekre adakoztak. A Bakony, Pápa környéke, a Mezőföld falvaiban, ahol az egyháznak szőlőbirtoka nem volt, az úrvacsorai szent jegyeket vagy a világi tisztségviselők (kurátor, presbiterek) vagy egy-egy család ajánlotta fel. Pl. Szerecsenyben a gondnok, Takácsiban rendszeresen egy-két család, de előfordul, hogy egy-egy alkalomra ma a lelkész adja a kenyeret. Az egyes családok felajánlása kegyes hagyományból történik itt a mai napig. Azonban az 1800-as évek közepéről ismeretes olyan anyakönyvi bejegyzés, hogy meg kellett szüntetni a felajánlást, mert nem akadt egyetlen család sem, aki ezt megtette volna. Ugyancsak itt történt meg a század elején, hogy úrvacsoraosztáskor a lelkész fel akarta mutatni a kenyeret, s üres volt a tányér. A szomszédba kellett szaladniok kenyeret kérni. Nyárádon mindig más család ajánlotta fel a kenyeret és a bort, amely felajánlást a lelkész az 1950-es évekig úrvacsoraosztás előtt a szószék-ről kihirdetett. Ez dicsősége volt az adományozónak, így amikor bejelentették adakozási szándékukat, meg is kérdezték a lelkészt: „de ugye kihirdeti?”.

Mezőföldön Magyaralmáson a múlt század végén kialakult rend szerint máig egy-egy család ajánlja fel a jegyeket az úrasztalára. Egy-egy úrvacsorai alkalomra mindig ugyanaz a család adta a kenyeret és a bort, sőt ez apáról fiúra öröklődött a mai napig. Sáregresen, Igaron, stb. mindig más család, míg Iszkaszentgyörgyön sorban mennek a presbiterek. Ilyenkor igyekeztek mindig a legszebb

kenyeret sütni vagy süttetni. Csóron léleggabonát fizettek minden esztendőben új kenyérkor, úrvacsoraosztás utáni délután, századunk közepéig. Ebből került ki az úrvacsorai kenyér is.⁵⁰

A göcseji reformátusoknál a múlt század elejétől a végéig a prédikátori konventióból, azaz a természetben kapott kenyérgabonából kellett az úrvacsorai kenyeret is süttetni az esztendő minden alkalmára. Az őrségi Nagyrákoson pedig a múlt század végén már a lelkész süttette „a communióhoz szükséges kenyeret”, amiért Nagyrákoson külön 7 Ft-ot, Kísrákoson pedig 3 Ft 50 kr-t kapott.⁵¹ Szentantalfán a XVIII. és XIX. században még a „dékányok” (egyházfi) feladata volt az úrvacsorai kenyér és bor beszerzése.⁵²

A kárpátaljai Técsőn az 1940-es években sem volt már általános az úrvacsorai jegyek adományozása. Gyakran vásároltak lisztet, amelyből az algondnokné süttött kenyeret. A bort is vették. Amennyiben valaki adományozta, akár a kenyeret, akár a bort – „úrasztali szükséglet” –, megkérte a lelkészt, hogy nevét ne hirdesse ki.⁵³

Szentesen a múlt században is már az egyházfiak gondoskodtak az úrvacsorai kenyérről és borról. A kenyeret „4 véka tiszta búzából” süttették, a bort („25 vagy több itze”) a város pincéjéből vásárolták.⁵⁴

Tiszazug református falvaiban a század első felében a gyülekezet tagjai ajánlották fel a kenyeret és a bort, amely felajánlást bejegyezték a gyülekezet Aranykönyvébe. Ma a templombajáró presbiterek a felajánlók, kenyérré, borra ugyanaz a család.⁵⁵

Az Alföld egyes közösségeiben évente az egyház gyűjtötte össze a század közepéig a gabonát és a mustot úgy, hogy egész esztendőre elég legyen. Fulókércsen az 5 holdon felüli birtokkal rendelkező gazdák adták házsám szerint sorban a kenyeret, a bort pedig az egyházközség vette. Hegyalján az egyháznak ugyancsak van szőlője, a bor innen kerül ki. Noszvajon és Taktaszadán viszont kedves halott, vagy családi évforduló emlékére történt még az 1980-as években is a felajánlás. Már egy esztendővel korábban jelentek azok, akik adakozni kívántak.⁵⁶

Az adományozók mind a kenyeret, mind a bort maguk vitték általában a lelkészi irodára. A Vály-völgy falvaiban azonban az egyházfi ment el értük még a század elején is.⁵⁷ A dél-erdélyi Alpestesen vagy a háromszéki Erősdön a mai napig a kenyeret és a bort az elhunyt hozzátartozók emlékére ajánlja fel minden alkalomra egy-egy család. Ez a felajánlás Győr környékén is szokásos volt. Dél-Erdélyben, Vajacson még ma is minden esztendő elején jelentkeznek a lelkésznél mindazok a családok, akik abban az évben adakozni kívánnak az úrasztalára. A lelképásztor felírja őket, és megállapítja a sorrendet. Kalotaszentkirályon is előre fel kell iratkozni az adományozóknak. Itt úrvacsoraosztás után az, vagy azok, akik a kenyeret és bort adták, helyükön ülve maradnak, megvárva, amíg kiürül a templom. Ebből tudják meg a gyülekezet tagjai, hogy ki, kik voltak az adományozók. Jelentkezőkben ma még nincs hiány, gondot inkább a sok felajánló okoz, mert visszautasítani nem lehet senkit. Madar Ilona írta le, hogy a Nagy-Sárréten általánossá vált a szokás, amikor nemzedékről nemzedékre öröklődően mindig ugyanabból a nemzetségből való család terítette meg az úrasztalát. Előfordult, hogy végrendeletileg maradt a nemes adakozás az utódokra.⁵⁸ Sárrétudvariban minden úrvacsorai alkalomra más volt az adományozó a XIX. század végétől az 1940-es évekig. Az adományozás tiszte családon belül öröklődött. 1834-ben Varga József tett olyan felajánlást, hogy ha nem akad adományozó, akkor ő minden esetben vállalja az adakozást. A bort mindig ugyanaz a család, Török család, adta. A felajánlás megbecsülést jelentett az adományozónak a közösségben.⁵⁹ Ma már sokhelyütt gyakori, hogy a felajánlók pénzt adnak a szent jegyek beszerzésére.

⁵⁰ Olé Sándor 1973, 65.

⁵¹ Pais Sándor—Nagy Kolozsvári István 1989, 95. Pataky László 1992, 357.

⁵² Thury Etele 1896, 61.

⁵³ Fazekas Gábor 1990, 111.

⁵⁴ Kiss Bálint 1992, 296.

⁵⁵ Tóth Judit 1985, 283.

⁵⁶ Szabó Lajos 1991, 233.

⁵⁷ B. Kovács István 1987, 85.

⁵⁸ Madar Ilona 1985/4, 28.

⁵⁹ Madar Ilona 1993, 492.

Az úrasztala megterítése megtiszteltetésnek számított. Benne egy középkori gyökerű szokás-maradvány, az *offerális* fedezhető fel. A III. századtól a miséhez szükséges kenyeret és bort a hívek adományozták. Ezt a természetbeni felajánlást VII. Gergely pápa 1078-ban a Római Zsinat 12. kánonjával kötelezővé tette. Magyarországon 1092-ben a Szabolcsi Zsinaton rendelték el megtartását. A IX. századtól azonban az adományokat pénzben egyenlítették ki. A középkor végére csökkent az offerálás jelentősége, néhány nagy ünnepre korlátozódott, a perselyezés foglalta el a helyét, de a XVI-XVII. században felelevenítették a szokást, s a naturáliák adományozása még a múlt században is létezett.⁶⁰ Az úrasztalára tett felajánlásokban e szokás továbbélését véljük felfedezni. Amint Európában a naturáliákat a pénzádományok szorították ki, úgy a református gyülekezetekben is napjainkra egyre több helyen adományoznak pénzt az úrvacsorai jegyek megvételére.

Több helyen szívósan élt az a gyakorlat (a Balaton-felvidéken Szentkirályszabadján, Kalotaszeg-Felszegen, Kalotaszentkirályon), hogy úrvacsorás istentiszteleteken külön adakoztak, s ez az adomány a lelkészt illette meg. Dunántúlon az 1623-1881-ig érvényben lévő komjátí kánonok XX. kánonja szerint az úrvacsoráért, s egyáltalán a sakramentumok kiszolgáltatásáért, nem járt stóla, azonban adományok elfogadhatók voltak. A Samorjai-féle Ágenda is hangsúlyozta, hogy fizetés ugyan nem jár az úrvacsora kiszolgáltatásáért, de önkéntes adományokat elfogadhat érte a prédikátor.⁶¹

Ismeretes, hogy a betegek vitt úrvacsoráért a XVIII. és XIX. században stólát fizettek a lelkésznek, s ez több esetben a lelkési díjlevélben is szerepelt. Az Őrségi Református Egyházmegye falvaiban a XVII. század végén és a XVIII. században 5 dénár volt az úrvacsorai stóla.⁶² Ugyanitt a XIX. században „az Úriszentvacsora kiszolgáltatása alkalmatosságával gyűlni szokott pénz” a lelkészt illette. 1877-től a Terestyén-szecsódi lelkési díjlevélbe kiegészítésképpen került be, hogy a „sátoros és communiói ünnepeken a tányérokon összegyűlt adomány pénz” a lelkészt illette, de a tanító is kapott belőle, ugyanis 1870-ben az ő díjlevelében is szerepel ez a tétel a juttatások között. Kőrmenden 1873-tól összegét is meghatározták: „Communiókor önkéntes adakozás – évenként 4 forintra tehető”. Nagyrákoson 1891-től határozták meg „gyónási perselypénz helyett N. Rákoson 4, azaz négy frt, K. Rákoson a persely kitétetik”.⁶³

1775-ben egész Dunántúltra vonatkozóan határozat született, amelynek értelmében úrvacsoraszétadás alkalmával az Egyházkerület szükségleteire gyűjtendő kellett a perselyeket kitenni. A hívek a kenyér és bor vétele között ekkor még pénzt tettek az úrasztalára a prédikátor számára, amely bizonyára a stóla maradványának tekinthető. 1786-ban, majd 1791-ben szigorúan megtiltották a szokást, hangsúlyozva, hogy úrvacsorás istentiszteleten az „ajtó elé bizonyos jel tétessék ki” és a hívek az úrasztalára szánt pénzt ide tegyék. Figyelmeztették az egyházi előljárók a lelkészeket, hogy erre különösen ügyeljenek. Ugyanakkor még az 1910-es, sőt az 1920-as években is egyes somogyi közösségekben a „gyónó lelkek” pénzt tettek úrvacsora vételekor az úrasztalára.⁶⁴ A Komárom megyei Ácson viszont a legutóbbi időkig nem engedték a perselyt bevinni a templomba, mondván: „nem való oda, nem vagyunk kódisok!”

Az abaúji gyülekezetekben is szokásban volt, hogy az úrasztalától való távozás után a hívek az asztalra kitétt perselybe helyezték el adományaikat. Szabó Lajos ebben görög katolikus szokást vél felfedezni.⁶⁵ Feltehető, hogy azon középkori szokás maradványai őrződtek meg ezekben, amikor húsvéti gyónásukat elvégezvén a hívek, pénzt adtak a papnak. A szokást az egyház eltiltotta, máig megőrződött azonban római katolikusoknál is a Szent Sírra helyezett tojás (csiki falvak) és pénzádományban.⁶⁶ Erdélyben Újtordán 1644-ben a lelkész felhívására „némelyek pénzt hánytak az úrasztalára”. Akinek nem volt szomszédjától kért.⁶⁷ Az Udvarhelyi Egyházmegyében még a XVIII. században is több helyen élt a szokás, hogy úrvacsora után, az egyházi szolgálatot viszonzandó, az úrasztalát

⁶⁰ Erdő Péter 1986, 265-268.

⁶¹ Tóth Endre 1934, 131. és 133.

⁶² Pataky László 1992, 117. 270. 350. 367.

⁶³ Pataky László 1992, 311. 325. 328. 357.

⁶⁴ Tóth Endre 1934, 136-137.

⁶⁵ Szabó Lajos 1991, 238.

⁶⁶ Bálint Sándor 1976, 261.

⁶⁷ Nagy Géza 1985, 33.

kaláccsal, gyümölcssel, pénzzel rakták meg.⁶⁸ A már említett Kalotaszentkirályon, de Észak-Magyarország több falujában (Abaúj, Borsod, Ung-vidék) is úrvacsorás istentiszteleteken ma is külön adakoznak az úrasztalától való távozás után. Az Ung-vidéki reformátusság még az 1980-as években is úrvacsoravételkor pénzt tett az úrasztalára, s csak utána ült a helyére.⁶⁹ Szentkirályszabadján az úrvacsora utáni adományt *gyónópénznek* nevezik. Néhány esztendeje is előfordult, hogy betegsége miatt a templomba elmenni nem tudó idős asszony elküldte unokájával úrvacsoraosztás napján pénzádományát a lelkésznek, amit „öreganyám elküldte a gyónópénzt” mondattal nyújtott át a gyermek. Esetleges el nem fogadása nagy sértésnek számított. Az úrvacsorás istentisztelet perselypénze ma is a lelkész illeli itt meg. Kalotaszegen viszont előfordult, hogy az adakozó nem tudó úrvacsorát sem vett.

Az úrvacsora eszközei: a *kehely*, a *bortartó kanna*, a kenyérszító tányér, az úrasztala letakarására szolgáló *terítők* és a szent jegyek leterítésére való *úrasztali kendők*. A zsinatok általános rendelkezései szerint valamennyinek egyszerűeknek kellett lennie: „Mindennemű edényeket, akár üveg, akár fa, vagy arany, ezüst és cserép legyenek, vagy rézből és bármiféle ércből készültek, elfogadunk, csak a visszaélés, fényezés, babona és botrány legyenek eltávoztatva”.⁷⁰

Az egyszerűség betartása megoldhatatlan volt, hisz a hívek versengtek a kinek-kinek tehetőségéhez mért díszes klenódiумok készítésében, amelyeket visszaautósítani nem lehetett, hisz ezek a hála jelei is voltak.⁷¹ A kelyhek, kannák és tányérok ónból, fából, rézből, ezüstműből, sőt aranyozott ezüstműből készültek jeles helyi mesterek remekműveiként, de augsburgi munkák is megtalálhatók közöttük, sőt, nem egy kora középkori ötvösmunka, amely korábban római katolikus tulajdonban volt. A terítők és kendők hasonlóan változatosak. Egyszerű keresztszemmel varrott vászon, arany, ezüstszállal és selyemmel hímzett patyolat, egyszerű selyem vagy kézzel festett selyemterítők mellett kendervászon abrosz és női fejkendő, vállkendő is használatos volt, de előfordult a török díszítőrköz (pesgír), turbántakaró és jegykendő is, végvári vitézek ajándékozói kedvére emlékeztetve. Egyes asszonyok vagy nagytudású himzőmesterek készítményei ezek – alkotóikra kivitelezésükből következtetünk, mert szemben az ötvösmunkákkal, ezeken az alkotó nevét elvétele, többnyire csak az ajándékozót örökítették meg. Többségük ma egyházi gyűjteményekben található, de előfordulnak még a gyűlekezetek őrzésében is.

Az úrasztalát úrvacsoraosztás előtt általában a lelkész vagy a lelkésznő terítette, teríti meg. 1634-ben, Kiskomáromban rendelték el először az úrasztala mellett az egyházi kötelességként a segédkezést. A szentantalfai rendtartás szerint ez már a XVIII. századtól a „dékányok tiszte” volt. Ugyancsak az ő feladatuk volt ez az asztal leszedésével együtt Pécselyen, Vörösberényben, Szentgálon, vagy pl. az alföldi Szentesen is. Pápa környékén a gondnok (Szerecseny) vagy a harangozó (Takácsi) végezte ezt, s ők végzik ma is. Nyárádon ez a lelképásztor feladata, Szentkirályszabadján és 1967-től Vörösberényben ugyancsak. Sárrétudvariban a lelkésznek a kurátor és 1-2 presbiter is segített, segít.⁷² Kalotaszentkirályon pedig a lelkész, a két kurátor és a két „egyházfiú” végzi ezt. Erre az alkalomra több, díszesen hímzett abroszt, terítőt, kendőt használtak, használnak. Erre és ezek alá helyezték, helyezik ma is az úrvacsorai edényeket a szent jegyekkel. Szatmárban minden terítőt felterítették az úrasztalára ilyenkor, előfordult, hogy 15-20 terítő is ékeskedett rajta.⁷³ Ugyanezt gyakorolják ma is Kalotaszeg több falujában (Magyarvaskő, Kalotaszentkirály, Bánffyhungad). Ez volt a szokás Sárrétudvariban is. Az úrasztala megterítéséhez sok helyütt alkalmaztak (alkalmaznak!) *terítővázat*, amely alá mindent: a szent edényeket és a szent jegyeket betették, s erre borították a díszes abroszokat, terítőket. Olyanná vált vele az úrasztala, mint egy díszes sátor. Dunántúlon a vázat magát nevezik sátornak, míg Erdélyben járomnak. A terítőváz alkalmazásával oltárszerűvé alakult az úrasztala. Mintegy a szentségtartót helyettesíti, jelképezi, a terítővel letakart váz.

⁶⁸ Nagy Géza 1985, 42.

⁶⁹ Szabó Lajos 1991, 238; Sz.Tóth Judit 1990, 122.

⁷⁰ Kiss Áron 1881, 152. Debreceni Zsinat 1562.

⁷¹ Nagy Géza 1985, 36.

⁷² Thury Etele 1896, 61; Kiss Bálint 1992, 296; Madar Ilona 1993, 493; Tóth Endre 1934,

⁷³ Luby Margit 1935.

Az úrvacsoraosztás napján, az úrvacsora vétele előtt szigorúan böjtöltek, s böjtölnek ma is sok helyütt. Dunántúlon a XVIII. századig úrvacsoraosztás előtt a lelkészek felhívták híveik figyelmét a bűnbánatra, a böjtölésre, az alamizsnálkodásra és a szüntelen imádkozásra. 1749-ben még minden újhild vasárnapján böjtöt hirdettek, úrvacsora előtt az ételtől és italtól szigorúan tartózkodtak, továbbá a reggeli (úrvacsorás) és a délutáni istentisztelet között könyörögtek, énekeltek, az olvasni tudók egész házuk népének felolvastak ilyenkor a Bibliából vagy hitbuzgalmi könyvekből, s mindezekre maguk a lelkészek buzdították a híveket.⁷⁴ Az őrségi reformátusok az úrvacsoravétel napján, hacsak nem távoli filiából érkeztek, tartózkodtak az ételtől a legutóbbi időikig.⁷⁵ Nemesvámoson, Szentkirályszabadján, Szentgálon, Balatonkenesén, Szerecsenyben, Kupon, Takácsiban, Nyárádon, Iszkaszentgyörgyön a korábbi évtizedekben a többség nem evett, de sokan még ma sem esznek úrvacsoraosztás előtt. Magyaralmáson, Sáregresen csak a legöregebbek böjtölnek e nap reggelén ma is. Magyaralmáson egy béna asszonynak ha délután vitte ki a lelkész az úrvacsorát, akkor addig nem evett. Zánkán, Pécselyen, Vörösberényben csak zsírosat nem ettek, de reggeliztek. Sok közösségben arra ügyeltek, hogy ne jóllakottan járuljanak az úrasztalához. Kalotaszentkirályon, Abaúj több falujában a mai napig szigorúan böjtölnek úrvacsoravétel előtt. Sárreudvariban jegyezte le Madar Ilona, hogy úrvacsoravétel előtt nem reggeliztek – az öregek ezt ma is így teszik –, mert ha tele gyomorral járultak volna az úrasztalához „az angyalok azt mondták volna: ímhol jönnek az én megtöltött galambjaim”.⁷⁶ A tiszazugi reformátusok is éhombra úrvacsoráztak még az 1980-as években is.⁷⁷ Ügyeltek hogy kezük, körmük tiszta legyen, mert csak tiszta kézzel lehetett megfogni a „szentletet”, azaz az úrvacsorai kenyeret, ahogyan ezt a gömöri Alsókálosán vagy az erdélyi Vajacson nevezték. Sokszor aprólékos aggályoskodással készültek a szentség vételére, olyannyira, hogy ha valaki önmagát méltatlannak ítélte, inkább nem járult az úrasztalához.⁷⁸ A presbitériumok még századunk elején éberben örködtek azon, hogy nem járul-e méltatlanul, „cégéres bűnökben heverő” egyén az úri szent vacsorához (megesett leány, vadházasságban élő, parázna, tolvaj, stb.). Az ilyentől – amint van is rá példa a sóvidéki Siklódról, vagy Szatmárcsékéről, Nyegyről, Darócról, a Pápa melletti Nyárádról – az úrasztala előtt tagadta meg a lelkész a sakramentomot, kikerülve őt.⁷⁹ A templomkerülőket, a paráznákat, káromkodókat, gyilkosokat és tolvajokat eltiltották az úrvacsorától, ők voltak a kiközösítettek. Aki három alkalommal nem élt az úrvacsorával, a XVIII. században az ilyen személy csak szamarétemetéssel (egyházi szertartás nélkül, eltiltva a kísértőtől és a közös temetőtől) volt eltemethető. 1747-ből erre kárhóztatott személyeket sorol fel a már említett Torkos Jakab-féle vizitáció: Csórról egyet, Lepsényből hármat, Keneséről ugyancsak, Enyingről kettőt, Hetesről egyet, Kaposszentbenedekről egyet. Utóbbi faluban említenek egy templomkerülő, úrvacsorával nem élő férfit, akit a bükkösbe temettek el szamarétemetéssel. S ugyanebből az évszázadból Ócsáról is.⁸⁰ 1718-ból is ismert egy ilyen eset a Komárom megyei Madarról. Több alföldi gyülekezet jegyzőkönyvében olvasható azon személyek neve, akiket úrvacsorától eltiltottak, penitenciartásra köteleztek. E feljegyzések az okokat is megjelölték. Azokat is fegyelmezték, akik az úrvacsora utáni hálaadást megszenteltelenítették.⁸¹ 1607-ben a Szatmári Synódus végzésekeppen, majd 1713-ban a Kocsi Zsinat rendelkezéseinek értelmében az úrvacsorától konokul elmaradóknak betegségükben sem engedték meg a szent jegyekkel való élést, hangsúlyozva, hogy ha az ilyen személy meghal, csak „szamarétemetéssel” temethető el. Egy esztendővel később (1714) a Madari Zsinat határozatai az ilyen bűnösöktől még a vigasztalást is megtagadták.⁸² E könyörtelen fegyelmezés gyökerei Kálvin Institúciójában keresendők, amely szerint: „A cégéres bűnösök nem kaphatnak úrvacsorát, nehogy a különbség nélkül való osztás megfertőztesse

⁷⁴ Tóth Endre 1934, 133. és 135.

⁷⁵ Pataky László 1992, 142.

⁷⁶ Szabó Lajos 1991, 232; Madar Ilona 1993, 493.

⁷⁷ Tóth Judit 1985, 283.

⁷⁸ Makkai Sándor 1940, 54; Illyés Endre 1931, 46; Szabó Lajos 1991, 232.

⁷⁹ Madar Ilona 1985/4, 26; Szabó Lajos 1991, 233.

⁸⁰ Torkos Jakab 1747., 699.

⁸¹ Madar Ilona 1985/4, 26; Illyés Endre 1941, 63-66. 126. 128.

⁸² Tóth Endre 1934, 134-135.

azt, mert ha tudva osztanak a vétkeseknek, az olyan, mintha nem becsülnék meg az Úr testét”.⁸³ Az 1654-ben tartott Farkasdi Zsinaton is kitértek a „cégéres bűnösök”-kel szemben alkalmazandó kiközösítésre, „nem lévén tekintettel senkinek személyére.” 1676-ban Tolnai Borbély Gergely prédikátor a Komáromi Egyházmegyéhez intézett sorai szerint: „Ami pediglen a szitkozódókat Isten ellen káromkodó iszonyú szitkokkal élőket illeti, úgymint akik ördögadtával teremtettével szerzettével, ördögहितűjével, lelkűjével és egyéb ezekhez hasonló káromkodásokat tesznek azonképen mind a cselekedők, s mind pártjokat fogók a templomból kiátkoztassanak, és ha szintén meghalának is, számár temetések legyen, életekben pedig valamig meg nem térnek, az Úrvacsorájától megfosztassanak és semmiben nekijek ne szolgáljon a predikátor”.⁸⁴ Az 1791. évi budai kánonok szerint a legszigorúbb egyházfegyelmi büntetés az úrvacsorától való eltiltás lehetett. Szentgyörgyvölgyön (Őrség) ns. Császár Györgyöt tiltották el ekkor az úrasztalától: „...szentséges vallásunk sakramentumával való éléstől kirekesztették, amíg tartana ezen exkommunikáltatásának ideje, ne talán tán ha meghalna, még attól is elzáratott, hogy tisztességesen eltemessék, harangozzanak reá...” 1708-ban az egyházsrádóci jegyzőkönyvben is megörökítették a presbitérium határozatát, amely szerint: „Ha azok az Ártensok (tagok), kik az Ekklára való haragjukból Isteni tiszteletre nem járnak, az alatt meghalnak, számár temetéssel temetessenek”.⁸⁵ Általánosnak mondható ekkor, hogy ha valakit bűnösnek ítélték, megkövette az eklézsiát, vagy bizonyos ideig eltiltották az úrasztalától. Ez mindaddig tartott, amíg megtéréseinek nem adta jelét.⁸⁶ Erre vonatkozóan nagyszámú példa olvasható Illyés Endrének az egyházfegyellemmel foglalkozó, monografikus igényű munkájában.⁸⁷ Felsővályon viszonylag későn, 1825-ben a szolgabíró özvegyét tiltották el paráznaság miatt az úrasztalától. E kiközösítés kilátásba helyezése többnyire még a legmakacsabb bűnöst is meghátrálásra kényszerítette.⁸⁸ Mária Terézia törvényei, II. József 1783. évi rendelete majd a XIX. század teológiai racionalizmusa megszüntette e szigorú szankciókat, amellyel eltűnt szabályozó erejük is.

A XIX. században a kiközösítés és eklézsiakövetés kivételszámba ment. Gál Imrének Pápán örözt Kánonos könyve utolsó részében már arról panaszkodik a feljegyzések készítője, hogy a vétkeket nem lehet meginteni, eklézsiakövetésre még a paráznak sem kötelezhetőek, mert a püspöknél tesznek feljelentést a lelkész ellen. Az ilyen esetekben az egyházi eljáróság a lelkipásztort marasztalta el.⁸⁹ A XX. század elején Göcsejben arról panaszkodtak, hogy az egyházfegyelmem oly mértékben megromlott, már sem a törvénytelen gyermek, sem a házasságtörés, sem a vadházasság, sem a paráznaság és más bűnök nem ítéltetnek el. Ugyanakkor mind itt, mind az Őrségben, sőt a Balatonfelvidéken is továbbá általános volt az egész Ung-vidéken az 1960-as évekig, hogy vegyesházasság esetén a reformátusok kárára adott reverzális miatt az engedékeny felet presbitériumi határozattal eltiltották az úrvacsorától, amely fegyelmezést a gyülekezetek tiltakozására kellett megszüntetni. Ugyanezt gyakorolták ez idő tájt Taktaszadán, de az egész egyházmegyében is, amit ugyancsak eltöröltek. Az Ung vidékén eltiltották az úrvacsorától a házasságtörőket, alkoholistákat és békétlen házasokat is az 1960-as évekig.⁹⁰ A paráznaság bűnéért Kalotaszeg felszegei reformátusait a mai napig eklézsiakövetésre kötelezik, ha úrvacsorával akarnak élni. A dél-erdélyi Vajasdon ilyen esetben önként jelentkeznek ma is az úrvacsorát venni szándékozók.

Alföldi, felföldi gyülekezetekben a XX. század első évtizedéig a presbiterek feladatai közé tartozott figyelni és számba venni azokat, akik cégéres bűnösök és ezért a communiótól eltiltandók. Helyenként, pl. Sárrettudvariban, de más alföldi gyülekezetből is ismeretesek ilyen adatok, a lelkész

⁸³ Kálvin János 1641.

⁸⁴ Kur Géza 1993, 151. és 153.

⁸⁵ Pataky László 1992, 154. és 247.

⁸⁶ Thury Etele 1893, 31.

⁸⁷ Illyés Endre 1941, 103. 107. 121-122. 144. 172.

⁸⁸ B. Kovács István 1987, 89. és 92.

⁸⁹ S.Lackovits Emőke 1990, 108-109.

⁹⁰ Pais Sándor—Nagy Kolozsvári István 1989, 120; Pataky László 1992, 220; Szabó Lajos 1991, 238-239; Sz. Tóth Judit 1990, 120. 121.

megkérdezte a gyülekezetet, hogy tudnak-e olyanról, aki méltatlan a szent vendégségre.⁹¹ Dunántúlon e fegyelmezési eszköz már a XIX. században elenyészett.

A két világháború között, ha valaki Zánkán nem vett úrvacsorát, azt suttogták róla: „milyen nagy bűne lehet, hogy nem mer odaállni”. Ugyanakkor, ha valakiről tudták, hogy házasságtörő vagy paráználkodott és mégis élt az úrvacsorával, megjegyezték: „milyen bűnos, mégis vesz úrvacsorát”. Nyárádon aki a közösség szemében bűnösnek ítéltetett, nem mert az úrasztalához járulni. Volt itt egy megesett lány, aki eljárt templomba, de csak a szégyenpadban (bábaszék hátul) foglalhatott helyet. Vehetett volna úrvacsorát is, azonban nem mert odaállni, mert a közösség nem tűrte volna el. Vörösbényben az úrvacsorától eltiltott személyek a torony alatti bejárat két oldalán lévő köpadra (szégyenpad) ülhetek csak le. Magyaralmáson egy alkalommal valaki megvallotta a lelkésznek, hogy bűnei miatt nem mer az úrasztala elé állni. Meg kellett magyarázza neki a lelkész, hogy a bűnbocsánatért kell élnie a sakramentummal. Ugyanez az elmúlt esztendőben Takácsiban is előfordult. Gyakoribb azonban az, hogy a hosszú ideje haragosok is vesznek úrvacsorát, s tovább tartják a haragot. Egyetlen alkalommal fordult elő az utóbbi két évtizedben Takácsiban, hogy a 10 esztendeje haragban lévőek közül az egyik meg akarta követni haragosát, azonban az illető nem volt akkor templomban.

Úrvacsorás istentiszteletre ünneplő ruhába, némely közösségekben bekötött fejfel illett menni. Vannak, akik ma is kötelezőnek érzik önmagukra nézve a fej befedését pl. Szentkirályszabadja, Szentantalfa. A gyülekezet a lelképásztortól és családjától is elvárta az ünnepi, de puritán, fényűzéstől mentes öltözetet. Kalotaszentkirályon még az ékszer viselését is tilalmazzták ezen alkalmakkor. Szlavóniában gyűrűjüket is levették az úrasztalához járulva, amit Kórógyon a lelkésztől is elvártak: „az Úr testyéhez ne nyúljon gyűrűsön”.⁹² Iszkaszentgyörgyön a lányok hajadonfővel, fehér ruhában vettek úrvacsorát még télen is az 1950-es évekig. Ezt a ruhát csak erre az alkalomra vették fel. Általánosan az ünnepi viselet volt jellemző a Dunántúli Egyházkerület falvaiban, bár az idős, főként öregasszonyok ilyenkor többnyire fekete kendőt kötöttek fejükre. Sárretudvariban az úrasztalához indulóban pedig a lányok mindig levették kendőjüket.⁹³

Az úrasztalához járulók esetenként templomba indulás előtt már otthon imádsággal készültek az úrvacsora vételére. Több helyen Szikszai munkájából olvasták (Keresztyéni tanítások) el ilyenkor az úrvacsorai elmékedést, lélekben is felkészítve önmagukat. Felsőőrben, Gömörben, Vörösbényben az úrvacsorára indulók szóban „megkövették” egymást, Vörösbényben meg is csókolta egyik családtag a másikat, míg Sárretudvariban néma tekintettel kértek egymástól bocsánatot.⁹⁴ Már a XVI. században megtiltották az úrvacsorávétele előtti, utáni imádkozásnál a térdeplést. Pedig a XVI. század végén a gyülekezet még a lelkéssel együtt térden állva mondta a közgyónás szövegét, majd úrvacsora vétele után ugyancsak térdelve mondták a hálaimát.⁹⁵ Ennek maradványaként értelmezhető az, amit Szabó Lajos figyelt meg Észak-Magyarország több falujában: a hívek imádkozásnál térdüket meghajtvá, mélyen a padra hajoltak. A gömöri Rimaszécsen a legények egész arcukat eltakarták imádkozás közben.⁹⁶ Jómagam Kalotaszentkirályon figyeltem fel az imádság közben meghajtott térdű, s a padra mélyen ráhajoló hívekre, amely testtartás különösen az asszonyokra jellemző.

Az úrvacsoraszertésben az emlékezettel elérhető időben az a gyakorlat alakult ki, hogy az erre a célra süttött, általában fehér, magas *kenyeret* (Vajasdon fazékban sűtik ma is, hogy minél magasabb legyen) a lelkész egy erre a célra szolgáló késsel szeletekre, majd hosszanti csíkokra vágta, vágja. Ezután a kenyérosztó tányérra téve tört belőle az úrasztalához járulóknak. A *bort* bortartó kannákból töltötték, töltik a kehelybe, amit mindenkinek kezébe ad a lelkész. Egyetlen kortyot illik inni belőle. Előfordult, hogy valaki többet is ivott, ezt a gyülekezet helyükön ülő tagjai figyelték. Nyárádon pl. az 1920-30-as években a lelkész lányai ilyenkor megjegyezték: „Mingyá kiisszal!”, „Mekkorát kortyint!”, „Jókat húzott belőle.” Amikor ürül a kehely, a dékán (egyházfi), másol a kurátor (gondnok) vagy algondnok, ritkábban egy-egy presbiter újratölti. Az ő tisztük a közös kehely körbetörése is. Általá-

⁹¹ Szabó Lajos 1991, 231; Madar Ilona 1993, 493; Illyés Endre 1941, 172.

⁹² Madar Ilona 1988, 103.

⁹³ Madar Ilona 1993, 494.

⁹⁴ Szabó Lajos 1991, 232; Madar Ilona 1992, 104. valamint 1993, 493.

⁹⁵ Tóth Endre 1934, 129.

⁹⁶ Szabó Lajos 1991, 232.

ban fehér bort használnak. Az Alföld egyes részein (Hódmezővásárhely, Kecskemét), valamint Kalotaszentkirályon viszont vöröset.

A Felső-Dunamelléken (Komáromi Egyházmegye) a XVII. században még akadt olyan gyülekezet, ahol nem kenyérrel, hanem ostyával vették az úrvacsorát. Sőt, voltak olyan gyülekezetek is, ahol a térdeplő híveknek a lelképásztor szájukba tette az ostyát. Előfordult, hogy állva vették ugyan az úrvacsorát, utána azonban imádkozásnál letérdeltek. Az egyház vezetői a Dunántúlon az ilyen gyülekezetekkel szemben türelemre intették a lelkészeket.⁹⁷ Itt először 1613-ban Körmenten Nemesnépi Dániel prédikátor osztotta kenyérrel az úrvacsorát, Németújváron pedig 1626-ban Kanizsai Pálfi János, az első presbitérium életre hívója (Pápa). 1618-ban Nagy Gáspár is megkísérelte a kenyérrel való úrvacsorasztaát Kiskomáromban, azonban a hívek továbbra is az ostyához ragaszkodtak, amihez a lelkész alkalmazkodott.⁹⁸

Az úrvacsorasztaát kétféle módon történt, történik: lehet álló, amikor egy lelkész osztja. Ilyenkor az úrasztalát körülálló híveknek a lelkész hordja körbe egymás után a szent jegyeket, míg nem mindenki élt vele. Mozgó akkor, amikor általában két lelkész osztja, s ilyenkor a hívek járulnak a lelkészek elé.

A magyar nyelvterület többségén egy kehelyből veszik a bort, de sok helyütt külön kelyhet használnak a férfiak, külön kelyhet a nők, ill. egyszerre két kelyhet mozgatnak. A kelyhet forgatják és állandóan, 3-4 személy után külön szalvétával megtörlik.

Az úrvacsoravétel rendje, ahogy az ülésrend is, meghatározott volt. Általánosan először a férfiak, utána a nők vettek, többnyire életkori sorrendben (először az öregek, utoljára a házasulatlan fiatalok). Egyes helyeken elsőként a világi tisztségviselők, a presbiterek vettek, őket követték a férfiak, majd a nők. Az úrvacsoravétel rendjének több tényező által befolyásolt jellegzetességei ismertek.

Általában elmondható az, hogy az úrvacsoravétel rendjét az ülésrend határozta meg. Az ülésrend viszont az esetek többségében a vagyoni helyzet függvénye volt. Így ott, ahol padsorok szerint járultak az úrasztalához, valójában a közösség által kialakított és elfogadott rang szerint mentek, amelynek meghatározója többnyire a vagyoni helyzet volt, mára pedig az egykori vagyoni helyzet maradt. Több helyen ezen belül életkori sorrendet is tartottak. Ezek alapján a következő úrvacsoravételi típusok különíthetők el:

a.) Életkor és nem szerint: először az idős férfiak, majd a középkorúak, ifjú házások, legények (besorozottak), legénykék, utánuk pedig a nők következtek. Először a papné, tanítóné, majd az idős asszonyok, presbiternék, mesteremberek feleségei, menyecskék, lányok (Balatonkenese, Vörösberény, Szentkirályszabadja, Vilonya, Balatonszőlős, Litér, Iszkaszentgyörgy, Nemesvámos, Zánka, Felsőörs, Vály-völgy, Csopak, Kalotaszentkirály, Vajasd, Szék, stb.). Az életkori sorrendet itt szigorúan betartották, s ma is betartják.

b.) Ülésrend szerint, padsorokként mentek az életkori sorrend nem volt szigorú, de a fiatalok a végén kerültek sorra. A férfiakat a presbiterek, a nőket a gondnokné indította. (Sáregres, Igar, Magyaralmás, Takácsi, Szerecseny, Nyárad, Pécsely, Felsőőr, Sárrétudvari, Köveskál, Balatonhenye, Monoszló, Abaúj falvai, Zabola, Szörcse, Kisborosnyó, stb.). Ez esetben a rang szerinti ülésrend volt meghatározó az úrasztalához járulásnál is, a szegények a kanászpádban ülő pásztorok, a zsellérek, béresek az 1960-as évekig a sor végére kerültek, s ezt a rendet többnyire ma is tartják.

c.) Egyszerre ülésrend és életkor szerint állították fel a sort. Ez jellemezte az örségi református közösségeket, a Békés—Bánati Egyházmegye falvait, Szentest, egyes erdélyi gyülekezeteket, stb. Amíg azonban férfiaknál a legidősebbek kezdték az úrvacsora vételét, addig a nőknél a legfiatalabbak, a lányok kezdték, őket a menyecskék követték, és a sort a legöregebb asszonyok zárták. Az Örségben a filiák népe falvanként is ugyanezt a rendet tartotta a legutóbbi időkig.⁹⁹

A presbiterek vettek mindig elsőként úrvacsorát, s ez többnyire ma is így van. Egyes helyeken őket csak a gondnok előzte meg, pl. Pécsely, Nyárad, Szerecseny, Szentkirályszabadja, Sáregres, Zánka, Sólly, Szentgál, Szentés, Técső, stb. Másutt pedig a gondnok a lelkéssel és a kántorral, helyenként a dékánokkal utoljára járult az úrasztalához pl. Takácsi, Sárrétudvari, Vörösberény. A két

⁹⁷ Nagy Géza 1985, 33.

⁹⁸ Tóth Endre 1934, 130.

⁹⁹ Pataky László 1992, 142.



3. ábra: A kenyér vétele. Frissen konfirmáltak az úrasztalánál. Az első úrvacsora. Szentgál, 1990 pünkösöd. Veress Sándor lelkipásztor. Fotó: Róka Lajos.

világháború között Sárrétudvariban először a bíró és a közösségi elöljárók, Abaújban a járási, közösségi elöljárók úrvacsoráztak mindenkit megelőzve, ugyanúgy, mint a múlt században még Szentesen a „tanácsurak”. Tiszafüreden, Beregszászon az egyházi vezetés meghatározta a XIX. században még a hívek úrasztalához járulási sorrendjét.¹⁰⁰

Kárpátalján Nagygejőcön, a Hunyad megyei Alpestesen, a Fehér megyei Vajacson (Dél-Erdély) a presbiterek mindig a nők után, utoljára vették a szent jegyeket.

Általában a dékánok az utolsók úrvacsoravételkor ill. közvetlenül ők előzik meg a lelkészt ma is, hisz tisztük a lelkésznek az úrvacsoraoasztás alatt mindenben segítségére lenni pl. Szentgál, Szentantalfa, stb.

Fehérvárcsurgón az első sorban ülő legrangosabb, legmódosabb férfiak ki sem mentek az 1950-es évekig az úrasztalához, hanem a lelkész vitte helyükbe a szent jegyeket. Técsőn az 1940-es években úgy igyekeztek a sorrendet is megtartva felállni, hogy mindenki a szívéhez legközelebb állóval számára a legkedvesebb személlyel egyszerre úrvacsorázhasson, így anya a lányával, testvér a testvérrel, jóbarát a jóbaráttal.¹⁰¹

Tiszazugban, a tolnai Iregszemcsén a család férfitagjainak úrvacsoravétele alatt a család nőtagjai felálltak, de ugyanígy tettek a férfiak is a női családtagok úrvacsorával élésekor, századunk közepéig. Voltak olyan gyülekezetek ez idő tájt, ahol a konfirmandusok úrvacsoravétele alatt a gyülekezet minden tagja felállt.¹⁰²

Szentesen az 1800-as években, miközben kinek-kinek a férje vette az úrvacsorát, felesége felállt ültéből. Uganazt tette az egész gyülekezet, amikor a világi elöljárók, valamint a lelkipásztorok

¹⁰⁰ Madar Ilona 1993, 493-494; Illyés Endre 1941, 144; Szabó Lajos 1991, 234; Kiss Bálint 1992, 296.

¹⁰¹ Fazekas Gábor 1990, 111.

¹⁰² Madar Ilona 1985/4, 32.

úrvacsoráztak. Biharban és Békésben a családfő úrvacsorája alatt gyermekei, felesége álltak, továbbá a testvérek is így tisztelték meg egymást még századunk közepén is. Sárretúdváriban a két világháború között a bíró úrvacsorázásakor felállt az egész gyülekezet.¹⁰³ Szigetvár környékén még néhány évtizede, amikor a lelkész vette az úrvacsorát, a gyülekezet abbahagyta az éneket és amíg be nem fejezte, a 134. zsoltárt énekeltek (Úrnak szolgálai mindnyájan...). Ugyanezt figyelte meg Madar Ilona Sárretúdváriban: a lelkész és a kurátor úrvacsorája alatt a gyülekezet fennállva énekelte a 134. zsoltárt.¹⁰⁴

Iszkaszentgyörgyön a lányok hamarabb felálltak, mint soron következtek volna, imádkoztak, majd ismét leülve bekapcsolódtak az énekbe, s akkor álltak fel újból, amikor ők következtek a sorban. Sárretúdváriban az egyházi intésére álltak fel a padban ülők, és imádság után mentek sorban az úrasztalához, így biztosan tartva a rendet. Általános szokás, hogy a frissen konfirmáltak a gyülekezet többi tagja előtt veszik ma is legtöbb helyen az első úrvacsorát. Pécselyen viszont a gyülekezet után, a végén: először a legényké, utána a leánykák. Kalotaszentkirályon az öregeket, a házasság, majd a vőlegények – nők esetében a menyasszonyok követik – utoljára pedig a legények ill. hajadon lányok következnek. Az ifjú kort elhaladt legények (35 év után) és lányok (30 év után) már nem a gyülekezet közösségében, hanem a lelkézi irodán vesznek együtt úrvacsorát a világi tisztségviselők jelenlétében.

Az időseknek, betegeknek, gyászolóknak sok helyütt a lelkész helyükre vitte a szent jegyeket, amikor a sor rájuk került, ugyanis egyes falvakban a gyászolók egy esztendeig nem ülhetek be a templomba, csak a templom előterébe pl. Vilonya. Másutt a helyükről kimenni nem tudó híveknek a lelkész utoljára szolgáltatja ki, helyükre vite a szent vacsorát, pl. Szentgál. Kalotaszentkirályon a betegek és öregek a lelkézi irodán vettek úrvacsorát. Több településen, pl. Öcsöd, Rimaszombat, csak a templom előterében ülhetek le a koldusok, a betegek („nyavalyások”), s ide vitte ki nekik a lelkész a koldusok helyükre a szent jegyeket. XVIII. századi feljegyzés szerint Iszkaszentgyörgyön a templom előtti cintériumot „szegények háza” névvel illették. Még a múlt század végén is ide vitte ki a lelkész a szegényeknek, a koldusoknak az úrvacsorát. Ugyanez volt a gyakorlat a század elejéig Balatonendrédén is. Szentgálon a torony alatti részen ültek a koldusok és olyan szegény emberek, akiknek nem volt megfelelő ruhája. Nekik ide vitte ki a lelkész utoljára a szent jegyeket, nem mehettek be a gyülekezet tagjai közé, s nem állhattak be a sorba.¹⁰⁵ Feltételezzük, hogy általános lehetett a szokás. Erre vonatkozóan az ágendák is pontosan rendelkeztek. Még 1927-ben is meghatározták, hogy amennyiben „undort keltő testi fogatkozásban vagy ragályos veszedelmével fenyegető betegségben lévők is úrvacsorát szándékoznak venni, ők a gyülekezet úrvacsorája végén a sekrestyében vagy a torony vagy kar alatti helyiségben részesítendők benne”.¹⁰⁶ Egyébként a lelkész és segítői vettek utolsóként úrvacsorát, ha ilyen eset nem állt fenn. Egyes közösségekben külön kellett rendelkezni afelől, hogy úrvacsora vétele után mindenki maradjon a helyén, ugyanis Ipolypásztón a múlt században, Técsón az 1940-es években előfordult, hogy mire kiosztotta a lelkész a szent jegyeket, majdnem kiürült a templom.¹⁰⁷

Az úrvacsoraosztás alatt a gyülekezet végig énekel, s énekel ma is. Szatmárban, Szabolcsban, Borsodban többféle (6-8féle!) külön éneke volt a leányoknak, külön a legényeknek, amelyeket csak úrvacsoravétel idején énekeltek még századunk közepén is. 1885-ben meg is jelent egy úrvacsorai éneket tartalmazó énekeskönyv.¹⁰⁸ A gyülekezetnek voltak kedves, szeretett énekeik, amelyeket úrvacsorai alkalmakkor is szívesen, örömmel énekeltek, de amelyeknek éneklését egy-egy énekeformmál megtiltották (XIX. sz., XX. sz.). A közösség ragaszkodott a régihez, nehezen fogadta el az újat, amely nem egyszer a békéltenség forrása lett.¹⁰⁹

Dunántúlon általánosan az ún. református keresztúti énekeket énekeltek úrvacsoraosztáskor: „Jer lássuk az Úr keresztjét...” Esetleg még a „Ne szállj perbe énvelem...” kezdetűt. Sok helyen más

¹⁰³ Kiss Bálint 1992, 296-297; Szabó Lajos 1991, 234; Madar Ilona 1993, 494.

¹⁰⁴ Madar Ilona 1993, 494.

¹⁰⁵ Tamás Márta 1988, 41.

¹⁰⁶ Ravasz László 1927, 57.

¹⁰⁷ Zalabai Zsigmond 1984, 181; Fazekas Gábor 1990, 111.

¹⁰⁸ Szabó Lajos 1991, 235.

¹⁰⁹ Babay Kálmán 1892, 33-35. és 109-116.

nem is hangzott el ilyenkor. Ma is ez a legkedveltebb úrvacsorai ének. Mindaddig énekeltek, s énekelnek ma is, amíg az utolsó be nem fejezte az úrvacsorát.

A kenyér és a bor nyújtásakor Erdélyben ma is sok helyütt még egy-egy szentírásbeli szakaszt mond a lelkész. Gyakorlat volt ez Dunántúlon is, de századunkra eltűntek „mint figyelem-elterelőt.”¹¹⁰

A XVII. században a Samorjai-féle agenda még meghatározta, hogy „a jegyek osztogatása közben szent ígéket mondjon a lelképásztor”. Ez tulajdonképpen a XVI. század végi előírást erősítette meg, amely szerint „a kenyér és a bor nyújtása közben a lelkész egy-egy ígét mond az úrvacsorázóknak”. 1790-ben pedig az egyházkerületi gyűlés határozatai már szigorúan előírták, hogy „a szent jegyeknek kiosztogatása közben éneklés alatt szentírásbeli helyek ne mondattassanak...”¹¹¹ A Békés—Bánáti Egyházmegyében is úrvacsoraosztáskor a XIX. században Szentírás-beli helyeket mondtak, vagy a Bibliából felolvastak.¹¹²

A Pápa-közeli Szerecsenyben úrvacsoraosztáskor a mai napig nem énekel a gyülekezet, hanem csendben van, ugyanis itt a lelképásztor mind a kenyér, mind a kehely nyújtásakor egy-egy igeszakaszt mond minden úrvacsorázónak.

A zsinatok rendelkezései szerint az úrvacsorát mindig a templomban, nyilvánosan, a gyülekezet közösségében kellett és kell kiszolgáltatni. Már a XVI. századtól kimondták, hogy a betegeknek kérésükre a lelkész házhoz viheti az úrvacsorát, de csak az úrvacsorás istentiszteletek alkalmával. A család tagjainak körében szolgáltathatta ki, kivéve az eszméletlen állapotban lévőket. Ha valaki hosszú ideje betegeskedett, annak a közösségi alkalmon túl is kiszolgáltatható volt az úrvacsora.¹¹³ Előfordult, hogy a járásképtelen öreg vagy beteg az alkalomtól függetlenül kérte az úrvacsorát, amit a lelképásztor nem tagadott meg tőle. Vajadon ma is úrvacsorában részesítik a haldoklókat. Úgy mondják: „feladják nekik az úrvacsorát”, amely a betegek szentségére, az utolsó kenetre emlékeztető. A Fejér megyei Móri-völgy reformátusainál a közelmúltban is előfordult, hogy a halálon lévő papot kért, mert „a bűnei súlyától nem tud meghalni”. Ilyenkor elbeszélgetett, „meggyónt” a lelkésznek, úrvacsorát vett, s csendesen elhunyt – „megnyugodott”, mondták.¹¹⁴ A lelkészek minden tiltakozása ellenére a XVII. századtól ragaszkodtak a hívek a haldoklók úrvacsorájához, s a betegek közötti gyakori úrvacsoraosztáshoz. Erre a célra később külön „beteg-úrvacsorázató” edényeket használtak, amelyek a szokásosnál lényegesen kisebb méretűek.

1643-ban Pathai István dunántúli püspök a sakramentomokról írott könyvében az úrvacsorával kapcsolatban többek között a következőket írta: „...az úrvacsorát csak egybegyűlteknél kell kiosztani, s a betegekhez sem kell elvinni...” Ugyanakkor már korábban, 1617-ben megszületett az a pápai presbiteri szabályzat, amely azoknak, akik rendszeres templomlátogatók voltak megengedte betegségükben, ha kívánják, a szent jegyek házhoz vitelét. Ily módon többnyire ugyan elfogadhatónak találták, bár az a tény, hogy a templomi alkalmon kívül is kiszolgáltatható a szent vacsora, még hosszú ideig foglalkoztatta a hittudósokat, lelképásztorokat egyaránt. Az 1677. évi Farkasdi Zsinat határozottan kimondta, hogy „...a hosszú ideig beteghez el kell vinni az eklézsiával együtt...” A XVIII. század második felében olyanképpen módosították e határozatot, hogy csakis olyan alkalommal vihető el betegnek az úrvacsora, amikor avval a templomban a gyülekezet is él. Azok, akik ellenézték a betegeknek elvitt úrvacsorát, féltek, hogy az római katolikus áldozás-jellegűvé válik, vagy utolsó kenetként kezelik majd. 1740-ben Torkos Jakab dunántúli püspök intette a lelkészeket, hogy a betegeket látogassák, őket „gyóntassák”, azaz vigyék el számukra az úrvacsorát, mert nem egy példa van rá még Pápan is, hogy a prédikátor nem vitte el a beteghez az úrvacsorát, s akkor „felvették azt a plebános kezéből is”.¹¹⁵ Többnyire ragaszkodtak hozzá, hogy legyen ilyenkor a beteg hajlékában „valami kicsi gyülekezetecske”. A Balatonfelvidéken, de a Mezőföldön is több helyen ilyenkor, ha a beteg úrvacsorát vett otthon, lemondóan legyintettek: „Má' gyóntatják”. Ami azt jelentette, nincs sok

¹¹⁰ Ravasz László 1927, 59.

¹¹¹ Tóth Endre 1934, 129. 133. 138.

¹¹² Kiss Bálint 1992, 196.

¹¹³ Ravasz László 1927, 61-62; Kiss Áron 1881, 215.

¹¹⁴ Gelencsér József 1991.

¹¹⁵ Tóth Endre 1934, 129.130.131.132.

neki hátra. Takácsiban nem veszik szívesen ma sem a betegnek viendő úrvacsorát, mondván: „még nem haldoklik...” Nyárádon még az 1940-es években csak súlyos betegnek vitték el az úrvacsorát, „akinél tudott volt, hogy nem sokáig él, adni kell az utolsó vacsorát...” Az Ung-vidéken a súlyos beteghez vitt úrvacsorára úgy mondták: „feladja az utolsó áldozatot”. Több Balaton-felvidéki faluban súlyos beteghez akkor is elvitte a lelkész az úrvacsorát, ha nem volt úrvacsorai alkalom, de a hozzátartozók kérték. Egyes helyeken csak a beteg vett, a családtagok körülállták. Másutt ilyenkor vele úrvacsorázott a család minden tagja, sőt a rokonokat, szomszédokat is elhívták. Vörösberényben úrvacsorás ünnep délutánján vitte el a lelkész – ha hívták – beteghez az úrvacsorát. Ilyenkor a családtagok többnyire együtt úrvacsoráztak vele. Az 1980-as években Sáregresen ilyenkor még a római katolikus szomszédok is vettek a beteggel úrvacsorát. Szerecsenyben egy idős, mozgásképtelen asszonnyal együtt úrvacsorázott ilyenkor evangélikus férje és római katolikus menyje is! A burgenlandi Felső-őrön, ha beteghez vitte a lelkész az úrvacsorát – „ki kellett mennie gyóntatni” — mindazok, akiknek nem volt megfelelő ruhája, néhány évtizede még az ilyen házhoz mentek el, és együtt úrvacsoráztak a beteggel.¹¹⁶ A kárpátaljai Técsőn amikor a beteg otthon úrvacsorát vett, az egész háza népe, a hozzá közelállók, de a közelben lakó, templomba elmenni nem tudó öregek is vele együtt úrvacsoráztak még az 1940-es években.¹¹⁷ 1836-ban Kiss Bálint írta le, hogy ugyan a Békés—Bánáti Egyházmegyében a beteg „atyafiaknak” úrvacsorás istentiszteletek után elvitték a szent jegyeket, de jelen kellett itt lenni a beteg háza népének, sőt, helyenként ezeket az alkalmakat a templomban is kihirdették, hogy „az erőtlén öregek és a ruhátalanok” is ilyen helyekre gyűljenek össze, ha az úrvacsorával élni akarnak, azonban Szentesen ez nem volt szokás.¹¹⁸

A dél-erdélyi Vajacson, a gömöri Alsókálósán azok, akiknek otthon beteg, vagy mozgásképtelen hozzátartozói voltak, kértek az úrvacsorai kenyérből, hogy az otthon maradtok is részesüljenek a „szenteltből”. Ugyanez jellemezte a szilvóniai Kórogy és Szentlászló népét is. Madar Ilona Kunmadararól pedig a lelkész nélküli, egy szín alatti úrvacsorázás alkalmát jegyezte le.¹¹⁹ A fenti szokások a középkori eulógia maradványának tekinthetők, amikor a nem consecrált ostyát azoknak adták, akik a szentáldozásban nem vehettek részt.

Adatközlőim közül néhányan úgy mondták, s ezt örökítették meg némely különböző feljegyzések is, hogy úrvacsoravétel után bűneiket végiggondolva, „bűntől tisztán, szabadon”, megkönnyebbülve tértek haza. „Jó érzés, öröm tölt el ilyenkor” – vallotta egyik szentkirályszabadjai adatszolgáltató. Felsőőrben mondta egy asszony a közelmúltban: „én úgy érzem magam, mintha egy nagy követ lehengettetek volna a szívemről, mintha minden bűnöm megbocsátották volna...”¹²⁰ Volt, aki úgy fogalmazott, hogy az úrvacsora vétele után jó érzés töltötte el, ez tartott is egy darabig, azután elmúlt. Akadt olyan is, aki ilyenkor végiggondolta bűneit, szégyenkezett is miattuk, s megbocsátott ő is másoknak, azután elmúlt ez az érzés is.¹²¹ Egy balatonfőkajári fiatalasszony mondta el, hogy egyetlen alkalommal érzett ilyenkor megkönnyebbülést. Egy zánkai adatszolgáltatóm említette, hogy érezte ilyenkor a bűnbocsánatot. Szerinte a család tagjait is a békességre intette az úrvacsora, mert ilyenkor napokig fékeztek indulataikat: „Vasárnap vettél úrvacsorát, csak eddig tartott?” vagy „most úrvacsoráztál” – szóltak rá a keményebb hangot használóra, a türelmetlenre. A többség azonban, még az igazán kegyesek sem beszéltek az úrvacsoravétel utáni érzelmeikről, gondolataikról. Egy lelkész szerint: „csak keveseknél van az úrvacsoravétel mögött lelki tartalom, keveseknek jelent lelki élményt, hozzátartozik a vallásossághoz, élnek vele, mert a többség csak vallásos, nem hívő”. Makkai Sándor ezt úgy fogalmazta meg, hogy: „A népi réteg széles tömegei csak passzív talaja volt az egyházi életnek. Nem nevelték arra, s nem is szokott hozzá, hogy az egyházi közösségben személyes lelki életet éljen és áldozatokat hozzon”.¹²² Bár az úrvacsorával élők egy része hiszi a hirdetett bűnbocsánatot, az ígéretet, fogadalmat is komolyan

¹¹⁶ Madar Ilona 1992, 104.

¹¹⁷ Fazekas Gábor 1990, 111.

¹¹⁸ Kiss Bálint 1992, 297.

¹¹⁹ Madar Ilona 1985/4, 34.

¹²⁰ Madar Ilona 1992, 104.

¹²¹ Madar Ilona 1993, 494.

¹²² Makkai Sándor 1940, 44.



4. ábra: A bor vétele, presbíterek az úrasztalánál. Miklós Ferenc lelkipásztor. Szentgál, 1990 pünkösöd. Fotó: Róka Lajos.

gondolja, ennek ellenére egyre kevesebben kívánnak élni ma az úrvacsora szentségével, a bűnbocsánattal. Van közösség, ahol évente egyszer vesz úrvacsorát a többség. Szentgálon pl. olyan szokást alakítottak ki, hogy az egyes úrvacsorai alkalmak egy-egy nemzetség alkalmáivá váltak, amikor a nemzetség, ill. a nemzetséghez tartozó családok tagjai élnek a szent jegyekkel, általában évente egyetlen alkalommal. Az utóbbi esztendőben változott csak a helyzet, s vesz immár a gyülekezet többsége minden alkalommal úrvacsorát. Szentkirályszabadján az 1990-es évekre helyreállott a rend, s a templomban tartózkodók kivétel nélkül élnek az úrvacsorával. Általános és tömeges változásokról azonban nem beszélhetünk.

A jelenség pedig nem egészen újkeletű. Már az 1930-as, 1940-es években is kimutatható volt, hogy Magyarországon a konfirmált egyháztagnak mindössze 24,6-50 %-a, míg Erdélyben csak 10,44 %-a élt az úrvacsorával. Ennek okát Makkai Sándor abban látta, hogy a hívek a konfirmáció után az úrvacsoráról máskor nem hallottak, csak annak kiosztásakor, amikor csupán azok maradtak a templomban, akik részesedni óhajtottak a szent jegyekben.¹²³ A vizsgálatokból az szűrhető le, hogy a közösségek vallásukat gyakorló tagjainak többsége ismeri az úrvacsoráról szóló egyházi tanítást, de igazán nem érti: nincs tisztában a sakramentumok lényegével, a szent cselekménnyel és az ennek ideje alatt megszentelődött elemekkel (kenyér, bor), amelyek csak ideiglenesen vétettek ki a profán használatból. Ezzel, a lényeg meg nem értésével magyarázható egy lelkipásztornak az a megfigyelése is, hogy „a magyar reformátusok komoran úrvacsoráznak, nem látszik rajtuk a bűnbocsánaton érzett öröm”. Talán nem túlzás leírni, hogy a vizsgált közösségekben a többség számára a szentséggel való élés vallásos szokáscselekmény (ritus), amelyben különösen nagy szerepet tulajdonítanak a külsőségeknek.

¹²³ Makkai Sándor 1940, 68-69.

„...ők komoly bűnbánattal, boldog alázattal, készséges készüllettel, szentséges öltözetben járulnak az Úrnak szent asztalához, tudván, hogy ott együtt vacsorálnak az Úr Jézus Krisztussal... A meghatottságtól mindig sírhatnékom van, ha a mi népünket az úrasztalához járulni látom. Amilyen egyszerű a mi szertartásunk, olyan fenséges. Egyszerű a mi népünk is. De ahogyan az úrasztalához járul, abban van valami a fenségéből...”¹²⁴ – írta Olé Sándor a csóriakról, akik maguk is nagy jelentőséget tulajdonítottak a külsőségeknek.

Az úrvacsora elsősorban az egyén hitéletének része, de a többség nem tulajdonít a vele való élésnek olyan fontosságot, hogy rendszeresen keresse rá az alkalmat. Az úrvacsora a tudatban szentésgként él, de középpontjában mégis a szentelményként értelmezett jegyek állnak.

Említésre érdemes még, hogy a XIX. század elején királyi „parancsolatra” hivatkozva szorgalmazták a rabok számára is penitencia tartását és „alkalmas helyen az úrvacsora kiszolgáltatását”.¹²⁵

Az *úrvacsora maradékát* a magyar nyelvterületen általánosan, de különféleképpen a presbiterek, a kurátor, a dékánok (egyházi) és a lelkész közösen fogyasztották el. A rendtartások ugyan már a XVI. század óta tiltották ezt, előírva, hogy úrvacsora alkalmával mindennek el kell fogynia. A XVI. század közepén meghatározatott, hogy „az egyházi szolgálaké”, azaz a lelkészé legyen a maradék.¹²⁶ Az 1927. évi agenda úgy rendelkezett, hogy ezt a maradékot „meg kell becsülni”, a lelképásztor ossza fel a közreműködők: gondnok, énekvezér, egyházi és önmaga vagy a szegények között, de tiszta imádságos asztalon fogyasszák el.¹²⁷ Általában és leggyakrabban közösen fogyasztották el, amit helyenként „agapézás”-nak mondtak. Asszonyokat ide nem engedtek be. Balatonendrén, Balatonkenesén, Vörösbényben, Magyaralmáson, Iszkaszentgyörgyön, Sárkeresztesen a presbiterek bementek a parókiára, s tördelve a kenyeret „agapéztak” megittak egy-egy pohár bort, közben megbeszélést az eklézsia ügyeit is. Ez volt a szokás Sáregresen is az 1980-as évekig, amikor az új lelkész ezt megszüntette. Vörösbényben pedig ez időtől a lelkész a férfiakat is behívta agapézni. A maradék kenyér és bor ez időtől az övé lett. A harangozót, valamint a templom körül tevékenykedőket ebből a borból kínálta azután meg. Iszkaszentgyörgyön a maradék bor a lelkészt illeti, míg Pápán a harangozót. Vörösbényben a bort a lelkész, a kántor és a harangozó kapta meg akkor, amikor több maradt (3 l a lelkészé, 2 l a kántoré, 1 l a harangozóé), amikor kevesebb, akkor a lelkészt illette. A kenyér maradékából pedig a lelkész mindenkinek csomagolt 2-3 vágatot, akik bementek a parókiára agapézni. Takácsiban ugyancsak a lelképásztor viszi el a bor maradékát. Nyáradon az 1950-es évekig a pap és a tanító között osztotta el az egyházi bor maradékát, 1-1 l-t kaptak. A többi a lelkési irodára vitték be, ahol a gondnok, a két egyházi, a lelkész és a harangozó közösen elfogyasztották a maradék kenyérral együtt. Szentantalfán a maradékot a dékánok a lelkészhez vitték be. Szentgálon is a lelkészhez vitték be a dékánok a megmaradt kenyeret és bort, amelyből egy keveset fogyasztottak, a többi a lelkésznel maradt. Ebből a borból kínálta meg később a parókia és a templom körül dolgozó híveit. Ez volt szokás más közösségekben is, így pl. Szentesen a múlt században a lelkész szolgatársait vendégelte meg az úrvacsora maradékából – „agapéra invitálta maga asztalánál” –, a Békés—Bánati gyülekezetekben pedig elosztódott a prédikátor, tanító, kurátor, kántor között.¹²⁸ A szokás elevenen él ma is több helyen, így pl. Szentkirályszabadján, ahol a dékánok által bevitt kenyérből és borból agapéznek a lelkész, kurátor, presbiterek, dékánok a lelkési irodán. Az agapézásra nők ma sem tehetik be a lábukat. Még jelen sorok íróját sem nézték jó szemmel a közelmúltban, amikor a szokást filmen örökítettük meg. Több dunántúli közösségben viszont ezt a szokást a lelkész megszüntette (pl. Felsőörs, Csetény), mint az úrvacsorához méltatlan cselekedetet. Előfordult az olyan jó hangulatú agapézás is, amikor a tisztségviselők az úrvacsorai kelyhet koccintották egymásra pl. Nemesgörzsönyben néhány esztendeje. Ennél csak az aggteleki eset meglepőbb, itt ugyanis az „öreg pap” az úrasztalánál az úrvacsora befejezése előtt az egyik kelyhet káplánjának nyújtotta és

¹²⁴ Olé Sándor 1973, 60.

¹²⁵ Csoפקi protocollum 1822. Református gyülekezet irattára.

¹²⁶ Tóth Endre 1934, 134.

¹²⁷ Ravasz László 1927, 61.

¹²⁸ Kiss Bálint 1992, 196. és 297.

„barátságosan koccintott” vele.¹²⁹ Vajadon amikor a hívek kimentek a templomból úrvacsora végeztével, a presbiterek, a kurátor, a harangozó körülállták az úrasztalát, körbeadva, valamennyien ittak a kehelyből, majd törtek és ettek a megmaradt kenyérből. A szokást ma is gyakorolják. A harangozó tisztá a kehely újratöltése. Ő gondosan ügyel arra, hogy túl sokat ne igyanak, mert akkor kevés marad, pedig a maradék egésze őt illeti. Miután körbejárt a kehely, átmennek a lelkészhez. Ilyenkor a tisztviselőkkel együtt ő is eszik a kenyérből és megiszik egy pohár bort, ugyanis a templombeli agapén nem vesz részt. A maradék kenyér fele a lelkészt, fele a harangozót, míg a maradék bor egésze a harangozót illeti. Kalotaszentkirályon a szent jegyek adományozóját, a kurátorokat, egyháziakat, kántort és harangozót kínálják meg a maradékból, ezután a többi a lelkészé lesz. Ritka kivétellektől jegyezte fel Madar Ilona a Tolna megyei Iregszemcséről, hogy a maradék bort az úrasztalát övező kerítés egyik, kútnak nevezett üreges oszlopába öntötték „Isten dicsőségére”.¹³⁰ Szerecsenyben pedig a kehelyben maradt bort a templom ajtajában megállva, az ajtón kívül, a földre öntik ma is.

Az úrvacsora maradékának elköltése után a szent edényeket az egyházfi, vagy a dékánok megtörlik, s a terítőkkel, kendőkkel együtt az eklézsia ládájába vagy az egyház szekrényébe elzárják.

Kalotaszentkirályon a mai napig úrvacsoraosztás után a délutáni istentiszteleten mindenki, aki úrvacsorát vett, megjelenik, hogy hálát adjanak Istennek bűneik megbocsátásáért. Ezt teszik Tiszazug falvainak reformátusai is: a délutáni istentiszteleten „megköszönik a vacsorát”.¹³¹

Itt mondok hálás szívvel köszönetet minden kedves adatszolgáltatónak önzetlen segítségéért. Külön köszönettel tartozom Németh Gyula, Kurucz György, Szalayné Gubicza Emese, Niederhoffer Zoltánné Rideg Erzsébet lelképásztoroknak, valamint dr. Kátai Imrénének munkám önzetlen és hathatós támogatásáért, a vizsgálatban nyújtott sok segítségükért.

Veszprém

S. LACKOVITS EMŐKE

IRODALOM

BABAY Kálmán

1892 *Balaton-melléki történetek*. Veszprém

BÁLINT Sándor

1976 *Karácsony, húsvét, pünkösd*. Budapest

BENEDEK Sándor

1971 *A magyarországi református egyház istentiszteletének múltja*. Órisziget.

ERDŐ Péter

1986 *Magyar egyházi népszokások – az offerálás*. „Mert ezi Isten hagyta...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből. szerk. TÜSKÉS G. Budapest. 252-274.

FAZEKAS Gábor

1990 *Técső gyülekezeti élete és vallásos szokásai*. Vallásosság és népi kultúra a határainkon túl. szerk. FEJŐS Z.-KÜLLŐS I. Budapest. 104-123.

GELENCSÉR József

1991. *A temetéshez fűződő vallásos népszokások a Móri-völgyben*. „Népi vallásosság a Kárpát-medencében II.” Szerk.: S. LACKOVITS Emőke. Veszprém. 460-472.

ILLYÉS Endre

1931 *A magyar református földművelő nép lelki élete, különös tekintettel vallásos világára*. Szeged.

1941 *Egyházfegyelem a magyar református egyházban (XVI.-XIX. század)*. Debrecen

¹²⁹ Szabó Lajos 1991, 238.

¹³⁰ Madar Ilona 1985/4, 34.

¹³¹ Tóth Judit 1985, 283.

- KISS Áron
1881 *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései.* Budapest
- KISS Bálint
1992 *A Békés–Bánáti Református Egyházmegye története (1836).* Dél-Alföldi Évszáza dok 5. Békéscsaba–Szeged
- KOVÁCS István, B.
1987 *Egyházi intézmények – világi közösségek. Adalékok a Vály-völgye társadalmi életéhez a jobbányfelszabadítás előtt.* Új Mindenes Gyűjtemény 6. 77-103. Pozsony
1991 *A Vály-völgyi népélet történeti rajza.* Vály-völgy. szerk. B. Kovács I. 31-103. Pozsony–Rimaszombat–Felsővály
- KUR Géza
1993 *A Komáromi Református Egyházmegye.* szerk. KONCSOL L. Pozsony
- LACKOVITS Emőke, S.
1990 *Az egyházi rendtartások meghatározó szerepe a dunántúli református közösségek életében.* Néphit, népi vallásosság ma Magyarországon. Vallástudományi tanulmányok 3. szerk. HORVÁTH P. 103-117. Budapest
- LUBY MARGIT
1935 *A parasztlelet rendje.* Budapest
- MADAR Ilona
1985/4 *Az úrvacsora néprajza.* Confessio. 24-35. Budapest
1988 *Adatok a Szlavóniában élő reformátusok templomi szokásaihoz, különös tekintettel az ülésrendre.* Református Évkönyv – Bibliaolvasó Naptár, 100-112. Újvidék
1992 *A burgenlandi magyarság vallásos és erkölcsi szokásai.* Savaria. A Vas Megyei Múzeumok Értesítője 21/1. 67-176. Szombathely
1993 *Sárrétudvari néprajza.* Debrecen
- MAKKAI Sándor
1940 *A magyar reformátusság egyházi élete.* Debrecen. Magyar Néprajzi Lexikon 3. 1980. főszerk. ORTUTAY Gy. Budapest
- NAGY Géza
1985 *Fejezetek a magyar református egyház 17. századi történetéből.* Budapest
- OLÉ Sándor
1973 *Önéletrajzom.* Pécs. A Dunántúli Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményei. Kézirattár. 0445. Pápa
- ÖTVÖS László
1985 *A konfirmáció néprajza.* Vallási néprajz 1. szerk. DANKÓ I.-KÜLLŐS I. 110-131. Budapest.
- PAIS Sándor—NAGY KOLOZSVÁRI István
1989 *Göcseji kálvinisták.* Zalaegerszeg
- PATAKY László
1992 *Az Őrségi Református Egyházmegye története.* Győr
1993 *A körmendi református egyházközség története.* A körmendi egyházközségek és hitközségek története. Körmendi Füzetek. 369-480. Körmend
1985 *A győri református egyház története.* Győr
- RAVASZ László
1927 *Ágenda.* Budapest
- SZABÓ Lajos
1991 *Az úrvacsora kiszolgáltatásának népies elemei.* Vallási néprajz 5. szerk. DANKÓ I.—KÜLLŐS I.—MOLNÁR A. Debrecen
- SZABÓ László
1989 *Ünnepre való készülődés a Tiszazugban.* Néprajzi tanulmányok. 145-159. Szolnok
- TAMÁS Márta
1988-1992 *A szentgáli református ember hitélete I-III.* Laczkó Dezső Múzeum Néprajzi Adattára. Veszprém. 12. 343-88; 12. 494-92. Kézirat.

- TORKOS Jakab
1747 *Generális vizitáció. Dunántúli Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményei Levéltára. 0.699. Pápa*
- TÓTH Endre
1934 *Az úrvacsoraosztás Dunántúl a reformációtól a 18. század végéig. Klny. Theológiai Szemle. Debrecen*
1940 *A Belsősomogyi Református Egyházmegye Mária Terézia korában. Csurgoi Könyvtár XV. Kaposvár*
1941 *A pápai református egyház története. Pápa*
- TÓTH Judit
1985 *A tiszazugi reformátusság vallásos szokásai. Vallási néprajz 1. szerk. DANKÓ I.—KÜLLŐS I. 273-296. Budapest*
- TÓTH Judit, Sz.
1990. *Az Ung-vidéki reformátusság vallásos szokásai. Néphit, népi vallásosság ma Magyarországon. Vallástudományi tanulmányok 3. szerk. HORVÁTH P. 117-138. Budapest*
- THURY Etele
1885 *A fehérvárcsurgoi ev. református egyház rövid története. Pápa*
1886 *A zánkai ev. református egyház története. Budapest*
1893 *A veszprémi református egyház története. Budapest*
1896 *A szentantalfai ev. református egyház története. Pápa*
1889 *A révkomáromi ev. református egyház története. Pápa*
1908 *A Dunántúli Református Egyházkerület története. I. Pápa*
- ZALABAI Zsigmond
1984 *Mindenekről számot adok. Pozsony*

DIE KOMMUNION IM REFORMIERTEN VOLKSGLAUBEN DES 20. JH., MIT BESONDEREM HINBLICK AUF TRANSDANUBIEN

In der Glaubenswelt der Reformierten ist eines der beiden Sakramente Das Abendmahl, die Kommunion, der sich die volljährigen, konfirmierten Mitglieder der Gemeinde bedienen können.

Die Kommunion bedeutete im Glaubensleben des Einzelnen und der Gemeinde jederzeit die Reue, das Eingeständnis und die Vergebung der Sünden. Das zeigt auch die allgemein gebräuchliche Terminologie: die Beichte. Am feierlichsten wurde stets der mit Kommunion verbundene Gottesdienst betrachtet.

Zur Zeit der strikten kirchlichen Disziplin, bis zum 18. Jh., verweigerte die Kirche den unwürdigen personen die Möglichkeit der Kommunion. Solche Personen waren die, die nicht zur Kirche gingen, fluchten, Unzucht trieben sowie Diebe und Mörder. Vielen war die Vergebung der Sünden nur durch Kirchenbuße erreichbar. Verweigert wurde die Kommunion jenem, der sich der strengen Pönitentz nicht unterwarf. Wer aber die Kommunion dreimal versäumte, durfte nur mit „Eselbergräbnis“ beerdigt werden (ohne kirchliche Zeremonie und Begleitung, außerhalb des gemeinsamen Friedhofes).

Trotz aller kirchlicher Lehren galt die Kommunion in der Auffassung und der Praxis des reformierten Volksglaubens schon in sich als ein heilbringendes Sakrament, dem sogar eine Wundermacht unterstellt wurde.

Durch die Gesetze von Maria-Theresia und Joseph II., sodann durch den theologischen Rationalismus des 19. Jh. wurden diese strengen Sanktionen abgeschafft. Damit verschwand aber auch ihre regulierende Kraft.

Seit dem 17. Jh. beharrten die Gläubigen an der Ausfolgung der Kommunion an die Kranken und Sterbenden. Dies geschah im Kreise der Familienmitglieder. Hierzu diente eine eigene Garnitur „zur Ausfolgung der Kommunion an Kranke“. Im angehenden 19. Jh. wurde selbst für die eingekerkerten Gefangenen die Pönitentz und die Ausfolgung der Kommunion betrieben.

Seit 1545 befaßte man sich regelmäßig mit der Art und Weise, der zeremonie, dem Wesen und der Bedeutung der Kommunion und trachtete die evangelischen und römisch katholischen ritualen Elemente zu eliminieren.

Im 16. Jh. wurde zur Kommunion noch Hostie und Wein benützt. In Transdanubien wurde erstmals 1613 in Körmend und sodann 1618 in Kiskomárom mit Brot kommuniziert. Bis 1767, als die Zeremonien vereinheitlicht wurden, benützte jede Gemeinde ein anderes Ritualbuch.

Bis heute wird die Kommunion jährlich bei sechs Gelegenheiten ausgefolgt, doch kann auch eine siebente eingeschaltet werden.

Zum Empfang der Kommunion bereiteten sich die Gläubigen während der „Reuewoche“ vor, deren Anfang und der Tag der Kommunion vom Pastor rechtzeitig verkündigt wurde. Die individuelle Beichte und die Befragung durch den Pastor wurden erst gegen Ende des 18. Jh. durch gemeinsame Beichte und Buße abgelöst.

Die heiligen Merkmale, das Brot und der Wein, wurden von einer oder mehreren Personen aus verschiedenen Beweggründen angeboten. Im Jahre 1836 wurde in mehreren transdanubischen Kirchengemeinden eine Brot- und Weinstiftung gegründet. Im Brauch des „Tischdeckens“ für die Kommunion ist ein mittelalterlicher Brauchrest, die Offerierung, zu entdecken. Seit dem 17. Jh. wurde bei den mit Kommunion verbundenen Gottesdiensten eigens gespendet – das nannte man „Beichtgeld“. Bis 1786 legten die Gläubigen das Geld zwischen dem Empfang von Brot und Wein auf den Gottestisch für den Pastor. Das wurde nun abgeschafft und für die Spenden ein „Gotteskasten“ aufgestellt. Vor der Kommunion haben viele gefastet - das kommt auch heute noch vor.

Die Geräte des Abendmahls setzen sich aus Kleinoden (Weinkannen, Kelche, verschiedene Teller) und liturgischen Textilien (Decken des Gottestisches, Tücher) zusammen. Darunter finden sich gar manche bemerkenswerte Kunstwerke.

Der kirchlichen Sitzordnung ähnlich war auch die Reihenfolge der Kommunion bestimmt: zuerst kamen die Männer und sodann die Frauen an die Reihe. Diese Regel gilt auch heute. Daneben wird nach wie vor auch eine vom Lebensalter bestimmte Reihenfolge eingehalten. Zuletzt empfangen die Leidtragenden, die körperlich Behinderten oder Kranken die Kommunion. Die überreste des Abendmahles wurden von den weltlichen Dignitären der Kirchengemeinde (Kurator, Presbyter, Dekan) und den Pastoren zumeist gemeinsam verzehrt.

Auch heute ist die Kommunion ein Bestandteil der persönlichen Glaubenswelt, im Mittelpunkt stehen aber die für ein Sakrament gehaltenen heiligen Merkmale. Der Genuß dieses Sakramentes ist für die Mehrheit lediglich ein religiöser Brauch (Ritus), wo den Äußerlichkeiten eine besonders wichtige Rolle beigelegt wird.

EMŐKE S. LACKOVITS

Beérkezett könyvek

- A Borsodi Tájház Közleményei 1. Szerk.: Hadobás Pál. Edelény, 1997. 46 p.
- A Borsodi Tájház Közleményei 2. Szerk.: Hadobás Pál, Laki Lukács László. Edelény, 1997. 46 p.
- A Kriza János Néprajzi Társaság Értesítője VII. 1997. 1-2. Tájházak, vidéki múzeumgyűjtemények fejlesztésének lehetőségei. Zabola, 1997. szeptember 12-14. Szerk.: Borbély Éva, Pozsony Ferenc. Kolozsvár, 1997. 46 p.
- A Kriza János Néprajzi Társaság Értesítője VII. 1997. 3-4. Szerk.: Tánczos Vilmos. Kolozsvár, 1997. 60 p. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár
- Alba Regia. A Szent István Király Múzeum évkönyve XXVI. Szerk.: Fitz Jenő. Székesfehérvár, 1997. 238 p.
- Alexander von Humboldt Stiftung Mitteilungen 69. Szerk.: Manfred Osten, Ulrike Lakemeier, Kurt-Jürgen Maaß. Bonn, 1997. 96 p. Alexander von Humboldt-Stiftung
- A Pápai Református Kollégium Évkönyve. A Pápai Református Kollégium Gimnáziumának Évkönyve 1995-1997. Szerk.: Korsós Bálint, Székely László. A Dunántúli Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményeinek Évkönyve 1995-1997. Szerk.: Köntös László. Pápa, 1997. 186 p. Pápai Református Kollégium
- Balogh Béla: Harmaci krónika (1748-1848). Történeti jegyzetek a harmaci református egyház s népközség múltjából. Gömör-Kishonti Téka 2. Rimaszombat, 1997. 126 p. Gömör-Kishonti Múzeumegyesület, Méry ratio
- Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1997. Szerk.: Ingolf Bauer. München, 1997. 298 p. Institut für Volkskunde der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
- Bojtor Sándor: A kis suszterinas. Földes, 1997. 16 p. Karácsony Sándor Művelődési Társaság
- Borbarát. Magazin a borkultúráért. II. 1997. Főszerk.: Alkonyi László. Szerk.: Föhrénci Horváth Gyula. Budapest. Spread Bt.
- Boros László: Tokaj és környéke. Földrajzi tanulmányok. Észak- és Kelet-Magyarországi Földrajzi Évkönyv. Tokaj-Nyíregyháza, 1997. 302 p. Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Önkormányzat Pedagógiai Intézete
- Botík, Ján: Obrazy spod Vysokých Tatier. Z tvorby Adriana a Marianny Stokesovcov. Baratslava, 1997. 56 p. Národné osvetové centrum, Slovenské národné múzeum
- Collective Works of Hijikata Hisakatsu. Driftwood: The Life in Satawal Island, Micronesia. Szerk.: Sudo Ken'ichi. Tokyo, 1997. 350 p. The Sasakawa Peace Foundation
- Cserenyák László: Népballadák a magyarországi Szatmárban. Debrecen, 1997. 118 p. Kosuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke
- Donauschwäbische Forschungs- und Lehrerblätter. Zeitschrift der Arbeitsgemeinschaft Donauschwäbischer Lehrer. Szerk.: Taffermer Antal. XLIII. München, 1997.
- Fellinger Károly: Égig érő vadkörtefák. Duna-szerdahely, 1997. 96 p. Lilium Aurum
- Fonás-szövés-szöttés. Válogatott szakbibliográfia. Szerk.: Domonkos Ottó. Összeáll.: Angyal Katalin. Sopron, 1997. 48 p.
- Gelencsér József – Szekerczés Anna: Az önkormányzatok és szerveik intézményfenntartó és munkáltatói jogköre. Módszertani útmutató. Közigazgatás a gyakorlatban 8. Pécs, 1997. 232 p. Közigazgatás-módszertani oktatási és szolgáltató BT.
- Gerndt, Helge: Studienskript Volkskunde. Eine Handreichung für Studierende. Münchner Beiträge zur Volkskunde 20. Münster-New York-München-Berlin, 1997. 200 p. Waxmann Verlag

KŐFARAGÓMŰHELYEK ÉS A KŐFARAGÁS EMLÉKEI A DÉL-DUNÁNTÚLON

A dél-dunántúli táj rendkívül gazdag faragott köemlékekben. Az emlékanyag tematikáját számba véve meghatározók a szakrális emlékek: az út menti szobrok, keresztek, képoszlopok, a kálváriához kapcsolható plasztikai alkotások, valamint a temetői sírjelek. Ehhez képest elenyésző mennyiségben maradtak vidékünkön kőből faragott használati tárgyak és épületelemek. Tekintettel arra, hogy az utóbbi tárgycsoport széria jellegénél fogva nem mutat különösebb stílusbeli eltéréseket, ezért részletes elemzésüktől az alábbiakban eltekintünk.

Felméréseink nyomán dolgozatunkban a néprajzi és az esztétikai szempontok figyelembevételével teszünk kísérletet a köemlékek stíluscsoportjainak elkülönítésére. A történeti néprajzi anyagon kívül, főleg a recens gyűjtésekre támaszkodtunk. Úgy véljük, hogy a történeti adatok viszonylagossága mellett, a stílus és az esztétikai szempontok összevetésének is fontos szerepe van az egyes kőfaragóközpontok elhatárolásában. Vizsgálatunk Baranya, Somogy és Tolna megye területére terjedt ki.

Jól faragható kő nagyobb mennyiségben főleg Baranyában, a Mecsek és Siklós vidékén fordul elő. Évszázadokon át a kisebb-nagyobb műhelyek a kőbányák vonzásában szerveződtek, így adódott, hogy a kőfaragóközpontok többsége Baranyában található. Az itt dolgozó mesterek piackörzete a Dél-Dunántúlon viszonylag nagy területre terjedt ki, helyenként átnyúlt a megyehatárokon túlra is. A baranyai és a keszthelyi kőfaragók egymás munkáival Somogy megyében találkoztak.

Kutatásunk időkerete főleg a múlt század második felétől az 1940-es évek végéig terjedt. Azt követően ugyanis térségünkben, az országos gyakorlathoz hasonlóan, a mesterek többsége áttért a műkőkészítésre.

A kőfaragóműhelyek kialakulását elsősorban a tájféldrajzi-geológiai adottságok segítették.¹ Meghatározó jelentőségűnek bizonyultak a török hódoltságot követően, a XVIII. század elejétől, Pécs polgárváros, a püspökség és a székesegy-

¹ A régészeti ásatások során feltárt római kori köemlékek, útjelzők, oltárkövek, sírkövek, stb. különösen Sophianében, már az I. és IV. század között fejlett helyi kőfaragóiparról tanúskodtak. A kora középkorban a követ elsősorban építészeti célokra használták. Épületplasztika tekintetében régióink jelentősebb példái között említhetjük a pécsi székesegyház román kori kőfaragványait, a somogyvári, a kaposzentjakabi, a szekszárdi apátságok, az ötvöskőnyi, a simontornyai, az ozorai valamint a siklósi várak faragott köveit, melyek néhány kivételtől eltekintve helybeli kőanyagból készültek.

ház nagyarányú építkezései. Ennek konjunkturális lehetősége segítette régiókba, országos viszonylatban is korán, az olasz és a német kőfejtőket és kőfaragókat, akiknek műhelyeiben számos helybeli sajátította el a kömegmunkálás fogásait. A betanítottak később, – rendszerint vidéken – önálló műhelyt nyitottak. A XVIII. századtól, a német telepítésekkel érkezett kőfaragók is a helybeli megrendelésekre dolgoztak.

Pécsett a hódoltság alatt megrongálódott székesegyházat a XVIII. században fokozatosan rendbehozták,² majd 1807 és 1830 között, Pollack Mihály tervei szerint átépítették. Ezt követően, a XIX. század végén (1882-1891) Dulánszky Nándor püspök³ megbízásából, Friedrich Schmidt császári főépítész tervei szerint, neoromán stílusban alakították át.

Kőbányák és kőfejtők⁴

Annak ellenére, hogy a dél-dunántúli kőanyagot már évszázadokkal ezelőtt használták, a rendszeres kőfejtésre és a helyi kő felhasználására vonatkozó írásos adatokkal csak elvétve rendelkezünk, a XVIII. századtól. Már a középkortól jelentős volt térségünkben a *malomkőbányászat*. Nemcsak a nagyszámú vízimalmok igényére, hanem a háztartásokban egykor általánosan használt kézimalmok céljaira is vágtak követ Kővágószőlősen és Pusztakisfalun. A XX. század elejéig a dél-dunántúli fazekas- és kályhás mesterek, a festékek és mázak őrléséhez a fenti helyekről rendeltek őrlőköveket. A hagyomány szerint az alföldi szélmalmosok is jöttek kocsival malomkőért. Ez a gyakorlat a századelőig fennállt. Széchenyi Ferenc provizor 1785-ben Baranyáról készített felmérése során csaknem mindenütt említést tesz a megye malmairól, melyekben kővágószőlősi malomköveket használnak.⁵ *Köszörű és fenőköveket* ugyancsak kővágószőlősi vörös homokkőből nyertek. A XIX. század közepén a Pécs környékén bányászott fenőkő alapanyagot jobbnak tartották mint a Stájerországból importáltakat.

² A székesegyház újjáépítését késleltette 1704-től a kurucok és rácok felkelése és a hadiesemények. A tényleges építkezés első fázisa Nesselrod püspök működése idején, 1710-1732-ig tartott. A kora barokk megújulás évtizedei 1732-1751 között, Anton Thurn-Taxis, Alvarez Cienfuegos püspökök ill. az utóbbi távollétében őt képviselő káptalan és Berényi Zsigmond nevéhez fűződnek. A székesegyház átépítésének klasszikus barokk korszaka Klimó György (1751-1777) és Eszterházy László (1781-1799) püspökök működéséhez kapcsolható. A téma részletes leírását ld. Petrovich E.: A pécsi székesegyház. Pécs, 1956. és Boros L.: A pécsi székesegyház a 18. században. Művészettörténeti Füzetek 18. Budapest, 1985.

³ Dulánszky Nándor pécsi püspök (1879-1896)

⁴ A kőfelhasználás nyomai, területileg megbízható pontossággal kirajzolhatók, egy-egy táj földrajzi neveinek számbavételével vizsgált régiókban többszáz dülő és határnevet átnézve lokalizálhatók a kőbányák (pl. Kőbányai forrás, Kőbányai erdő, Kőbányai gödör stb.), a faragott kőemlékek (Kőkeresztű dülő, Kőkép alja, Kümalmi út stb), de találunk utalásokat a kőfaragókra vonatkozóan is (Kőfaragó dülő, Márton kúpjátja stb.).

⁵ Descriptio Phisico, Politico, Topographica comitatus Baranyensis. 1785. Bakóca, Mágocs, Sásd stb. OSzK. Fol. lat. 289.

Térségünkben a századfordulón csaknem minden község határában volt kisebb-nagyobb kőbánya, ahonnan útépitésre, épületalapokhoz, ajtó- és ablakkeret, lépcső, kútkáva, kerékvető, tornácoszloplábazat, kővályú, kapuoszlop, szőlőprésalja stb. célokra szállítottak követ. Bár témánk keretében ezzel a tárgycsoporttal részletesen nem foglalkozunk, mégis érdekességképpen utalnánk e profán emlékszerkezetekkel kapcsolatos néhány tájformáló példára. Pécsváradon, ahol a XVIII. sz. második felében már dolgoztak céhes kőfaragók, a kő felhasználása az építkezésben a XIX. századra hagyománnyá vált. Pécsvárad egyik legrégebbi épülete a Mecsekkörnyék u. 24. sz., az ún. Gasteiger-féle ház, amelyet 1780 körül a kőfaragó Brusch-család épített. Pincéje terméskővel boltozott, ajtónyílásának kőkeretére a későbbi átépítés idejét, az 1823-as évszámot vésték. A ház utcai és az udvari homlokzatán barokk jellegű kőkeretes ablakok láthatók. A hagyomány szerint Pécsváradon, a XIX. században a parasztpolgári építkezéseknél divatozott a kőből készült ablak- és ajtókeret.

A Keleti-Mecsek és Tolna megye találkozásánál, Ófalu, Zsibrik valamint Cikó határában jellegzetes lapos mészkőtáblákat termeltek ki, melyet a fenti falvakban a lakóházak tornácának építésére és járdaburkolásra használtak. Ezek napjainkig láthatók, és sajátos karaktert nyújtanak. Nyugat-Mecsekalján is meghatározó szerepe volt egykor a helyi kőnek a házak építészeti arculatában. Nemcsak a nyílászárók kőkeretei, hanem a vörös homokkőporral készített vakolat is jellegzetes a környező falvakban. Kővágószőlősön a vörös homokkőből készült őrlők, malomkövek és kézi sörmények másodlagosan, járókőnek felhasználva még itt-ott láthatók a házak udvarán. A múlt század második felében a szegényebb sorsú lakók egy része Cserkúton és Szőlősön csak kővágással foglalkozott. Ők a vörös homokkővet tömbökben termelték ki, kőműves és kőfaragó megrendelőik ökrösfogattal, szekérrel, később vasúton szállították a Dráva menti falvakba és Somogy déli községeibe egészen Gyékényesig. Ajtó-, ablakkereteket, kapubálványokat, kerékvetőket lépcsőket stb. készítettek belőle.⁶

Mészkőtelepeinket (Beremend, Bükkösd, Csarnóta, Pécsvárad, Zengővárkony) csak elvétve használták szobrászati célokra. Paraszti megrendelésre kőfaragóink néha más vidékekről is hozattak kemény mészkövet, pl. Piszke—Süttő, Rezi, Pettau/Ptuj (Szlovénia) kőbányáiból, valamint egyedi megrendelésre Olaszországból, Carrarából fehér márványt, Sziléziából sűrke és fekete-, Svédországból zöld gránitot.

Az alábbiakban csak a szobrászati kőanyagok lelőhelyeit, elsősorban a homokkőbányákat vesszük számba. Malomkő, valamint útmenti kereszt és sírkő készítésére egyaránt használták a Cserkúton és Kővágószőlősön bányászott, nehezen megmunkálható vörös homokkővet. Kővágószőlősön 1945-ig 3 bányából fejtettek az ún. Öregbánya, a pécsi káptalan tulajdonában, a két másik bánya a község birtokában volt.

⁶ Füzes Endre kéziratos gyűjtése, JPM Adattára 326-78. 20. p.

Jól faragható, szobrászati célokra alkalmas homokkővet Mánfa Kecsekehát völgyben és a Zengővárkony–Pécsvárad–Pusztakisfalui út mellett,⁷ – sírkő készítésére: Budafától keletre, Mánfától nyugati irányban és Mecseknádasdon, a Szekszárd–Pécsi országút mellett fejtettek. Mészkövet, Pécsvárad nyugati oldalán, az ún. Szánvölgyben, Bodonyban, Bükkösdön, Máriagyúd Kánya völgyben, a Tüskési bányában, Hegyszentmárton, Megyefa, Siklós Zuhánya dűlőben és a Csukma bányában, Vékényen valamint Pécs, Havihegyi térségében bányásztak.⁸ A pécsváradi és mecseknádasdi kőfaragók az 1920-as évekig szállítottak még homokkővet Vasasról és Zsibrik határából is.

A jelentősebb bányák az egyház és a módosabb kőfaragók tulajdonában voltak. Ezzel egyidejűleg helyenként a kőfaragók használták a kisebb községi bányákat is. Kezdetben a kőkitermelést nem korlátozták, később azonban a jelentősebb mesterek közelségük miatt igyekeztek megszerezni ezeket a kőfejtő helyeket, még akkor is, ha az itt kitermelt kő gyengébb minőségűnek bizonyult. Pl. Pécsvárad határában a tóvölgyi bányát kezdetben a Feil majd a Bayer kőfaragócsalád bérelte. Itt a kő nagyon lyukacsos volt. A kisebb hiányosságokat gittel: hegyi- vagy sörkréta és firnisz keverékével kenték ki és lecsiszolták, a nagyobb lyukak helyére pedig kődarabot faragtak, melyet sellakkal ragasztottak be.

Mecseknádasd határában, a varasdi hídnál a Weckler- és a Reisz család bérelt bányát. Ők a század második felében már külön kőfejtőket, kővágókat „ritzereket” is alkalmaztak. A kitermelés az 1930-as évekig tartott. A nagypalli Elblinger kőfaragó a század elején az erdősmecskei út menti kőbányájába, a Garam mentéről ideszármazott Piffkó Rudolf szlovák kőfejtőt szerződtette.

A szobrászati célokra használt különféle mészkövek és a jól faragható homokkő telepeken kívül, érdekességképpen említenénk néhány vidékünkön előforduló kőkülönlegességet. A baranyai Völgységben Zobáktól Magyaregregyig palakövet is bányásztak.⁹ Hosszúhetény határában, a püspöki birtokon, 1840-ben litográfiai követ találtak. A kőtelepet 1844-ben kétszer megvizsgálták, de kereslet hiányában a kő fejtését abbahagyták. Később, a Pécssett megtelepedett Hochrein József könyvnyomdász, litográfus, 1878-ban kísérletet tett a kő alaposabb vizsgálatára és összehasonlítva a bajor sohlenhofeni litográfkövel, vele egyenlő minőségűnek találta. Tőke hiányában a bánya akkor feltáratlan maradt.¹⁰

⁷ vö. Pesty F. OSZK Fol. Hung. 1114/4. 58.,92.,97.,103.,417. Schafarzik 1904. továbbá Papp 1943: 56.

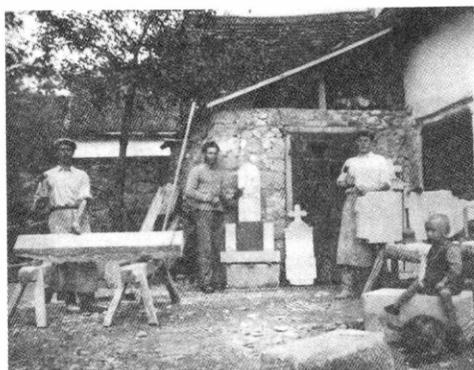
⁸ Papp 1943. 54-55.

⁹ Haas Mihály Baranya 1845-ös leírásában még úgy tudósít, hogy ez a pala tetőfedésre is alkalmas, később azonban a századfordulóra már csak palatábla készítésére használják. vö. továbbá Várady F. 1897. II. 597.

¹⁰ Várady F. 1897. II. 596.



1. ábra: Kőfejtés hagyományos módszerrel a Mánfa-budafai homokkőbányában (1986).
Fotó: Lantos Miklós.



2. ábra: Békés (Bayer) József pécsváradai kőfaragó műhelye (1930-as évek eleje). Fotó: Lantos Miklós.



3. ábra: Békés József munka közben. Fotó: Lantos Miklós.

Kőfaragók és műhelyek

Anyakönyvi vizsgálatok szerint, a XVIII. század első felében Baranya községeiből néhány kövel foglalkozó német iparos neve ismert: Siklóson, *Volger Bernard*, Steinmetz (1746-ig), Pécsváradon *Steinmecz Jakob*, Steinmetz (1727-1737), valamint *Kettlert Sebastian*, Steinbrecher (1748), és Zengővárkonyban *Ress Anton*, Steinmetz (1737-41).¹¹

Baranya 1785. évi összeírásában csak elvétve találunk köfajtó, kőfaragó foglalkozásra utaló bejegyzést. Kivételt képez, Pécsvárad korabeli iparosainak lajstromában feltüntetett *Mittash Ferenc* lapicida, akiről a következőket olvashatjuk „... közepesen létező... mesterlegénye nincsen. A szükséges eszközökkel el van látva. A kőbányáért adót fizet az uradalomnak. Dolgozik a helybelieknek, szekszárdiaknak, tolnaiaknak és másoknak. Nemcsak a mesterségéből él. Van saját birtoka is, szántó, rétek és szőlők. A vármegyének taksát fizet. Mesterségét Pécsen tanulta. A pécsi céh tagja. Melynek kiváltságairól és kötelességeiről Pécs városa felel. Saját házában lakik.”¹² Adataink jól láttatják, hogy a telepítések századában, a migráció idején vidéken még nem alakult ki olyan iparos réteg, amely kizárólag a mesterségéből élt.

Az első kőfaragókat és kőműveseket egyesítő céhszervezet privilégiumát a pécsi püspök, Franz Wilhelm Nesselrod adományozta 1715-ben.¹³ A pécsi céh korai megalakulása összefüggött a székesegyház helyreállítási munkáival.

A vidék kőanyagának felhasználásáról és kőfaragómunkáiról helyenként a Canonica Visitatiók is említést tesznek. A pécsi püspökség egyházlátogatási jegyzőkönyvei közül Szepessy Ignác Visitatiója így ír: „Említésre méltó, hogy Kővágószőlős lakói a mellettük levő hegyből emberemlékezet óta malomköveket szoktak készíteni. Kővágószőlős nevét úgy látszik az itteni készítményektől kapta. Körül van véve szőlőkkel ... magas köves helyen fekszik, ahonnan ingyen ... a környék lakossága építkezéseikhez épületköveket szállít.... Az uraság, a káptalan az útépítéshez csekély ellenszolgáltatás fejében szállít innen köveket...Minthogy a környék sziklás és kövekkel van tele, alig elégséges a gabonatermelés, hiányát a falusiak a szőlőkkel pótolják. Szőlőhegye jó bort hoz nagy bőségben....”¹⁴

A XIX. század elején a különböző összeírások meglehetősen egyenetlenül és ellentmondásosan jegyzik az iparengedéllyel rendelkező kőfaragók adatait. Így pl. 1852-ben Baranya vármegye Megyefőnöki általános irataiban csak *Szatlbaum János*, Steinmetz nevét, 1854-ben Várkonyból *Joseph Weber*, Steinmetz, Nádásdról, *Johann Schneider*, Steinmetz, valamint *Árpád Schwarczvallner*, Steinmetz nevét említik.¹⁵

A Soproni Kereskedelmi és Iparkamara 1857. évi iparosjegyzékében – melyet Baranya, Somogy és Tolna megyék területén készítettek – csak néhány köfajtó- és kőfaragómester nevét olvashatjuk. Ezek a következők: „Aus dem Gewerbestande Stadt Fünfkirchen...: *Fogel Josef*, Steinmetz, *Kázár Karl* Steinmetz. Stuhlbezirk Pécsvár: *Krisbacher Josef*, Steinmetz, (Pécsvár), *Schneider Johann*, Steinmetz (Nádásd), *Wolf Ignaz*, Steinmetz (Várkony), *Veber Josef*, Steinmetz (Várkony), *Vágner Georg*, Steinmetz (Puštafalu). Stuhlbezirk Bonyhád: *Rosenbaum Josef*, Steinhauer Bonyhád, *Taub David*, Steinhauer, Bonyhád, *Taub Leopold*, Steinhauer, Bonyhád. Stuhlbezirk Duna-Földvár: *Bernsdorfer Anton*, Steinmetz, Duna-Földvár.”¹⁶

¹¹ Hengl F. 1985. II. 603., II. 572-73., II. 743.

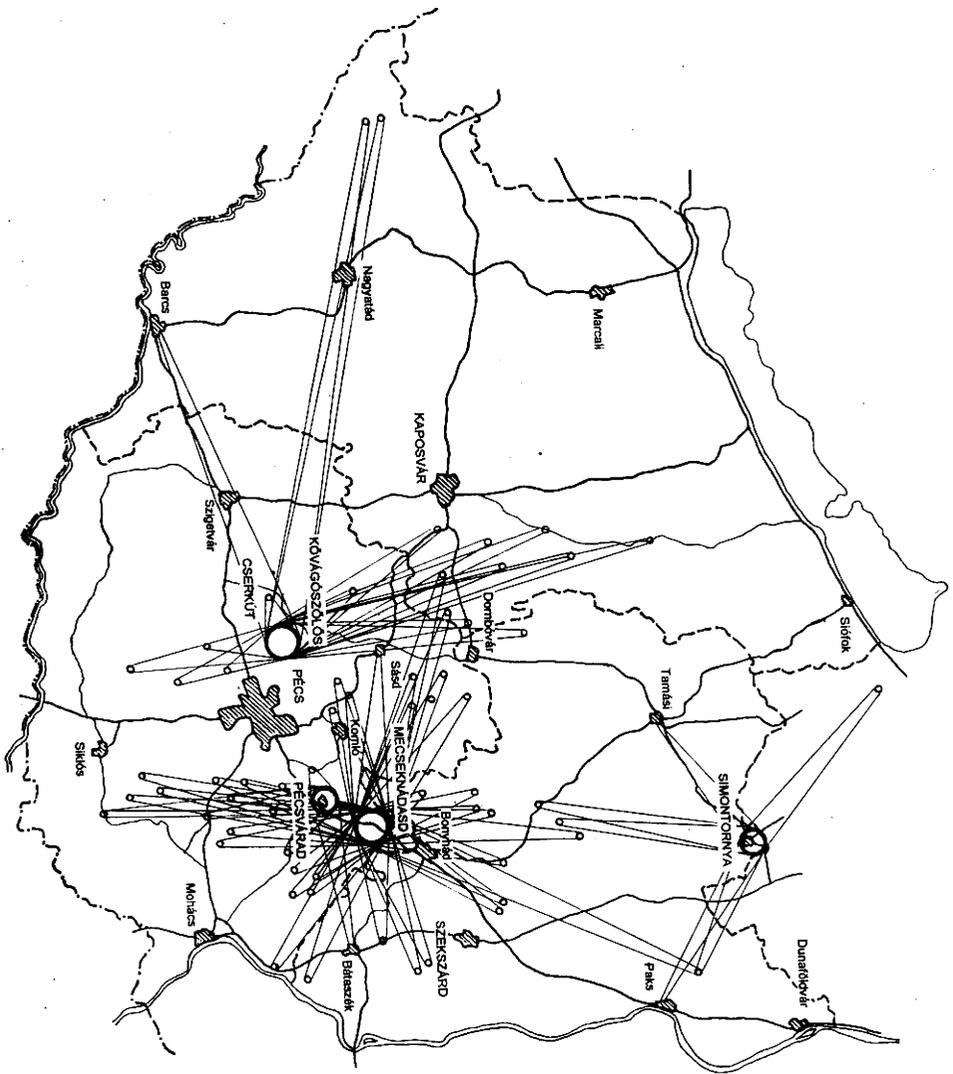
¹² DESCRIPTIO Phisico, Politico, Topographica comitatus Baranyensis. 1785. II. 143. OSZK Fol. lat. 289.

¹³ Később 1772-ből ismert pécsi kőfaragó-kőműves céhprivilégium, amelyet a király adott ki. Ld. Éri—Nagy—Nagybákay 1975. II. 102. valamint az 1821-ben, Pécsvárad mezővárosban alapított vegyescéh keretében szintén működtek lapicidák. Ld. Eperjessy 1967. 221. Somogy és Tolna megyében ez időben nem tudunk céhbeli kőfaragók működéséről.

¹⁴ HP Kővágószőlős. Utalás Szepessy Ignác pécsi püspök 1829-es Canonica Visitatiójára.

¹⁵ BmL. Megyefőnöki általános iratok IV.152. XII. 13. 1854. 7-4470.

¹⁶ BmL. Verzeichniss der Wahlberechtigten für die Handels und Gewerbekammer in Oedenburg 1857. 81., 82., 90., 93., 106., 107. p.



4. ábra: Dél-Dunántúli kőfaragóközpontok és piackörzetük a századfordulón.

Meg kell jegyeznünk, hogy a kőfejtők és a kőfaragók hierarhikus szakmai kapcsolatban álltak egymással. „A kőfaragó, ha kellett, tudott követ fejteni a sziklából, de a kővágó nem tudott faragni, szobrászkodni”.¹⁷ A találó megjegyzés mellett ezt látszik igazolni más oldalról, a kő kitermelésével kapcsolatos számos szerződés a XIX. századból. A pécsi székesegyház Pollack-féle átépítése idején a bányabérlő kőfaragók feladata volt a kőfejtő munkások szerződtetése, feladataik megszervezése és ellenőrzése.¹⁸ A pécsi káptalan budafai kőbányája kitermelése ügyében, 1855. dec. 31-én kelt kontraktusát az olasz származású *Gianone Ferenc* kőfaragóval kötötte meg. A szerződésben foglaltak kötelezték a kőfaragómestert, hogy a neki alárendelt kőfejtők munkáját különösen a hasításnál, a tábori kovácsolásnál, és a szállításnál rendszeresen ellenőrizze, hogy az erdőben kárt ne tegyenek.¹⁹

Mielőtt rátérnénk a falusi kőfaragók központok működésére röviden vázolnunk kell azt a szakmai kapcsolatrendszeret, amely kőfaragóink munkásságát befolyásolta, helyenként működésük elindítója és meghatározója lett. Mint fent említettük, a XVIII. századtól meginduló pécsi építkezések, főleg a székesegyházi munkák révén került több külföldi kőfaragó a régióba. A XVIII-XIX. század fordulóján Tolna északi részétől Pécsen át Zágrábig terjedő területen meghatározó volt a *Gianone*, *Piatsek* és a *Vogel* családok kőfaragótevékenysége. Kitűnően ismerték a mesterség hagyományait. A három Gianone-testvér az 1700-as évek vége felé Svájcból, a Lago Maggiore partján levő Brione Sopra Minusio helységről jött Pécsre. Közülük *G. Agoston* (1777-1830) kőfaragó-kőbányavállalkozó lett. A századfordulótól az ő tulajdona volt többek között a Pécs környéki, a siklósi, a gorica, a kővágószőlősi valamint a budafai bánya. *Gianone Péter* (1769-1823) évtizedeken át részt vett a pécsi székesegyház Pollack-féle helyreállításában. Ő készítette többek között, 1801-ben a Baranya megyei Németi község pécsi székesegyházi kegyúri templomának főoltárát, 1802-5-ben a székszárdi plébánia-templom márvány főoltárát. *Gianone Agoston*, kőbányavállalkozó gyermekei közül János kőfaragó, *G. Agoston* (ifj.) építőmester lett. *Gianone János* (1812-1871) jelentősebb munkái többek között, a pécsi egykori Notre Dame Zárdatemplom oszlopos bejárati kapuja és oltára, Pécs Budai-külvárosi Ágoston-templom főoltára, valamint a máriagyüdi kegytemplom főoltára.

G. János műhelyét, a Gianonékkal többszörösen rokonságba került Piacsek kőfaragócsalád egyik tagja *Piacsek Károly* (1838-1891) vette át. Fia, *Piacsek Virgil* a siklósi márványbányák tulajdonosa lett.

A *Vogel* (a név helyenként *Vogl* változatban is szerepel!) család őse, *Vogel Konrád János*, kőfaragómester neve 1690-ben még a budai kőfaragók jegyzékében olvasható. 1703-ban Radonay Mátyás püspök közreműködését kéri a pécsi székesegyház felújításánál. *Vogel, Kristóf* nevű fiát küldte Pécsre, aki itt végleg letelepedett.

A XIX. században Pécs egyik legtöbbet foglalkoztatott kőfaragója és szobrásza, *Bartalits Mihály* (1808-1879). Kalocsán született, Klobusiczky Dénes kalocsai érsek Drezdába küldte tanulni. Épületszobrászként indult, majd plasztikai és ornamentális faragványokat készített. Nemcsak Pécsen dolgozott, hanem vidéki megrendelésekre is vállalt útmenti szobrokat, kereszteteket, Szentháromság-oszlopokat, kálváriák keresztcsoporjait valamint temetői síremlékeket.

A *Gianone*, *Piacsek*, *Vogl* és *Bartalits* műhelyek kapcsolata a vidéki kőfaragókkal három vonatkozásban; a bányák, a kőfaragók képzése valamint a közös munkák révén alakult ki, és esetenként a leszármazó iparosok generációin át öröklődött.²⁰

A fenti családok mint bányatulajdonosok rendszeres bérletet biztosítottak a kőkitermelésre a vidéki kőfaragóknak. A XIX. században az e téren egyre bővülő igények mindkét felet érdekelté tették a kapcsolat fenntartásában. A mecseknádasdiak, többek között az *Elblinger, Wilhelm, Keszler, Gebhardt* kőfaragócsalád rendszeres bányabérleti kapcsolatban állt a Gianone-Piacsek ill. a Vogl céggel. A kővágószőlősi Popilla család igényesebb munkáihoz kezdetben Siklósról, a Gianone-Piacsek bányából szállított követ.

A vidéki iparosok gyermekeiket lehetőleg a neves pécsi műhelyekben taníttatták a szakma ismeretére. Pl. a mecseknádasdi *Gebhardt* család tagjai tanoncéveiket a pécsi *Vogl* cégnél töltötték.

¹⁷ Gradwohl István (*1910) közlése

¹⁸ Pécsi Káptalani Levéltár CD XXVII. 55. vö. még Kopasz G. 1979. 77-83.

¹⁹ Pécsi Káptalani Levéltár 1855. Fasc. 98. 7354.

²⁰ Millner Jenő kéziratos családi feljegyzései alapján.

Emlékeztük szerint generációk tanulták meg ott az útmenti keresztek Krisztus korpuszainak faragását. A hároméves tanulóidőt követő újabb három év segédidőt, az ifjú kőfaragók esetenként más műhelyekben töltötték. Ez lehetőséget adott nemcsak a kőmegmunkálás technológiai továbbfejlesztésére, hanem a formaváltozatok gazdagítására is.

A mecseknádasdi *id. Amrein Ferenc* (*1910) 1924-től 3 évig tanult *Reisz Ferencnél* majd *Konrád Dezső* szekszárdi kőfaragó műhelyében dolgozott. "Konrádnál mintázást plasztikai munkákat végeztünk elsősorban... Onnan Nagykanizsára szegődtem a Kovács céghez, ahol főként puha homokkőből, gyaluval dolgoztunk. Ott 8 óra alatt készítettem el egy keresztet... Hazajöttem, s miután nem volt munkám, elmentem *Voglhoz*, Pécsre, akinél összetalálkoztam *Vogl* munkatársával *Rack* kőfaragóval, ő szerződtetett vidéki munkáihoz, elsősorban sírkőfaragáshoz és keresztek javításához"

A fentiek alapján adódott az a széles körű munkakapcsolat, amelyik lehetővé tette a nagyobb munkáknál a pécsi és a vidéki kőfaragómesterek együttműködését. Kezdetben a székesegyházi építkezéseknél, különösen a Gianonék működése idején, dogoztak nádasdiak és kővágószőlősiek Pécssett, ugyanígy a *Gianone János* tervezte Szentháromság oszlopok kivitelezésénél alkalmaztak pécsváradit, valamint nádasdi kőfaragókat. Kései példaként említhetjük a pécsi Szent Mór Kollégium és a Fémipari iskola építkezéseit, ahol a kváderkövek és épületszobrász munkákra a mecseknádasdi *Gradwohl, Gungl, Gebhardt* és *Amrein* kőfaragókat alkalmazta alvállalkozóként *id. Vogl Jenő*.

A vidéki kőfaragóműhelyek önállósulása és virágkora a XIX. századra tehető. A Dél-Dunántúlon a jelentősebb kőfaragódinasztiák legkorábban két táji központban, Pécsről nyugatra, *Kővágószőlősön—Cserkúton* valamint a Keleti-Mecsekben, *Pécsváradon és Mecseknádasdon* szerveződtek. Kővágószőlősön és Cserkúton a kőfaragás feltehetőleg középkorra visszanyúló hagyománya, – mint fent már említettük az 1880-as években, a pécsi székesegyház munkálataival kap új lendületet. Ez időben a hagyomány szerint 50 olasz kőfaragó dolgozott a pécsi építésekhez a helyi bányákban.

Kővágószőlősön elsődleges szerepe volt a kőfejtőknek, így a *Kovács, a Borbás-, a Szabó-, a Gábriel-, a Gáspár- és a Hergyó* családoknak, leszármazottaik nemcsak a kővágással és malomkőfaragással foglalkoztak, hanem a XIX. század második felében elsősorban sírköveket és temetői keresztet készítettek. A századfordulón templomok építkezéseihez és felújításához, mint kőfaragókat alkalmazták őket. Így az északi templom 1890-es években történt átépítésénél lépcsőket és oszlopfejezeteket faragtak és csiszoltak. Hasonlóan a csurgói templom lépcsőit is ők készítették. Mindkét munkában elsősorban a *Hergyó Lajos* és a rácvárosi (Pécs városrésze) *Vissák Kálmán* vett részt. Vissák díszítőszobrászként társult a kővágószőlősi faragókhoz. Az emlékezet szerint ő értett legjobban az angyalfekék formálásához. A két jelentősebb munka nyomán kaptak a kővágószőlősiek megrendeléseket sírkőfaragásra, elsősorban a Kapos menti és a kelet-somogyi falvakba, egészen Andocsig.²¹ Csak megjegyeznénk, hogy a kővágószőlősiek és a cserkútiak a süttöi és a sóskúti kőfaragókkal együtt dolgoztak a Parlament, a Halászbástya, ill. Svájcban a Szt. Gotthard alagút építkezésénél.

Cserkúton a múlt század második felétől meghatározó szerepet töltöttek be az olasz származású *Popilla család* tagjai. A család őse az 1848-as szabadságharc idején mint katona harcolt Magyarországon, utána itt megnősült és letelepedett. Róla nincsenek bővebb adataink. Fia, *Popilla Mihály* (1867-1919) kőfaragó vándorlegényként bejárta Európát, utána Cserkúton vett házat. Bérelt bányái voltak Kővágószőlősön, Cserkúton valamint a Havihegyen, Pécssett. Rendszeres munkakapcsolatban állt a pécsi *Vogl, Stibi és a Buzády* kőfaragó céggel. Havihegyi bányáját a századelőn a *Buzády család* vette meg. Dolgozott a pécsi székesegyház restaurálásán, a főhajó kőplasztikai anyagán, gróf Benyovszky görcsönyi kastélyának tatarozási munkálatain, és számos síremléket készített a pécsi temetőbe. Leszármazottai emlékezete megőrizte, hogy az elkészült malomköveket, sírköveket valamint a keresztet, a megrendelők kötéllal, facsúzdán eresztették egykor a „pöre, vagy borfás” kocsiakra, úgy szállították el. *Popilla Mihály* a fentiekén kívül a keresztek talpazatára faragott Szűz Mária szobrokat. Fia, *Popilla István* (1901-1957), a kőfaragómesterséget Bécsben tanulta. Hazatérése után Cserkúton, apjától örökölt műhelyét kibővítette és korszerűsítette. Gyakran hozatott munkáihoz siklői márványt és gránitköveket, ezeket főleg a síremlékekhez használta. Három-négy pécsi segédrel és egy modelláló szobrásszal, a mecseknádasdi *Nickl Istvánnal* dolgozott. Sírkövei dekoratívabak voltak mint apjáé. Ő már csak ritkán faragott malomköveket. Piackörzetük főbb állomásai:

²¹ Horváth Béla (*1909) szíves közlése

Pellérd, Siklósodony, Görcsöny, Boda, Zók, Bükkösd, Bakóca, Hetvehely, Szentlőrinc, Töttös, Bakonya voltak. *Popilla Istvánt* az államosítást követően a Kőfaragó Vállalat gyárvárosi telepén alkalmazták.

A *Popilla-család* közel százéves tevékenysége, munkái, a jellegzetes vörös homokkőből készült útmenti kereszték és temetői sírkövek Pécs környékén és a Nyugat-Mecsek vidékén sok helyen még napjainkban is láthatók.

A Keleti-Mecsekben, Pécsváradon több kőfaragóról csak közvetve vannak ismereteink. Kutatásainkat nehezítették az anyakönyvek és a plébániatörténet feljegyzéseinek ellentmondásai. Pécsváradon a századfordulón több kőfaragó működött. Tevékenységük az 1930-40-es évekig tartott. Legismertebbek: *Hufnagel József, Radnóti (Resch) Ferenc, Schneider József, Elblinger Ferenc, Gerner József*. Kővágó, „ritzer” csak a szomszédos Nagypallban dolgozott. Legtovább, az 1970-es évekig, a *Békés (Bayer) kőfaragóműhely* állt fenn Pécsváradon. A családi hagyomány szerint a XVIII. században Stuttgart környékéről telepedtek a községbe. *Id. Bayer József* (1890-1955) Bécsben, *Ferenc József* udvari szobrász-kőfaragóinak előmunkása volt. 1911-ben családja kívánságára hazajött Pécsváradra és megnősült. Műhelyét apósa, a neves Resch kádármester udvarában nyitotta meg. Bányát a Lovászhétyen felé vezető úton bérelt. Itt az ún. Schatzgrubében segédjével, *Weigl Jánossal* együtt termelték ki a követ. A Pécsvárad határában működő malmokhoz ő még őrlőköveket is faragott. Olyankor Kővágószőlősről hozattak vörös homokkövet. Út menti keresztjeit, szobrait és a sírköveket meglehetősen nagy piacterületen, Pécsváradtól délre Szederkény, Geresd, Bátaszék, Berkesd, Hosszúhétyen, Szellő, Kékesd, Máriakémd útvonalon értékesítette. *Ifj. Bayer (Békés) József* apja keze alatt tanulta a mesterséget, és 1939-től az ő műhelyében dolgozott. 1945-ben különköltözött, és új műhelyt rendezett be Pécsváradon. Néhány évig még együtt tevékenykedtek, később a piacterület *ifj. Bayer Józsefre* maradt.²²

A XIX. század folyamán régióinkban a legtöbb kőfaragó Mecseknádasdon élt. A falu telepítésének kezdetétől, 1718-tól, már működött jónéhány iparos a környék ellátására. A XVIII. század első szakaszából származó lakónévjegyzék ugyan nem emlegeti a kőfaragókat, de feltételezhetjük, hogy a környék nyersanyagadottságainak lehetőségével éltek az új telepek. Erősíteni látszik ezt a feltevést az a tény is, hogy a pécsi püspök birtoka és egykori nyári rezidenciája lévén Mecseknádasdon, az ott élő kőfaragók kaphattak megrendelést az egyházmegye (Tolna, Baranya) szakrális rendeltetésű objektumainak, újjáépítésére. A hódoltság idején legtöbbet szenvedett dél-dunántúli térségben a kultúrtáj helyreállításának szándéka és a helyi kezdeményezések különösen az egyházi birtokokon realizálódtak szemmel láthatóan. Itt jegyeznék meg, hogy ugyanez tapasztalható a XVIII. században a helybeli kádárok, fazekasok és üveghutások esetében, akik a korai időszakban készítményeikkel ellátták a környéket.²³ A pécsi püspök birtokán, Mecseknádasdon a legkorábban állították helyre az egyházi objektumokat, ill. templomot, plébániát, kálváriát és keresztcsoportot emeltek, melyek munkálataihoz elengedhetetlenül szükséges volt a kőfaragók tevékenysége. A fentiek figyelembevételével úgy véljük, hogy a szomszédos Pécsvárad és Mecseknádasd iparos társadalmá párhuzamosan fejlődhetett, így nem valószínű, hogy a pécsvárad apátság központjából települtek volna át a kőfaragók Mecseknádasdra.²⁴

Anyakönyvi vizsgálataink nyomán viszonylagos pontossággal megállapítható, hogy 1833-1850 között: 28, 1850-1900 között: 20, 1900-1945 között 16 kőfaragó működött hagyományos műhelyekben Mecseknádasdon.²⁵ A kőfaragó családok sok esetben egymás között házasodtak. A XIX. századra kialakultak a kőfaragódinasztiák. A kisebb műhelyek a családi kapcsolatok révén fuzionálva hatékonyabban működhettek, pl. közösen béreltek bányát, vagy szállítottak követ távolabbi helyekről stb. A kezdetektől fogva kirajzolódó piacörzeteket a közös megegyezés iratlan szabályai szerint tartották tiszteletben. Ez érvényben maradt az 1940-es évekig. A XIX. században legnevezetesebbek

²² ifj. Bayer (Békés) József (*1914) közlése alapján

²³ L. Imre Mária 1978. 371-381. L. Imre Mária 1982. 174.

²⁴ Tüskés G. 1980. 103.

²⁵ Mecseknádasdon az anyakönyveket és a Historia Parochiae feljegyzéseit 1721-től vezették. Mivel a foglalkozásokat az anyakönyvek csak 1833-tól jelölték pontosan, a korábbi időkkel részletesen nem foglalkoztunk.

az *Elblinger, a Keszler, a Wilhelm, a Dietrich, a Gebhardt, a Gradwohl, a Reisz, az Amrein, a Weckler, a Schneider, a Frey családok*.

A II. világháborút követően Mecseknádasdon még foglalkoztak néhányan a korábbi faragott kőemlékek javításával, újabb megrendelésekre azonban már csak műkövet készítettek.

Legtovább *Galambos (Gungl) József (*1919), Gradwohl István (*1920), Weckler Ferenc (*1920), Amrein Ferenc (*1935), Gebhardt István (*1903), Reisz István (*1930), Gradwohl Jakab (*1915) és Hegyháti György (*1914)* dolgoztak.

A kőfaragók emlékezte szerint korábban a Mecseknádasd környéki bányákon kívül legtöbben a püspökség bányáiból szállítottak követ. A két háború között is a püspökség erdészetétől bérelték a varasdi híd melletti bányát, így *Weckler Ferenc és Reisz János*, majd *Brandt István és Amrein György* társultak a kőkitermelésre. Mások Nagypallról, esetenként Kővágószőlősről és Reziből is szállítottak. Néhányan, akiknek nagyobb vevőköre volt, Süttőről, Pettauból/Ptuj (Szlovénia) is hoztak követ nagyobb tételben. A XIX. század második felében, a mecseknádasdi kőfaragók már kizárólagosan a mesterségükből éltek. Az emlékezet szerint a legtöbb megrendelést kereszt- és sírkőkészítésére abban az időben kapták. A korábbi gyakorlat szerint az 1890-es évekig, a filoxéra pusztításáig minden kőfaragónak volt szőleje és földje. A megsokasodó szakmunkák miatt volt, aki bérbe adta művelésre, hogy mesterségét zavartalanul űzhesse. A századfordulón kiemelkedő tehetségűnek tartották *Weckler Jánost* (1878-1962), aki a kőfaragó Hegyháti család padlásán szobrászkodott. Egy alkalommal Türr József meglátta munkáit, és meghívta Bonyhádra, hogy tanuljon nagyapjától, a szobrász Türr Istvántól formázni. Így lett belőle a „*Krisztusfaragó*” *Weckler*, aki a legszebben faragta a Krisztus-korpuszokat. A hagyomány szerint 8-10 napig faragta a Szűz Mária szobrokat és két hétig a Krisztusokat. „Mintakereszt²⁶ sem kellett neki, csak úgy kézzel mérte, úgy a sukkot és már faragta is...” – emlékezett rá *Hegyháti György*.

A mecseknádasdi kőfaragók piackörzete gyakorlatilag behálózta az egész dél-dunántúli térséget. Egy-egy kistrégió a családokban apáról fiúra ill. a beházasodó vőre öröklődött.

Brandt István, aki a két világháború között a legtöbb helybeli tanoncot nevelte, – egyidejűleg 8 inast – Vázsnok, Vaszar, Tékes, Csikóstóttós, Kercseliget és Jágónak községekben vállalt munkát. *Brandt István* a háború után Magyarereggyre került, 1957-58-ban ott dolgozott, majd 1976-ban halt meg. *Galambos (Gungl) József* Aparhantra, Nagyvejkére, Kisvejkére, Németkérre, néhány esetben Bátára, Dunaszekcsőre, Gyönkre, Hőgyészre, Tevelre, Sásdra, Gerényesre, Mágocsra, Vásárosdombóra, Baranyajenőre, Igalba, Ráksiba és a Kapos mentére járt dolgozni. *Weckler István* piackörzete Liptód, Babarc, Szebény, Feked, Máriakéménd, Pusztakisfalud, Lovászhetyén, Palotabozsok, Szászvár, Véménd – ahova korábban Arnold Ádám járt, – tőle vette át később a megrendeléseket *Weckler Amrein Ferenc és fiai ifj. Ferenc és István* Bátán, Zombán, Harcon, Decsen, Ócsényben, Sióagárdon, Szekszárdon, Majoson, Kárászon, Nagymányokon, Kismányokon, Magyarereggyen, Izményben, Várdombon, valamint Kátolyban – *Brandt István* körzetében – és Bonyhádon dolgozott, ahol egyidejűleg a Kuppi, Türr és a Csákányi család is működött.

Gebhardt István, aki mesterségét a *pécsi Stibi cégnél* és Mecseknádasdon tanulta, néhány évig Vogl műhelyében, majd Bonyhádon dolgozott. Kitűnően értett a sírkőkészítéshez. Visszatérve szülőfalujába, óriási piackörzetet látott el, nemcsak a fenti baranyai, hanem a tolnai falvakba is eljutott. Az 1950-es évekig megtartotta a szokást, miszerint a kisbíróval kidoboltatta, hogy abban a községben, ahol éppen sírkövet állított fel, a temetőben, egy meghatározott időpontban várja megrendelőit.

Reisz István apjától örökölte megrendelői körzetét. Így Olaszfaluba, Újpetrére, Kiskassára, Mecsekjánosiba, Magyarszékre, Magyarhertelendre, Sikondára, Mánfára, Komlóra, Helesfára, Birjánba, Lothardra és Magyarsarlóásra járt dolgozni.

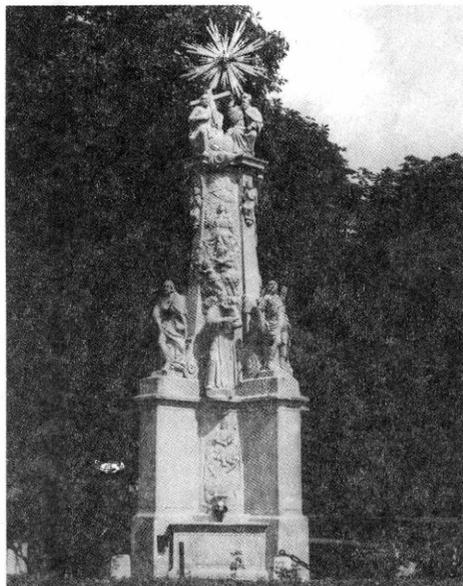
Rauschenberger András szintén elődei nyomán vállalt munkákat Erdősmecske, Erzsébet, Szederkény, Villány és Villánykövesd falvakban.²⁷

²⁶ A mintakereszt 30-35 cm magas, gipszből készült, szétszedhető modell, amelyik három részből áll. A keresztzárát a talpazathoz valamint a függőleges és a vízszintes keresztzárát csapokkal erősítették egymáshoz. Ilyen modellek alapján dolgoztak egykor a kőfaragók.

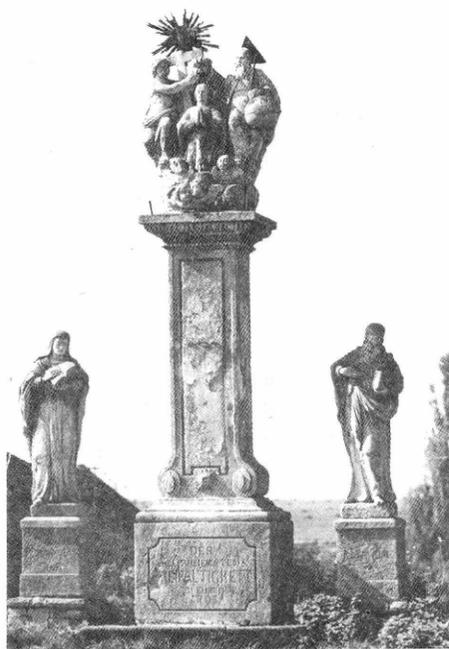
²⁷ Adatközlők alapján.



5. ábra: Bonyhád, Szentháromság oszlop, 1796.
Fotó: Lantos Miklós.



6. ábra: Pécsvárad, Szentháromság oszlop,
1816. Fotó: Lantos Miklós.



7. ábra: Újpetre, Szentháromság oszlop, 1793.
Fotó: Lantos Miklós.



8. ábra: Vókány, Szentháromság szoborcsoport,
1848. Fotó: Lantos Miklós.



9. ábra: Márók, Szentháromság oszlop, 1850. Gianone János munkája. Fotó: Lantos Miklós.



10. ábra: Dunaszekcső, Szentháromság oszlop. Fotó: Lantos Miklós.

A XX. század 40-50-es éveiben régiókban már csak elenyésző számban állítottak emlékeket természetes kőből. A falusi kőfaragók ennek ellenére még hosszú ideig vállalták a homokkő és mészkőfaragványok felújítását, de újat már csak műköből készítettek. Az újabb alapítású kőfaragócégek csak nevükben hordozták a hagyományt, rendszerint már ők is csak műkövel dolgoztak. Falusi megrendelőik többnyire csak sírkő készítésére adtak megrendelést. Bár a síremlékeket legtöbbször műköből készítették, gazdagabb megrendelők esetében használtak hazai és külföldi márványt és gránitot. Ez az emlékműanyagban egy sajátos átmenetet eredményezett.

A Dél-Dunántúlon ennek jegyében megemlítenénk néhány jelentősebb kőfaragóműhelyt. Figyelemre méltó, hogy tulajdonosaik olasz származásúak voltak. Egy részük az 1867-es kiegyezést követő építészeti fellendülés ill. a hazai nagy millenniumi építkezések hatására érkezett Magyarországra. A győnki *Todero család* is olasz származású. A cég őse, *Todero János*, Süttön született, 1880-ban. 1896-ban szabadult, majd Amerikában és Németországban tett tanulmányutakat. Vállalatát 1908-ban alapította Süttön. A kőbeszerzések révén kezdettől fogva intenzív kapcsolatban állt a mecseknádasdi és a kővágószőlősi mesterekkel, így *Brandt-tal*, *Galambossal*, a *Wekler családdal*, valamint a *cserkúti Popilláékkal*. Kitűnő épületszobrász hírében állt. 1938 óta műkövet készített. A háborúban meghalt, így fiai *T. Farkas* és *T. János*, 1921-ben Simontornyára költöztek, ők és leszármazottaik ott működtek tovább. Unokatestvére, *T. Frigyes* Enyingen 20 alkalmazottal dolgozott. Az 1930-40-es években lerakatok volt Hőgyészen. Az emlékezet szerint *Todero Ferenc* Szakadára készített keresztet mecseknádasdi homokkőből, melyet a helyi szokás szerint olajfestéssel lefestettek.²⁸

Rövidebb ideig működött a *Venuti* majd *Maros* kőfaragócég Szigetváron, valamint a *Puppi család* Mohácson. Siklóson napjainkig jelentős szerepe volt a *Gusztáv családnak*.

²⁸ Todero Rezsőné Dauler Mária közlése alapján

Az emlékanyagról

A faragott köemlékek egyik legjelentősebb csoportját a *Szentháromság emlékoszlopok* alkotják. Állításuk szokása Bécsből erdeztethető, amikor a pestisjárvány emlékére, 1693-ban I. Lipót császár egy Szentháromság oszlopot faragtatott a Grabenen. A XVIII. század kezdetétől elsősorban nálunk is a járványokkal kapcsolatos fogadalomból, a városokban és a nagyobb települések főterén, a kegyúri központokban emelnek Szentháromság oszlopokat. Hatásukra helyenként a falvakban is állítanak ilyen emlékeket. Ez a folyamat egészen a XX. század első negyedéig bezárólag figyelhető meg.

A dél-dunántúli régióban az emlékanyag három változatban látható:

1. Az oszlopok archetípusa kétségtelen a bécsi klasszikus barokk megoldás lehetett. Provinciális változatai megtartották az alapvető kompozíciót: az alapépítmény háromszög vagy kereszt alakú pilléreire felfelé keskenyedő obeliszk-szerű építmény. Legfelül a Szentháromság-szoborcsoport, az obeliszk oldalán domborművek ill. a talpazaton a segítőszentek szobrai állnak. Több emléken megjelenítik Szűz Máriát, mint Immaculatát, vagy a mennybe fölvet és megkoronázott királynőt is. Ez a típus látható Pécsen, Szekszárdon, Tolnában, Bonyhádon valamint Pécsváradon. Közülük a legkorábbi a pécsi, amelynek első változata 1713-ban épült, később 1739-ben emeltek újabbat. Ennek főformáit utánozza a jelenlegi, Kiss György 1908-ban, sósikúti kőből faragott emléke. Bár az első változatot nem ismerjük, feltételezhető, hogy a pécsi mintául szolgált az 1753-as szekszárdi, a tolnai, az 1794-es bátaszéki, az 1796-ban épült bonyhádi Szentháromság oszlop készítésénél.²⁹ Egyik legszebb, valamivel későbbi változata a pécsvárad (1816) amely jellegzetesen példázza azt is, hogy az ábrázolt védőszenetek kapcsolatosak a helyi kultusz-hagyományokkal. Az oszlop négyágú talpazatán Szt. Rókus, Vendel, Flórián, Sebestyén és Páduai Szt. Antal szobrai állnak. Lent domborművek: György, Rozália és Borbála, elől Szűz Mária mennybemenetele az angyalok társaságában. A volutadiszes oszlop tetején a trónoló Szentháromság, Atya, Fiú és sugárkoszorúban, galamb képében a Szentlélek látható. Az 1920-as évekig pl. május 4-én, Pécsváradon a fazekas-kályhás iparosok és kovácsmesterek, élükön a hadastyánok testületével, fáklás körmenettel járultak a Szentháromság oszlop talpazatán álló Szt. Flórián szoborhoz. Ott együtt elimádkozták a Mindenszentek litániáját. Ugyanúgy a bányászok is processzióval adorálták Szent Borbála ünnepén védőszentjük domborművű képe előtt.

2. Átmeneti típus a második változat, az oszlopokon álló Szentháromság csoport Legszebb példáját Bólyban, Batthyány Fülöp állíttatta 1775-76-ban az egykori kegyúri birtokközpontban, Johann Martin Fischer osztrák szobrászsal. A háromszög alaprajzú, erőteljes talpazaton a hármas egységet jelképező, három kompozit fejezetű hengeres oszlop tartja a szélesen kiugró parkányt és a földgolyón trónoló Szentháromságot.

Ez a típus méreteiben és formájával közelebb állt a falusi kőfaragóműhelyek technikai lehetőségeihez. Föltehetőleg a bólyi szolgált mintául a dunaszekcsői Szentháromság oszlop megfogalmazásánál, amelyet a Bésán uraság állíttatott. Alapépítménye szinte azonos a bólyival, itt a Szentháromság földgolyó helyett felhőn trónol. A XVIII-XIX. század fordulóján készült.

3. A Szentháromság oszlopok harmadik változata, a fentiek igazi népi variánsaként, az egy oszlopon álló Trinitás. A XVIII. századi barokk formától kiindulva a XX. század első negyedéig legnagyobb számban ez a csoport található a Dél-Dunántúlon. Egyik legkorábbi példája Újpetrérről ismert. Ez a megoldás ikonográfiai szempontból is figyelemre méltó: A felhőkön térdeplő Szűz Máriát az Atya és a Fiúisten együttesen koronázzák a Mennyei Királynőjévé. A volutadiszes és tojássoros-parkányzatú oszlop lábazatán „DER ALLERHEILIGSTEN DREIFALLTIGKEIT ZU EHREN 1793” olvasható. Az oszlop két oldalán különálló talpazaton Szt. Anna és Joachim szobra látható.³⁰

Vókányban, a török hódoltság során elpusztult Szt. Trinitás bencés kolostor felé vezető út mentén áll az 1848-ban készült Szentháromság oszlop. A négyzetes keresztmetszetű pilléren trónol a naiv szuggesztivitással megformált Szentháromság.

²⁹ Bálint S. I. 1977, 403-404.

³⁰ Csemegi J. 1957, I. 7-15.



11. ábra: Somberek, Szt. Flórián szobor. Fotó: Lantos Miklós.



12. ábra: Dunaszekcső, Szt. Flórián, 1841. Készítette Bartalits Mihály. Fotó: Lantos Miklós.



13. ábra: Kisvaszar, Szt. Flórián. Állították a helybeli fazekasok és kályhások. 1851-1883. Fotó: Lantos Miklós.



14. ábra: Pécsvárad, Szt. Flórián szobor az egykori sóház homlokzati fülkéjéből. Fotó: Lantos Miklós.



15. ábra: Szederkény, Nepomuki Szt. János szobor, 1805. Fotó: Lantos Miklós.



16. ábra: Báta, Nep. Szt. János szobor, 1807. Fotó: Lantos Miklós.



17. ábra: Dunaszekcső, Nep. Szt. János szobra, 1810. Fotó: Lantos Miklós.



18. ábra: Mohács, Nep. Szt. János szobor, 1842. Fotó: Lantos Miklós.

Ebben a típusváltozatban készült és kutatásunk szerint példaértékű volt *Gianone János* 1847-ben, Dombóváron, a plébániatemplom elé felállított Trinitása. A volutadíszes fölfelé keskenyedő pilléren fölfelé csavarodó felhősor látható, melynek fejezetén, felhőn trónol a Szentháromság. A talapzat keretezett részén felirat olvasható: „DICSŐSÉG AZ ATYÁNAK A FIUNAK ÉS SZENT LÉLEKNEK”.³¹ *Gianone János* azonos kompozícióval és megfogalmazásban, 1850 körül, Márokra is faragott Szentháromság oszlopot. A talapzaton kétoldalt Szt. József és Szt. Rókus látható. Középpütt egy kis mélyedésben Immaculata szobra áll. Hatására számos helyen készült hasonló emlék. Helyenként a hengeres oszlop kannelúrázott, és más-más talapzattal készült, pl. Szajkon (1847), Csökölyben, (1906), *id. Békés József* 1908-ban, Geresden, *Kálmán Ede* 1909-ben, Mecseknádasdon, *Weckler János*, 1924-ben, Mőcsényben stb.

Tartalmi és formai vonatkozásban jelentős csoportot képeznek a *szabadban álló szobrok*. Ez a plasztikai emléktárhely helyenként ikonográfiai szempontból is figyelemre méltó. Megformálásukat tekintve azért igaz népi alkotások, mert a mesterek fantáziája és ízlése szerint helyenként módosultak. Mivel ezeket homokkőből faragták, állagukat rendszerint festéssel védték, így az arcot, a testet, a viselet különböző darabjait más-más színnel díszítették. Kezdetben a saját maguk által összeállított, újabbban bolti olajfestéket használtak. Ha valaki szobrot állíttatott, akkor vállalta rendszeres megújítását is, melyre alapítványt tett. Az újrafestést régebben a kőfaragók, a századelőtől esetenként szobafestők és mázolóok ill. a falusiak maguk végezték.³² Festést egyébként nemcsak homokkőnél használtak.³³ A szobrokat a kőfaragók nemcsak az állagvédelem miatt, hanem a megrendelők kifejezett kérésére is festették.

A hódoltság után a régiókba érkező német telepések számos védőszent kultuszát honosították meg.³⁴ Így a XVIII. század elejétől, szinte minden községben állítottak szobrot Flóriánnak, Vendelnek, Nepomuki Szt. Jánosnak. Rendszerint attribútumaikkal ábrázták őket. A Flórián szobrok donációját figyelembe véve, megformálásuk a legkülönbözőbb minőségű anyagokból mutatja. A somberekai Sauska család 1766 és 1785 között építteti fel a plébániatemplomot. Előtte áll a barokk jellegű Szt. Flórián szobor. Dunaszekcsőn, Szt. Flórián emlékét egy tűzvész után, 1841-ben fogadalomból a község állíttatta. Jelenleg a főút mellett, egy kis téren látható. A szobrot Bartalits István pécsi kőfaragó készítette. Posztamensén elöl „SZENT FLORIAN KÖNYÖRÖGJ ÉRETÜNK”, hátul pedig „F M BARTALITS” felirat olvasható. A kályhások és a fazekasok még a XIX. század utóján is nagy számban működtek a hegyháti Kisvaszaron, kezdetben, 1872-ig a kisvaszari céhben, 1884-ig Ipartársulat, ill. ezt követően ipartestületi keretek között. 1851-ben saját költségükön állítottak a kisvaszari templom előtt védőszentük tiszteletére szobrot, melyet 1883-ban javítottak.³⁵ Föltehetőleg helybeli mester készítette az egykori pécsváradi sóház homlokzati fülkéjébe Szt. Flórián 50 cm magas homokkő szobrát.

Nepomuki Szent János tiszteletére különösen szép emlékek találhatók a Duna térségében természetesen távolabb, a patakok és hidak mellett is. A XVIII-XIX. századi példák ikonográfiai jegyei azonosnak mondhatók. A szent papi öltözetben, fején biretummal, karingben, stólában, galléros köpenyben áll, és a kezében tartott feszületre tekint. Helyenként a feszülettel együtt tartja a mártíriomságot jelképező palmaágat is. A Nepomuki Szt. János emlékek egyik legkorábbi példája 1793-ból ismert, amikor Eszterházy Pál László pécsi püspök életnagyságúnál nagyobb kőszobrot

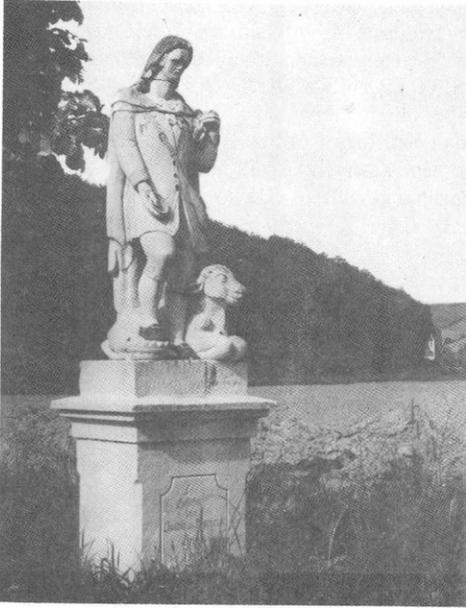
³¹ A műemléki táblán a készítés éve, 1848, téves, mert a dombóvári *Historia Parochiae* szerint a szentelés 1847. május 17-én volt.

³² Erre vonatkozóan több korabeli számlát ismerünk. Pl. 1912. május 11-én kelt Czerna Rezső tolnai cím-, szobafestő és mázoló özv. Fojdl Ferencnének kiállított számlája, a „Tolnai rom Kath. szent egyház melletti Kő szobrok u. m. Sz. József, Boldogasszony, Szent Floris festése, Feszület festése Község ház előtti Szent János szobor festése...Összesen 76 koronáért”.

³³ Festék összetételére vonatkozó adatokat Kugler Mihály keszthelyi kőfaragó hagyatéki számláiból, 1850-ből ismerünk. E szerint használtak: „Hollender Weiss, Kremser Weiss, Dammar Lack, Bleizuckerl, Kihnruss, Balsam, Koparlack, Firnis, Terpentin, Leinöl, Goldfolie”. Az adatokat Eszes Lászlónak köszönöm.

³⁴ Lantosné I. M. 1991. 175-187.

³⁵ Imre M. 1982. 244-245.



19. ábra: Ófalu, Szt. Vendel szobor, 1872. Fotó: Lantos Miklós.



20. ábra: Cikó, Szt. Vendel, 1885. Fotó: Lantos Miklós.



21. ábra: Véménd, Szt. Vendel, 1873. Fotó: Lantos Miklós.



22. ábra: Bikács, Szt. Vendel, 1913. Fotó: Lantos Miklós.



23. ábra: Máriakéménd, Antiochiai Szt. Margit szobra. Fotó: Lantos Miklós.



24. ábra: Virágos, Szt. Rókus szobra, 1903.
Fotó: Lantos Miklós.



25. ábra: Cikó, Szt. Valentin szobor, 1914.
Fotó: Lantos Miklós.

faragatott a mecseknádasdi Réka patakon elkészült hídra, melyet körmenettel vittek a helyszínre, és ott felszentelték. 1816 júniusában a víz a hidat és a szobrot is elvitte, 1819-ben helyreállították a hidat, és a szobrot újra elhelyezték rajta.³⁶

A XVIII-XIX. század fordulóján készült Nep. Szt. János szobrok stílusjegyeik alapján a kvalitásosabb barokkhoz állnak közel (Závod, Miszla, Szederkény, Báta, Dunaszekcső, Mohács), a későbbi változatok többnyire népi megfogalmazásúak (Dombóvár, Patacs)

Népi kőfaragás szempontjából a legjelentősebb csoportot alkotják a Szt. Vendel szobrok. Ezeket rendszerint a falu szélén ott állították fel, amerre az állatokat kihajtották a legelőre. Ábrázolásuk minden esetben provinciális, és megfogalmazásuk viselettörténetileg is figyelemre méltó (Ófalu, Cikó, Véménd, Geresd, Bikács, Szakály stb). Hüen tükrözik a dél-dunántúli németiség XVIII. századi haj- és ruhaviseletét (térdnadrág, csatos cipő, galléros köpeny, tarisznya).³⁷

Csak néhány példát említenénk a területünkön előforduló ritkább ábrázolásokból. Különösen a német ajkúak lakta falvakban terjedt el Szt. Bálint (Valentin) tisztelete.³⁸ Homokkőből készült, festett szobrát Cikón a bonyhádi kőfaragók készítették 1914-ben. Ezen a szentet püspöki ornátusban, süveggel ábrázolják, kezéből a püspökbot már hiányzik. Másik kezében rendhagyó módon iratkezcset tart könyv helyett.

A pestisjárványok védőszentjének, Szt. Rókusnak 1901-ben állítottak szobrot a virágosi templom előtt. Megformálása, annak ellenére, hogy kései példa, mégis szinte klasszikusnak mondható. Máriakémenzen, Baranya egyik kistáji búcsújáró helyén áll Antiochiai Szt. Margit egyedülállóan szép népi ábrázolása.³⁹ A helyi elnevezés szerint „Wetterstatue” Margit, aki legyőzte a bűnt jelképező sárkányt, intő kezével figyelmeztetőleg az ég felé mutat. A talapzatán a felújítás éve, 1901 olvasható. Keletkezésének időpontját nem ismerjük.

A faragott kö emlékek legszélesebb körét az *út menti*, – a *kálvária* – valamint *temetői keresztetek* alkotják. Ezeket a kereszteteket kegyúri szándékból (Bóly, Dunaszekcső, Bár, Somberek, Zomba, Závod stb), egy nevezetesebb esemény emlékére – ld. Szepessy püspök egyházlátogatása Gödreszentmártonban (1829), valamint közösségek vagy családok fogadalmi célokból állították, és fenntartásukra alapítványt tettek. Ebben a csoportban nemcsak a megformálás változatossága, hanem a kőanyag festése is hordoz interetnikus sajátosságokat. A talapzatok megoldása nagy változatosságot mutat. Ez egyrészt az ikonográfiai tartalom-, másrészt a formaváltozatok kialakításában figyelhető meg. A korábbi emlékeknél a feszület alján, a posztamensek konzoljain, sok esetben Szűz Mária, Szent János és Bűnbánó Magdolna alakjai láthatók.⁴⁰ Krisztus „a második Ádám” a bűn, a halál és a földi hiábavalóságok legyőzője. Ennek jellegzetes korabeli megfogalmazása a Megfeszített lába alatt, a jelképes Golgota-hegyen Ádám koponyája. Ilyen keresztet láthatók Ófalu, Bonyhád-Kálvária, Mecseknádasd, Szellő, Kísnyárád, Tevel határában. Ugyancsak jellegzetesek a Szűz Mária ábrázolások. A keresztet talapzatán Mária, néhol apácaruhában jelenik meg (Gödre, Bonyhád, Pécsvárad). Ez az ábrázolás a XV. században különösen a kegyúri területeken terjedt el.⁴¹ Kálváriáink keresztcsoportjainál, korábbi típusra vall a latrok megformálása. Jellegzetes a két lator kötéllel függesztése a keresztre. Német nyelvterületen, főleg a katolikus bajor térségben, valamint az osztrák és a stájer kálváriáknál gyakori. Példái ma is láthatók az említett régiókban (Tragöss, Murau, Feldbach).⁴² A bal latrok némelyike haját húzza vagy Krisztus felé fűgét mutat (Újpestre, Dunaszekcső, Závod, Nagyvejes stb.). A XIX. században a fenti ábrázolási sémák egyszerűsödnek. A feszület lábánál álló Fájdalmas Mária szobrok helyett a posztamensek homlokfalán, fülkeszerű mélyedésben jelennek meg a különböző Pieta-ábrázolások, ill. helyenként védőszentek, Flórián, Bálint és Orbán (Pécsvárad,

³⁶ Historia Parochiae Nadasd. Kézirat A. 159.

³⁷ vö.: Gulyás É. 1986.

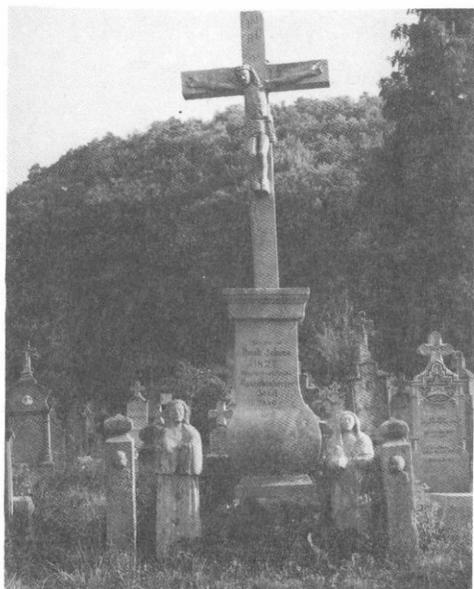
³⁸ Bálint S. 1977. I. 220–223.

³⁹ A szoborhoz többféle legenda fűződik. ld. Bálint S. 1977. I. 44–45.

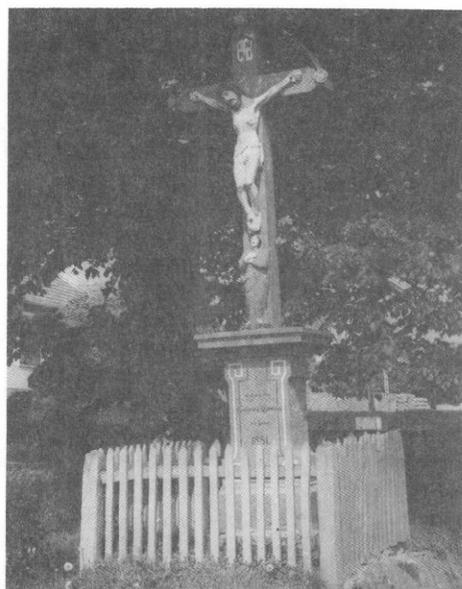
⁴⁰ Lexikon der christlichen Ikonographie (a továbbiakban LCI) Band. I. Herder. Rom, Freiburg, Basel, Wien. 1990. 42–70.

⁴¹ Marienlexikon Band. II. St. Ottilien. 1989. 631.

⁴² Lantosné I. M. 1989. 110–115., Lantosné I. M. : Kálváriák és a passio emlékei. JPM Év-könyve. Megjelenés alatt.



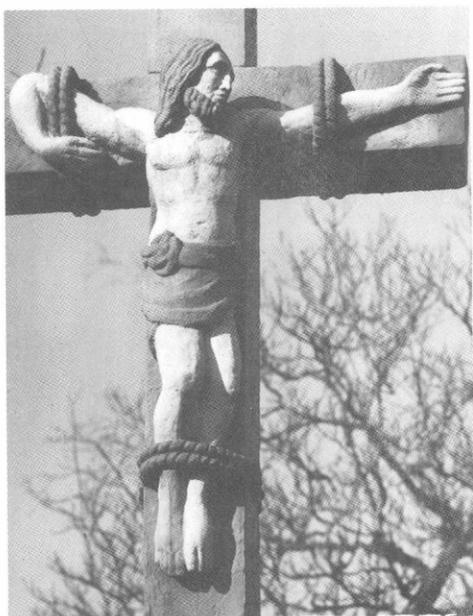
26. ábra: Mecseknádasd, a régi temető keresztje, 1827. Fotó: Lantos Miklós.



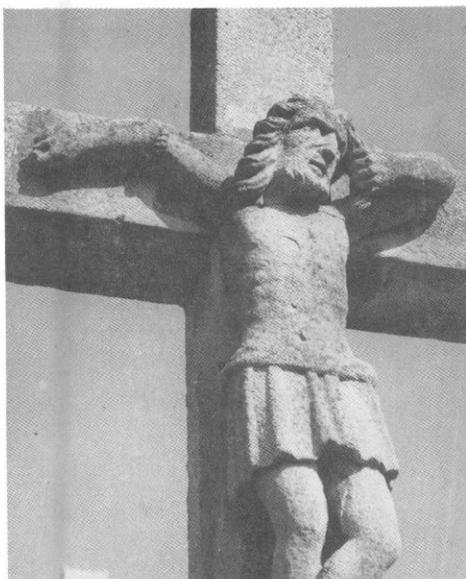
27. ábra: Véménd, kékre festett útmenti kereszt, 1851. Fotó: Lantos Miklós.



28. ábra: Szajk, a kálvária keresztcsoportjának részlete, 1859. Fotó: Lantos Miklós.



29. ábra: Bóly, Kálvária, a kötéllel felkötözött jobb lator szobra, 1843. Fotó: Lantos Miklós.



30. ábra: Újpetre, Kálvária, a haját húzó bal lator. Fotó: Lantos Miklós.



31. ábra: Mánfa, temető részlet kereszttel, talapzatán a loretoi hagyományt idéző öltöztetett Mária szoborral. Fotó: Lantos Miklós.



32. ábra: Ráksi, útmenti kereszt, Galambos (Gungl) József munkája. Fotó: Lantos Miklós.



33. ábra: Csonkamindszent, kereszt, készítette Popilla Mihály cserkúti faragó. Fotó: Lantos Miklós.



34. ábra: Kővágószőlős, Mária szobor a temetői kereszt talapzatán, Popilla Mihály munkája. Fotó: Lantos Miklós.



35. ábra: Peterd, Pietà a kereszt talapzatán, készítette, Popilla István. Fotó: Lantos Miklós.

Zengővárkony, Nagynyárad, Kisbudmér, Csonkamindszent, Peterd ill. Himesháza, Székelyszabar, Villány). Ezek megformálása általában naivabb, mégis megrendítően szuggesztívek.

A posztamensek formaváltozatai szépen követik a korstílust. Természetesen ez provinciális variánsokban jelentkezik. Tekintettel arra, hogy kőfaragóinkat többféle hatás befolyásolta, az emlékműanyagon a különféle stílusok helyenként kontaminálódtak. Így megfigyelhető barokk, copf, klasszicizáló, neogót és eklektikus elemek keveredése.

Felméréseink szerint népi mestereink kőkeresztjeire a XIX. század második felében jelentős hatást gyakorolt *Bartalits Mihály* tevékenysége. Keresztcsoportja a szajki kálvárián (1859), út menti keresztje Fazekasboda határában és Mindszentgodisán, kompozíciójában, valamint megformálásában például szolgált a nagynyárad-, az olaszi és a Kapos menti keresztok faragásánál.

Adatközlőink emlékezete szerint vizsgált térségünkben már a XVIII. századi kereszteteket, sőt sírköveket is lefestették. Kivételt képeztek a kövágószőlősi vörös- és a cserkúti sárga homokkőből készült faragványok, melyeket sohasem mázoltak le. Az emlékműanyag festése a megrendelők igényéhez igazodott. Bár a korpuszokat is festették, jellemző mindig a kereszt színe volt. A magyarok lakta területen, így a Kapos mentén, a külső-somogyi falvakban, a Pécs környéki községekben, Bogád, Romonya, Pereked, Berkesd, Erzsébet, Szilágy, Martonfa, Hosszúhetény, valamint a baranyai, völgyeségi magyar többségű falvakban (Magyaregregy, Kárász, Vékény, Szászvár) a kereszteteket szürke színre festették.

A Dráva menti horvátok, Baranyában és Somogyban valamint a Mohácsi járás sokácai és a bosnyák lakosság általában a sárga és zöld színt igényelték (Felsőszentmárton, Lakócsa, Szentborbás, Tótújfal, Drávakeresztúr, valamint Kátoly, Szemely, Áta, Pécsudvard, Magyarsarlós stb.). A századforduló baranyai monográfusa, Várady Ferenc megyénk németajkú lakosságát viselete alapján osztályozta. Többek között elkülönítette és jellemezte a kékfestő ruházatban járó ún. "kék svábok" csoportját is, akik a mohácsi járás falvaiban laktak. Várady megállapításait csak a viseletre vonatkoztatta. Kutatásaink során megállapíthattuk, hogy a kék szín ízlésmeghatározó volt ezen a kistájon, bizonyos értelemben a korabeli bútor kultúrát és a faragott emlékeket is befolyásolta. A német lakosság ugyanis az út menti kereszteteket és a sírköveket kobaltkékre festette.

Olyan falvakban, ahol németek és magyarok éltek együtt, a kölcsönhatás jegyében módosulhatott a színhasználat.⁴³

Faragott emlékeink utolsó, ugyancsak változatos és mennyiségben is legnagyobb csoportját a sírkövek képezik. Ez a változatosság, egyrészt megnyilvánult a kőanyag sokféleségében, mert az általánosan használt homokkövek mellett esetenként máshonnan származó mészkövet (márványt) és gránitot is alkalmaztak, másrészt kifejezésre jutott a formaváltozatok gazdagságában. A XVIII. században a kőfaragók környezetük igényeire, magyar, német és szerb lakóknak egyaránt dolgoztak. Ezt bizonyítják a hármaskarú végződő ún. lóhere-végű latin-kereszt alakú sírkövek, amelyek vidékünkön a legrégebbiek. A korabeli német és szerb temetőinkben ez a típus lehetett általános. Feltehetőleg német kőfaragók készítették a szerbek sírköveit is. Ilyen szerb temető maradványai még láthatók Sombereken, Mohácson, Dunaszekcsőn, Majson, Lánycsokon, Grábócon, Medinán, régi német temetők többek között Mecseknádasdon, Bólyban, Bátaszéken, Tevelen, Kakasdon, Egyházasközaron és Tófün. Az első telepések német sírköveinek jellegzetes korai típusa a szívből kinövő latin kereszt, amelynek szárait vésték a sírfelirattal. Ezek szövegváltozatai híven megőrizték a korabeli nyelvhasználatot is. Egyik legszebb sírkövünk a mecseknádasdi régi temetőben áll. Felirata: „IHS INRI ANNO 1765 DEN ZO SEPTEMBER ISD GOT SELIGENDSHLAFENDER GINGLING JOHANNES SHULZ” Alatta vésett motívum, egy szívből kinövő, kétfelé hajló tulipán látható. A régiókban található XVIII. századi korai német sírkövek kontinuos kapcsolatban állnak a német nyelvterületen található középkori sírkőváltozatokkal. Az egykori tartományok, Hessen, Schwalm, Fulda stb. területén a középkori sírjelek formái a XVII. századig szinte változatlanok voltak. Ennek tradícióját hozták magukkal a német kőfaragók. A hagyomány továbbélése különösen szembevetendő a Mohács környéki ún. primer telepítésű falvakban, Himesházán, Bátaszéken, a kegyúri Batthyány birtok központjában, Bólyban, a völgyeségi Tófün, Egyházasközaron, Kakasdon, Tevelen, Bonyhádvarasdon, valamint

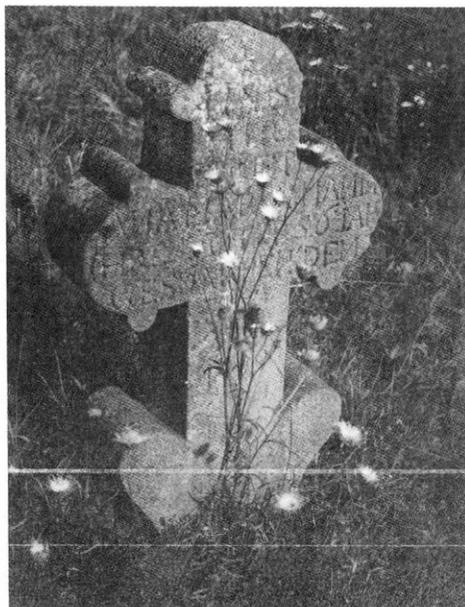
⁴³ Békés (Bayer) József és id. Amrein Ferenc közlései alapján



36. ábra: Mecseknádasd, Gingling Johannes Schulz sírköve, 1765. Fotó: Lantos Miklós.



37. ábra: Hímesháza, Johann Michel Ahn sírköve, 1775. Fotó: Lantos Miklós.



38. ábra: Egyházaskozár, német sírkő 1790-ből. Fotó: Lantos Miklós.



39. ábra: Somberek, Raeza Prokop sírköve, 1788-ból. Fotó: Lantos Miklós.



40. ábra: Hidas, nemes gyulai Gaál Anna és Kardos András táblabíró sírköve. Fotó: Lantos Miklós.



41. ábra: Hidas, Finta János sírköve. Fotó: Lantos Miklós.



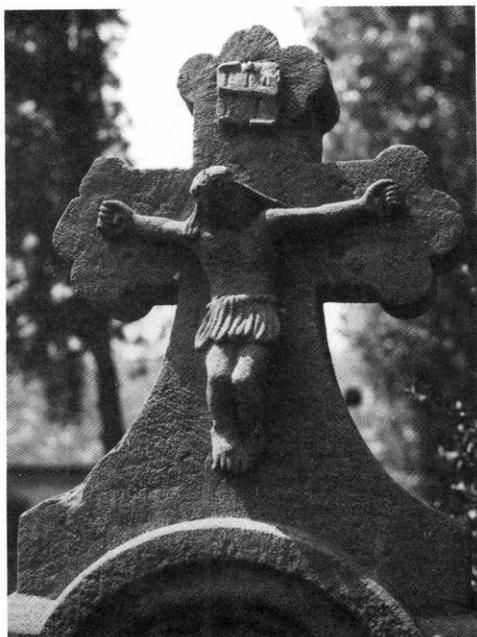
42. ábra: Mecseknádasd, sírkő életfával. Fotó: Lantos Miklós.



43. ábra: Mecseknádasd, Martin Miller molnár-
mester sírköve, 1825. Fotó: Lantos Miklós.



44. ábra: Kővágószőlős, klasszicista jellegű sírkő. Fotó: Lantos Miklós.



45. ábra: Cserkút, sírkő vörös homokkőből XIX. század második fele. Fotó: Lantos Miklós.



46. ábra: Kővágószőlős, sírkő, 1880. Fotó: Lantos Miklós.



47. ábra: Kővágószőlős, sírkő, Popilla Mihály munkája. Fotó: Lantos Miklós.

Mecseknádasdon. Itt elsősorban a lóhere végződésű keresztoszarak, a feliratok és motívumelemek jellegzetesek.⁴⁴

A halálra vonatkozó XVIII. századi szimbólumok, a barokk kor szellemiségéből fakadóan, szemléletes képi megfogalmazásokban jutottak kifejezésre. Ezek megjelenése a polgári síremlékanyagban, különösen a pécsi egykori budai-külvárosi temetőben figyelemre méltó.⁴⁵ Helyenként ez a polgári hatás érvényesül vidéki temetőink sírkőanyagában. Így a régi hidasi temető néhány sírkőve töredékesen megőrizte a korabeli jelképrendszer motívumait. A hidasi sírkövek a helyi kismesek egykori emlékei pl. „...Nemes Gyulai Gaál Anna asszony és Ttes Kardos András táblabíró...” sírkövén homokóra, lefordított fáklya, kasza és koponya, valamint leszakított viráginda látható. Ugyancsak Hidason, a Finta család sírkővein, 1800-ból, halotti korona, lángoló szívbe szúrt nyíl és alul Ádám koponyája van kifaragva. Nem véletlen, hogy a Dél-Dunántúl két fő kőfaragóközpontjának temetőiben található a legváltozatosabb sírkőanyag. Mecseknádasdon, a Szt. István kápolna melletti régi- és a kálvária mögött, 1804-ben nyitott újabb temetőben néhány kivételtől eltekintve ún. táblás sírkövek láthatók. Az utóbbiak az 1820-as évektől váltották fel a régi formákat. Ezek a gót betűs felirat stilizált motívumelemek között olvasható. Ilyenek pl. a hit-remény-szeretet = a kereszt, horgony, a szív, az örök álmot jelentő mákfej, halotti koszorú-korona, az örökkévalóságot jelképező csillag, vagy a Gondviselőre utaló Istenszem. Kiemelkedően szép, képi tartalmában egyedülálló, egy 1800-ból származó sírkő, amely az életfa alatt álló Ádámot és Évát, lábuk alatt pedig Ádám koponyáját ábrázolja. Néhány sírkövön foglalkozásra utaló szimbólumok is láthatók. Ilyen „Martin Wilhelm Millermeister” sírkőve, 1825-ből, amelynek alsó részére malomkereket és fölé egy körzöt vésett a kőfaragó. Kővágószőlős és Cserkút vonzáskörzetében jellegzetesek a vörös homokkőből készült síremlékek. A sírkőből kinövő kereszten a megfeszített Krisztus látható. Ezek a régebbi típusok. Másutt a bekeretezett szövegrész fölé szárnyas angyalfejet, valamint stilizált virágmotívumot és szívet faragtak.

Összegezőképpen elmondhatjuk, hogy a dél-dunántúli kőfaragóműhelyek kialakulását a XVIII. századtól nemcsak tájféldrajzi-geológiai tényezők, hanem a hódoltságot követő migráció is elősegítette.

A kegyúri és az egyházi építkezésekkel egyidejűleg a vidéki települések is fejlődésnek indultak. A pécsi egyházi és a városi építkezésekhez nagyszámú olasz kőfaragó érkezett, akik számos kisebb falusi műhellyel is kapcsolatot tartottak. A vidéki iparosok részben a városi mestereknél tanultak szakmát, s később bányát is béreltek tőlük. A pécsi műhelyek nagyobb vállalkozásaiknál többnyire falusi kőfaragókat alkalmaztak. Ennek hatása az emlékanyag stílusában és a formaváltozatokban is kifejezésre jutott. A XIX. század folyamán kialakultak a kőfaragóközpontok, és az iparosok egzisztenciálisan megerősödtek. A faragott köemlékek jellegzeteségeit a sajátos nemzeti igények is gazdagították.

Pécs

LANTOSNÉ IMRE MÁRIA

⁴⁴ vö.: Schmeissner H. Rainer 1986., Losch B. 1968. Azzola F. K.-Bormuth H. Haas W. H. 1980.

⁴⁵ vö.: Szőnyi O. 1911.

IRODALOM

- BÁLINT Sándor
1977 *Ünnepi Kalendárium. I-II.* Budapest
Bóly 1093-1993
1993 Szerk.: HÁRS Tibor és HÁRS József. Bóly
- BOROS László
1985 *A pécsi székesegyház a 18. században.* Művészettörténeti Füzetek 18. Budapest
- BRUNNER, Walter
1990 *Steirische Kalvarienberge.* Graz–Budapest
- CSEMEGI József
1957 *Trinitász-szimbólumok és ábrázolások a középkori Magyarország művészetében.* Budapest
- ÉRI István – NAGY Lajos – NAGYBÁKAY Péter
1975 *A magyarországi céhes kézművesipar forrásanyagának katasztere.* Budapest
- GULYÁS Éva
1986 *Egy őszi pásztorünnep és európai párhuzamai.* Szolnok
- HAAS Mihály
1845 *Baranya.* Pécs
- HENGL, Ferdinand
1985 *Deutsche Kolonisten im Komitat Baranya/Ungarn 1688-1752.* Schriesheim
- IMRE, Mária
1982 *Töpferei in Nadasch/Mecseknádasd und Altglashütten/Óbánya.* Budapest
- LANTOS, Mária
1989 *Interethnische Charakteristiken an den behauenen Steindenkmälern der Ungarn-deutschen.* Steinkreuzforschung Nr. 16. Regensburg
- LANTOSNÉ Imre Mária
1991 *A katolikus németiség népi hitélete a pécsi egyházmegyében.* Baranya IV./1-2. Pécs
- LEXIKON der christlichen Ikonographie Band I.
1990 Rom, Freiburg, Basel, Wien
- LOSCH, Bernhardt
1968 *Steinkreuze in Südwestdeutschland.* Volksleben 19. Tübingen
- MARIENLEXIKON Band II.
1989 St. Ottilien
- PAPP Ferenc
1943 *Termésköveink előfordulása és hasznosíthatósága.* Budapest
- PESTY Frigyes
é.n. *Helységnevtár.* OSZK. Fol. Hung. 1114/4.
- PETROVICH Ede
1956 *Pécsi székesegyház.* Pécs
- PIGLER Andor
1929 *A barokk tárgyválasztás és formanyelv.* Magyar Művészet 5. Budapest
- SCHAFARZIK Ferenc
1904 *A Magyar Korona országai területén létező kőbányák részletes ismertetése.* Budapest
- SCHMEISSNER, Rainer H.
1986 *Oberpfälzer Flurdenkmäler.* Regensburg
- SZŐNYI Ottó
1911 *A pécs-budai külvárosi temető.* Pécs
é.n. *Pécs.* Pécs
- TÜSKÉS Gábor
1980 *Ülmenti és temetői kőfeszületek Abaliget és Orfű környékén.* Ethnographia XCI. 98-113.
- VÁRADY Ferenc
1897 *Baranya múltja és jelene.* II. Pécs

STEINMETZ-WERKSTÄTTEN UND DENKMÄLER DER STEINBEARBEITUNG IN SÜD-TRANSDANUBIEN

Die süd-transdanubischen Zentren bilden eine bedeutsame Gruppe der ungarischen Steinmetz-Werkstätten. Im Mecsek-Gebirge und in der Gegend von Siklós wurde der Abbau von Kalk- und Sandstein seit der Römerzeit kontinuierlich betrieben, zumal sich beide Steinsorten vorzüglich zur Bearbeitung eignen. Sie wurden nicht nur als Bausteine, sondern auch für bildhauerische Zwecke benützt. Nenneswert war ferner der Abbau von Mühlsteinen.

Die Entwicklung der süd-transdanubischen Steinmetz-Werkstätten wurde seit dem 18. Jh. nicht nur von den landschaftskundlich-geologischen Faktoren gefördert, sondern auch von der Migration, die der Türkenherrschaft folgte.

Gleichzeitig mit den kirchlichen und Patronatsbauten begann auch eine Entwicklung der ländlichen Siedlungen. Zu den kirchlichen und städtischen Bauarbeiten in Pécs (Fünfkirchen) kamen zahlreiche italienische Steinmetzen, die auch mit vielen ländlichen Werkstätten in Verbindung standen. Die Handwerker vom Lande lernten ihren Beruf zum Teil bei städtischen Meistern, von denen sie später auch Steingruben pachteten. Die Werkstätten von Pécs stellten bei größeren Arbeiten zumeist ländliche Steinmetzen an. Die Wirkung dieses Verfahrens kam auch in Stil und in den Formvarianten des Denkmalgutes zum Ausdruck. Im Laufe des 19. Jh. entfalteten sich die Steinmetz-Zentren; bei den Handwerkern war eine existentielle Stabilisierung zu verzeichnen.

Hinsichtlich der Thematik des Denkmalgutes sind die sakralen Werke ausschlaggebend. Die Dreifaltigkeitssäulen, Standbilder, Marterl, Bildsäulen am Straßenrand, plastische Werke am Kreuzespfad, Grabmäler.

In den kirchlichen und weltlichen Patronatszentren sind im allgemeinen Formvarianten von höherer Qualität zu finden, während in den entlegenen Ortschaften eher volkstümliche Formulierungen vorherrschen.

Die Eigenheiten der gemeißelten Steindenkmäler wurden auch durch spezifische Ansprüche der verschiedenen Nationalitäten bereichert.

MÁRIA LANTOS-IMRE

Beérkezett könyvek

Götz, Irene: Unternehmenskultur. Die Arbeitswelt einer Großbäckerei aus kulturwissenschaftlicher Sicht. Münchner Beiträge zur Volkskunde 19. Münster–New York–München–Berlin, 1997. 278 p. Waxmann Verlag

Hagyomány és korszerűség a XVI-XVII. században. Szerk.: Petercsák Tivadar. Studia Agriensia 17. Eger, 1997. 234 p. Heves Megyei Múzeumi Szervezet, Dobó István Vármúzeum

Harkai Imre – Klamár Zoltán: Adorján népi építésze. Kanizsa, 1997. 96 p. Cnesa Oktatási és Művelődési Intézmény

Juhászné Vinciczai Ágnes: Székesfehérvár útjai és hídjai. Székesfehérvár, 1997. 66 p. Útgazdál-

kodási és Koordinációs Igazgatóság, Fejér Megyei Állami Közútkezelő Kht.

Karcagi Kalendárium 1997. Szerk.: Körmendi Lajos. Karcag, 1997. 230 p. Déryné Művelődési és Ifjúsági Központ

Kellner, Maximilian Georg: Die Ungarneinfälle im Bild der Quellen bis 1150. Von der „Gens detestanda“ zur „Gens ad fidem Christi conversa“. Studia Hungarica 46. München, 1997. 228 p. Verlag Ungarisches Institut

Kollár Sámuel: Rimaszombat mezőváros múltja és jelenkora. Gömör-Kishonti Téka 3. Sorozatszerk.: B. Kovács István. Somorja, 1997. 76 p. Méry Ratio, Gömör-Kishonti Múzeum-egyesület

MAGYAR PÉNZEK CSEREMISZ (MARI) ÉKSZEREKEN

A cseremiszi ékszerek numizmatikai gyűjteménnyel érnek fel. E hasonlat A. Rambaud francia utazó tollából származik, aki a múlt század közepén ismerkedett meg a cseremiszi nők viseletével és ékszereivel.¹ A pénzérmével kivarrt vagy azokból összeállított ékszerek a cseremiszi (mari) nők szimbólumai voltak, s azok ma is. A mellett szinte teljesen elfedő, nagyalakú ékszerek öröklődtek a családban, így ezeken korai, XVI. századi pénzekon kívül a mai használatban levő kopejkáig, sőt érdemrendekig mindenfajta érem megtalálható.

A pénzékszerek elsősorban vagyont, befektetést jelentett. A cseremiszi eladó leány menyasszony korában a lakodalom alkalmából kapta meg a családja vagyoni helyzetére utaló ékszert, amelynek értékétől függött többek között a leányért fizetendő összeg, az aradíj, *kalym* nagysága.² A pénzékszerek szervesen hozzátartozott a hozományhoz, ruhadarabokon valamint jószágokon kívül.³ Egy 1702-es paraszti inventárium szerint egy hegyi cseremiszi menyasszony a következő pénzes ékszereket kapta hozományba: pénzzel kivarrt pártát, pénzes fülbevalót, két pénzes nyakéket valamint egy vállon keresztbe függő melldíszet.⁴ Ennek megfelelően a vőlegény hét rubelt fizetett érte. Az aradíj nagysága helyenként változott. Georgi adatai az 1700-as évek végére utalnak, amikor a menyasszonyért minimum 20 és maximum 100 rubelt fizettek.⁵ 1767-ben a keleti cseremiszek amiatt emeltek panaszt, hogy a *kalym* már a házasság akadályává is lehetett, miután gyakran 100 rubelt is kértek a menyasszonyért. Folyamadványukban azért fordultak a jekatyerinburgi törvényhozó bizottsághoz, hogy az aradíjat 20 rubelre csökkentsék, sőt, ha a menyasszony maga is beleegyezett a házasságba, akkor csak 10 rubel legyen fizetendő.⁶

A menyasszony ékszerekészlete tükrözte a család anyagi viszonyait. A hegyi cseremiszek bőralapú nagyalakú melldíszre 200-500 csepp alakú kopejkát varrtak,⁷ míg a mezei cseremiszek széles bőrgallérjaira legalább 100-200 dara-

¹ Rambo 1884, 15; Sommier 1888, 231-232. August Ahlqvist 1856-ban pénzzel kivarrt melldíszet vásárolt a múzeum finnugor gyűjteményeibe. Az ékszert mégsem a néprajzi tárban tárolták, hanem a numizmatikai tárban. Vahter 1953, 178

² Hämäläinen 1915, 105; Fuksz 1840, 224; Szmirnov 1889, 107

³ Nyikolszkij 1920, 170-171, Hämäläinen 1930, 70, 84; Kozlova 1954, 175; Kozlova 1958:129, Molotova-Tokszubajeva 1990, 75

⁴ Ivanov 1982, 150

⁵ Georgi 1771, 1:31

⁶ Kozlova 1978, 227

⁷ A következő ékszerek a Finn Nemzeti Múzeum (Helsinki) finnugor gyűjteményeiben: SU 240:7; SU 2396:104; SU 4944:12; a Mari Nemzeti Múzeum (Joskar-Ola) gyűjteményeiben: 3287.



1. ábra: Keleti cseremisiz menyasszony. Fotó Gimajev 1984, Muzej arheologii i etnografii

bot.⁸ 1712-ig a cseremiszek 1 rubel 40 kopejkát fizettek adóba,⁹ tehát az egy ékszerre rögzített kopejkák mennyisége kétszeres évi adónak felelt meg, ami viszont az évi mókusprémzsákmány felét jelentette.

A pénzékszerek kedveltsége több okkal magyarázható. Egyrészt a pénzékszer közvetlenül fitogtatta a család anyagi helyzetét, mint már erre utaltunk is. Másrészt a csillogó ékszerek a megvédték viselőiket, óvták többek között a szemmelveréstől, így amuleteknek is tekinthetők. Harmadrészt a Volga vidéki nem orosz népek, a cseremiszek és a csuvasok rá voltak kényszerítve a házilag összeállított ékszerek használatára azzal, hogy 1691-ben hozott törvény szerint e népeknek megtiltották az kézműiparosságot, valamint a kereskedést.¹⁰ E tilalmat csak a XIX. század közepén oldják fel.

A legkorábbi pénzek szabálytalan csepp alakú kopejkák, amelyeket 1534 és 1631 között vertek az orosz birodalomban.¹¹ Szpasszkij kutatásai szerint csepp alakú, de sárgaréz ötvözetű kopejkákat csak a kazanyi kánság veresége után, 1530-1550 között, forgalmaztak.¹² Ez utóbbi *mordovkáknak* nevezett érmekeket csak ez alatt a rövid idő alatt használták áruforgalmi eszközként, később pedig kizárólag a Volga menti nem orosz népek viseletének díszítésére.¹³

A XVIII. században Anna Ivanovna cárnő, majd II. Katalin nagyszabású keresztény térítést indítottak a Volga vidékén. A megkeresztelkedőknek adókedvezményeket és ajándékokat, többek között a cárnő képmásával ellátott ezüstpénzeket

⁸ A kazanyi Tatar Nemzeti Múzeum gyűjteménye 10408:5, az orsankai Tájmuzeum (Mari Köztársaság) gyűjteménye: 517, 518, 520

⁹ Szmirnov 1889, 37; Nyikolszkij 1920, 80 - 1 rubel 40 kopejka = 490 mókusprém

¹⁰ Nyikolszkij 1919, 469; Ajplatov et al. 1986, 84

¹¹ Szpasszkij 1954, 233

¹² Szpasszkij 1970, 5

¹³ Szpasszkij 1954, 230

juttattak. 1744-ben Carevokok-sajszk környékén például 416 cseremiszt kereszteltek pravoszláv hitre, s közöttük összesen 741 rubel 65 kopejkát osztottak szét¹⁴. Az ékszerkészlet így nagyméretű ezüstérmekkel gazdagodott.

A pénzékszerdivat a XIX. században folytatódott annak ellenére, hogy 1861-ben eltörölték a kézműipar és a kereskedelem korlátozására szolgáló rendelkezéseket, majd pedig 1868-ban csökkentették a kilyukasztott pénzek értékét¹⁵, végül pedig 1885-ben megtiltották áruforgalmi használatukat¹⁶. Cseremisz területen a rendelkezések valamint a megváltozott gazdasági helyzet és a kereszténység különböző fokai szerint más és más ékszerkultúrát alakítottak ki. Hegyi cseremiszek között az intenzív gazdasági fejlődés és a görögkeleti egyház hatékony tevékenysége a múlt század végére megváltoztatta a

viseletképet. A nagyméretű pénzékszerek kimentek a divatból, és az ezüsttrubelekből fűzött nyakékek maradtak használatban, de azok is csak a század elejéig. A két világháború közti gazdasági válság, majd azt követően a második világháború alatt pénzékszereik nagy részét a marik az államnak szolgáltatták be. 1942-ben a Mari szocialista köztársaság 259 kg ezüstöt adományozott az államkasszába.¹⁷ A mezei cseremiszek körében a pénzékszer divatja fennmaradt, de a pénzeket egyre inkább másolatokkal helyettesítik. A keleti cseremiszek körében a nagyalakú melldíszek valamint pénzes sapkák a menyasszonyi öltözet elengedhetetlen tartozékai.¹⁸

A pénzek legnagyobb része orosz veretű. 500 cseremisz (mari) ékszert volt alkalmam megvizsgálni. Ennek egy része múzeumi tárgy, más része viszont tere-



2. ábra: Pajtova Janszulo Vajguzovna gazdag ékszerkészlete. Fotó Ildikó Lehtinen 1991, Museovirasto

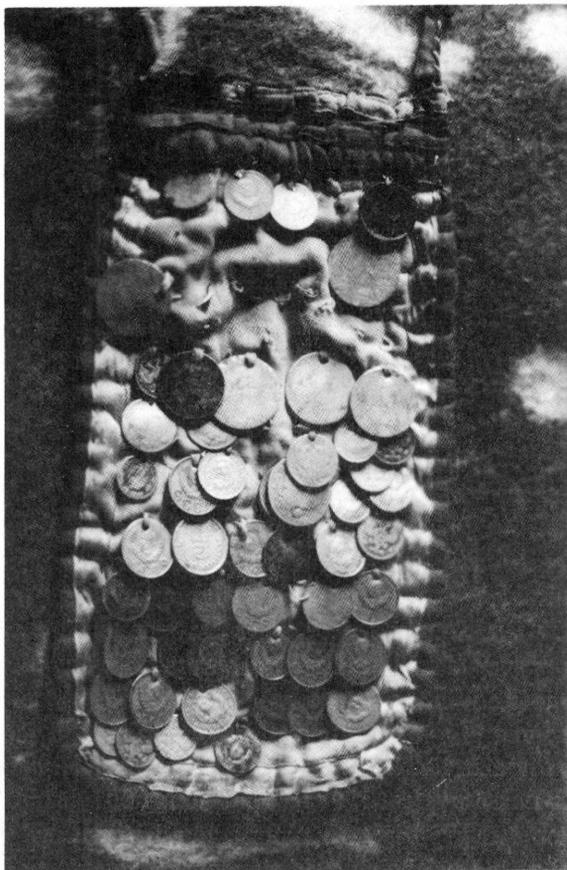
¹⁴ Nyikolszkij 1919, 471

¹⁵ Katanov 1908, 386

¹⁶ Szpasszkij 1954, 201

¹⁷ Szadova 1975, 139

¹⁸ terepmunkai megfigyelések 1987-ben és 1991-ben



3. ábra: Lena Sajfullina melldísz. Fotó Ildikó Lehtinen 1991, Museovirasto

Melldisz kukrek tenge

Pirossal szegett 27 cm hosszú és 9 cm széles kendervászondarabra 62 darab pénz van varrva 17 sorba, minden sorban négy érme. A pénzek nagyobb része a XIX. századból (31 db), a többi a múlt századból (23 db) való, nyolcat nem lehet meghatározni kopott felületük miatt. Egy magyar fillér is van a pénzek között: 'Magyar királyi váltópénz 1909'. A melldísz piros szalaggal a nyakba kötve hordják hasonló szerkezetű nyakékkal együtt.

pen dokumentált, magántulajdonban levő ékszeranyag. Az ékszerekre rögzített pénzek a következő időbeli differenciát mutatják.¹⁹ A csepp alakú kopejkákból és azokat utánzó mordovkákból összesen 4057²⁰, a XVIII. századi ezüstrubelekből és félrubelesekéből 139²¹, a XIX. századi kopejkákból és rubelesekéből 5465²² és az 1922-1957 közötti időszakból 862 db²³ pénz származik.

Ezen felül a tárgyalt anyagban néhány, pontosabban 13 darab, külföldi pénz is található²⁴. Ezek létezéséről már Miller is megemlékezik a múlt század végén irt múzeumi katalógusában.²⁵ A külföldi pénzek között néhány magyar pénzérme, fillér, pengő és forint is található.

A magyar pénzek kizárólag keleti cseremisiz anyagban fordulnak elő; kettő nagyalakú melldíszben, egy varkocsdíszben és egy pedig asszonyi főkötőre van varrva.

¹⁹ Itt csak azok az ékszerek szerepelnek, amelyekre tíznél több ezüstpénz van varrva.

²⁰ Lehtinen 1994, 99, 7. tábla

²¹ Lehtinen 1994, 103, 9. tábla

²² Lehtinen 1994, 105-106, 10. tábla

²³ Lehtinen 1994, 109, 11. tábla

²⁴ Lehtinen 1994, 110

²⁵ Miller 1887, 39

Az ékszer Pajtova Janszulo Vajguzovna (1929) rendkívül gazdag ékszerkészletének egy része. Ehhez a következő pénzes ékszerek tartoznak: menyasszonyi sapka *takija*, fülbevaló *peles tenge*, gyöngysor *sercsa*, nyakék *on tenge* és karkötőpár gyöngyökből *kid sercsa*. Baskortosztan, Krasznaja Gorka, Nurimanovo, Bas Sidü

Melldísz *on soga*

Színes szalagokkal szegett 27 x 31 cm nagyságú vászondarabra 51 db pénzérme van varrva. Négy pénzérme 1852-1871, szintén négy 1903-1914 s a többi pedig 1932-1957 periódusra datálható. A fillér 1903-ból való.

Lena Sajfullina (1949) nagyanyjától, Sümalcse Kanejevától (1911), örökölte. Baskortosztan, Burajevo, Bolsesuksanovo

Varkocsdísz *üp tenge*

56 cm hosszú és 3 cm széles vászoncsík, melyre négyesével rubelesek és 20 kopejkásokat (24 db) varrtak. Az aranyozott rubeleket tulajdonosa lefejtette a második világháborút követő nehéz gazdasági helyzetben. A magyar pénz 1888-as évszámmal van ellátva. Valjahmetova Hadiszja Gelmansitovna (1933) tulajdona. Baskortosztan, Miskino, Tibilevo

Főkötő *ekej*

Csúcsos alakú főkötő, melynek háromszög alakú homlokrésze, valamint a tarkót fedő és a hát közepéig lenyúló vége színes selyemhímzéssel van díszítve. A főkötő szélére 10, 15 és 20 kopejkásokat varrtak valamint egy 10 fillérest 1908-ból. A többi pénz az 1818-1913 közötti időszakra datálható. Baskortosztan, Miskino, Starokulcsübajevo (Aem, Ufa, E-25-7)



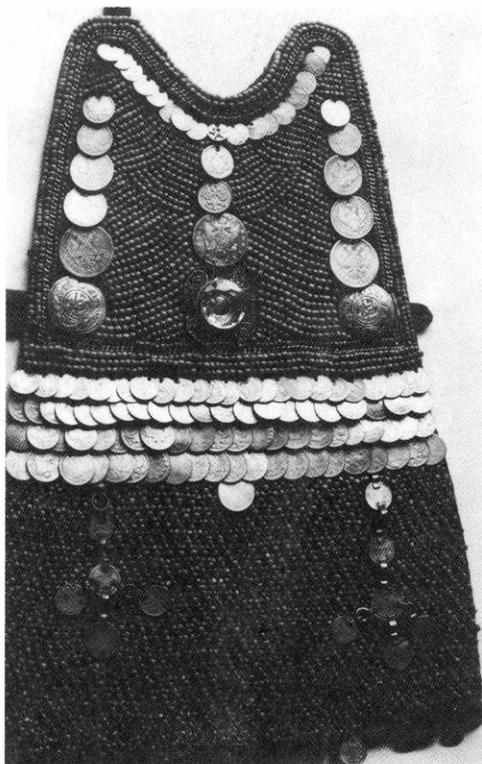
4. ábra: Csuvas melldísz. Aem E-46-88, Ufa.
Foto Ildikó Lehtinen, Museovirasto

A pénzeszkerek viselőjük vagyoni helyzetére utaltak. Ezüstrubelekkel bőven ellátott ékszere nem volt azonban mindenkinek. A mell- és a varkocsdíszek anyai ágon öröklődtek a családban. A díszekre vigyáztak, a pénzeket régi hagyományok szerint a húsvéti áldozások idején fényesítették ki²⁶. A menyasszony új pénzt varrt a rá hagyományozott ékszerre; így az biztosította számára a családi boldogságot, ellenkezőleg szerencsétlenséget hozott volna.²⁷ Az elrongyolódott anyagot kicserélhették, ilyenkor szintén újabb pénzekkel látták el a régi „pénzállományt”.²⁸ Ha a családban nem volt menyasszonyi ékszerkészlet, akkor kölcsönkérték valakitől. Manapság ez az általános gyakorlat. A falvakban egy-egy

²⁶ Vasziljev 1927, 112; Mihajlov 172, 138; interjúk a következő falvakban Baskortosztánban: N. Kulcsübajevo; Bas Sidü; Akudi; B. Suksanovo; Selkanovo

²⁷ N. Kulcsübajevo, Csurajevo, Kokus, Selkanovo; Akudi, Csebükovo, Kiebak, Novoakbulatovo, Bajmurzino, B. Kurazovo, B. Sidü, Bajmurzino

²⁸ Atlegacs, Csurajevo, Susadü-Ebalak, Ivacevo; Bajmurzino



5. ábra: Baskir melldisz. Aem E-19-4, Ufa. Fotó Ildikó Lehtinen, Museovirasto

családnak van meg a teljes ékszerkészlete, s azok kölcsönzik a lakodalom idejére. A menyasszony ilyenkor szintén köteles pénzt, gyöngyöt vagy gombot varrni arra áldozatként és óvszerként.²⁹ Újabb szokás szerint pénzmásolatokból új ékszereket készítenek.³⁰

Magyar pénzek előfordulnak a cseremiszekkel szomszédos népek pénzék-szerein is, így a Baskortosztanban lakó csuvas és baskir asszonyok melldísein.

Csuvas melldisz *szuhal*, amelyre 38 darab 15 és 40 darab 20 kopejkást valamint 72 darab mordovkát varrtak. A pénzek között egy 20 Filler 1894-ből. Az ékszert Tatjana Makszimovna Kuzminicsna (1902) varrta a lakodalma előtt. Baskortosztan, Kos-Elga, Bizsbuljak (Aem, Ufa, E-46-88)

Baskir melldisz *szelter*. A nagyalakú, korallgyöngyökkel teljesen kivarrt melldisz szélére valamint közepére XIX. századi 10, 15, 20 kopejkásokat valamint egy és fél rubelesek, aranyozott érméket és egy filigrán foglalatú hegyi kristállyal díszített boglárt varrtak. A magyar 20 fillér 1893-as évszámmal van ellátva. A melldíszet Ahmetova Hadiszja (1912) adta át lányának házasságkötése alkalmából. Baskortosztan, Baszajevo, Bajmak (Aem, Ufa, E-19-4)

Baskir melldisz *szelter*. A nagyalakú, korallgyöngyökkel és paszománttal kivarrt melldisz szélére 15 és 20 kopejkásokat, gyöngyház gombokat, rózsaköves boglárokat és két pfenniget (1874, 1900) valamint egy magyar pengőt varrtak. A magyar pénz 1943-ból való. A melldíszet Kudasajeva Galja Kuzsahmetovna (1928) kapta a nagyanyjától. Baskortosztan, Juldübajevó, Zilair (Aem, Ufa, E-45-18)

Baskir melldisz *jaga*. A nagyalakú melldisz orosz és más pénzekkel van kivarrva. A külföldi pénzek között 'Ornements des femmes' felirattal ellátott érmék, kettő 20 fillér (1894) és egy pengő (1943) található. Jagafarova Muszbafa (1932) kapta édesanyjától az 1940-es években. Baskortosztan, Podozornúj, Almenevo (Aem, Ufa, E-33-13)

Baskir melldisz *jaga*. A nagyalakú korállal kivarrt melldíszre 160 darab XVIII-XIX. századi és 67 újabb, 1920 után vert pénzt varrtak. A dísz közepére közép-ázsiai készítményű ékszert varrtak. A pénzek között egy 10 filléres 1893-as évszámmal.

Baskir hátdisz *inghelek*. A melldíszrel együtt viselt ékszer 1920 után vert pénzekkel van kivarrva. Középre egy sorban ezüst melltüket, a szélére piros gyöngyökből fűzött rojtot varrtak, amelyre

²⁹ Csebykovo, Csurajevo

³⁰ Bajmurzino; B. Suksanovo; Lehtinen 1994, 269

132 orosz kopejkát valamint egy magyar pénzt (1894) akasztottak. Baskortosztan, Preobrazsenka, Szafakulev (Aem, Ufa, E-33-52, E-33-53)

Az ufai Baskír Tájézmúzeum gyűjteményeiben ezeken kívül számos ékszerről leezett, kilyukasztott magyar pénz van Ferenc József korából; 1861 (BKM 632), 1878 (BKM 630), 1900 (BKM 627, 628) valamint egy koronázási érme 14. 3. 1896 felirattal (BKM 608).

A pénzékszerdivat az egész Volga vidéken általános volt. Periférikus területen a török és finnugor nyelvű népek kevés termékeikkel, mézzel, méhviasszal, prémekkel és kenyérgabonával folytattak kereskedelmet, amelynek jelentősége csekély volt. A keresett pénzt nem bocsátották vissza az áruforgalomba, hanem befektették. A befektetés egy formája volt az ékszer. Külföldi pénzeket valószínűleg csak akkor vették használatba, amikor a pénzékszerdivat már leáldozóban volt. A távoli Belaja és Ufa folyók mentén lakó cseremisiz, csuvas és baskír népek körében a pénzékszert továbbra is viselték, annak ellenére, hogy a kilyukasztott érmék pénzforgalmi értéke megsemmisült. Mint csillogó ékszer, s mint amulett és talán a pénz ezüstértéke miatt is a külföldi pénzek így helyet kaptak a numizmatikai gyűjteményekkel is felérő melldíszeken.

A magyar pénzek két időpontból valók. Nagyobb részük a múlt század végére és e század elejére datálható. Gunda Béla több tanulmányában felhívta a figyelmet a „világjáró vengerecekre”. Közülük az olejkárok és a sáfrányosok nemcsak olajfélékkel és sáfránnyal kereskedtek, hanem galantériával is.³¹ A fésűk, szalagok, gombok, szalagok és más ruhadíszek a cseremisizek kedvelt és áhított áruai voltak. A Volga menti piacokon az effajta terméket ‘cseremisiz árunak’ is hívták (*cseremisizkije melocsü*)³². Valószínűleg az Oroszországban kereskedő és ott meg is telepedett árusoktól szerezheték be a magyar koronával ellátott pénzeket. A cseremisizek, s a többi szomszédos népek is a pénzeket úgy rögzítették az alapanyagra, hogy képes oldaluk látható legyen. A kétfejű sassal, Katalin és Anna cárnő képével ellátott pénzek mellett elterjedtek a nürnbergi gyártmányú díszérmék, amelyeken „Ornements des femmes” szöveg olvasható.³³ Mindezek érmék közös vonása a képet körülvevő füzér, amely a magyar koronás pénzek sajátja is.

A baskír ékszereken található 1943-as évszamos pengők már talán hadizsákmányként vagy hadifoglyokon keresztül kerülhettek e távoli keleti területek népei kezére.³⁴

Helsinki

ILDIKÓ LEHTINEN

³¹ Gunda 1989, 214-217

³² Laptev 1861, 412

³³ Szpasszkij 1970, 135

³⁴ Beke 1957, I. Előszó

IRODALOM

- AJPLATOV, G. N. – IVANOV, A. G. – SZANUKOV, K. N.
 1986 *Marijszkij kraj v szosztave rossijszkiego mnogonacionalnogo goszudarsztva vo vtoroj polovine XVI-XVII vv.* Isztorija Marijszkoj ASSR. Sz drevnyejših vremen do Velikoj Oktjabrskoj szocialisticseskoj revoljucii. Tom 1. Joskar-Ola
- BEKE Ödön
 1957 *Mari szövegek. Tscheremissische Texte.* I. Budapest
- FUKSZ, A. Sz.
 1840 *Zapiszki o csuvasah i cseremiszah Kazanszkoj gubernyii.* Kazany
- GEORGI, J. G.
 1776 *Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs, ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidungen und übrigen Merkwürdigkeiten.* Erste Ausgabe. Nationen vom Finnischen Stamm. Zweiter Ausgabe. Tatarische Nationen. St. Petersburg
- GUNDA Béla
 1989 *A rostaforogató asszony.* Budapest
- HÄMÄLÄINEN, Albert
 1915 *Mordvalaisten, tšeremissien ja votjakkien kosinta- ja häätavoista. Vertaileva tutkimus.* Journal de la Société Finno-ougrienne, XXIX. Helsinki.
 1930 *Beiträge zur Ethnographie der Ostfinnen.* Journal de la Société Finno-ougrienne, XLIV. Helsinki
- IVANOV, A. G.
 1982 *Rasszelenije gornüh marijcev v XVIII veke.* Arheologija i etnografija Marijszkiego kraja, 6. Joskar-Ola
- KATANOV, N. O.
 1908 *O predmetah ukrasenij tatarskih zsenescsin.* Izvesztija Obscsesztva arheologii, isztorii i etnografii pri Imperatorszkom Kazanszkom Universzitate, XXIII. Kazany
- KOZLOVA, K. I.
 1954 *Bolsaja szemja u marijcev v konce XIX - nacsale XX vv.* Ucsšnije zapiszki MarNII, VI. Joskar-Ola
 1958 *Vosztocsnűje marijcy.* Trudü MarNII, XI. Joskar-Ola
 1978 *Ocserki etnicseskoj isztorii marijszkiego naroda.* Moszkva
- LAPTEV, M.
 1861 *Materialü dlja geografii i sztatistiki Rosszii, szobrannűje oficerami generalnogo staba.* Sanktpeterburg
- LEHTINEN, Ildikó
 1994 *Tscheremissischer Schmuck. Ethnographische Untersuchung.* Travaux ethnographiques de la Société Finno-Ougrienne XIV. Helsinki
- MIHAJLOV, Sz. M.
 1972 *Baldran-bazar v Kozmodemjanszkom ujezde. Szvagybü gornüh cseremisz Kazanszkoj gubernyii. – Pokrovszkaja jarmarka v Kozmodemjanszkom ujezde. – Maszlenica u gornüh cseremisz Kazanszkoj gubernyii.* Trudü pro etnografii i isztorii russzkiego, csuvaszskogo i marijszkiego narodov. Csebokszarü
- MILLER, V. F.
 1887 *Szisztematicseszkoje opiszanije kollekcij Daskovszkogo etnograficseszkoje muzeja, I.* Moszkva
- MOLOTOVA, T. L. – TOKSZUBAEVA, L. SZ.
 1990 *Funkcionalnűje oszobennosztyi szvadebnoj odezsdü marijcev. Szemejnaja obrjadnosztyi narodov Szrednego Povolzsja (Isztoriko-etnograficseszkiye ocserki).* Kazany
- NYIKOLSZKIJ, N. V.
 1919 *Szbornyik isztoricseszkih materialov o narodnosztjah Povolzsja.* Kazany
 1920 *Isztorija mari (cseremisz).* Kazany

RAMBO, A.

1884 *Zsivopisznaja isztorija drevnej i novoj Rosszii*. Perevel A. Mihel'szon. Moszkva.

SZADOVA, T. A.

1975 *Zsenscsinü Marijszkoi ASzSzR*. Izdanie vtoroje, dopolnennoje. Joskar-Ola

SZMIRNOV, I. N.

1889 *Cseremiszü. Isztoriko-etnograficseszkij ocserk*. Izvesztija Obscsesztva arheologii, isztorii i etnografii pri Imperatorszkom Kazanszkom Universzitet, VII. Kazany

SOMMIER, S.

1888 *Note di viaggio. Esposizione Uralo-Siberiana di Ekaterinburg. Ceremissi degli Urali e del Volga*. Archivo per l'antropologia e la etnologia. Diciottesimo Volume. Firenze

SZPASSZKIJ, G. I.

1954 *Denezsnoje obrascsenije na territorii Povolzsja v pervoj polovinye XVI v. i tak nazüvaemüje mordovki*. Szovetszkaja arheologija XXI. Moszkva-Leningrad

1970 *Russzkaja monetnaja szisztéma. Isztoriko-numizmaticseszkij ocserk*. Izdanije csetvertoje, dopolnennoje. Leningrad

VAHTER, Tyyni

1953 *August Ahlqvistin vuoritšeremisseiltä tuomaa esineistöä*. Kalevalaseuran vuosikirja, 33. Helsinki

VASZILJEV, V. M.

1927 *Materialy dlja izucsenija verovanij i obrjadov naroda marij*. Trudü Centralnogo Marijszkogo Obscsesztva kraevedenija. Krasznokoksajszk

Rövidítések

Aem, Ufa

Muzej arheologii i etnografii, Ufa

BKM

Baskirszkij krajevedcseszkij muzej, Ufa

HUNGARIAN COINS ON CHEREMIS (MARI) JEWELS

Even quite early research on Finno-Ugric folk dress has paid attention to the richness of Volga Finnish woman's dress and ornaments. The Cheremis (Mari) woman's brest was covered with jewellery. Most of them was hand-made by the Cheremis women themselves. The materials were made of silver coins, glass beads and cowry shells. The silver coins are copecks from the 17th century, big silver roubles from Catherina's time and new trinkets from the early 20th century. Pieces of jewellery were objects of value, inherited treasures passed down from mother to daughter. They were part of a girl's trousseau from at least of the 17th century.

The Cheremis bride was laden with silver coin jewels from the top of her head down to the waist, both front and back. The silver coins were all investments intended to give an idea of how wealthy the bride's family was. The jewels were a direct proof of the economic status.

Silver coins and jewels covered with trinkets have a protective importance. The silver coin frontpiece marked a symbol of wealth and protected their bearer from the evil eye.

The jewellery covered with silver coins was last used in some places in the Republic of Bashkir in the 1980s as bridal and wedding accessories.

Our article sets out to study the kind of silver coins. It is based on collection in various museums (450 items) in Finland and Russia, and a private collections in Cheremis-speaking rural communities in the Republic of Mari and in the Republic of Bashkir. The majority of the silver coins are from Russia (10 530 copecks and roubles) and only few of them (13 pieces) are from Europe, including 4 pieces from Hungary. At the end of the 19th century the Cheremis bride was able to substitute the older coins were no longer available for new ones. Probably the Hungarian coins, *Pengő* or *Forint* were acquit at Hungarian peddlers in Central Russia in the early of the 20th century or at prisoners of war in the 1940's.

ILDIKÓ LEHTINEN

Beérkezett könyvek

- Kovács Dénes: Gyimesi csángó írott tojások. Csíkszereda, 1994. 40 p. Hargita Megye Művelődési Felügyelősége Népi Alkotások Háza
- Köblös József: A Dunántúli Református Egyházkerület Levéltárának magyar vonatkozású középkori oklevelei 1265-1525. Pápa, 1997. 158 p. Dunántúli Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményei
- Környeyné Gaál Edit: Parasztsorsok. Források a 20. század első feléből. Debrecen, 1997. 202 p. Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke
- Kutka János katekizmus. Buda, 1801. évi kiadás hasonmása. A művet kiadásra előkészítette: Udvari István. Nyíregyháza, 1997. 204 p. Bessenyei György Tanárképző Főiskola Ukrán és Ruszin Filológiai Tanszéke
- Legendák és tények Nagymegyér városának történetéből. Táncoz Tibor: A nagymegyéri Mátvás legendák. Henkei Gyula: A nagymegyéri magyarok etnikai embertani képe. Gyurcsó István Alapítvány Füzetek 7. Dunaszerdahely-Nagymegyér, 1997. 52 p. Csemadok Dunaszerdahelyi Területi Választmánya
- Lukács László: 1848-49 jeles napjai a néphagyományban. A Szent István Király Múzeum Közleményei, A sorozat 35. szám. Székesfehérvár, 1998. 76 p.
- Maaß, Kurt-Jürgen (szerk.): Zur Freiheit bestimmt. Alexander von Humboldt – eine hebräische Lebensbeschreibung. Bonn, 1997. 88 p. Bouvier Verlag
- „Moldovának szép táiaind születem...” Magyarországi csángó fesztivál és konferencia. Szerk.: Péterbenze Anikó. Jászberény, 1993. 172 p.
- Múzeumi Kurír. Szerk.: Dankó Imre. 70. sz. Debrecen, 1997. 118 p. Hajdú-Bihar Megyei Múzeumbarátok Köre
- Pálffy Géza – Hermann István: A pápai vár felszabadításának négyszáz éves emlékezete 1597-1997. Pápa, 1997. 188 p. Jókai Mór Városi Könyvtár
- Regio. Kisebbségi Szemle. VIII. 1997. 3-4. Szerk.: Fejős Zoltán. 222 p. Teleki László Alapítvány Közép-Európa Intézet, Budapest
- Somogyi Mátyás: Karcsai olvasókönyv. Fejezetek a csallóközi Karcsa nevű falvak történetéből. Egyházkarcsa, 1997. 212 p. Lilium Aurum
- Spiegel, Beate: Adliger Alltag auf dem Land. Eine Hofmarksherrin, ihre Familie und ihre Untertanen in Tutzing um 1740. Münchner Beiträge zur Volkskunde 18. Münster-New York-München-Berlin, 1997. 524 p. Waxmann Verlag
- Südost-Forschungen. Internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur und Landeskunde Südosteuropas. LVI. 1997. Szerk.: Edgar Hösch, Karl Nehring. München, 1997. 652 p. R. Oldenbourg Verlag
- Tápiósági Kalendárium 1998. Szerk.: Hála József. Tápióság, 1998. 148 p. Polgármesteri Hivatal
- Téka. A Szabadtéri Néprajzi Múzeum tájékoztatója. Szerk.: Bíró Friderika. 1997/1-2. Szentendre, 1997. 62 p.
- Tóth István: Nemes Vilmos 1894-1986. Magyar Alumíniumipari Múzeum Múzeumi Füzetek 1. Székesfehérvár, 1996. 16 p.
- Tóth István: Balás Jenő bányamérnök (1882-1938). Magyar Alumíniumipari Múzeum Múzeumi Füzetek 6. Székesfehérvár, 1997. 88 p.
- Varia ethnographica et folkloristica. Ujváry Zoltán 65. születésnapjára. Szerk.: Szabó László, Keményfi Róbert. Debrecen, 1997. 572 p. Ethnica
- Volkskunde an der Universität Turku. Informatio. 1/1997 (83) Vol. 27. 28 p.

„DA WAREN WIR ALLE GLEICH...“

(A Pozsony környékéről kitelepített németek magyarságképe)

„Német, szlovák vagy magyar fiúk, akkor mi mind egyenlőek voltunk“ – írja visszaemlékezéseiben Josef H. Derx, a Pozsony melletti Főrévről 1945-ben Ausztriába menekült német, majd a háború előtti nemzetiségi együttélés jellemzését így folytatja: „E három népcsoport egymáshoz való viszonya igen jó volt. Mindamellet viszont inkább egymás mellett mint (együtt) egymással éltek. Sok német szülő elküldte 'cserébe' gyermekét a szomszédos szlovák vagy magyar községekbe, hogy az ottani nyelvet megtanulja. És fordítva: szünetekben gyakoriak voltak Főréven a más nyelvű települések gyerekei. De enélkül a szüneti csere-nyelvtanulás nélkül is gyorsan elsajátították a gyerekek a vidék három nyelvét...“ (Derx 1976, 11).

Felvetődik a kérdés: valóban ilyen „idilli“ etnikai béke honolt századunk első felében Pozsony és környéke három (ill. ha az akkorra már eléggé elszlovákosodott horvátokat is ideszámítjuk: négy) etnikuma között? Vajon nem bizonyos sztereotípiáról van-e szó, ill. a mindent megszépítő időbeli távolság számlájára írandó az egész?

A bonni Alexander von Humboldt Alapítvány jóvoltából 1996-ban egy egész esztendőn át módomban nyílt arra, hogy a szlovákiai Kisalföld (népi) kultúrájának egyik jelentős összetevőjét, a felső-csallóközi német települések kultúráját, egykori lakóinak mentalitását, a térség más etnikumaihoz fűződő viszonyrendszerét németországi könyv- és adattárak anyagára támaszkodva, valamint a még élő, 1945-46-ban elmenekült, ill. kitelepített németek körében végzett terepmunkával felkutassam. Jelen dolgozat e vállalkozás első eredményeit foglalja össze, jelesen a háború után Németországban (és részben Ausztriában) megjelent publikációk tükrében vizsgálja e német lakosság magyarság- (és jelen esetben az ettől elválaszthatatlan szlovákság-) képét. Mindezt kiegészítendő egy kérdőívet is kidolgoztam, amely arra hivatott, hogy fél évszázad távlatából felmérje, miként emlékeznek vissza a ma Németországban élő Pozsony-környéki németek a század eleji magyar-német-szlovák együttélés mindennapjaira. A postán szétküldött és az első visszaérkezett, kitöltött kérdőívek eredményeit a következőkben szintén hasznosítom. Mindezek szolgáltatnak tényleg bizonyos támpontokat a fenti kérdések megválaszolásához, illetve a „pozsonyi etnikai modell” értelmezéséhez is adalékokkal szolgálnak.

Település- és népesedéstörténeti vázlat

Témánk szempontjából egy település- és népesedéstörténeti vázlatnak csak abból a szempontból van jelentősége, hogy érzékeltesse a vizsgálat tárgyát képező időszakban együtt élő etnikumok együttélésének időbeli mélységét. Ennek megfelelően az alábbi áttekintés is csupán a legszükségesebb eseménytörténeti és statisztikai adatok felsorakoztatására vállalkozik.

A szlovákiai németek történetének legkorábbi adatai éppen a most vizsgálat tárgyát képező vidékről származnak. Ez a terület egyébként lényegében a Felső-Csallóköz, s azon belül is az ún. misérdi nyelvsziget. E településcsoportba Misérd, Csölle, Torcs, Dénesd és érintőlegesen Dunahidas tartozik. Vizsgálódásaimat kiterjesztettem a Kis-Dunától nyugatra (tehát már a tulajdonképpeni Csallóközön kívül) fekvő Főrévre, valamint a Dunától délre található Pozsonyligetfalura és magára Pozsony városára is, ezért nem felső-csallóközi, hanem Pozsony-környéki németekről beszélek majd a továbbiakban. A Pozsonytól északra, északkeletre fekvő szőlőtermesztő német falvakat, bár nyilván nekik is lehettek magyar kapcsolataik (vö.: Danter 1994; Škovierov 1994), kutatásaim eddigi szakaszába nem vontam be.

Egy jelentősebb, Karoling-kori német településhálózat megléte e térségben, amint azt Fritz Zimmermann bizonygatja (Zimmermann 1980, 229-263), kétségesnek látszik ugyan (Makkai 1947, 121; Györffy 1984, 624: térképén 902-ben magyarral vegyes szláv területnek mutatja e vidéket), ám az elfogadható, hogy már a tatárjárást megelőzően kialakulhatott a későbbi Pozsony-környéki német településrendszer magja (Makkai 1947, 128; KJb 3, 1951, 14). Jelentősebb, az osztrák tartományok, elsősorban Burgenland és Tirol, valamint Bajorország felől érkező, a XV. századra tetőző települési hullámmal a tatárjárást követően számolhatunk. Ebben az időben csaknem félszáz német többségű település jött létre a Csallóköz nyugati felében, s felvirágzásukat az is nagyban előmozdította, hogy e térség jelentős részét a bazini és pozsonyszentgyörgyi, német eredetű Hunt-Pázmány nemzetségből származó grófi család birtokolta (KJb 3, 1951, 54. Vö.: Sill 1996, 29-35). Bár a német elem beszivárgása a további évszázadokban (elsősorban a mai Burgenland területéről) szinte folyamatos, ennél jóval jelentősebb lehetett a török terjeszkedés elől északi irányba menekülő horvát, szerb és magyar betelepülők népi ereje. A XVI-XVII. században ehhez járultak még a napirenden lévő pusztító török portyák. Karl Kautz említi például, hogy az addig tiszta német Csallóközcsütörtököt (ném.: Loipersdorf; szlov.: Stvrtok na Ostrove) 1526-ban pusztítják el a törökök (KJb 3, 1951, 54). Sill Ferenc: *Csütörtök mezőváros története* című alapos munkája viszont nem tud erről a pusztításról. Arról szól csupán, hogy Csallóközcsütörtök népessége a XV. századra fokozatosan válik német többségűvé, s – Bél Mátyásra hivatkozva – közli, hogy a „*falu a mohácsi csatavesztés előtt túlsúlyban német lakosságú volt*” (Sill 1996, 89). Ebben áttételesen az is benne van, hogy ezt követően, valamilyen oknál fogva, elveszti német többségét. Ilyen és hasonló eseményekkel magyarázható, hogy a korábban német többségű települések zöme a XVIII. századra fokozatosan elmagyarosodik, illetve a megürült települé-

seket horvát és szerb telepések töltik ki (akik mellesleg századunkra maguk is elszlovákosodtak, ill. elmagyarosodtak. Ezzel kapcsolatban egy somorjai horvát család /Klimits/ fokozatos elmagyarosodását, elnémetesedését, majd napjainkig szlovákká válását mutatja be igen tanulságosan: Botiková 1994, 1995). A XVIII. század folyamán további német betelepülőkkel számolhatunk. Mária Terézia és II. József telepítési politikájának köszönhetően jelentek meg további német kolonisták a török háborúk során alaposan megtépázott felső-csallóközi falvakban. A XIX. század végén, XX. század elején – elsősorban a város fejlesztéséből adódó építkezések révén – (német, magyar, szlovák) települési hullám éri el, majd Csehszlovákia megalakulásával a szlovák lakosság (mesterséges?) felduzzasztásával változik meg gyökeresen Pozsony, Ligetfalu és részben Főrév etnikai képe. Fogarassy László kismonográfiája tanulságosan mutatja be, hogy Ligetfalu (amelynek első említése 1674-ből, Engerau formában ismert) alapítói németek voltak, egy viszonylag erős horvát kisebbséggel. A német elem 1920-ig megőrizte abszolút többségét, mígnem a nagymértékű szlovák (és kisebb fokú csallóközi magyar) betelepülők miatt 1930-ra arányszáma alig haladta meg a 24 %-ot (Fogarassy 1995, főleg: 22-23. Vö.: Rudolf 1988).

A vizsgált településekre vonatkozó, a múlt század végétől rendelkezésünkre álló, többé-kevésbé megbízható népszámlálási adatokat az alábbi táblázatban foglaltam össze. Mivel az 1941. évi népszámlálás teljes eredményeihez nem sikerült hozzájutnom (a számomra elérhető források csak a német lakosság számát közlik részlegesen), ezért ezeket a szórványos adatokat nem vittem be táblázatomba. A jobb áttekinthetőség kedvéért csupán a németek százalékarányát adom meg (az adatokból a többi amúgy is kiszámítható):

		1880 (%)	1910 (%)	1920 (%)	1930 (%)
Waltersdorf Csőlle Rovinka	N.	435 (74,2)	272 (52)	385 (65,9)	492 (72,5)
	M.	129	228	197	173
	Szl.	3	3	2	14
Schildern Dénesd Jánošíková	N.	412 (83,9)	272 (54,1)	270 (52,7)	312 (56,6)
	M.	71	228	229	223
	Szl.	8	3	13	16
Bruck an d. Donau Dunahidas Most pri Bratislave	N.	740 (80,3)	1.008 (87,6)	1.024 (75,1)	1.343 (92,5)
	M.	171	121	288	82
	Szl.	10	22	?	?

		1880 (%)	1910 (%)	1920 (%)	1930 (%)
Mischdorf	N.	543 (80,9)	383 (68,4)	434 (72,4)	401 (67,4)
Misérd	M.	80	173	156	164
Nové Košariská	Szl.	4	4	?	?
Tartschendorf	N.	255 (81,2)	212 (74,4)	186 (70,5)	188 (69,9)
Torcs	M.	55	68	67	66
Nová Lipnica	Szl.	5	3	11	15
Oberufer	N.	692 (91,2)	1.008 (77,3)	1.143 (76,9)	1.888 (43,8)
Főrév	M.	26	239	225	?
Prievoz-Bratislava	Szl.	34	39	?	1.333
Engerau	N.	714 (88,5)	1.997 (70,8)	2.043 (52,81)	3.082 (24,1)
Pozsonyligetfalu	M.	25	495	563	2.227
Petržalka-	Szl.	57	318	1.251	7.914
Bratislava	H.	10	9	?	?
Preßburg	N.	31.477 (65,6)	32.790 (41,9)	25.837 (28,6)	32.801(28,1)
Pozsony	M.	7.486	31.705	20.731	18.890
Bratislava	Szl.	7.521	11.673	37.038	60.013
	H.	160	351	?	?

(Az adatok DuK 1981; Fogarassy 1995; KJb 10, 1958 és Zimmermann 1980 nyomán)

Elég egy pillantást vetni a fenti táblázatra, hogy megállapítsuk: a vizsgált települések német lakosságának a száma az 1880-as népszámlálás eredményeihez képest Csöllén, Dénesden, Miséreden és Torcsón abszolút számokban is, a többi helyen arányszámokban csökkent 1910-re, ill. 1920-ra. Ez alapvetően az akkori magyar kormányzat magyarosító politikájának a számlájára írható, bár ez térségünkben "csak" gyorsította a már korábban megindult természetes magyarosodási folyamatot. A nyelvhasználati törvény, a tanári oklevelekről, a település- és utcanévtáblákról szóló törvény, a névmagyarosítás díjának 50 forintról 5 forintra történő leszállítása, az anyakönyvek kötelezően magyar nyelven való vezetéséről szóló rendelkezés stb. mind ezeket a magyarosító törekvéseket szolgálták (Brosz 1992, 24). Az 1907-es, Apponyi-féle iskolatörvény nyomán a térségben megszűntek a német tannyelvű elemi iskolák is, s csupán a német nyelv, valamint a hittan oktatása folyt ezentúl az elemiben anyanyelven (Hudak 1975, 8). Az első Cseh-

szlovák Köztársaság ideje alatt a német lakosság körében abszolút számokban mindenütt – sok esetben az 1880-as népszámlálási eredményeket is meghaladó – létszámnövekedés tapasztalható, viszont arányszámuk sokszor teljesen a visszájára fordult. Legszembetűnőbb ez Pozsonyligetfalu esetében, ahol az utolsó tíz esztendő alatt nagyjából ezerrel nőtt ugyan a németek száma, arányszámuk viszont – a hat és félezer betelepült szlovák miatt – a felére csökkent. Az 1941-es népszámlálás néhány adata (Duk 1981) is azt mutatja, hogy a németek száma gyakorlatilag mindenütt tovább nő (Förév: 2.742; Dunahidas: 1.477; Dénesd: 423 stb.), ám nem lehet tudni, hogy a más nemzetiségű lakosság számának változásával az arányokban ez miként “ellensúlyozódott”?

Csak összehasonlításként a németek össz-szlovákiai lélekszáma alakulásának adatai: 1910 – **198.755**; 1921 – **139.900**; 1930 – **148.214**; 1970 – **4.760**; 1980 – **2.918**; 1991 – **5.629** (Kovačevićová 1995, 402). Az 1990-ben létrehozott Kárpáti Németek Szlovákiai Egylete becslése szerint a szlovákiai németek száma jelenleg 15-20 ezer körül mozog (Miklósi 1996).

A Pozsony környékéről a II. világháború vége felé a közelgő szovjet csapatok elől elmenekült, ill. a háború után – a beneši dekrétum alapján kollektíve háborús bűnösnek nyilvánítva – kitelepített németek zöme ma Ausztriában, ill. a Német Szövetségi Köztársaságban (elsősorban Bajorországban és Baden-Württembergben) él. Utóbbi területén mintegy 80 ezer fő.

Jelenleg Pozsony környékének németsége (beleértve a Kis-Kárpátok lejtőin elhelyezkedő szőlőtermesztő falvak népét, sőt a Nyitra környéki szórványokat is) becsléssel alig haladja meg a másfél ezret (Kp 1996/1, 4).

A forrásanyag

Dolgozatom forrásanyagául (a visszaérkezett, kitöltött kérdőívek és az elkészített interjúk eredményein túlmenően) gyakorlatilag szinte kizárólag a háború után, a Német Szövetségi Köztársaságban (illetve kisebb mértékben Ausztriában) megjelent sajtótermékek szolgáltak. Ezekből igyekeztem kiszűrni a történeti szakirodalom körébe vágó elemzések, értékelések szolgáltatott adatokat, bár ez – az átmeneti formák miatt – nyilván nem sikerülhetett minden esetben maradéktalanul. Alapvető forrásaim tehát a különféle visszaemlékezések, memoárok, élménybeszámolók, illetve szépirodalmi alkotások. Ezeket pedig elsősorban a Stuttgartban a “Szlovákiai Kárpáti Német Munkaközösség” (“*Arbeitsgemeinschaft der Karpatendeutschen aus der Slowakei*”) által 1950 óta folyamatosan megjelentetett *Karpaten Jahrbuch* című kalendárium csaknem félszáz kötetéből, az ugyanott szintén 1950 óta megjelenő *Die Karpatenpost* című havilap több mint negyven évfolyamából merítettem (ez utóbbi a kárpáti német szövetség, a “*Karpatendeutsche Landsmanschaft*” orgánuma). Ezekon túlmenően fontos adalékokat találtam az 1981-ben két számot megért *Donau und Karpaten* című lapban, amely kifejezetten a Pozsony környékéről elszármazott németek sajtóorgánuma kívánt lenni, ám anyagi okok miatt rövidesen beleolvadt az ugyancsak Münchenben 1982-től

kiadott *Karpatenland*-ba. Ez utóbbi eddig megjelent kilenc füzete is jelentős forrásaim közé tartozik (módszertani megfontolásokból nem foglalkoztam viszont a *Karpatenland* 1928-1938 között Reichenbergben és Prágában, valamint 1941-1943 között Pozsonyban megjelent két korábbi folyamával). Ami az önálló memoárköteteket, szépirodalmi alkotásokat illeti, ezek közül elsősorban Josef H. Derx, Rudolf Musik és Martha M. Schuster-Neumahr munkáit forgathattam haszonnal.

Forrásaim elemzése során igyekeztem a lehető legnagyobb objektivitásra és egzaktásra törekedni, bár a dolog természetéből adódóan sok esetben a visszaemlékezők emóciói szubjektív megítélést (is) igényeltek. Az, hogy “mi érződik ki” egy-egy költeményből, elbeszélésből, memoárból – értelmezhető többféleképpen. Ám ha ezeket a “kiérzéseket” (és nem “beleérzéseket”!) megfelelő számú és minőségű konkrét adattal is alátámasztjuk, akkor ezek a szubjektív megközelítések is objektivizálódhatnak akár.

A már említett felderítő kérdőív tizenhat csoportba sorolt kérdéseket tartalmaz az adott település etnikai összetételére, köznapi és hivatalos nyelvhasználatára, a nyelvismeretre, a cseregyerek-rendszerre, rokoni kapcsolatokra, iskolákra, foglalkozási ágakra, az árucserre-kapcsolatokra, a vallási összetételre, ünnepekre és szokásokra, vendéglőkre, ételekre és ruházatra, a más nemzetekről alkotott véleményekre, konfliktusokra stb. vonatkozólag. Mintegy előzetes felmérés kíván egy szóval lenni, aminek alapján aztán a kiválasztott egyénnel még mélyinterjúk készíthetők. A terepmunkának ugyan még csak egészen az elején járok, ám néhány interjú már elkészült, s ezek tanulságait ugyancsak bevonom az alábbi áttekintésbe.

Elsősorban a kérdőívek, levelek és interjúk megítélése során további kutatás-módszertani probléma vetődik fel: az egyre nagyobb időbeli távolság, az ezzel együtt sem múló honvágy nem torzítja-e el a megkérdezettek részéről pozitív irányban (mintegy megszépítve) az egykori valóságot? Bonyolítja a kérdést, hogy az interjúalanyok objektív okokból (mert már csak ők élnek) csupán gyermekkorukat töltötték a vizsgált térségben, s tudjuk, a gyermekkor eleve probléma- és konfliktusmentesebb mint a felnőttek világa. Jelen esetben ezt a kérdést, mivel a ma Németországban élők magyarságképéről van szó, akár el is hanyagolhatjuk, ám ha arra a kérdésre akarnók választ adni, hogy milyen volt valójában ez az együttélés, akkor ezzel a „hibalehetőséggel” számolni kell. Elsősorban korabeli vagy régebbi híradásokkal, az együttélésre vonatkozó két világháború közötti vagy korábbi adatokkal (pl. a cseregyerek-rendszerre vonatkozó múlt századi leírásokkal: Liszka 1996) lehet ezt részben ellensúlyozni.

Az adatok értékelése

A Pozsony-környéki németek magyarságképe alapvetően két síkon vizsgálható: egyrészt – s jelen esetben ez kell, hogy jobban érdekeljen bennünket – a mindennapi együttélés konkrét tapasztalatai síkján; másrészt pedig a régebbi német irodalmi sztereotípiák és a csehszlovák iskolarendszer befolyásolta “hivatalos” magyarságkép síkján.

Mivel a gyerekekben nincs bizalmatlanság és előítéletmentesek, a tolerancia, a másik etnikumról kialakuló kép gyökerei a gyermekkorba nyúlnak vissza, amint arról Josef H. Derx, bevezetésként idézett sorai is tanúskodnak. Martha M. Schuster–Neumahr gyermekkorára visszaemlékezve arról számol be, miként játszottak a Pozsony-blumentali lányok három nyelven: ugyanúgy énekelték a *“Lánc, lánc, eszterlánc”* kezdetű magyar gyermekdalt, mint a *“Sijeme mechy na orechy”* kezdetű szlovákot, vagy a *“Wenn wir wollen flechten, so flechten wir den Kranz”* kezdetű németet. Az teljesen természetes volt, hogy a város három nemzetiségű gyerekei az utcán együtt játszottak, s *“nagyszerűen ment ez nekünk!”* – írja (Schuster–Neumahr 1981, 25). Szánkózás közben is *“Pozor – Achtung – Vigyázz!”* figyelmeztetést kiabálva siklottak le a pozsonyi gyerekek a lejtőn (Derx 1976, 26). A dénesdi származású Georg Liedl, aki fél évszázados németországi tartózkodás után ma is ízes felső-csallóközi magyar dialektusban beszél, elmondta, hogy gyermekkorában az utcán tanult meg magyarul, *„amit nem lehet elfelejteni”*. Dénesden a két világháború között a gyerekek körében a német és a magyar nyelv egyformán használatos volt. Szlovákul viszont 1939-ig még csak az iskolában sem tanultak, s bár egy esztendeig Récsén (ném.: Ratzersdorf; szlov.: Rača) volt cseregyerekként, ahol szlovák iskolába is járt, ám ezt a nyelvet ma már alig bírja.

Karl Kautz a misérdi német gyermekfolklórból mutatva be izelítőt, kétnyelvű mondókákat is közöl. Ízelítőül íme az egyik:

*Unsa Kas – kecske
gehđ in Goatn – kertbe,
friřt a Kraut – káposzta,
kimmt ta Nochpa – szomszéd
Mit ta Hocka – fejszéd.
Húzd rá!*

(KJb 30, 1978, 122)

Az, hogy ezek az – egyébként tankönyvízű – mondókák folklorizálódtak, s a gyűjtő még a hetvenes években Németországban is le tudta őket jegyezni, szintén igen szoros és békés etnikai kapcsolatokról tanúskodnak a Pozsony-környéki németek és magyarok között.

E békés együttélés gyökerei többek között a *cseregyerek-rendszer* intézményében is kereshetők. Ennek köszönhetően tudniillik nemcsak egymás nyelvét tanulták meg, hanem egymás mentalitását, szokásait, életmódját is megismerték. Megismerték egyszóval a másságot, ami a tolerancia nagyszerű iskolájának bizonyult. Az egykori cseregyerekek között életre szóló barátságok, sőt gyakran rokoni kapcsolatok is szövődtek (KJb 1986, 130). Szinte minden visszaemlékező említést tesz róla, s a szakirodalom is foglalkozott több ízben a témával (vö.: Danter 1994; Liszka 1991; Liszka 1996: utóbbi teljességre törekvő irodalmi áttekintést is ad!). Max Udo Kasperek Pozsony városával kapcsolatban írja, hogy *“az 1773-as népszámlálás 26.486 lelket talált a városban, ahol általános a német beszéd. Természetesen a magyar és a cseh szót is megértik [a “cseh” kifejezés alatt a nyelvújítás előtti szlovák köznyelv értendő. L. J. megj.], hiszen mint a Monarchia más terüle-*

tein, itt is szokás a gyereket egy évre, nyelvtanulás céljából cserébe adni. Ebből aztán világossá válhat a pozsonyiaknak az a – politikusok által gyakran kihasznált – tulajdonsága, hogy ők mindhárom nyelven szívesen beszélnek. Pozsonyban mindhárom köznyelvnek számított, s ezeket, társadalmi és gazdasági természetességéből adódóan kitűnően is bírták” (Kasperek 1959, 21-22). Ezzel szembehelyezhető Ruprecht Steinacker szíves levélbeli közlése (1996. 5. 1.), aki gúnyorosan utal a „közmondásra”, miszerint „*Der Preßburger spricht drei Sprachen, aber keine richtig*“ (= „A pozsonyi három nyelvet beszél, de egyiket sem helyesen“). Mivel az általam vizsgált dokumentumok a XX. század első felének állapotait tükrözik, tehát alapjában véve már az első Csehszlovák Köztársaság ideje alatt született, de legalább is felnőtt nemzedék tapasztalatairól tanúskodnak, érthető, hogy német részről elsősorban a német-szlovák cseregyerek-rendszert helyezték előnybe. Magyarul a térség szinte minden német családja beszélt (legalább is az idősebb nemzedék), míg mindez a szlovák nyelvvel kapcsolatban – talán Pozsony, Főrév és Ligetfalu kivételével – nem mondható el maradéktalanul e települések lakosságáról. A misérdi származású Elisabeth Schwarz-Denk elsősorban saját, ill. testvérei cseregyerek-élményeit és -tapasztalatait írja le rendkívül tanulságosan. Elmondja, hogy édesanyja, s annak fivére „*német anyanyelvük mellett a magyart és a szlovákot is bírták. Saját tapasztalatból tudta tehát, hogy más nemzetiségű népek között élve könnyebben boldogul az ember, ha azok nyelvét is beszéli. Ezért bennünket, gyerekeket 'cserébe' küldött. Azért hívták ezt 'cserének', mivel ugyanakkor szlovák gyerekek is érkeztek hozzánk a német nyelv elsajátítása végett*” (Kl 1983. Heft 15, 95). A csöllei származású Johann Hinterschuster levélbeli közléséből tudom (1996. 7. 23.), hogy gyermekkorában két szüniidőt töltött pozsonyszőlősi (szlov.: Vajnory; ném.: Weinern) szlovák családoknál cseregyerekként (ugyanakkor a szlovák gyerekek németül tanultak szüleinél Csöllén). Mivel a falu német többségű volt, s ekkor már az iskolában sem tanultak magyarul, saját bevallása szerint „gyengén” beszélte ezt a nyelvet (szülei viszont – iskoláik révén – jól bírták, akik viszont szlovákul nem tudtak). Mivel a szlovák nyelvet ő is csak iskolában, illetve cseregyerekként tanulta, szülőfalujában nem volt rá szüksége, tökéletesen soha nem tanulta meg. Magyarul és szlovákul ma már csak inkább ért mint beszél. A felső-csallóközi németek alapvetően magyar műveltségűek voltak, ami már – ahogy arra korábban utaltam – a korábbi magyar iskolarendszer nem éppen nemzetiségbarát gyakorlatából is adódik. Ennek tudható be Soňa Kovačevićová, más forrásaim által meg nem erősített adata, miszerint 1918 után sok helyen szinte erőszakkal kellett bevezetni a német iskolákat, mivel a németek magyar tanítási nyelvűt követeltek maguknak (Kovačevićová 1995, 402). Rudolf Musik is leírja, hogy mivel az első világháború előtt csak magyar iskolák voltak, az akkor felnőtt nemzedék (lett légyen az német vagy szlovák), írni, olvasni és számolni elsősorban magyarul tudott, s bár később a háromnyelvű pozsonyi feliratokon (pl. utcanévtáblákon, hivatalok feliratain) a magyar mindenütt az utolsóként szerepelt, mégis mindegyik pozsonyi automatikusan ezt olvasta elsőként (Musik 1990, 16-18) Josef H. Derxtől, aki teljesen német családból származik, tudjuk például, hogy kutyájukat *Vigyázznak*

hívták, s otthon szülei őt is csak Józsinak (németesen: *Joschi*) szólították: *“Mama, der Joschi ist da!”* – kiáltotta örömmel nővére, amikor váratlanul szabadságra érkezett haza a katonaságtól (Derx 1976, 46). Amikor a negyvenes években egy pozsonyi német ifjúsági szervezetben előljárója szóvá tette idegen hangzású nevét, akkor vette föl utólag a *Heinz* nevet (Derx 1976, 33). Paul Brosz is leírja, hogy a szlovákiai németek körében gyakoriak voltak a magyar keresztnévek, a magyarok iránti rokonszenvük, a körükben közkedvelt magyar dalok és táncok (csárdás) még a háború után Németországban is megfigyelhető volt. Sőt, a magyar nyelvű *„éljen!”*-felkiáltások még a németországi rendezvényeiken is gyakran felhangzának (Brosz 1992, 23-24). Mindezt alátámasztja Adalbert Kuglernek a *Donau und Karpaten* 2. számában közzétett olvasói leveléből, amelyben az első szám megjelenése feletti örömét tolmácsolja a szerkesztőnek: *“Lieber Palikám!”* – kezdi Paul Tischlernek írott sorait, majd németül folytatva így fejezi be: *“Palikám, das kann ich dir verdanken. Isten fizesse meg!”* (DuK 1981/2, 11). Adalbert Kugler egyébként pozsonyi származású, a nyolcvanas évek közepén Klagenfurtban elhunyt ügyvéd, *“páneurópeér”*-nek mondta magát, s a német mellett kitűnően beszélt magyarul és szlovákul. Apai ágon württembergi német, az anyain viszont lengyel felmenőket tudhat magáénak. A lengyel ősök hazájukból (számára ismeretlen okokból) Magyarországra menekülve Madách Imre alsósztrégovai birtokán találtak menedéket, majd fokozatosan elmagyarosodtak. Ő maga, A pozsonyi vár négy tornya (*“Die vier Türme des Preßburger Schlosses”*) címen írt, részben önéletrajzi regényt, amelynek Bécsben kellett megjelennie, de ez ideig nem sikerült a nyomára bukkannom. Nevét egyébként Adalbert-Béla Kugler formában használta (KI 1982/83. Heft 11/12, 69).*

A most vizsgált térségben a tökéletes háromnyelvűség azonban inkább csak a pozsonyi polgárságra, ill. a vidéki értelmiségre lehetett többé-kevésbé jellemző. Alátámasztja ezt Rudolf Musik elbeszélésének alábbi részlete is: *“Jánosch ... azon falvak egyikéből származott, amelyek a nagy folyam közvetlen közelében feküdtek. Ott is csak parasztok, ha szegényebbek is, meg halászok éltek, csakhogy nem beszéltek németül. A szomszédos falvakat sem Michelsdorfnak [helyesen: Milchdorf. L. J. megj.] vagy Muckendorfnak, hanem – ami magyarul ugyanannyit tett – Tejfalunak vagy Szunyogdinak hívták. Jánosch, Elisabeth apjának szolgálale-*

* Az Apponyi-féle iskolatörvény nem érintette olyan húsbavágóan a csallóközi, vagy akár a diószegi (Mátyusföld) németeket, mint a Pozsonytól északra fekvő szőlőtermesztő német falvak lakosságát vagy a közép-szlovákiai németeket. Az előbbieket számára természetes volt a kétnyelvűség, s mivel tökéletesen beszéltek magyarul, nem okozott számukra gyakorlati gondot a tanítási nyelv magyarra való változása. Más volt a helyzet például Bazinban (ném.: Bösing; szlov.: Pezinok), ahol korábban nem tanultak meg a gyerekek az utcán magyarul. Margarete Hofmann szíves levélbeli közléséből tudom (1996. 4. 2.), hogy édesapja Bazinba járt elemibe, ahová egyik napról a másikra egy magyar tanítót helyeztek. Az megkérdezte: „Hogyan kel köszöni?” Mire az adatközlőm édesapja: „Guten Tag“. Erre a tanító a gyerek fejét a térdei közé szorítva, nádpálcával verni kezdte az ülepét, mondván: „Hogyan kel köszöni? Jónapot kívánok!“. Hasonló „pedagógiai“ módszerekről tudósít Josef Steinhübl is, s nem csoda, ha ezen vidékek németségére a magyarbarátság nem volt jellemző (Steinhübl 1975, 11-12).

génye is csak azt a pár német szót tudta, ami már itt ragadt rá. Ez azonban semmi problémát nem jelentett, ugyanis a helybeliek kitűnően meg tudták vele értetni magukat anyanyelvén is...” (KJb 38, 1986, 129-130). Egy alább részletesebben is bemutatásra kerülő ifjúsági regényében a pozsonyi születésű Rudolf Musik (sz. 1912) is bevallja, hogy – “valamit értett ugyan” –, de nem beszélt magyarul (Musik 1955, 68).

E passzív nyelvtudás szerepe az etnikumok békés egymás mellett élése során fontosabb mint gondolnánk! Véleményem szerint ugyanis a kölcsönös (!) tolerancia legmagasabb foka, amikor ki-ki anyanyelvén beszél, s a másik tolerálja és megérti azt. E gyakorlattal ma is találkozunk Szlovákia etnikailag vegyes lakosságú területein. A Pozsony-blumentali születésű német, Martha M. Schuster-Neumahr leírja egy beszélgetését a harmincas években egy csöllei magyar asszonnyal: mindketten anyanyelvükön beszéltek, s kitűnően megértették egymást. A szerző “passzív” nyelvtudásához csak annyit, hogy fél évszázad elteltével is viszonylagos nyelvi helyességgel idézi a magyar szöveget (Schuster-Neumahr 1981, 34).

Amellett természetesen, hogy a németek magyar, vagy magyar szellemiségű német iskolákba jártak 1918 előtt, magyarok is látogatták főleg később, nyelvtanulás céljából a német oktatási intézményeket. Ligetfalun, amely 1938 után a Német Birodalomhoz tartozott, más választásuk nem lévén (mivel ott csak német iskola működött) a magyar szülők is kénytelenek voltak német oktatási nyelvűbe adni gyerekeiket (Fogarassy 1995, 78). Rudolf Musik egy ifjúsági regényében három siheder (két német és egy csallóközi magyar, aki szintén a pozsonyi német gimnázium padjait koptatta) szünidei kalandjait írja le a Csallóközben. Mivel a szerző szemmel láthatóan elsősorban a Pozsony környékéről kitelepítettek leszármazottainak szánta könyvét, azt egy didaktikus bevezetéssel nyitja, amelyben a térséggel, annak népével ismerteti meg az olvasót. Elmondja, hogy a szlovákok, németek és magyarok együttélése “megkövetelte az ott lakóktól a kölcsönös megértést és békeességet. Sokan mindhárom nyelven meg tudták értetni magukat, s ahogy az élet magával hozta, nemcsak az utcákon, gyárakban, műhelyekben és hivatali várószobákban találkoztak, hanem a város lakóházaiban is jó szomszédságban éltek...” (Musik 1955, 6). Mielőtt magát a történetet vázolnám, érdemes egy további passzust is idézni a bevezetőből: “A vidék, a mi hazánk, a nagy háború előtt, amelyt ma az első világháború néven szokás emlegetni, az osztrák-magyar császársághoz tartozott. Utána egy új állam részévé lett, ám ez bennünket csak annyiban érintett, hogy mivel ezen új állam lakóinak zöme nem német volt, nekünk az iskolában az ő idegen és nehezen kiejthető, kettőshangzókkal tarkított nyelvüket kellett tanulnunk. Ehhez sok kedvünk ugyan nem volt, ami viszont nem jelenti azt, hogy ezen a nyelven ne tudtuk volna magunkat megértetni. Igen, László [az eredeti szövegben: Ladislaus] ráadásul magyarul beszélt, amire ő rendkívül büszke volt, mivel – ahogy gyakran hangzott – ez a nyelv a finnel és japánnal mutat rokonságot. Ez lehetséges, de mivel halvány sejtelmünk sem volt sem a finn, sem a japán nyelvről, nagyvonalúan egyszerűen elhittük neki ezt a – Hans szavaival – ‘beképzését’. Később, csak sokkal később tudtam meg, hogy Lászlónak alapjában véve igaza is

volt, de ez semmi szereppel nem bír mostani történetünkben. Mellesleg László tán még ma sem sejtí, hogy a magyar nyelv előkelő rokonsága miatt a háta mögött rátartinak, felvágósnak tartottuk” (Musik 1955, 7-8). Ez a büszkeség, rátartóság egyébként az egyik jellegzetes magyar tulajdonságként jön elő a könyv további oldalain is (pl. László húga esetében), de Rudolf Musik egy másik, már idézett elbeszélésében, ahol “*Jánosch*”-t, a szolgálégényt ábrázolja szegénynek, dolgosnak, ám büszkének, szintén ezzel van dolgunk (KJb 38, 1986).

Visszatérve az ifjúsági regényhez, az egy szünidei kalandot beszél el: a két pozsonyi német fiú csónakon ereszkedik le Laciék (németesen: *Lazi*) falujába, hogy onnan közösen egy Csallóköz-körüli útra induljanak. Laci erdész apja azonban (akit bár nagyon rokonszenvesnek tüntet fel a szerző) nem engedi csak úgy magára hagyottan a három sihedert csatangolni a csallóközi vízivilág útvesztőiben. Néhány napon át kénytelenek Laci szüleinek vendégszeretetét élvezni, hogy apjuk “kipróbálja” jártasságukat a vízen. Adódik azonban egy probléma: az egyik csónakot éjszaka valaki ellopja, s az egész kirándulásból semmi nem lesz. A csónak visszaszerzésével telik el a maradék idő. Ahogy a gyerekek kinyomozzák, csempészek (akik persze magyarok, de ki más is csempészkedne a szlovák-magyar határon?) tulajdonították el a csónakot, amit aztán “*pan Sýkora*” (= Sýkora úr), a cseh-szlovák határőrparancsnok segítségével visszaszerzik. A regény egy patriarkális kedélyes világot ábrázol, ahol kivétel nélkül, mindenki rokonszenves (Laciék magyar családja éppúgy, mint Mahr a német halász, vagy “*pan Sýkora*” a cseh? szlovák? határőrparancsnok). A tolvaj csempészek viszont teljesen arctalanokként, amolyan személytelen rosszként kerülnek bemutatásra.

Összegezve az eddig elmondottakat megállapíthatjuk, hogy Josef H. Derx bevezetésként idézett megállapítása az elemzett források tükrében helytállóan bizonyult: a térségben élő népek, a szórványos vegyes házasságok ellenére valóban inkább egymás mellett mint együtt egymással éltek. Ez a megállapítás egybeesik Pozsony Ferenc észrevételével az erdélyi szász-magyar együttéléssel kapcsolatban (Pozsony 1995, 171). Ennek nyomatékosabbá tételéhez hadd hivatkozzam még Martha M. Schuster-Neumahr visszaemlékezésére, ahol a Pozsony-blumentali zöldsütörtöki körmenetet írja le: a körmenet “*kezdetet a németek alkották, bizonyos távolságra a szlovák imádkozók serege követte őket, majd a sort a magyarok zárták*”. Tehát külön-külön, ki-ki anyanyelvén fohászkozhatott Istenhez (Schuster-Neumahr 1981, 19). Ruprecht Steinacker is elmondja, hogy gyermekkorában szülei több alkalommal a lelkére kötötték: “*iskolai füzeteidet mindig német kereskedőnél vásároljad, még ha emiatt tíz perccel többet is kell gyalogolnod!*” (KJb 37, 1985, 10). Ez az egymás mellett élés persze nem zárja ki (sőt: feltételezi!) a kölcsönös toleranciát, ami viszont egymás kultúrája és nyelve (legalább passzív!) ismeretének a függvénye (mellesleg az előbbi, mármint a kultúra századunkra alapvetően már nem is különbözött, de ennek bizonyítása és okainak megkeresése egy másik tanulmány feladata kell, hogy legyen). Az egymásról alkotott kép is pozitív lényegében, így az egyszerű csallóközi magyar emberek a most vizsgált német források tükrében temperamentumosak és büszkék, dolgosak és jószívűek. Itt természetesen

némileg keveredhet a valós személyes élmény a régebről beidegződött nemzetkarakterológiai sztereotípiákkal és a későbbi, a turizmus kialakította németországi magyarságkép kliséivel (megfigyeltem, hogy az elmúlt fél évszázad során a Pozsony környékéről elszármazott németek inkább Magyarországon töltötték szabadságukat, mint Szlovákiában). Ezt sejteti Rudolf Musik Csallóköz-leírása, amely a hortobágyi pusztáénak is megfelelne (Musik 1990, 38-41). Ami a nyugati, elsősorban német magyarságkép irodalmi eredetű sztereotípiáit illeti, azokról Eckhardt Sándor mutatta ki, hogy kezdetben alapvetően negatívak voltak (gondoljuk csak Freisingi Ottó leírására!), majd a „romantikának kellett jönnie, hogy az értékek a fejük tetejére álljanak s hogy ami a magyar életben addig megvetésre méltó elmaradottságnak látszott, lelkes bámulókra találjon egy napról a másikra“ (Eckhardt 1939, 113). E „pozitív magyarságkép“ (s tegyük hozzá: hamis csikós- és betyáromantika) egyik első és fontos forrása Nikolaus Lenau volt. Nagyjából ebben az időben tovább erősödött azonban a negatív magyarságkép is: „a *'Paprikasch, Gulasch, Betjar, Tschikosch'* gyakorta ártalmas, hamis romantikájának egyik fő forrása ... *Csaplovics Gemälde von Ungern-ja* volt. *A benne összehordott sok furcsaság – a híres betyárok, egy híres magyar okmányhamisító tetteinek leírása, valamint Báthory Erzsébet rémtetteinek ecsetelése a magyar nemzeti jellem megrajzolása kapcsán – nem sok szimpáit kelthetett Európában e nép iránt*“ (Paládi-Kovács 1990, 110).

S ez már átvisz bennünket a magyarságkép ama másik síkjára, amelyet a bevezetőben egyrészt a régebbi német irodalmi sztereotípiákból levezethetőnek mondtam, illetve a csehszlovák iskolarendszer hatásának tulajdonítottam. Ebben az esetben nem az egyszerű, a szerzők által ismert emberek jellemzéséről van szó, hanem általában a magyarok, a hatalom egykori birtokosainak képéről. Ez leginkább az átmeneti irodalomban jön elő, tehát azokban a munkákban, ahol a szerző – a személyes visszaemlékezésen túlmenően – a magyarok Kárpát-medencébe érkezésének bemutatására is sort kerít. Vad, a hunokkal, mongolokkal és törökökkel rokon, rabló és gyilkoló, leigázó és kizsákmányoló népként tűnik fel itt a magyar. Példát gyakorlatilag bármelyik munkából idézhetnék, így álljon itt csak egy:

“Nyugalom és béke? Nem sokáig!

Ismét seregek és lovasok! Hordák, hordák hátán hömpölyögnek Nyugat felé. Elözönlik a Duna-Tisza síkját.

Ellenállás?

Ki tudná megállítani ezeket a vad lódarázsrajokat? Surrogó nyilak, görbe szablyák, doboló paták.

Égő falvak, megcsonkított asszonyok, lekaszabolt férfiak maradtak csak utánuk.

És aztán a nagy magyar-csata Augsburg kapuinál, amit követően a magyarok, a 'Föld fia' menekülésbe fogtak, miután ezt megelőzően évtizedekig rettegésben tartották Napnyugatot. Nagy Ottó megmentette a birodalmat.

Így volt ez ezer éve.

Avarok és hunok, magyarok és mongolok és aztán a török...”

(Musik 1990, 9-10; Vö.: Kasperek 1959, 11-12; Spetko 1991, 23-24).

Ugyanezen munkák szólnak a múlt század végén felerősödő magyarosítási törekvésekről, arról, hogy az Apponyi-féle iskolatörvény nyomán még a német

nyelvet is németre fordított magyar hazafias versek segítségével tanították az elemekben (Hudak 1975, 8). Nem áll módomban ellenőrizni az adat hitelességét, de most nem is ez a cél: magyarságképről beszélünk, s az – ilyen.

Ezzel szemben a szlovákok (akiket – részben a németekkel együtt – a magyarok “ezer évig elnyomtak”) rendkívül pozitív színben tűnnek föl. Konkrétan a szlovák kisémbert, az előző síkban vizsgáltak szellemében meglepően ritkán tűnik föl forrásaimban (a Musik-regényben szereplő “pan Sýkora”-n kívül, aki talán szlovák, de az is lehet, hogy cseh, más példára nem is tudok hivatkozni), ám általában a “szlovák nép” rendkívül jó, békés viszonyban élt a némettel. Forrásaim előszeretettel idézik szlovákul, hogy csak mint “*naši Nemci*” (= a mi németeink) formában emlegetik őket. Ennek oka részben abban keresendő (amellett természetesen, hogy valóban békésen élhettek egymás mellett szlovákok és németek, akár csak a magyarok és németek, ill. magyarok és szlovákok), hogy már az első Csehszlovák Köztársaság ideje alatt megszorodtak a német anyanyelvű iskolák, s számuk – ahogy azt az alábbi táblázat is mutatja – az önálló Szlovákia kikiáltása után még csak nőtt:

Iskolatípus	1935	1944
Népiskolák	128	141
Polgári iskolák	8	23
Gimnáziumok	2	2
Kereskedelmi akadémiák	-	1
Tanítóképzők	-	1
Egyéb szakiskolák	4	17
Óvodák	?	108

(Hudak 1975, 36 nyomán)

Ezek után nem csodálkozhatunk, ha az ebben az iskolarendszerben tanult generáció, aki ott a korábbi magyar iskola- és nemzetiségi politikáról (szembe kell néznünk vele: teljes joggal!) semmi jót nem hallhatott, később ilyen magyarságképpel rendelkezett (jelen esetben ez nem lehetett feladatomban, ám a jövőben mindenképpen elvégzendő ehhez a korabeli szlovákiai német – ill. a magyar és a szlovák – iskolai tankönyvek ily szempontú elemzése). Az 1939. március 14-én kikiáltott önálló Szlovák Államot azóta is modellnek tekintik a Szlovákiából elszármazott németek. Mint a népek békés, toleráns egymás mellett élésének modelljét a *Die Karpatenpost* is minden esztendő március 14-én vezércikkben ünnepli.

Még egyszer hangsúlyozom azonban, hogy ez a magyarságkép a hatalom egykori birtokosainak a képe, s nem azoké az embereké, akikkel nap mint nap együtt éltek. Az egész vizsgálódás legszembeütőbb tanulsága számomra éppen az volt, hogy ezeknek a “fentről” érkező, nem éppen pozitív hatásoknak ellenére a térségben a mindennapi élet etnikai konfliktusoktól mentesen zajlott egész a má-

sodik világháború végéig. Mindez köszönhető volt nyilvánvalóan az olyan egyéniségeknek is, mint amilyen a 30-as évek végéig a német többségű Dénesden működött magyar nemzetiségű római katolikus pap lehetett. Georg Liedl elbeszélte, hogy a falu népe körében rendkívül népszerű volt, s nem is „plébános úr“-nak, hanem egyszerűen, familiárisan „Mészáros bácsi“-nak szólították. Földjét maga művelte, az előző évből megmaradt termést mindig szétosztotta az arra rászorulóknak között, színdarabokat tanított be, s főlváltva prédikált magyarul és németül. „*Mi ministránsok jobban örültünk, ha németül kezdte prédikációját – mondja Georg Liedl – , mivel akkor tudtuk, hogy rövidebb lesz. Magyarul volt úgy, hogy egy órán át is beszélt*“. A harmincas évek végén Dénesdre került utóda, aki német nemzetiségű volt ugyan, korántsem volt olyan népszerű, sőt, adatközlőm még csak nevére sem emlékszik már. Végezetül hadd idézzem Martha Schuster-Neumahr sorait mindezekkel kapcsolatban:

*Man spricht jetzt viel von Duldsamkeit
zwischen Rassen und Religionen.
Es war doch einmal eine Zeit –
o Gott, wie liegt sie doch so weit –
da gab es weder Haß noch Streit,
nur friedliches Beisammenwohnen.*

(Sokat beszélnek ma a fajok és
vallások közti türelemről.
De hát volt egyszer egy idő –
Istenem, milyen messze van már – mikor
sem gyűlölködés, sem veszekedés nem volt,
csak békés együttélés.)

(Schuster-Neumahr 1981, 19)

Napjainkra a térség etnikai képe gyökeresen átalakult, ám az újabb viszonyok elemzése már további, más szempontú vizsgálódásokat igényel (vö. Sidler 1995).

München

LISZKA JÓZSEF

FORRÁSOK

BROSZ, Paul

1992 *Das letzte Jahrhundert der Karpatendeutschen in der Slowakei*. Stuttgart

DERX, Josef H.

1976 *So haben wir gelebt. Meine Kindheits- und Jugenderinnerungen an Preßburg (1923-1945)*. Stuttgart

1979 *Wiedersehen mit Preßburg. Meine ersten Nachkriegsbesuche in der alten Heimat*. Wien

DuK

Donau und Karpaten 1982

FOGARASSY László

1995 *Ligetfalu és a pozsonyi hídfő története*. Pozsony

GYÖRFFY György

1984 *Honfoglalás és megtelepedés. Magyarország története I/1: Előzmények és magyar történet 1242-ig*. Szerk.: BARTHA Antal. 577-650. Budapest

HOCHBERGER, Ernst

1995 *Von der Donau bis zur Hohen Tatra. Deutsche in der Slowakei. Geschichte, Kultur, Kunst. Begleiter durch das Karpatendeutsche Museum in Karlsruhe-Durlach*. Karlsruhe

- HOENSCH, Jörg K.
 1985 *Zwischen Patriotismus, Nationalismus und Konfessionalismus. Karpatendeutsche, Slowaken und Ungarn als Nachbarn in der Tschechoslowakischen Republik. 1918-1938.* Die Karpatendeutschen aus Geschichte und Gegenwart. A Karpaten Jahrbuch 37. évfolyamának (1986) melléklete. 13-25. Stuttgart
- HUDAK, Adalbert
 1975 *Die Karpatendeutschen. Das deutsche Schulwesen und die Tätigkeit des Deutschen Kulturverbandes in der Slowakei 1918 bis 1945.* Wien
- KJb
Karpatenjahrbuch 1950-1996
- KI
Karpatenland 1983-
- KOVAČEVIČOVÁ, Soňa
 1995 *Nemci na Slovensku.* Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. 1. 401-402. Bratislava
- Kp
Karpatenpost 1950-1996
- KASPAREK, Max Udo
 1959 *Als Säer wir kamen. Deutsches Leben in den Karpaten.* Stuttgart
- MAKKAI László
 1947 *A Csallóköz településtörténeti vázlata.* Századok LXXXI. 109-135.
- MELZER, Rudolf
 1989 *Erlebte Geschichte. Vom Umsturz 1918 zum Umbruch 1938/39. Eine Rückschau auf ein Menschenalter Karpatendeutschtum.* Wien
- MIKLÓSI Péter
 1996 *Kísért a beneši örökség. Interjú Otto Sobekkel, a Kárpáti Németek Szlovákiai Egylete alelnökével.* Vasárnap 29. évf., 31. sz., 3.
- MUSIK, Rudolf
 1955 *Schmugglerjagd auf der Donau. Abenteuer einer Ferienfahrt. Eine Erzählung für junge Menschen.* München
 1990 *Zwischen Nibelungenstrom und Tatra Gipfeln. Erinnerungen und Bilder aus dem Karpatenland.* Wien
- MUSIK, Rudolf – HOFER, Kurt
 1990 *Preßburg und Umgebung.* Stuttgart
- RUDOLF, Karl
 1988 *Engerau 1225-1946. Zur Erinnerung an einen vergangenen Ort.* Linz
- SCHUSTER-NEUMAHN, Martha M.
 1981 *Du Heimat. Ernstes und Heiteres – gereimt und ungereimt.* Wien
- SILL Ferenc
 1996 *Csütörtök mezőváros története.* Pozsony
- SPETKO, Josef
 1991 *Die Slowakei. Heimat der Völker.* München
- STEINACKER, Ruprecht
 1985 *Zur Eröffnung des Karpatendeutschen Museums in Karlsruhe.* Die Karpatendeutschen aus Geschichte und Gegenwart. A Karpaten Jahrbuch 37. évfolyamának (1986) melléklete. 6-12. Stuttgart
- STEINHÜBL, Josef
 1975 *Mein Leben. Kampfe eines katholischen Pfarrers für den Glauben und das Deutschtum in der Slowakei.* Stuttgart
- ZIMMERMANN, Fritz
 1980 *Historisch-ethnographische Analyse der deutschen Siedlung im Preßburgerland.* Wien-Stuttgart

Kérdőívek, levelek, interjúk:

- Deters, Theodor, sz. 1920 (Csermend – Pozsony – Ellwangen)
 Hinterschuster, Johann, sz. 1928 (Csölle – Börlingen)
 Hofmann, Margaret, sz. 1921 (Pozsony – Vilshofen)
 Liedl, Georg, sz. 1923 (Dénesd – Esslingen)
 Nittmann, Wilhelm, sz. 1925 (Pozsony – München)
 Radermacher, Agathe, sz. 1934 (Diószeg – Langdorf)
 Schuster, Leopold, sz. 1908 (Pozsony – Pappenheim)
 Schwarz, Karl, sz. 1913 (Főrév – Traunstein)
 Steinacker, Ruprecht, sz. 1914 (Levél/Moson m. – Pozsony – Freilassing)
 Vieweg, Fritz, sz. 1921 (Pozsony – Stuttgart)
 Weintrager, Hans, sz. 1922 (Diószeg – Gratenu)

IRODALOM**BOTÍKOVÁ, Marta**

- 1995 *Ethnic plurality in traditional family life*. Kultúrák találkozása – kultúrák konfliktusai. Szerk.: KRUPA A. – EPERJESSY E. – BARNA G. 76-80. Békéscsaba–Budapest

DANTER Izabella

- 1994 *Adalékok a cseregyerek-rendszerhez a Mátyusföldön*. Interetnikus kapcsolatok a Kárpát-medence északi részén. Szerk.: LISZKA J. Acta Museologica 1-2. 299-302. Komárom

ECKHARDT Sándor

- 1939 *A magyarság külföldi arcképe*. SZEKFŰ Gyula szerk.: Mi a magyar? 87-136. Budapest

GERNDT, Helge

- 1988 *Zur kulturwissenschaftlichen Stereotypenforschung*. Stereotypvorstellungen im Alltagsleben. Hrsg. von. H. GERNDT 9-12. München

HANÁK Péter

- 1985 *A másokról alkotott kép. Polgárosodás és etnikai előítéletek a magyar társadalomban (a 19. század második felében)*. Századok CXIX. 1079-1104.

HOFFMANN, Johannes

- 1986 *Stereotypen – Vorurteile – Völkerbilder in Ost und West in Wissenschaft und Unterricht*. Eine Bibliographie. Wiesbaden

LISZKA József

- 1991 *Cseregyerek-rendszer a Kisalföld északi felén*. A Duna menti népek hagyományos műveltsége. Szerk.: HALÁSZ P. 505-508. Budapest
 1995 *A szlovákiai Kisalföld válogatott néprajzi bibliográfiája*. Komárno–Komárom
 1996 *Das Tauschkind-System im slowakischen Teil der Kleinen Tiefebene*. Zeitschrift für Balkanologie XXXII. 58-72.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

- 1990 *Csaplovics és a magyar etnográfia*. Utószó Csaplovics János: Ethnographiai értekezés Magyar Országról c. munkája reprint kiadásához. 105-126. Budapest

POZSONY Ferenc

- 1995 *Sächsisch-ungarische Lebensgemeinschaft in Siebenbürgen*. Kultúrák találkozása – kultúrák konfliktusai. Szerk.: KRUPA A. – EPERJESSY E. – BARNA G. 166-172. Békéscsaba–Budapest

SIDLER, Lia

- 1995 *Koncepty identity a etnické vzory identity v Bratislave*. Slovenský národopis XLIII. 5-19.

ŠKOVIEROVÁ, Zita

1994 *Társadalmi élet és etnikai hovatarozás. Interetnikus kapcsolatok a Kárpát-medence északi részén.* Szerk.: LISZKA J. Acta Museologica 1-2. 292-298. Komárom

“DA WAREN WIR ALLE GLEICH...”

Das Ungartumbild der vom Preßburgerland vertriebenen Deutschen

Das zweifellos älteste Siedlungsgebiet der Karpatendeutschen, dessen geschichtlichen Wurzeln vielleicht bis in die Karolingerzeit, aber bestimmt vor den Tatarensturm zurückreichen, ist das Preßburgerland (westlicher Teil der Großen Schüttinsel). Trotz Kriege und stufenweiser Assimilierung war die Zahl der Deutschen in diesen Gemeinden (außer der mehr als 30.000 deutsche Einwohner zählenden Stadt Preßburg) am Ende des Zweiten Weltkriegs knapp 7.000. Es geht hauptsächlich um die sogenannte “Mischdorfer Sprachinsel”, mit den Dörfern Mischdorf, Schildern, Waltersdorf, Tartschendorf und Bruck, bzw. um Engerau und Oberufer. Nach der Vertreibung 1945-46 blieben im Preßburgerland (mit der Stadt Preßburg und mit den Weinbaugemeinden in den Kleinen-Karpaten zusammen) nur rund 1.500 Deutschen zurück. Die aus der Slowakei größtenteils in die BRD ausgesiedelten Deutschen (zusammen ca. 80.000) haben bald ihre Karpatendeutsche Landsmanschaft gegründet und von 1950 an ihre Zeitung (Die Karpatenpost) und ihr Kalender (Karpaten-Jahrbuch) herausgegeben. Der Verfasser dieses Artikels versucht im Spiegel dieser Publikationen und anderer Zeitschriften, selbständigen Memoirenbände und belletristischer Werke bzw. auf Grund der Ergebnisse einer Fragebogenenquete das Ungartumbild der aus dem Preßburgerland vertriebenen Deutschen darzustellen.

Das Problem läßt sich auf zwei Ebenen untersuchen: einerseits auf der Ebene der Erfahrungen des alltäglichen Zusammenlebens, andererseits auf der Ebene des aus der deutschen Populärliteratur schon bekannten Stereotypen und von der Seite des tschechoslowakischen Schulwesens beeinflussten “offiziellen” Ungartumbildes. Während die erste Ebene ein eindeutig positives Ungartumbild der Deutschen ahnen läßt (nach der allgemeinen Meinung sind die Ungarn ein temperamentvolles und stolzes, fleißiges und gutherziges Volk), bringt die zweite Ebene das Ankommen und die Anwesenheit der Ungarn im Karpatenbecken mit den Hunnen, Mongolen und Türken auf den gleichen Nenner: als ein wildes, ungebildetes und knechtendes Volk also. Diese zweite Meinung ist immerhin nicht unabhängig vom berühmten Schulgesetz Apponyis von 1907, das der gewaltigen Magyarisierung dienen sollte. Man kann also dieses Ungartumbild als eine Gegenreaktion (obwohl mit einer längeren Tradition) von der Seite des tschechoslowakischen Schulwesens betrachten. Trotz diesen, von “oben” kommenden Einflüssen ist es im Preßburgerland bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs unter der Bevölkerung zu keinen ethnischen Konflikte gekommen.

JÓZSEF LISZKA

A MAGYAR NÉPRAJZI TÁRSASÁG VÁLASZTMÁNYA 1997-2000**VÁLASZTMÁNYI TAGOK**

- Andrásfalvy Bertalan (JPTE Néprajzi Tanszék, Pécs 7624, Rókus u. 2.)
Balassa M. Iván (Szentendre 2000, Vasvári P. u. 12. B/3. 5.)
Bárth János (Katona József Múzeum, Kecskemét 6001, Pf. 6)
Bartha Elek (KLTE Néprajzi Tanszék, Debrecen 4010, Pf. 36)
Bellon Tibor (JATE Néprajzi Tanszék, Szeged 6722, Egyetem u. 2.)
Bodó Sándor (Budapesti Történeti Múzeum, Budapest 1014, Dísz tér 17.)
Cseri Miklós (Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre 2001, Pf. 63)
Fügedi Márta (Miskolci Egyetem BTK, Miskolc 3515, Egyetemváros)
Füzes Endre (Budapest 1124, Tornalja u. 4.)
Hofer Tamás (Néprajzi Múzeum, Budapest 1055, Kossuth tér 12.)
Kaprocs Márta (Palóc Múzeum, Balassagyarmat 1661, Pf. 15)
Kisbán Eszter (JPTE Néprajzi Tanszék, 7624 Pécs, Rókus u. 2.)
Knézy Judit (Magyar Mezőgazdasági Múzeum, Budapest 5. 1367, Pf. 129)
Kriza Ildikó (MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest 1250, Pf. 29)
Küllös Imola (ELTE BTK Folklor Tanszék, Budapest 1052, Piarista köz 1.)
Lackovits Emőke (Laczkó Dezső Múzeum, Veszprém 8201, Pf. 32)
Mohay Tamás (ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék, Budapest 1052, Piarista köz 1.)
Nagy Ilona (MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest 1250, Pf. 29)
Paládi Kovács Attila (MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest 1250, Pf. 29)
Páll István (Sóstói Múzeumfalva, Sóstógyógyfürdő 4431, Pf. 1)
Petercsák Tivadar (Dobó István Vármúzeum, Eger 3301, Vár u. 1.)
Szilágyi Miklós (MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest 1250, Pf. 29)
Ujváry Zoltán (KLTE Néprajzi Tanszék, Debrecen 1010, Pf. 16)
Viga Gyula (Herman Ottó Múzeum, Miskolc 3501, Pf. 4)

PÓTTAGOK

- Fejős Zoltán (Néprajzi Múzeum, Budapest 1055, Kossuth tér 12.)
Flórián Mária (MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest 1250, Pf. 29)
Füvessy Anikó (Kiss Pál Múzeum, Tiszafüred 5351, Pf. 16)
Kocsis Gyula (ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék, Budapest 1052, Piarista köz 1.)
Szabadfalvi József (Miskolc 3508, Igazság u. 13.)
Szűcs Judit (Tari László Múzeum, Csongrád 6641, Pf. 30)

HIMNUSZ ÉS SZÓZAT: A KÖZÖS SORS RITUÁLÉI

Újhelyi Szilárdnak
„*My country, right or wrong*”

A magyarok identitását immár másfél évszázad óta két megzenésített vers testesíti meg: Kölcsey Ferenc 1823-ban írt „Himnusz”-a és Vörösmarty 1836-ban keletkezett „Szózat”-a. Kölcsey megzenésített versének első versszaka nagyon hamar nemzeti himnusszá lépett elő, míg a Szózat valóságos második Himnusszá vált, előadása csaknem minden nemzeti ünnepen követi a Himnuszt. Mindkettőt állva kell hallgatni, mindkettő megköveteli az áhitatot. Mint a nemzeti himnuszok általában, mindkettő, önmagában, vagy egy nagyobb ünnepség keretében, egyfajta mini-ritust képez. Előadásuk egy esemény előtt vagy után szimbolikus keretjelzőként szolgálhat: „ez egy rituális esemény”; így a felaprózott, hétköznapi kollektív térben és időben körülhatárolja a jelentéshordozó egységeket.

A gyerekek otthon valamint az iskolában igen korán tanulják meg ezt a két, szimbólumokban gazdag, énekelt verset, melyek az anyaország határain belül vagy kívül élő valamennyi magyar kulturális és érzelmi úticsomagjának alapelemeit képezik. A két vers a kollektív identitás kognitív és érzelmi összetevői továbbadásának kiváltságos eszköze tehát. A magyar rádió és televízió, mióta fennáll, a Himnusszal fejezi be adását és minden év december 31-én éjfélkor a színházakban, mulatókban félbeszakad a műsor, a magánlakásokban leteszik a poharakat, a beszélgetések elhallgatnak, a tánc abbamarad és az emberek állva, a rádióban és a televízióban felcsendülő Himnusszal, szótlánul üdvözlik az új esztendőt. Január 22-e, az a nap, melyen Kölcsey a Himnuszt megírta, a közelmúltban a „Magyar Kultúra Napja” lett.

Mégis, különös módon, az 1848-tól napjainkig egymást követő különböző társadalmi rendszerek egyikének törvényhozása sem ismerte el hivatalosan Kölcsey versét a magyar állam himnuszaként. Az alábbi elemzés megpróbál fényt deríteni erre a különös ellentmondásra, mégpedig hogy a törvény makacsul hallgat a Himnuszról, amelynek központi szimbolikus szerepét a civil társadalom tartós nemzeti konszenzusa övezi. Ezt a szerepet még a kommunista rendszer sem kérdőjelezte meg. Tudjuk, hogy a negyvenes évek végén az ország kommunista vezetősége felkérte Illyés Gyulát és Kodály Zoltánt, hogy „javítsák ki” a Himnusz vallásos jellegű szövegét és zenéjét, vagy jobb híján, írjanak egy újat. Különös, de elutasító válaszuk miatt a két szerzőt semmiféle megtorlás nem érte annak ellenére, hogy ez a korszak a legvéresebb diktatúra ideje volt, és a dolog ennyiben maradt

(Ruffy, 1988: 120.). Így Magyarország volt az egyetlen kommunista ország, melynek Himnusza az „Isten” szóval kezdődött.

A „magyarság” e két legjelentősebb szövegének etnológiai szemszögből való vizsgálata a magyar hazafias metaforák és rítusok tervbe vett, átfogó elemzésének része¹. Tanulmányunk kiinduló pontja, hogy elvetjük azt a felfogást, amely egyenlőségjelet tesz hazafiság és nacionalizmus közé; e felfogás explicit vagy implicit módon számtalan, a nacionalizmusról írott tanulmányban megjelenik. Ugyancsak megkérdőjelezzük azt az implicit tételt is, amely szerint a haza és a nemzet egymást teljesen átfedő, szinonim fogalmak. Tanulmányunkban azt próbáljuk illusztrálni, hogy a „haza” olyan kollektív kulturális kategória, amelyet nem lehet azokra a fogalmakra és egységekre (nemzet, állam, nemzetállam, ország stb.) leszűkíteni, amelyekkel a politikai szociológia rendszerint operál, mert a ‘haza’ a hétköznapi köz-mentalitásnak, érzésvilágnak és nyelvezetnek a modern nemzet kialakulásánál jóval régebbi, hagyományos alappreferenciája. Ebből a nézőpontból tekintve, a nacionalizmus úgy tűnik nem más, mint a hazafiságnak jól körülhatárolható, kései ideologizált vadhajtsa. A hazafiság véleményünk szerint érzelmektől fűtött közös kötődés és érdekközösség struktúra, amely a köznyelvben, a köznap gondolkodásmódban, az elbeszélés, a zene, a költészet nyelvében, az ikonográfiában és bizonyos természeti (pl. a táj) vagy kulturális (étel, szokások, stb.) elemek, valamint történelmi vagy más hagyományokhoz kötődő események koronként változó jelképes és rituális felhasználásában a kölcsönös megkülönböztetés és felismerés jeleként kulturális formát ölt. A kollektív magyar hazafias szimbólumkészlet e két legfőbb rituális szövegének etnológiai vizsgálata lehetővé teszi a haza egymást kiegészítő vagy egymásnak ellentmondó képzeteinek pontosabb megközelítését. Az, hogy a hazafiság több haza-képzet folyamatos egymás mellett élésében, ingadozásában, rivalitásában vagy egybeszövődésében jelenik meg, megkülönbözteti e kollektív képzet és kötődésformát a nacionalizmus egyszerűsítő szimbolikus logikájától.

A Himnusz és a Szózat a reformkorban, tehát abban a korban született meg, amikor a művészek és a kisnemesi intellektüelek céltudatos erőfeszítésének köszönhetően kialakult az a nyelvi, irodalmi, színházi, zenei, öltözködési és ikonográfiai elemekből álló hazafias kifejezőmód, amely a szuverén magyar nemzet politikai újraalapítását és legitimitását megelőlegezi, és igazolja. A nemesi hazafiság régi, hagyományos alapképzeteinek, a „hon” és „haza” fogalmának kitégítésével ez az új hazafias kifejezőmód ad formát a most megszülető, általános értelemben vett „magyar” figurájának. A ház szóból származó, régi rokon értelmű szavak, a „hon” és a „haza” a „hazafiaság” szót és fogalmat szülik itt meg, amely úgy értelmezendő, mint egy olyan gondolat, érzelem, viselkedés és életforma, amely elégséges ahhoz, hogy minden hagyományos státusz és leszármazási különbségen túllépve meghatározza a „magyart”. „Haza” és „hazafiaság”, e kortól kezdve két egymást feltételező fogalom; két fajta hagyományos hovatarozási modell ötvöződik így egybe: egyrészt a terület és lakóhely szerinti hovatarozás (az otthon metaforáján keresztül), másrészt a leszármazás szerinti hovatarozás (az anyai metafora által). Csakhogy itt az új hazafias leszármazás modell család-főlötti, s így nem vérkö-

¹ Ezt a tanulmányt 1990-ben kezdtük el Zempléni Andrással és az Eötvös Loránd Tudományegyetem Kulturális antropológia tanszékének támogatásával. Erről egy közös kiadvány tanúskodik: „Anthropologie de la patrie: le patriotisme hongrois”, *Terrain*, No 17, 1991, Paris. Az anyag gazdagsága és változatossága, valamint a kutatásaink útjai 1993-tól arra vezettek bennünket, hogy munkánkat különböző, de ugyanakkor egymást kiegészítő megközelítéssel folytassuk tovább.

zösséget, hanem szimbolikus testvériséget tételez. A két fogalom összefonódása így tehát a jobbágyok, kézművesek, kisenemesek és arisztokraták közötti hagyományos társadalmi választóvonalakon kísérel meg felülemelkedni, és olyan szimbolikus egységbe forrasztja őket, mely ennek a kifejezőmódnak a megismertetésén és közössé tételén, valamint a közös és szuverén „haza” építését célzó politikai tervhez való csatlakozáson alapul. E kifejezőmód és terv egymást kiegészítő volta Széchenyi, „a legnagyobb magyar” kimondottan politikai írásaiban fogalmazódik meg; eszméi békés reformok útján igyekeznek összeegyeztetni az ország politikai és kulturális szuverenitását a gazdasági és társadalmi modernizációval.

Mind a Himnusz, mind a Szózat első versszaka igen hamar énekelt verssé vált: a Himnuszt Erkel 1844-ben, a Szózatot Egressy 1843-ban zenésítette meg. A két dal a vándorszínházaknak köszönhetően gyorsan elterjedt, de tulajdonképpen az 1848-49-es szabadságharc két éve alatt, valamint az azt követő elnyomás következtében váltak egy nemzetet összeforrasztó és megkülönböztető énekké. E nemzet számára a „felkelés-modell”² immár legitimitásának egyik szimbolikus támaszát képezi.

Tanulmányunkban megpróbáljuk kimutatni, hogy e két vers a magyar hazafiság legmaradandóbb metaforikus vagy metonimikus szimbólumkészletét sűríti egybe, s így a hazafiság intellektuális és érzelmi továbbadásában alapvető szerepe van. Költői műfajuk – ima és szózat –, akárcsak zenei megfogalmazásuk – ami a szoltárok és vallásos énekek ritmikus és melodikus nyelvéből táplálkozik – a XVI. században megjelenő magyar hazafias képzetemek katolikus és protestáns forrásaihoz nyúl vissza. Tartalmuk sajátos időbeliségben vonultatja fel a XIX. században kikristályosuló hazafias szimbolizmus legfőbb elemeit: a haza kettős metaforizálása: egyrészt (gyakran anyai) antropomorfizálása és ugyanakkor hasonítása egy gyakran feldúlt házzal-otthonnal, éltető és halotti menedékkal; a hősök kiontott vére, mint a haza-föld szimbolikus körülhatárolásának eszköze; ennek a területnek mint egyedüli olyan helynek az ábrázolása, ahol a hazafi életének és halálának folytonossága biztosítható lehet; egymást követő harcok és gyakori vereségek formáját öltő sorskép; a saját hazájában számkivetett hazafi figurája.

Mindkét vers egy rögtön az elején megnevezett és megszólított címzethez szól. A Szózat címzettje éppenséggel az általános értelemben vett „magyar”, az új hazafias legitimitás összegező és központi figurája, akiről már szóltunk. A vers első szava azonban „hazádnak”. A Himnusz pedig címzettjének nevével kezdődik: „Isten”. A vers Istenhez intézett ima a „magyar” nevében. Figyeljük meg a két retorikai forma hasonlóságait és eltéréseit. A szózat a protestánsok rituális szóhasználatához kapcsolódik, míg az ima a Biblián alapuló valamennyi tételes vallás központi rítusa: tehát mindkét esetben a megszólítás ritualizált formájáról van szó. De bár a szózat retorikai formáját mindig egy implicit felsőbbrendű referens támasztja alá, melynek nevében szól, ez az entitás, vagy norma nem feltétlenül vallási jellegű; ezért jelenhetett meg gyakran ez a forma, mint a politikai beszédmód ritualizált gyakorlata. Ez a retorikai eszköz mindig feltételezi az emberi hallgatók legalábbis virtuális jelenlétét. Az ima ellenben nem más emberi lényekhez szól „valakinek a nevében”; címzettje emberfeletti. Ez magyarázza nagy rituális rugalmasságát: közösen és nyilvánosan elmondva vagy elénekelve önmagában rítust képezhet; a különböző elem sorokból álló kollektív rítusok egyszeri, vagy visszatérő részét képezheti; vagy akár egy magányos egyén Istennel való bensőséges együttlétének csendes eszközéül is szolgálhat.³

² A „felkelés modell” jelentőségét a lengyel és magyar nemzeti tudatban Bernard. Michel francia történész Közép-Európa nemzeti fejlődésének szentelt legfrissebb munkájában (1993) több tényezőnek tulajdonítja: a központosító királyságok sokszor idegen és hódító voltával szemben a köznemesség és az arisztokrácia történelmi folyamatosságának, nagyszámú és döntő politikai súlyú jelenlétének e két országban: innen a védekező célú kollektív fegyverviselés és a harc, mint szimbolikus és normatív nemzeti érték elterjedése a társadalom széles rétegeiben. Az idegen hódítók elleni történelmileg folyamatos harc egy széles társadalmi legitimitást adott e modellnek, a bitorlók elleni „felkelés” ellen-legitimitását, amely a XVIII. századtól, a romantika korától kezdve, kikristályosodik, mint a nemzet politikai és társadalmi építésének, történetiségének és kohéziójának elsőrendű szimbolikus és pragmatikus eszköze.

³ A L' Homme c. folyóirat egy tematikus számot szentelt ennek a rítusnak a közelmúltban végzett tanulmányainak, melynek elemzését az etnológia ezideig kissé mellőzte.

A két vers keletkezését 13 év választja el egymástól; összeköti őket a költői szó ritualizálása, a haza újrateemtésének szakrális megjelenítésére. E 13 év azonban átmenetet is jelent egy egyértelműen vallásos ihletésű ritualitásból egy másik, a vallási és politikai ritualitás határán lévő formához. A két vers formai felépítésében azonban meglepő a hasonlatosság: mindkettő nyitó verssora a szavak felcserélésével az utolsó versszakot is nyitja, s így a mondatnak egy másik részét hangsúlyozza. Így a Himnusz első sora „Isten”-re, míg a versvégi inverzió a „szánd meg”-re helyezi a hangsúlyt. A Szózat a „hazádnak” szóval kezdődik, majd a vers végén ugyanezt a mondatot újrafogalmazza a „légy híve” kezdettel. A kissé megváltoztatott kezdő verssorokat mindkét esetben a következő verssorok szabad újrafogalmazása követi és mindkét vers az első versszakok utolsó négy sorának szó szerinti ismétlésével fejeződik be.

A hasonlóképpen felépített első és utolsó versszak között recitativ módban bontakozik ki mindkét vers metaforikus világa: a magyar történelem felidézését egyikben az Istenhez intézett ima, a másikban a magyarokhoz intézett szózat foglalja keretbe. A metaforikus nyelvezet és a narratív struktúra együttesen a hazafias kifejezőmód sűrítésének és átadásának fontos eszköze; e kifejezőmód a haza „képzelt közösségének”⁴ legfontosabb alkotóeleme. E szemantikai struktúráknak zenei témával való párosítása megkönnyíti a szétszórta egyéni emóciók kollektív egybefogását azzal, hogy e metaforikus világra irányítja azokat, és ugyanakkor hozzájárul memorizálásukhoz és továbbadásukhoz. Így ezek a versek közhasználatú, sűrített mitikus elbeszélésekké válnak, melyeknek szimbolikus hatékonysága rituális, kollektív előadásuk révén megsokszorozódik.

Ez a költői forma, melyben a befejezés az indító sorokat ismétli, ritkán jelenik meg a korabeli művelt magyar költészetben. Sokkal inkább jelen van a népi balladákban és a XVI. és XVIII. századbeli énekelte epikus költészetben (Sauvageot 1973), melyeket a romantika kora fokozatosan fedez fel: a reformkorban jelennek meg az első, rendszerezett gyűjtemények, valamint nyelvészeti és esztétikai értékelések. Az, hogy e két költő korán használja ezt a költői formát, olyan versekben, melyekben a főszereplő vagy a címzett éppenséggel az új, általános értelemben vett, se nem paraszt, se nem nemes „magyar”, a hazafias kifejezőmódnak olyan új, szintetikus alapját veti meg, amely hídként kapcsolja össze az orális és az írott tradíciót, a népit és a műveltet, a profánt és a vallásost. Ezenkívül, itt a nyitó forma záró ismétlése a magyar történet felidézése körül, egy sajátos időbeliség megteremtésének eszköze is: nem annyira egy mitikus körkörös időbelisége, mint inkább egyfajta *időnkívüliségé*, melyben a múlt, a jelen és a jövő egymásba olvadnak és kollektív *sorsként* nyernek értelmet.

De milyen időbeliség jellemzi a magyar történet felidézését a két költeményben? A haza eredetét mindkettő arra az írásosság előtti, mitikus időre vezeti vissza, amikor a messziről származó „ősök” vagy „apák” útjuk során egy új földre letek, s ott letelepedvén hazát alapítottak. A Himnuszban a pogány ősök és az új föld egymásra találását mintha a keresztény Isten rendelte volna el; e föld marasztaló termékenysége pedig az ígért földjének mítoszára látszik visszautalni. A kezdetek felidézésének a téje, úgy tűnik, mindkét versben a *megnevezés*, ami a teremtés legalapvetőbb keresztény mitikus metaforája, más vallásokban pedig a befogadás, vagy a birtokbavevés döntő rituális és mitikus megfogalmazása is. A Himnusz megnevezi a termékeny haza-föld jelképes összetevőit (Duna, Tisza, Tokaj, Kunság), a Szózat felidézi az „apák” „szent nevét”, melyet „egy ezredév csatol” e földhöz. E módon, az elbeszélés itt eredetmítosz formát ölt, és a föld, valamint az „ősök” együttes megnevezésével a haza új világát teremti meg, a megjelenítés rituális nyelvi eszközeivel. A Himnuszban ezek között az első „apák” között Bendegúz neve a magyarok feltételezett hun eredetére való metaforikus utalás. Mindkét vers felidézi azonban Árpád nevét, s rajta keresztül, implicit módon, a honfoglalás

⁴ A fogalom, amely Anderson könyvének címét adja tömöríti a szerző kultúrantropológiai inspirációjú koncepcióját a nemzetről, mint egy olyan kollektív, hovatartozási struktúráról; amely a hagyományos, interperszonális és interfamiliáris ismereti kapcsolatokon alapuló *közösség* gondolati és érzelmi köteléktípusát viszi át egy nagyobb, személyes módon áttekinthetetlen, tehát elvontabb összetartozási egységre (nemzet), azt, mint egy „képzelt közösséget” metaforizálva. Anderson nemzetkonceptiója a kultúrantropológia elemző eszközei számára hozzáférhetővé tette a modern, szupralokális, absztraktabb összetartozási formák (mint a nemzet, és annak szimbolikus összetevői) újszerű, a történelmi, vagy politológiai megközelítést árnyaló, a „nem-hivatalos”, köznapi odatartozás-metaforák megközelítésére figyelő elemzését.

lást, a hét vezért és a vérszerződést. Árpád itt a kezdetek kezdetét, az írásbeliség megismerése, a multietnikus királyság megalapítása, és a kereszténységre való áttérés előtti időket szimbolizálja; és egyben a Keletről jött, nomád, törzsi, harcias, „történelem- és emlékezet előtti” időhöz kötődő, sámánhíttű magyarságot jelképezi. De személye ugyanakkor határvonalat is jelent a mitikus idők és egy történelmi időbeliség között: a haza első megalapítója, Árpád még nemzeti „apa” és jövőbeni törzsi ős, de egyben már a több törzs szövetségéből kialakult *közösség*, és az első magyar királyi család megalapító hőse is.

A két vers által megnevezett második „ős”, Corvin Mátyás, Árpád ellentette. Ő a Keletről jövő, „pogány” megszálló törökök ellen harcoló keresztény állam hadviselő-királya, az olasz és német reneszánsz értékeinek meghonosítója, a keresztény „Nyugatba” beépülő állami magyarság megteremtője: egy „nyugati” típusú történelmi időbeliség zászlóvivője. Amikor a multietnikus királyság trónjára lépett, elhagyta magyar nemzeti családnevét (Hunyadi) és a latin „Corvinus” nevet vette fel. Ez a mindkét vers által felcilliantott szimbolikus aktus, még nyilvánvalóbbá teszi kívülállását a nemzeti ősiség rendjén, és beilleszkedését egy király-hős szerepébe, amely a fölé a társadalmi és nemesi rend fölé helyezi, amelynek új egységét biztosítani hivatott. A különböző időbeliség és legitimitásmodelleket jelképező metonimikus „apák” – mítosz és történelem, a Kelet és Nyugat közötti hiátus megtestesítői – közötti szakadékot mind a két költemény azzal hidalja át, hogy ezeket az „ősöket” a felvirágzás metaforájával összefogva, a *konzolidálódás* hőseivé és – csaták valamint hősi halottak árán – a haza határainak szüntelen kiterjesztőivé teszi meg. Így a haza olyan területként jelenik meg itt, melynek határait a győztes csatákban elesett, névvel megnevezett ősök teste jelöli ki, akiket névtelen hősök holttesteivel vesznek körül. A kiontott vér és a bátorság e kollektív testi-lelki adományát a haza földje szintén kétszeresen adja vissza: méltó sírral a halottaknak, és a kiterjedt éltető-tápláló térrel az élőknek. Ez az ideális, éltető kölcsönösség a föld-haza és élő és halott, néven nevezett, és névtelen „fiai” között meg nem szakadó *folyamatosságba* illeszti a múltat, a jelent és a jövőt. A Szózat egyenest explicit módon írja le ezt az éltető „anyagcserét” a nemzet testet öltött tere (a haza) és a „magyarok” teste között: a haza „bölcső” és az a hely, ahonnan „életüket” nyerik; ugyanakkor a magyarok csatában kiontott vére és holtteste újratermeli és termékenyen tartja a haza test-területét. Így tehát a hazafi élő- és holttestével egyaránt a hazának tartozik: „a nagy világon e kívül, nincs számára hely”. Ez a hazafias-szimbolikus logika tehát összekötő kapcsolatot teremt a hazafi (élő vagy halott) teste és a haza között. Ezek a metaforikus képek a hazának egy olyan otthon-föld dimenzióját rajzolják meg, amelynek létét szüntelen harcban kell újratermelni és újonnan megalapítani. A haza körüli képzetkörben tehát egybeszövődik a valóságos és a virtuális otthon, a haza fiait tápláló élete és lehetséges pusztulása, egy hely képe, amelynek létezése és jövője sohasem teljesen bizonyos.

A haza határainak kiterjesztését mindkét szövegben az azt követő *szétszakadottság* idejének felidézése követi. Mindkét vers párhuzamban jeleníti meg a külső hódítók által megsebzett haza-test szenvedését, és „fiai” testvériségének szétszakadását, a belső ellenségeskedésben, és a hódítóval való cinkosságban. A hazafi itt már nem győzedelmes hős társai között, hanem magányos, hősi áldozat: „rendületlensége”, „akarata” és kiontott vére már nem része a hajdani éltető folyamatosságnak. A benső testvérháborúk „bűnével” szemben testi-lelki áldozata elégtelen ahhoz, hogy a haza területi egységét, termékenységét újratermesse. Így lesz a hazafiból „száműzött”; neki és leszármazottjainak ez a föld kietlen, idegen helyé válik, ahol hasztalan keresik otthonukat. Az itt megjelenített magányos, menekülő és saját hazájában számkivetésre ítélt hazafi alakja – amit e versekben *névtelensége*, mint az identitás elvesztésének végső metaforája jelez – kétségkívül az a kulcsfontosságú szintetikus képzet, amelyre ráépülhetett a titokban és névtelenül a haza földjébe temetett³, „elrejtett testű mártírok”, illetve az idegen földben elhalt „száműzetésbe menekült hazafiak” egymást kiegészítő emblématiszta kulcsalakja, akiket annyi valóságos személy testesít meg e versek születése előtt és után a magyar történelemben. A hazafiak földi maradványainak a magyar történelmet immár egy évszázada kísérő kihantolása, kései hazahozatala és újratemetése mögött úgy tűnik ezek a képzetek húzódnak

meg⁵. Ezek a megbékítő rítusok Magyarországon a Szózatban foglalt képzet kollektív megvalósításának jelentésével is bírnak: visszaadják a hazának, a közös sírhelynek az őt éltető hazafiak testét.

A haza-föld és „fiai” közötti éltető kölcsönösség megszakadása és a véres viszályok mindkét versben egy kollektív „nagyszerű halál” képét vetítik a jövőbe, a két egymásba fonódó egység egy időben való megsemmisülését: a haza és a hazafiak együttes pusztulásának, a körkörös folyamatosság, a lét-idő halálos bénulásának a képét. Itt a külső bántalmak és a belső felelősség együttesen magyarázzák a „haza-hazafi” egységének súlyos megsebzettségét, ellentétben néhány később, a trianoni egyezmény után (1920), kialakult haza-képpzel, amelyek a magyar sorsot egyöntetűen balszerencsésnek, a magyarságot pedig ártatlan áldozatnak tekintették. E képzetek az országot „csonka”, „feldarabolt” és „szétszabdalt” entitásként ábrázolják, a hazafiak pedig külső üldöztetés örökösen szenvedő áldozatai (Sinkó 1989). A haza-metaforák polifóniájának e történetileg érthető elszegényítése, leegyszerűsítése, és egységesítő áthangszerelése egy regiszterbe, véleményünk szerint strukturálisan megmagyarázza e képzetek kisajátítását egy eszencialista, kizárólagosságra épülő strukturalista ideológia által. A kikristályosodásnak ezen a pontján a két vers szétágazik. A Himnusz elbeszélésének röpte megtorpan a haza-otthon lerombolásának a metaforájánál („vár állott, most kóhalom”), ami a haza „fiai”, a túlélő honfiak végső elárulását idézi elő. Ez a kép a két összetartozó, egymásból származó, de egymástól elszakított egység: az otthon-terület és fiai szimbolikus kisémmizettségét és elhagyatottságát sugallja. Ez a kisémmizettség és elhagyatottság úgy jelenik meg, mint Isten kiérdemelt haragjának következménye, de egyben a „múlt és jövő” megbűnhődése. A haza újjáélesztésében immár csak Isten segídezhet.

Noha a Szózat szintén azt az időt idézi fel, amikor a haza részekre szakad szét, és amikor a „fiai” közti testvériség felbomlása az idegen hódítók kezére játszik, ebben a tizenhárom évvel később született versben mégis valamiféle nyitás történik a tragikus magányból a külvilág felé. A magyar hazafiság alapelemét képező kérdés (lenni vagy nem lenni), amely mindkét versben jelen van, immár nem egy isteni bírához szól fájdalmas és magányos párbeszéd során, hanem egy kettős emberi hallgatósághoz. Először magához a „magyarhoz”, majd a „nagy világhoz”, a Nyugathoz, mint a „népek hazájához”. Ha a „nagy világon e kívül nincs” a magyar számára hely, a nagyvilág, azaz a már létrehozott hazák világa, lehet a magyarok sorsának – velük szolidáris – döntőbírája. A választás lehetősége nyitott az „ész, erő és oly szent akarát”-nak igazságot szolgáltató közös „jobb kor” és a népek gyászatától körülvevett, a belső szakadások „átokúlya” büntetéséül elnyert „nagyszerű halál” között.

Ez a két vers a magyarság azonosságtudatát nem helyezi sem etnikai, sem törzsi, sem állampolgári alapokra, hanem azt mint szimbolikus *közösséget* határozza meg: egy külső címzetthez (a Himnuszban Istenhez, a Szózatban a „nagy világ”-hoz) intézett beszéd közösségeként, illetve harcok, gyász és bűnhődés közösségeként (Himnusz), vagy harcok, tettek és hűség közösségeként (Szózat). Az isteni hallgatóhoz és az emberi közösséghez („a magyar”-hoz) szóló utolsó versszakok az ima és a szózat formai időtlenségéhez térnek vissza, és ebbe a szakralizált időtlenségbe írják bele az egyszerre régi, ugyanakkor mindig újra és újra felépítendő hazához való hűség időn kívüli követelményét, valamint a segítségnek és ajándéknak tekintett isteni kegyelemért való könyörgést. Ily módon a haza legitimitásának különböző időbeli és történelmi disszonanciái túlmutatnak önmagukon és a magyar lét, túl minden etnikus meghatározáson vagy állampolgári-társadalmi szerződésen, egy *sorsközösség*, egy elfogadott felelősség közösségének formáját ölti fel.

A magyar identitástudat ingadozása Nyugat (az állam, a királyság, a kereszténység és az európai értékek átvétele) és Kelet (közelebről meg nem határozható óshazából, Keletről érkezett, be nem hódolt, harcos, nomád ősök) mint két ellentétes pólus között a történelmi hősök két arcképcsarnokát, két fajta képi és irodalmi ábrázolását eredményezte, amelyek ellentétben álló, vagy egymást kiegészítő szimbolikus egységek együtteseit alkotják, és amelyben az elemek sokszor vándo-

⁵ A múlt század végétől a napjainkig tartó periódus magyar újratemetéseiről és a hazafias temetésekről szóló, nemrégiben elkészült dokumentumfilmjében Zempléni András ezzel a magyarázattal szolgál.

rolnak egyik együttesből a másikba (Hofer, jelesen 1991 és Sinkó 1989). Ezek az örökösen mozgásban lévő egységek – melyeket különböző politikai csoportok szüntelenül kisajátítanak, és amelyek hol a legitimáció, hol a legitimitás megkérdőjelezésének forrásai – régóta a nemzeti identitás konfliktusokkal terhes diázi felépítésének alapját képezik. Annak a hosszas és megkérdőjelezhetetlen konszenzusznak köszönhetően, ami a Himnusz és a Szózat szerepe körül kialakult, a két költemény ezen a diázi logikán kívülre kerül. A Himnuszt és a Szózatot soha nem tudta teljesen kisajátítani egyetlen politikai áramlat sem: e két verset soha meg nem kérdőjelezték, de szüntelenül újraértelmezték; így a legitimitás kimeríthetetlen szimbolikus forrásául szolgálnak, de ezen túlmenően olyan legitimitás-fölöttiséget táplálnak, amely a létező legitimáló rendszerektől függetlenül bármikor sugallhatja a haza szimbolikus újraalapításának tervét. Ezt pedig – véleményünk szerint – a magyar történelem és a magyarság ábrázolásmódja teszi lehetővé. Mindez talán megvilágítja az egymást követő különböző törvényrendszerek „hallgatását” a Himnusztól; hogy e szövegnek, a legtöbb országgal ellentétben máig sincs hivatalos nemzeti emblématikus státusza.

Ahelyett ugyanis, hogy a két vers elhallgatná, vagy egyértelmű egységgé merevítene azt a sokféle időbeliséget és történelmiséget, amelyre a magyar identitás épült, a Himnusz és a Szózat mindegyiket megjeleníti, méghozzá úgy, hogy azokat az integrációjukból megszülető folyamatosságra fűzi fel. Más szóval, az ősrégi, „Keletről jött” és a „nyugati” állami történelmiség itt annak a harmonikus kapcsolatnak a révén egyesül, amely egy területet, egy földet és annak lakóit egymást kölcsönösen éltető kapcsolatba fűzi össze. A szétaprózódás és a szétszakadás szintén megjelenik a két versben, de értelmét csak a külső erőszak és az endogén felelősséget hordozó belső viszályok között szövött viszony világítja meg. A kiutat nyitott, alternatív jövőkép formájában fogalmazza meg mindkét vers. Kollektív megsemmisülésen vagy egy jobb életen osztoznak majd azok, akik vállalják, hogy azzal testet öltött tér-idővel azonosulva éljenek, ami itt a „haza”. A „magyarság”, mint egy elfogadott és megosztott sors képze, felülemelkedik bármiféle vallási, etnikus, nyelvi és politikai különbözőségeken, amely megosztja a magyarokat; ezen ismérvek alapján ez a magyarságképzet nem tűr meg semmiféle kiközösítést. E sorsközösség és közös felelősség képe a haza fiai szimbolikus egybetartozásának formájában, hidat ver a viszontagságok és az állam megváltozott határai fölé, hiszen történelmileg a határok hol *bevontak* idegen nyelvűeket (szerbek, horvátok, szlovákok, cigányok, románok, stb.), hol pedig, mint például a trianoni egyezmény után, *kizártak* magyar anyanyelvűeket az országból és az államból. A hazafias kötődésnek ez a viszonylagos *területhez-nem-kötöttsége* tehát, melyet a két vers formába önt, erős visszhangra talál számos magyar család és egyén emlékezetében.

Ezzel párhuzamosan, a helyek, a hősök és az idő múlásának a felidézésével a két vers újraépíti a hazát, a nemzet testet öltött, szimbolikus területét – azét a nemzetét, amely terének egymást követő változásaiban és legitimitásának megsemmisülésében oly nehezen megfogható. A Himnusz és a Szózat tehát a szó etnológiai értelmében vett tradíció egy *modellje*: a kulturális múlt sajátos ismerete

és újratereemtése, amelyben érzelmileg átélt jelentéshordozó egységbe fonódnak össze a mitikus emlékezet, és az emblématikus szimbólumkészlet elemei a történelmi ismeretekkel. És az, hogy a két verset valamennyi magyar ismeri, a határok, a politika és a hétköznapok vonta választóvonalakon túl egyfajta „haza-hálózatot” alakít ki.

Összefoglalva: a magyar történelem és a magyar jövő mindkét vers által megfogalmazott metaforikus újjáépítése egységbe foglalja és újrendezi a haza képzetének egymással versengő szimbólumait azáltal, hogy a konfliktusokkal terhes történelmi időbeliséget a jóban-rosszban való összetartozás időtlen kapcsolata felé nyitja ki. Így tehát a két vers a történelmi, földrajzi és szimbolikus felaprózódáson túlmutatva visszaad a hazának egy virtuális egységet. Hatalmas kognitív és érzelmi erejük mini-rítust képező előadásukban bontakozik ki: míg előadásuk tart, ez a virtuális egység *átélt* egységgé válik.

Ez a mini-rítus igazi *hazafias* rítust képez, hiszen az általa megfogalmazott közös hovatarozási kötelek az etnológus szemével nézve viszonylag önálló szimbolikus valóság, amelyet nem lehet a vallásra és a politikára leszűkíteni. Ez a kötelek valóban úgy építi fel saját nyelvezetét, hogy a vallás és a politika *itemjeit* használja; születését és fejlődésének állomásait a történész (Kantorovitz 1984) Európában a vallásos szakralitás királyi- majd állami szakralitássá való átalakulásnak tulajdonítja. Amióta létrejött, a vallás és a politika ki akarja sajátítani magának a nyelvezetet; úgy tűnik azonban, hogy a nyelv transzcendálja és magába olvasztja mindkettőt. A hazafias kötődés módja mögött meghúzódó szimbolika természete ugyanis éppenséggel jellegének *vegyes* és sokoldalú mivoltában rejlik; számtalan kód (konyhai, zenei, öltözködési, történelmi, táji, halotti, hősi, stb.), sokfajta kifejezőmód (népi, új-népi, tudományos, köznapi stb.) és belső vagy külső eredetű legitimitás és időbeliségmodell befogadásában és rugalmas összeszerveződésében; mindezek segítségével e szimbolika szüntelenül új kifejezőmódokat hoz létre közös és egyéni használatra, s e kifejezőmódok kölcsönösen befolyásolják egymást.

Úgy tűnik tehát, hogy e sokoldalúságnak a le nem szűkítése és, ebből következően, az értelmezésnek teret hagyó homályosság paradox módon a hazafias kötődésmódnak, mint a kollektív hovatarozás metaforikus struktúrájának minden szimbolikus termékét áthatja. Amennyiben a nacionalizmus merít belőle, azt csupán úgy teszi, hogy „megtisztítja” a köznapi hazafiság sokoldalú, polifon mivoltát, és hogy kiválasztott elemeit az Egy logikájából táplálkozó egységbe merevítse.

Közép-Európa nemzeti himnuszait átfutva (s e gyors áttekintés semmiképpen nem tekinthető egy elmélyült analízisnek), úgy tűnik, hogy a magyar hazafiság bizonyos szimbolikai elemei részét képezik egy közös, közép-európai hazafias szimbólumkészletnek. Ha befejezésképp most néhány párhuzamot fogunk felidézni, mindössze a hazafias nyelvezet etnológiai megközelítéséhez kívánunk újabb szempontokat szolgáltatni. Közép-Európa nemzeti himnuszainak összehasonlító vizsgálatával a történész⁶ bizonyítani tudta, hogy vitathatatlan történelmi párhuz-

⁶ Kiss Gy. Csaba (1993) igen érdekes elemzését adja a román, horvát, lengyel, magyar, cseh, szerb és szlovén himnusznak: rámutat bennük a kelet-európai nemzetek történelmi kialakulásában

mosság van a nemzetek megalkotásának viszontagságai és problémái között. A kultúranropológus ezen országok hazafias szimbolikájának hasonlóságában a képzetek, a metaforák, a hazafias riualizálás jelképeinek és módozatainak közös készletét is látja. Ez a készlet Közép-Európában minden bizonnyal az egymástól különböző de gyakran egymásba fonódó nyelvi és etnikai csoportok közötti – vándorkezeskedők, kézművesek, kisbirtokosok, papok és költők által közvetített – évszázados interetnikus kommunikációnak köszönhetően halmozódott fel⁷. A romantikus kor⁸ e kommunikációnak olyan beszédmódbeli, ikonográfiai és költői változatait kristályosítja ki, amelyek egy nemzetnek gondolt és elfogadott tradíció támpilléreivé válnak. Ez a „nemzeti” kifejezőmód azonban mintha ezután továbbra is táplálná egy interetnikus hazafias képzeletvilág készletét. Ha ez így van, akkor Közép-Európa országai között közös szimbolikus nyelvet képez, olyan nyelvet, amely túlélte a nemzetállamok modernkori elzártságát; amely nem csupán az országok határait lépi át, hanem az őket szembeállító előítéleteket és konfliktusokat is, még akkor is, ha helyi változatait gyakran használják fel olyan ideológiák alátámasztására, amelyek éppenséggel ezeket az előítéleteket és konfliktusokat szítják. A cseh nemzeti himnusz első mondatában például „Gde domov muj” („Hol a hazám”), a haza fogalma a „ház, otthon” metaforájára épül. A kérdő forma ráadásul a hazának mint egy teljesen meg nem fogható, de mindig keresendő és újraépítendő térnek érzelmekkel teli arculatát összegezi. A cseh himnusz folytatása, akárcsak a horvát és a szlovák himnusz, a haza területét szimbolikusan a táj éltető és elhatároló elemeinek (folyók, hegyek) érzelmileg hangsúlyozott jelképesítésén keresztül rajzolja meg. A román nemzeti himnuszban, akárcsak a lengyelben, a hősök megnevezésével találkozunk – azokéval a hősökével, akik ott is különböző fajta, de egymást sokszor átfedő legitimitások metonímiái. A több közép-európai himnuszban meglévő, kétségtelenül herderi inspirációjú vízió, amely előrevetíti azt a lehetőséget, hogy a haza és a hazafiak együtt semmisülnek meg, a lengyel himnuszban is a haza fuzionális képzetét adja. „Lengyelország nem hal meg, amíg mi élünk”. Eredetileg ez az ének a lengyel légiók éneke volt Olaszországban, a napóleoni hadjáratok alatt, olyan korban, amikor Lengyelország valóban megszűnt létezni, mint önálló politikai egység. Itt a haza szó szerint úgy jelenik meg, mint ami egy *testet* alkot a hazafiakkal, mint a hazafiak által szimbolikusan hordozott és táplált anyagtalan terület. A hazafias terület anyagtalanságának eme, itt szélsőségesen kifejezett képzete koherenciát ad annak a sajátos, sok közép-európai patriotizmusban jelenlevő szimbolikus státuszának, amelyet a *nyelv, mint anyagtalan*

közös „haza” és a „nemzet” közti történelmi dilemmára. Rövid elmefuttatásunk a tanulmányában idézett szövegekre alapul.

⁷ E feltételezésünk párhuzamos Bartók hipotézisével, mely szerint az archaikus magyar zenei formáknak a szláv területek felé való elterjedése, és az exogén, vándorló dallamok betörése a magyar népi tradíciókba együttesen kialakított egy „kelet-európai nemzetközi népdalt”. Ez a folyamat Bartók szerint fél-népi és művelt, tradicionálisan mozgékony társadalmi csoportok közvetítő szerepének tudható be (kereskedők, kézművesek, deákok).

⁸ Mindezek a himnuszok 1790 és 1838 között, a romantizmus évtizedeiben születtek; valamennyi értékes és ismert nemzeti költő munkája.

hazafias terület gyakran elfoglal, és amelynek megtartása biztosítja a haza földjének fennmaradását és jövődöbeli újräépítését.

E felületes ättekintésböl úgy tünik, hogy nem értelmetlen, sem nem érdektelen a kollektív identitás legsajátosabbnak tünö szimbolikus jeleire úgy tekinteni, mint amelyek sokszor egy szélesebb interetnikus identitásbeli kifejezémódböl merítenek, de annak bizonyos elemeit kihangsúlyozzák, azokhoz újakat hozzätesznek, és így azokat eredeti szintézisbe olvasztják. Tehät ezek az elemek, amelyeket mindenütt sajátnak és sajátosnak gondolnak⁹, közkézen foroghatnak, és önmagunk és másokkal való kapcsolataink felépítésének soha meg nem szünö folyamatában egymás között kicserélödhetnek.

Nanterre

LOSONCZY ANNA

IRODALOM

ANDERSON, Bendict

1983 *Imagined communities. Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism.* London–New York

BARTÓK Béla

1934 *Népzénék és a szomszéd népek népzénéje.* Budapest

CSEPELI György – ÖRKÉNY Antal

1996 *Jelképek és eszmék az európai nemzeti himnuszokban.* Regio VII. 2. 3-33. Budapest

GELLNER, Ernest

1983 *Nations and Nationalism.* Ithaca and London

HOFER Tamás

1991 *Construction of the 'Folk Cultural Heritage' in Hungary and Rival Versions of National Identity.* Ethnologia Europea 21, 145-170.

HOFER Tamás (ed.)

1995 *Magyarok Kelet és Nyugat között: a nemzettudat változó szimbólumai.* Budapest

KANTOROWITZ, Ernst

1984 *Mourir pour la patrie.* Paris, P.U.F., Pratiques Théoriques

KISS Gy. Csaba

1993 *Nemzet és haza dilemmája a himnuszok tükrében.* Közép-Európa, nemzeti kisebbségek. Budapest

LOSONCZY, A.–M., ZEMPLÉNI, András

1991 *L'anthropologie de la patrie: le patriotisme hongrois.* Terrain n° 17, Paris

MICHEL, Bernard

1993 *Nation et nationalimes en Europe Centrale.* Paris, P.U.F.

RUFFY Péter

1988 *Magyar ereklyék, magyar jelképek.* Budapest

SAUVAGEOT, Aurélien

1974 *L'Hymne hongrois.* Nouvelle Revue Hongroise. Budapest

⁹ A román himnusz az „ösök” között említi a „Corvinusokat”. A költö itt valószínűleg az erdélyi magyar nemesre, a hódító török ellen folytatott háború hőisére, Hunyadi Jánosra és fiára, a későbbi magyar királyra, Mátyásra utal. Ez utóbbit a magyar Himnusz és a Szózat is említi, s ez jó példa az emblématisz hösök közös elismerésének két különbözö és gyakran e!lenséges identitás világában.

- SINKO Katalin
1989 *Árpád Kontra Szent István*. Janus VI. 1°, 42-52, VI (3).
VOIGT Vilmos
1995 *A modern himnuszok*. 2000. Budapest.

THE TWO HUNGARIAN NATIONAL ANTHEMS BY KÖLCSEY AND VÖRÖSMARTY, RESP., OR THE RITUAL OF THE COMMUNITY OF FATE

In this text the author proposes an anthropological analysis of two great founding texts of Hungarian cultural identity known to all: the national Anthem and the Exhortation, two great sung patriotic poems both written in the first half of the XIXth Century. Belonging to a body of knowledge shared by all Hungarians, these texts constitute mythic matrices whose enunciation or listening always constitutes a ritual that can be inserted into multiple contexts. This ritual character is sustained by their respective rhetoric form which has deep religious roots: prayer as far as the former and exhortation as the latter goes. Encased into this discursive frame, their mode of evocation being a reconstruction of Hungarian history that discloses a collective future as result of choice and adhesion, creates the representation of a deterritorialized "fatherland" as a symbolic and welcoming home beyond all political, social or cultural divisions. These texts appear therefore as symbolic reservoirs of a kind of "supra-legitimacy" stretching over changing political regimes and state boundaries that can sustain various and even contradictory interpretations of patriotic affiliation. They express and represent the polysemy which appears to be the distinctive sign of patriotic logic opposing it to the nationalistic one. In the final part of the text, the author compares the different national anthems of Central Europe and demonstrates the existence of a symbolic "interpatriotic" language common to this whole region from which the various local formulations draw – while each one is thought of as unique, "one's own" and "national".

ANNA LOSONCZY

A MAGYAR NÉPRAJZI TÁRSASÁG TISZTIKARA 1997-2000

TISZTIKAR

Elnök:

Kósa László (ELTE Művelődéstörténeti Tanszék, Budapest 1052, Piarista köz 1.)

Alelnökök:

Kodolányi János (Budapest 1025, Szilfa u. 9/a. fsz. 1.)

Selmeczi Kovács Attila (Néprajzi Múzeum, Budapest 1055, Kossuth tér 12.)

Voigt Vilmos (ELTE BTK Folklor Tanszék, Budapest 1052, Piarista köz 1.)

Főtitkár:

Gráfik Imre (Néprajzi Múzeum, Budapest 1055, Kossuth tér 12.)

Titkárok:

T. Bereczki Ibolya (Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre 2001, Pf. 63)

Tátrai Zsuzsanna (MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest 1250, Pf. 29)

Számvizsgáló Bizottság:

Forrai Ibolya (Néprajzi Múzeum, Budapest 1055, Kossuth tér 12.)

Györgyi Erzsébet (Néprajzi Múzeum, Budapest 1055, Kossuth tér 12.)

Barna Gábor (JATE BTK Néprajzi Tanszék, Szeged 6722, Egyetem u. 2.)

Pénztáros:

Kecskés Péter (Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre 2001, Pf. 63)

Az Ethnographia szerkesztője:

Lukács László (Szent István Király Múzeum, Székesfehérvár 8002, Pf. 78)

A Néprajzi Hírek szerkesztője:

Hála József (Magyar Állami Földtani Intézet, Budapest 1143, Pf. 106)

SZAKOSZTÁLYOK**Anyagi Kultúra:**

Juhász Antal (JATE BTK Néprajzi Tanszék, Szeged 6722, Egyetem u. 2.)

Horváth Gyula (Néprajzi Múzeum, Budapest 1055, Kossuth tér 12.)

Ethnographica Pannonica:

Csoma Zsigmond (Magyar Mezőgazdasági Múzeum, Budapest 5. 1367, Pf. 129)

Balogh Balázs (Néprajzi Múzeum, Budapest 1055, Kossuth tér 12.)

Etnológia:

Sárkány Mihály (MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest 1250, Pf. 29)

Vargyas Gábor (MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest 1250, Pf. 29)

Film és Fényképészeti:

Tari János (Néprajzi Múzeum, Budapest 1055, Kossuth tér 12.)

Birinyi József (Budapest 1022, Bimbó út 14.)

Folklór:

Pócs Éva (MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest 1250, Pf. 29)

Szacsvay Éva (Néprajzi Múzeum, Budapest 1055, Kossuth tér 12.)

Nemzetiségi:

Eperjessy Ernő (Budapest 1149, Dongó u. 14.)

Gyivicsán Anna (ELTE BTK Szláv Filológiai Tanszék, Budapest 1052, Piarista köz 1.)

Bódi Zsuzsanna (Magyar Művelődési Intézet, Budapest 1011, Corvin tér 8.)

Lantosné Imre Mária (Janus Pannonius Múzeum, Pécs 7601, Pf. 158)

Nagyné Martyin Emília (Erkel Ferenc Múzeum, Gyula 5700, Kossuth u. 12.)

Népzene-Néptánc:

Felföldi László (MTA Zenetudományi Intézet, Budapest 1014, Táncsics u. 7.)

Paksa Katalin (MTA Zenetudományi Intézet, Budapest 1014, Táncsics u. 7.)

H. Bathó Edit (Jász Múzeum, Jászberény 5100, Táncsics M. u. 5.)

Pávai István (Néprajzi Múzeum, Budapest 1055, Kossuth tér 12.)

Társadalomnéprajz:

Szabó László (Damjanich Múzeum, Szolnok 5001, Pf. 128)

Örsi Julianna (Finta Múzeum, Túrkeve 5421, Attila u. 1. Pf. 25)

Önkéntes Gyűjtő:

Halász Péter (Magyar Művelődési Intézet, Budapest 1011, Corvin tér 8.)

Koltay Erika (Néprajzi Múzeum, Budapest 1055, Kossuth tér 12.)

SZENT ISTVÁN MAGYAR KIRÁLY A NÉPHAGYOMÁNYBAN*

Üle István szent király fejedelmi székén,
A soknyelvű nemzetet birja vala békén.

Arany János: István örökje (1855 körül)

Szent István magyar király emlékét századokon át őrizte az európai néphagyomány. Nevével, tetteivel vagy a személyéhez kapcsolt cselekedetekkel találkozhatunk az orosz, lengyel, szlovák, morva, szlovén, horvát, szerb, román, német és skót történeti mondákban, krónikákban (Dobos 1974, 106-121, 1975). Az európai folklórkincs által őrzött Szent István képnél gazdagabb és árnyaltabb a magyar néphagyomány Szent István alakja.

Allamalapító, egyházszerző királyunk életében és a halálát követő évtizedekben a pogánysághoz, az ősi magyar hitvilághoz ragaszkodó tömegek körében nem volt népszerű. Életében és közvetlenül halála után népmondák aligha keletkeztek róla. Az 1083-ban szentté avatott királynak azonban ezer esztendőn át igen erős volt az egyházi hagyományból, a rá vonatkozó legendákból szétsugárzó tisztelete (Karsai 1938, 156-256; Kósa 1980, 17; Török 1988 a, 1988 b, 33-43, Török (szerk.) 1988; Radics 1988; Sulyok 1989, 41-47). A későbbi királyok és a nemesség is gondosan ápolta az államszervező király személyéhez, cselekedeteihez, törvényeihez és a magyar koronához kapcsolódó hagyományokat (Klaniczay 1981, 276, 1986, 68; Kardos 1989, 21-25). Szent István hivatalos, nemzeti, egyházi tisztelete alakította ki és táplálta a rá vonatkozó néphagyományokat. Neve, tettei, a külső és a belső ellenséggel, a pogánysággal folytatott harcai nem csupán középkori legendáinkban, krónikáinkban, történeti énekeinkben, hanem történeti mondáinkban is szerepelnek.

Szent István király alakját így mutatta be az 1280 körül keletkezett verses história ismeretlen szerzője (V. Kovács 1984, 838-843):

A királyok, ha meghalnak,
bevégzik uralmukat,
meg nem őrzik a hatalmat
s felséget a hant alatt.
Ám e szent, mihelyt bevégzé
a földi uralkodást,
örök dicsőségben kezdé
újfent a királykodást.

* Tanulmányom alapját két előadás képezi, amelyeket Szent István magyar királyról 1991. július 19-én a Katolikus magyar értelmiségi mozgalom – Pax Romana Müncheni Csoportjában, illetve 1996. szeptember 9-én Rómában a IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszuson tartottam.

Az ifjúkor küszöbére
 érkezett szeplőtelen,
 majd a férfikorba lépve
 nagy s dicső lett hirtelen.
 Terjedt híre szerteséjjel,
 nyert zengő dicséretet:
 harcban sosem érte szégyen,
 vitézül vezérekedett.
 És míg harcolt e világban,
 jól szolgálta Istenét,
 mert a jótettek sorában
 lelte legfőbb örömét.

Megváltóját szívből hitte,
 jelzi sok cselekedet:
 a kötelesség vezette
 mindünkért s minden felett.
 Király volt s hit apostola:
 így rótt kétszeres adót;
 mindig teste-lelke ura
 s nem kényeztetője volt.
 Mindig Uráért buzogva
 fakadtak jótettei,
 gyönyörű volt szál-alakja,
 még szebbek erényei.

Esztergomban ma is büszkén emlegetik, hogy Vajk az esztergomi vár Szent István szobájában született. Felerősítette a helyi hagyományt, hogy ezt a román kori termet Simor János érsek 1874-ben restauráltatta, Szent István-kápolnává alakíttatta (Homor 1930, 22). Az 1930-as években Szent István király ünnepén, augusztus 15. és 20. között esténként kivilágították a születési kápolna külső falán elhelyezett kettős keresztet. Ugyancsak helyi hagyomány szerint Vajkot az esztergomi járásbírótság udvarán lévő kút vizével keresztelték meg Istvánná (Karsai 1938, III. 215; Kenessey 1870, I. 146). Szent István király ünnepén (augusztus 20.) az asszonyok egészen az 1940-es évekig fekete ruhában mentek a misére az esztergomi bazilikába vagy a szentgyörgyemezei templomba. Öltözetükkel a Szent István-ének soraihoz igazodtak (Szomolnokyi 1886, 255):

Ah! hol vagy magyarok tündöklő csillaga,
 Ki voltál valaha országunk istápa.
 Hol vagy István király, téged magyar kíván,
 Gyászos öltözetben teelőtted sirván.

Felsőszakony (Sopron m.) és Buzsák (Somogy m.) asszonyai, lányai még a közelmúltban is feketében jelentek meg a Szent István napi nagymisén (Bálint 1977, II. 221).

A gyermek István királyi elhivatottságát példázza a következő monda, amelyet Kálmány Lajos gyűjtött Szőregen a múlt század végén (1891, III. 302):

Mikor Szent István gyerekként vót, ű mán játékot csinált a tengör partyán: várat csinált kavicsokbul. Azután a kiráj ara mönt szolgáljival égygyütt; hogy nem köszöntek neki: mögharagudott, hogy ű mán várba' van, várnak ura oszt nem köszönnek! Mijen ostobák! – asz'ongya – az embör mellett elmönnök osz'tán nem köszönnek. Osz'tán kérdöszte a kiráj, hogy mit mondott?! Asz'ondom, hogy én is csak kiráj vagyok a magam várába!' Segiccsön az Isten! a mit el is kapott.

Az István királyhoz kapcsolódó történeti mondák egyik csoportja a pogányok elleni harcait örökítette meg. E mondák számos eleme a Szent László- és a Mátyás-mondakörből származik, csak később kapcsolódott Szent István személyéhez. A tordai nép hagyománya szerint a kunoktól üldözött Szent László aranyakat szór el, hogy egéruat nyerjen. Lovának nyolcszögű patkónyomát a Tordai-hasadéknál máig örzi egy szikla, a Patkóskő (Vöö 1992, 183-190). Ugyanezekkel a mondai elemekkel találkozunk a következő István-mondában, amely a veszprémi Gizella-kápolna építtetését magyarázza (Sebestyén 1906, 483):

Mikor a pogányok Veszprémre rontottak, csak Gizella királyné volt odahaza. Az ura, Szent István király kinn járt az országban sereget gyűjteni. De mikor nesztét vette a bajnak, sereg nélkül is otthon termett. A várba persze a város laposa felől már nem lehetett bejutni, mert az ellenség minden járt utat elállt. Került hát Szent István a meredek szirtek felé. Tudta, hogy a felesége itt egy kepeszeten szokta az ebédvizet a völgyből meghordatni. Csakhogy annyi ideje se volt már, hogy a lováról le szálljon: a pogányok észrevették és megrohanták. A felesége a nagy templomban éppen érte imádkozott. Mikor a riadalomra kifutott, Szent István már neki ugratoit a sziklának. Mivel a megrémült királyné sietségében a fényes feszületet is magával hozta, ezzel kezdett integetni, hogy az ura a lovát merre fordítsa. Így a meredek gyalogjárót szerencsésen megtalálta ugyan, de a pogányok mégis utolérték volna, ha közben el nem hányja palástját, kardját, erszényét, aranyláncát. Míg aztán a pogányok drágaságain marakodtak, meg míg a lova arany-patkóját a sziklából feszegették, Szent István szerencsésen fölért a feleségéhez. Ennek hírére a pogányok annyira megrémültek, hogy maguktól elkotródtak. Oda, a honnan Gizella királyné a kereszttel integetett, Szent István még aznap kápolnát építtetett. A kis kápolna megmaradt egész mostanig, meg az a nyom is látható, a melyből üldözői annak idején az arany patkót kifeszeggették.

Egy hasonló palócföldi, ságújfalui monda István királyt mágikus erővel rendelkező embernek, táltsónak mutatja be (Kálmány 1891, III. 303):

Szent István kirá' tá'tus vót. Ötet üldözték mingyig. Még Ágasváron vót, mikö elsöt harangosztak, oszt' mikö beharangoztak, ott vót szent kútná' (a verebélyinél) oszt' a lovának a négy lába most is ott van a termés köbe': István kiráj ugratásnak hívják.

A Tolna megyei, regölyi történeti mondában István király alakjához a Mátyás-mondakör elemei kapcsolódtak. Ilyen az ostromlott várba vasalatlan kerékkel bekéredzkedő kocsis mondaeleme. Az István ellen lázadó Koppány leveretését bemutató regölyi monda egyúttal a Baranya megyei Oroszló község helynévmagyarázó mondája is (Hegedüs 1987, 6):

István királyról és Kupa hercegről szól az a történet, és a regölyi várról, melynek a mai templom előtt volt egy vaskapuja, és előtte víz folyt egy mély árokban. Majsa és a Koppány felől a vároldalnak befelé mélyedő sáncai voltak, hol az örség bántatlanul megbújhatott, ember nem látszott ki ezekből a mélyedésekből. Kupa herceg védte katonáival a várat, és István katonáival a Szigetdombon szállt meg. Aztán István koldus képében egy abroncstalan kerékkel bekéretözött a várba, hogy azt megvasaltassa. A fogadóban megevett három tojást, és otthagytott a tányéron egy papírt, hogy István járt ott. Aztán megostromolta a várat, először a Szigetdombról lötték valamilyen földönhordó ágyuval, aztán az említett várkaput lötték, majd benyomultak. Kupa herceg menekült száguldó lován, mely emberi hangon is értett. István a mostani Oroszló táján rászólt a lóra, hogy nem őt akarja bántani, hanem csak a gazdáját. S ekkor mondta Kupa lovának: Ó, rossz ló! - Azóta Oroszló a neve Oroszlónak, István ott vágta le Kupa herceget.

Nagyberkiben (Somogy m.) ezt a mondát a községtől délre lévő szalacscai várhoz kapcsolják. Egyik szép változatát 1953-ban a 65 éves Farkas László így mondta el Szendrey Ákosnak (Néprajzi Múzeum, EA. 4030):

Anyámtól hallottam, hogy legutóbb innen verték ki a törököt Szalacsckáról. Sokáig ostromolták Szalacska várát a pusztából Szent István király. Itten azonban nem ment semmire sem, mert bekerített vár volt, fallal. Ekkor valahonnan megtudták, hogy délről van egy vaskapu, és innen van összeköttetés a török hatósággal. Ő, Szent István elment kódis képében egy számmal, bement. Összetörtött egy kereke, és bement kerekét kérni. Egy öregasszonyhoz ment be. Mindent kitudakolt, hogy hol lehetne mit csinálni, érdeklődött. Az asszony ebédet adott nekie. A fia oskolában volt. Abban közben az asztal alatt és alá írta: "Ma bevettem Szalacska várát." A gyermek megjött az oskolából, nézte az írást, és kérdezte az anyját: "Édesanyám, ki volt itt?" Azt mondja, egy öreg kódis, adtak neki önni, eltörtött a kereke. Az volt Szent István király. Mindjárt jelentik eztet, őrség ment a kapuhoz, hogy senkit ki ne engedjenek. Közben odaért az öreg kódis, hogy viszi a kerekét a vállán. Megállítják, hogy nem lehet kimenni. Ő ott rimánkodik, ott a kis számára kint. Akkor az egyik ör megfogta, azt mondta neki: Olyan orrod van, mint Szent István királynak! De osztán kiengedte, hogy menjen a számarához. Akkor osztán a jenői határban van Sapkatötös, nagy mocsár van, nem tudtak átjönni a Szent István király katonái. Sapkával hordták össze a tötést. Ezt a mai napig is Sapkatötösnek nevezik. Ekkor délről, a harmadik oldalról belőtték a vaskaput, ekkor bevették Szalacska várát. Kupa herceg uralkodott ott ebben a várban, ennek a névnapjára mindig ki lett téve egy nagy aranyökör, arany ekével, ostor van a béresgyerek kezében. Ezer évvel ezelőtt volt ez.

A román kori templomáról híres Esztergom megyei Bény község népe is úgy tudja, hogy Szent István király a bényi sánctúrát fufanggal foglalta el a pogányoktól. A bényi történeti mondát 1989-ben így mondta el adatközlőm, Csókás Ferenc: Szent István király koronázása előtt történt, hogy pogány magyarok egy csoportja befészkelte magát a bényi sánctúrába. Mivel Bény Esztergomtól északra nem messzire fekszik a Garam mellett, Istvánt ez nagyon zavarta, hogy a közelségében pogányok tanyáznak. Elrendelte, hogy számottevő szekeret rakjanak meg kövekkel. A szekerek tengelyeit ne kenjék meg. A szekerekre pedig ültessenek föl mindkét feléről katonáknak öltöztetett szalmabábukat, annyit, amennyi csak elfér egy-egy sorban. Két pár ökör húzott egy szekeret. Minden szekérnél csak egy élő ember volt, aki nagy ostorral hajtotta az ökröket. Amikor elkészültek, megindította őket Bény felé. A kéméni határban a régi római úton haladtak, majd a Várhegy alatt kanyarodtak Bény felé. A nehéz teherrel megrakott szekerek csikorogtak, nyikorogtak, zörögtek. Az örökajtók a nagyostorral pattogtak, és közben hangos kiáltással szólították, nógatták az állatokat. A bényi Céneparton lévő örök meghallották, figyeltek abba az irányba, és meglepődve látták a Várhegy alatt közeledő hadat. Gyorsan bementek a sánctúrába, jelentették vezérüknek, hogy István nagy haddal közeledik feléjük, nemsokára, eléri a Cénepartot, és ezen keresztül a nem messze lévő déli bejáratot. Erre nagy riadalom támadt a sánctúrban lévő pogány magyarok között. A vezér kiadta a parancsot, gyorsan menekülni a nyugati főbejáraton át. Mire a szekerek elérték a külső sánctúrát, már csak a helyük maradt a megriadt pogányoknak, megfutamodtak. Szent István nyomban egy kis csoport élén bevonult a sánctúrába, és könnyűszerrel megszállta annak középső főhelyét.

A Kyffhäuser mondatípus egyik változatát Luby Margit gyűjtötte Parasznyán (Szatmár m.) (1985, 26). Ebben nem a király alszik a hegy gyomrában harcosaival együtt, hanem a pogány magyarok egy csoportja: A mi öregeink úgy hallották a régi öregektől, hogy a határban Kokodvár dombjában egy csapat pogány magyar alszik. Nem akarták elfogadni az új vallást, hát inkább élve idetemetkeztek, és várják, hogy mikor tér vissza a szabadmagyarok élete. Akkor felébrednek s előjönnek a domb belsejéből, de addig ott alusznak.

A burgenlandi Alsóörben gyűjtött történeti monda adatközlője, Csulak Rozália, először tévedésből Mátyás királlyal cserélte fel a monda főszereplőjét (Gaál 1988, 374):

Mikor harcútak ugye. Mátyás kiráj ment lent. A, nem is az vót, szent István. Szent István. Asztán nem tutta ugye, merre ment az ellenség. Gondúta magábo, mast merre mennyen, jobbra, barra? Vagy merre? A templomtornya meghajut. Aszt mongya: "Erre mennyetek!" Mingyá megmutatta a templomtorny, hogy merre kell menni. Így asztán az ellenségege megin találkosztak. Ezér szentnek nevezik szent Istvánt.

A fehérvárcsurgói homokbányában található ember formájú kövek kialakulását azzal magyarázzák, hogy István király könyörgésére az Isten kővé változtatta a túlerőben lévő ellenséget, a tatárokat. Ez is a Szent László-mondakörből örökölt mondaelem. A XVI. század első harmadában keletkezett Érdy-kódexben azt olvashatjuk, hogy László király erős imádkozással kőbálvánnyá változtatta a menekülő tatárokat. István király hasonló cselekedetéről szóló történeti mondát a Fejér megyei Bodajkon gyűjtöttem, az 1909-ben született Barabás Pálné így mondta el:

Hát az én életem az nem volt valami rózsás, mert fehéromokot hordtunk a hügommal, és az élelmet így biztosítottuk. A fehéromokot Fehérvárcsurgóról hordtam én is meg a hügom is. Mi árvák voltunk, és elvittük Balinkára, ott elcseréltük élelemért. Meszelésre használták a németek. Tehát mint gyerek szerettem és érdeklődtem mindenhogyan, láttam ottan olyan ember formájú köveket, és így kérdeztem az idős embereket, hogy mér' vannak ott olyan kövek. Egyszer azt mondta nekem egy bácsi: Tudod, Szent István korában itt akkora harcok voltak, aztán a tatárok voltak többen. Aztán István király leborult, és kérte a jó Istent, hogy változtassa őket kővé. Mindig eszembe volt amikor megmertem a zsákomat, már mint gyerek, hogy István király, az ország alapítója kővé változtatta a tatárokat.

Magyarországot a Moldvában élő magyarok ma is Szent István országának nevezik (Gunda 1989, 269). Körükben, a Bákó melletti Lujzikalagorban az 1950-es években Kallós Zoltán egy István királyról szóló balladatöredéket gyűjtött (1958, 51). Szövegéből arról értesülünk, hogy az ellenség érkezésének hírére István király napkelet és napszentület, azaz napnyugat felől is összetrombitálja katonáit, s indulnak a dushmany, az ellenség elébe:

Magyar István király,
Országunk istápja,
Felköté a kardját,
Vevé trombitáját.

Kiment zajtojába,
Zudvarába lépett,
Hangozá keletre
S napszentületére.

Hogy gyüllyenek össze
Az ő gyermekei,
Az ő gyermekei,
Hadbéli fiai.

Össze is gyülének.
Fegyver alá tette
S háboruba indult,
Dushmany eleibe.

A moldvai magyarok farsang végi multságának Szent István király napjai, nagykirály napjai a neve (Wichmann 1907, 287-289; Róheim 1925, 207-208; Lükő 1936 a, 52, 1936 b, 83-84). A görögkeleti-ortodox egyház hagyományai szerint a nagyböjt nem hamvazószerdán, hanem az előtte való hétfőn kezdődik. A római katolikus moldvai magyarok farsangjának megnyúlását egy mondával magyarázzák: Szent László a tatárok ellen harcolt, és nem ért haza a farsang végére. Engedélyt kért a pápától, hogy ő is megünnepelhesse a farsang végét, kapott is két napot. Moldvában a magyarok azóta mindig két nappal később kezdik a böjtöt, mint a románok. Kissé eltér ettől a monda Románvásár környékéről, Szabófalváról és Jugánból ismert változata. Ennek Szent István király a főszereplője, aki nem a

pápától, hanem Istentől kéri a farsang meghosszabbítását. Szabófalván a Szent István király napjain a fiatalság a mezőn táncol, álarcba, maskarába öltözve mulat. Románvásár környékén Szent István igen népszerű. E vidék egyik legrégebbi faluja, Kickófalva templomának védőszentje, egyúttal a falu névadója István király. A falu neve korábban Steckófalva volt, Steckó pedig az István név szlávos becéző alakja. Az előszeretettel látogatott kickófalvi Szent István napi búcsúk is hozzájárultak a nagykirály tiszteletének terjedéséhez. Bákó környékén Pusztina és Gajcsána templomát Szent István király tiszteletére szentelték. Így érthető, hogy a főként e két községből 1944-ben a Baranya megyei Egyházasközpontra települt moldvai magyarok körében is Szent István király szerepel a farsang meghosszabbításával kapcsolatos mondában. A mondát az 1920-ban Gajcsánán született Gyurka Mihályné így mondta el (Bosnyák 1971, 182, 1980, 54):

Hát István király hosszabbította meg a húshagyatot, mert nem ért haza a családjához vasárnap estére, hanem kedden estére ért haza, úgy, hogy ő vasárnap este kellett volna megtartsa, de közben kedden este ért haza, és akkor tartotta meg a családjával a húshagyatot, mert katolikus ember vót.

Jelentősen bővítették a moldvai magyarok Szent István tiszteletére vonatkozó ismereteinket az 1990-es évek helyszíni kutatásai, újabb publikációi (Gelencsér 1990, 8; Magyar 1996, 117-119, 1997, 3-8; Halász 1997, 8). Magam 1994-es moldvai kutatóútam során gyűjtöttem adatokat Szent István király tiszteletéről (Lukács 1995, 303-306). Szent István magyar király és Nagy István moldvai vajda személyének a moldvai magyar történeti mondákban való újabb kori felcserélődésével egy külön tanulmányban szeretnék foglalkozni.

Az István királyhoz kapcsolódó történeti mondák másik csoportja a mélyen vallásos, alamizsnát osztó, még merénylőjének is megbocsátó, templomépítő, zarándokhelyeken buzgólkodó uralkodót állítja elénk, aki életével méltán érdemelte ki, hogy a szentek közé emeljék. Esztergomi hagyomány szerint éjszakánként a kápolnájában imádkozott. Gyakran járt a szegények között, kenyeret és más adományokat osztott, mert jólelkű volt. A szegények úgy körülvették őt, olyan közel mentek hozzá, hogy a szakállát is megrángatták, megtapogatták rajongásukban. Utóbbi epizódról életének nagyobbik legendája és verses históriája is tud (Érszegi 1983, 29; V. Kovács 1984, 842). Ugyancsak esztergomi hagyomány szerint, amikor egy orvgyilkos meg akarta ölni az alvó István királyt, leejtette a tört, mire a király felébredt, de megbocsátott merénylőjének. Ezt a történetet Szent István kisebbik legendájában és Heltai Gáspár krónikájában is olvashatjuk (Érszegi 1983, 21; Heltai 1980, 435-436).

Csallóközi hagyomány szerint e vidék 12 legrégebbi templomát Szent István király a 12 apostol tiszteletére építtette, amikor itt is a keresztény vallást hirdette a népnek. Ő maga a Csallóköz Vajka nevű mezővárosában lakott, amely nevét is a nagy király megkeresztelkedés előtti Vajk nevéből vette. A monda szerint ő ültette a vajkai templomkert hatalmas somfáit (Ipolyi 1861, 34, 1993, 76). A csallóközi Szent István mondát az 1909-es születésű Csiba Viktor Cikolaszigeten így mondta el Timaffy Lászlónak (1976, 77, 1992, 104-105):

A túlsóféli Vajkárul való vagyok, ott hallottam még idesapántul, hogy hogyan lett Vajka a mi falunk neve. Szent István királyt még pogány nevin Vajknak hitták. Szíp deli legény vót, és igen szeretett

vadászni erre fele is az Óreg-Duna erdeiben. Egyszer is, amikor erre járt, meglátott egy csudaszíp szarvast legelni a vízparton. Óvatosan becserkelte és meglátta a nyílával. A szarvas még egy nagyot ugrott egyenesen be a vízbe, belehuppant a magos partrul. Nagy vót a víz, minnyá el is kapta, osztán sodorta befele. Vajk meg szaladt a parton utánna, sajnálta igen, hogy elviszi tüle a víz a szíp szarvast. Amint futott, hát látja ám, hogy a sziget sarkában két ember halászik. Odakiáltotta őket, hogy vegyék a ladikjukba, osztán menjenek a szavas után. Azok meg is tették. Má ippen beirtik, amikor a királyfi el akarta kapni az agancsát, hogy megfogja. Mondták néki a halászok, hogy ne hajúljon ki annyira, mert fölbillen a ladik. Az nem olyan ladik vót, mint a mostaniak, hanem egyhasábbul vót kifaragva, osztán könnyen beleforgott a vízbe. Úgy is lett. Alig kimondták, beleforogtak a vízbe mind. Vajk a szarvas agancsába kapaszkodott, a halászok meg a ladikba. Elkapta őket a sodrás. – Segítség! – kiáltotta a királyfi, mer má egyszer lehúzta a víz. Az egyik halász odaúszott hozzá, elkapta a nyakánál fogva, és úszott véle kifelé a part felé. Szerencsésen ki is mentette. A másik is kiírt a fölforgott ladikkal. Ott vót nem messze a gunnyójuk, odamentek, megszártították a ruhájukat. Amíg melegedtek, Vajk elmondta nékik, hogy ő a királyfi, nos meghálálja nékik, hogy megmentették az illetit. Azonnyomban azt a földet, ahun a gunnyójuk vót, nékik adta, meg az egész határt is a szigetekkel együtt. A halászok meg hálából azt a kis falut, ami ott keletkezett, róla Vajkának nevezték el. De kisébb se feledkezett el a halászokrul. Amikor má István király lett belülle, írást adott róla. Azúta Vajka nemes község vót, és innen ered a nemesi közbirtokosság is, ami most szűnt meg a föl szabadulás után.

Csallóközi népi megfigyelés szerint a gólyák Szent István király napján indulnak el déli, melegebb vidékre (Marczell 1997, 68).

A zoborvidéki Zsére (Nyitra m.) lakosságának magyar öntudatához tartozik, hogy őket gypűörzésre rendelte oda István király.

Székesfehérváron Szent István király újkori tisztelete fejereklyéjének Raguzából való hazakerülésével (1788) élénkült meg. Sélyei Nagy Ignác püspök 1785-ben megjelent énekeskönyvében már szerepel a Szent István litánia, amit a székesegyházban augusztus 20-án s annak nyolcadában azóta is megtartanak. A litánia szövege szerint (Szomolnok 1886, 256-257):

Szent István, Istennek hiv szolgája, - Boldogasszonynak tisztelője, - Kinek mennyországból adatott a neve, - Kit anyja méhéből örök életre választott az Isten, - Kit királlyá választott az Isten, - Kit a anyaszentegyház oltalmazójának választott az Isten, - Kinek segítségére angyal jött mennyországból, - Isten akarátja szerint való király, - Kereszténységnek kiterjesztője, - Pogányok megtérítője, - Az igaz hitnek hirdetője, - Békességnek szeretője, - Ellened támadtaknak meggyőzője, - Szegényeknek atyja, - Betegeknek segítője, - Alázatosságnak csodája, - Békességes türesemek példája, - Keresztényi szeretet formája. Szent István, ártatlanságnak eleven képe, könyörögj érettünk! Szent István, fejedelmi igazság tüköre, könyörögj érettünk!

Szent István napján és a nyolcad alatt a székesegyházban tiszteletre helyezik ki a fejereklyét, ugyanígy a város török alóli felszabadulásának emléknapján (május 19.) is. A Szent István litániáknak is szerepe lehetett abban, hogy Udvardy Vince a *Szépirodalmi Közlönyben* 1858-ban Székesfehérvárról megjelent "történeti és tájrajz"-ában ezt írhatta: "A nép még most is emlegeti Szt. István királyt, és a felső városon levő régi kútra megesküszik, hogy az Szt. István király kútja." (Udvardy 1858, 2301.)

Fejér megyében a népszerű bodajki búcsújáráshely kialakulását István király és Imre herceg nevéhez, itteni buzgólkodásához kapcsolják. Székesfehérvár-Felsővárosban ma is emlegetik, hogy István király Fehérvárról tutajjal ment Bodajkra, mert az ő idejében Fehérvár és Bodajk között még mindent mocsár meg víz borított. Bodajkon így mesélte el a mondát Takács Mária 1931-ben született adatközlőm:

A régebbiek mindig azt mondták, hogy István király és Imre herceg együtt jártak Bodajkra. Itt már ők, az ő korokban imádkoztak, és ezért is ilyen híres ez a bodajki búcsújárárhely. Volt olyan, aki azt mondta, hogy Székesfehérvárról csónakkal jöttek, mert itt víz volt valamikor. Ezt a régi öregektől hallottam, hogy itt víz volt. Hallottam olyat is, hogy gyalog jöttek.

Bodajkot az erősen meggyökeresedett néphagyományra alapozva egyes szerzők (pl. F. Bangó 1978, 53) a legrégebb magyar búcsújárási helynek tartják. Faller Jenő írta 1936-ban: "Bodajk ősrégi kápolnáját a följegyzések szerint már Szent István is szívesen fölkereste, a törökvilág viszontagságai azonban teljesen megsemmisítették. Amikor aztán a törökdúlások után Hochburg János özvegyének meghívására 1695-ben Mórrott metelepednek a kapucinusok, Péter Vilibald móri gvardián Bodajkra is elvetődött, hol bolyongásai közben rátalált az ősrégi kápolna alapjaira... 1697-ben új, egyszerű kis kápolnát emelt, s pápai bucsut eszközölt ki számára." (Faller 1936, 3.)

Bodajkon és környékén az a hagyomány él, hogy a bodajki tóban azért nincsenek békák, mert István királyt áhítatában zavarta a békák kuruttyolása, ezért megátkozta őket. A monda egyik igen szép változatát a Bodajkhoz közeli Csákberényben gyűjtötte Udvardy János még az első világháború előtt (1912, 199):

Még mikor István kirá vót, ement ide Bodajkra a szentegyházbo imádkoznyi. Aztán ott a tóba nagyon retyegtek (brekegtek) a békák. Aztán, hogy ott köze van a templom, nagyon behallaccott a békák retyegése. Aztán kikütte a szógáját, vagy inassát, vagy aki ott téblábol mellette, hogy mongya meg a békáknak, hogy hagassanak e. A szóga kiment, oszt aszongya a békáknak, hogy azt izeni István kirá, hogy hagassanak el! A szóga visszament, de a békák csak tovább retyegtek. Másoccor is kiküldi a lakáját, hogy hát parancsúja meg a békáknak, hogy hagassanak e, mer István kirá odabenn imádkozik. A szóga megin uttett (úgy tett), de a békák megen csak tovább retyegtek. Mos má aszonta István kirá, hogy menny ki, oszt mond nekik, hogy mos má hagassanak e örökre, pusztújanak innen. A szóga kiment harmaccor is a tóhó, oszt aszonta, hogy aszonta István kirá, hogy mos má hagassatok e örökre, oszt pusztújjatok innejd. Oszk akkor etakarodott minden béka onnan. Most is a mút vásárkor, hogy odaát vótam, mer a Ferusnak köllött egy pár viselő csizmát vennyi, nézetem, de nem láttom békát abba a tóba. Mind epusztutak onnan.

Nem csupán István király személyét, cselekedeteit, hanem a hozzá kapcsolható tárgyakat, ereklyéket is mondák övezik. Régóta igazgatja népünk képzeletét a magyar királyi korona keresztjének ferdesége, amelynek magyarázatát a Salamon Anikó által 1972-ben Hidegségben gyűjtött gyimesi csángó monda így adja meg (1987, 39):

Mikor az első királyt akarták koronázni, a gyűlést megcsinálták, külországokból, mindenünnét a gyűlést. Mikor koronát akartak a király fejibe húzni, akkor ő nem akarta elfogadni, hanem elütte, a korona eldőlt. Látod-e? A pénzen es meg vót a keresztnek az eldőlése. Azért van elferdülve, mert nem akarta felvenni a királyságot, hanem le akarta ütni a fejről. S akkor odaragadott, s hát, egyszercsak valamennyi kicsit ütték el. S akkor odaragadtak a hozzátartozók, de csak behúzták a fejibe, csak meg kellett maradjon királynak. Nem akarta átvenni, ugye, mert nagy felelőssége van egy királynak. Nagy felelőssége. S ezen keresztül nem akarta elfogadni, s erőszakosan csak megtették királynak.

A Szent Jobbról Kálmány Lajos a múlt század végén Deszken jegyzett fel egy mondát, amely az egyházi hatástól függetlenül keletkezett (1891, 302):

István kirájk miko Babilonba útazott az édös annyával, az édös anynya asz'on'ta, hogy az Isten se'.dú'theti e (a babiloni toronyt). Szent István ezön annyira megbosszankodott, hogy pofon vákta az édös anynyát, azé' vágatta le a maga kezit, a mölik még most is mögvan.

A helyi hagyomány szerint Esztergomot Párkánnyal a Duna alatt alagút kötötte össze, melyen át már István király is közlekedett. Sőt, a garamkövesdiek úgy tudják, a Garam alatt folytatódott az alagút, így István király Garamkövesden is járt. Az esztergomi bazilikában Szűz Mária oltára a monda szerint onnan nyerte a nevét, hogy István király e helyen ajánlotta fel országát Máriának.

A pannonhalmi altemplom Szent István székében a hagyomány szerint a nagy király is ült, ehhez az a hiedelem fűződik, ha valaki beleül, hát- és derékfájása elmúlik (Karsai 1938, III. 228). Szent István király somogyvári szent kútjának kápolnájához a nyári hónapokban minden újhold vasárnapon és különösen Szent István király ünnepén jártak a betegek. Eredetéről Padányi Bíró Márton veszprémi püspök 1749-es egyházlátogatási jegyzőkönyvében ezt olvashatjuk: "A falun kívül nyugat felé fél óra járásra a völgyben a berek mellett ősidőktől fogva van egy bővízü forrás, a régiek hagyománya szerint Szent István király forrása. Ennek eredetét abból az időből származtatják, amikor Szent István legyőzte a lázadó Koppany vezért. És itt kissé megpihelve, benne megmosta véres kezét, majd megáldotta a kutat, hogy az idezarándokló betegek itt gyógyulást nyerjenek." (Horváth 1975, 235-236.) Az egyházlátogatási jegyzőkönyv hosszasan sorolja a török alatti és utáni csodás gyógyulásokat, amelyek Szent István király forrásánál történtek.

Székesfehérvár környéke, a Mezőföld a honfoglalás után a fejedelmi szállás-területhez tartozott, majd a magyar királyok birtoka lett. Előszálláson úgy tudják, hogy a zirci ciszterci apátság is Szent István királytól kapta a földbirtokot. 1988-ban így fogalmazta ezt meg előszállási adatközlőm, Márkovics János (szül. 1907): "A zirci papoknak Szent István hagyta a nagy birodalmat. Az előszállási birtokot, meg máshol is, Szentgotthárd környékén." Vizteleky Gábor vajtai juhász még 1983-ban is így emlegette a Mezőföldet: "Ez volt István királynak a törzsökös birodalma."

Valójában ez a birodalom az egész magyar nyelvterületre kiterjedt, ahol a nagy király tisztelete, miként az itt bemutatott mondák is igazolják, ma is él.

Székesfehérvár

LUKÁCS LÁSZLÓ

IRODALOM

- BANGÓ Jenő, F.
1978 *Die Wallfahrt in Ungarn*. Wien
- BÁLINT Sándor
1977 *Ünnepi kalendárium*. Budapest
- BOGYAY Tamás
1988 *Stephanus Rex*. Budapest
- BOSNYÁK Sándor
1971 *A moldvai csángók mondáiból*. Janus Pannonius Múzeum Évkönyve XIII. 169-183. Pécs
- 1980 *A moldvai magyarok hitvilága*. Folklor Archívum 12. Budapest

- DOBOS Ilona
 1974 *Történeti mondáink legkorábbi rétege*. Kandidátusi értekezés. Néprajzi Múzeum Könyvtára, D. 43 860.
 1975 *I. Istvánról szóló mondák Európában*. Hajdú-Bihari Napló 1975. augusztus 24.
- ÉRSZEGI Géza (vál. és bev.)
 1983 *Árpád-kori legendák és intelmek*. Budapest
- FALLER Jenő
 1936 *Adatok a bodajki Mária-kegykép történetéhez*. Fejérmegyei Napló XLIII. 47. 1936. február 26. 3.
- GAÁL Károly
 1988 *Aranymadár. A burgenlandi magyar falvak elbeszélő kultúrája*. Szombathely
- GELENCSÉR József
 1990 *Szent István a csángóknál*. Fejér Megyei Hírlap XLIV. 194. 1990. augusztus 18. 8.
- GUNDA Béla
 1989 *A rostaforogató asszony*. Budapest
- GYÖRFFY György
 1971 *Dem Gedächtnis Stephans des ersten Königs von Ungarn*. Acta Historica Academiae Scientiarum Hungariae XVII. 1-11.
 1977 *István király és műve*. Budapest
- HALÁSZ Péter
 1997 *A kickófalvi Szent István szobor*. Honismeret XXV. 4. 8.
- HEGEDÜS László
 1987 *István király a regolyi népmondában*. Új Ember XLIII. 35. 1987. augusztus 30. 6.
- HELTAI Gáspár
 1980 *Válogatott művei*. Budapest
- HOMOR Imre
 1930 *Esztergom nevezetességei*. Esztergom
- HORVÁTH József
 1975 *Padányi Bíró Márton veszprémi püspök egyházlátogatási jegyzőkönyve Somogyvárról és leányegyházairól*. Somogyi Múzeumok Közleményei II. 225-248. Kaposvár
- IPOLYI Arnold
 1859 *Csallóköz műemlékei*. Archaeologiai Közlemények 1859. 3-173.
 1993 *Csallóközi uti-képek*. Pozsony
- JÁKLI István
 1996 *Szent István az ember*. Budapest
- KALLÓS Zoltán
 1958 *Ismeretlen balladák Moldvából*. Néprajzi Közlemények III. 1-2. 51-70.
- KARDOS József
 1989 *Szent István emléke és a szentkorona-tan*. Szent István-emlékülés Székesfehérvárott. Fejér Megyei Levéltár Közleményei 7. Szerk.: FARKAS Gábor. 21-25. Székesfehérvár
- KARSAI Géza
 1938 *Szent István király tisztelete*. Emlékkönyv Szent István király halálának 900. évfordulójára. Szerk.: SERÉDI Jusztinián. 156-256. Budapest
- KÁLMÁNY Lajos
 1891 *Szeged népe. Szeged vidéke népköltése*. III. Szeged
- KENESSEY Albert
 1870 *A magyar Duna és melléke*. Magyarország képekben. Honismertető album. Szerk.: NAGY Miklós. I. 138-159. Pest
- KLANICZAY Gábor
 1981 *A középkori magyarországi szentkultusz-kutatás problémái*. Történelmi Szemle 1981/2. 273-286.
 1986 *Az Anjouk és a szent királyok. Fejezetek a középkori szenttisztelet történetéből*. Mert ezt Isten hagyta. Szerk.: TÜSKÉS Gábor. 65-87. Budapest

- KOVÁCS Sándor, V. (vál.)
1984 *A magyar középkor irodalma*. Budapest
- KÓSA László
1980 *Megjártam a hadak útját. A magyar nép történeti emlékezete*. Budapest
- LISZKA József
1993 *"Róla Vajkának neveztek el." Szent István alakja a kislalföldi néphagyományban*. Új Szó 1993. augusztus 19. 4. Pozsony
- LUBY Margit
1985 *Népmondák Szabolcs-Szatmárból*. Debrecen
- LUKÁCS László
1995 *Néprajzi gyűjtőúton a moldvai magyaroknál*. Ethnographia CVI. 303-306.
- LÜKŐ Gábor
1936 a *Moldva alapításának mondáihoz*. Ethnographia XLVII. 48-56.
1936 b *A csángók. I. A csángók kapcsolatai az erdélyi magyarsággal*. Budapest
- MAGYAR Zoltán
1996 *Szent István a magyar kultúrtörténetben*. Budapest
1997 *Szent István alakja a moldvai magyar néphagyományban*. Honismeret XXV. 4. 3-8.
- MARCZELL Béla
1997 *Naptár és néphagyomány. Csallóközi népszokások*. Dunaszerdahely
- MIKECS László
1943 *A Kárpátokon túli magyarság*. Magyarok és románok. I. Szerk.: DEÉR József, GÁLDI László. 441-507. Budapest
- RADICS Péter
1988 *A Szent István-kultusz ezredéve Székesfehérvárott*. História klub füzetek 2. Székesfehérvár
- RÓHEIM Géza
1925 *Magyar néphit és népszokások*. Budapest
- SALAMON Anikó
1987 *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák*. Budapest
- SEBESTYÉN Gyula
1906 *Dunántúli gyűjtés*. Magyar Népköltési Gyűjtemény VIII. Budapest
- SULYOK János
1989 *Szent István-kultusz a székesfehérvári egyházmegyében*. Szent István-emlékülés Székesfehérvárott. Fejér Megyei Levéltár Közleményei 7. 41-47. Székesfehérvár
- SZOMOLNOKY József
1886 *Mennyei nefelejts*. Ima- és énekes-könyv. Budapest
- TIMAFFY László
1976 *Történelmi mondák a Kislalföldről*. Arrabona XVIII. 75-87. Győr
1992 *Táltosok, tudósok, boszorkányok. Kislalföldi népmondák*. Győr
- TÖRÖK József
1988 a *Szent István tisztelete a középkori magyarországi liturgiában*. Szent István és kora. 197-201. Budapest
1988 b *Szent István király tisztelete a középkori magyarországi liturgiában*. A székesfehérvári egyházmegye ünnepi névtára 1038+1688+1988. Szerk.: SULYOK János Ignác. 31-43. Székesfehérvár
- TÖRÖK József (szerk.)
1988 *Szent István tisztelete*. Budapest
- UDVARDY János
1912 *Mondák*. Magyar Nyelvőr XLI. 199.
- UDVARDY Vince
1858 *Székes-Fehérvár. Történeti és tájrajz*. Szépirodalmi Közlöny 1858. 2274-2275, 2298-2301.

VÖÖ Gabriella

1992 *Természet-mitológia-kulturális szimbólum. A Tordai-hasadék mitológiája.* Ethnographia CIII. 177-205.

WICHMANN Györgyné

1907 *A moldvai csángók szokásaiból.* Ethnographia XVIII. 287-294.

KÖNIG ST. STEPHAN IN DER UNGARISCHEN VOLKSÜBERLIEFERUNG

Als Staatsgründer und Kirchenorganisator war der ungarische König zu Lebzeiten und in den Jahrzehnten nach seinem Tod (1038) im Kreise seines Volkes nicht beliebt, da dieses am uralten magyarischen Heidenglauben festhielt, und konnte daher auch nicht zur Hauptfigur von Volkssagen werden. Der 1083 heilig gesprochene König erfreute sich jedoch neun Jahrhunderte hindurch einer besonderen Verehrung, die aus der kirchlichen Tradition und den auf ihn bezogenen Legenden ausstrahlte. Auch von den späteren ungarischen Königen und dem Adel wurden die Traditionen sorgsam gepflegt, die mit der Person, den Taten und Gesetzen des ersten gekrönten Staatsoberhauptes sowie mit der ungarischen heiligen Krone verbunden waren. Die offizielle, nationale und kirchliche Verehrung von St. Stephan hat die auf ihn bezogenen Traditionen ausgestaltet und gefördert. Sein Name, seine Handlungen, die mit dem ausländischen und innerem Feind, dem Heidentum, geführten Kämpfe kommen nicht nur in unseren Legenden, Chroniken und geschichtlichen Gesängen, sondern auch in unseren historischen Sagen vor. Die historischen Sagen über König St. Stephan sind im gesamten ungarischen Sprachgebiet verbreitet. Mit Hilfe der in Transdanubien, der Ungarischen Tiefebene, im ehemaligen Oberungarn (Slowakei), in Siebenbürgen und unter den moldauischen Ungarn gesammelten historischen Sagen wird im vorliegenden Aufsatz beschrieben, wie die Figur des Königs St. Stephan in der ungarischen Volksüberlieferung erhalten blieb.

Jahrhunderte hindurch wurde die Erinnerung an den heiligen Ungarnkönig auch in der europäischen Volksüberlieferung aufbewahrt. Seinem Namen und seinen Taten begegnen wir oft in den russischen, polnischen, slowakischen, mährischen, slowenischen, serbischen, rumänischen, deutschen und schottischen historischen Sagen und Chroniken. Allerdings findet sich in der ungarischen Volksüberlieferung eine viel reichhaltigere und nuanciertere Figur von St. Stephan als im europäischen Folkloreschatz.

LÁSZLÓ LUKÁCS

TÁLTOSLÓ-MOTÍVUM A SZENT LÁSZLÓ-HAGYOMÁNYBAN

A 900 éve meghalt, s utóbb szentté avatott I. László királyunk alakja köré szerveződött hagyományvilág nem szűkülökodik a néprajzi érdekességekben. Számos pogány kori, honfoglalás előtti folklórmotívum legarchaikusabb népballadáink mellett csak itt (mondáiban, legendáiban, a személyéhez fűződő hiedelmekben) bukkan fel; olykor egymásra rímelve, másutt egymást szerencsésen kiegészítve. Páratlanul gazdag örökség, hiszen folklórkincsünk, kultúránk gyökereihez vezet el. Már csak ezért is figyelemre méltó, hogy az egyik ilyen motívum Szent László lovához kapcsolódott a kora középkor századaiban.

Az állatábrázolás nem ritka a középkori magyar (vagy magyarországi) művészetben. Szent László legendája a különféle kalandok, a csatajelenetek, a lovas üldözés okán természetesen elsősorban a harci mének megmintázásában jeleskedik. László Gyula több tanulmányában ezen ábrázolások, a lószerszámok régészeti-
leg is hiteles megmintázását emelte ki¹, aminek nyilván az lehetett az oka, hogy a falképet megrendelő falusi közösségek avagy azon egyszerű származású vándorfestők, akik e freskókat készítették, maguk is részletesen tisztában lehettek e dolgokkal, hiszen életük mindennapi része volt.

Persze az igazán kvalitásos falképciklusok, melyeket többnyire udvarhoz közeli művészek készítettek, sem szűkülöködtek a pontos megjelölésekben, és a már említett néprajzi érdekességekben. Ami nem is csoda, hiszen Szent László tisztelete a XIV-XV. századi Magyarországon az ismertebb szentek közül magasan a legnépszerűbb volt, s kultuszát uralkodóink sora is buzgón felkarolta. Máig sem tudjuk biztosan, hogy az első falképciklusok mikor és hol kerültek megfestésre. Mindenesetre a XIV. század legelején már az ország egymástól távoli vidékein (Székelyföld: Bögöz, Gelence; Szepesség: Kakaslomnic) kimutatható. A század közepére pedig a Kárpát-medence egész területén elterjedt, s rendkívül nagy népszerűségnek örvendett, kivált a határőrnéesség körében. Ezen népszerűség csak részben tudható be az egyházi kanonizációnak és a kultusz központi szorgalmazásának – oka elsőrendűen a szóbeli hagyományban keresendő. Igaz, ezen történetek nagy része a későbbi századok során fokozatosan elenyészett, esetleg éppen e hagyományvilág őrzői, hordozói pusztultak el, olvadtak be az idegen etnikumú környezetbe (például a szepességi lándzsásnemesek). Fennmaradt viszont írott forrásokban a képzőművészeti ábrázolásokban, s átalakult formájában megtalálható az újabb kori népköltészetben is.

¹ László Gyula 1942; 1993; 185, 191-192.

Nem csupán művészettörténeti szempontból érdekes, hogy egyes falképeken kimagaslóan művészi lóábrázolásokra is lelhetünk (Bibarcfalva; Székelyderzs; töredékes volta ellenére Csíkszentmihály freskója is ezt sejteti; Kakaslomnic; Karaszko; Rimabánya; Türje). Pompásan kidolgozott expresszív képek ezek. Dinamikus testek, feszülő izmok, hullámozó sörények. A kakaslomnici ciklus külön érdekessége, hogy azon Szent László lovának emberszeme van.

Hasonlóképpen figyelemre méltó a falképek többségének színszimbolikája. A színekkel is kifejezett dualista világkép persze nem egyedül a keleti népek sajátja, lényegében az egész világon elterjedt motívum. A manicheista vallásban meghatározó volt, de a keresztény népek mitológiájában markánsan megjelenő egymással szemben álló két világ (Ülgen és Erlik, Numi Torem és Kul) és azok külső megjelenítése valójában maga is egy archetípusra vezethető vissza.

Ez az ellentétpár falképeinken leginkább az ellenfelek lovainak színében testesül meg. A nagy számok törvénye alapján aligha véletlenül. Míg Szent László lova leginkább fehéres-almásderes színű, a kuné a barna különféle árnyalataiban jelenik meg (Bögöz, Gelence, Bibarcfalva, Csíkszentmihály, Kakaslomnic, Karaszko, Gútor, stb.). Ami már csak azért is figyelemre méltó, mert a Képes Krónika szövegében Szent László lova („Szög”) világosbarna színűnek említetik.² Szinte bizonyos, hogy a falképek őrizték meg az eredeti alapréteget. (A képek közül egyedül Bántornya és az Anjou Legendárium ábrázolásain világosbarna Szent László lova.) A Thuróczy Krónika túlhangsúlyozott ellentétpárjáról (hófehér – ébenfekete ló; viruló és kiszáradt fa) pedig alighanem felesleges is lenne részletesen szólnunk. Van úgy, hogy e színszimbolika még a küzdő felek ruházatában is megmutatkozik. Ilyen látványosan érzékeltetett ellentétpárra (világos–sötét) találunk példát Székelyderzs, Svábfalva és Rimabánya falképein.

Ez ellentétpárra hoz példát Vízkelety András is: „a küzdő feleket gyakran ruhájuk, hajuk, lovaik sötét-világos színével különböztetik meg egymástól a képi ábrázolások. A világos szín természetesen a protagonista, a jó színe. Ennek is megvannak a távolabbi pogány-mitológiai és keresztény-vallásos ikonográfiai és irodalmi előzményei. A fehér lónak a győzelmes nappal, a Krisztosz Koszmokrátozzsal való azonosítása végbement már a IV. században. A lovas szentek egyik attribútuma mindig a fehér ló, míg a rossz princípiumot képviselő személy lova fekete, sötét színű. Nem véletlen, hogy a nyugati források még I. István uralkodásának idején is kétféle Magyarországról, egy kereszténységre hajló „fehérről” és egy pogányságban megmaradó „feketéről” írnak.”³ A sötétség erőihez kapcsolható talán a balkezesség is, a kun ugyanis számos képen balkezesen ijaz hátrafelé, amelynek a keleti népek hitvilgában ugyancsak démoni, rontó hatást

² Arra, hogy a nomád népek körében a lovak színe milyen fontossággal bírt, László Gyula Váczy Pétert idézve a hunok példáját említi: „Lovaikat az égtájak színeinek megfelelően állították fel; nyugatra, vagyis a legelőkelőbb szárnyra kerültek a fehér, keletre a kék (szürke), északra a fekete, délre pedig a vörös színű lovak” (1993, 256).

³ Vízkelety András 1981, 256.

tulajdonítottak (Erdőfüle, Sepsibesenyő II., Székelydália, Kakaslomnic, Rimabánya, Bántornya falképciklusában).

A hősök lovai azonban nem csupán színük, de tulajdonságaik miatt is igen csak eltérnek a megszokottól. Lényegében népmeséink, hiedelemvilágunk táltoslovak ők. Táltos paripák, akik repülni tudnak az égi és föld alatti világban egyaránt, változtatják alakjukat, tudnak beszélni, figyelmeztetik gazdájukat a veszélyre, és megmondják, mi a teendő. Ugyanúgy, mint a sór-tatár énekekben vagy a belső-ázsiai Alpamüs-eposzban.⁴ Ezen motívumok egyike-másika a nyugat-európai folklórban is fellelhető, ám inkább csak mint történeteszínesítő elem. A mi táltosunk szabad, pusztai ló, s általában rozoga, csontig soványodott gebének van megfestve mindaddig, míg a hős nem bukkan rá; s csak ekkor gömbölyödik ki, nőnek szárnyai, kezd el beszélni.⁵

A keleti hősénekekben a hasonlóan mítikus tulajdonságokkal rendelkező ló a harcosok örök társa, akinek a nevét vagy színét a legtöbb szöveg megemlíti. Egy hős magát eképpen nevezi meg: „Aki a hatéves fehér-kék lóval jár, a hét éves Altün Mergen vagyok én”. Másutt a főszereplő neve után ez áll: „Ag Ai a kékes-szürke fakóval”. És megtudhatjuk a nevét is néha: „látja, hogy a fához kötve ló áll nyereggel. A lónak neve van piros Ajküm-Zajküm”.⁶

A fentiek tükrében biztosra vehető, hogy a krónikában fennmaradt elnevezés valami hasonló formula átemelése. Miként a latin szövegben olvashatjuk: „(László) ámbár nehéz sebben volt, mégis nagy hamar üldözőbe vette lova hátán, melyet (akit) Szögnek (világosbarnának) nevezett”. A név fontosságára utal, hogy a krónikáíró nem csak megemlíti László lovának nevét (melyre az egyszerű „Zug nomilis” vagy „nomine Zug” is megfelelt volna), hanem azt egy mellékmondatot felölölő körülírással mintegy tudatosítja.

Joggal hihető, hogy e kiemelés gazdája mellett a ló különleges voltának is szólt. A ló neve érdekesmód Mügelin Henrik ekkortájt keletkezett krónikájában is fennmaradt Zaug (tehát ugyancsak „Szög” névalakban.⁷ Pahomije szerb deák XV. századi történelmi művében a ló nevről nem értesülünk, ám a szövegből kitetszik, hogy nem átlagos lényről van szó: „és (László) leszállván toronyból, felkantározott mént látá, és senki embefia kantárját nem tartá, és harci bárd vala oldalán, és mind ezekbül fennen látá, hogy Isten segedelmökre léssen”.⁸ Amit azonban a krónikások nem tartottak szükségesnek feljegyezni – bár a jelek szerint tudhattak róla –, annak fennmaradt nyoma a falképeken.

És ezt élőszavas szájhagyományra utalva a humanista Bonfini még a XV. század végén is megemlíti: „Szintén beszélnek némelyek, hogy Szent László lova nem annyira erőre és kitartásra volt kiváló, hanem más természetes tulajdonságokra nézve. Ura minden intését, nógatását csudálatosan teljesítette; gazdáját pedig

⁴ Vargyas János 1984, 111-112.

⁵ Solymossy Sándor 1922, 35.

⁶ Szendrey Zsigmond 1922, 131.

⁷ Lukács Zsuzsa 1980, 165.

⁸ Bori Imre 1987, 13.

soha sem hagyta el és a legnagyobb veszélyben is roppant ügyességet tanúsított.” Szent László lovának e jellemzője századunkig kontinuus maradt a néphagyományban. Táltosnak mondja egy nógrádi (Mátraverebély) népmonda is.⁹ Egy felcsíki népmonda a pogányhavasi Szent László-kápolna kapcsán tesz említést a szent király lováról, melyet táltosként említ, s egy sziklában a patkónyomát is látni véli.¹⁰ Több mostanság feljegyzett gyimesi monda is táltosnak mondja Szent László lovát. Az elbeszélésekben a ló hegyeket ugrik át, és levegőben tud járni.¹¹ Íme tehát egy több évezredes kultúrhagyomány, mely legfőbb jellemzőiben napjainkig változatlan és eleven maradt, s melynek mondaváltozataira a későbbiekben még részletesen is visszatérünk.

A táltosló segítő szerepére érdemes néhány példát megemlíteni. Egy kacsinszki énekben a hős hűgát távollétében elrabolja egy ellenséges vitéz. Bátyja utánaered; közben két segítőtárs is csatlakozik hozzá, akikkel eljut egy kilenc sarkú vasházhoz, ahová már csak a hős mer belépni. Odabent a félelmetes Töngüs kánt találja. Adáz viaskodás kezdődik, melyben a hős megöli ellenfelét, végül azonban őt is majdnem elpusztítják az alvilági démonok. Közben táltoslóvas segítségért fut két társához, akik azonban már nem akarnak rajta segíteni, és odakötözik a paripát a kilenc ágú vas vörösfenyőhöz. „A táltosló elszabadul, hosszú kalandok után eljut egy másik fához, mely „egy hegyhát lábánál áll, levele arany, kérge pedig ezüst”. Ennek lábánál akar kimúlni, amikor hozzáfut egy idegen ló, melyet az égi hatalmak küldtek segíteni. Föléleszti a táltosparipát, ketten együtt megkeresik uruk ellenfelének külső életlelkét, megölik, s ezzel megmentik a hőst.”

A ló segítő szerepének érdekes változataira akadhatunk a magyar folklórányagban. Az Állat sógorok mesetípus szövegeiben ugyanis rendre a mesehőst üldöző sárkány lóva az aktív hős (aki maga is táltos, és általában „rokonságban” áll a hős paripájával). A rózsza királyfi c. gernyeszegi mesében a hős éppen a „felső világból” menekül: „(...) felpakoltak, fel a nyeregbe, s a királykisasszonyt elől. Megindult a hatlábú táltos, megyen lefelé, úgy mint a fekete fene. Megyen, megyen. Hát úgy, másnap reggel, úgy mikor már jól megvirradott, elkezdti a táltos:

- Na, édes kicsi gazdám, nézz hátra, hogy mit látsz. Nézzél fel.

- Ej, te édes kicsi lovam, jön a sárkány, mindjárt utolér.

(...)

Akkor elkezdti a másik ló (a hős lovának a lánya), amelyik a sárkányt hozta:

- Ügyekez, édesanyám, mert a sarkantyúját az oldalamba vágta, muszáj, hogy menjek.

- Ha az oldaladba vágta, dobd le a hátadról.

Akkor megbillentette a ló a sárkányt, leesett a sárkány. (...) izzé-porrá ment.”¹²

Egy görényüvegcsúri mesében (A zöldbeli király leánya) a mesehős legyőzi a török sereget, majd táltos lován üldözi a szultán fiát. Ekkor a török lóva megszólal:

„- Kedves gyermekem, ne üldözzél tovább, én már vén vagyok, és nem bírok menni tovább.

Azt mondja a ló:

- Hogyne üldöznék én tégedet, anyám, mikor te szültél a világra, és te szállsz ellenem harcolni. Dobjd le azt a pogánt magadról, és akkor nem üldözlek többé.” Minekután a ló ezt megtette, a hős végzett a törökkel.¹³ E második szöveg voltaképpen a kun lóról való lerántásának egy analógiájaként is felfogható, s korántsem lehetetlen, hogy valóban egy töröl, hajdani hőseneink egy ilyen típusából fakadnak.

Néhány falképen a birkózás jelenetében a küzdők lovai nem tétlen szemlélői az eseményeknek, hanem maguk is harcolnak egymással. A motívum a samanisztikus hit táltosküzdelseinek emléket őrzi, mely egészen a közelmúltig a magyar hiedelemvilág markáns része volt. Keleti párhuzamaira

⁹ Szendrey Zsigmond 1922, 131.

¹⁰ Orbán Balázs 1869, II. 75.

¹¹ Salamon Anikó 1987, 41.

¹² Demény István Pál 1992, 12-13.

¹³ Uo. 13.

bukkanhatunk a mongol Geszer-énekekben, ahol Hán Hurmász és Ataj Ulán ellenségeskedését bikáik összecsapása vezeti be.¹⁴ Időszámításunk kezdetéről származik az az ordosi bronzlemez, melyen egymásba harapó lovak döbbenetesen realiztikus képe jelenik meg. Ugyanez megismétlődik egy Csernigovból származó ivókürt felületén is.¹⁵ A motívumnak mindössze egyetlen nyugati előfordulását ismerjük, igaz, nem akárhonnan. Az egymás csüdjébe maró lovak gazdáik küzdelmét egészítik ki. Leonardo da Vinci anghieri csatájának festményén.¹⁶ A jelenet olyan hiteles, hogy szinte bizonyosra vehető, az egyetemes érdeklődésű reneszánsz polihisztor a motívumot valamely magyarországi vagy keleti eredetű képen, talán egy miniatűr könyvben láthatta először.

Hiedelemmondáink szerint a foggal született gyerekből táltos lesz, akinek legénykorában egy másik táltossal kell megküzdenie: „Egyszer a Biharnagybajomba igyekvő Földesi szekereére felült egy 18 esztendő forma nyurga suhanc. A fuvaros megkérdezte tőle, hogy mi járatban van? – Rábé meg Bajom között, tudja, a hajlásnál van egy kis halom a sziken, nahát, azon a kis halmon, majd megláthatja, egy nagy szürke csödör áll. Oda kell mennem. A kis halom tetején csakugyan ott állt a nagy szürke ló. Az öreg Földesi hátra szólt a fiúnak, de az már nem volt ott. Ellenben egy pejcsödör ette a saroglyából a szénát. Azután nagyon nyerített s odavágtatott a szürkéhez, egymásra ágaskodtak, harpták, farral összefordulva megvadulva rugták-vágták egymást, lobogott a farkuk, sörényük, alig látszottak a kavargó időben. Egyszer csak a nagy szürke csödör hirtelen eltűnt, a pej meg elvágtatott magában szél alá.”¹⁷ nem ritka, hogy a mesei táltosparipák is megvívják a maguk harcát, mint például az Aranyhajú tanú és az Állatsógorok típusú mesékben.

Nem tanulság nélküli, hogy Északkelet-Magyarország Rákóczi-mondakörében Rákóczi lova hasonló táltosi tulajdonságokkal bír, ami arra utal, hogy feltehetőleg a Szent László-hagyományból került át valamikor a XVIII. század folyamán: „Úgy mesélte nagyapám, hogy Rákóczinak táltos lova vót... Ha üldözték, előre tudta mán a veszélyt. Elbujt Rákóczival, amikor nagy baj fenyegette. Biztos győzés esetén addig-addig rugdosta gazdjára ajtaját, hogy kénytelen vót ráülni... Ezért nem fogta a golyó se Rákóczit mert táltoson járt. Lepattant róla.”¹⁸

Egy szemléni mondában pedig már a táltosviaskodás is megjelenik:

„Rákóczinak olyan lova vót, mikor látta, hogy veszélyben a gazdjája, minden szó nélkül a legnagyobb erejével futott. Gondolta, hogy azzal megmenekül a gazdjája. Fehér ló vót. Ha mán a gazdjája nem tudott védekezni, képes vót levágni az előtte valót, hogy gazdjáját megmentse. Az ellenség lovával viaskodott, ha Rákóczit kellett megmenteni, képes vót mindenre.”¹⁹

Mi több, egy népi adatban még a XX. században is felbukkan a harci mén eredeti neve: „...fehér, szürke, fekete színűnek egyformán mondják és a neve Szög”.²⁰

A Szent László-legenda falképciklusai között két székelőföldi emléken maradt fenn „klasszikus” formájában a táltosviaskodás. Mind Bögöz, mind Sepsikilyén birkózás jelenetében a küzdők lovai maguk is élet-halál harcot vívnak: egymás csüdjét harapják két lábra ágaskodva. A székelőderzsi falképen egymás mellett állnak, de mellső lábaik előre lendülnek, mintha egymásba akarnának rúgni. A Nógrád megyei Tereskén a két ló egymás mellett, ám egymással szemben áll. Lehetséges, hogy a mester itt félreértette a témát, s ezért festette mintegy egymásra a lovakat; a használt minta azonban alighanem a táltosküzdelmet ábrázolta. Érdekesmód két miniatúrán (tehát udvari változatban) is szerepel a lovak párviadala. Az Anjou Legendárium második csatajelenetében (midőn László megsebesül) ugyanis a lovak láthatóan agresszívan rontanak egymásra, mi több: a király lovának kantárát a kuné már meg is ragadta fogaival. A Képes Krónika iniciáléjában a lovakat ugyancsak egymással szemben, a birkózók mögött festették meg; László lova fájdalmasan nyerít, ugyanis több sebből vérzik – bizonyára össze van harapdálva. Mindazonáltal a László-legendában e motívum nem

¹⁴ Jankovics Marcell 1987, 27.

¹⁵ László Gyula 1985, 339.

¹⁶ Uo. 340.

¹⁷ Diószegi Vilmos 1973, 117.

¹⁸ Ferenczi Imre – Molnár Mátyás 1972, 85-86. (Arka)

¹⁹ Uo. (Mogyoróska)

²⁰ Dobos Ilona 1974, 156. (Ibrány)

lehetett általánosan elterjedt, mert a falképek többségén a két ló, bár egymás mellett van megfestve, egykedvűen várakozik, lombot rág, legel, esetleg gazdáik küzdelmét figyeli.

Népmeséink táltoslova és egyes falképes emlékeink egyaránt hatással lehetnek arra, hogy e motívum a Szent László-mondákba is bekerült. Főként az erdélyi folklór hangsúlyozza ki a paripa különleges tulajdonságait. Egy felcsiki népmonda szerint a ló a Nagyerdő széléről egy ugrással a kissomlyói Salvator-kápolnához szöktetett.²¹ A gyimesi szövegek még szemléletesebbek. Ezekben a ló hegyeket ugrik át, a levegőben is tud járni, sőt: gazdjával társalog, tanácsokat ad neki.

„Szent Lászlónak olyan lova vót, hogy táltos vót. Olyan vót, hogy egyik hegyről megugrott, a levegőben járhatott. Szent Lászlót innét felhajtották egészen Vásárhelyig. Vásárhelyt ha jártak, Szent László hasadását nem látták? Megvan. Megvan a sülyyedés. Úgy lett, hogy ott megszorították vót Szent Lászlót a pogányok, s akkor a lovat Szent László megszorította, s amekkorát ugrott, akkorán a föld leszakadt.”²²

Más gyimesi mondákban a Pogányhavasról szökött át a ló Szépvízre, melynek vizéből aztán szomját oltja:

„Szent László királyt innét a Szellőről hajtották el. Itt van, ne, Szépvíztől ki oda balra, úgy hívják, Szellő. Egy hegy. S ott van Pogányhavas, ide látszik, ne. Oda szoritották vót meg Szent Lászlót a pogányok. S akkor Szent László s a csopotja elszakadt. S akkor a lovakra reászökött, s a lova béhozta Szépvízre, hártam ugrott onnat Pogányhavasról Szépvízre. S mikor beért, akkor a ló belényült a vízig. Víz vót akkor, pocsolyás. S akkor mondta: „Igyál, lovam, abból a szép vízből!” Akkor lett Szépvíz belőle.”²³

„Ciberek pataka fejét künn a tetőn úgy hívják, hogy Pogányhavas és úgy látszik ott garázdálkodtak, laktak a pogányok. Szent László zaklatta a pogányokat vaj harminc esztendőn keresztül. Szépvíz es tőle kapta a nevit, mert egyszer fáradtan ment hazafelé s a lovának azt mondta ott Szépvíz mellett: „Igyál ebből a szép vízből!” Így maradt a neve Szépvíz. Szent László az ők bócsús védőszentjük, ott minden esztendőben bócsú van.”²⁴

Orbán Balázs a monda egy felcsiki változatát ismerteti: A kápolna „közelében azon szikla, melyben két lóláb nyomához hasonló bemélyülés van, ez Sz.-László lovának patkóhelye, mert a hitrege szerint sz. László, a hont dúló pogány kunoknak egy csapatját (Losteiner törököknek mondja) e havasokon szétvervén és megsemmisítvén, győzelme helyén hálaimát emelt az ég urához, s egy emlék-kápolnát épített, azután pedig táltos lovával, a nyomait most is védő szikláról leugratott a völgybe, hol a lezúgó tiszta patakban lovát megitatván, azt mondá követőinek: „Mily Szépvíz” miből eredt az oda épült falu neve.”²⁵

Egy szentkúti palóc mondva hasonló tulajdonságokat említ: „Elindult hát táltoslován vizet keresni. Mikor osztán odaért az Ágosvár hegyére, szétnézett a vidéken. Nézett, nézdegélt, egyszer is odaugrott abba a hasadékba, amit ma is Szent László ugratásnak hívnak.”²⁶

Két gyimesivölgyi népmondában, melyek egyértelműen moldvai csángó hatásra születtek, a katolikus nagybőjt, a „húshagyat” későbbi kezdetét megokoló mozzanatokkal fonódik össze a motívum. S mintegy kedves, naiv életképekbe ágyazódik a mondai história:

„Még gyermekkoromban hallottam, hogy mesélték Szent Lászlóról, hogy 30 esztendőn keresztül zaklatta a pogányokat. Annyi ideig vót távol a családjától. Amikor elment, a felesége állapotos maradt. Az Isten kitüntette Lászlót, vótak látomásai, szent vót. Mikor visszajött Húshagyo vasárnap este békukucskált az ablakon, hát a felesége vacsorázik két emberrel.

- Mít szólsz lovam, bélőjek-e?

- Ne lőj – mondta a ló. Hagyd az esti haragodat reggelre.

²¹ Szendrey Zsigmond 1925, 52.

²² Salamon Anikó 1987, 40. (Jávárdi pataka, Molnár Károly, Kuruc 1972)

²³ Uo.

²⁴ Tankó Gyula 1992, 6.

²⁵ Orbán Balázs 1869, II. 75.

²⁶ Szendrey Zsigmond 1922, 130-132.

Nem lőtt bé. A szomszédba tulta meg, hogy azok az ő fiai. Reggel bémutatkozott, nagy vót az öröm, összeölelkeztek, s László azt mondta: istenem bárcsak két napot éljek, csak jó, hogy ezt megérem. Annyit es élt, de boldogan halt meg.”²⁷

„(...) S akkor, akkori időbe úgy vót, hogy vasárnap vót húshagyó vasárnap. Akkor Szent László király az anyaszentegyházat megkérte, hogy tegyék húshagyatot keddre, hogy legyen húshagyó kedden, hogy ő érjen haza a feleségihez.

Hát, amikor ő jött a lovával, a lova féltáltos vót, s az ablakon benézett, a felesége két ór közt az asztal mellett vacsoráztak. Akkor ő bé akart löni az ablakon, hogy löje meg őket. A lovától azt kérdezte, hogy belöhet-e, azokat meglöje? S akkor a lova a lábával megkapálta a földet, hogy ne!, a fejít megrázta, hogy: ne!

Ő elment akkor a szomszédba, s bément. (...)”²⁸

Orbán Balázs múlt századi néphagyományra hivatkozva a Tordai-hasadék történeteiben is táltosnak mondja a király lovát.²⁹ Az aranyosszéki román mondaváltozatokban aktív részese a forrás-fakasztásnak, vagy úgy, hogy kikaparja azt, hogy fúj egyet, és orlikain folyik ki a víz; másutt pedig már a ló gazdáját is táltosként emlegetik.³⁰ Szent László-mondáink közül legnépszerűbbé kétségtelenül a vízfakasztás csodája vált. Ezekben a király tikkadó serege számára a homokból, a sziklafalból kardjával, csatabárdjával fakaszt életadó forrást. Legalább ilyen elterjedt azon változat, melyen a víz Szent László lovának patkója által tör elő. Debrődi³¹ és szentkúti³² mondák sora szól erről. Simplicissimusnál Szent László Jászó mellett nekiugrat lovával a sziklának, s eképp keletkezik a forrás;³³ mi több, utóbb a motívum Szent László ugratása néven terjedt el a köztudatban.³⁴ Ugyanezt szentkúti változatban Szendrey, majd Luby Margit is feljegyezte:³⁵

„Mátraverebély és Kisterenye közt van Szentkút, búcsújáró hely. Közéleben van egy forrás, annak a neve ma is Szent László forrás. Mély sziklahasadék van a forrás felett. Mikor Szent László menekült az ellenség elől, itt ugratott át az egyik szikláról a másikra. Ott van a ló patkónyoma ma is. Ahol a szakadékot át kellett ugratni a lúval, az megrúgta a sziklát, és azzal fakasztotta ki a forrást a sziklából. Azért mondják ma is Szent László forrásnak.”

Az egyik Torda környéki mondában a ló patkónyomából buzog fel a víz: „...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 hallásom szerint, mer Szent László patkójának láttam a nyomát.”³⁶

Egyes aranyosszéki román szövegekben a ló aktív részesevé válik a vízfakasztásnak: „...és elfáradt a ló is, elfáradt ő is, a ló halt meg, olyan szomjas volt, és amikor elértek e hegy lábához, ott a ló horkantott egyet, patájával kapált egyet, és víz fakadt a sziklából.”

„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 köbe, lehajolt és ivott (...) aztán továbbhaladt Izla fele, hogy ne ériék utol a törökök.”³⁷

Már érdekesebbek azon magyar változatok, melyekben a forrás László lovának lehanyatló fejénél fakad, miáltal az isteni erő a fáradtságtól és szomjúságtól földre rogyó állatot segíti meg. Ez a motívumvariáns magyarázza a ló orlikaihoz hasonló forráshelyeket: „...Lova már nem bírta tovább, és földre rogyott. László minden reményét elvesztette, mikor a kis kötömbből, melyre a lova feje

²⁷ Tankó Gyula 1992, 6. (Ambrus Fülöp, Hosszú; 84 éves)

²⁸ Salamon Anikó 1987, 41-43. (Jávárdi pataka; Molnár Károly, Kuruc 1972)

²⁹ Orbán Balázs 1986, II. 354.

³⁰ Vöö Gabriella 1992, 186-189.

³¹ Lengyel Dénes 1972, 156. Abaúj-tornai népmonda nyomán.

³² Luby Margit 1985, 16. (Ajak, 1957)

³³ Szendrey Zsigmond 1925, 52.

³⁴ Ipolyvölgyi Német J. Krizosztom 1991, 193.

³⁵ Szendrey Zsigmond 1925, 52; Luby Margit 1985, 26.

³⁶ Közli Vöö Gabriella 1992, 188.

³⁷ Uo. 189, 188.

lehanyatlott, hűsítő forrás fakadt. A hűvös hegyi vízből a ló új erőre kapott, és tovább folytatta útját.” „...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 fakadt, hogy igyék, s feljön az orrlukán a víz, így a kőbe. A kőből fakadt egy forrás. Akkor. Az Isten így rendezte.”

„...Szent László kútjából a víz első osztályú. Olyan a formája, mint a ló feje, onnan vesznek ki egy kis kulaccsal, pohárral. Azt mondják, tüdőerősítő és erős víz.”³⁸

S minthogy a ló táltos, egyes román változatokban már az isteni kegyelem sem szükséges: „Aztán ugyaniit van Alexandru kútja, a hegy végénél, ha azt látod, hát azt hiszed, száz a százhoz igaz; hogy a ló fűjt egyet és az orrlukain víz folyt.”

„...hogy mit csinált a ló, nem tudom, de felismerhetni az orrlukákat azokról a lyukakról, aztán, hogy mi az, nem tudom, nem mondom, hogy hiszek a pópának.”³⁹

Érdekes adalék mindehhez azon mondóka, melyet a múlt század első felében a szentkúti palóc búcsúsok kántáltak a nógrádi kegyhelyen: „Szent Lászlónak szent lova, szent lovának szent lába, szent lábának szent patkója, szent pakójának szent nyoma: könyörögj érettünk!”⁴⁰

A forrásfakasztás többnyire a sziklába enyésző nyomok motívumával is kiegészül, mintegy igazolandó a csodát, az isteni kegyelmet. De nem ritka az sem, hogy e nyomok mindössze a ló ottjártának eredményei. Lássunk néhány példát! Egy szabolcsi népmonda Szentkútra utalva így mesél: „Mikor szent László menekült az ellenség elől, itt ugratott át egyik szikláról a másikra. Ott van a ló patkónyoma is.”⁴¹ A hiedelem szerint Debrődön a László fakasztotta forrás fenekén olykor a patkó nyoma is látható.⁴² Hasonló hagyományt ismerhetett Lisznyai is, amikor egy palócöldi kútról ezt írta: „Arany patkójából egy szeg / most is a fenekén ragyog”.

Szent László lovának patkónyoma látható az udvarhelyszéki Homoródszentlászló határában; az aranyoszéki Mészkon; a baranyai Szentlászló barlangja előtt, hová egy vihar elől menekült; a csíksomlyói Nagyerdő szélén, honnan egy ugrással a Salvator-kápolnához szöktetett.⁴³ A felcsíki és gyimesi népmondák leginkább a Pogányhavason álló kápolna mellett, egy nagy lapos kőben vélik látni lovának patkónyomát.⁴⁴

A Torda környéki népmondákban a ló nyolcszögű patkónyomát őrzi a Patkóskő,⁴⁵ s régi hagyomány szerint az egyik forrás is a ló lábanyomából fakad: „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 hallásom szerint, mer Szent László patkójának láttam a nyomát.”⁴⁶

A román változatokban a forrásból ivó ló orrlukai is felismerhetők a sziklában: „Megmondom őszintén, a forrást láttam, hogy mit csinált a ló, nem tudom, de felismerhetni orrlukait, azokról a lyukakról.” S van olyan szövegváltozat, mely a híres forrásban a király paripájának egész fejét látni véli: „Szent László kútjából a víz első osztályú. Olyan a formája, mint a ló feje.”⁴⁷

A Torda mellett és a Mátrában található hármass forrást is a szent király ottjártához kapcsolta a szájhagyomány. Már Orbán Balázs is feljegyezi, hogy Tordán szájról szájra jár annak a hármass forrásnak a története, amely állítólag Szent László lándzsájának, sisakjának és lova patkójának helyén tör elő a sziklából. A Muntye északnyugati aljában lévő „Királykútja”-ról van szó, melyet állítólag a kunoktól üldözött, szomjúhozó fejedelem lándzsaszúrása fakasztott. A forrás először a dárdaúrta lyukból, utóbb még két üregből buggyant ki, közülük az egyiket a király táltoslovának

³⁸ Uo. 188-189.

³⁹ Uo. 189.

⁴⁰ Bálint Sándor 1977, I. 503.

⁴¹ Luby Margit 1985, 26. (Votyku Imre, 40 éves, Ajak, 1954)

⁴² Ipolyvölgyi Német J. Krizosztom 1991, 75.

⁴³ Szendrey Zsigmond 1925, 52.

⁴⁴ Orbán Balázs 1869, II. 75.; Szendrey Zsigmond 1925, 52.; Tankó Gyula 1992, 6.

⁴⁵ Szendrey Zsigmond 1925, 52.

⁴⁶ Közli Vő Gabriella 1992, 188.

⁴⁷ Uo.

patkója nyomta a kőbe, a másikat pedig ivásra lehajlaskor letett sisakja.⁴⁸ Tehát a motívum, amellyel, hogy a Kárpát-medence egész területén elterjedt, még érdekes változataiban is fenn tudott maradni.

A mondai hagyományban ismeretes egy egészen különleges variáns is, melyben a paripa táltosi tulajdonságai az unikornis jellegzetességeivel keverednek. ugyanitt a ló nevérol is értesülünk: „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 érhették 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.”⁴⁹

Szent László lovát táltosnak mondják a szentkúti mondák is, ami arra vall, hogy e képzet a palócok körében is elterjedt lehetett. Lisznyai is utal rá, amikor azt írja, hogy a szent király Buda várából „egy szuszvan” a Mátra tövébe ugratott. Mint már említettük, a táltos ló hitét Észak-Magyarországon a Szent László-mondák mellett megőrizte a rendkívül gazdag kuruc mondanokör is, ugyanis több szövegben Rákóczi és néhány egyéb népi hős lova ugyancsak hasonló különleges tulajdonságokkal rendelkezik.⁵⁰ Nagyon érdekes az a Temes megyében feljegyzett román vitézi ének, mely ugyancsak a Szent László-hagyományból eredeztethető:

Magyarok királya
Fölszáll pej lovára
A völgyek ösvényén
A Körös hegy mentén
Mendegél, csak mén, mén,
Köröl-köre hágvá,
Szikláról, sziklára,
Még fele utjába
Bírja paripája.
És így szól hozzája:
„Én jó uram gazdám!
Dugd zsebedbe kezed,
Kössed be a szemed,
Megyek most repülve,
„Kis Korlata” hegyre...”
Aztán rögtön lemén
A völgynek ösvényén
A Körös nagy hegyén.⁵¹

E táltos-motívum a néphagyományból utóbb átkerült némely szépirodalmi alkotásba is. Lisznyai Kálmán palóc dalaiból már idéztünk is a korábbiakban. De feltűnik Juhász Gyula egy versében is (A váradi püspök lánya), s legmarkánsabban Arany Szent László-jában, melyben nem csupán a művészi erő nyűgöz le, de az, hogy a költő mennyire otthonosan mozgott a XIX. század közepének bihari szájhagyományában. Álljon itt befejezésül e költemény egy jellemző részlete:

⁴⁸ Orbán Balázs 1985, II. 354.

⁴⁹ Közli Vő Gabriella 1992, 187.

⁵⁰ Szendrey Zsigmond 1922, 131.

⁵¹ Alexics György 1879, 79-80.

És megindul, ki a térre,
és irányát vészi jobbra,
Hol magasan felsötétlik
érből öntött lovagszobra;
Távolról megérzi a mén,
Tombol, nyerít, úgy köszönti:
Megrázkódik a nagy ércló
S érclovagját földre dönti.

Harci vágtyól féke habzik,
Kapál, nyihog, lángot fúvall;
László a nyeregbe zörren
S jelt ad éles sarkantyúval;
Messze a magas talapról,
A kőlábról messze szóktet;
Hegyen-völgyön viszi a ló
A már rég elköltözöttet.

Egy ugrás a Kálvária
És kilenc a Királyhágó;
Hallja körme csattogását
A vad székely és a csángó:
Ám a lovat és lovagját
Élő ember nem láthatja,
Csodálatos! – de csodákat
Szül az Isten akarhatja.

Budapest

MAGYAR ZOLTÁN

IRODALOM

- ALEXICS György
1897 *Vadrózsapör*. Ethnographia X. 73-88.
- ARANY János
1985 *Balladái*. Budapest
- BÁLINT Sándor
1977 *Ünnepi kalendárium*. I-II. Budapest
- BORI Imre
1987 *A szerb Szent László-legendáról*. Tanulmányok a magyar-délszláv irodalmi kapcsolatokról. 9-27. Újvidék
- DEMÉNY István Pál
1992 *A Szent László-legenda és Molnár Anna balladája*. Erdélyi Tudományos Füzetek 212. Kolozsvár
- DIÓSZEGI Vilmos
1967 *A pogány magyarok hitvilága*. Budapest
- DOBOS Ilona
1974 *Történeti mondáink legkorábbi rétege*. Kandidátusi értekezés. Kézirat. Budapest
- FERENCZI Imre – MOLNÁR Mátyás
1972 *Fordulj kedves lovam... Rákóczi és kuruc néphagyományok Szabolcs-Szatmárban*. Vaja
- IPOLYVÖLGYI NÉMETH J. Krizosztom
1991 *Búcsújárók könyve*. Balassagyarmat

JANKOVICS Marcell

1987 *„Cillagok között fényességes csillag”*. *A Szent László legenda és csillagos ég*. Budapest

JUHÁSZ Gyula

1993 *Összes költeményei*. Budapest

LÁSZLÓ Gyula

1942 *Kolozsvári Márton és György Szent György szobrának lószerszámja*. Az Erdélyi Tudományos Egyesület Évkönyve. Klny. Kolozsvár

1985 *A Szent László-legenda falképei*. *Életünk* XXII. 324-352.

1993 *A Szent László-legenda középkori falképei*. *Tájak-Korok-Múzeumok Könyvtára*. 4. Budapest

LENGYEL Dénes

1972 *Régi magyar mondák*. Budapest

LISZNYAI Kálmán

1851 *Palóc dalok*. Pest

LUBY Margit

1985 *Népmondák Szabolcs-Szatmárból*. *Folklór és Etnográfia* 21. Debrecen

LUKÁCS Zsuzsa

1980 *A Szent László-legenda a középkori magyar falképfestészetben*. *Athleta Patriae*, 161-204. Budapest

ORBÁN Balázs

1869 *A Székelyföld leírása*. II. Pest

1986 *Torda város és környéke*. I-II. Budapest

SALAMON Anikó

1987 *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák*. Budapest

SOLYMOSSY Sándor

1922 *Keleti elemek népmeséinkben*. *Ethnographia* XXXIII. 15-28.

SZENDREY Zsigmond

1922 *Történeti népmondák*. *Ethnographia* XXXIII. 130-133.

1925 *Magyar népmondatípusok és tipikus motívumok*. *Ethnographia* XXXVI. 45-162.

TANKÓ Gyula

1992 *Szent László alakja a gyimesiek mondáiban*. *Honismeret* XX. 3. 5-7.

VARGYAS Lajos

1980 *Honfoglalás előtti hagyományok Szent László legendájában*. *Athleta Patriae*. 9-19. Budapest

1984 *Keleti hagyomány – nyugati kultúra*. Budapest

VÍZKELETY ANDRÁS

1981 *Nomád kori hagyományok vagy udvari lovagi toposzok? Irodalomtörténeti Közlemények*, 243-275.

VÖÖ Gabriella

1992 *Természet – mitológia – kulturális szimbólum. A tordai hasadék mitológiája*. *Ethnographia* CIII. 177-206.

DAS ZAUBERPFERDMOTIV IN DER TRADITION DES HL. LADISLAUS

Diese Studie ist die Untersuchung, die Freilegung einer der markantesten Schichten der ungarischen Traditionen vom hl. Ladislaus. Ein betontes Element dieser Traditionen ist, daß sie großenteils enge Verbindungen zu vielen Bezügen des mittelalterlichen St.-Ladislaus-Kultes besitzen, die auch gewisse Motive der von den Ungarn aus dem Osten mitgebrachten heidenzeitlichen Glaubenswelt überlieferten, sowohl in der mündlichen Tradition der Königslegende als auch in den Szenen der Freskenzyklen über die Legende. Neben dem christianisierenden Charakter dieser Kirchendarstellungen (das durch dunkle und weiße Farben ausgedrückte dualistische Weltbild) kommen bei der Charakterisierung der Gefährten der Helden diese außerordentlichen Eigenschaften auch in konkreter Form zum Vorschein. So ist das Pferd des Königs auch selbst ein aktiver Handlungsteilnehmer; es hilft seinem Herrn im Kampf, indem es selbst mit dem Pferd des Gegners (des negativen Helden) kämpft. Diese Züge haben im Sagenkreis des Königs noch größeres Gewicht, vor allem in Norden (Palotzenland) und Osten (Siebenbürgen: Szeklerland, Gyimes-Tal) des ungarischen Sprachgebiets. In diesen Sagen hat sich der Hufabdruck des Pferdes auf dem Fels erhalten, eine Quelle bricht unter seinem Huftritt hervor, es ist fähig, Berge und Abgründe zu überspringen, kann sprechen und hilft seinem Herrn mit Ratschlägen. Diese nicht einfach nur Volksmärchenzüge bildeten nach dem Zeugnis einzelner Textdenkmäler schon im 15. Jahrhundert den organischen Bestandteil des St.-Ladislaus-Sagenkreises – ihre Kohärenz und Vielfarbigkeit, ihr gattungsmäßiger und territorialer Reichtum wie auch ihre Variabilität sind Erklärungen dafür, daß sie später auch in anderen Narrativen über lokale oder historische Helden auftauchen, zumeist eben als Entlehnungen aus dem St.-Ladislaus-Traditionskreis.

ZOLTÁN MAGYAR

NŐI ÉS FÉRFI FOLKLÓR REPERTOÁROK EGY CSALÁDON BELÜL: MESEMONDÁS A XX. SZÁZAD VÉGÉN

Az elmúlt negyed század folklorisztikai kutatásai különös hangsúlyt helyeztek a folklór jelenségek „biológiájának” feltárására. Az átadási folyamatok megismerésének igénye az átadó és az átvevő személyek, valamint a köztük létrejövő kommunikáció, azaz a folklór megjelenésének, előadási alkalmainak vizsgálatát kívánta meg. A népi elbeszélések kutatásában a mesemondó egyéniségek előtérbe állítása nagyjából százéves hagyomány, de több, mint ötven éve – legalábbis Magyarországon – kötelező feladat. A mesemondás kutatásának kifinomult módszerei – a kommunikáció központú kutatás, az előadás-vizsgálat elméletének (performance-theory) alkalmazása stb. – a hetvenes évek eleje óta folyamatosan jelen vannak a tudományos közleményekben.

Napjainkra nyilvánvalóvá vált, hogy csakis több módszer együttes alkalmazása teszi lehetővé, hogy a folklór jelenségeket legalább részben megértsük. A népmesekutatásban a komplex vizsgálat gyakran a múlt században vagy századunk első felében gyűjtött archív szövegek elemzése során valósult meg (Holbek 1987, Herranen 1989 és mások): a modern társadalmakból a folklorisztikában támadt új érdeklődés kialakulására és az igények kielégítésére szolgáló módszerek beérésének idejére a szóbeliségből ugyanis eltűnt a varázsmese. A *hallott* szöveg kontextusának feltárása, az előadás körülményeinek vizsgálata többnyire olyan alkalmak bemutatása során valósult meg, amikor mondák, helytörténeti adatok, régi gyűjtések alapján feltett kérdésekre előhívott emlékfoszlányok, tréfák vagy személyes élményelbeszélések hangzottak el (Hoppál 1980, Kaivola-Bregenhøj 1989a, 1996, Stahl 1989 stb.). Olyan klasszikusnak számító műfaj, mint a varázsmese, ritkábban lehet tárgya a szóbeli előadást vizsgáló és több módszert alkalmazó elemzésnek (néhány kivétel: Dégh 1969, Pentikäinen 1978, Bar-Itzhak 1993 és mások).

Jelen tanulmány egy mesemondó asszony és két bátyja repertoárját vizsgálja, valamint a mesemondás forgatókönyvének megismeréséhez kínál adatokat. A gyűjtés az 1980-as évek végétől tart, tehát dokumentumként szolgálhat a hagyományosnak tekinthető folklór próza állapotáról az ezredforduló táján, egy erősen iparosodó, mobil faluközösségben, ahol eredeti helyén, a szegények kultúrájában még megszólaltatható.

Egy nő és két férfi, akik úgy tartják, hogy meséiket és folklór tudásuk nagy részét ugyanattól a férfitől, saját édesapjuktól tanulták, különböző alkalmakkor megosztják ezt egy nő folkloristával. Mennyire jellemző a személyre az emlékeze-

tében megőrzött tudásanyag: női vagy férfi volta határozza azt meg, vagy egyéb személyiségjegyei? A gyűjtő neme, személye és a mesélőkhöz való viszonyának alakulása miképpen hat az elbeszélések témájára, stílusára – magára a gyűjtött anyagra? Mi befolyásolhatja mindennek a felszínre kerülését? Miképpen van jelen a kor, a huszadik század vége a mesemondás alkalmával, milyen szövegek társaságában jelenik meg „a mese”, amelyet ma már csak a gyűjtő kérésére mondanak el, ha éppen kedvük tartja és az alkalom és megfelelő?

A gyűjtő

Öt alkalommal végeztem terepmunkát saját szülőfalumban, Nagyfödémesen (Pozsony m., ma Szlovákia, neve Vel'ké Úl'any) 1987, 1988, 1989, 1992 és 1994 novemberében, egy-egy hétig. Több témát kutattam, ezek egyike lett Matlaha Károlyné Manczal Etelka és testvérei elbeszéléseinek rendszeres felgyűjtése. A faluban távoli rokonaim élnek, Manczal Etelka fia például másodunokatestvéremet vette feleségül. Családomat, felmenőimet mindenki ismeri a faluban – egyébként a legkedveltebb folklór műfaj mind a mai napig a genealógia. (A 4600 lakos 80 %-a magyar, mindenkinek ismerik a családját több generációra visszamenőleg, a kitelepítetteket, elköltözötteket és a holtakat is hozzájuk számítva. Ha beszélgetés közben szó esik valakiről, azonnal elsorolják összes rokonát, meghatározzák lakhelyét.) Ismerősként, rokonként fogadtak, de a magyar fővárosban élő értelmiségiként, aki csak két éves koráig élt a faluban, most pedig valami különös, de a faluban munkaként elfogadottól eltérő foglalkozást űz, némi óvatos tartózkodást kellett fokozatosan feloldanom. Az egyre bizalmasabbá váló kapcsolatot a gyűjtéseken készült felvételek dokumentálják. Természetesen egyénekenként különbözött a fesztelen kapcsolat kialakítására való készség, de mindenképpen befolyásolta az elhangzott szövegek tartalmát és stílusát.

A mesélők

Manczal Etelka 1922-ben született Nagyfödémesen.* Szülei a falu nincstelen szegény emberei közé tartoztak. Édesapja négy gyermekkel, édesanyja eggyel maradt özvegyen: összeházasodtak, és még hét gyermekük született, egy halva, egy pedig kicsi korában halt meg. Az apa napszámot vállalt, de télen az sem volt, nyáron sem mindig. Hihetetlen szegénységben éltek, kis koruktól napszámos munkát végeztek ők is a környék uradalmaiban. Se rendes ételük, se ruházatuk, se elfogadható fekhelyük nem volt. Az apa Manczal Szilveszter (1884-1953) esténként a nyitott tűzhelyajtónál – azért volt nyitva, hogy világítson, ne kelljen az olajat égetni – üldögélve a legkisebb gyermeket ölje véve mondta gyermekeinek a mesé-

* A tanulmányban a mesélők becézett keresztnévét használom, ahogy a közösségben ez általános. Én a néni, bácsi megszólítást használtam, mások esetében a keresztnévet magázással vagy tegezéssel.

ket, hogy az evésről elterelje figyelmüket. Mesélt akkor is, amikor telente tuskót szedni mentek az erdőre – ez volt az egyetlen téli munkaalkalom, minden ötödiket kapták munkájukért, azzal fűtöttek. Meséltek kukoricafosztáskor, akkor már nem csak gyermekek voltak jelen. Édesanyjuk inkább énekelni szeretett: mindkettőjüktől nagyon sok dalt tanultak, kiskoruktól jártak karácsonykor házról-házra énekelni, hogy néhány fillért összegyűjtsenek. A folklór tudása már akkor kenyérkeresetté vált számukra, Feri (Manczal Ferenc, született 1926-ban) egész életében amatőr színjátszó volt, és a lakodalmakban népszerű vőfély. A testvérek művészetek iránti fogékonysága nem csak elbeszélő tehetségükben nyilvánult meg. A sokoldalú szereplési készség mellett egyéb kifejezési formákban is alkotásra törekedtek: a színek és formák is vonzották a testvéreket. Etelka például az ötvenes években azzal egészítette ki a kollektív gazdaságban szerzett jövedelmét, hogy szobafestést vállalt, hajnalban munka előtt egy konyhát, délután munka után egy szobát festett ki. De nem elégedett meg az akkor divatos hengerelt mintával, minden szobasarokba fölülre színes rózsamintát festett, papírsablonnal, hat színből. Kicsi, törekeny asszony: az asztalra tett kisszék tetején állva festett: a hat szín miatt minden saroknál hatszor kellett a székről le-fel másznia! Nem sajnálta a fáradságot, mert „igen szépet” akart alkotni. Tájképeket a falakra, őzekkel, fenyőfákkal, mert mindenki nagyon szépnek találta, rendelték is, de igazából a saját örömeire csinálta. Két gyermekét özvegyen nevelte fel, férje a háborúban szerzett sérülésébe halt meg, az ismert politikai helyzet miatt segílyt nem kapott utána. Mesét csak gyermekeinek mondott, Feri is egyébként, de tréfás történeteit felnőttek is szívesen hallgatták.

Józsai (Manczal József 1928-1989) vérbő humorista, tréfás kedvű, az erotikus, sőt trágár viccek kedvelője volt. Részeg sosem volt, állította magáról, de szívesen időzött a kocsmában, ahol a társaságot ő tartotta szóval. Egyetlen alkalommal látogattam meg 1988-ban.

Elbeszélők voltak Etelkánál az alkalmi hallgatók is, két vagy három asszony, akik maguk is mondtak történeteket, állandó kommentátorai voltak az elhangzotaknak, amikor az előadás társas összejevetel alkalmával történt. Mesét egyikük sem tudott mondani: tréfát, élményelbeszélést és más rövid prózát annál inkább. Énekelni valamennyien szeretnek.

Az előadások és körülményeik

Megközelítőleg 25 órányi magnetofonfelvételt készítettem a három testvéremmel. (A faluban élő negyedik testvérük, Pudmericzky Ferencné Kovács Karolin, született 1920-ban, nem érez hajlandóságot az előadásra, ő egyébként édesanyjuk első házasságából született). Az első találkozásom Etelkával 1987-ben, vasárnap délután a nyugdíjasok klubjában történt. Informális beszélgetések helye volt a klub, sütemény, üdítőital melletti beszélgetések színhelye. A férfiak külön helyiségben ültek, az asszonyok voltak többen. Megjelenésem kisebb szenzáció volt, szívesen válaszoltak kérdéseimre, sokan mondtak történeteket, mindenki láthatóan élvezte. Etelka hosszabb meséit kénytelenek voltunk egy üres szobában felvenni,

mert a társalgás a mese kedvéért nem szűnt meg. A szövegek pontosak, de kissé visszafogottak lettek.

Attól kezdve mindig a vele szemben lakó rokonomnál találkozunk, aki neki nászasszonya, özvegy, egyedül lakik, senkit nem zavarunk. Etelka fiával és annak családjával (négy generáció) lakik együtt egy modern, a falunak a hetvenes években kialakított normái szerint épült, városi igények szerint berendezett családi házban. Legalább két özvegyasszony, néha három ül velem Ilonka konyhájában (szerény, de nagyon barátságos parasztház, a harmincas évek végén épült a falunak azon a részén, ahol Pálffy gróf a munkásainak ingyen házhelyeket osztott). A hagyományos folklór előadásához a résztvevők ezt a miliőt választották, talán nem csupán a nyugalom miatt.

A meghívottak a háziasszony testvére és újabban ez utóbbinak egy fiatalabb, de ugyancsak özvegy rokona. Valamennyien a falu egykori szegény családjaiból származnak. A kontextus szociális összetevője még, hogy én a közös család gazdagabb ágába születtem: ezt soha nem éreztették, de ismerve a helyi értékrendet, tudnom kell, hogy ez a tény egy kicsit növeli a köztem és a velem együtt ülők közötti távolságot. Ezt fokozatosan sikerült csökkentenem. Jutalmam, hogy a szűkebb családomban megismerttől eltérő, nyitottabb, oldottabb magatartást ismerhettem meg, amelybe az a gazdag folklór is belefér, amelynek ismeretét a Magyarországra áttelepített gazdatársadalomban nem tapasztaltam.

Négy vagy öt nő ült tehát esténként, olykor éjfélig is együtt: üldözött hősnőkről szóló meséket, legendákat és hiedelemmondákat, egyre gyakrabban tréfákat és vég nélkül élményeket, kérésre és kéretlenül élettörténeteket mesélve. A főszereplő természetesen Etelka volt. Egészen 1994 novemberéig: akkorra már olyan bizalmas viszonyba kerültünk, hogy meghívattam Ferit is egy estére. Belépett körünkbe egy férfi, aki igen készült az alkalomra: elegánsan kiöltözött, és szemmel láthatóan ki akart tenni magáért. Az estének fantasztikusan vidám hangulata lett: Etelka és Feri a közös apai repertoár-darabokat versenyezve különbözőképpen adták elő. Az ily módon vegyessé vált társaság nem tabukat léptetett életbe, hanem éppenséggel felszabadulttá vált. Megjelent az erotikus tréfa, a vaskos stílus, a „lefelé irányuló komikumban megjelenő groteszk realizmus” (Bahtyin 1982, 457 és a következő oldalak). Az öt résztvevő mindegyike előadott valamit ebből a tárgykörből, természetes humorral, nagy élvezettel, örömmel. Meg kell említeni, hogy a négy özvegyasszony a falu legvallásosabb asszonyai közé tartozik, a hivatalos egyházi élet és az öntevékeny paraliturgia legaktívabb gyakorlói: naponta vesznek részt a szentmisén és naponta áldoznak. Ezt tették egyébként a következő napon is.

Ferivel egyébként aznap délelőtt találkoztam először: felkerestem házában, ahol özvegyen, egyedül él, gyermekei rendszeresen látogatják, a falu szociális gondozója csekély térítésért mindennap hozza neki a meleg ebédet. Éppen diót tört, az országút menti fákról szedte, és eladásra készítette elő. Büszke volt egyik fiára, aki a bútorgyárban dolgozik a szomszédos városban, és fából „művészi” tárgyakat készít. Ő maga is több mesterséget tanult ki, a fához is ért: virágállvá-

nyokat készít, és a piacon árulja. Beszélgetésünk csak félig volt interjú: szívesebben hagytam, hogy beszéljen magáról, vagy mondja el azt, amit szeretne. Bár ő leginkább énekelni szeretett volna, abban érzi a tehetségét. Ha a rádióban hallott népdalt, magyar nótát, megállapította, hogy ezeket ő mind tudja. „Csendben várta”, hogy egyszer majd őt is felkeresik egy magnetofonnal (Kodish 1987: azt állapítja meg, hogy az antropológiai irodalom adatai szerint általában a női adatközlő várja áhítózza a gyűjtőt, aki rendszerint férfi). Egy nő kereste fel, de úgy tűnik, hogy őt ez a tény nem zavarta: büszke volt arra, hogy fontos dolgokat bízhatott a magnetofonra.

Józi sem volt visszafogott első és utolsó találkozásunkkor. Szemmel láthatóan ő is büszke volt, hogy nővére után őt is felkerestem. Családjával élt, unokája néha bejött a modern bútorokkal berendezett elegáns szobába, de nem maradt sokáig. Kettesben voltunk, míg mesélt. Igazából csak tréfálkozni akart: katonaságnál, kocsmában szerzett trágár tréfáit könnyedén adta elő, „gáláns” kalandjait is elbeszélte. Én nem tiltakoztam: ebben a kultúrában ez bizonyára jelentéssel bíró magatartás, bátorítást érezhetett az „idegen” nő részéről, esetleg ítéletet is alkothatott magában személyemről, ami nem biztos, hogy kedvező lehetett, holott én csupán a folklór meghamisítását kívántam elkerülni.

A repertoárok alkotó szövegek, hagyományosak és nem hagyományosak, szóbeliségből vagy írott forrásból származók egyaránt bekerülhetnek egy ún. népköltési gyűjteménybe, a megszokott rendező elvek szerint egymás mellé illesztve. A szövegek olvasója azonban ily módon nem kap képet arról, hogy miként kerültek elő ezek a szövegek a huszadik század végén élő emberek szájáról. Ezért az előadások szövegkörnyezetébe, viszonyainak és utalásainak rendszerébe beletartozik az a mechanizmus, amely az emlékezetből előhívja az ott tároltakat: vagyis az elbeszélő alkalom percről percre megvalósuló hiteles jegyzőkönyve. A gyűjtő nyilvánvalóan befolyásolja az elhangzottakat, pusztán jelenlétével is, kérdéseivel még inkább. Ha sikerül észrevétlennek maradnia, de mégis megszólalásra bírnia a résztvevőket, megközelítheti a hitelességet. Megjelenése és érdeklődése nélkül ugyanis nem hangzott volna el mese ebben a közösségben, de az emlékezetben még épen élnek a szövegek és újraformálódnak az előadások során. Ez az elbeszélő készlet nem a falu ma élő lakosainak a készlete, csupán egyetlen család három tagjáié (mások, idősebbek főleg, egy-egy rövidebb mesére emlékeznek). Hiedelemmondát, legendát többen, tréfákat, vicceket igen sokan tudnak. De a mesét tudó Manczal testvérek is a mában éltek/élnek, ők is a mindennapi ügyes-bajos dolgokat beszélnek meg egymás közt, ha összejönnek. Közös együttlétünk egy múltba forduló, közmegegyezésen alapuló játék volt, amit felvállaltak, de igyekeztek élvezettel megtölteni, derüvel, tréfával oldani. A forgatókönyv a lélegzés ritmusát követi: a csúcspont mindig egy mese, amelyhez asszociatív módon társul egy vagy több rövid történet. Az asszociációt egy központi fogalom indítja el: egy másik résztvevő csatlakozik hozzá, míg az asszociációk ki nem merülnek, vagy egy újabb központi mag (fogalom, cselekvés stb.) újabb asszociációs sort el nem indít. A műfajok váltakoznak, mígnem a sor megszakad: ezt oldja a háziasszony kínálgatása, az

éppen aktuális témák megbeszélése, amivel kizökkennek a költői világból, visszatérnek a reális világba (időjárás, vásárlás, helyhatósági választások stb.). Hasonló megfigyelései Annikki Kaivola-Bregenhøjnek voltak, amikor az elbeszélésnek a beszélgetésen belüli helyét vizsgálta : „Két tényező fontos itt: ami előzőleg elhangzott és az a személy, akinek a kezdeményezésére a történetet elkezdték.” (1989b, 77-78).

Csak egy példa: 1994. nov. 17. Szabó Ernőné Sebők Ilonka konyhája, a Ferivel kiegészült teljes társaság. Manczal Etelka a Rózsika c. mesét mondja (A túlvilágra vitt királykisasszony megszabadítása AaTh 301. A „turulmadár” szállítja a hőst az alvilágba, majd vissza, miközben az hét báránnyal táplálja. Mikor a báránnyok elfogynak, saját alfeléből vág egy-egy darabot odafelé is és visszafelé is. Elveszi a királykisasszonyt.

Horváth Károlyné Sebők Etelka: Én má valamikor hallottam, és osztán úgy vót, hogy má mikor ő megvót, mondta, hogy no, hogy há öneki a királyság se kéne, csak a léán, de baj van, nincs a valaga partja!

Nagy Ilona: És akkor mi történt?

Sebők Etelka: Há nem tudom, ugyi. *(nevetés)*

Nagy Ilona: (Manczal Etelkához:) De mi lett, Etel néni, ha tudta, hogy megnősülne, de hiányzik a „valaga partja”?

Manczal Etelka: Há megnősüt, hisz evőtte!

Nagy Ilona: Nem kellett valamit csinálni?

Manczal Etelka: Akkor nem vót operáció *(nevetés)*. Plasztika még nem vót akkor!

Sebők Ilona: Igyatok bort! Tőhetők nekéd?

Nagy Ilona: Köszönöm szépen, egy kicsit!

Manczal Ferenc: ... A JRD-ben *(isz)*, hogy a huligányok odamőntek az istállóba, és a két combját kimetszőtték a tehénnek, a többit otthatták. Csak a két combot.

Sebők Ilona: A hátsó combot.

Sebők Etelka: És megdöglött a tehén.

Manczal Ferenc: És ez tény, igaz, mer ez itt... most történt.

Sebők Ilona: Etus, iszó écs csöpöt?

Sebők Etelka: Nem, nem, nem.

Manczal Ferenc: Ez nem mese.

Manczal Etelka: De az nem nyótt ki!

Sebők Etelka: Azt megötték. *(nevet)*.....stb.

(A következő vaskos tréfát Horváth Lászlóné Szabó Izabella mondja el, ez nem a hátsó comb, hanem az excrementum körül forog. Egy Szent Antal szobor szerepel a történetben.)

Szabó Izabella: És a plébánosunk mesézött, Szent Antalrú és úgy vót eszömbe, hogy én is tudok ilyen viccöt *(az előzőleg elmondottra utal)*, de nem mertém neki emondannyi.

Sebők Etelka: A plébános úr emesélte, hogy valamikor, ugyi, rongybul vótak a szallagok a koszorún, a szallagok. És há mondják a templomórnek, hogy, ... de hogy há hiányoznak a szallagok a koszorúrul. Nem tud rúla? – De – azt mondja – tudok rúla, tudok rúla! – És azt is tudja, ki vitte el, ugyi, azt is? Há akkor mondja még! – Há mondjam is még, még mutassam is még? – No, hogy: – Léhet. – Hogy mutassa! Akkor így kigombúta a üllepit, és lenyomta a nadrágját, és a gatyá vót belüle vaírva és ott vót, hogy: „Nyúgodjá békibe! *(nagy nevetés)* – És ha jobban megnyomnának, hogy a hátullát is mutassam még? – Hogy azt nem húzza le. *(nevetés)*

A következő történet is a falu papjától származik, arról szól, hogy milyen szellemesen válaszolt az öt gyorsajtás miatt igazoltató csendőröknek.

Az egymást követő témák (aláhúzva a szövegben: comb, excrementum, Szent Antal, plébános úr) tulajdonképpen az asszociációs lánc azon elemei, amelyekhez a következő történet kapcsolódik. Ezek átmenetekkel illeszkednek egymáshoz, a szöveg szempontjából felesleges, *redundáns* vagy szövegen kívüli és belüli *metanarrative* elemekkel. (A *topics – transitions* sorozatok lebontását lásd Kaivola-Bregenhøj 1996, 59, 205-207 etc.) Egy-egy mesemondó összejövetele ilyen asszociációs láncok sorozata, ha nincs erőszakos témaváltás. Esetünkben jól mutatják a varázsmese csodás világából való „leereszkedést” ezekkel az eszközökkel, igyekeznek a varázsmese elemét (kihasított comb) először mai szemmel értékelni: „plasztika még nem vót akkor”, majd a közvetlen környezet valóságos eseményeiből vett hasonló történettel „megtámogatni”. Az egymást követő témák a mesei világból az elbeszélők mindennapjai felé közelítenek térben és időben, de köztük végig fennáll az összetartó erő, az asszociációk alkotta kohézió. Az idő előrehaladtával szaporodnak a tréfák, több a triviális téma. A figyelem ébren tartására később megjelenik a találós kérdés is. Az ilyen módon megvalósult „forgatókönyv”, a csodából való menekülés lehet a XX. század végi, még hagyományos, de attól már magát elhatároló mesélő közösségek egyik jellemzője.

A mesemondó esemény résztvevői egymást nagyon jól ismerő emberek, azonos életkorúak, azonos társadalmi helyzetűek. Szövegeik belső elemzése is mutatja, hogy azok tele vannak utalásokkal, amelyeket egymás között nem kell magyarázniuk. Ezeket a kontextuális elemeket itt nem részletezzük, mivel a tanulmány tulajdonképpen csak egy példának kiválasztott szövegrészt, nem pedig egy teljes elemzést tartalmaz.

Férfi repertoárok

Józsi két varázsmesét mondott: A csodamadár AaTh 567 – apjától tanulta – és a Hattyúnő AaTh 400 – munka közben egy pallértól (munkafelügyező) hallotta. Mondott még egy ostoba ördögről szóló mesét, 15 tréfát, ebből 10 erotikus, 10 találós kérdést ill. találós mesét, ebből 7 kifejezetten trágár, 6 élményelbeszélést, ezekből 2 erotikus, egy kifejezetten trágár (Mitchell meghatározását átvéve „a penis-méret verseny klasszikus témája”: 1977, 318). Énekelt még egy trágár nótát és egy másikat, amely Jézus Krisztust és Szent Pétert „szentségtelenítette” meg.

Feri is két varázsmesét mondott: A túlvilágra vitt királykisasszony megszabadítása AaTh 301 egy különös változatát (lásd Etelkánál is). A hős egyetlen királylányt szabadít meg, egy madár hátán indul a túlvilágra, magas hegyeken és tengereken kell – hol horizontálisan, hol vertikálisan haladnia – megöli a sárkányt és elnyeri a királykisasszonyt. Apjától tanulta, miként a A három bűvös tárgy (Fortunatus) AaTh 566 egy hasonlóképpen különös változatát is. Az icinke-picinke asszony AaTh 2016 formulamesén kívül az MNK 1684-es típuszámú Bolond Mihók és Az ajtó őrzése AaTh 1653 kombinációját mondta el. Hét cigány anekdotát

(egy vaskos) és két papról szólót adott elő az asszonyok társaságában. Ott egyébként tréfás élményeivel szórakoztatott, életének nehezebb szakaszáról, háborúról, hadifogságról négyszemközt beszélt. Négyszemközt voltunk, amikor egy gyilkosságról szóló balladát énekelt, könnyek között, úgy megviselte az előadás alkalmával a tragédia. Édesanyjától tanulta, unokájának egyszer autózás közben elénekelt, és a 18 éves lány is sírva fakadt. Egy hosszú lakodalmos éneket is előadott, táncritmusban, de szerinte ezt már az ő emlékezete szerint nem énekelték a lakodalmakban.

Női repertoár

Etelka repertoárja

Az AaTh 301 fenti redakciójának egy változata, részletezőbb, a sárkánypárba vizont kihagyta (1988-ban és 1994-ben egyaránt), A három bűvös tárgy csak nála három a Fortunatus mesében, amelyet ő is elmondott: Feri megelégedett a csodás zsákkal. Öt varázsmeséjéhez tartozik még a Genovéva (MNK 714 – ponyvafüzetből tanulta), A jávorfácska (AaTh 780, MNK 721), A szorgalmas lány és a lusta lány (AaTh 480). Három novellamesét és az MNK 1684 típuszámú, Bolond Mihókról szóló (nála András, Ferinél „buta legény”) mesét mondta el, többször is. A történet nála nem végződik házassággal a másodszori előadás alkalmával, a lány otthagyja az ostobát. Én rákérdeztem: Valóban nem ment hozzá? Miért, maga hozzáment volna? Lett nagy nevetés. Három olyan eredetmagyarázó mondát is előadott, amelyek tulajdonképpen állatmesék, (Miért rövid a nyúl farka? AaTh 119, és A kecskegidák és a farkas AaTh 123). 2 rátótiadát, 9 legendát mondott el. Ebből 7 tulajdonképpen eredetmagyarázó monda, továbbá két hiedelemmondát és kilenc tréfát, közülük kettő erotikus. Gyermekjátékokat, karácsonyi énekeket, a betlehemes játék menetét és sok órányi élményelbeszélést, valamint élete történetét adta elő. Énekelt két gyilkosság-balladát, egy legendaballadát és sok tréfás dalt.

Értékelés

Mindhárman édesapjuktól tanulták, amit tudnak – állították többször. Kiderült, hogy nem csupán tőle származik repertoárjuk, mindhárman, különösen Józsi, másoktól is tanultak. ”A hagyomány nem szabálytalanul áramlik az egyik személytől a másikig, hanem a társadalmon belül meghatározott átadási csatornákon (conduit) fut keresztül” (Dégh 1979, 124). Hasonló személyiségek lehetnek csak átadók és átvevők abban a kommunikációs rendszerben, amelyben az üzeneteket a megfelelő „conduit”-ok irányítják. Egy személy több csatornán keresztül is kapja az üzeneteket (Józsiéi bizonyára a katonai laktanyán és számos kocsmán is keresztülvezettek). A „conduit elmélet” alapján is kikövetkeztethető, hogy az apa, Manczal Szilveszter leginkább Etelka, legkevésbé Józsi egyéniségét határozta meg. Etelka és Feri repertoárjának egyező darabjai a variálódás nemek szerinti különböző szabályai szerint működnek (Etelka a férfimesterségek szabályait figyelmen

kívül hagyja – pl. a zsákban megbújó ördögöt 50, 100, 150 mázsás kalapáccsokkal vereti a kovácsnál, míg Feri 5, 10, 15 kg-osakkal is megelégszik. Etelka hőse az ajtó mögé bújva csapja le a hétfejű sárkány fejeit, Feri megküzdeti őket, a hősnő nála erősítő itallal kínálja a hőst a küzdelem előtt. Feri hosszú, harmonikus házasság után nemrég özvegyült meg: nála a hősnők mindig készek az együttműködésre. Élményelbeszéléseik, személyes élettörténeteik spontán elmondott, kedvelt darabja a gyermekkori heti kenyérsütések elbeszélése: a férfi és női látásmód különbözősége nemcsak a munkában való különböző szerep miatt tér el. Feri legnagyobb élménye a sütés utáni rendszeres meszelés volt. A szabad kéményes, füstös konyhában kenyérsütés után festékbe mártott rongyot csapkodott anyjuk a falra, hogy azt megtisztítsa: Feri szerint a gyermekek számára ez azért volt nagy élvezet, mert az odacsapott foltok fantáziájukat serkentették, megpróbálták kitalálni, hogy melyik folt mit ábrázol.

A mesék megszerkesztésekor az egymást helyettesíthető motívumok (allomotifs) különböző használata, a különböző műfajok iránti fogékonyság (Etelka kedveli a legendákat, Feri nem), előadásmódjuk különbözősége (Etelka a részletezőbb, Feri a szükszavúbb) ellenére repertoárjuk sokkal inkább hasonlít egymásra, mint a két férfié, Ferié és Józsié. „... az előadóknak mind a repertoárja, mind utalásai rendszere (context) lehet nemükre jellemző és mindkettő a szóban forgó közösség nemekre vonatkozó rendszerét tükrözi – legyen ez a közösség akár egy család, akár egy egész falu, vagy bármi más” (Nenola 1993, 9). Hozzátehetjük: mesemondóink esetében a meghatározó közösség nem az egész falu, hanem a falu társadalmának egy bizonyos rétege. A férfi és női munkamegosztás a falusi társadalomnak abban a szegény rétegében, amelybe mesemondóim tartoztak, nem volt olyan szigorúan elhatárolt, mint a gazdák zárt, szabályokkal jobban védett közösségében. A szövegek ezért a nemek közötti kapcsolatok rendszerének egy viszonylag szimmetrikus és kiegyenlítésre hajlamos állapotát tükrözik (vö.: Lövkrona 1993, 278-279). A tréfák, még az erotikusak is, inkább a még náluk is erősebben kirekesztett helyzetű kisebbségek, cigányok, zsidók irányában agresszívek. Ez a megállapítás különösen Józsi repertoárjára vonatkozik: bár az ő szövegforrásai meglehetősen heterogének, de a különböző csatornákon érkező szövegeket ő maga illesztette repertoárjába.

A megismételt és a spontaneitás irányába fokozatosan elmozduló interjúk a repertoárt és a szövegeket is megváltoztatták. Feltűnő, hogy több lett a vaskos kifejezés és az erotikus téma (bár Józsi esetében már az első alkalommal sem léptek fel gátlások). Ez nem jelenti semmiképpen sem azt, hogy egy interjú vagy szövegrögzítés hitelességének fokmérője annak vaskos stílusa vagy erotikus volta (az elbeszélők egy részétől mindez valóban idegen), mégis alátámasztja azt a vélekedést, hogy az archívumokban őrzött szövegek nem mindig hű képei egy-egy közösség vagy személy folklórijának.

Egy, már alakuló monográfia és a hozzá kapcsolódó szövegbázis és maguknak a szövegeknek az összetett, több módszert alkalmazó elemzése az itt felvetett vázlatos gondolatok részletes kifejtésére is módot kínál majd.

IRODALOM

ABRAHAM, Roger D.

- 1984 *The Training of the Man of Words in Talking Sweet*. BAUMAN, 1984, 117-132.
Reprinted from *Language and Society* 1, 1972, 15-29.

BAR-ITZHAK, Haya

- 1993 "*Smeda Rmeda Who Destroys Her Luck with Her Own Hands*". A Jewish Moroccan Cinderella Tale in an Israeli Context. *Journal of Folklore Research* Vol 30/2-3, 93-125.

BAUMAN, Richard

- 1984 *Verbal Art as Performance*. Waveland Press Inc., Illinois

DÉGH, Linda

- 1969 *Folktales and Society: Story-Telling in a Hungarian Peasant Community*. Indiana Univ. Press, Bloomington

- 1977 *Biologie des Erzählguts*. Enzyklopädie des Märchens. Hrg. von K. RANKE. Band 2, Lief. 1/2. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 386-406.

- 1979 *Conduit Theory*. Uo.: Band 3, Lief. 1. 124-126.

DÉGH, Linda – VÁZSONYI, Andrew

- 1975 *The Hypothesis of Multi-Conduit Transmission in Folklore*. Performance and Communication. Eds.: D. BEN AMOS, K.S. GOLDSTEIN. Den Haag – Paris, 207-252. (Approaches to Semiotics 40)

GEORGES, Robert A.

- 1969 *Toward an Understanding of Storytelling Events*. *Journal of American Folklore* Vol. 82, 313-328.

HAIDING, Karl

- 1954 *Träger des Volkserzählungen in unseren Tagen*. Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Vol. 56, 24-36.

HERRANEN Gun

- 1984 *Aspects of a Blind Storyteller's Repertoire*. *Auditive Learning – Oral Tradition*. Le conte, pourquoi? comment? Folktales, why and how? Ed.: V. GÖRÖG-KARADY. CNRS, Paris, 511-525.

- 1989 *A Blind Storyteller's Repertoire*. *Nordic Folklore, Recent Studies*. Eds.: R. KVIDELAND – H. K. SEHMSDORF. Indiana Univ. Press, Bloomington, 63-69.

- 1993 *A Blind Storyteller's Perception of Reality*. *Telling Reality*. Folklore Studies in Memory of Bengt Holbek. Ed.: M. CHESNUTT. Copenhagen, Folklore Studies 1. NIF Publications 26. Copenhagen-Turku

HOLBEK, Bengt

- 1987 *Interpretation of Fairy Tales. Danish Folklore in a European Perspective*. Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, FF Communications 239.

- 1980 *Eine neue Methode zur Interpretation von Zaubermärchen*. *Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte*. Band 23, Neue Folge Band 8, 74-79.

HOPPÁL, Mihály

- 1980 *Genre and context in narrative event. Approaching to verbal semiotics*. Genre, Structure and Reproductions in Oral Literature. Eds.: L. HONKO – V. VOIGT. Akadémiai Kiadó, Budapest, 107-128.

KAIVOLA-BREGENHØJ, Annikki

- 1989 *Folklore Narrators*. *Studies in Oral Narrative*. Ed: A.-L. SIIKALA. SKS, Helsinki, Studia Fennica 33. 45-54.

- 1989b *Factors Influencing the Formulation of Narration*. Uo.: 73-89.

- 1996 *Narrative and Narrating. Variation in Juho Oksanen's Storytelling*. Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, FF Communications 261.

KODISH, Debora

- 1987 *Absent Gender, Silent Encounter*. *Journal of American Folklore*, Vol. 100, No. 398, 573-578.

KOVÁCS, Ágnes

- 1980 *A Bucovina Szekler Storyteller Today*. Folklore in Two Continents. Essays in Honor of Linda Dégh. Eds. N. BURLAKOFF and C. LINDAHL. Trickster Press, Bloomington, 372-381.

LÖVKRONA, Inge

- 1993 *Gender and Sexuality in Pre-Industrial Society: Erotic Riddles*. Fabula, Band 34, 270-279.

KINNUNEN Eeva-Liisa

- 1993 *Women and Humour – Some Reflections*. Ms. Paper delivered at the 9th Finnish-Hungarian Folklore Symposium, 26-27 October 1993, Budapest

MARK, Vera

- 1987 *Women and Text in Gascon Tall Tales*. Journal of American Folklore. Vol. 100, No. 398, 504-527.

MITCHELL Carol A.

- 1977 *The Sexual Perspective in the Appreciation and Interpretation of Joke*. Western Folklore 36/4, 303-329.

NENOLA, Aili

- 1993 *Folklore and Gender*. Ms. Paper delivered at the 9th Finnish-Hungarian Folklore Symposium, 26-27 October 1993, Budapest

PAPAMICHAEL-KOUTROUBAS Anna J.

- 1985 *Paramythas and paramythos. Male and female storytellers*. Papers IV. The 8th Congress of the ISFNR, Bergen, June 12th-17th 1984. Eds.: R. KVIDELAND – T. SELBERG. Bergen, 113-134.

PENTIKÄINEN, Juha

- 1978 *Oral Repertoire and World View*. Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, FF Communications 219.

REY-HENNINGSSEN, Marisa

- 1994 *The World of the Ploughwoman. Folklore and Reality in Matriarchal Northwest Spain*. Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, FF Communications No. 254.

SALTZMAN, Rachele H.

- 1987 *Folklore, Feminism and the Folk. Whose Lore Is It?* Journal of American Folklore Vol. 100, No. 398, 548-562.

SCHENDA, Rudolf

- 1981 *Autobiographen erzählen Geschichten*. Zeitschrift für Volkskunde, 77, 67-87.

SHENHAR, Aliza

- 1987 *Metafolkloristic Additions to Stories by the Artistic Narrator*. Folklore, 98:1, 53-56.

STAHL, Sandra Dolby

- 1989 *Literary Folkloristics and the Personal Narrative*. Indiana Univ. Press, Bloomington-Indianapolis

**MALE AND FEMALE FOLKLORE REPERTORY WITHIN A FAMILY: STORYTELLING
AT THE END OF THE 20th CENTURY**

Phenomena of folklore can be understood only through the combined use of a number of methods. In folktale research, complex investigations have frequently been made in the analysis of archive texts collected at the turn of the century. The context of the heard text was generally explored and the circumstances of the performance examined in presenting occasions when legends, chronicles, jokes and personal narratives were related. Only more rarely could a magic tale from orality be subjected to the analysis applying a variety of methods.

This paper examines the repertoire of a woman storyteller and her two brothers and provides data for gaining an insight into the scenario of storytelling. A woman and two men, who say that they learnt most of their tales from the same man, their own father, share this knowledge with a female folklorist. How characteristic of the individual is the knowledge stored in the memory: is it determined by gender or by other personality traits? What can influence the way this knowledge is brought to the surface?

After examination of the repertoires, it turned out that they are derived not only from one person. Only similar personalities can be transmitters and receivers in the system of communication in which the messages are channelled through the appropriate conduits. An individual receives the messages through the appropriate conduits. The father had the strongest influence on the personality of the woman and the least on that of her younger brother. The repertoires function according to the differing gender rules in the case of the woman and her elder brother, but they resemble each other far more than those of the two brothers. The repeated interviews that gradually shifted in the direction of spontaneity also changed the repertoire and the texts.

ILONA NAGY

GAZDASÁGI ÉS TÁRSADALMI TÉNYEZŐK HATÁSA A TOROCKÓI ÖLTÖZET ALAKULÁSÁRA

1. A torockói öltözet történeti alakulásában és mai formájában ékes példája annak a gazdasági-társadalmi fejlődésnek, amelyen a két község, Torockó (Rimetea) és Torockószentgyörgy (Colțești) lakossága az idők folyamán átment. Egyben azonban tanulságos bizonyítéka azoknak az együttélésből fakadó kölcsönhatásoknak is, amelyek évszázadok során egyfelől a polgárosodó nemesség és a bányaváros, másfelől a polgárosodó bányaváros lakossága és Torockószentgyörgy földművelő népe, valamint a közelebbi és távolabbi vidékek román és szász lakossága között kialakultak.

A torockói népviselet az egyik leggazdagabb és legváltozatosabb magyar népi öltözet. Gazdagságának és változatosságának magyarázata az az életforma, amelyet Torockó lakossága egészen a XIX. század utolsó harmadáig folytatott. A vasbányászat volt az a jövedelmi forrás, amely – bár keserves munka árán – biztosította ennek az anyagában és öltözetdarabjainak számában annyira finom és változatos népviseletnek megmaradását és fejlődését. Ezt az öltözetet más magyar népi öltözetekhez viszonyítva éppen az életkor és alkalom szerinti változatosság jellemzi. Ezt a tényt a Torockóval foglalkozó néprajzi munkák közül több is megállapítja. Aranyosszék és a torockói völgy néprajzának kiváló ismerője, Jankó János a múlt század végén ezt állapította meg erről az öltözetről: „A férfi, a nő, a gyermek, a legény, a hajadon, a házas férfi, az egyéves menyecske, a fiatal asszony, a vén asszony mind-mind más ruhát visel.”¹ Erre hívta fela figyelmet már korábban Orbán Balázs², később pedig Malonyay Dezső³ és Kelemen Lajos⁴ is.

A torockói öltözetrel végzett kutatásaink során az 50-es években megállapíthattuk, hogy e közlések általában helytállóak, de hozzátehetjük, hogy miként másutt is, e szakaszokat egy-egy életforduló nemegyszer világosan és élesen elkülöníti egymástól, máskor viszont ezek hosszabb-rövidebb átmeneti időszak során, úgy szólván egészen egybefolynak.

2. Női soron a gyermekkor a 3-4. életévig tart. Ettől kezdve két-három éven át, mintegy a 6-7. életévig a leányka *hímesinges leány*, majd pedig *parasztgyolcsinges leány*. A hímesinges és parasztyolcsinges leányok egyszersmind *kisleányok* is, mindaddig, amíg nem konfirmálnak, mert ettől kezdve már *konfirmált*

¹ Jankó János 1893, 11.

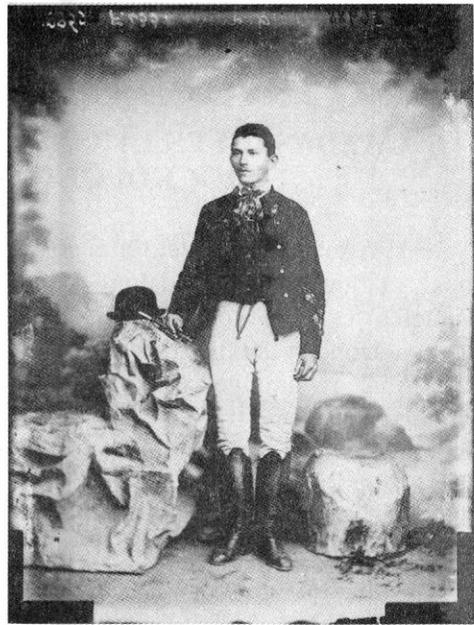
² Orbán Balázs 1982, 393.

³ Malonyay Dezső 1909, 308.

⁴ Kelemen Lajos 1982, 175.



1. ábra: Magyar férfi condrában. Jankó János, 1894.



2. ábra: Magyar legény ünneplőben. Jankó János, 1894.



3. ábra: Magyar leányok köznapi ruhában. Jankó János, 1894.



4. ábra: Magyar asszony köznapi öltözetben. Jankó János, 1894.

leány a nevük. A parasztyolcsinges szakasz közben tovább tart, a konfirmáció után mintegy két évig. Akkor megszűnik a „parasztyolcsinges” és a „konfirmált” megjelölés is, s ehelyett *vállasinges leány*, illetőleg *nagyleány* a leány neve. Egy-két év múltán, amikor a leány pártát tesz, *pártás leány* a neve. Férjhezmenetel után egy évig, újabban két évig *fiatal menyecske*, majd két-három éven át *idősebb menyecske*, végül 40-45 éves koráig *asszony*, azon túl pedig *öregasszony* a neve.

Az életszakaszok tehát több-kevesebb pontossággal elkülöníthetők. Elnevezéseik részben közismertek, részben pedig a helyi viseletre utalnak. Az öltözetre utaló elnevezések viszonylag nagy száma meggyőzően igazolja, hogy az öltözködés jelentős mértékben az életkorhoz igazodik,⁵ s valóban Torockó és Torockószentgyörgy e tekintetben is egyike a magyar nyelvterület legjellemzőbb néprajzi vidékeinek.

Aránytalanul szegényesebb az eredmény, ha férfirenden vesszük számba az életszakaszokat. Itt ruházatra vonatkozó elnevezéseket egyáltalán nem is találunk, s joggal, mert a viselői életéveinek szaporodása sokkal kevésbé érinti a férfiviselet alakulását, mint a nőiét.

A gyermek elnevezés után, amely a leányhoz hasonlóan 3-4 évig illeti meg a fiúgyermeket, a *fiúcska*, *kisfiú* és *nagyobb fiú* megjelölések összefolynak, egészen a konfirmációig. Ettől kezdve már *fiatal legény*, 20 év körül pedig *idősebb legény*, 40-45 évig *ember*, azon túl *öregember* az életkorra utaló megjelölés.

3. Ez a különösen a női öltözetre jellemző gazdag változatosság mindkét községre egyaránt vonatkozik. Mégis a két község életformáját jellemző különbség az, hogy Torockó a vasművesség folytán korán és állandó kapcsolatba került a közelebbi és távolabbi vidékek magyar, román és szász lakosságával, és inkább lehetősége nyílt a nemesség és a városi polgárság életformájával együtt annak öltözködési szokásaival is megismerkedni, míg a túlnyomórészt földműveléssel foglalkozó Torockószentgyörgy inkább helyhez kötött volt, és szerényebb anyagi körülmények között élt, korán rányomta bélyegét, és az utolsó időkig érezte hatását a két község öltözetében.

A gazdasági és társadalmi helyzetből fakadó különbségek általában az öltözetdarabok elkészítéséhez szükséges nyersanyag előállításában és megszerzésében, az anyag minőségében, valamint egyes ruhadarabok meglétében, illetőleg hiányzásában és feltűnési idejében mutatkoztak meg.

Adatközlőink tanúsága szerint a múlt században a torockóiak általában vásárlás útján szerezték be az alsó- és felsőruhához, valamint a lábbelihez való anyagot. Az alsóruhához a gyolcsvásznat kedvelték, amelynek különböző fajtáiból (sárga brassai, sárga-, perkál- és siffongyolcs) készítették az ünnepi és munkanapi női és ünnepi férfingeket. A munkanapi férfingekhez szükséges *elegyes* és *gyapot*, vagyis gyapot- és kenderfonallal vegyesen szőtt vásznat a torockóiak egészen a századfordulóig készen vásárolták a szentgyörgyiektől vagy a környező román falvak lakosságától.

⁵ Szendrey Ákos 1931, 76.

A felsőruhához szükséges különféle anyagok (bőr, posztó, bársony, olajos karton, selyem stb.) szintén ipari termékek voltak. Beszerzési forrásuk a helybeli kereskedés volt, amely rendelésre szállította a torockói öltözetre jellemző sajátos anyagokat: a bécsi mintás bársonyt és aranycsipkét, a cseh kockás moldon-flanelt, a sötétkék vagy fekete brassai posztót, a *barassit*, a nagydisznói kétszer ványolt abaposztót, a szebeni flanelt. Az öltözet előállításával foglalkozó kismesterek pedig maguk keresték föl a közeli vásáros helyeket: Tordát és Enyedet, ahonnan bőrárut – bunda- és lábbeli bőrt – és Kolozsvárt, ahonnan egyes ruhadarabok *készületeit* (pártabélés, mentéhez való irha, díszkapcsok, zsinórok, üveggombok) vásárolták meg. A szentgyörgyiek különösen a környező román községek „marzsinár”-jaival (juhos gazdáival) állottak kapcsolatban. Tőlük szerezték be a vastagabb kelméket, a nadrág- és kabátposztót. Nemezszer maguk a torockóiak is felkeresték a vásáros helyeket, így a szebeni és a medgyesi vásárokat, hogy saját igényeiknek megfelelően válogassanak az üvegdíszes tükben, a tarka *solovárikban* (csíkos női harisnyákban) és más öltözeti cikkekben.

Az öltözethez felhasznált nyersanyag és félkészáru beszerzési forrásairól és fajtáiról mondottakból világosan kitűnik az is, hogy míg a bányavároska lakossága öltözetéhez finomabb és drágább, a városi nemesség és polgárság öltözetének anyagához hasonló anyagokból készítette ruhadarabjait, így a kétszer ványolt abaposztóból a harisnyát, gyolcsból a különböző munkanapi ingeket, puha szattyánbőrből a díszes, tenyérszerű széles öveket stb., addig Torockószentgyörgy lakossága inkább helyben készült és olcsóbb anyagokat használt fel öltözete előállításához, mint pl. az egyszer ványolt, durvább harisnyaposztót, az elegyes és gyapottas vásznat, amelyből itt az ünnepi ingeket varrták, a vastag, kemény borjúbőrt, amely az arasznyi széles tüsző anyag volt.

Ugyancsak gazdasági okokra vezethető vissza az a különség is, hogy egyik-másik előállítása miatt drága öltözetdarab, mint például a férfi ködmön, nem honosodott meg a szentgyörgyiek ruhatárában. Helyette az olcsóbb, házilag előállított *condrát* használták, amely valószínűleg tőlük került a torockóiak ruhadarabjai közé is, mert adatközlőink tudomása szerint emberemlékezet óta mindig a szentgyörgyi *condrakészítők* látták el Torockó férfilakosságát a szebbnél-szebb hímes *condrákkal*.



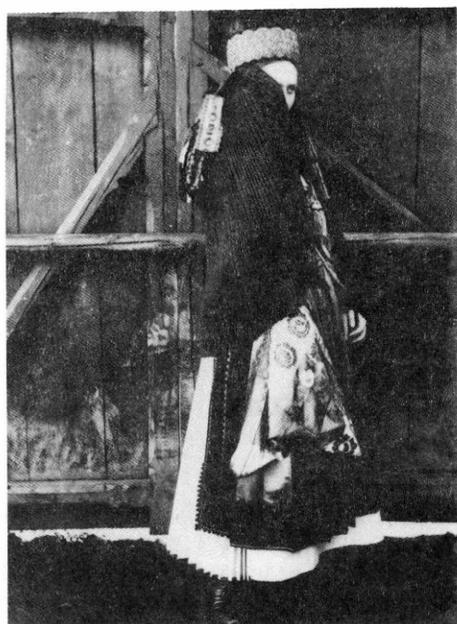
5. ábra: F fiatal menyecske ünnepi díszben.
Jankó János, 1894.



6. ábra: Magyar család. Jankó János, 1894.



7. ábra: Magyar pártás lány ünneplőben. Jankó János, 1894



8. ábra: Leány templomi palástban. Jankó János, 1894.

A két község öltözetében mutatkozó eltérések vizsgálata során rá kell végül mutatnunk arra a különbségre is, amely az egyes ruhadarabok meghonosodásának, illetőleg viselete időpontjában mutatkozik. Ezt a folyamatot csak az újabb keletű ruhadarabokkal szemléltethetjük, de valószínűleg hasonló volt a helyzet a régebbi öltözetdarabok esetében is. Torockószentgyörgy gazdasági és társadalmi szempontból helyhez kötöttebb földművelő lakossága az öltözetet ért különböző hatások tekintetében megőrző magatartást tanúsított Torockó bányászlakosságához viszonyítva. Több ruhadarab esetében, így pl. a hosszúnadrág, a félcipő, a rékli, a blúz, a szveter, a köntös stb. az átvétel idejében általában 10-20 évvel Torockó mögött maradt. Bizonyosan meglassította az átvétel ütemét az a tény is, hogy míg Torockó férfilakossága a vasbányászat megszűnésével, a múlt század utolsó évtizedeiben szinte máról-holnapra változtatta meg gazdasági életformáját – a bányászokból ács-, kőműves-, út- és hídépítő-mesterek lettek –, s ezzel együtt hagyományos öltözetét is, addig Szentgyörgy inkább megőrizhette a hagyományos öltözetét.⁶ A torockói férfi öltözetbe tehát szinte változtatás nélkül illeszkedtek be a városi öltözetdarabok, a szentgyörgyiekében viszont csak lassan, évek és évtizedek alatt találtak meg helyüket, s akkor is előbb mint hétköznapi ruhadarabok. A klasszikusnak nevezhető, ma már csak nagyünnepeken viselt torockói öltözetben pedig mindössze néhány a városi öltözetre jellemző ruhadarab és viseleti mód honosodott meg, így például a félcipő, a kötött és selyemharisnya, a bodorított haj stb. Ebből szinte magától értetődően következik az, hogy a szentgyörgyieknek a hagyományos öltözete nagyünnepeken vizsgálódásunk időpontjában még a férfiak körében is általánosabbnak mondható mint Torockón. Itt ugyanis évenként legfeljebb ha kétszer-háromszor veszik fel, akkor is inkább a nők, akik még megőrizték az elődeiktől öröklött ruhadarabokat. Egyébként mindkét helyen a városias, két részből (blúzból és szoknyából) álló vagy egybeszabott ruha az általános ünnepi és munkanapi öltözet.

4. Egy másik kérdés, amelyet meg kell vizsgálnunk az öltözet alakulásával, fejlődésével kapcsolatos. A fejlődés utolsó szakaszát előbb érintettük. Ismereteink források hiányában egyelőre csak a múlt századra terjednek ki, de az öltözet előállításához szükséges anyagok, az öltözetet előállító kismesterek szerepe, az öltözet mostani jellege és adatközlőink adatai alapján mégis bizonyos megállapításokat tehetünk. Ezek mindkét községre vonatkoznak, kivéve azokat a különbségeket, amelyekről már fentebb szoltunk.

⁶ A férfiviseletben történt gyors átalakulásnak volt szemtanúja Malonyay Dezső a századfordulón. Erről így ír: „A torockói férfiviselet már pusztul.” Bemutatja könyvében a két nemzedéket képviselő ifjú Kriza Miklós és idős Vajda József képét (V., VI. tábla). Az előbbin „már csak a rókamálos bőrlájbi árulja el, hogy torockói emberrel van dolgunk, míg az öreg Vajda Józsefen még tetőtől-talpig az igazi ősrégi torockói viselet vagyon” – írja Malonyay, majd így folytatja: „igaz ugyan, hogy ő is csak nagy kértünkre szedte elő ládája fenekéről ezt az ünneplőt. Ő különben arról is nevezetes, hogy csak neki és az öreg Bartók Daninak van még kékbojtos csizmája a városban.” (309). Magunk részéről csak azt jegyezzük meg, hogy a legény öltözete is még a hagyományos ruhadarabokból áll, gyűjtésünk idején azonban a férfi öltözet nem egy darabját (condra, ködmön, harisnya, csizma) a helyi múzeum tárolóiból kellett kikérnünk, hogy kérésünkre férfi adatközlőink felölthessék.



9. ábra: Torockói magyar népviselet. Dr. Pálffy Mór, 1904.



10. ábra: Torockói magyar népviselet. Nagy Miklós, 1909.



11. ábra: Leány ünneplőben. Haranghy György, 1919.

A torockói öltözet virágkora a múlt század közepére esik. Ekkor érte el ugyanis a vaskitermelés a tetőfokát, az évi 10-12.000 bányamázsát.⁷ Ez biztosította azt a gazdasági alapot, amely az igen költséges⁸ torockói öltözet előállításához volt szükséges.

Az öltözet előállításával részben a torockói asszonyok, túlnyomórészt pedig a falusi kismesterek foglalkoztak. A torockói népi öltözetre éppen az jellemző, hogy más vidékek magyar népviseletéhez viszonyítva jóval korábban került át az öltözetdarabok előállítása a kismesterek kezébe. Ez a tény pedig eleve rányomta bélyegét és meghatározta az öltözet jellegét. A kismester ugyanis a helyi igények kielégítésére gyakran bizonyos eljárásokat tökéletesít, és a városi iparosok módszereit igyekszik alkalmazni. Nem egy ízben éppen ő a városi meghonosítója falun. Minthogy a torockói öltözet előállításával manapság nem foglalkoznak – az utolsó ruhadarabok is az első világháború körüli években készültek, és a hozzáértő kismesterek rendre mind kihaltak, nem volt alkalmunk a kismesterek szerepéről a torockói öltözet alakulásában teljes és átfogó képet kapni. Példaként említjük meg azonban, hogy a bakancs meghonosodását és gyors terjedését a férfi öltözetben a helybeli lábbelikészítő kismester, Vernes Ferenc segítette elő, aki az első világháború idején katonai bakancsok készítésére kapott megbízást, s azok mintájára készített a falusiaknak is néhányat. A jól sikerült darabok megrendelőkre találtak, s a bakancs rövid idő alatt általánossá vált: a kevésbé tehetősek ünnepi, a tehetősebbek munkanapi lábbelije lett. Adatközlőinktől tudjuk azt is, hogy szinte mindegyik ruhadarabnak külön hozzáértő kismestere volt, egy vagy több is. Így készült a párta és a pártához való csipke, külön varróasszonya volt a főkötőnek és a fátyolnak, a hímes ingek varrását sem mindenki tudta, hanem ezt is hozzáértő varróasszonyok végezték. Karbantartására is jellemző, hogy például az islógos ing mosásának menetéről a mai nemzedék már csak hallomásból tudja, hogy nagy körültekintéssel mindig két asszony végezte. Kismester kezéből került ki a női mellrevaló, az ujjas, a bunda, a mente, a rékli, a köntös, az öv, a férfi ködmön, a bőrlájbji, a condra, a harisnya-nadrág, mindkét nem lábbelije, külön értője volt a csipkeverésnek stb.

Ahol pedig ennyire specializálódott az öltözet előállítása, ott föltétlenül azal kell számolnunk, hogy az öltözet anyaga és szerkezete olyan fejlődési fokot ért el, amelyen az öltözet formáláshoz nem mindenki értett, hanem csak néhány szakmabeli kismester.

A torockói öltözet anyagában és szerkezetében annak a nemesi-polgári öltözetnek a népi változata és ötvözete, amelynek egyes ruhadarabjait a XVII. és XVIII. század magyar és szász polgársága viseli,⁹ s egyes ruhadarabjai az erdélyi szászág népi öltözetében itt-ott még ma is megtalálhatók. Torockó vasműves lakossága a

⁷ Jankó János 1893, 194.

⁸ Hozzávetőleges számítás szerint egy menyasszonyi ruha előállítása a múlt század közepe táján kb. 800-1000 forintba, gyűjtésünk idején kb. 15-20.000 lejbe került, ma pedig szinte megfizethetetlen.

⁹ „Az egész torockói magyar nép a hely elzárt fekvése és a régi bányászlet konzerváló természete mellett minden szépségében megőrizte számunkra a régi magyar kisváros háromszáz év előtti gyönyörű viseletét, színei és formái teljes tündöklésében” – írja Kelemen Lajos 1927, 28.



12. ábra: Pár. Carl Koller felvétele.



13. ábra: Fiatal házaspár. Gönyey Sándor, 1935.



14. ábra: Menyecskék rókaprémes mejjrevalóban. Gönyey Sándor, 1935.



15. ábra: Rókamálás mente, 1937.

vasművesség termékeivel (ekevas, singvas stb.) messze vidékeket bejárt, és korán érintkezésbe lépett a magyar, szász és román városi és falusi lakossággal. Életformájának kétségtelen a polgárosodó nemesség életformája felelt meg a legjobban, ezt akarta szűkebb környezetében, a városkává fejlődő bányászfaluban és otthonában: házában, háza belsejében és öltözetében meghonosítani. Ebben követte kisebb-nagyobb különbséggel és időbeli eloltódással Torockószentgyörgy lakossága is, amely egyik-másik ruhadarabjában a torockói öltözet paraszti változatát őrizte meg még gyűjtésünk időpontjában is. Föltehető és nagyon valószínű, hogy a bányaváros lakossága is néhány évszázaddal ezelőtt még ilyen egyszerűbb, kevésbé kényes öltözetben járt.¹⁰

Ez az öltözet – különösen férfi renden – alapelemeiben a székely öltözethez áll a legközelebb lábra feszülő harisnyájával, fekete posztó mellényével, condrájával, ujjatlan és ujjas bundájával. Erre a kapcsolatra utal az öltözet díszítésében érvényesülő ízlés, a bundákon és ingeken alkalmazott hímek felépítése és színezése. Az alapszínek közül a pirosat és a kéket kedveli és alkalmazza, mindegyiket külön-külön, sohasem keverve, akárcsak a székely. A női öltözet egyik-másik ruhadarabja pedig jó példa arra, hogy a magasabb társadalmi rétegekkel való érintkezés kapcsán hogyan került át a nemesi-polgári öltözet¹¹ néhány ruhadarabja a torockói népviseletbe. Ilyen átvételnek kell tekintenünk a női ruházat mentéjét, mely mostani formáját a torockói kismesterek keze nyomán nyerte.¹² Az ingfajták közül a nők iszlógos ingének párját az erdélyi nemesasszonyok ruhatárában találjuk meg. Apor Péter Metamorphosisában így ismertette ezt az ő korában már kevésbé divatozó inget: „Igen viselték azelőtt mind az asszonyok, mind az leányok, mind belső kis ingen, mind az külső ingen is sűrűn egészen mindenütt megrakva rézből csinált igen apró, mintegy lencseszemnyi iszlógokat, mert az volt a nevi, úgy hogy egy ingre afféle apró iszlóg két-három ezer is reá volt rakva és varrva; az olyan ing is könyökig bőv volt, azon alól a keze nyeliig szűk, azt hitták síp ujjú ingnek.”¹³ A sípujj pedig mind a torockói, mind a szász öltözet ingviseletének egyik jellegzetes darabja.¹⁴ A nemesi-polgári inghez a kézelőn (sípujjon) kívül járt a gallér is. Ugyancsak Apor említi, hogy 1680 táján a fodros, csipkés és pántlikás gallér helyett a mell fölé varrt vagy rakott gyolcs gallért viseltek, mely „a mellett egész torokig befedte.” Ezzel együtt használták a kézelőt is. A torockóiak csipkéből készítették a gallért, melynek neve *fodor* volt, és a régi fodros gallérok emlékét őrizte meg.

¹⁰ Egy 1854-ben készített színes képen a férfiak lájbi-bundája még teljesen díszítetlen, csak a zsebet szegélyezi bőrrátét. Kubinyi-Vahot 1854, III. 136.

¹¹ A nemesi-polgári öltözetekkel való összehasonlítás céljából a következő műveket használtuk fel: Radvánszky Béla 1879-1896, Nagy Géza – Nemes Mihály 1900, Szendrei János 1905, Varjú Elemér én. II. k. 487-508, Höllrigl József én. III. k. 359-385, Undi Mária én. IV. k. 371-493, Kresz Mária 1956.

¹² Nagy Jenő 1993, 46.

¹³ Apor 1863, 342.

¹⁴ Ilyen sípujjas ingben ábrázolja Laurentius Toppeltinus 1667 egyik szász nőt. Ld. Magyar Művelődéstörténet III. k. 366. Ugyanilyen ing látható a Gráci Viseletkódex (másolatát ld. a Kolozsvári Egyetemi Könyvtár Kézirattárában) 65. 87. 88. 89. képein.



16. ábra: Asszony régi zsinóros mentében. Mikó Imre, 1944.



17. ábra: Leány pártában. Charmet, Jean-Loup, 1966.



18. ábra: Női viselet. Marx József, 1960.



19. ábra: Pártás leány paláستtal, menyecske zsinórozott posztó ujjassal. Dunky Fivérek fényképészete, Kolozsvár, 1899 körül.



20. ábra: Házaspár ünneplőben. Dunky Fivérek, 1899 körül.

Ugyancsak ilyen közös, nemesi-polgári ruhadarabnak kell tartanunk a már csak leírásból ismert női bundafélét, a garáznát¹⁵ és a zsinórkötegből formált női övet.¹⁶

A közelebbi és távolabbi vidékek magyar és más csoportjaival való érintkezésnek is megtaláljuk nyomát a torockói női öltözetben. Szorosabb kapcsolat alakulhatott ki a kalotaszegi magyarsággal, mert egy-két ruhadarab közös a két viseletben. Gondolunk itt a vállas és kötéses ingekre, a posztó mellrevalóra, a csipkés kötényre, a muszujra, a piros csizmára és az egyes ruhadarabokon alkalmazott csipkére. A más népcsoportokkal való együttéléstől eredő átvételnek jó példáját nyújtják azok az öltözetdarabok, amelyek eredetileg a magyar nemesi viselet tartozékai voltak, de szász közvetítéssel honosodtak meg a torockói népviseletben.¹⁷ Ilyennek

tekinthetjük a női palástot, amelyet adatközlőink szerint a torockóiak a kőhalmi szászoktól készen vásároltak. Ez a jellegzetesen középkori ruhadarab régebben, magyar formájában hosszabb volt, s az idők folyamán rövidült meg.¹⁸ Átvétel útján honosodott meg a torockói női ingek között a vállas ing elején látható ingmejj, amelyet tömötten ráncoltak, és a ráncokra hímeiket varrtak.¹⁹ Valószínű, hogy a szász öltözetből került át a torockóiba a kösnyős fersing is, mert ugyanolyan hármas tagoltságú: vállpántból, derék- és szoknyarészből áll, mint a Seggelnek nevezett szász öltözkedődarab.²⁰ Különbség csupán annyi, hogy a torockói kösnyős fersinget egy idő óta derékban nem varrják össze, tehát két darabból: a kösnyőből és a fersingből azaz szoknyából áll. Ilyen módosuláson ment át a fekete alapú bársony párta is, melynek a torockóiak öltözetében a régebbi alacsonyabb formája őrződött meg, s úgy módosult, hogy a fekete bársonyt előbb egy, utóbb három sor

¹⁵ Kövály László 1860, 53.

¹⁶ Höllrigl, 364

¹⁷ A szász öltözzettel való összehasonlítás céljából a következő műveket használtuk fel: A gráci egyetemi könyvtárban található XVII. századi Kostümbilder-Buch-nak a Kolozsvári Egyetemi Könyvtár Kézirattárában őrzött: Costume din Transilvania, Moldvoa și Turcia. Veacul XVII. akvarellal festett 99 másolatát. Franz Jaschke 1821, Adolf Schullerus 1926, Ludwig Klaster 1937, Hans Retzlaff 1934.

¹⁸ Neuhauser Ferenc 1819-ben készült képsorozatának Jahrmärkt im Siebenbürgen című képen ilyen rövid palástot viselő szász leányt ábrázol. Ld. Magyar Művelődéstörténet V. 148.

¹⁹ Az ún. „Faltenstickerei” ábrázolására ld. Retzlaff 1934, 30.

²⁰ Kalster, Ludwig 1933, 325, Jankó János 1893, 123



21. ábra: Nők népviseletben. Gunda Béla, 1946.

aranycsipkével díszítették. Teljesen azonos volt a két népcsoport öltözetében a gyermekek főkötője, amely Schullerus szerint²¹ német eredetű, és a pártás leányok övben viselt rojtos kendője.²²

Fentebb már rámutattunk arra, hogy az anyagbeszerzés terén milyen kapcsolat alakult ki a környező román falvak lakosságával. E kapcsolat nyomát őrzi néhány ruhadarab is, így az oldalt gombolódó börmelles, a *fundák*, amint neve is elárulja, valamint az újabban viselt kötött ruhadarabok egyik-másik mintaelemének a neve.

Ezeknek a kapcsolatoknak természetszerű velejárója volt az is, hogy a torockói öltözet egyes elemei, vagy éppen ruhadarabjai átkerültek a szomszédos területek lakosságának öltözetébe. A kalotaszegiek női csipkés kötője és mellrevalója hű mása a torockóinak. A női rókaprémes bundának fekete báránybőr gallérral díszített változatát pedig a környékbeli románság is viselte.

Az elmondottakból világosan kitűnik, hogy a torockói öltözet mai formájában azoknak a hatásoknak az eredménye, amelyek századok folyamán érték. A torockói nép ezeknek az együttélésből természetszerűleg adódó hatásoknak azonban nem csupán passzív átvevője volt, hanem művészi teremtő és alakító erejével maga módjára és ízlése szerint alakította és beolvasztotta öltözetébe. Ez a folyamat egészen a múlt század utolsó harmadáig tartott. Addig a torockói öltözetet a népművészet egyik élő megnyilatkozásának tekinthetjük. Attól kezdve, hogy a fenntar-

²¹ Schullerus, Adolf 1926, 60.

²² Klaster, Ludwig 1937, 270.

tásához és továbbfejlesztéséhez szükséges anyagi feltételek megfogyatkoztak, és a lakosság életformájában éles fordulat következett be, az öltözet viseletté, vagyis az ünnepi alkalmak, majd pedig az első világháború óta egyre jobban csak a nagyünnepi alkalmi viseletévé vált, hogy innen is bekerüljön a múzeumi tárolók üvegei alá. Ebben a formájában állt előttünk gyűjtésünk idején, az 50-es évek elején.

Kolozsvár

†NAGY JENŐ

IRODALOM

- APOR péter
1736 *Metamorphosis Transylvaniae*. Mon. Hung. Hist. II. Közli Kazinczy Gábor. Pest, 1863.
- HÖLLRIGL József
Magyar és törökös viseletformák a XVI-XVII. században. DOMANOVSKY Sándor (szerk.) *Magyar művelődéstörténet*. III. é. Budapest
- JANKÓ János
1893 *Torda – Aranyosszék – Torockó magyar (székely) népe*. Budapest.
- JASCHKE, Franz
1821 *National-Kleidertrachten und Ansichten von Ungarn, Croatien, Slawonien, dem Banat, Siebenbürgen und der Bukowina*. Wien
- KELEMEN Lajos
1927 *Torockószentgyörgy és emlékei*. Pásztortűz
1982 *Művészettörténeti tanulmányok. II. Torockó*. Sajtó alá rendezte B. NAGY Margit. Bukarest
- KLASTER, Ludwig
1933 *Die sächsische Tracht Hermannstadts im 18. Jahrhundert*. Sieb. Vjschr. LVI.
1937 *Die Volkstracht in Agnetheln in den Jahren 1748-1796*. Sieb. Vjschr. LX.
- KÖVÁRY László
1854 *Torockói és torockói nép*. KUBINYI Ferenc – VAHOT Imre (szerk.): *Magyar- és Erdélyország képekben*. III. Pest
1861 *A magyar családi és közéleti viseletek és szokások a nemzeti fejedelmek korából*. Pest
- KRESZ Mária
1956 *Magyar parasztviselet (1820-1867)*. Budapest
- MALONYAY Dezső
1909 *A magyar nép művészete. II. A székelyföldi, a csángó és a torockói magyar nép művészete*. Budapest
- NAGY Géza – NEMES Mihály
1900 *A magyar viseletek története*. Budapest
- NAGY Jenő
1993 *Mente. Adalékok a magyar és szász összehasonlító viselettörténeti kutatásokhoz*. Ethn. CIV. 11-56.
- ORBÁN Balázs
1982 *A Székelyföld (Válogatás)*. Sajtó alá rendezte PÉTERFY László. Budapest
- RADVÁNSZKY Béla
1879-1896 *A magyar családélet és háztartás a XVI. és XVII. században*. I-III. Budapest
- RETZLAFF, Hans
1934 *Bildnis eines deutschen Bauernvolkes. Die Siebenbürger Sachsen*. Stuttgart
- SCHULLERUS, Adolf
1926 *Siebenbürgisch-sächsische Volkskunde im Umriß*. Leipzig

SZENDREI János

1905 *A magyar viseletek történeti fejlődése*. Budapest

SZENDREY Ákos

1931 *A népi ruházatkodás életkorjelző jelentősége*. Ethn. XLI. 76-86.

TOPPELTINUS, Laurentius

1667 *Origines et occasus Transylvanorum*. Lugdunii

UNDI Mária

Úri- és népviselet a barokk korban. Magyar művelődéstörténet. Szerk.: DOMA-NOVSZKY Sándor. IV. Budapest.

VARJÚ Elemér

A magyar viselet a középkor végén. Magyar művelődéstörténet. Szerk.: DOMA-NOVSZKY Sándor. II. Budapest.

WIRKUNG WIRTSCHAFTLICHER-GESELLSCHAFTLICHER FAKTOREN AUF DIE ENTWICKLUNG DER TOROZKOER UNGARISCHEN VOLKSTRACHT

Die Torozkoer ungarische Volkstracht ist in ihrer geschichtlichen Entwicklung und heutigen Forma ein glänzendes Beispiel für jene wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung, welche die Einwohner der Gemeinden Torozko (Rimetea) und Torozkosanktgeorg (Colțești) – beide im Kreis Alba – im Laufe der Zeit mitmachten. Aber sie ist auch ein aufschlußreicher Beweis für jene aus dem langen Zusammenleben entstandenen Wechselwirkungen und jene Verbindungen, die sich einerseits zwischen dem ungarischen Kleinadel der Städte und den Einwohner des Bergstädtchens, das in seiner Lebensform immer mehr bürgerliche Züge aufwies, andererseits zwischen ihm und den Ackerbau treibenden Einwohnern des benachbarten Dorfes Torozkosanktgeorg, sowie zwischen der rumänischen und sächsischen Bevölkerung der näheren und entfernteren Gegenden im Laufe der Jahrhunderte entwickelt haben.

Die Torozkoer Tracht ist eine der an Zahl ihrer Kleidungsstücke reichsten und mannigfaltigsten ungarischen Volkstrachten. Ihr Reichtum und ihre Mannigfaltigkeit lassen sich aus jener Lebensform erklären, welche die Torozkoer bis zum letzten Drittel des 19. Jhs. geführt hatten. Der Eisenbergbau sicherte, trotz seiner Schwere, jene materielle Basis, welche diese Volkstracht zu ihrer Herstellung und Aufrechterhaltung erforderte. Für die Torozkoer Volkstracht – verglichen mit den Trachten anderer ungarischer Volkstrachten – ist eben die Abwechslungsreichheit nach Alter und Gelegenheiten charakteristisch. Die Eigentümlichkeit heben auch alle Arbeiten, die sich mit diesem Thema befassen hervor. Nach János Jankó, einem der gründlichsten Kenner der Volkskunde dieser Gegend, „tragen Mann, Frau und Kind, Bursche und Mädchen, der verheiratete Mann, die junge und alte Frau alle verschiedenartige Kleider.“

Diese Mannigfaltigkeit war auch für die Volkstracht der Torozkosanktgeorger charakteristisch. Aber jener Unterschied, der zwischen der Lebensform beider Gemeinden bestand, d. h. daß das Minenbau treibende Torozko sich zu einem Bergwerkstädtchen entwickelte, die Einwohner des Dorfes Torozkosanktgeorg aber Fronackerbauer blieben, drückte den Stempel sowohl auf die Lebensform beider Siedlungen als auch auf ihre Bekleidungsgewohnheiten auf.

Torozko gelangte schon früh und andauernd in nähere Verbindung mit den ungarischen, rumänischen und sächsischen Bevölkerung der näheren und ferneren Gegenden und hatte eher Gelegenheit die Lebensform und die Kleidung des Kleinadels und des Bürgertums kennenzulernen. Die Einwohner von Torozkosanktgeorg aber waren mehr erdgebunden und lebten unter bescheideneren Lebensumständen. Die aus der verschiedenen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lage entstandenen Unterschiede ließen sich sowohl in der Auswahl und Qualität der zur Kleidung nötigen Stoffe, als auch in dem Vorhandensein bzw. Fehlen einzelner Kleidungsstücke ersehen.

Die Einwohner des Minenbau treibenden Bergstädtchens wählten zu ihren Kleidungsstücken feinere und teure Stoffe und bestellten sie bei den örtlichen Kleinhandwerkern, die des Bauerndorfes dagegen ließen sich mit den zu Hause erzeugten, weniger feinen und von den Frauen hergestellten

Kleidungsstücken begnügen. Dementsprechend wies die Tracht der Torozkoer mehr bürgerlich-adelige, die der Torozkosanktgeorger mehr volkshafte Züge auf.

Die Blütezeit dieser Tracht fällt auf die Mitte des vergangenen Jhs. Dann erreichte die Eisenförderung ihren Höhepunkt: das jährliche 10-12.000 Doppelzentner Eisen. Diese Quantität sicherte die wirtschaftliche Basis, welche zur Herstellung dieser kostspieligen Tracht nötig war.

Diese ungarische Volkstracht ist ihrer Beschaffenheit und Struktur nach eine volkstümliche Legierung jener adligen-bürgerlichen Kleidung, deren einzelne Kleidungsstücke von dem ungarischen Adel und dem ungarischen und sächsischen Bürgertum im 17ten und 18ten Jh. getragen wurden. Die Einwohner dieser zwei Gemeinden waren aber keine lediglich passiven Übernehmer dieser Eigentümlichkeiten, sie haben sie durch ihre künstlerisch sachaffende und formende Kraft auf ihrer eigenen Art gestaltet und in ihre charakteristische Tracht einverleibt.

JENŐ NAGY

Az Ethnographia tördeléséhez a WORD for WINDOWS 6.0 szövegszerkesztő programot használjuk, ehhez a következő programokkal szerkesztett kéziratokat tudunk átvenni:

WORD for WINDOWS, MS-DOS WORD, WORDPERFECT,
WORD for MACINTOSH,
WINDOWS WRITE, WORDSTAR, Microsoft WINDOWS WORKS,
MS-DOS szövegfile-ok,
RICH TEXT formátum

Kérjük a floppyra ráírni, hogy mivel készült a kézirat, illetve az illusztráció!
(Programnév, verziószám, operációs rendszer /MS-DOS, WINDOWS /)
A floppyval együtt kérünk egy jó minőségű nyomtatott változatot is a dolgozatról.

A kézirat elkészítésének technikai részleteiről felvilágosítást ad:

Szívósné Csorba Erzsébet
Szent István Király Múzeum
8000 Székesfehérvár, Fő u. 6.
Tel.: (22) 315-583
Fax: (22) 311-734

ALKOTÁS ÉS BEFOGADÁS A NÉPI PRÓZÁBAN

Közel harminc esztendő népmese gyűjtésem és -kutatásom eredményeként több mint 2000 tündérmesét gyűjtöttem.¹ Következtetéseimet különböző elméleti munkákban fogalmaztam meg.² Emellett eddig nyolc mesekötetet közöltem, amelyekben a meseelemzés tanulságait tettem közzé.³ Miért van szükség mégis a jelen dolgozatra? Jelent-e ez valamilyen többletet azokhoz a tanulmányokhoz képest, amelyeket már eddig is közöltem?

Már előző tanulmányaim, mesekötetek kapcsán cáfoltam azokat a nyugati mesekutatókat, esztétákat, ld. Max Lüthit,⁴ valamint Lutz Röhrichet,⁵ akik a mesével kapcsolatos következtéseiket egy, a Grimmék óta immár két évszázados népmese meghamisítása, többszörös átdolgozása során fogalmazták meg. Elég, ha arra utalok, hogy Grimmék a mesét már egy degradált állapotban találták, amikor is „leszállt a gyermekek közé” (Ortutay), s ennek szellemében nevezték az általuk is több ízben átírt, ezáltal meghamisított kötetüket *Kinder und Hausmärchen*-nek. Másfelől az egyenlőtlen gazdasági, illetve társadalmi fejlődés, valamint az ennek következtében beállt mentalitásbeli változás során a mese elfogadásának, gyakorlásának, illetve az azt már megtagadó viszonyulásnak különböző fokozatait találhatjuk meg.

A mi tájainkon is vannak olyan közösségek, melyek már szégyellik a mesét. Ez az állapot mindinkább jellemző napjainkra; a híres mesefa Győri Klára 250-es prózai repertoárjában már csak 7 volt a tündérmese, pedig a századelőn apja a tündérmesét még a felnőttek körében mesélte. Ám a közösség már visszautasította a tündérmesét:

„Ó, már ne hazudozz, mert azt mi már nem hihetjük!” Ebből vonta le Győri Klára – igen szellemesen – a következtetést: „Kinő az ember a meséből!” Másként szólva: a realizmus betörése miatt a falu visszautasítja a tündérmesét.

¹ *Alkotás és befogadás. Meseszociográfiai vizsgálat* címen e kérdések részleteiben és árnyaltságukban jelennek meg. Jelen tanulmány e kérdésfelvetés szintézise, összefoglalása kíván lenni. (A kötetet a diktatúra idején visszautasították.)

² Itt két elméleti munkámra hivatkoznám: *Hősök, csalókák, ördögök. Esszé a népmeséről*. Bukarest, 1974.; *A táltos törvénye. Népmese és esztétikum*. Bukarest, 1978.

³ *A mesemondó Jakab István*. A meséket gyűjtötte, lejegyezte, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel kíséri Nagy Olga és Vöő Gabriella. Bukarest, 1974.

⁴ Max Lüthi: *Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen*. Bern u. München, 1960.

⁵ Röhrich, Lutz: *Märchen und Wirklichkeit*. Wiesbaden, 1964.

A mesével való szembefordulás, illetve Fedics Mihály magányosságát Ortutay is jelzi; szól a közösség „bírálgató, lenéző szembeállításáról”.⁶ Ezzel magyarázza Fedics magányosságát. S tegyük utána: Dégh Linda Pandur Péterének magányossága is ezzel magyarázható.⁷

Az élő mese

Ugyanakkor, több évtizedes mesegyűjtői utam során – nemcsak magyar, de román és cigánymeséket is gyűjtve – rátaláltam olyan közösségekre, amelyek a mesét még élítették. A mese még a felnőttek meséje volt. Így és ezáltal talákoztam az „élő mesével”, ha szabad magam így kifejezni. Másként szólva: olyan mesével, amely a felnőttek körében ma is élő gyakorlat.

(Szeretném megjegyezni, hogy a mese – s ezt a különböző közösségekben végzett tapasztalatom is megerősíti – olyan mélylélektani indítékokra apellál, melyek a mese egyetemességét bizonyítják. Így tapasztalataim egyaránt érvényesek a különböző etnikumi közösségek meséire!)

Noha az egyes meseközösségekben – miként erre a későbbiekben rátérek – más-más fajta mesestílust ismertem meg, voltak olyan *közös vonások*, melyek – szemben a már gyermekek közé leszállt degradált mesével – *az élő mese sajátosságai*.

Melyek ezek a vonások?

a.) Az első, amit le kell szögeznünk, az, amire J. M. Lotman mutatott rá,⁸ hogy művészet csakis ott alakulhat ki, ahol egy bizonyos társadalmi közegben él és abban *művészi üzenetet hordoz*! Az élő mese azt jelenti, hogy ezekben a közösségekben még él egyfajta sajátos várakozás, ahol az ősidőktől szinte máig a mese egyfajta szinkretizmust képvisel: a mese a világról, társadalmi kapcsolatokról való hasznos *tudás* éppúgy, miként *művészet*, hiszen létrehozta a gyönyörű, ámbár – miként látni fogjuk – változó művészi formanyelvet. És egyben vallás jellegű *vigaszt* is hordoz, hiszen éppen ezért mesélik; egyfajta szociálpszichológiai indítékot is képvisel: a gyenge és veszélyeztettségben levő kisméber vigasztát.

b.) Éppen mert ilyen fontos szerepet tölt be, a mese *üzenetet hordoz, a má-nak szól*, mégpedig az adott mesemondó, illetve mesehallgató közösség elvárása szerint. Így magyarázható az a tény, hogy – miként az alábbiakban erről részletesebben is szó esik – a mesemondó és hallgató mentalitásának megfelelően fogadja el a mesét.

Éppen ezért közös az élő mesében – szemben a gyors futású, lineáris szerkezettel – a mesének egy ráérős, kidolgozott, kitérőkkel fordultatos és gazdag menete. Ezek a bizonyos kitérők – melyek a mesemondó, illetve -hallgató beleélését, elképzelését, a cselekmény átélését biztosítják –; ugyanakkor megjeleníthetik a cse-

⁶ Ortutay Gyula: *Fedics Mihály mesél*. UMNGY I-II. Budapest, 1940.

⁷ Dégh Linda: *Pandur Péter meséi*. UMNGY III-IV. Budapest, 1943.

⁸ J. M. Lotman: *Szöveg, modell, típus*. Budapest, 1973.

lekményeket – életessé teszik a párbeszédet, a mesei helyzeteket. Mindezt természetesen a mesemondó tehetsége és képessége szerint. Hogy bizonyos mesehallgató közösségekben a tündérmese még milyen komoly műfajt jelent, azzal kapcsolatosan hadd említsem meg a következőt: Dávid Gyula kitűnő marosvécsi mesemondó, akinek meséit már megidéztem, elmondta, hogy gyermekeket nem tűr meg a hallgatók sorában. Ezt megerősítette már felnőtt lánya is, aki ugyanakkor azt is elmondta, hogy ha apjának volt hangulata ahhoz, hogy a családban gyermekeinek meséljen, ezek a meséi már lerövidített mesék voltak, hiszen éppen azok a betétek, monológok, helyzetrajzok hiányoztak belőle, melyek a mesét *a felnőttek műfajává avatták!* (Valószínű, ugyanolyan lineáris mesék lehettek, mint a Grimmék által is hallgatott mesék.) Hasonlóképpen vallott erről Győri Klára is, aki úgy hallgatta meg apja meséit, hogy alvást színlelt; apja ugyanis, miközben mesélt a szomszédságnak, őt ágyba küldte.

Az élő mese jelentőségét már a hetvenes években felismertem. A Vöö Gabriellával közösen írt kötet bevezetőjében már így fogalmaztam meg ezt a számomra is meglepő jelenséget. „... a magyar nyelvterületen ma már elég ritkán adódik kutató számára lehetőség, hogy emlékezetben megőrzött sovány és szegényes reprodukálás helyett élő mesemondással találkozzék, olyan mesemondó közösséggel, amelynek körében a mese ma is élő, virágzó műfaj, noha különböző funkciókat teljesít: »az igaz történet«-től kezdve, amelyet tanulni kell, mint a kátét vagy mint a »történelmet«, a szórakozásig, amelyben a mese már csak fikció. E két véglet között a legkülönbözőbb tendenciákkal találkozunk.”⁹

Bár Dávid Gyula meg Cifra János meg Jakab István meséi, valamint a havasi mesemondók meséi közé nem lehet egyenlőségi jelet tenni, egyben azonban megjegyeztek: a novellizálás másként ugyan, de jelen volt ezekben a mesékben. Más szóval: itt, e mesékben nem az elszórt mesemenet volt a jellemző, hanem a részletek (még a csodálatosak is!) teljes és úgyszólván realiztikus kidolgozása; megdöntve ezáltal Max Lüthinek ama esztétikai tételét, melyet a Grimm-féle meghamisított mesestílus alapján megfogalmazott: a mese nem ismer kitérőt. Valójában a mese vázlatosságát, elszórttságát emelte esztétikai rangra.

A következő példákban az is kitűnik, hogy az a bizonyos novellizálás, a mesei helyzetek aprólékos, úgyszólván realiztikus kidolgozását az egyes mesemondók másként-másként, tehetségük, alkatuk szerint végezték el.

Mesedialektusok?

A kérdőjel csupán azt jelzi, hogy egy, a mesekutatásban újszerű jelenséget próbáltam megnevezni. Miről is van szó? A több évtizedes, különböző meseközösségekben végzett gyűjtésem és kutatásom egyben arról is meggyőződött, hogy nem beszélhetünk a *meséről*, hanem az egyes közösségekben más-más *mesedialektusról*, más-más fajta mesestílusról kell beszélnünk. S ebben a más-más fajta mesestí-

⁹ Nagy Olga – Vöö Gabriella i.m. 32.

lus kialakulásában a mesemondónak éppen olyan része van, miként a mesehallgató közösségnek.

Miről is van szó? Amikor a különböző mesemondók meséinek mongrafisztikus repertoárját felmértem (ld. a Dávid Gyuláról, Jakab Istvánról, valamint Cifra Jánosról készült mesemonográfiákat, a különböző stílust képviselő meséket csupán a mesemondó egyéniségének tulajdonítottam. Ám, hovatovább mind arra kényszerültem – s ehhez személyes élményeim is hozzájárultak –, hogy megértsem: az egyes mesestílusok kialakulásában része van a közösség mentalitásának, elvárásának is. Hiszen a mesehallgató közösség lehet archaikusabb mentalitású, amely még hisz a varázslatokban. Ez az elvárás meghosszabbíthatja a varázsmesék életét. Ám adódik olyan közösség, mely a csodát ugyan még elfogadja, sőt természetesnek is tartja, de a mesét már egyfajta *mesei áttételességben* fogadja el. Aztán adódik olyan közösség is, mely már *kinőtt a csodából*, s emiatt elvárja, hogy a csodát a mesemondó vagy elhagyja, vagy megindokolja, megmagyarázza, ezáltal elfogadhatóvá tegye. És persze, adódik olyan közösség is, mely a mese ürügyén – már csak szórakozás céljából – egyfajta kalandos, szenzációs történetet kíván hallani.

Elmondhatjuk tehát, hogy az egyes közösségek körében a mesehallgatás kapcsán találkoztam még majdnem hiedelemtörténetekkel, varázsmesékkal, tündérmesékkal és a mese ürügyén egyfajta kalandos történetekkel.

És most vizsgáljuk meg mindezt közelebbről!

a.) Kezdem talán a mezőbándi mesehallgató közösséggel, ahová a hatvanas évek végén mentem el, s ahol arra a kérdésemre: „Ki tud itt a faluban mesét?“, „Ki a mesemondó?“ – meghökkenéssel, majd kacagva felelték: „Itt mindenki meséz!”

S hogy ez mennyire igaz volt, az kiderült abból, hogy ott helyben – egy nyári vasárnap délután volt! – künt a szabadban, miután meggyőződtek arról, hogy a gép visszaadja, amit mondanak, egymás után jöttek a mikrofon elé, s mondták sorjába azokat a majdnem hiedelemtörténeteket, melyekben csupa varázslat esett meg, melyektől csupán abban különböztek, hogy már volt a mesének egy főszereplője, talán nem nevezzük még „hős”-nek, akivel ezek a varázslatok megestek. És persze, már nem hiányzott a happy end sem. Ám ezeknek a bándi meséknek még nem volt valójában kimunkált szerkezete, inkább valamilyen motívumfüzereknek tündek, melyeket bárhol el lehetne vágni. (Körülbelül ilyen lehetett a Vekerdí József által talált cigánymesék szerkezete is, amelyeket a magyarországi cigányközösségek körében gyűjtött.¹⁰

Itt tehát még nincs mesemondó. A mesemondás itt közkinccs, miként falvainkban a dal meg a tánc. A mezőbándi állapotok azt bizonyították, hogy a mesék kompozíciójának kialakulása, megszilárdulása, csiszolása stb. elképzelhetetlen a mesemondó nélkül, aki egy bizonyos *szűkebb repertoárt* az idők során, az állandó mesélgetés kapcsán csiszolja, alakítja, véglegesíti. Ehhez a csiszolgatáshoz, alakításhoz az is hozzájárul, hogy a mesemondó a közkinccsnek csak egy kisebb hánya-

¹⁰ Vekerdí József: *A cigány népmese*. Budapest, 1973.

dát képes megőrizni, illetve alakítani. Mindezek hozzájárulnak ahhoz, hogy az öröklött anyag *alkotássá* váljék.

Ha csak ebben a közösségben vizsgálódom, könnyen levonom azt a konklúziót, hogy ezek a mesék sajátosan cigánymesék, és állapotuk annak tudható be, hogy az archaikus cigányközösség számára a varázslatokban való hit oly buzgó forrása még nem apadt el. Szerencsémre azonban, más cigányközösségekbe is eljutottam, s így lettem kénytelen levonni azt a következtetést, hogy a bándi mesék állapota nem csupán a cigányeredettel, hanem a valamiképpen megrekedt archaikus tudat- és hiedelemállapottal függ össze.

b.) A mérai cigányközösséget 1965-1972 között látogattam meg, s gyűjtöttem fel azokat a meséket, melyeket később *A szegény ember táltos tehene* címen 1976-ban megjelentettem.¹¹ itt már nem mindenki „mesézett”, már kiváltak a tehetséges mesemondók, s azok meséltek a szomszédoknak. Itt is bebizonyosodott Ortutay nagyszerű leleménye, az egyéniségvizsgálat fontossága. A mérai mesék állapota jól bizonyította, hogy az azonos közösségi hagyományból, örökségből – csupán tehetséges alkotó révén – egyedi stílusú mesék jöhetnek létre. A mesemondó nemcsak szelektálja a közös szóbeli örökséget, de kialakítja a mese szerkezetét is, és az állandó ismételtetés, újra és újra való mesélgetés során csiszolgatja, és ezáltal sajátos hangulatú meséket alkot.

Mindhárom mesemondó meséiben közös volt az a majdnem varázsvilágháttér, mely a mesékből kibontakozott. Marosán András meséjében, például, a kérő béka alakban kéri meg a hősnő kezét, majd gyönyörű táltosfiúvá változik. Több meséjében is a táltosfiúk-táltoslányok béka- vagy más szörny alakban születnek. Csurka János meséjében a hős gyakran belevág karddal a forgószélbe, mert abban ördög vagy boszorkány leledzik. Egy másik mérai mesében a hős anyja sárkányhoz megy férjhez, s emiatt tisztátalanná válik. Ezért a fia kettéhasítja, s belőle ördögfiókák hullanak ki... És még sorolhatnám.

Nos, ez a fajta mesélés, mely még ugyanazt a mindent megszemélyesítő, animista látásmódot képviseli, a három mesemondó kapcsán már más-más hangulatú meséket hozott létre.

A három mesemondó meseanyagából közölt válogatás jól bizonyította, hogy a mesemondókat az a bizonyos „varázstudat” jellemezte, mely a racionalistát és az irracionalistát; a valóságost és a mesei csodát olyan természetes módon békíti össze. Ugyanakkor ezen belül az egyes mesemondók más-más egyéni stílusa, költői feldolgozása arról győzhetett meg, hogy az archaikumon belül is számtalan variációs lehetőség adódhat.

Vizsgáljuk meg ezek után a mérai meseanyag kialakulásában a mesemondók szerepét!

A legkevésbé kidolgozott, a mezőbándi mesékhez még elég közelálló meséket Árus András képviseli. E mesék akár hiedelemtörténetek füzérének is felfoghatók, hiszen a felhasznált elemeket külön-külön mint „igaz” és megtörtént históriá-

¹¹ Nagy Olga: *A szegény ember táltos tehene. Mérai népmesék*. Kolozsvár, 1976.

kat is elmondhatják. Ugyanakkor nem vitathatjuk el e mesékben már jelentkező szerkezeti egységet. Hiszen éppen azért, hogy ő már – a közösség kívánsága szerint – kerek szerkezetben kénytelen elmondani az öröklött anyagot, szerkezetei így letisztulnak. Az emlékezés spontánul hullatja ki az idők során az esetleges és fikció nélküli mozzanatok. Másfelől megerősíti azokat, melyek szerves összefüggésben vannak az egészszel.

Boros Hicsi János már magát hivatásos mesemondónak tartja. Szerkezetei gyönyörűen kimunkáltak. A mesemondást hivatásnak érzi. Csak néhány mesét tud és mond el újra és újra. (Jellemző, hogy több mérai magyar ember tőle tanult mesét, és a 60-as, 70-es években, pl. kukoricafosztóban továbbmesélték.) Meserepertoárja 15 meséből áll, ámbar csak 7 mesét tudtam felvenni, mert valójában ezeket volt hajlandó nekem elmondani. A ritkábban elmondott meséit nem akarta megörökíttetni. Meséit – archaikus alkatánál fogva – *igazaknak* tartotta. Szerinte a jelenben is történnek, történhetnek hasonló csodás dolgok. Ugyanakkor már hitt a mese „igazának”, üzenetének fontosságában. Akármit nem érdemes mesélni: csak hősi dolgokat. Ezért egyetlen tréfásmesét sem volt hajlandó elmondani.

Csurka János ugyanazon varázsvilágot tiszta ösztönösségből, no meg alkotói tehetsége folytán játékosan továbbfejleszti, továbbcifrálja. Lássunk néhány példát a mesének erre az alkotói továbbfejlesztésére: *János meséjében* a három ikertestvér mihelyt megszületik, megkéri a bábanénit, hogy vágja el a köldökzsinórjukat, és máris egyenesen a királyhoz szaladnak fel. Útközben merészen kiabálnak a sokaságra, hogy adjanak nekik utat. A királynál követelőznek, hogy az összes szabók és csizmadiák készítsenek nekik ruhát. S miközben öltöztetik, az eredetileg 5-6 centis hősök hatalmas emberekké válnak.

Idéztem ezt a példát, mely jól illusztrálja mesemondónk kivételes fantáziáját, mely ugyanakkor nem szűkölködik a humor jegyeiben sem. Az ő példája jól bizonyítja: a művészi képzelet az öröklött anyaghoz hozzáadja a maga pluszát, miáltal a mesét a költészet régiójába emeli.

c.) A marosszentkirályi (Maros m.) cigány eredetű, ám magukat már magyar reformátusnak valló közösség körében egy másfajta mesestílust találtam. Ez a már több mint százötven éve letelepedett, magyarul beszélő közösség még a magyaroktól tanulta a meséket, s miközben a környezetében élő magyarság már elfelejtette, ők megörökítették, s megszakítás nélkül mesélték.¹² Ezeket a meséket Puci Jóska, a „mesekirály” maga is az apjától örökölte, ez utóbbi pedig a nagyapától. Így szállt a magyar mesehagyomány nagyapáról apára, majd a fiúra. Ez azt is jelenti, hogy a közösségi hagyomány már három nemzedéken át csiszolódott, alakult, s így érthető az a szép kimunkáltság is, amelyet a mesekirály mindössze 7 meséje képviselt.

Ezek a mesék már az európai *tündérmesék áttételeességét*, gyönyörű szimbolikáját képviselték. Ez nemcsak abból következett, hogy a meséket már egy viszonylag racionálisabb változatban vették át, hanem abból is, hogy a maros-

¹² Puci Jóska meséi még más szentkirályi mesékkal együtt megjelentek a *Zöldmezőszárnya. Marosszentkirályi mesék*. Budapest, 1978 című kötetben.

szentkirályi közösség tagjai író-olvasó emberek voltak, legtöbbjük szakmunkás a közeli marosvásárhelyi gyárakban.

Ugyanakkor a mesét még nem tartották „fabula incredibilisnek” (Lutz Röhrich), hanem egy valamikori boldog aranykor „igaz” történeteinek, amikor még rend és igazság volt ezen a földön. A mese számukra *vigasztaló üzenet* volt, ezért hallgatták újra és újra a már szinte kívülről tudott meséket.

Éppen ezért ez a közösség, miként a mesemondó is, nem ismerte a „változat” fogalmát. A mesét ugyanúgy kellett elmondani. Ezért például Tündér Ilona elrablását, illetve megszabadítását nem lehetett többféleképpen elképzelni, csak úgy, ahogyan ők már Puci Jóskától, illetve az apjától is hallhatták.

Puci Jóska tehát minden változtatás nélkül mondja el ezeket a meséket, mert a közösség ezt meg is követeli. Ha változtatni kívánt, akkor figyelmeztették: „Apád nem így mondta!” Hiszen sokan még az apjától is hallgatták ugyanazokat a meséket. Mivel ezek a dolgok megtörténtek, „másként nem lenne érdemes mesélni.”

Mindez persze nem jelentette azt, hogy a mesemondó – tehetsége és alkata szerint – nem tudta volna „kicselezni” hallgatóit. A mesehallgató ugyanis, aki a mese menetére, a benne szereplő motívumok azonosságára, sorrendjére „vigyáz”, a mesébe való belefelejtkezés során nem veszi észre a humoros becsúszásokat. Nézzünk hát egy példát: A csodálatos almától a hősnek kinő egy szarva, s mert ez az erdőn való áthatolás során zavarja, ezért a hős újból megeszik egy szarvnövesztő almát, mert így, a két szarvval jobban eligazodik az erdőn át. Később a királylánynak, akit a hős – bosszúból – megéteget az almából, akkora szarva nő, hogy kiszúrja vele a palota falát. Mindezt érzékletesen le is írja, valamint azt a hatást, amit mindez kiváltott.

Szeretném megjegyezni, hogy a mese valamikori „igaz”, ötszáz(?) ezer(?), ötezer(?) évvel ezelőtt megtörtént voltában való hittel a legkülönbözőbb közösségekben még találkoztam. Ezt azért fontos megjegyezni, mert erre abból lehet következtetni, hogy a tündérmese a maga fejlődésében az évezredekken át nem mindig képviselte ezt az állapotot, melyet Lutz Röhrich mintegy a mese törvényszerűségének, sőt sine qua non-jának tud be.

Íme, néhány releváns példa, melyeket már a *Lüderc sógor* című mesegyűteményemben jeleztem: „Mit mond Dávid Gyula Pici negyvennégy éves cigány mesemondó? A mese »történelem... régi vitézek és hősök igaz tetteiket« mondja el. »Mert ebből tanulják meg a mai emberek, hogy milyenek is voltak régen. Ma már nincsenek ilyen vitézek.« Jakab István görgényüvegsúri mesemondó szerint: »Valamikor ötezer éve még éltek sárkányok, de a sok vitéz, aki a püsztitására indult, mind kiirtotta őket a földről.« Sővér Antal gyergyótlgyesi mesemondó szerint: »Régen a lüdercek között volt olyan, aki segítette a szegényt. A sárkányok sem voltak mind rosszak. És a hatalmuk csak a saját birodalmukig terjedt. Azon túl nem volt erejük.« Több román mesemondó szerint régen jártak a párkák („ursitoarele”), akik megjövendölték a gyermek sorsát. Minden gyermek sorsát megjövendölték, csakhogy nem hallhatta akárki, csak aki „jeles” volt és „táltos”. Dumitru Florea Crețescu román mesemondó szerint ma azért nem jár Szent Péter

és Isten a földön, s azért nem segíti az embereket s nem tesz csodát, mert a »föld nehéz lett a büntől... mert az ember ember ellen támadt... mert egymásét elkívánják az emberek... és mert kihaltak a vitézek a földről, akik a jót megcselekedték.«¹³

Hasonló meseállapotot találtam a görgényvölgyi román faluban, Tókán. Itt ugyanúgy megtaláltam az egyetlen mesemondót, Ion Tătarut, aki a szomszédságnak megszakítás nélkül mesélt a téli estéken, sőt egyes napokon még vasárnap is. Itt is a mesemondó az apjától tanulta a mesét, az meg a nagyapától. Itt is ugyanúgy hittek a mese valamikori igazában, akár csak a marosszentkirályi mesehallgató közösség. Itt ugyanúgy nem ismerték a változat fogalmát: a mesének egyetlen alakja lehet, az, amit ők Ion Tătarutól, illetve ennek apjától hallgattak.

(Hadd idézzem meg itt egy ezzel kapcsolatos élményemet! Ion Tătaru házába elvittem egy szintén tókai embert, aki fenn, a görgényi vágterületeken több éve már a havasi barakkokban szokott mesélni. Ion Suciú elmondta egy szinte egész órás meséjét. Amikor bevégezte s elbúcsúzott, mert – vasárnap lévén – vissza kellett mennie a vágterületre, a közösség mélységes megdöbbenéssel róttá fel a mesemondónak, hogy csupa „*hazugságokat*” mondott. Mert – mondták: „Azok a mesebeliek autón, vonaton meg repülőgépen utaztak? Jól tudjuk – mondták –, abban az időben gyalog jártak a mesehősök. Aztán hogy telefonáltak egymásnak?” – kérdezték. Hazugságnak minősítették, hogy azt a bizonyos aranypatkót itt Régen környékén találták, mikor – tudvalevőleg – az az Óperenciás tengeren túl leledzett.

A felháborodásból az tűnt ki, hogy ők ugyanúgy hittek a mese valamikori megtörtént voltában, igazában, mint a magyar ajkú marosszentkirályiak. S éppen ezért mindazokat a kísérleteket, melyek a mese csodálatos világát leszállították a mindennapok világa szintjére, megbotránkozással hallgatták. Hiszen ők is, akár csak a marosszentkirályiak, éppen abban látták a meseüzenet szépségét, hogy valamikor még volt egy másfajta, igazabb világ.

Formabontás a mesében.

Talán nem túl merész az az állítás, hogy a Görgényi-havasok vágterületén immár több mint százéves mesemondási hagyomány az utóbbi évtizedekben gyökeres változáson ment át. Valójában mindazok a tényezők, amelyek az előbbieken során így vagy úgy megvoltak: elvárás a mese *igaza* mellett; *a csoda elfogadása* akár a maga természetességében, akár már áttételesen; a mese *mítoszi üzenetének* fontossága (a mese még nem szórakozás, hanem vigaszt hordozó üzenet!) – mindez hiányzik a havasi mesemondásból. Így bátran állíthatjuk, hogy a megváltozott mentalitás – a mesemondó, illetve a hallgatóság részéről is – a mese teljes megújítását, szinte úgy mondhatnók: kiforgatását idézte elő.

Miről is van szó?

a.) A Görgényi-havasokban ez a bizonyos formabontás azáltal alakult ki, hogy hiányoztak a legfontosabb civilizatorikus eszközök: könyv, rádió, film, tévé

¹³ Nagy Olga: *Lüderc sógor. Erdélyi népmesék*. Bukarest, 196^o.

stb., amelyek a völgyben viszont már megvoltak. Emiatt a hosszú téli estéken, mivel nem járhattak haza, egy-egy barakkban gyűltek össze, és szórakozás, időtöltés céljából mesét hallgattak. (Az állam ugyanis nem tartotta fontosnak, hogy egy-egy félévre – míg azt a bizonyos vágterületet kitermelik – a fakitermelő munkások számára biztosítsák a civilizatorikus feltételeket.)

S hogy ez utóbbi milyen fontos tényező, azt bizonyítja az, hogy lejjebb, ahol a fakitermelés adminisztrációja is működött, volt rádió, könyvtár, sőt tévé és mozi. De bizony az itteni munkások között megszűnt a mesélés!

És most rátérhetek arra, hogyan alakult ki itt a havason az a fajta mesestílus, mely egy, szinte *realista hangvételű kalandos történetté* vált, melynek fő kritériuma, hogy minél izgalmasabb, érdekesebb legyen. Itt a sosem hallott, a szenzáció volt az értékmérő. Ezzel magyarázhatóak azok a több órás mesék, melyeket a mesemondó – a közösség igényének és elvárásának megfelelően – alakított ilyen bonyolult mesékké.¹⁴ Nos, ez a mozzanat, ahol jól lemérhetjük egyén és közösség szerepét a mesestílus kialakításában. Hiszen azáltal, hogy a mesehallgatók kényyszerűségéből hallgatnak mesét – hiszen lent a faluban nyáron, mikor naponta hazamehetnek, olvashatnak, rádiót hallgathatnak, sőt tévét is nézhetnek – már nem akármilyen mesét fogadhatnak el. A közösség igénye így hat vissza a mesemondóra, aki arra kényszerül, hogy például több meséből egy *érdekes és szenzációs kalandos mesét* hozzon létre. Ezt pedig ki-ki saját tehetsége szerint valósíthatja meg. Megteheti, hogy úgy szerkesszen egybe több mesét, hogy a hallgató ne érzékelje ezt az „összeragasztást”. Megteheti azt is, hogy egyetlen mese keretében más meseszerkezetekből úgy ültessen át egész epizódokat, hogy ez a beékelés ne tűnjön idegennek. Megteheti, hogy motívumokat ültet át különböző mesékből és így tovább.

Ez a mesehallgatói igény, hogy minél hosszabb, újszerűbb, izgalmasabb legyen a mese, a mesemondó tehetsége, művészi alkata szerint hozhat létre egyetlen és megismételhetetlen mesét. Hiszen nincs joga ugyanazt a mesét többször mesélni, mert itt az igény az új, a még nem hallott mese. Innen adódik, hogy a mesétől a közösség azt várja el, hogy olykor egy-két órát is tartson. Minél hosszabb, annál izgalmasabb! Aztán a mindig újat, az eddig nem hallottat kívánják hallgatni. Elképzelhető hát, hogy ez az elvárás milyen fejtörést jelenthet a mesemondónak, az ugyanis, hogy mindössze néhány meséjéből újabb és újabb mesét szerkesszen, de úgy, hogy a hallgató a már tőle hallott mesékre ne ismerjen rá.

b.) ugyancsak a mentalitásváltozás (racionalizálódás) következtében a mesehallgató közösség elvárja, hogy a mese *elhihető legyen*.

Ez általában jellemző a havasi, illetve más munkatelepen, kényszerűségéből kialakult mesehallgatás kapcsán. S hogy ez a munkások körében történő mesemondásnak milyen fontos tényezője, azt jól illusztrálhatják a marosvécsi Dávid Gyula meséi is, aki Argeşen, a vízierőmű felépítése során maga is ott dolgozó kovácsmes-

¹⁴ Hadd utaljak ennek kapcsán a már megidézett Vöő Gabriellával közös könyvre.

ter volt, ott mesélt a munkásoknak. Nos, ő egy nagyon archaikus cigány mesemondó meséit örökölte, azokat fejlesztette, alakította tovább.

Mit tehet tehát a mesemondó, ha a csoda a mesében kulcsszerepet tölt be? A motívumot megtartja ugyan, de olyan reális körülményekkel tölti fel, amelyek elterelik a figyelmet a csoda képtelen, hihetetlen voltáról. E mesékben sűrűn szerepeltek olyan varázselemek, melyeket már nehéz volt kiküszöbölni.

Példának hadd idézzem a *Narancskirály* című meséjét, amelyben a Narancskirály vára megállás nélkül forog „az áldott Nap körül”. Nos, ez csoda, és így meg kell indokolni. Meg is történik ez, hiszen bár Narancskirály legkisebb fia egyfajta mitikus hős, mégis csodálkozik ezen. Ezért leás a várpalota tövébe, kiveszi a várpalotát és ujjára téve vizsgálgatja. Így derül ki, hogy a csodálatos forgás titka: „*golyócsapágyon működik.*”

Más példa: A miszlikbe vágott hőst a király táltos-tudású lánya gyógyítja meg, varrja össze, s egyben feltámasztja, aki ugyanakkor *sebész orvos* is volt. A palota kerítésén még firmája is ott lógott...

Más példa: Favitéz, Penészvitéz, Csontvitéz, Szél Fia, Föld Fia, Aranykirály fia olyan verekedést csapnak a vendéglőben, amilyent mesemondónk egy vadnyugati filmen láthatott. (A fenti szélsőséges példák csupán azt kívánják érzékeltetni, hogy a közösség igénye, elvárása törvény a mesemondó számára!)

c.) A továbbiakban szóljunk a tündérmese „földreszállításáról” modern technikai elemek becsúszása, sőt térhódítása által.

A hős, miután megszábadította Világszépét, egy luxusautóba ül, míg a táltos ló mellette repül. A királynak sofőrje van, és amikor a háború kitör, autóval megy a harc színterére. A királylányok saját kocsijukon vagy saját repülőgépen jelennek meg a vadászaton. A hős már nem „megy, mendegél”, hanem „utazik”. A nagyerejű hős, mikor a harctérre megy, egész tehervonat-szerelvény ételt visz ki magának. Ugyanilyen gyakran fordul elő mint mesei színtér a vendéglő, „bodega”, „büfé”, szálloda. A három testvér újságból olvassa, hogy a király annak adja leánya kezét, aki hírt hoz a bátyjáról.

Szemben a tér- és időfelettséggel, a földiséget, az evilágiság atmoszféráját teremtik meg a pontos tér- és időegységek. A sárkány a buzogányt három kilométerről dobja a palotára, a hős pedig hat kilométerre dobja vissza. Hamupipőke réz-, ezüst- és aranylován háromszáz méter magasra szökik, hogy levegye a királylány zsebkendőjét. A hőst kilencven kilométeren át üldözik. A kígyóbőrű hős csodálatos növekedését a havasi mese így érzékelteti: az első nap negyven métert és harminc centimétert, aztán ötven métert, harmadnap már két kilométer hosszúságot, húsz méter vastagságot ért el...

d.) A népmese elhíhetőségét, valóságos voltát a mesemondók ott fenn a havason – de Buzában is, ahol a szomszédság még a hetvenes években is mesét hallgatott – azzal próbálták megteremteni, hogy a mesehősök az ismert dülökön, utakon, falvakban jártak, tették dolgaikat.

Eke János buzai mesemondó szerint Pákalá Árpástón lakott. Inni rendszeresen a falu kocsmárosához, Fridmannhoz járt. A hősök Szamosújvárra mentek szerencsét próbálni, mert ott lakott a király.

S hogy ez mennyire egy bizonyos mentalitásra illő tendencia, s nem pedig egy mesemondó leleménye, az kiderül abból, hogy a havasi mesemondók meséiben is ugyanilyen becsúszások voltak. Egy tókai román mesében *Régenbe* mentek (ez volt a legközelebbi város); az aranypatkót egy *hodáki híd*on találták, a *Maros hídjén* pedig arany patkószeget találtak. A királyné gyűrűjét egy másik havasi mesemondó meséjében a Rechitaş patakban vesztette el, közel ahhoz a vágyterülethez, ahol ő dolgozott. A hős a megtalált gyűrűt a királyhoz Bukarestbe vitte el, aki Laposnyára csak nyaralni jött. (Laposnyán valóban volt királyi nyaraló.)

A mesemondó-egyénség alkotói többlete

Az eddigiekben főleg azt hangsúlyoztuk, hogy a hallgatósági igény szerint hogyan történnek azok a becsúszások, amelyek a mese elhíhetőségét elősegítik.

Hadd térjünk rá ezúttal azokra az alkotói, művészi eljárásokra, amelyek szigorúan az alkotó egyéniségétől függenek. Másképpen szólva: a tehetséges, alkotó típusú mesemondók képesek arra, hogy elképzeljék s ezáltal megjelenítsék a mesehősök érzelmeit; szinte eggyé váljanak a hőssel; ezáltal elképzeljék s megjelenítsék a hősök lelkivilágát. Csakis a tehetséges mesemondó képes arra, hogy ugyanebből kifolyólag így vagy úgy motiválja a hősök érzelmeit, tetteik rugóját. A tehetséges mesemondók képesek élettől teljessé tenni a mesei elbeszélést, ráérősen adják vissza a párbeszédet; legkülönfélébb módon motiválják a hősök tetteit; kommentálják, állást foglalnak a mesehősök ilyen vagy olyan elhatározásával kapcsolatban.

Meg kell mondanom, hogy bármilyen abszurdnak tűnik is, még az archaikusabb színezetű tündérmesékben is, amelyekben a csoda még természetes, a mesemondó – belelélő készsége által – szinte személyessé, érzelmivé alakítja a csodás tettet.

A mérai cigány Boros Hicsi Jánostól, miként említettem, magyarok is tanultak, sőt továbbmesélték a tőle hallott mesét. Néhány ilyen mesének párhuzamos összehasonlító elemzése során kitűnt, hogy ugyanazt a mesei jelenetet az alkalmi mesemondó sietve épp hogy megemlítette; Boros Hicsi ráérősen és novellisztikusan jelenítette meg, elképzelve a megtörtént eset lehetséges lefolyását.

Nem beszélek arról, hogy a mesei menet szerint a mese hősei milyen ráérősen – és nem szükséztavúan – beszélgetnek, veszekednek, vitatkoznak egymással. A tehetséges mesemondók meséi, melyek napvilágot láttak, bővelkednek ezekben.

Lássuk e kérdést közelebről is!

a.) Különböző nagy mesemondóknál, akiknek többszáz, olykor ezres lapot is kitevő meserepertoárját elemeztem, közös alkotói eljárásaként figyelhettem meg azt a bizonyos *novellizálási készséget*, mely arra szolgált, hogy az öröklött, hagyományos motívumot élettől töltsse fel, valójában a múltbeli anyagot a mába kapcsolja be. A novellizálás Ovidiu Bîrlea szerint – aki ezt egy hatalmas román népmese-

anyag kapcsán mutatta ki – törvényszerű a népi elbeszélő stílusban.¹⁵ Persze, tegyük sürgősen utána, még az ismétlés kockázatával is, hogy csakis a gyakorlott és alkotó típusú mesemondók meséiben. Viszont hadd utaljak ennek kapcsán arra, hogy ezzel határozottan cáfolja azt a sematikus, lineáris elbeszélő stílust, melyeket Max Lüthi már említett kötetében esztétikai rangra emelt.

Hogyan érvényesülhet ez a novellizálási készség a mesemondó kapcsán?

Egy mesemondó finom aprólékossággal ecsetelheti hőseinek lelkivilágát: szomorúságát, mert elveszítette a szerelmét; félelmét, amikor a sárkánnyal megbirkózik. Ilyenkor mindig imádkozik. Hősei nagyon emberi és nem „hősi” módon félnek, remegnek, így a hallgató nemcsak azonosulhat vele, de rokonszenvet is érez iránta. Szemléltetésként alább közlök a görgényüvegcsúri Jakab Istvántól egyetlen kis részletet.

A mese hőse megtalálja a kincset, ám reszketve ássa ki: „De már mindjárt, ha csak egy madár repült is, mindjárt megszeppent a legény, lábából a vér fejibe futott, és a fejből a lábába vissza... úgy vert a szíve, hogy a saját szívverésitől is félt. (...) Ha egy madár is megrezdült, már benne a vér meg volt fagyva... (...) elkezdett a szíve dobogni, elkezdett reszketni a fiú, de annyira, hogy majd leesett...”

b.) Már a *Táltos és Pegázus* című kötetemben¹⁶ felfigyeltem a motiváció fontosságára. A mesemondó más-más motivációt fűzhet a hősök tetteihez; ecsetelheti bővebben vagy szűkszavúabban az egyes hősök érzelmeit, viszonyulását a cselekményhez. Ezáltal ugyanannak a mesetípusnak egy egészen más hangulatú és eszmeiségű változatát nyerhetjük.

Ez jól kiderül abban az összehasonlító vizsgálatban, melyet a *Táltos és Pegázus* című kötetemben végeztem, ahol is az azonos típusúhoz tartozó meséknek a majdnem azonos szerkezetű változataiban csupán az *indoklás*, a *motiváció* által egészen más eszmeiségű változatokkal találkoztunk.

S hogy ez a körülmény milyen fontos, azt jól bizonyíthatja az *olvasott mesék* egyes változatainak összehasonlító elemzése. Így derült ki, hogy ugyanannak a Grimm-mesének különböző változataiban csupán az *indoklások*, még pontosabban: a mesemondó beleérzése és mentalitása folytán egészen más *hangulatú* és *eszmeiségű* változatok jöttek létre. Így például a kevély királykisasszony csupán látszólag gögös viselkedését a kérőkkel szemben a női mesemondók azzal indokolták: a királylánynak joga van saját szíve szerint férjet választani. Ugyanakkor az emiatti férfibosszút meg azzal, hogy a nő mindig a férfi kiszolgáltatottja. Viszont a férfi mesemondók a királylány gögjét, ellenszenves viselkedését igen nagy érzelmi bedobással ábrázolták. Az emiatti bosszút pedig ennek természetes reakciójaként tüntették fel...¹⁷

Elidőztem e példánál, mert jól bizonyítja azt, hogy milyen szabad lehetőségei vannak a tehetséges mesemondóknak: bármilyen mesetémát tehetsége, érzelmi

¹⁵ Ovidiu Bîrlea: *Antologie de proză populară epica*. I-III. București, 1965.

¹⁶ Nagy Olga: *Táltos és Pegázus. Esszé*. Budapest, 1993.

¹⁷ Nagy Olga i.m. *Egy Grimm-mese népi változatai* című fejezetet, melynek alfejezetei: *Tolmácsolás asszonyi beleérzéssel; Tolmácsolás férfi beleérzéssel*. 221-232.

beállítottsága szerint így vagy úgy interpretálhat, feltöltheti saját felfogásával, beleérzésével.

c.) Mielőtt továbbmennénk, hadd utaljak arra is, hogy a novellizálási készség mesemondók szerint különbözhet. Vagyis a mesemondó mást-mást tarthat fontosnak részletezni felfogása, alkata szerint.

Így például Jakab István remekel – s szinte egyedülállóan – abban, hogy a hősei lelkiállapotát ecsetelje, s úgyszólván belső monológokat alkot; mások, így például Cifra János, főleg a hősök erkölcsi hozzáállását domborítja ki. Őszerinte – s ezt több ízben kifejtette – „a mese történelem, mely példát kell nyújtson a hallgatóságnak”.

Nézzünk hát egy-egy példát az említett mesemondók alkotói és novellizálási készségére.

Hadd idézzek tehát Cifra János Móre című meséjéből. Jellemző, hogy az a bizonyos párbaj a hős és a sárkány között nem úgy egy-kettőre megy végbe, hanem nagyon is hosszadalmasan. Így például megtudjuk, milyen erőbevetéssel történt meg, és mégsem került ki egyik se győztesen.

„Akkor azt mondja a sárkány:

– Te, kibágyadtam, meg kéne egy kicsit pihenjünk.

– Én is kibágyadtam – válaszolja a hős, majd hozzáteszi: – Esküdjünk fel arra, hogy elaluszunk mind a ketten. Hat nap és hat éjszaka, hogy küzdünk. Nem tudjuk egymást legyőzni, mert én el akarlak pusztítani.

– Én is tégedet!

Így viselkedtek ketten.

– De esküdjünk fel, hogy aluva nem fogjuk egyik a másikat bántani!

- Nem bánom!”

„Egyszer felébred a király úrfi – olvashatjuk. – Aluszik a sárkány. Irányozza a kardját és nekiszegzi: – Óh, hát felesküdtem, hogy aluva nem bántom... – visszamenyen, s elaluszik...”

Ez a kis szemelvény nemcsak az improvizációs készséget villantja fel, hanem azt is, hogy a mesemondó számára fontosak az erkölcsi indítékok.

Ezt bizonyítja majd minden meséjének elemzése is:

A hős így feddi meg a sárkányt:

„– Hát te, sárkány! Mér büntetted avval egy népet, hogy kőbálvánnyá változtattad? Mennyit takarított vóna az a nép! Mennyit fejlődött vóna! De az még semmi! Mér tartottál harminc esztendeig világtalan egy embert? Ez nagy kár volt. Így tartottad szem nélkül harminc esztendőig.”

d.) Végül hadd hangsúlyozzam ki: a novellizálás – mely egyben realiztikus részletezés – olyan készség, mely nem azonos mértékben van meg minden mesemondóban. E mesemondók között talán Jakab István görgevényüvegsűri mesemondó – maga is havasi mesemondó – a novellizálás páratlan mestere. Így érthetjük meg, hogy az általunk lejegyzett meséi 2000 lapnyit tettek ki. Remekel a hősök belső monológjával, a helyzetek kiszínező, finom részletező leírásával.

Hadd idézzek Jakab meséi kapcsán néhány példát:

Mesemondónknak például azt kell elhítenie a hallgatósággal, hogy a cse-csemőnek, akit egy gyékénykosárban a vízen leeresztenek, nem esik semmi baja. Éppen ezért nagy körültekintéssel »dolgozza ki« ennek körülményeit. Íme:

»Elment ki a fojó martjára, vágott ott egy jó nagy lózat, vágott lózavesszőt, és font egy ügyes hosszúkos kosarat belőle. Egy ojanszerű vesszőkosarat font, amejjibe gondolta, hogy a gyerek el fog félni. Mikor a kosár elkészült, ügyesen úgy fonta, hogy rendes sarka vót a kosárnak, és fület tett neki, hogy le tudja kapcsolni. 'ko nagy méhesse vót, rengeteg sok viassza, rengeteg sok viasszat megolvastott az ember, és ügyesen beleöntötte azt a viaszkosarat... kívül és belül, úgy, hogy egyáltalán víz ne tudjan bejutni a kosárba«.

Vagy meg kell magyaráznia azt, hogy a hős, az egyszerű baka, hogyan jut be a száz lakattal bezárt királyi kincseskamrába:

Egy nap aztán »megkezdte nézegetni a lakatakat, megkezdte nézegetni a vasajtókat, jól szemügyre vett mindenfélét, mikor az őrségből kikerült, akkor megfelelő vasakat keresett, és elkezdett János kalapálni, dógazni a szabad idejében... mindenféle kulcsakat kezdett János csinálni... kikerül egy kulcs, melyik beletalál a lakatba... próbálgassa a másik kulcsakat bele a vasajtóba... Megnyílik az ajtó, hát dupla ajtó volt...«.

Jelen tanulmányom csupán érzékeltetni kívánja mindazokat a tanulságokat, melyek arra utalnak, hogy a mese továbbéléséhez a mesemondó egyéniség – miként a mesét hallgató közösség is egyaránt – hozzájárul. Ez utóbbi azzal, hogy a meséket mentalitásának megfelelően fogadja el, igényli, és ezáltal a mesemondót elvárásainak teljesítésére készíti.

Természetesen – s itt derül ki a mesemondói egyéniség fontossága – ennek az elvárásnak a mesemondó a legkülönbözőbb módon, ki-ki a maga hajlama, alkotói tehetsége szerint felelhet meg.

Kolozsvár

NAGY OLGA

CRÉATION ET RÉCEPTION DANS LA PROSE POPULAIRE

Il y a trente années, qu'aie-je rassemblé en Transylvanie plus de 2000 contes de fée. J'ai publié huit recueils de contes, dont les conclusions sont publiées dans les ouvrages théoriques.

Dans les cadres inégaux de l'évolution économique-sociale, a-t-on observé plusieurs étapes du changement mental: celle d'acceptation et d'exercice du conte et celle de son refus.

Même en Transylvanie, existe-t-on déjà des communautés qui sont honteuses de conter des fables. La commune rurale refuse aujourd'hui – à cause de l'offensive du réalisme – le conte de fée.

Je me suis encore rencontrée avec "le conte vivant" dans les communautés hongroises, roumaines et tziganes. J'ai observé plusieurs enseignements qui le continuent à vivre: l'un c'est l'individu du conteur, l'autre c'est la communauté l'écoutante. L'écouteur accepte et exige – selon sa mentalité – le conte, et même le conteur aussi.

Le conteur répond aux exigences selon son caractère, son talent, chacun selon ses moyens.

OLGA NAGY

KÖZNÉPI TEMETŐK, PÁSZTORSÍRJELEK ANATÓLIÁBAN

A nomád kultúra kevés tárgyi emléket hagy maga mögött. Leginkább nyelvében, rítusaiban él tovább, hagyományaiban öröklődik, és használati tárgyainak díszítésében juttatja kifejezésre világképét, gazdagságát, az élő természettel való kapcsolatát. Jelképei is ezt a sajátos szemléletet tükrözik. Mint ahogyan a hajlékát sem időtálló anyagból építi, hanem gyapjúból szövött, ványolt sátor adja, halottainak sem állít hivalkodó sírjeleket. Rendszerint *kőrakás* jelzi a sírt. Az Elazighoz tartozó Kocaköy faluban ma is elevenen él az a szokás, mely szerint a halott emlékére „balbal” köveket raknak a sírra. Annyit, ahány ellensége lehetett.¹ Büyükkarabag falu türkménjei között a századunk elejéig élt a kőrakásos sírjelölés szokása: „a halott feje felől tettek annyi követ, ahány ellensége lehetett, ahányan a halálát kívánhatták” – írja Ahmet Topbas.²

A kőrakásos sírjelölés a nomádok sajátos sírjelölési formája, de nem etnikus specifikumként értékelhető, hanem úgy, mint a sírjelölés egyik történeti formája a köznépi temetőben. Párhuzamát a régészeti források és a közép-ázsiai néprajzi szakirodalom hozza.

A köznépi temetkezés századokra visszanyúló hagyományaira a nomád illetve félnomád törzsek temetkezési szokásai adnak támpontot. Törökország területén ma is számos nomád törzs él, főleg Kelet-Délkelet-Anatóliában vándorolva.³ Közülük a legjelentősebbek a jürükök, türkmének, tahtadzsik, az azeriek karapapak csoportja, ujugurok, kirgizek. Érdemes közelebről megvizsgálni őket, mert viszonylag zárt közösségek lévén a hagyományaikat jobban őrzik, származásuk, vándorlásuk irányából a kulturális elemek mozgásának irányára következtethetünk. Mobil társadalmi csoport lévén lélekszámukra csak becslült adataink vannak. Vegyük sorjában:

Jürükök

Maga az etnoním is vándorlót jelent. Teljes lélekszámot magába foglaló összeírás nem történt, mindössze egy 1950-ből származó adat áll rendelkezésünkre, eszerint számuk mintegy 50.000 fő lehet.

¹ Kalafat, Y. 1990. 104.

² Topbas, A., Afyonkarahisar yöresi Türkmen mezar taslari 12. p.

³ Andrews, P. A. 1992, 75-108.



1. ábra: Balbal – kövekből emelt halom.
(Paşayigit falu, 1995)

A Toros hegység mentén Nyugat-Anatóliától Marasig húzódó vidéken élnek. Nyári szállásaik a Szultán hegység fennsíkain téli szállásaik pedig az Antalyai-öbölnél lévő falvak határai mentén található. Néhány csoportjuk Denizli környékén él. Példájuk jól bizonyítja a nomád életforma és a modern társadalom egymás mellett éléséből fakadó ellentmondást: az Ala Dagi fennsíkra tartók előre hajtják állataikat, az asszonyok gyerekek, öregek pedig Afyonban vonatra szállnak, és úgy viszik a sátorfájukat, míg más csoportjaik hagyományos módon, máhahordó tevékkel hurcolkodnak. Egy részük már megtelepedett, főleg Manisa, Balikesir, Kütahya és Eskisehir környékén. Nagyobb lélekszámú vándorló csoportjuk teletetésre Antakya – Maras vidékére, nyáridőben pedig Pinarbasi, Sariz és Tamarza megyékbe vonul, mintegy 130-140 sátor népe. A jürükök az oszmán terjeszkedés idején

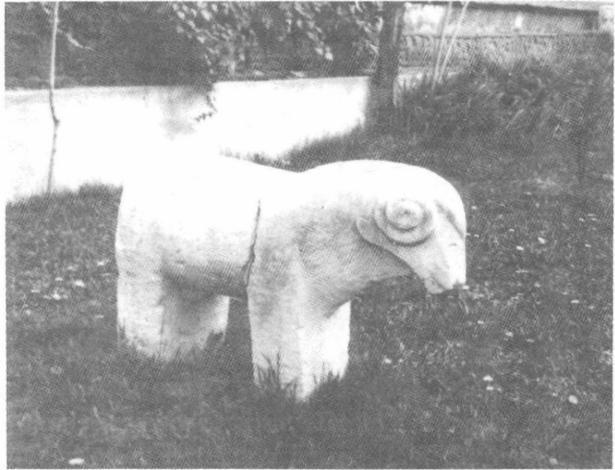
Trákiába és a Balkánra vándoroltak. Az Európában rekedtek mind megtelepedtek. Vallásuk részint szunnita, részint síita muzulmán. Utóbbiak Afyonkarahisar, Emirdag, Bilecik vidékén élnek, de Yozgat, Merkez és Tarsus környékén is előfordulnak. Származásukat illetően nincsenek pontos adataink, egyes vélemények szerint az alavita türkménekkel keveredtek, etnikai hovatartozásukat leginkább ez határozza meg.

Türkmének

Kettős identitástudat jellemzi őket. Mivel törökül beszélnek a népességösszeíráskor a török lakosság között vették őket számba. Törzseik az Afsar, Çepni, Bekdik, Hotamis. Nagyobb csoportokban Nyugat- és Belső-Anatóliában élnek. A történelmi források Törökország népességének jó részét türkmén eredetűnek tartják. Közülük akik magukat ma is annak vallják Afyon, Kayseri, Emirdag, Akkisla, Sivas, Gemerek, Konya, Nigde, Kadihan környékén élnek. A Bektik törzs Bor, a Hotamis, Karapinar, Cumra és a Kizilirmak folyó mentén élnek. A türkmének legnépesebb csoportja az Afsar 1865-ben letelepedett Kayseri, Pinarbasi, Sariz és Tomarzoya vidékén. A Çepni törzsbéliek Belső-Anatóliában a hagyományos külterjes állattartásból élnek. 1982 után Afganisztán-

ból érkeztek még türkmének, közülük 75 család Tokat környékén él, és mintegy 120 család nomád vándorló életmódot folytat Anatólia már említett helyein. Az iszlám szunnita ágához tartoznak.

Magukat ugyancsak türkmén eredetűnek tartják a *tahtadzsik*, azonban nem az állattartás, hanem a fakitermelés adja megélhetésük alapját, a nevüket is innen kapták. Nyugaton Izmir, Manisa, Aydin, Mugla, Denizli, Buldur, Isparta, Antalya, İçel, Adana, keleten Marastól Gaziantepig a Toros hegység mentén élnek. Télen a falvakba húzódnak, nyáron az erdőségekben sátoroznak. Egy részük már megtelepedett, az Izmirhez közeli Narlidere a központjuk.⁴



2. ábra: Pásztorsírjel Karakoyunlu faluból

Ugyancsak türkmén eredetűnek vallják magukat az *abdalok*, akik Irán felől érkeztek Anatóliába. Számukat nem tudni pontosan, egy 1972-es statisztikai adat a Gaziantep környékén élőket 290 sátor népére becsüli.⁵ Főként Nyugat- és Belső-Anatóliában élnek, Bolu, Eskisehir, Denizli, Ankara, Konya, Antalya, Yozgat, Sinop vidékén. Pontos regisztrálásuk lehetetlen.

Félnomád etnikai csoport az azeri törökök *karapapak* csoportja. Lélekszámukra nincs pontos adatunk, mivel a népességösszeíráskor a török lakosság között vették őket számba. Az Iszlám Enciklopédia adatai szerint a Kars vidéki lakosság 15 %-a (1975-ben 106 000 fő) ebbe az etnikai csoportba sorolandó. Főként Kars tartomány Çildir megyéjében élnek, de Arpaçayban is jelentős csoportjukkal kell számolni, az itt élők állattartással foglalkoznak, más csoportjuk pedig már megtelepedett, vagy félnomád életmódot folytat. A magát *karapapak* vagy *terekeme* etnonímmal illető etnikai csoport eredetét tekintve kaukázusi néptörödé. Az etnonímeik dolgában nem egységes álláspontot képviselnek a kutatók. Egyes források a *terekeme* népnevet a türkmén arab változatának tartják, más etimológiai szerint a „terk etmek” (elhagyyni jelentésű) kifejezésből származik. A *karapapak* népnevet pedig a jelenleg is az Amu-darja mellett élő kipcsak – *karakapak* néphez kapcsolják.

Hogy mennyire változó a térség etnikai felülrétegződése, képe, arra jó példa az *ujgurok* csoportja. Kisszámú közösség lehet, kb. 100 családra taksálják a megte-

⁴ Andrews, P. A. 1992, 90-93.

⁵ A magukat teberdzsinek (baltás) nevező gaziantepi ág a Kara Hüseyh nemzetségbe tartozónak vallja magát. Egy sátor népe egy nagycsaládot jelöl, legalább két, olykor három generáció egy fedél alatt élését. Andrews, P. A. 1992, 95-96.

lepedők számát, a többiek a nomádokhoz csatlakozva Yenimahalle és Kayseri vidékére vándorolnak. Két hullámban érkeztek Anatóliába: az első 1950-ben, Pakisztánból, a második 1968-ban Afganisztánból. Egymás között az anyanyelvüket használják, így lassabban asszimilálódnak. Szinte kivétel nélkül minden etnikai csoportról elmondható, hogy a letelepedés egyenes következménye a beolvadás, ami két-három generációváltással be is következik. Az asszimilációt nagymértékben elősegíti a vallási endogámia is,⁶ amennyiben szunnita szunnitával házasodik még akkor is, ha más etnikai csoporthoz tartozik, hiszen a megtelepedés után a körülmények amúgy is rászorítják a beilleszkedésre, a török nyelv használatára.

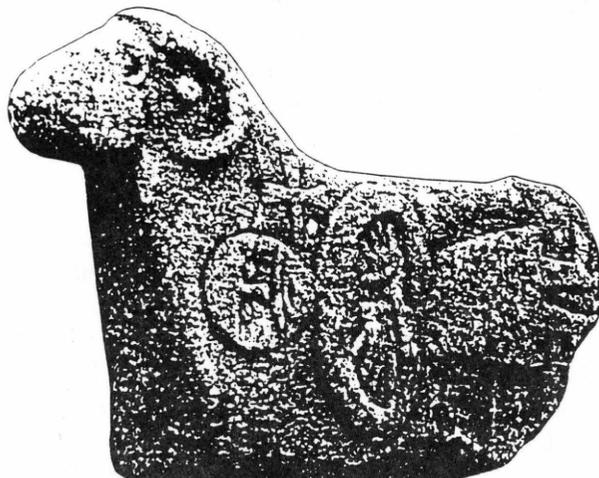
Tárgyunk szempontjából fontos még megemlíteni a *kirgizeket*. Lélekszámukra az első csoportokhoz hasonlóan nem tudunk pontos adatot, sőt a letelepedettek pontos lakhelyét sem közlik a források. Hozzávetőleg 1100 ~ 1200 főt becsülnék. A vándorlók Erçis, Malatya, Adana és Ankara környékén élnek. A XIX. század elején tűntek fel Anatóliában, a század 70-es éveiben egy részük megtelepedett. Újabb hullámuk 1958-ban jött, majd 1978-ban indult egy csoportjuk, amely négy év vándorlás után 1982 augusztusában érte el Törökországot.⁷ Az említett példák jól megvilágítják az anatóliai etnikai viszonyokat. Békeidőben, amikor a határok zártak, politikai ellenőrzés alatt is állnak nehezebb a mozgás, mint háborús helyzetben, amikor menekülteknek minősülnek – akár nyájastól is egész törzsek, vagy töredékeik lépik át a határt. Amíg a kulturális „utánpótlás” ily módon biztosított, van okunk bizonyos fajta kulturális felülrétegződést feltételezni. Ráadásul a Kaukázus felől vagy akár Irán felől érkező csoportok nem idegen testként illeszkednek az anatóliai viszonyokba, hanem évszázados hagyományok, sok esetben azonos kulturális gyökerek állnak mögöttük. Tanulmányozásuk jó lehetőség rekonstrukciós modellek felállítására.

A köznépi temetők sírjelölésének vizsgálatakor a már említett nomád törzsek temetkezési szokásaihoz kell elsőként fordulni. Az állattartó nomád kultúra népei nem tárgyakba formálva állítanak emléket az örökkévalóságnak. A „porból lettünk, porrá leszünk” örökérvényű törvényét követve visszaadják halottaikat a természetnek. A sírjelölés pusztán a hozzátartozók számára fontos, de csak addig emlékezik az elhunyt sírjára, amíg az élők is emlegetik, emlékeznek az elveszett társaikra. A kőrákos sírjelölés nem emléket állító céllal emelkedik a tetem felett. Jóllehet, a „balbal” kövek száma a megölt ellenséget jelképezi, a mai folklórban a jelentése úgy módosult, hogy „ahányan a halálát kívánhatták”, annyi követ tesznek a sírra – Büyükkarabag falu türkménjei századunk elejéig így jelölték a hantot⁸ – a kőrákos sokkal inkább a visszajáró lélek elleni védekezést célozza, mint sírjelként funkcionál. A hant fölé kövekből rakott mágikus kör, valamint a sír lóval vagy gyalog hétszer való körbejárása – azon túl, hogy a jelképes lovas temetkezés emlékének nyomaként él a folklórban – ugyancsak a halott háboríthatatlan nyugalomát célozza. Ezt a feltételezést erősíti, hogy az európai, erős katolikus közegben élő

⁶ Etnikai különbségek és vallások integráló erejéről: Bartha E. 1984; 98; Gunda B. 1963, 3-24.

⁷ Andrews, P. A. 1992, 105-108.

⁸ Seyirci, M. – Topbas, A., Afyonkarahisar yöresi Türkmen mezartaslari 12. p.



3. ábra: Kosformájú sírjel (Karamagarali, B. nyomán rajzolta Hangyási Attila)



4. ábra: Türkmén sírjel (Karamagarali, B. nyomán rajzolta Hangyási Attila)

lengyelországi tatárok temetkezési szokásai is megőrizték a mágikus kórákás szokását. A sírt néhány sor kövel rakják körül, amelyek száma páratlan kell hogy legyen, csupán a fejhez és a lábhoz tesznek nagyobb követ.⁹ A köznépi temetkezésnek ez a módja Törökország szerte él máig. Isztambul környékén, a Fekete-tenger, Márvány-tenger vidékén a temetést követően három hónapig, Ankara környékén és Bel-ső-Anatólia más vidékén egy évig csupán a sír köré rakott ökölnyi, a fejhez, lábhoz tett nagyobb kövek jelzik a halott nyughelyét. Csak ez idő után állítanak maradandó sírjelet mind a városi, mind a falusi temetőben. (Valószínűleg a talaj szerkezetével indokolható a három hónapos illetve az egyéves várakozási idő. A laza talaj hamarabb ülepszik, így hamarabb kerül a sír fölé maradandó emlékmű.)

A köznépi temetkezési szokásokban egyáltalán nem, vagy csak egy bizonyos idő elteltével jelzik a halott kilétét, társadalmi rangját az bizonyítja, hogy a kórákásos temetkezés, mint a pásztornépek legrégebbi sírjelölési módja csupán egyik eleme az átmeneti rítusnak, a visszajáró lélek elleni védekezést szolgálja. Maradandó emléket csak a közösség kiemelkedő tagjai számára állítottak, a sírjel formáját a törzsi hagyományok határozták meg. A homokkőből, mészkőből formált ló, kos formát mintázó sírjelek a XIV. századtól ismertek, századunk első feléig állítottak állat Áformájú sírkövet a Karakoyunlu és Akkoyunlu törzs leszármazottjainak szálláshelyein.¹⁰ A szokás eredete Közép-Ázsia felé mutat.

A juh különös helyet kap a török népek hitvilágában, szokáskultúrájában. Anatólia nomád törzsei számára ma is a megélhetés alapját adja a juhtenyésztés. A nagycsalád rangját, tekintélyét a nyája számával mérik. A szellemi kultúrában a megbecsültsége ősidőkig nyúlik, eredetmondák, eposzok tanúsítják, hogy jeles alkalmakkor állatáldozatot mutattak be az istenek engesztelésére. Születés, lakodalom, halál, háború, esőimádság, termékenységvarázslás alkalmával a lóáldozatot az égnek, a kost a földnek ajánlották.¹¹

Állatáldozatra utaló első adataink Észak-Kína térségéből származnak (i. e. 1045).¹² Recens adataink is utalnak arra, hogy az erőt, hatalmat, bőséget jelképező állatáldozat a legdrágább ajándék. A Kazakisztánban és Türkmenisztánban nomád törzsek élő hagyományai között írja Abdülhalük Çay¹³, hogy a halott tiszteletére a halotti torra áldozati állatot ölnek. Az áldozatra szánt állatot az elhunyt rokonai hozzák, a sátor előtt összegyűjtik, majd kiválasztják a leginkább megfelelő kost. Néha többet is. Az állat lelkét temetik a halottal, a sír fölé kövekből hantot emelnek, amelyre az állat karóba húzott fejét szúrják. A karakirgizeknél is szokás, hogy a sírra – a halott rangjától függően esetleg több – kosfejet tűznek.¹⁴ Az adat meggyezik az Ibn Fadlan által a X. századi türk temetkezési szokásokról leírtakkal.¹⁵

⁹ Borawski, P. – Dubiński 1986, 195.

¹⁰ Karamagarali, B. 1934-ből való sírszobor képét közli Ahlat temetőkatalógusában: 1992, 39.

184. kép

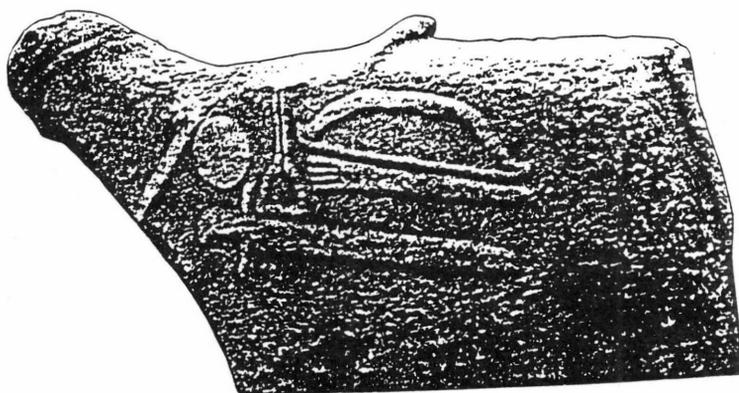
¹¹ Çay, A. 1990, 53.

¹² Çay, A. 1990, 183.

¹³ Çay, A. 1990, 58.

¹⁴ Türkmenisztán, a Nohurlu törzs szállástemetői, Çay, A. 1990, 58.

¹⁵ Sesen, R. 1975. 36-37. Vö: Harmatta J. – *Archaológiai Értesítő* 1946-48. 362-381.



5. ábra: Felnyergelt lovat ábrázoló sírjel (Karamagarali, B. nyomán rajzolta Hangyási Attila)

A karóba húzott koponya elsődlegesen rontáselhárító funkciója miatt került a sírra, sírjelként való alkalmazása ebből alakulhatott ki. A néphit megőrizte az eredeti jelentéstartalmat, az iszlám szokásrendjébe illesztette az állatáldozatot a kettősségből jöhetett létre a pásztorsírjeleknek az a fajtája amely főleg Kelet-Anatóliában Diyarbakir, Elazig, Erzurum, Kars és a Van tó környékén, az Akkoyunlu és Karakoyunlu törzs szállástemetőiben jellemző. Jó részüket az eredeti helyen őrizte meg a kegyelet, más részüket pedig középületek udvarára, vagy múzeumokba szállították. Az ahlati temetőkatalógus, legkorábbi kos formájú sírkövet 1401 ~ 02-re datálja, a legkésőbbit pedig 1934-re teszi. A kos formájú sírjelek állításának szokása legtovább a Dersim és Tunceli vidékén élő alavita vallású zazák és Karakoyunlu falu síita lakosainak temetkezési szokásaiban élt. Míg általánosan elmondható, hogy állat alakú sírkövet csak férfiaknak állítottak, a síiták körében élő hagyomány szerint kos formájú követ férfi, bérány formájút nő sírjára tettek.¹⁶ Az állatalakos sírjelek egy részét múzeumokban őrzik, vagy középületekhez hordták, más részüket viszont eredeti helyén őrizte meg a kegyelet. Diyarbakir múzeumában 4 darabot találni, közülük hármát Musból hoztak. Erçis (Van megye) központi temetőjében, Erçis Çelebi temetőjében, Muradiye város mellett Esbires faluban, valamint a Resadiyehez közeli Pasa Elmali, Han Elmali, és Sahmanus, Bitlis tartomány Alan falvában, Bork falu, Igdır megye Karakoyun falva, Tunceli, Malazgirt megyéjében Kupek, Yukari, Sindan, Ilanli, Söbek, Lödek, Tarpase,

¹⁶ Çay, A. 1990, 58.

Silik, Ricik, Kurkurik, Kardere, Muhundu, Manekrek, Hodan, Hülüman, Tirkil, Basmezrea falvaiban látható kos formájú sírjel. A kosszobrok különböző típusait írja le Hámit Zübeyir Kosay¹⁷: némelyik az állat teljes testét ábrázolja, másokon csak a fejet vagy a szarv stilizált formáját látjuk. Van amelyen szarvval, kicsi farkkal, másokon szarv nélkül hatalmas farkkal (a zsírfarkú fajtára emlékeztetően) ábrázolják az állatot. Nyilván ennek is jelentősége lehetett, a tenyésztett fajták közötti különbözőséget hangsúlyozza. Kosay a kosformájú sírjelek eredetét magyarázva felveti a totem gondolatát, azonban aligha helytálló az elképzelése, mert egyrészt a névadási szokások nem igazolják, másrészt pedig a nyugat-anatóliai türkmén sírjelek némelyike noha stilizált kosformájú, a kő egyik oldalán harci-jelenetet, másik oldalán állatküzdelmet ábrázol. Vélhetően a totemállatok viadalát láthatjuk.¹⁸ A kosformájú sírjelek az állatáldozat emlékét őrzik, ily módon az ősvallásra utalnak. Jóllehet, az állatáldozat rítusát az iszlám beépítette a hagyományai-ba. A mohamedán böjti hónapot követő áldozatünnep a *kurban bayrami*, az ősi áldozatünnep monoteista megfelelője.¹⁹

Az állat alakú sírjelek között a felnyergelt lovat ábrázolóak figyelemre méltóak még. A lókultusz emlékét idézik a kelet-anatóliai kultúrában, bár számuk lényegesen kevesebb a kos formájú sírjeleknél, értékük annál becsesebb, mert a kultúra archaikusabb rétegébe vezetnek vissza bennünket. A kultikus lóáldozat hajdani meglétére a recens hagyományokból is következtethetünk. Büyükkarabag faluban a holtat a közeli rokonok viszik a temetőbe, s az elhantolást követően lóval hétszer körbejárják a sírt.²⁰ „Kelet-Anatóliában a Kars vidékén ha volt lova az elhunytnek, felnyergelik, díszes szerszámokkal ékesítik, a halott ruháit, tarisznyáját ráválházzák, és a halottas menet élén a temetőbe vezetik. Így adóznak az apák emlékének” – írja Y. Kalafat.²¹ Hasonló adatot hoz Mustafa Turan²² ugyancsak a kelet-anatóliai szokásokból: „a fiatal férfi lovát felnyergelik, holmijait a nyeregtáskába teszik, és a koporsó előtt a sírig vezetik. Mindaddig ott marad, amíg a holtat el nem hantolják.” Beyhan Karamagarali a felszerszámozott, fegyverekkel díszített, lovat ábrázoló anatóliai sírjelek megjelenését a XVII. századra és az azt követő időre datálja, a korábbi előfordulást kizárja. A Kars múzeumban, Erzurum múzeumában őrzött, lovat ábrázoló sírjelekhez hasonlóak a Kaukázus mentén, Azerbajdzsánban és az örmény temetők némelyikében találhatóak.

Karcag

ÖKRÖSNÉ BARTHA JÚLIA

¹⁷ Hámit Zübeyir Kosay hívta fel a török kutatók figyelmét a kos formájú különös sírjelekre. 1936-ban megjelent rövid cikkében csupán a típusokat és a lelőhelyeket regisztrálta. Abdulhalük Çay 1990-ben és 1983-ban megjelent két könyve adja a téma részletekbe menő tárgyalását, sorolja a mai Törökország határait messze túllépő lelőhelyeit.

¹⁸ Seyirci, M. – Topbas, A. katalógusának 1-4; 9-10; 14-15-16. ábrája.

¹⁹ Goldziher Ignác, 1980, 207-322.

²⁰ Seyirci, M. – Topbas, A. i. m. 12. p.

²¹ Kalafat, Y. 1990, 103.

²² Turan, M. 1982, 548.

IRODALOM

- ANDREWS, P. A.
1992 *Türkiye'de Etnik Gruplar*. Ankara
- BARTHA E.
1984 *Etnikai különbségek és vallások integráló ereje*. Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon. Szerk.: KUNT Ernő, VIGA Gyula, SZABADFALVI József. 97-101. Miskolc
- BORAWSKI, P. – DUBIANSKI, A
1986 *Tatary Polsey. Dzieje obrzgdy legendi traditije*. Warszawa, Iskey
- ÇAY, A.
1983 *Anadoluda Türk damgasi. Koç helykeli – mezartaslari ve türklérde koç – koyun meselesi*. Ankara
- CZEGLÉDY K. – HARMATTA J.
1946-48 *Ibn Fadlan über die Bestattung bei den Wolga-Bulgaren*. Archaeológiai Értesítő LXXIII–LXXV. 362–381.
- GOLDZIHHER I.
1980 *Az iszlám*. Budapest
- GUNDA B.
1963 *A kultúra integrációja és az etnikai csoportok alakulása*. Műveltség és Hagyomány V. 3-24.
- KALAFAT, Y.
1990 *Doğu Anadolu' da eski Türk inançlarının izleri*. Ankara
- KARAMAGARALI, B.
1992 *Ahlat Mezartaslari*. Ankara
- SESEN, R.
1975 *Onuncu asirda Türkistan'da Bir Islam Seyehati, Ibn Fazlan Seyehatnamesi*. Istanbul
- SEYIRCI M. – TOPBAS A.
[é. n.] *Afyonkarahisar yöresi Türkmen mezar taşlari* (Arkeoloji ve Sanat Yayinlari. Araştırma, inceleme ve Belgeleme Dizisi: 2)
- TURAN, M.
1982 *Kars'ta ölü ile ilgili gelenekler* Milletlerarasi Türk Folklor Kongresi Bildirileri IV. Ankara

TURKISH POPULAR CEMETERIES SHEPHERDS' BURIAL STONES IN ANATOLIA

The essay presents the popular cemeteries' burial stones of the Turkish in Anatolia.

The burial custom based on nomadic traditions was mostly kept by the Turkman ethnic group. The custom of the „balbal” stonebuilding is found in today's urban-cemeteries as well. The ram-shaped burial stones are the characteristic of Eastern Anatolia, which was stated by the shepherds remembering the excellent members of the community. The essay details the burial customs of the different ethnic groups.

JÚLIA BARTHA

A Szent István Király Múzeum újabb néprajzi kiadványai

A bűvös tükör. Fejezetek a tükör kultúrtörténetéből. Der Zauberspiegel. Kapitel aus der Kulturgeschichte des Spiegels. Székesfehérvár, 1994.

Lukács László: Orisekné Farsang Erzsébet művész kiállítása. Ausstellung der naiven Malerin Erzsébet Farsang. Székesfehérvár, 1994.

Ime az én népem. Lackovits Emőke, Lukács László és Varró Ágnes előadásai a Magyar Rádió „Kis magyar néprajz” sorozatából (1984-1990). Székesfehérvár, 1995.

Gelencsér József – Kresz Mária – Lukács László: Vörösmarty-émlékek. Székesfehérvár, 1995.

Szent István király és Székesfehérvár. Székesfehérvár, 1996.

Lukács László: A mezőföldi tanyák néprajza. A farmtanyák kialakulása és pusztulása a Mezőföldön a XIX-XX. században. Székesfehérvár, 1998.

Lukács László: 1848-49 jeles napjai a néphagyományban. Székesfehérvár, 1998.

A kiadványok megvásárolhatók vagy megrendelhetők a Szent István Király Múzeumban Horváthné Kimmer Juditnál, 8000 Székesfehérvár, Fő u. 6. Telefon: (22) 315-583; Telefax: (22) 311-734. Budapesten megvásárolhatók a Magiszter Könyvesboltban (V. kerület, Városház u. 1.).

SZEKEREK ÉS FOGATOK A HONFOGLALÁS KORÁBAN

Földes László emlékének

Etnográfus elődeink nem vizsgálták kiemelten a szekerek és fogatok korai, honfoglalás kori történetét. Utalásaik azonban azt mutatják, hogy volt elképzelésük a korai idők kerek járműveiről. Györffy István összegzően írta az 1930-as évek elején: „Szekér’ szavunk *Munkácsi* és *Schmidt* szerint óindiai eredetű, de már az ugor-magyar korban ismertük. A szó Indiából nem közvetlenül jutott el a finnugor népekhez, hanem az iráni eredetű szkíthák közvetítésével, akik mint nomádok szekéren vándoroltak. A szekér ősi formájának a kétkerekű taliga tekinthető. Dél-Ázsiának ez a legelterjedtebb kerek járműve. Ezt használják a közép-ázsiai nomádok, sőt Európa déli, földközítenger-melléki részén is ez a legelterjedtebb közlekedő és teherhordó eszköz az ókortól napjainkig.” (Györffy István é.n. 214.) Bátky a honfoglaló magyarság hajlékait számba véve írta: „voltak aztán *szekérsátorok* is, vagyis kétkerekű szekerek nemezpokrócokkal betakarva; olyanfélék, mint az erdélyi kóberos, vagy a nyíri ekhós szekerek. Rájuk rakták fel az asszonyokat, gyerekeket, eleséget.

A *sátor* honfoglalás előtti török, a *nemez* és *szekér* meg iráni-perzsa eredetű szó.” (Bátky Zsigmond 1935, 202.) Foglalkozott a pásztortaligák és a vontatható „házacskák”, gabonáskasok történetével is. Idézi *Vetsei Pap* István 1757-ben közölt adalékát a besszarábiai Tatárországról: „A városokat és Házokat nem kedvelik, a mezőkben talyigákban és olly házatskákban, a melyeket egy helyből más helyben elvontathatnak, a’ Barmaiknál s vetéseik mellett laknak...” Hozzáveszi ehhez *Pallas* 20 évvel később megjelent művének adalékait a *kundur*-tatárok könnyű sátrairól, amelyeket kétkerekű *arbákra* raknak. Valószínűsíti, hogy a besszarábiai és a krími tatárok olyan „kunyhótalyigán” éltek a XVIII. században, „amilyen a kaukázusi és turkesztáni török népek közt divatos.” Bizonyosra veszi, hogy a hortobágyi és a Duna-Tisza közötti pusztákon a XX. század elején leírt *pásztortaliga* szintén „jurtaszármazék”. (Bátky Zsigmond 1930, 4-5.)

Írott források adalékai

A honfoglalás korára vonatkozó írott források sajnos igen szűkszavúan szólnak a kerek járművekről és fogatokról. *Regino* prümi apát 908-ban jegyezte fel a magyarokról a következő sorokat: „Feleségeiket és gyermekeiket szekereken viszik magukkal; a záporok és a hideg miatt bőrből készült tetőket használnak házak helyett.” (Györffy György szerk. 1975, 205.) *Ibn Ruszta* szerint „Sátraik (boltos

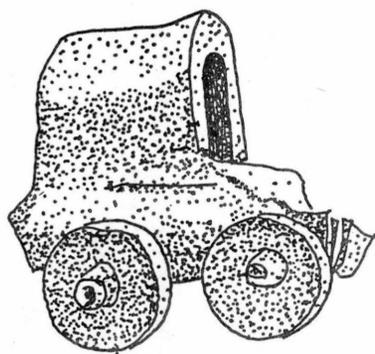
Ethnographia CVIII. (1997) 1-2.

jurtjaik) vannak, és együtt vonulnak a sarjadó fűvel és a zöld vegetációval.” *Sükrulláh* ezt a mondatot kiegészítette még eggyel: „Bárhová is mennek, együtt utaznak egész rakományukkal és raktárukkal, (az uralkodó) kísérőivel és a trónussal, a sátrakkal és az állatokkal.” (Györffy György szerk. 1975, 86-88.)

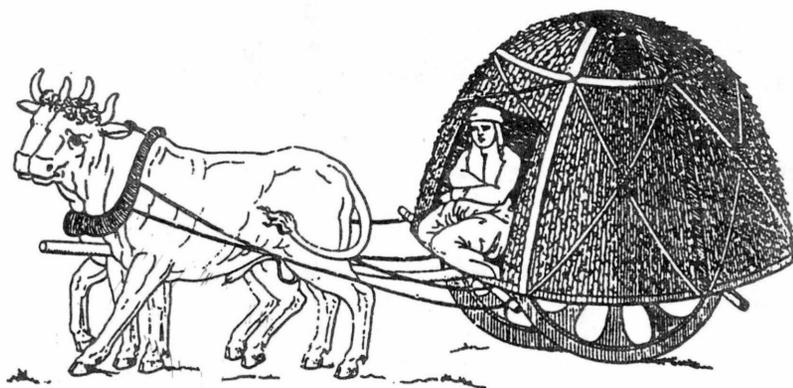
A kijevi orosz évkönyvek hasonló képet festenek a honfoglaló magyarokról. Az ún. *Nesztor-krónika* 898. évre vonatkozó feljegyzése szerint: „Vonultak a magyarok Kijev mellett a hegyeken keresztül, amelyet ma Magyaroknak nevezünk. Megérkezvén a Dnyeperhez, megállottak a sátraikkal, mert úgy vándoroltak, mint a kunok.” (Györffy György szerk. 1975, 126.) Béla király jegyzője, az 1200 tájékán gesztát író P. magiszter hallomása szerint Ladóméria uralkodója busás ajándékot adott Álmosnak: „háromszáz paripát felnyergelve, huszonöt tevét és ezer ökröt, hogy a málhájukat vigye...” (*Anonymus: Gesta Hungarorum*. Fordította: Pais Dezső. Budapest, 1977, 88.). A tevék és a lovak málházása érthető, de az ökrök esetében sokkal inkább igavonásra kell gyanakodnunk.

A Szent István Emlékkönyv szerzője – források hiányában – igen bizonytalanul fogalmazott Árpád népének járműveiről szólva. „A magyar honfoglalók már hoztak magukkal kocsitípust... (sic). A könnyű homokfutó mellett azonban másfajta kocsira, *hintóra* is szükség volt. Erre szerelheték az *ernyőt* az időjárás viszonyosságai ellen... *Szent Gellért* maga sem utazott lovon, mint korábban szokás volt, hanem kocsit csináltatott, ez pedig olyan ügyes volt, hogy útközben olvasni, sőt írni is tudott rajta.” (Balogh Albin 1938, 588.) Egyébként a Gellért-legenda – első kárpát-medencei szövegünk, amely kerek járműveinkről is megemlékezik – valóban több szekérfélét ismer. Domanovszky Sándor ezt a szöveget már régen kiértékelte. Kelltt lennie nagyobb, 10-12 személy szállítására alkalmas szekérnek. Hiszen amikor a papok Csanádra utaztak „Csanád comes a tíz presbitert saját kocsijára vette fel.” Ez esetben minden bizonnyal négykerekű szekérré kell gondolnunk. „Ez a szekér azonban nehezebb volt, semhogy abban a hegyről lelékhették volna, ezért szekereből kivonszolták, kétkerekű taligára tették, és úgy gurították le; mert a *biga* itt is, épp úgy, mint krónikáinkban, csak kétkerekű taligát jelenthet.” (Domanovszky Sándor 1919/1979. 113.)

Gellért püspök kocsija és bigája azonban sokban különbözhetett a honfoglaló magyarok járműveitől. A későbbi krónikák leírásai, képi ábrázolásai szintén eltávolodhattak a keletről hozott formáktól. Ezért ezen a ponton helyesebb visszatérni a korábbi írott forrásokhoz és a kelet-európai járműkultúra kérdésköréhez. *Menandrosz* azt írta a VI. században a bizánciak 569. és 576. évi követjárásáról, hogy a türkök kagánjának palotasátra előtt „hosszú sorban kocsik álltak, amelyeken nagy tömeg ezüsthalmi volt, tálak és kosarak, s azonkívül még sok állatfigura, szintén ezüstből készítve, melyek semmiképpen sem maradtak el a mieink mögött.” (Györffy György szerk. 1975, 78.) A türk (avar) uralkodó szekerei voltaképpen olyan ladás taligák lehettek, amelyeket a XIII. században a mongol kánok szállásain láttak az európai utazók. A szekerek kincsörző és -szállító szerepköre a lovasnomád kultúrkörben többnyire mindenütt kimutatható. Ehhez elegendő bizonyítékot szolgáltatnak a XIII. századi keleti követjárások adalékai.



a

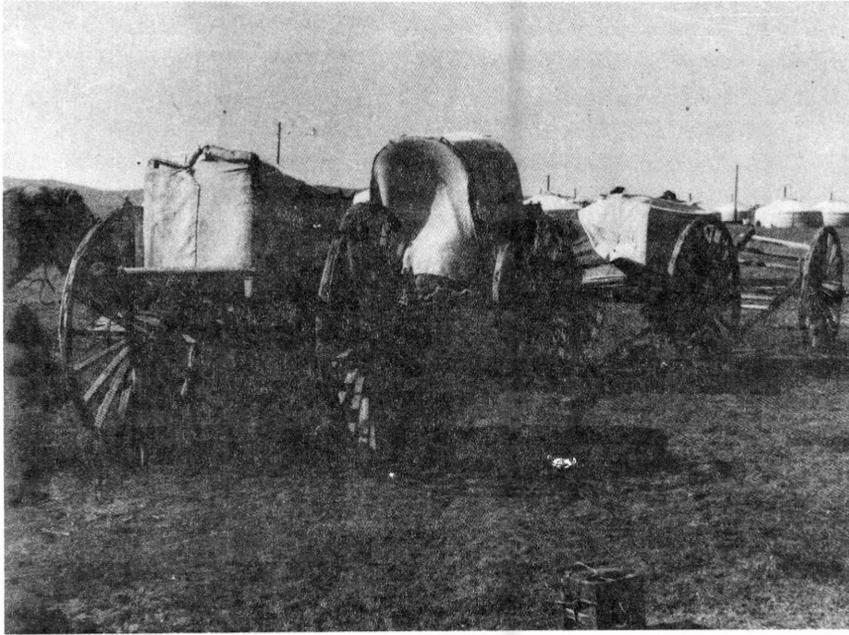


b

1. ábra: a. Szkíta szekér agyagmodellje az i.e. III. évszázadból; b. Kundurman tatárok jurtakocsija Ginzrot rajzán. Tarr 1968, 104. nyomán

Keleti követjárások és ókori auktorok adatai

A kelet-európai nomád népek járműveiről megemlékeztek már az ókori auktorok. *Herodotosz* az i.e. V. században különösen sokat foglalkozott a szkíták életmódjával. Az iráni népek közé tartozó szkíta törzsek az i.e. VII. században vették birtokba a Fekete-tengertől északra elterülő füves pusztákat, s századokon át ott is maradtak. Lakásuk félgömb alakú kocsí volt, amelyet nemezzel borítottak. (*Herodotosz* IV. 46. Geréb József ford. 1893, 39.) Egy *Hippokratész*nek tulajdonította szöveg szerint a szkítáknak négy- sőt hatkerekű szekerei is voltak. Léteztek két- és három „helyiségből” álló sátras



2. ábra: Egymáshoz erősített ládás telegák. Chölönbuir, Mongólia. Földes László felv. 1967-ben. Néprajzi Múzeum F. 218861

szekereik is. *Ginzrot* ökrök által vont kétkerekű jurtakocsinak képzelte el a szkíták lakókocsiját (1.b. ábra). Anakronisztikus vonásai ellenére „hiteles” rekonstrukcióként szerepel a kocsi történetét nyomozó nemzetközi irodalomban. (Tarr László 1968. 103-104.) A szkíta kétkerekű taliga léte hihető, a marhák befogási módja (t.i. istrángokkal) azonban teljesen valószínűtlen. Egy Kercs közelében, a Krim-félszigeten kiásott agyagmodell (1.a. ábra) valamivel hitelesebben mutatja meg, milyen lehetett a szkíta lakókocsi az i.e. III. században.

Az ugyancsak iráni eredetű alánokról *Ammianus Marcellinus* írta a IV. században: „... nincsenek kunyhóik, sem az ekét nem ismerik... Szekereken laknak, amelyet ívből görbített kéregtető borít; rajtuk vonulnak a végtelenbe nyúló sztyeppén. Ha jó legelőhöz érnek, akkor taligáikat körbe állítják, és ... gondoskodnak élelmükről. Ha a fű elfogyott, akkor az egész társaság továbbindul kocsijaival. A kocsin egyesül a férfi és a nő, ott születnek és nevelődnek az utódok. Ez az állandó lakhelyük, és bármerre vándorolnak, ez jelenti az alánoknak az otthont.” (Idézi Tarr László 1968, 102.)

Fedett kocsikról, ökrök által vontatott szekerekről adott hírt az 1245-ben *Batu* kánhoz követségbe küldött *Plano Carpini* is. A kisebb jurtákat a mongolok szétbontva, mállás állatok hátán szállították. Azonban „másokat nem lehet szétbontani, hanem szekéren kell szállítani. A kisebbek fuvarozásához elégséges egy ökör a kocsiba fogva, a nagyobbakhoz, aszerint, hogy mekkorák, három, négy vagy még több ökör szükséges. Bárhová vonuljanak, akár háborúba, akár máshová (jurtáikat) mindig magukkal viszik.” A pápa követe jelentésében megemlítette azt is, hogy a mongol főemberek bálványait „szép fedett kocsiba állították a sátor bejáratával szemben, aki pedig abból a kocsiból ellop valamit, azt irgalom nélkül megölik.” Beszámolt arról is, hogy a dél-oroszországi tatárok asszonyai „hajtják és javítják a szekereket, megrakják a tevéket; minden munkájukban bámulatosan gyorsak és serények.” (Plano Carpini 1247/1986, 97-98. 112.)

A pápai követ szövegeiből nem világos, hogy hány kerekük volt a tatár járműveknek. Szerencsére *Rubruk Willelmus* flamand ferences rendi szerzetes 1255-ben keletkezett útleírása bővebben szól a látott járművekről. Az ő adatait ismerte már *Bátky* is, amikor azt írta, hogy a tatár kánok udvar-

tartásához „200 kétkerekű taliga tartozott s a szekérre rakott 10 m széles „nagyházat” (sátort) 22 ökör húzta. Az eleséges fonott kasokat tevékkel vontatták.” (Bátky Zsigmond 1935, 202. Ld. még: Bátky Zsigmond 1930, 5.). *Rubruk*nak elindulása előtt a konstantinápolyi kereskedők azt ajánlották, hogy ne málhás lovakkal, hanem kordékkal induljon útnak *Batu* kán udvara felé, s vásároljon olyan „fedeles taligákat, amilyenekben az oroszok szokták prémjeiket szállítani.” Négy *fedeles taligával* (kiemelés tőlem – PKA) és két másikkal indult útnak az öt fős csapat. A két utóbbi taligában vitték magukkal az alváásra szolgáló *hálóládákat*. *Rubruk* és társai lovon utaztak. A taligák hajtására, az ökrök és a hátsólovak gondozására két embert fogadtak fel. (Rubruk 1255/1986, 205.) Utóbb megbánta, hogy elfogadta az ökörkordéra vonatkozó tanácsot, mert útjának első részét egy hónap helyett csak kettő alatt tette meg.

A taligára szerelt ládák jelentőségét világítják meg alábbi szavai: „Ilyen ládákban tárolják minden házi eszközüket és értéküket; jó erősen felkötik tevék vontatta magas taligákra, hogy a folyókon átkelhessenek velük. Ezeket a ládákat sohasem veszik le a taligákról. Amikor a hálásra szolgáló jurtákat a földre állítják, bejáratával mindig délnek fordítják, azután a ládás taligákat helyezik el a házon innen és túl fél kőhajításnyira oly módon, hogy a jurta úgy áll a két taligasor között, mintha két fal között volna.” (Rubruk 1255/1986, 208.) A taligák vontatása tehát történhetett tevékkel is, s azok a taligák a többinél magasabb, nagyobb kerekkel készültek. Ládás taligákra utal *Plano Carpini* alábbi megjegyzése is: „... tolvajokat nem találunk erre felé. Ezért jurtáikat és taligáikat, ahol kincseiket tartják, nem erősítik meg zárakkal vagy reteszekkel.” (Plano Carpini 1247/1986, 108.)

Batu kán népéből az asszonyok foglalkoztak a fogatok hajtásával. „Egy asszonyszemély egymaga képes húsz vagy harminc taligát elhajtani, hiszen sík a föld. Az ökrös vagy tevék taligákat egyiket a másik után kötik, az ökröt hajtó asszony a legelsőn ül, s az összes többi egyforma lépésben követi. Ha úgy adódik, hogy valami rossz útszakaszhoz érnek, szétoldják a taligákat, és egyesével vezetik át rajta. Lassú lépésben haladnak, ahogy a juh vagy az ökör ballag.” (Rubruk 1255/1986, 209.) A fogatok soros összekötése tette lehetővé *Rubruk* két hajtója számára is, hogy hat taligával boldoguljanak.

A tatár előkelők szállásainak „szekértábor” jellegét a többnejűség és a sok asszony cselédségének, ládás taligáinak tömege csak fokozta. „*Batu* huszonhat feleséget tart, mindegyiknek van egy nagy jurtája – nem számítva a többi kicsiket [...] ezek olyan kamrafélék, hol a szolgáló lányok laknak és minden jurtához jó kétszáz taliga tartozik...” (Rubruk 1255/1986, 209.) *Batu* asszonyainak tehát mintegy 5200 taligája lehetett, s azok több mint fele ládát hordozott.

Kazária keleti szélén – Asztrahán környékén – a mongolok sós forrásokat, sótelepeket vettek birtokba, s *Batunak* a sóból nagy bevétele volt. *Rubruk* szerint „egész Oroszországból ide járnak sóért, és minden megrakott taligáért két vég gyapotkelmét adnak fél yperta értékben.” (RUBRUK 1255/1986, 206.) Az oroszok taligái – a sóhordók és a prémszállítók egyaránt – áruszállításra, teherforgalomra szolgáltak, s nem sokban különböztek a tatárok vagy a bizánci görögök járműveitől.

Van *Rubruk*nak egy nehezen értelmezhető adata. Különlegesen nagy méretű sátor szállító járműről szól, amit huszonkét ökör vontatott. Tizenegyet fogtak be egy sorban a szekér szélétében végig, tizenegyet pedig ezek előtt. Lemérte a keréknyom távolságát: húsz lábat tett ki (kb. 6 m). Amikor pedig „a jurta rajta volt a szekéren, mindkét oldalán legkevesebb öt lábnyira állt el a kerekektől [...] A szekér tengelye olyan vastag volt, mint egy hajóárbóc; egy ember állott a jurta ajtajában fenn a szekéren, aki hajtotta az ökröket.” (Rubruk 1255/1986, 208.) A sátor átmérője kb. 10 m lehetett, azaz kisebb palota. Ilyen speciális járműve és fogata legfeljebb néhány vezérnek, törzsfőnöknek lehetett. Mégis érdemes megemlíteni, mert arra figyelmeztet bennünket, hogy a régi mongolok taligái és fogatai között az egyetlen ökörrrel vontatott kicsi, ún. ládás taligától kezdve, a magas kerekű tevék taligán át a különleges méretű és vontatású, kerekre épített palotáig sokféle jármű létezett.

A nogaji tatárok 1603-ban – amikor *Zalánkeméni Kakas István* és kísérete átutazott a földjükön – még mindig őrizték a „taligás életmódot”. „Nemezből és pamutból készült csinos lakhelyeiket, melyek eléggé hasonlítanak apró sátrakhoz (csak hogy fenn nagyon gömbölyűek), kétkerekű taligákon tevékkel húzzák egyik helyről a másikra.” (Szamota István művéből ismerte ezt az adatot már Bátky is. Megemlíti, hogy Szamota István 1892, 34. szerint a leírt sátras taligát nevezik *kibitkának*. Bátky Zsigmond 1930, 5. Újabb kiadása Bodrogi Tibor szerk.: *Messzi népek magyar kutatói*. I. Budapest, 1978, 21.)

A magyar szekerezés korai szakaszai

Az 1970-es évek elején – amikor ezzel a kérdéssel először találkoztam – a magyar szekerek őstörténetéhez közvetlenül kapcsolható régészeti adalékok még nem álltak a kutatás rendelkezésére. Az általános régészeti és etnológiai irodalom tanulsága szerint is megállapítható volt, hogy „a mai délorosz sztyeppe övezetében az i.u. első évezred derekán a magyarok már számos jármű-típust találhattak, amelyek Belső-Ázsiából és Elő-Ázsiából a Kaukázuson át egyaránt odakerülhettek.” Ugyanott azt is leszögeztem, „hogyan a magyar szekérterminológia legrégebbi rétege a honfoglalás előtti időkben gyökerezik, s török, mongol, iráni kulturális kapcsolatokra enged következtetni. Ezek a műszavak elégséges bizonyítékát adják, hogy a szekér minden nélkülözhetetlen alkatrésze már ekkor rendelkezésre állt a nyelvi megfelelőekkel együtt.” (Paládi-Kovács Attila 1973, 13.)

Azóta a magyar szekerezés őskorának számos új bizonyítéka jelent meg a szovjet és a magyar régészeti irodalomban. Fodor István feldolgozta és közreadta az 1970-es években publikált szovjet ásatások tanulságait. Nem csupán azt erősítette meg, hogy a tömör kerekű, két- és négykerekű szekerek a kelet-európai és a nyugat-szibériai sztyeppéken az i.e. III. évezredben terjedtek el, hanem azt is valószínűsítette, hogy a magyar szekerezés kezdete „a magyarság önálló néppé válása előtti időkre nyúlik vissza.” (Fodor István 1991, 118.) Az ugor ősnép szomszédságában, a Dél-Ural tágabb körzetében az i.e. III. évezredben elterjedt a szekerezés, az i.e. II. évezredben pedig mindennapos gyakorlattá vált. Minthogy az andronovói műveltség hordozói iráni nyelvűek lehettek, joggal merül fel, hogy a már *Munkácsi* Bernát által iráni eredetűnek vélt *szekér* szavunk az i.e. II. évezredben került át a magyarok és az osztjokok őseihez. (Fodor István 1991, 120.)

Gulya János mutatott rá elsőként, hogy ‘szán’ jelentéssel a keleti osztjákban is él egy a magyar *szekér*hez hasonló hangalakú szó (*likâr, jikâr*). A szókezdő hangok eltérése vagy hanghelyettesítéssel vagy külön-külön (kétszeres) átvétellel magyarázható. A szót átadó indoeurópai nép az ugor ősnép csoportjai közé ékelődve, mindenképpen azok szomszédságában élt. (Gulya János 1965, 285; Gulya János 1967, 38.)

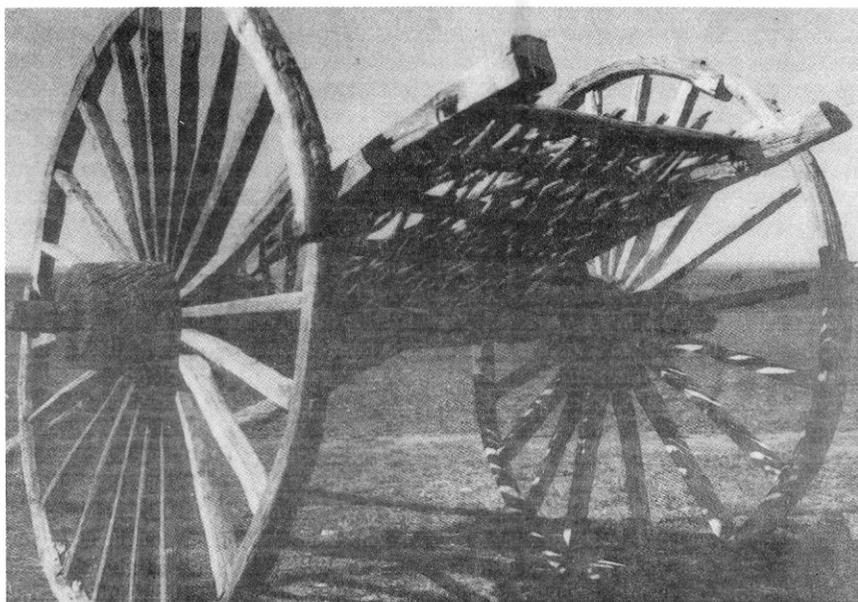
Amennyiben ez a megfejtési javaslat hangtörténeti szempontból elfogadható, akkor sem szabad négykerekű járműre, mai értelemben vett szekérre gondolni. Sokkal inkább páros csúszórúdra (*travois*), a ló nyergéhez erősített kerek vontatóra. Az erdős vidéken élő baskírok a XX. századig használták ezt az eszközt (*szalasz*), s ahol az erdő jól járható volt, keresztfa helyett tengelyt tettek a csúszató alá két kerékkel. (Tagán Galimdsán 1938, 232.) Döntő mozzanatnak a kerék megismerését kell tekintenünk. Erdei vadászok számára a ló nyergéhez kapcsolt *travois*, a kerékkel felszerelt csúszórúd igen megfelelő szállítóeszköz. Hasonló módon kezdődhetett az ugor és ősmagyar szekerezés is. Az ugor ősnép lóartásának ismeretében ez nagyon is valószínű. Fodor István felteszi, hogy a magyar szekerezés kezdetei „– függetlenül *szekér* szavunk átvételének idejétől – az i.e. II. évezredbe nyúlnak vissza. E fontos közlekedési eszközzel a minden bizonnyal iráni



3. ábra: Régi típusú telega, "modon täräg" Chölönbuir, Mongólia. Földes László felv. 1967-ben. Néprajzi Múzeum F. 218828

nyelvű déli szomszédaik révén ismerkedtek meg.” (Fodor István 1991, 120-21.) Lehetségesnek tartja, hogy az állattartó, földművelő előmagyarság már a szekér különböző típusait használta. Nem zárja ki azt sem, hogy a szekér szó csak a szkíta-szarmata korban (az i.e. VIII. évszázadtól kezdődően) került a magyarba, de abban az esetben valamelyik új szekérfajta megjelenéséhez kapcsolódott. Magam is úgy gondolom, hogy a magyar szekerezés előtörténetében többszöri óiráni kultúrhatással kell számolnunk. Valószínűleg csak a szkíta-szarmata korban ismerték meg eleink a fedeles szekeret. Nomád állattartóként szekereiket már ők is *nemessel* fedték, és ökörrrel, *tehénnel* vontatták.

Kerekes járműveink honfoglalás előtti történetének következő korszakát főként az ótörök kölcsönszavak világítják meg. Két jármű-típus – a *taliga* és a *targonca* – neve érdemel elsősorban figyelmet. A *targonca* szót a TESz ismeretlen eredetűnek mondja, s megjegyzi: „egy ki nem mutatott alapszó magyar kicsinyítő képzős származékaként való magyarázata téves”. (TESz III. 851.) Mindenesetre a szó mongol megfelelője, a *tärgän, täräg* a magyarral azonos értelemben mutatható ki. (Váczy Péter 1958, 277. Földes László felvétele F. 218828) Ehhez az alapszóhoz kapcsolódott a szlávól átvett *-ca* kicsinyítő képző. Lehetetlen megmondani, hogy az alapszóhoz hol, mikor, melyik nyelvben kapcsolódott ez a képző.



4. ábra: Régies telega hátulról; "modon tärög", "ondor tärög". Chölönbuir, Mongólia. Földes László felv. 1967-ben. Néprajzi Múzeum F. 218829

A *taliga* elsődleges jelentése 'kétkerékű jármű', s szintén honfoglalás előtti elem nyelvünkben. Végső forrása vitatott, megfelelői – jórészt magyar közvetítéssel – több közép- és kelet-európai nyelvben megtalálhatóak. Ennek alapján a taligát a TESz vándorszónak minősíti. „A magyar szó a legvalószínűbb feltevés szerint a régi oroszból vagy ukránból való átvétel; nem zárható ki azonban, hogy mi is ugyanúgy valamely kelet-európai nyelvből vettük át, mint a szomszédos nyelvek.” (TESz III. 829-30. Lásd még: Kniezsa István 1955, 760-61.) Balassa Iván úgy véli, hogy a *taliga* szót csak az óoroszból vagy óukránból lehet magyarázni, mivel más szláv nyelvben nem volt meg. „Szavunk minden bizonnyal része annak az eketerminológiának, amit a keleti-szláv népektől még a honfoglalás előtt sajátítottak el.” (Balassa Iván 1973, 212.) Ennek azonban ellentmond a 'eketaliga' jelentés kései (1521) adatolása és a szó korai mongol előfordulása. A mongol *tēlege* feltűnt már a mongolok titkos történetében. (Ligeti Lajos 1962, 168. Mai *telegák*hoz: Földes László fényképfelvételei a Néprajzi Múzeumban F. 218829-218861.) Amennyiben az oroszokon keresztül jutott a magyarba, akkor is inkább, 'szekér, kerek jármű' jelentése volt az elsődleges. Tarr László feltevése szerint a honfoglalás előtti magyarság a négykerékű járművet is taliganak nevezte. (Tarr László 1968, 166.) Ez a feltevés szükségtelen és teljesen alaptalan. Az ugyanott említett *madzsar* nevű jármű pedig aligha vezethető vissza a népvándorlás korába. Sokkal valószínűbb, hogy a Krímben raboskodó erdélyiek, székelyek révén terjedt el a XVI-XVII. szá-

zadban a Fekete-tenger északi vidékén (Besszarábia, Krím). Erre utal a székely „félvágás” szekérrel való formai egyezése is. (Vö. Szilády Zoltán 1931, 388, Haáz Ferenc Rezső 1932, 10, 13.)

Mindenesetre „joggal tehetjük fel, hogy már a levéidai magyarok is több típusát ismerték a kerek járműveknek.” (Paládi-Kovács Attila 1973, 12.) Szekerek, taligák fejlettségére és az ótörök nyelvi, kulturális kapcsolatokra utal a fontosabb alkatrészek nevének etimológiája. Természetesen főként küllős kereket használtak, mert a *küllő* valószínűleg ótörök kölcsönszó a magyarban. (TESz II. 690-691.) Elvben a küllős kereket ismerhették már jóval előbb is. Ugyanis az Ural déli előterében az i.e. II. évezred derekán elterjedt a küllős kerék használata. (Vö. Fodor István 1991, 117. Ld. még: Tarr László 1968.)

Honfoglalás előtti török jövevényszó nyelvünkben a *tengely*, a *szárny* (rúdszárny), a *karó*, a *gyaka* (szekéroltal kitámasztására), s a lószerszám egyes részeinek neve (*gyeplő*, *kantár*). Utóbbiak a lófogatolással összefüggésben jelenhettek meg, hiszen a lovagláshoz szolgáló ugor szavak (*ere*, *emlő*) rendelkezésre álltak. (vö. Bárczi Géza 1941, Bárczi Géza 1966, és a TESz I-III. megfelelő címszavait.) A *kerék* finnugor szótövből származik, a ‘kerék’ szótól különült el. Kéznel voltak a kerékhez kapcsolódó egyéb műszavak is: *talp*, (kerék)agy, *kebel*, *boka*. Ezek jelentésbővülése részint már a X. század előtt megtörtént. Jellemző, hogy a *talp* ‘keréktalp’ jelentése már a Besztercei Szójegyzékben (1395 k.) feltűnt. (TESz III. 831.) Korán átmehetett a jelentésbővülésen a kocsiszekrény leírásához szükséges néhány szó is: (szekér)oldal, szekér(*derék*), szekér(*fenék*).

Erdélyben a kerékküllő régi neve *fantó*. Ebben a jelentésben 1577-ben jegyezték fel először. ‘Ágas-bogas végű halászszeres’, illetve ‘edénytartó ágasfa’ jelentését csak a XIX. században szótározták. A XVI-XVIII. században Erdély nagyobb részén – Szolnok-Dobokától Hunyad megyéig, Kolozsvártól a Székelyföldig – használatos volt ‘szekéreküllő’ jelentésben. ‘Ágasbogas fa’ jelentésben pl. Komárom és Szolnok halásza ismerték. Ez a jelentés sokkal elterjedtebb és régebbi lehetett, mint a ‘kerékküllő’. A *fantó* szónak megbízható etimológiája nincs, összetételként való magyarázata téves. (MTSz I. 574, TESz I. 887, EMSzT IV. 30-31.) Szóföldrajza, hosszú történeti múltja alapján mégis számításba kell vennünk a szekérterminológia legkorábbi rétegeinek vizsgálata során.

Szekérfélék, szerkezetek, mesterek

Kelet-Európa és Közép-Ázsia népei sok olyan kerek járművet használtak az utóbbi évezred folyamán, amelynek legfeljebb a neve jutott el hozzánk. Ezek többségét a török és tatár népek révén a keleti szlávok is átvette. A *kibitkának* nevezett nomád lakókocsi i.e. 1000 körül már elterjedt a sztyeppe keleti, ázsiai részein. (Hančar, F. 1956, 558.) Jelentése az oroszban is elsődlegesen ‘fedeles kocsi’, illetve ‘bőrből, nemezből készült kocsifedél’ volt. Később az úti batár és az orosz postakocsi megnevezésére is szolgált. Eredetileg a nomád mongolok sátrát nevezték *kibitkának*. A Mongóliában még a XX. század elején is létező jármű

kétrúdú, kétkerekű taliga, s arra épített jurta volt. Embermagasságú kerekeihez 18 küllő tartozott. (Vjatkina, K.V. 1960, 176.)

Igen elterjedt járműnév az *arba*, *araba*. Az üzbégeknel kétkerekű taligát neveznek meg vele. Kerekei embermagasságúak. *Karmüseva* szerint azért szükséges hozzá nagy kerék, hogy a taliga könnyen átgördüljön a kis öntözőcsatornákon. (Szíves szóbeli közlése 1975-ben Moszkvában.) Magas kerekű taligát neveztek *arbának* a XX. század elején az Alma Ata vidékén élő kazahok. A jármű padozata olyan magasán volt, hogy még a mélyebb vizeken, a Tersz folyó ágain is átkelhetek vele anélkül, hogy a kocsirakományt víz érte volna. (Almásy György 1903, 86.) A Fergánai-medencében élő kipcsak-kirgizek a porták kapuját úgy méretezték, „hogy az *araba*, a közismert ázsiai nagykerékű kordé, kényelmesen befér rajta.” (Prinz Gyula 1908, 90. Részletezően: Prinz Gyula 1911, 9-10.)

A baskír *arba* ezzel szemben négykerékű szekér. Főként abban különbözik az orosz és a tatár szekértől, hogy azoktól mindig hosszabb. (Tagán Galimdsán 1938, 233.) Ukrajna sztyeppevidékein a kétlovas taligát nevezték *harbának*. Ennek is magas kerekei voltak, s széles körben használták végig Ukrajnán. (Prychodko, M. 1973, 409.) Postakocsi, sőt a XVIII. században már luxuskocsi volt az *araba* jelentése a török birodalomban. Ilyen kocsi járt Isztambulból Szófián át Belgrádba, de elterjedt a török, arab *araba* Észak-Afrikában is, egészen Tunéziáig. (Braudel, F. 1985, 421. A balkáni arabához: Szilády Zoltán 1931, 338.) Ez a járműnév olyan vándorszó, amelyet feltehetőleg az oszmán-törökség terjesztett el. Tőlük kerülhetett az európai török-tatár népekhez és a szlávtság keleti és balkáni csoportjaihoz. Helyenként régi járműneveket szorított ki. Hiszen a „kirgiz *arba*” eredetileg a *kokán* (*hokán*) volt; a szintén nagy kerékkel készült taliga. A kerekek átmérője embermagasságú. Sekélyebb vizeken könnyen átkelhetnek vele anélkül, hogy víz érné a rakományt. A tengelyhez két rúd kapcsolódik, azok közé fogják be a hámmal húzó lovat. Ha nincs teher a *kokánon*, a két rudat a ló nyergéhez kötik. (Tagán Galimdsán 1938, 237-38. Sajnos a hámot nem írta le.) Az örményeknél, noha az ókortól ismeretes náluk a négykerékű kocsi, a paraszti életmódban főleg a kétkerekű *arba* használatos a XIX. század derekáig. A szó az oroszok és törökök felől érkezett, saját nyelvükön *szel*, *szal*, *szajl* a taliga neve. (Petroszjan, L. N. 1972, 105-110.)

A *kibitkához* hasonlóan régi kölcsönszó az oroszban a *teljéga*. Így nevezték azt a könnyű szerkezetű parasztszekeret, amelyet a közép-ázsiai postavonalon (pl. Taskent és Csimkent között) poggyászokcsiként használtak a XX. század elején. Ezt a négykerékű, kétrúdú járművet három ló húzta, s a szekér két rúdját elől ív alakú fa fogta össze. (Almásy György 1903, 64, 81. és 29. kép.) Az orosz *teljéga* szó a XI. század óta kimutatható. Eredetileg kétkerekű jármű neve lehetett ott is, miként a magyarban.

Az Altáj északi, középső részein használatos jármű a *taratayka*-nak nevezett szekér. Nem tudni, milyen kapcsolata van az ukrán-lengyel nemesség és a kozák vezetők *taradyky* elnevezésű kocsijával, amiről a XVIII-XIX. századi források szólnak. (Levin, M. G. – Potapov, L. P. 1964, 311, Prychodko, M. 1973, 411.)

A *csumák*ok (orosz fuvarosok) *mája* elnevezésű nehéz, egyrúdú, négykerekű társzekereiről, az ukrán parasztok kétkerekű, egyrúdú taligáiról (*beda*, *bidka*), s a kelet-európai térség többi járművéről nincs terünk szólni.

Nyilvánvaló, hogy Kelet-Európa kerek járműkultúrája igen összetett, történetileg rétegzett. Sajnos e térség középkori és újkori szekereinek, fogatolási módjainak történetét, eszközeinek típusrendjét kevésbé ismerjük. Ennek hiányában pedig a IX-X. századi fejlettségi fokra aligha következtethetünk. Tény, hogy a keleti-szlávság a török-mongol nomád népektől sok járműnevet átvett a VIII-XIII. század folyamán. Az újkor elejétől fogva már az oroszok közvetítettek járműveket, fogatolási módot (*trojka*, *duga* stb.) a Baltikumba, a Volga-vidéki, majd a közép-ázsiai török népekhez (Viires, A. 1977.; Viires, A. 1981, 35-36.)

A kerek járművek több ezer éves története ellenére a belső-ázsiai török és mongol népcsoportok, sőt a kaukázusi népek többsége is láthatólag napjainkig ragaszkodott a kétkerekű és kétrúdú járművekhez. (Gegesidze, M. 1956, Almásy György 1903, 35.; Kalojev, B. A. 1973, 73-77, Petroszjan, L. N. 1972.). Mongóliában még az 1950-es évek közepén is kizárólag taligákat fényképeztek, négykerekű szekereket nem. (Róna Tas András 1961, 96, 192, 218.) Ezeknek a kereke általában magas.

Az etnológusok és az archeológusok éles határt vonnak a kétkerekű és a négykerekű járművek között az eredet tekintetében. Nagyon tanulságos ezek földrajzi elterjedtségének kontinentális elhatárolódása is. Már Nopcsa (1923-24, 67.) dominánsnak jelezte a kétkerekű járműveket a Mediterráneum térségében és az atlanti partokon Dél-Angliáig felnyúló sávban. Megerősítette és finomította a taligák és a szekerek elterjedtségi térképét Gösta Berg, aki Közép-Európában és Kelet-Európában a négykerekű szekeret, a Földközi-tenger országaiban és Európa nyugati, északi periferiáin a taligát találta régi, meghatározó jelentőségű kerek járműnek. (Berg, G. 1935, 106, 110-111.)

Magyarországon a XI-XIII. században a szekér és a taliga egyaránt kimutatható. A középkorban nem a kétkerekű, hanem a négykerekű járművek voltak nálunk túlsúlyban. Ugyanezt – források hiányában – nem lehet ilyen egyértelműen kimondani a IX-X. századra vonatkoztatva.

A négykerekű szekerek története a kelet-európai sztyeppén és a Kárpát-medencében egyre alaposabban adatható. Nagy monográfiájában Piggott (1983) a kései rézkortól a kései vaskorig, a keltákig követi nyomon a szekerek európai őstörténetét. Megerősíti – jelentős részben magyar régészek (Bóna István, Bökönyi Sándor, Kalicz Nándor, Fettich Nándor, Soproni Sándor) nyomán – hogy a szekerek terjedése a Kaukázuson és a Fekete-tenger mellékén át igen korán elérte a Kárpát-medencét, s onnan lassan terjedt Észak- és Nyugat-Európa irányába. (Piggott 1983, 239-40.) A népvándorlás korának és népeinek járműveit régészetileg sajnos kevésbé tárták fel. Nem lehet megbízhatóan tudni, milyen volt a szekerek alváza, hány rúddal és vonóállattal történt a vontatásuk.

Moszyński (1929, I. 645. § és 518. ábra) a recens szláv népi kultúrában három szekér alváz-típust különített el: a) egyszeri összeillesztésű, b) kettős és

c) hármasszelellesztésű szekeret. Az utóbbi kettő lényegesen kezdetlegesebb összekapcsolási mód, mint az első. Voltaképp az egyetlen nyújtófával összekapcsolt, könnyen forduló, gyorsan szétválasztható, első- és hátsó taligából álló szekér a legmozgékonyabb. A magyar nyelvterületen az újkori paraszti szekereknek csupán ez az egyetlen *nyújtóval* összekapcsolt típusa ismeretes. Meghatározó az egy rúddal, páros fogatolással közlekedő szekér (MNA. 191. térkép). Az alváz szerkezete, az *elő-* és *utószekér* kapcsolatát biztosító rudak száma (angol *main-beam*, orosz *lisica*, német *Langbaum*) a vonórudak és a fogatolt állatok száma azonban fontos rendező elve az európai szekértípusoknak. (Fenton, A. 1976, 11-12, Putschke, W. 1971, Viires, A. 1978, 78-80.)

A *derékszeg*, a „csapos előtengely” Árpád-kori terjedése hazánkból nyugat felé lehetőséget ad arra a következtetésre, hogy a X-XI. században már az egyszeri összeerősítésű (egy *nyújtóval* felszerelt), fordulékony szekeret használta a magyarság. A vonórudak számáról és a vonóállatok fajtaíróiról, az összefogott állatok számáról, módjáról (egyes és páros fogat) legfeljebb feltevéseink lehetnek. Minthogy az „egyrudas” és a „kétrudas szekér” európai határvonala átszeli az ukrainai sztyeppét kelet-nyugati irányban, s a Don torkolatvidékén, illetve a Kaukázus északi előterében húzódik (Czekanowski, J. 1952, 111.), a régi magyarság csoportjai az „egyrudas” és a „kétrudas” szekérfajtát is használhatták.

A négykerekű szekér gyors fordulását a *szekérelő* (vagy *előszekér*) *fergettyűje*, más szavakkal szólva a „csapos előtengely” teszi lehetővé. Ezt a csapot a népnyelv *derékszeg* néven ismeri. Ez a vaspálca kapcsolja össze a tengelyt a rajta fekvő *párna-* vagy *vánkosfát* a *fergettyűvel* és az *utószekér* kapcsolódását biztosító *nyújtóval*. Ezek furatait pontosan egymáshoz kell illeszteni a szekér összeszerelése és az alkatrészek *derékszeggel* való összekapcsolása érdekében. Nyugat-Európában a „csapos előtengely” (a *derékszeg*) a XIII. században jelent meg, de orosz és lengyel területen a XII. században már ábrázolták (pl. a novgorodi bronzkapun). Ez a technikai újítás minden jel szerint a Fekete-tenger melléki sztyeppevidéken született a gyors, melegvérű lovakkal fogatolt könnyű szekerek, négykerekű járművek vontatása kapcsán. (Makkai László 1984, 36-37.) Nem állítható biztonsággal, hogy a Lebediában élő magyarok már ismerték. Annyi bizonyos csupán, hogy a XIV-XV. században a könnyű magyar kocsik egész Európában elhíresültek. Igen valószínű, hogy a nyugati országok a „csapos előtengely”-t is magyar minta után kezdték alkalmazni a XIII. században.

Az alvázra épített kocsiszekrény formájára, kitámasztására nézve kevés történeti adattal rendelkezünk. Anyagáról azt kell megjegyezni, hogy bárdolt deszka helyett főként vesszőből font kasokkal lehet számolni. A baskírok a XX. század elején nyírfagüzséből és vesszőkből fonták a szekér felső részét. Végül egy erős, teknő alakú kast kaptak, amit nem lehetett kiemelni, levenni a szekérről. Akkoriban a szomszédos tatárok, oroszok már inkább deszkából készítették a kocsiszekrényt. (Tagán Galimdsán 1938, 233.) A hosszú, főként fűvesszőből font szekérkasok a kelet-európai népeknél mindenütt használatban voltak. Egyes vélemények szerint a szkíta kultúra visszatükröződései. (Czekanowski, J. 1952, 131.)

Magyarországról terjedt el Nyugat-Európában a XIV-XV. században a szíjakra függesztett kocsi. (Makkai László 1984, 37.) Szíjakon függött eredetileg a *hintónak* nevezett jármű kocsiszekrénye is. Ezt az eljárást az Altaj vidéki nomádok az i.e. V. században már biztosan ismerték. Az Ulagan völgyben kiasott híres négykerékű luxuskocsi tetővel, 126 cm-től 236 cm magasságig terjedő kocsiszekrénnel készült. Kerekeinek átmérője kb. 160 cm volt, s egyenként 34 küllő tartozott hozzájuk. A kocsiszekrény részei szíjakkal voltak összerősítve (Hančar, F. 1956, 563, Rudenko, Sz. I. 1970, 189, Tarr L. 1968, 101-103.) A szíjazást Hančar a szétszerelhetőség kívánalmával hozza kapcsolatba, holott a kán kényelme is fontos szempont lehetett. Nincs kizárva, hogy a honfoglalók egyes előkelőinek volt már szíjakra függesztett luxuskocsija.

A szekér-kultúra bizonyos technikai fejlettségi szintet, szerszámokat, mestereket kívánt a régi korokban is. A szekér előállításának legnehezebb művelete a kerékagy kifűrése volt. Sok mesterségbeli tudást kívánt a kerék küllözése, a talpak felrakása is. A kerékgyártás általában véve az ácsmesterségből fejlődött ki. *Ács* szavunk ótörök eredetű, s a honfoglaló magyarok nyelvében azt a mesterembert jelölte, aki többféle famunkát, így szekérgyártást is végzett. (TESz I. 94.) Különösen a kerékgyártás kívánt fejlett szerszámkészletet. *Szalu, szeg, ró, fúr, fúró* szavunk igazolja, hogy a fát már az ugor ősnép is jól meg tudta munkálni, s képes volt a szekérhez kereket készíteni (sajtkerék). A vaskorban a szerszámok tökéletesedtek, vasból készültek, de a szekérhez vasat nem használtak fel. Honfoglalás kori régészetünk ezért sem találja érdemleges emlékeit a kocsikészítésnek. (László Gyula 1944, 360, Bárczi Géza 1966, 29.)

Batu kán népéből 1255-ben „A férfiak csinálják az íjakat és nyilakat, a kengyelvasakat és zablákat, készítik a nyergeket, valamint a jurtákat és taligákat...” *Rubruk* azt is írja, hogy „Az asszonyok gyönyörű szép taligákat készítenek maguknak, de nem tudnám leírni őket felségednek, legfeljebb lefesteni; bizony mindent lefestettem volna, ha tudnék festeni.” (Rubruk 1255/1986, 208. 219.) Ebből a szövegből azt szűrhetjük le, hogy a különböző mesterségeket férfiak üzték, de a taligákat az asszonyok díszítették és festették.

A szkíták szekerei közül kiváltak a „temetési szekerek”, amelyeket a halottal együtt temettek el. Ezeket a négykerékű járműveket dúsan kifestették és feldíszítették. Az egyik – a Kubán vidékén feltárt – szkíta kurgánban két temetési szekeret találtak. Az egyikben még jól látható volt a világoskék, sárga és fehér festék nyoma (Tarr László 1968, 104.) Temetési kocsit a régi tatárok is készítettek. Temetés után a kocsit, amelyen a halottat kivitték, széttörték, jurtáját lerombolták, nevét pedig három emberöltőn keresztül nem volt szabad kiejteni. (Plano Carpini 1247/1986 104.)

Nem kétséges, hogy a járművek díszítése, festése igen régi hagyomány mindazon kelet-európai és közép-ázsiai pásztornépek között, amelyeknek anyagműveltségéből az V-X. századi magyarság a legtöbbet merített. Joggal gondolhatjuk, hogy Árpád népének szintén voltak díszes, festett szekerei és taligái. László Gyula feltevése szerint honfoglalás kori szekereink nem sokban különbözhet-

attól, amit *Bertrandon de la Brocquière* lovag látott nálunk: „Fedelők igen szép, az ilyen fedeles kocsik oly könnyűek, hogy kerekkel együtt akárki egymaga vállalára veheti és elviheti.” (László Gyula 1944, 360.)

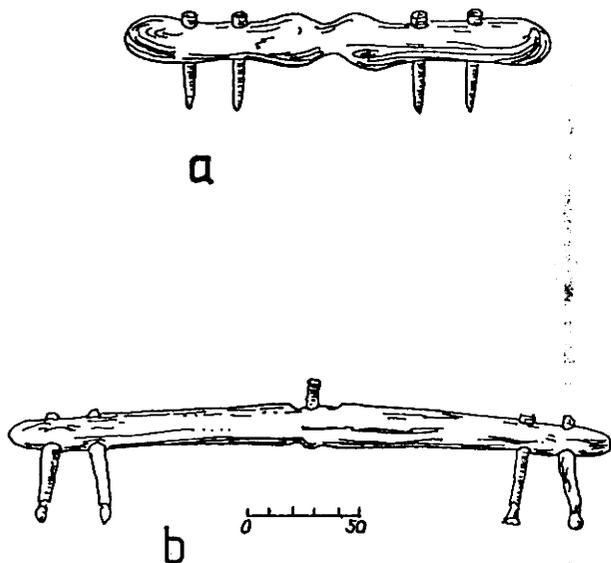
Az ökrök befogása

Ma még nem lehet biztonsággal válaszolni arra a kérdésre, hogy a honfoglaló magyarok vajon milyen fogatokkal vontatták kerekcsap járműveiket. Nehéz megmondani, hogy az ökör és a ló közül melyik volt a domináns vonóállat, s mi módon történt a befogásuk. Bodó Sándor a kapás és az ekés földművelés eurázsiai zónáira, határvonalaira, valamint a ló és a szarvasmarha domináns igavonó régióira hivatkozva foglalt állást: „A magyarság az őshazában Ázsia nyugati és Európa legkeletibb tájain – a két rúd között egyedül fogatolt ló régiójában – minden bizonnyal a lovat használta igaerőként.” (Bodó Sándor 1990, 27.) Lóval vont halotti szekereknek régészeti bizonyítékai vannak az Uráltól délkeletre elterülő sztyeppén már az i.e. XVI. században. A Dél-Ural térségében ugyan az i.e. III. évezredben honosodott meg a szekerezés, de a kezdeti időszakban a szekerek elé kizárólag szarvasmarhát fogtak. Csupán az i.e. II. évezred közepétől valószínűsíthető a ló fogatolása is a dél-uráli pusztán (Fodor István 1991, 117-118.)

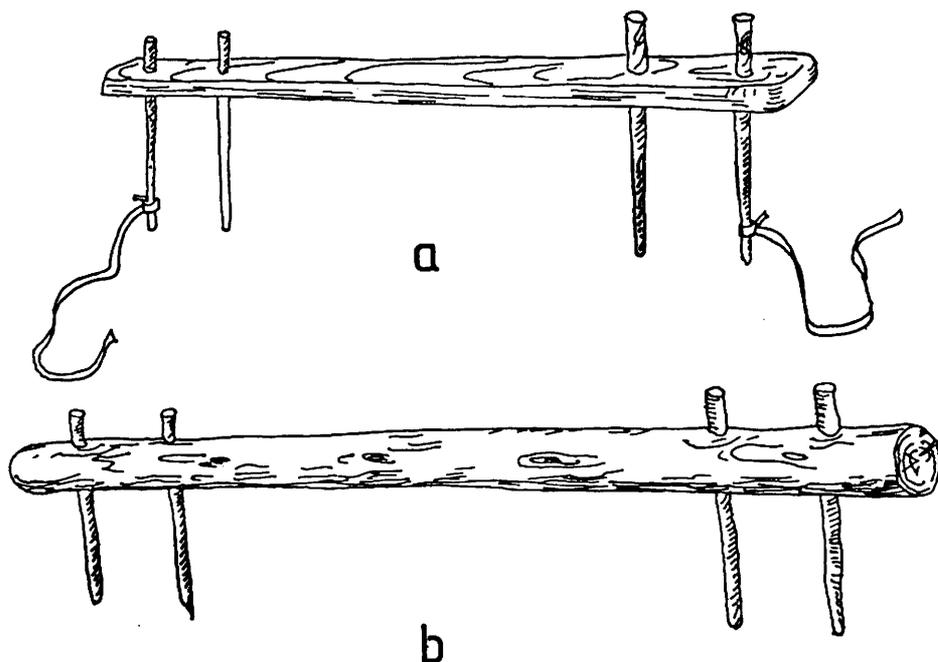
Írott forrásaink a XIII-XVII. századi tatárok, mongolok fogatairól szólva csupán ökrökkel és tevékkel vont szekereket, taligákat említenek. Konstantinápoly

lakói és a Pontus vidéki görög, illetve a Volga – Don vidéki orosz népesség szintén ökrös taligákat használt. Ebből ugyan nem következik az, hogy a IX-X. század magyarsága is kizárólag az ökrös taligát ismerte, de a később leírt kelet-európai viszonyoktól sem lehet teljesen eltekinteni.

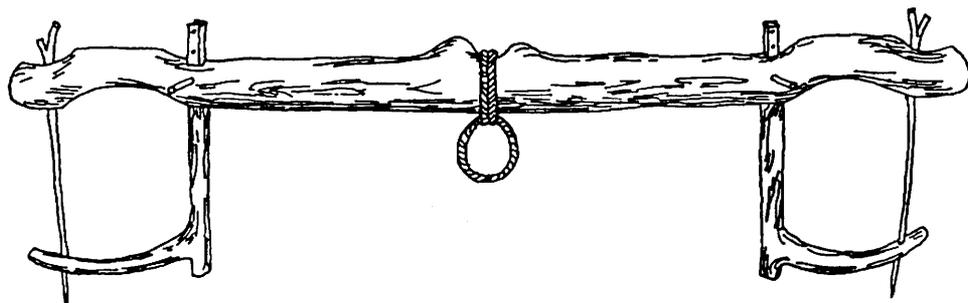
Írott forrásaink sajnos nem szólnak a X-XIII. századi Kelet-Európa járomformáiról. Bodó Sándor felteszi, hogy eleink minden bizonnyal Lebédiában ismerték meg „a fából készült marjárom valamelyik típusát.” Másutt pedig leszögezi: „A szarvasmarha



5. ábra: Torokkötős járomok Közép-Ázsiában. a. tadzsik járom. Muhigjinov, I. 1975, 56. b. üzbégi járom Taskent vidékén. Gamborg, B. Sz. 1975, 109. nyomán



6. ábra: Torokkötős járom a Kaukázus előterében és Közép-Ázsiában. a. csecsen járom, b. járom Szamarkand vidékéről. Bežkovič, A. 1969, 145. nyomán



7. ábra: Ukrán - belorusz járom vonóguzzsal (Polécia vidéke). Bežkovič, A. 1969, 144. nyomán

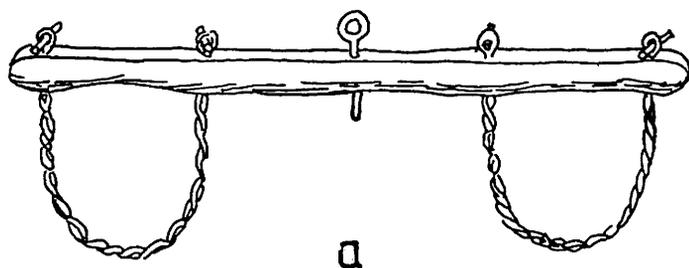
fogatolásának gyakorlatát a bolgár-törököktől vehettük át, s erre páros mariga használata volt a jellemző.” (Bodó Sándor 1990, 28, 189.) Nem gondolnám, hogy a járom megismerése az ekés földműveléshez kapcsolódott. Elfogadva Fodor István adalékait az ökrös szekerek i. e. II-III. évezredi előtörténetéről, a járom ismeretét is jóval korábbi korokra kell datálnunk.

A marjárom eszközcsoportját említve sem szabad a rámaigára gondolnunk. Ez az igaforma a legfejlettebb, a leghatékonyabb az összes létező járom között. A Kárpát-medencében összefüggő nagy területen használatos, s ezzel egész Európában egyedül áll. Kelet-Európa és Közép-Ázsia népei még a közelmúltban is a marigák egyszerű, kezdetleges formáit alkalmazták. Ilyen az ún. *torokkötős járom* (Kehlstrickjoch), amit a csecsenek, az oszétok, a szamarkandi, fergánai üzbégek, a pámiri tadzsikok máig használnak (Bežkovič, A. 1969, 145, Kalojev, B. A. 1973, 74-75, Kalojev, B. A. 1981, 115, Gamburg, B. Sz. 1975, 109, Muhigjinov, J. 1975, 56.) Ezek mind (szekér)rúdhoz gúzzsal kapcsolható, páros fogatolásra alkalmas jármok (5. ábra). A *tarkójárom* (Nackenjoch) és a *dorongjárom* (Prügeljoch) megelőzte a küllős, torokkötős járom, illetve a *Krummholzjoch* kialakulását ezeken a kelet-európai, közép-ázsiai tájakon. A X-XIII. századi magyar, kun, tatár jármok ezekhez állhattak a legközelebb.

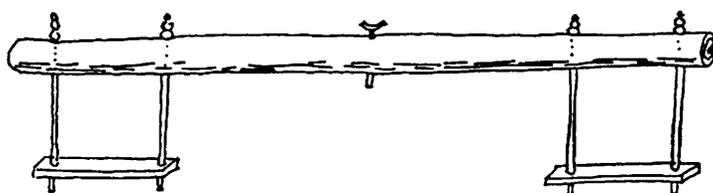
A honfoglalás kori járom gúzzsal vagy vonószíjjal kapcsolódott a szekérrúd végéhez. Másra azért nem gondolhatunk, mert Kelet-Európában, a Kaukázus északi előterében és Közép-Ázsiában a XX. századig ezek a kapcsolási módzatok éltek tovább. (Bežkovič, A. 1969, 143-144; Podolák, J. 1969, 235; Viires, A. 1969, 129, Kalojev, B. A. 1973, 76; Muhigjinov, J. 1975, 54-56.) Magyarországon azonban már igen régen egyetlen *nyakszeggel* kapcsolják hozzá a járomfőt a rúd végéhez. A nyakszeg többnyire vaspálca, de megfelelt a szívós, erős somfa is. Ehhez az egyetlen mozdulatot igénylő „ragasztáshoz” (*ragasztó szög*), a biztos, bár merev csatlakozáshoz villásan kettéágazó rúdfőre van szükség. Ennek két ága közé úgy illesztik be a járomfőt, hogy a mértani közepén levő furat a rúdfő alsó és felső ágának furata közé kerüljön. Ez a technikai megoldás a XIX-XX. században már az egész magyar nyelvterületen ismeretes, kizárólagosan használatos. (MNA II. 120. térkép; Bodó Sándor 1990, 86.) Ettől eltérő gyakorlat csupán Csíkban, Gyergyóban, s itt-ott a Hetésben, az Őrségben fordult elő. Régebben azonban a vonószíjas kapcsolat jóval elterjedtebb volt, mint a XIX-XX. században.

Mészöly Gedeon a *küszküllő* szó jelentéstörténetét nyomozva derítette ki, hogy Csíkban nincs az ökörszekér rúdján villás rúdfő és nincs nyakszeg. A rúd végének és a járomfőnek a furatába szíj kerül, aminek a neve *vonószíj*, *járomszíj*, *közszíj*. A szíjat alul is, felül is egy-egy kb. 15 cm hosszú fadarabbal, *küszküllővel* biztosítják, hogy a szíj feszes maradjon. Amikor a két fácskát a vonószíjból kihúzzák, a járom elválik a szekérrúdtól vagy a *tézsolatól*. Mészöly rámutatott, hogy a *küszküllő* szót ismerte, használta már *Tinódi* és az *Érsekújvári Codex* szerzője, Szinyei tájszótára pedig Háromszékből és Kiskunhalasról is említi. (Mészöly Gedeon 1914, 3-4, MTSz II. 1268.) Nyíri Antal Lendvahosszúfaluban ‘járomszeg’ jelentésben jegyezte fel az *igaküllő* szót. (Nyíri Antal 1943, 123.) A Hetésben a *bránáló iga* szintén két-két *igaküllővel* készül. (Dömötör Sándor 1958.)

A *küllő*, *küszküllő* szó tehát hozzátartozott a régi magyar járomterminológiához, s egészen biztosan nem szláv eredetű. A vonószíjas járomszerkezet lényeges eleme a *közszíj*, amellyel a járomot a szekérrúdhoz kapcsolják. Csíkban a nép inkább *vonószíjnak* nevezi, a szíjgyártók – akik készítik és árulják – *járomszíjnak* is nevezik.



a



b

8. ábra: Kezdetleges járomtípusok Magyarországon a XX. század elején. a. Ives marjárom tölgyveszszökből csavart gúzzsal. Nyírgyulaj. Kiss Lajos 1937, 310. nyomán. b. "küllü"-vel készült magyar iga. Hetés. Dömötör Sándor 1958, 152. nyomán

Gyergyóban egyedüli neve: *köz*. „A *közszíj*at kemény marhabőrből készítik, 25 cm hosszú, 4 cm széles, ugyanilyen fokos és mindig kétrétű, azaz 8 cm szélesre kivágott bőrt kétrétbe hajtanak s ennek a két végét egymáshoz illesztik s szíjjal összehajtogatják.” (Paál Gyula 1914, 44.) Gönyey úgy találta, hogy a *küszködlős*, vonószíjas járom Tusnádtól északra van elterjedve, de már délre, a szomszédos Sepsibükszádon Háromszék megyében s ettől lefele, a rúd végén van *rúdfej*, s használnak járomszeget, azaz nyakszeget. (Gönyey Sándor 1942, 274.)

Csík–Gyergyóban a vonószíjas járomszerkezet előnyeit a hegyvidék terepszonyaival magyarították. Mindez nem indokolja a szántáshoz szükséges vonórúd, a *tézsola* és a járomfő vonószíjas összekapcsolását. Hiszen az eke nem szokott „felborulni”, mint a szekér vagy a szán! A vonószíj olyan archaikus eleme az ökörigázásnak, amely a magyarságnál csak a nyelvterület keleti peremén maradt fenn a XX. század közepéig. Hasonló rendeltetésű tárgy volt, mint az eke gerendelyét az eketaligához „ragasztó” *gúzs* vagy *pating*. Mindkettő vesszőből font, kötélből sodort, szíjból, majd vasláncból készült kapocs volt. (V.ö. Balassa Iván 1973,

228-230.) A *tézsla* kizárólagosan az ökrigázáshoz (szántáshoz, előfogatokhoz) tartozó vonórúd. Átvétele nem történhetett a X. század vége előtt, mivel az átadó szláv nyelvből denazalizált formában kerül át a magyarba. A szlovák *t'azalo* szó jelentése: 'járomszeg'. (TESZ III. 916, Balassa Iván 1973, 233.)

Szláv eredetű az ökrök befogására szolgáló eszközök, fából készült szerkezetek két magyar elnevezése: az *iga* és a *járom*. (A szóföldrajzhoz: MNA II. 121. térkép.) A legtöbb európai nyelvben csupán egyetlen szót találunk erre a fogalomra. E két szó közül az *iga* kezdetlegesebb, régiesebb eszköz neve volt, mint a *járom*. Az utóbbi fejlettebb, tökéletesebb szerkezetű munkaeszköz nevéként került a magyarba. Forrásaként „leginkább a szlovén jöhet számításba.” (TESz II. 190-91, 262-63.) A *járom* minden bizonnyal a 'rámaiga', a legfejlettebb keretes, aldeszkás vonószerkezet megjelölésére szolgált, s átvétele idején sem minősült „felesleges jövevényyszó”-nak. Vele párhuzamosan terjedt el a XIII-XIV. században a *tézsla* és a *nyakszeggel* kapcsolódó, két ágú *rúdfő*. A *nyakszeg* a középkor fontos találmánya. Jelentősége leginkább az elő- és utószekér összekapcsolására szolgáló, a magyar kocsi fordulékonyosságát növelő vascapéhoz hasonlítható.

Az *iga* – mint kezdetlegesebb igatípus neve – ismert lehetett már a X. században. Elvont jelentései (szolgaság, elnyomatás) és óegyházi szláv nyelvi használata alapján feltehető, hogy az oroszokkal érintkező magyarság ezt a szót vette át előbb. Itt említem, hogy az északi (finnekkel szomszédos) oroszok nem ismerik az ökrjármot, az *igo* szót csak átvitt értelemben használják. A nyugati szlávok kora középkori járomtípusát viszont régészeti alapon is sikerült többé-kevésbé rekonstruálni. (Moszyński, K. 1929, I. 556; Czekanowski, J. 1952, 123; Hensel, W. 1965, 86-87.) Az *iga* szóval jelölt tárgy leginkább a Bogenjoch (*íves marjárom*) típusába tartozhatott (8. ábra). Ez a forma a Nyírségben a XX. század elejéig megőrződött. (Kiss Lajos 1937, 312.) Párhuzamait a római időktől a XX. századig Európa sok vidékén megtaláljuk (pl. Skóciában, Írországban), s a legújabb időkig használatban maradt itt-ott Kelet-Európa széles övezetében Litvániától Bulgáriáig (Fenton, A. 1969, 23-26, Viires, A. 1969, 129, Marinov, V. 1969, 166. Kalojev, B. A. 1981, 150. A pazryki járomhoz: Tarr L. 1968, 103.

Az a kezdetleges járomtípus, amelyet őseink a magyar-szláv érintkezés előtt már használtak, minden valószínűség szerint a küllős, *torokkötős jármok* (Kehlstrickjoch) közé tartozott. Közép-Ázsia és a Kaukázus népei ezt a típust őrizték meg napjainkig. Ennek fő alkatrésze az ökrök nyakára tett erős vonófa, nyakfa (*vonó, toló, járomfa*), amit 2-2 belecsapolt *küllő, küllü* egészített ki. Miután a vonófát felrakták az ökrök nyakára, a *küllük* alsó végét gúzzsal, szíjjal összekapcsolták. Ilyen járomforma ismerhető fel Bodó Sándor szerint Mezöcsát 1771. évi határtérképének tollrajzán. Erre emlékeztet a Hetésben használatos széles *iga* is. Ez utóbbin a *küllüket* már gombos vaspálcák helyettesítik, s azokat *alsó igafák* (kb. 60 cm hosszú, keményfa lécek) kötötték össze. (Bodó Sándor 1990, 83, Dömötör Sándor 1958, 152; MNA II. 123. térkép.) Sajnos a járomfő régi nevét nem ismerjük. Valószínűleg az ősi szókészletből képzett összetett szó lehetett (pl. *nyakfa, tolófa, vonófa* vö. MNA. II. 122. térkép). Összefoglalva: a szlávokkal történt érint-

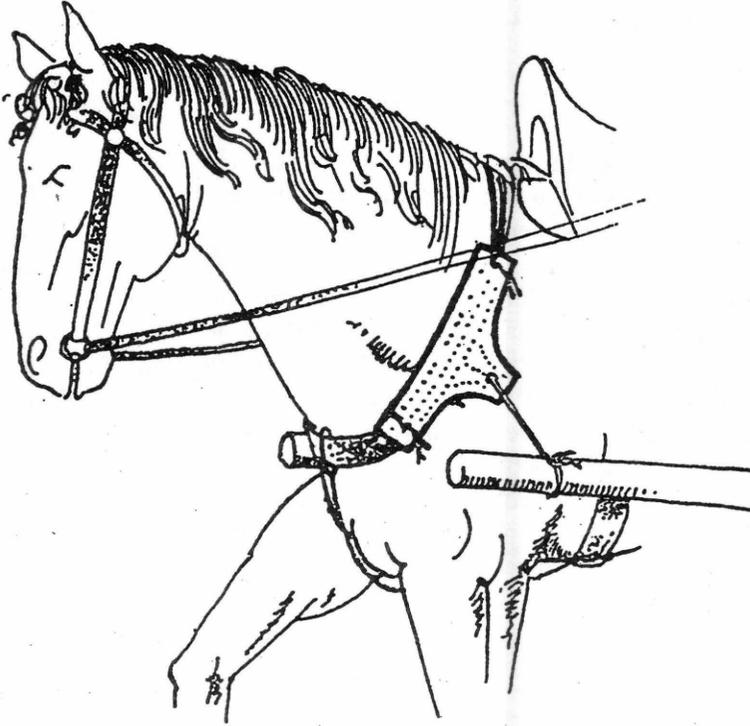
kezés előtt őseink minden bizonnyal a közsíjas (vonószíjas), két-két küllős, alul gúzsos, torokkötős marjármot használták.

Lovak és tevék fogatolása

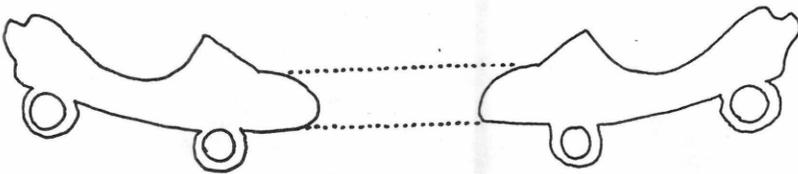
A tevék befogásának régi eszközeiről nincsenek pontos adataink. Mongóliában az 1950-es évek derekán a tevéket egyenként fogták be a taligák két rúdja közé. A tevé „istrángjai” a taliga két rúdjának elejére voltak ráhurkolva. „A nyakon és a két púp között volt átvetve egy-egy heveder, amelyek azután egy karikával csatlakoztak egy farmatringszerűen a farok alatt áthúzott hevederhez.” (Róna Tas András 1961. ld. még a 32. lap utáni mellékletek 16. fotóját.) A tevé befogásához nem használhattak jármot, mint az ökrök és a lovak fogatolásához. A recens mongol teveszerszám lényege az állat érzékeny elülső púpját szélesen körülölelő heveder. Nem azért kell szólni róla mert a honfoglalók is tartottak tevéket. Az eszköz jelentősége inkább a szügyhám közép-ázsiai kifejlődésében keresendő. Tevéfogatot Besszarábia déli részén a tatárok még a XVIII. században is használtak. Rákóczi követé, Ráday Pál 1709-ben ott látott először „tevéket szekérben járomban” (Szamota István 1892, 62.) Tevéket láthatott befogva, a tevejáromra azonban nem szabad mérget vennünk.



9. ábra: Mongol tevehám. Szergeleń, Mongólia. Földes László felv. 1967-ben. Néprajzi Múzeum F. 219033

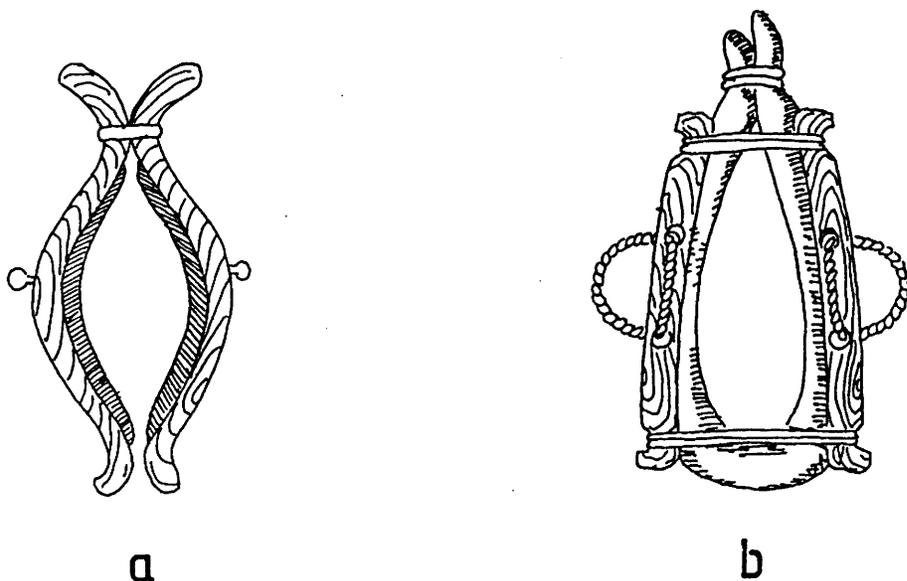


10. ábra: Az avar lóiga helyreállítása. Bodrogszerdahely. László Gyula 1942, 339. nyomán



11. ábra: A sárbogárdi állítólagos lóiga rekonstruált vonófája. Kralovánszky Alán, illetve Bodó Sándor 1990, 6. kép nyomán

A honfoglalás korának történeti kúfői és a XIII. századi kunok, tatárok életmódját ismertető utazók nem szólnak édesben a lovak fogatolásáról. K. Kovács László a *Magyar Néprajzi Lexikonban* azt írja, hogy a hámi „a magyarságnál nagyon régi lószerszám. A ló igázására a magyarok mindig és kizárólagosan a *szügyhámot* használták... Van olyan feltevés, amely szerint a hámot Közép-Ázsiában az altáji-törökök, esetleg a mongolok találták fel, és tőlük terjedt el Kínáig, Mandzsúriáig, Tibetig. Európába pedig – egyes vélemények szerint – a hunok hozták be, mások szerint az avarok, de az sincs kizárva, hogy a magyarok.” (MNL II. 1979, 451-452.) Döntően Haudricourt, A. G. hipotézisére és adataira építve



12. ábra: a. Régi magyar egyesjárom. Nyírgyulaj. Kiss Lajos 1937, 309. nyomán. b. Kirgiz kaamit (homút). Bežkovič, A. Sz. 1973, 48. nyomán

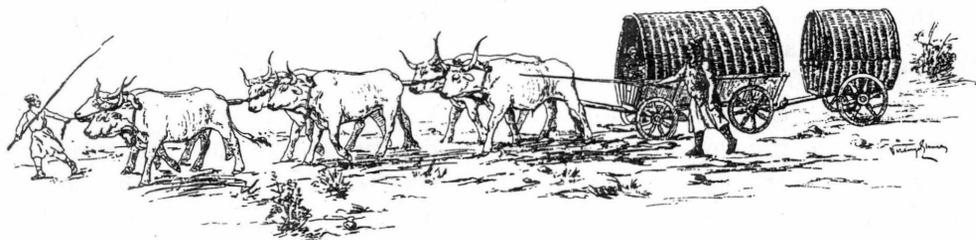
közli, hogy a szügyhám és a hozzá tartozó iştiráng első ábrázolásai Kínából az i.e. III-II. évszázadból ismeretesek. Jenkins, J. G. nyomán a magyar *hám* szó távolkeleti rokonszavait sorolja fel egyik fontos dolgozatában: mandzsu *qom*, mongol *qom*, kazah *qom*, tibeti *hom* stb. A szó jelentése ezekben a nyelvekben részint 'terhelő nyereg', részint 'lóiga' vagy 'hám'. (Keszi-Kovács László 1983, 173.) Haudricourt, Keszi-Kovács végső forrása, aki voltaképp a vállhám közép-ázsiai eredetének nyelvészeti bizonyítékait gyűjtötte össze és rendezte táblázatba. Ebben a táblázatban együtt szerepelnek a szügyhámra és a vállhámra vonatkozó nevek, illetve a belső-ázsiai terhelő nyereg és a nyakhám elnevezései. Ez a szógyűjtemény azt sugallja, hogy a nyakhámot az altáji törökök vagy a mongolok találták fel, mint a baktriai tevemárházás további fejleményét. Jenkinsnél a mandzsu szó *komo* alakban szerepel, s az orosz *khomut*, a csuvas *khamat*, a tatár *qomyt*, a kirgiz *quamyt* és a magyar *hám* társaságában található. (Jenkins, J. G. 1961, 18. Forrása: Haudricourt, A. G. 1948, 61.) A táblázatban egymás mellé kerültek eredeti, ősi és kölcsönzött vagy újrakölcsönzött szavak. Tanulsága az, hogy a lóiga (nyakhám) és a szügyhám nevei a vizsgált nyelvekben közös tőről származnak, vándorszóként kezelendők. Alapos tárgyleírást, rajzot a közép-ázsiai szügyhámokról sajnos nem ismerünk. Több adat van nyakhámra. Egy 1928-ban Kirgizisztánban megörökített nyakhám (12.b. ábra) a magyarországinál (pl. a györinél) sokkal kezdetlegesebb technikával készült, neve a hámra emlékeztet: oroszul *homut*, kirgizül *kaamit*. (Bežkovič, A. Sz. 1973, 48.)

Technikatörténészek szerint Nyugat-Európa az avaroktól vagy a magyaroktól vette át a kengyelt és a szügyhámot. Utóbbi ötszörösére növelte a ló vontató képességét – a lovat fojtogató, öt mázsánál nagyobb teher vontatását nem engedő – ókori lóigához (nyakhámhoz) viszonyítva. (Makkai László 1984, 36.) Valószínűleg már az avarok magukkal hozták a szügyhám és a nyakhám (a római lóigánál fejlettebb eszköz) keleti újításait. „Mindenesetre ázsiai nomádoknak tulajdonítják a nyugat-európai változásokat kiváltó két legjelentősebb impulzust: a lovak energiáját hasznosító szügyhámot és a kengyelt is. Nem lóerőnek neveznök ma is a munkateljesítmény fizikai mértékegységét, ha valamikor a VIII. században nem tűnnének fel Európában a – talán rénszarvas vagy ázsiai teve vontatószerszámjából átalakított és ugyancsak talán az avarok által ismertté tett – váll- és szügyhám a lovakon.” (Endrei Walter 1978, 14. Lásd még: Hoffmann Tamás 1989, 219. és forrásai.) Sajnos ez a vonzó hipotézis ma még kevés régészeti lelettel valószínűsíthető.

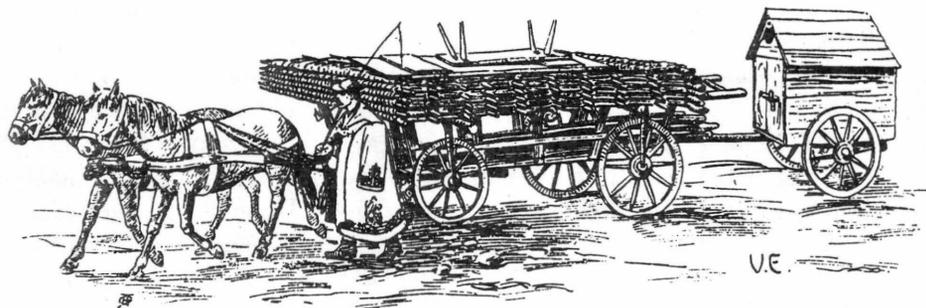
A régi szügyhámok régészeti vizsgálatát főként az nehezíti, hogy a bőr és a fa elporlad a földben, a megmaradó csont- és fémtartozékok nyomán pedig elég bajos az eredeti formát helyreállítani. László Gyula Bodrogszerdahelyen kiasott avar csontleleteket a rénszarvas-iga mintája nyomán értelmezte. Megfejtése szerint a lovat egyedül fogták be vele egy kétrúdú szekér elé. Voltaképp olyan nyakjárom lehetett, amely szíjakkal a két rúd elejéhez csatlakozott; istráng, hámfá nem tartozott hozzá. A ló nyakának két oldalához simuló csontlapokat a szügyön szélesebb heveder, a maron több vékony szíj kapcsolta össze. (László Gyula 1942, 339-340.) Az avar lóiga tehát nem a szügyhám, hanem a mai kumetek irányába vezet bennünket.

Pannónia római korából számos lelet és képi ábrázolás maradt fenn mind a lovak, mind a szarvasmarhák igázásáról. Ezeket itt mellőzhetjük, annál is inkább, mert nemrégiben Bodó Sándor alapos összefoglalásukat adta. (Bodó Sándor 1990, 24-26.) Ugyanott – Kralovánszky Alán nyomán – bemutatta az egyetlen X. századi, tehát honfoglalás kori régészeti leletet a lófogatolás köréből. A Sárbogárdon (Fejér m.) feltárt temetőben felszerszámozott igáslovakat is találtak. Az egyik ló nyaka körül ólomlemezekkel borított, fából készült eszközt, a másik ló mellett egy iga korhadt famaradványait lelték meg. Előkerültek a lószerszám bronz tartozékai és zablája is (11. ábra). Kralovánszky feltevése szerint olyan ló egyesjarmát találta meg, amely könnyű kocsit, nem pedig társzekeret vagy ekét húzott. (Kralovánszky Alán 1962, 266, Bodó Sándor 1990, 26-27, 6. és 6.1. kép.) A sárbogárdi lelet valószínűleg lovak befogására szolgáló kettős járom volt és sokkal inkább a marhaigával tartott rokonságot, mint a lófogatolás eszközeivel. Úgy tűnik, hogy a Sárbogárdon kiasott X. századi lóiga antik örökség folytatása, s vajmi kevés köze volt a keletről hozott avar és magyar hámokhoz. Az antik lóiga Pannónia területén – kisebb-nagyobb szigeteken – folytonos lehetett a honfoglaló magyarok megjelenéséig.

A Kárpát-medence eddig ismert régészeti leletei alapján semmit sem lehet mondani a honfoglaló magyarok lófogatolásáról. Bodó finnugor analógiák alapján fogalmazta meg az alábbi feltevést: „Finnugor rokonaink igázási gyakorlatának valószínűleg régebbi rétegéből arra következtethetünk, hogy a ló fából készült, béleletlen „Kummet” jellegű eszközzel két rúd között vonták a szekeret. Ez a módszer



13. ábra: „Hatkerékű”, taligás, hatökrös szittyva szekér. Herman Ottó 1909, 105. nyomán



14. ábra: Négykerékű, taligás magyar cserényes szekér. Herman Ottó 1909, 105. nyomán

lényegében megegyezik a környező szláv népek szekerező gyakorlatával.” (Bodó Sándor 1990, 27.)

A keleti szlávok (oroszkok) IX-X. századi lófogatolását épp oly kevésbé ismerjük, mint a magyarokét. Tény, hogy újkori gyakorlatukban a *homut*nak meghatározó jelentősége volt, s a bélelt nyakhám a velük érintkező finnugor és török-tatár népeknél is igen elterjedt. (Viires, A. 1971, 434-446, Viires, A. 1981, 35-36, Tagán Galimdsán 1938, 234, Bežkovič, A. Sz. 1973, 48.) Azt azonban nem lehet teljes biztonsággal megmondani, mely népeknél korábbi ez az eszköz, s mi volt a terjedés iránya. Előbb a nyakhámok teljes körű formái, történeti, terminológiai rendszerezését kellene elvégezni ahhoz, hogy a középkorról vagy a korábbi korokról bármit mondani lehessen.

A szügyhámról és megnevezéséről egymásnak ellentmondó, a nemzetközi irodalomról kevés tudomást vevő hazai vélekedéseket olvashatunk. A TESz szerint a *hám* szó a magyarban valószínűleg alnémet eredetű. A magyar *hamut* ‘hámiga’ „szláv előzményével való esetleges összefüggése nincs tisztázva.” (TESz II. 40.) Bodó Sándor úgy véli, hogy *hám* szavunk a szláv eredetű, de a régi magyar nyelvből kimutatható *hamut* szóból alakult ki elvonással, azaz a végződés elhagyásával. (Bodó Sándor 1990, 183.) Ugyanott írja: „A magyarság talán a mai Ukrajna – a kijevi „Rusz” – déli területén ismerkedhetett meg a szügyhámval, s hozta szer-

számai között a Kárpát-medencébe.” Sajnos, amennyire elfogadható a szóalakulás formai szempontból, azaz lehetséges a *hám* keletkezése a *hamut* szóból rövidüléssel, kopással, annyira tisztázatlan a tárgy történeti háttér. Lehetséges, hogy a *hám* és a *hamut* szó szétválását éppen a szügyhám kifejlődése, elterjedése vonta maga után. A kérdés csak az, hogy hol és mikor történt mindez.

Végezetül egyetlen megjegyzés: az orosz *chomut* és szláv rokonszavainak középkori, újkori elterjedtségéből nem következik, hogy a magyar *hamut* is az oroszból származik. Ismernünk kellene előbb az orosz szó forrásait, s a szügyhámok belső-ázsiai történetét. A szlávok állattartásában a ló meglehetősen alárendelt szerepet játszott a korai középkorban. (Moszyńszki, K. 1929, 657. 142. § Hensel, W. 1965, 78; Czekanowski, J. 1952, 113.) Minden jel szerint az orosz *chomut* is a török-tatár formákhoz és szóalakokhoz kapcsolódik, onnan származik. Arra kell tehát gondolni, hogy az oroszok és a magyarok tanítói ezen a téren egyaránt a sztyeppe nomád népei voltak, s mindketten azoktól kölcsönözték a tárgyakat és a szavakat is. Így gondolta ezt már Haudricourt (1948, 61.), amikor a lófogatolással kapcsolatos mongol-török eredetű szavak két csoportját különböztette meg. Ehhez Czekanowski (1952, 119.) azt fűzte hozzá, hogy az első szócsoporthoz (‘málhás nyereg’, ‘szügyhám’) szorosan kötődik a mongol, tibeti és mandzsúriai formákhoz, szóalakokhoz, s Európa jelentős részén a magyar nyelv közvetítésével terjedhetett el. Ez a hatás nem korlátozódott csupán a Duna-menti országokra, hanem elérte a Rajna vidékét, Hollandiát és Angliát is. A második sorozat, szócsoporthoz viszont, amely a török-tatár formákhoz kapcsolódik (‘vállhám’) szláv közvetítéssel terjedt el a német, román és velencei nyelvterületen. A két sorozat, szócsoporthoz között nagyon lényeges eltérés van abban a tekintetben, hogy második szócsoporthoz (*chamat*, *chomut*) igen szorosan kötődik a vállhámhoz. Kivéve az ukránokat, akik nem használják a vállhámot, s ezt a nevet a szügyhámra vonatkoztatják.

Az elmondottakból az a végkövetkeztetés adódik, hogy a honfoglaló magyarok főként szügyhámot használtak, s azt *hám*nak nevezték. Valószínűleg ismerték a nyakhámot is, amit a *hamut* szóval vagy hozzá nagyon hasonló hangzású szóalakokkal neveztek meg. E terminusok német eredete kizárt, orosz származtatása valószínűtlen és szükségtelen. E szavak eredetét az ótörök (altáji) nyelvekben kell keresnünk.

Budapest

PALÁDI-KOVÁCS ATTILA

IRODALOM

ALMÁSY György

1903 *Vándor-utam Ázsia szívébe*. Budapest

ANDREJEV, M. Sz

1958 *Tadzsi dolini Huf*. Sztalinabad

BALASSA Iván

1973 *Az eke és a szántás története Magyarországon*. Budapest

BALOGH Albin

- 1938 *A mindennapi élet Szent István korában*. Szent István Emlékkönyv II. (Szerk.: SERÉDI Jusztinián) 559-594. Budapest

BÁRCZI Géza

- 1941 *Magyar szófejtő szótár*. Budapest
1966 *A magyar nyelv életrajza*. Budapest

BÁTKY Zsigmond

- 1930 *A magyar sátor és emlékei*. Néprajzi Értesítő XXII. 1-14.
1935 *A honfoglaló magyarság hajlékai*. A Földgömb VI. 201-212.

BERG, G.

- 1935 *Sledges and Wheeled Vehicles*. Nordiska Museets Handlingar 4. Stockholm

BEŽKOVIĆ, A.

- 1969 *Zur Frage der Rinderanschirring in Osteuropa*. NVČ III-IV. 139-148.
1973 *Istoričko-etnografskeszkiye oszobennosztyi kirgizszkogo zemlegyelija*. Ocserki po isztorii hozjajsztva národov Szrednejej Azii i Kazahsztana, 32-69. Leningrád

BODÓ Sándor

- 1981a *Iga és járom*. Ethnographia XCII. 298-306.
1981b *Jochformen in Mitteleuropa*. Traditionelle Transportmethoden in Ostmitteleuropa (Hrg. PALÁDI-KOVÁCS, A.) 137-143. Budapest
1990 *A magyar paraszti termelés igaerejének története*. Debrecen

BRAUDEL, Fernand

- 1985 *Anyagi kultúra, gazdaság és kapitalizmus (XV-XVIII. század)*. Budapest

CZEKANOWSKI, J

- 1952 *Z dziejów wozu i zaprzegu*. Lud XXXIX. 110-132.

DOMANOVSKY Sándor

- 1917/1979 *Mázsaszekér*. Fejérpataky-Emlékkönyv 35-74; *Gazdaság és társadalom a középkorban* 101-135. Budapest

DÖMÖTÖR Sándor

- 1958 *Hetési igafajták*. Néprajzi Közlemények III. 4. szám, 150-153.

EMSZT

- 1984 *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár*. IV. (Szerk.: SZABÓ T. Attila) Bukarest

ENDREI Walter

- 1978 *A középkor technikai forradalma*. Budapest

FENTON, A.

- 1969 *Draught Oxen in Britain*. NVČ III-IV. 17-53.
1976 *On the Mapping of Carts and Wagons in Europe*. Ethnologia Europaea IX. 1-13.

FODOR István

- 1991 *A magyar szekerezés kezdetei*. Történelem, régészet, néprajz (Szerk.: UJVÁRY Zoltán) 115-123. Debrecen

GAMBURG, B. Sz.

- 1975 *K karakterisztike orudij zemlegyelcev ferganszknoj dolinü i taskentszkogo oazisa...* Hozjajszvenno-kulturnüja tradicii narodov Szrednejej Azii i Kazahsztana, 107-123. Moszkva

GEGESCHIDSE, M.

- 1956 *Georgischer Volkstransport*. I. Tbilisi

GÖNYEY Sándor

- 1942 *A csiki szekér*. Néprajzi Értesítő XXXIV. 273-274.

GULYA János

- 1965 *Egy és más a -ni főnévi igenév körül*. MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztály Közleményei XXII. 281-287.
1967 *Bemerkungen zur Herkunft der ungarischen Infinitivendung -ni*. Acta Linguistica, Tomus 17. 33-40.

- GYÖRFFY István
 é.n. (1934) *Teherhordás, közlekedés, jármű*. A magyarság néprajza II. 247-274. Budapest
- GYÖRFFY György
 1975² *A magyarok elődeiről és a honfoglalásról. Kortársak és krónikások híradása*. Budapest
- HAÁZ Ferenc Rezső
 1932 *Az udvarhelyszéki székely szekér*. Néprajzi Értesítő XXIV. 10-19.
- HANČAR, F.
 1956 *Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit*. Wien – München
- HAUDRICOURT, A. G.
 1948 *Contribution à la Géographie et l'Ethnologie de la Voiture*. La Review de Géographie Humaine et d'Ethnologie. Paris
- HENSEL, W.
 1965 *Die Slawen im frühen Mittelalter. Ihre materielle Kultur*. Berlin
- HERMAN Ottó
 1909 *A magyarok nagy ősfoglalkozása. Előtanulmányok*. Budapest
- HERODOTOS
 1982 *Történeti könyvei*. (Szerk.: GERÉB József). Budapest
- HOFFMANN Tamás
 1989 *Karre, Wagen, Kutsche. Ideen, Objekte und Lebensformen. Gedenkschrift für Zsigmond Bátky*. (Hrg. GUNDA, B. – LUKÁCS, L. – PALÁDI-KOVÁCS, A.) 219-226. Székesfehérvár
- JENKINS, J. G.
 1961 *The English Farm Wagon*. Lingfield
- KALOJEV, B. A.
 1973 *Materialnaja kultura i prikladnoje isszkuszto oszetin*. Moszkva
 1981 *Zemlgyelije narodov szevernogo Kavkaza*. Moszkva
- KESZI-KOVÁCS László
 1979 *Hám*. Magyar Néprajzi Lexikon II. 451-452.
 1983 *Die ungarischen Pferdegeschirre und ihre Beziehungen*. Finnisch-Ugrische Forschungen XLV. 168-185. Helsinki
- KISS Lajos
 1937 *Diszített jármok Szabolcs vármegyében*. Néprajzi Értesítő XXIX. 308-320.
- KNIEZSA István
 1955 *A magyar nyelv szláv jövevényszavai*. 1-2. Budapest
- KRALOVÁNSZKY Alán
 1962 *Archäologische Forschungen im Jahre 1961. Sárbogárd-Tringer Gehöft, Hügel „A”*. Archaeologiai Értesítő 89. 266.
- LÁSZLÓ Gyula
 1942 *Adatok az avarság néprajzához*. III. Archaeologiai Értesítő III./III. 334-340.
 1944 *A honfoglaló magyar nép élete*. Budapest
- LEVIN, M. G. – POTAPOV, L. P.
 1964 *The Peoples of Siberia*. Chicago – London
- LIGETI Lajos
 1962 *A mongolok titkos története*. Budapest
- MAKKAI László
 1984 *Az európai feudalizmus energiagazdálkodásának mérlege*. Történelmi Szemle XXVII. 34-41.
- MARINOV, V.
 1969 *Zur Ethnographie des Jochs in Bulgarien*. NVČ III-IV. 163-177.
- MÉSZÖLY Gedeon
 1914 *Tinódi egyik helyének magyarázata*. Magyar Nyelv X. 1-6.

MNA

1987 *Magyar Néprajzi Atlasz*. I-III. (Szerk.: BARABÁS Jenő). Budapest

MOSZYŃSKI, K.

1929/1967 *Kultura ludowa slowian*. I. Kraków

MUHIGYINOV, I.

1975 *Zemlegyelije pamirszkih tadzsikov Vahana i Iskasima*. Moszkva

MTSz

1897-1901 *Magyar tájszótár*. I-II. (Szerk.: SZINNYEI József). Budapest

NOPCSA Ferenc

1923-1924 *Úti jegyzetek egy amatőr etnográfus naplójából*. Néprajzi Értesítő XXXIV-XXXV. 65-74.

NYÍRI Antal

1943 *Hangutánzó szavaink történetéből*. Nép és Nyelv III. 121-129.

NVČ

1969 JACOBÉIT, W. – KRAMAŘIK, J. (Red.: Rinderanschirring (18-20. Jahrhundert). Národopisný Věstník Československý III-IV. Brno–Praha

PALÁDI-KOVÁCS Attila

1973 *A magyar parasztság kerekcses járműveinek történeti és táji rendszerezéséhez*. Néprajzi Közlemények XVIII. 7-79.

1984 *A magyar szekér a Kárpát-medencében*. Tanulmányok Szatmár néprajzához (Szerk.: UJVÁRY Zoltán) 157-168. Debrecen

1994 *Opponensi vélemény Bodó Sándor: A magyar paraszti termelés igaerejének története című kandidátusi értekezéséről*. Ethnographia CV. 629-635.

PAÁL Gyula

1914 *Küszküllő. Válasz a Szerkesztőség kérdésére*. Magyar Nyelv X. 44.

PETROSZJAN, L. N.

1972 *Armjanszkije narodnije szuhoputnije szredsztva peredvizsenyija*. Kavkazszkij Etnograficeszkij Szbornyik, V. 98-118. Moszkva

PIGGOTT, S.

1983 *The Earliest Wheeled Transport. From Atlantic Coast to the Caspian Sea*. Thames and Hudson

PLANO CARPINI

1986 *Útjelentése 1247-ből*. Fordította: Gy. RUITZ Izabella. Julianus barát és napkelet felfedezése. (Válogatta, a jegyzeteket írta: GYÖRFFY György). 91-183. Budapest

PODOLÁK, J.

1968 *Beiträge zur Rinderanspannung in der Slowakei*. NVČ 213-246.

PRINZ Gyula

1908 *Néprajzi megfigyelések a Tiensánban*. Néprajzi Értesítő IX. 69-90.

1911 *Utazásaim Belső-Ázsiában*. Budapest

PRYCHODKO, M.

1973 *Land Transport in the Ukraine*. Land Transport in Europe. Ed. FENTON, A. – PODOLÁK, J. – RASMUSSEN, H. 408-414, København

PUTSCHKE, W.

1971 *Sachtypologie der Landfahrzeuge. Ein Beitrag zu ihrer Entstehung, Entwicklung und Verbreitung*. (Schriften zur Volksforschung, Band 4.) Berlin–New–York

RUBRUK, W.

1986 *Útleírása 1255-ből*. Fordította: Gy. RUITZ Izabella. Julianus barát és napkelet felfedezése. (Válogatta, a jegyzeteket írta: GYÖRFFY György). 201-380. Budapest

RÓNA TAS András

1961 *Nomádok nyomában*. Budapest

RUDENKO, Sz. I.

1970 *Frozen Tombs of Siberia. The Pazyryk Burials of Iron Age Horseman*. Berkeley – Los Angeles

- SZAMOTA István
1892 *Régi magyar utazók Európában*. Nagybecskerek
- SZILÁDY Zoltán
1931 *Bulgária*. Budapest
- TAGÁN Galimdsán
1938 *A közlekedés módjai és eszközei a baskiroknál és kirgizeknél*. Néprajzi Értesítő XXX. 221-236.
- TARR László
1968 *A kocsi története*. Budapest
- TESz
1967-1976 *A Magyar Nyelv Történeti-Etimológiai Szótára*. I-III. (Főszerk.: BENKŐ Loránd). Budapest
- VÁCZY Péter
1958 *A korai magyar történet néhány kérdéséről*. 4. *A szilaj pásztorkodás helyzete a XI-XII. században*. Századok 92. 265-345.
- VIRES, A.
1969 *Rinderanschirring im Baltikum*. NVČ III-IV. 121-138.
1971 *Über die Herkunft und Verbreitung des Krummholzes im Pferdegeschirr*. Studia Ethnographica et Folkloristica in honorem Béla Gunda. Műveltség és Hagomány XIII-XIV. 427-449. Debrecen
1977 *Russian Influence in East Baltic Wheeled Vehicles*. Ethnologia Slavica 7. 49-63.
1978 *A Proposition for the Typological Classification of European Farm Wagons*. Ethnologia Europaea X. 76-87.
1980 *Talurahva veovahendid*. Tallin
1981 *Parallelen in der traditionellen Transportmitteln zwischen dem Baltikum und den Karpaten-, und Balkanländern*. Traditionelle Transportmethoden in Ostmitteleuropa (Hrg. PALÁDI-KOVÁCS, A.) 33-36. Budapest
- VJATKINA, K. V.
1964 *Mongoli. Mongolszkoj Narodnoj Respubliki*. Trudi Insztituta Etnografii Mikluho-Maklaja. Novaja szérija LX. 159-271. Moszkva

HUNGARIAN WHEELED VEHICLES AND DRAWING ANIMALS IN THE 10TH CENTURY

Coming from Southern Ukraine of today, large masses of the Hungarian people moved into the Carpathian Basin in 896. Byzantine, Persian, Arabian, Russian and western contemporary authors and chroniclers described them as pastoral nomads or half-nomads. Unfortunately, the written sources of the 9-10th centuries have not much to say about the wheeled vehicles and drawing animals of the Hungarians. Some of them contain data about their covered carts and their nomadic (wandering) way of life. According to the chronicles the Hungarians were already using various wagons and carts in the 10-11th centuries.

From Herodotos to Ammianus Marcellinus several authors of the antiquity have described the covered carts used by the nomadic peoples of the Pontus region (Scythians, Alans). Carts drawn by oxen and camels were used in the 13th century by Mongolian and Tatar tribes dominating vast areas of Eastern Europe. Various types of carts (with yurt or trunk) were also described by the western envoys sent to the Tatar khan Batu (Plano Carpini = Pian del Carpine 1247, Willelmi de Rubruc 1255). Hungarian travellers have observed similar carts (kibitka) in Bessarabia, in the Tatar Khanate of Crimea and among Nogay Tatars in the 17-18th centuries.

In Hungarian prehistory the culture of wheeled vehicles developed under Iranian, Turkish and Mongolian influence. Iranian loan-words are the Hungarian terms szekér (wagon), nemez (felt), tehén (cow), while taliga (cart), tengely (axle) and küllő (spoke of wheel) are Old Turkish loan-words. The Hungarian name of the vehicle targonca (cart) is related to the Mongolian word tǰǰǰǰn, tǰǰǰǰ. As

proved by archeological data, wheeled vehicles have been already used in the 2nd millennium B.C. in the Ural region (the origin home of the Hungarians), in the Andronovo culture. The Ugrian prehistoric people (ancestor of the Hungarian and the Ob-Ugrian peoples) learned to know the wheel through the Old Iranian peoples. The equivalent of the Hungarian word *szekér* (wagon) in *Ostyak* is *likōr*, *jikōr*. The word *kerék* (wheel) and the names of several parts of the wagon go back to ancient Finno-Ugrian word roots.

The mediaeval and modern vehicular culture of Eastern Europe is most complex and historically stratified, but not sufficiently disclosed. The vehicular culture of the area was determined in the antiquity by Iranian and in the Middle Ages mainly by Turkish-Tatar peoples. The names of several vehicles passed over from the latter to Eastern Slavic, Finno-Ugrian, Baltic and Balkan languages. Through the Turkish and Russian Empire, for instance, the name of the vehicle *arba*, *araba* became currently used in several continents.

In the 10th century the Hungarians used carts and light, easily turning wagons. The latter became known in the 14-15th centuries by the peoples of Western Europe as well (*Hung. kocsi*, *Eng. coach*, *Germ. Kutsche* etc.). The craftsman producing wheeled vehicles was named with an Old Turkish loanword (*Hung. ác* 'carpenter'). Already in the 9-10th centuries the Hungarian word *kerékgyártó* 'wheelwright' may have been used. Their tools were named with ancient words of Ugrian origin (*Hung. szalu*, *furó*, *szeg*).

In the drawing of carts the camel played also a role, but the main drawing animal was the ox. The Hungarians of the 10th century probably used a yoke of the *Kehlstickjoch* type (fig.5), which was still used by the peoples of Central Asia and the Caucasus in the first half of the 20th century. The yoke was attached to the draught pole of the wagon by means of a strap. This old yoke type and its parts have Hungarian names. The *Rahmenjoch* – today the dominant yoke type in the Hungarian language area – (and the unusual *Bogenjoch*, bow yoke) was adopted in the 10-14th centuries with Slavic mediation, as shown by the Slavic origin of the yoke's two Hungarian names (*iga*, *járom*).

At the end of antiquity and the beginning of Middle Ages the method of harnessing horses was radically changed by "... adopting a new method of harnessing" (see Jenkins 1961). This radical change in harness was the introduction of the horse-collar into Europe from Central Asia by the Hun and Avar invaders. Haudricourt (1948) tabulated the harnessing terminology as used in Central Asian and European languages. Czekanowski (1952) separated the words meaning 'pack-saddle, harness, traces' from those meaning 'horse-collar'. The former group is linked with the Mongolian, Tibetan and Manchurian material and was spreading in Europe mainly through the Hungarian language (*Hung. hám*, *Germ. Hamen*, *Dutch Haam*, *Eng. hame*). In the 10th century the Hungarians used mainly the harness with breast-strap. The ancient Hungarian name of the horse-collar was *hamut* (14th century); it is linked with the Turkish-Tatar word-group and form (fig.12). The Slavs played an important mediatory role in its introduction to North and Western Europe. The reconstruction of an Avar archeological find (fig.10) also indicates the early use (7-8th century) of the horse-collar in the Carpathian Basin.

ATTILA PALÁDI-KOVÁCS

Pannónia Könyvek

Az 1985-től Pécsen megjelenő Pannónia Könyvek sorozatban már eddig is számos néprajzi könyv látott napvilágot. Közülük Zentai Tünde: A parasztház története a Dél-Dunántúlon című művét az Ethnographia 1995/1. számában ismertette Kücsán József. Lapzártakor jelentek meg a Pannónia Könyvek sorozatban, a Pro Pannonia Kiadó (7621 Pécs, Király u. 33. Tel./fax: 72/213-379) gondozásában a következő néprajzi érdekű könyvek:

Tóth József – Trócsányi András: A magyarság kulturális földrajza. Pécs, 1997. 228 p.

Szatyor Győző: Faművesség. Pécs, 1998. 174 p.

Tüskés Tünde: Szalmababák, kalásztündérek. A búzafonás alapiskolája. Pécs, 1998. 112 p.

A MAGYAR NÉPI ERDŐBIRTOKLÁS FŐBB TÍPUSAI A JOBBÁGYFELSZABADÍTÁS UTÁN

A hagyományos népi erdőhasználat kutatásának alapvető kérdése az erdő birtoklásának és jogviszonyainak a feltárása. A XIX. század végén Tagányi Károly vetette fel e téma kutatásának a fontosságát.¹ A történeti adatok és a recens néprajzi gyűjtések alapján elsősorban a jobbágyság, illetve, a parasztság erdőbirtoklási formáit vázolhatjuk fel. Ugyanakkor indokolt tárgyalni az országban élő nagyszámú kisnemes erdőbirtoklási gyakorlatát is, hiszen a magyar köznemesség alsóbb rétegeinek – parasztnemeseknek – az életformája a XIX. század első felében már nem tért el a jobbágyságtól. A népi erdőgazdálkodást, az erdő nyújtotta lehetőségek hasznosításának módozatait, a mezőgazdálkodás és az egyéb, kézműipari tevékenység formáit és intenzitását alapjaiban határozták meg a tulajdonviszonyok, az erdőbirtoklás közösségi és egyéni formái. A következőkben azt vázoljuk fel, hogy a jobbágyfelszabadítást követő évszázadban milyen birtoklási típusok keretében valósult meg a parasztok és kisnemesek erdőhasználat. Ebben saját kutatási eredményeinken kívül Hegyi Imre, Csiba Lajos, Imreh István, Jablonkay Géza, Takács Lajos, Tárkány-Szücs Ernő, Csizmadia Andor, Degré Alajos munkáira támaszkodhatunk.²

A Kárpát-medencében megtelepedett magyar törzsek földközössége magában foglalta az erdő közös használatát is. Ebből a királyi erdőbirtokok váltak ki legkorábban, s ezek a XII. században még az ország területének kétharmadát jelentették.³

A későbbi évszázadokban jelentős részük adományozás révén magánföldesúri (egyházi, világi és városi) kézre került. A középkorra jellemző birtokközösség – amikor a földesúr és a jobbágyok közösen birtokolták az erdőt –, Werbőczy 1514. évi törvénye után megváltozott. Eszerint Magyarországon minden föld tulajdonjoga a földesurat illeti meg, az erdőt közösen használja jobbágyaival.⁴ A feudalizmus évszázadaiban a XVIII. század közepéig a földesúr megengedte jobbágyainak és cselédeinek a faizást, makkoltatást, erdei legeltetést és gyűjtögetést a tulajdonát képező erdőben, amelyért változó mértékű robottal és más szolgál-

¹ Tagányi Károly 1896. I. VIII.

² L.: Peterscsák Tivadar 1981., 1984., 1985., 1987.a., 1987.b., 1989., 1992., 1994.; Hegyi Imre 1975.; Csiba Lajos 1958.; Imreh István 1947., 1983.; Jablonkay Géza 1968.; Takács Lajos 1991.; Tárkány-Szücs Ernő 1981.; Csizmadia Andor 1977.; Degré Alajos 1977.

³ Tagányi Károly 1896. XIX–XX.

⁴ Szabó István 1948. 364-365.; Varga János 1967. 68.

tatásokkal, illetve makkoltatásnál sertéstizeddel tartoztak. Az erdős határú falvakban a jobbágyok kereskedtek is a tűzifával, de a hasznán megosztottak a földesúrral. A jobbágyok ekkor még szinte korlátozás nélkül irhattak szántóföldi művelésre alkalmas területet, hiszen ezek dézsmakötelesek lévén növelték a földesúr jövedelmeit.

A XVIII. század közepétől az allodiális gazdálkodás megerősödése, a földesúri jövedelmek fokozása és a központi erdővédő intézkedések korlátozták a jobbágyok és zsellérek erdőhasználatát. A Mária Terézia-féle úrbérrendezés országosan egységes keretbe foglalta a jobbágyok és zsellérek erdővel kapcsolatos tevékenységét, az erdőre a földesurak kizárólagos birtokjogát ismerte el. A faizást bizonyos mennyiségre, illetve meghatározott napokra korlátozta, amelyért a zsellérek fakitermeléssel, a jobbágyok pedig fafuvarozással tartoztak.⁵

A nemesi és jobbágyi-paraszti erdők elkülönítése

Takács Lajos kutatásaiból tudjuk, hogy már a feudalizmus korában is történetek kísérletek a földesúri és jobbágyi erdők szétválasztására.⁶ Ezek azonban nem jártak eredménnyel, s megoldást csak a jobbágyfelszabadítás hozott.

1848-ban megszűnt az úrbériség, és a jobbágy az általa művelt föld szabad tulajdonosa lett. Az erdőhasználat (faizás) azonban többnyire továbbra is a földesúr erdejében folyt. A kérdést az 1853. március 2-án kibocsájtott úrbéri pátens rendezte az erdőnek a földesúr és a volt úrbéresek közötti kötelező elkülönítésével. A szétválasztást a rendelet nyomán felállított úrbéri bíróságok intézték. A rendeletben megszabott jobbágytelkenkénti 2-8 magyar hold (1200 □-öl) közötti erdő pontos mértékét annak minősége, valamint a helyi úrbéres faizási gyakorlat befolyásolta. Ez 12 magyar holdig emelhető volt, ha a jobbágy a faizáson kívül még egyéb haszonvételt (pl.: szénégetés) is gyakorolt.⁷ Az 1850–60-as években zajló perek során községenként megszabták az egy telekre jutó erdő mennyiségét, és külön kimérték a volt úrbéreseknek. Ez rendkívül nagy eltéréseket mutat, pl.: Heves megyén belül 2 holdtól 12 holdig terjed. Az elkülönítés során a földesurak az erdők nagyobb részét sajátították ki, és csatolták majorsági birtokaikhoz. Az Északi-középhegységen belül pl.: a Bükk és a Mátra vidékén az úrbéri erdő területe a határbeli összes erdő 5–10%-a. Jobb volt a helyzet a Börzsönyben, ahol általában az összes erdő egyharmada jutott a faluközösség birtokába.⁸

⁵ Petercsák Tivadar 1994. 44-46.

⁶ Takács Lajos 1991. 126-129.

⁷ Csizmadia Andor 1977. 35.

⁸ Petercsák Tivadar 1992. 57-58.

Erdőközösségek

a) Nemesi közbirtokosságok

A feudalizmus korában a jobbágyfalvak jelentős részében több földesúr rendelkezett tulajdonjoggal. Az ilyen településeken a nemesek *közbirtokosságban* (compossessoratusban) éltek egymással. Ezek gazdasági és hasznosítási szervezetként összefogták a több nemes érdekkörébe tartozó osztatlan ingatlanok közös használatát. Sajátos módon a nemesi belsőség és tartozékai sohasem váltak a közbirtokosság részévé, viszont a többi ingatlan (legelő, erdő, rét), és az ún. kisebb haszonvételek mindig a közbirtokosság vagyonát alkották. Többek között a nemesi közbirtokosság szervezte és szabályozta a közös tulajdonban lévő erdő használatát. A XVIII–XIX. században az európai országokhoz képest nagyobb arányszámú – az összlakosságnak csaknem 6 százaléka – nemes élt Magyarországon, akik túlnyomó része teljesen vagyontalan volt, vagy jobbágytelken gazdálkodott, illetve a jobbágyteleknél alig nagyobb nemesi telkén élt. Ez a szegénysége miatt parasztsorban élő nemesség tette ki 1819-ben Zalában az összes kiváltságos rendek több mint 87%-át, a főnemesi címmel nem rendelkező nemességnek pedig majd 92%-át.⁹ Különösen nagy a nemesi réteg aránya a Palócföldön. Nógrád, Heves, Gömör és Borsod megyék 731 településéből 260 település közbirtokosság, illetve több nemes birtokának tekinthető falu. Ez az összes község 35,5%-a. Pl.: Egerbocson 177, Mikófalván 184, Tarnaleleszen 199 nemes alkotott közbirtokosságot.¹⁰

A feudalizmus kori nemesi közbirtokosságok jelentős része a jobbágyfelszabadítás után is megmaradt, és sok helyen az 1960-as évekig működött. Ezek szervezeti és belső rendje példaként állt a XIX. század utolsó harmadában megalakuló úrbéri közbirtokosságok előtt. Ezért mindenképpen indokolt a rendelkezésre álló adatok alapján vázolni működésüket. Ugyanakkor a sok esetben paraszti szinten élő kismemesek közös erdőhasználatát a volt úrbéresekétől eltérő vonások jellemzik. A nagyobb erdőkben ekkorra már befejeződött az egyes komposzteszorok között az erdők szétválasztása, és megkezdődhetett az uradalmi erdőgazdálkodás kialakítása. A kismemesi községek erdejében viszont a birtokosok csekély erdőterülettel rendelkeztek, és a szétválasztást ugyanúgy nem lehetett végrehajtani, akár az úrbéres erdőkben.

A nemesi közbirtokosság vezetője a *hadnagy*, mellé Tejfaluban *kamarást* is választottak, aki a falu „gazdája”. Ő kezelte a közpénztárt és a közgyűlések határozata szerint irányította a közös erdő vágását. A XIX. század végétől központi rendeletek hatására a nemesi közbirtokosságok is *elnököt*, *pénztárnokot*, *jegyzőt* és *választmányt* választanak, és szervezeti szabályzat szerint működnek.

Az egyes közbirtokosoknak a közös jogokban való részesedése arányszámok, aránykulcsok (hányadok) szerint történt, ami a közössé tett részek megnyiságához, értékéhez igazodott. Ha a közbirtokosság osztályos örökösök meg nem

⁹ Degré Alajos 1977. 55.

¹⁰ Szabó László 1989. 250-251.

osztott vagyonára alapult, a kulcs az egyes örökösök osztályrésze volt. Ahol viszont nem öröklés folytán jött létre közbirtokosság, a kulcsot a nemesi udvarhely, tehát a belső telek nagysága szerint határozták meg.¹¹ A csallóközi Tejfaluban minden *udvar*hoz az erdők egyforma használati joga tartozott. Eredetileg a közbirtokosság annyi egész jogból tevődött össze, ahány udvarból állt a község beltelke. A népesség szaporodásával az udvarok, s velük együtt a hozzájuk csatolt közbirtokossági jogok is mindinkább felaprózódtak, feltagozódtak. Az udvarok a közbirtokossági jog eszmei egységei lettek, amelyek az egykori birtokosok leszármazottai között felosztásra kerültek. Egy-egy birtokosnak több „udvar”-ban is lehetett kisebb-nagyobb osztályrésze. 1874-ben határozták el, hogy az ilyen részjogokat össze lehet vonni, és egy tagban kiadni. Később a favágási jog teljesen felszabadulva szabad adás-vétel tárgyát képezte.¹²

A nemesi közbirtokosságok faosztási gyakorlata nagy változatosságot mutat. *Alsóörs Község Nemesi Közbirtokossága* a 371 hold erdőből az erdész által meghatározott területen, illetve vágásmód alapján, de hagyományos módszerekkel osztotta a fát. A vezetőség tagjai az erdőn végezték el az *állézást* vagy *numerázást*. A tarvágásra kijelölt területet 99 egyenlő részre osztották. Az egyes részek sarkán a lehántolt kérgű *jelfákra* írják a *nyilas* számát. Egy nyilas az egy joghoz kapcsolódó járandóság. A tagokat a közbirtokosság kerülője „parancsolja” a cédulahúzásra. Ennek során a sorsolással eldöntött névsor szerint húzzák ki a cédulákra írt nyilas számát. Az erdőt mindenki maga vágja ki.¹³

A dédestapolcsányi *nemes erdő közbirtokosság* tagjai az ún. *hetvenedek* alapján részesedtek a közös erdő fájából. Itt a fát a XX. század első felében már fogadott erdőmunkásokkal termeltették ki az erdőhivatal engedélye alapján, majd az elnök lakásán osztották el papíron. A tagok hetvenedjük arányában fizettek be bizonyos összeget a közös költségekre, s ugyanígy részesedtek a haszonfa eladásából származó jövedelemből.¹⁴

Más módon történt a faosztás azokban a falvakban, ahol a közbirtokosság tagjai öröklés révén jutottak az erdőrészükhöz. Pl.: a Veszprém megyei Nemes-Pécselyen az egész kicsiny, 28 négyszögöltől 11 000 négyszögölig terjedt az egyes erdőrészek mérete. A vágásra kerülő terület, a *plága* fájának a legkülönbözőbb erdőterületekhez kapcsolódó jogok szerinti igazságos elosztása rendkívüli feladatot jelentett. Erre két alkalmi bizottságot – *becsülőbizottság* és *elosztóbizottság* – hoztak létre. A két *becsűsből* és két *faragóból* álló bizottság a vezetőséggel az erdőbe vonult, ahol az elnök pontosan kijelölte az évi vágás határait. Ezután került sor a *becsülésre*, a fák csoportjai szerinti kisebb egységek kialakítására. A két *becsűs* megállapodott, hogy mely fákat veszik egybe, *egy böcsübe*. Ha egy-egy csoportba sok fát soroltak, *nagy böcsüt* csináltak, ha keveset, akkor *kis böcsüt*. Lehetőség szerint több apróbb csoportot, *becsüt* alakítottak ki, mivel azokkal –

¹¹ Tárkány-Szücs Ernő 1981. 518.

¹² Csiba Lajos 1958. 314.

¹³ Jablonkay Géza 1968. 200.

¹⁴ A 67 hold erdőt és rétet kerekítették fel 70 holdra. Petercsák Tivadar 1992. 51.

lévén sok kisebb résztulajdonos –, könnyebben számolhattak. Ha a két becsús megállapodott, hogy mely fákat veszik egybe, a faragók meghántották a fa kérgét, és az egy becsúbe vett fák sima törzsére ráírták ugyanazt a számot. Ezt a *numerát listára* vezették, majd e mellé került a numera értéke is. Az érték meghatározás alapjául az szolgált, hogy az adott facsoportból hány *szekér fa* kerülhetett ki. A szekér fa értékét korona és fillér szerint adták meg. Egy-egy évi vágás általában 150–200–250 numerát tett ki. A lista alapján az elosztóbizottság végezte el a fa szétoztását. Az össz értékből kiszámították egy négyszögöl értékét. Ezzel szorozták meg a részterületek nagyságát, és megkapták az illető terület évi értékét. Ezután már csak a numerákat kellett szétoztani a részterületek értéke szerint. Akinek nagy erdőterülete volt, az 4–5 becsút is kaphatott, míg a kicsi résztulajdonosok többen kaptak egy becsút. Ilyenkor együtt vágták ki a fát, hogy senki ne csalatkozzék. A kiosztott *facédula* alapján mehettek vágni a fát, s ezen a név mellett a hozzá tartozó becsú száma szerepelt.¹⁵

b) A volt úrbéresesek közbirtokosságai

A jobbágyfelszabadítás után a földesúritól különválasztott erdőt a legelőhöz hasonlóan nem osztották szét a volt jobbágyok és zsellérek között – hiszen csekély mértékük miatt ezeket külön-külön fenntartani nem lehetett –, hanem közös kezelésükben maradtak, és osztatlanul birtokolták. Az így létrejött közbirtokossági erdők használatáról és műveléséről az 1879. évi erdőtvény XXXI. tc.-je rendelkezett, amelyet később további rendeletek egészítettek ki.¹⁶ A XIX. század végére megalakult közbirtokosságok szervezeti felépítését és működését központi rendeletek szabályozták, ugyanakkor az egyes szervezetek erdőkezelési gyakorlatát, a faosztás módját nagyban befolyásolták a helyi viszonyok és a korábbi közösségi, földhasználati hagyományok.

A közös erdő és legelő ügyeit intéző szervezetet *úrbéres birtokosságnak*, *úrbéres közbirtokosságnak* nevezték, majd a legeltetési ügyek különválasztásával *erdőbirtokosságnaként* működtek. A volt zsellérek több faluban külön közbirtokosságot alakítottak.

A közbirtokosságok révén a korábbi földesúri igazgatás helyett demokratikusabb vezetés honosodott meg a volt úrbéres erdők használatában. Az erdőbirtokosság a községen belül önálló testületet jelentett, vezetősége és sajátos szervezeti rendje volt. Az erdővel kapcsolatos legfontosabb kérdésekben a tagok közgyűlése döntött. Évente 2–4 gyűlést tartottak. A *vezetőséget*, *gazdatanácsot*, *birtokossági tanácsot* 1–3 évre választották. A testület vezetője az *elnök*, akit a falu módosabb gazdáik közül választottak, de inkább a rátermettség és a falubeli megbecsültsége számított. Ő vezette a gyűléseket, tárgyalt az erdészeti hivatallal és képviselte a közbirtokosságot a hatóságoknál. Fakitermeléskor ő kérte a vágási engedélyeket, az erdészszel és az erdőgazdával együtt kijelölte a vágható erdőterületet, irányította a faosztást, gondoskodott a facséméték ültetéséről, az erdő és legelő

¹⁵ Takács Lajos 1991. 137–138.

¹⁶ Vö.: Csizmadia Andor 1977. 39–40., Kolossváry Szabolcsné 1975. 51–53.

tisztításáról. Az *erdőgazda*, *erdőbíró* feladata volt az erdő ellenőrzése, a határjelek felújítása, faosztásnál segít az elnöknek és irányítja a fakitermelést. Helyenként a közbirtokosság tényleges gondjait a gazda vette magára, az elnök az adminisztratív vezetőnek számított. A vezetőség tagja volt még a *pénztáros* vagy *pénztárnok*, a *jegyző* és a néhány főből álló *választmány*, *tanács*. A közbirtokosságok az erdők felügyeletére *kerülőket*, *erdőőröket* is alkalmaztak, akiket természetben fizettek.

A közbirtokosság tagjai a közös erdőből az ún. *jog*, *erdőjog* alapján részesedtek. Ezt hívták még *illetőségnek*, *résznek*, *részarány*nak, *arányjog*nak is. Az erdőjog eredetileg a szántóföldhöz, a telki állományhoz kapcsolódott, vagyis a jobbágyfelszabadítást követő erdőelkülönítéskor egy-egy gazdának a birtoka nagysága után járó erdőterületnek a közösből részes eszmei értékét jelentette. Az Északi-középhegység falvaiban általában egynyolcad telek, *fél kvárta*, illetve *fél fertál* után járt egy illetőség.¹⁷ Ugyanennyi volt pl.: a Zala megyei Szilvágyon, de Veszprém megyében egy *fertály* (1/4 telek) után kaptak egy erdőjogot.¹⁸ Könnyebb volt az erdőhasználatot, a faosztást megszervezni, ha a helyi birtokviszonyokat, a sok résztelket és a nagyszámú zsellért figyelembe véve minél kisebb eszmei egységeket állapítottak meg. Ugyanakkor több faluban a zsellérek házanként kaptak egy erdőjogot, amit *zsellérijog*nak is neveztek.

A gyermekek az erdőjogot a szántófölddel, illetve a birtokkal együtt örökölték, de századunkra már különvált az erdőjog, amit szabadon adhattak, vehettek. Az erdőjogot tulajdonosaik nem szívesen adták el, erre csak akkor került sor, ha a család „anyagilag megszorult”. Az erdőjogot pénzért, állatért, terményért értékesítették. Századunk első felében pl.: Borsodnádason 10 mázsa búzáért, Felsőtárkányban 120 pengőért, Baskón pedig egy tehén áráért adták el az erdőjogot. Akik idegenből betelepültek és jogot vásároltak, a közösség befogadta, de pl.: Bernecebarátiban szegényen volt a jogot idegennek eladni. Örökléskor a gyerekek rendszerint egyformán részesedtek az erdőjogból, ezért idővel nagyon sok töredékjog keletkezett. Emiatt a Dunántúl középső vidékén és a Duna–Tisza közén a *holdjogok*ban való számolás váltja fel a telekjogot. Ennél minden hold szántóföldhöz tartozott egy eszmei erdőjogrész. Ugyanez előfordult a Hargita vidékén is.¹⁹

A közös erdő legfontosabb hasznából, az évenként kitermelt fából a tagok joguk arányában részesedtek, a jogosulatlanok pedig csak a szabad gyűjtögetés és a száraz gallyak szedése révén használhatták az erdőt. A kapitalizmus időszakában az erdő legfőbb haszna a fa lett. A korábban meghatározó gyűjtögetés és erdei állattartás jelentősége fokozatosan csökken, és századunkban kiegészítő tevékenységgé válik. A közbirtokosság fontos feladata volt az erdő fáinak védelme és a fahaszon szétszétlása. Erdőik állami kezelés alatt állottak, az évenként kivágható területet az erdőfelügyelőségek engedélyezték, és azt a vágási ütemterveknek megfelelően az erdész jelölte ki. A közbirtokossági erdő területétől és állapotától függött, hogy egy-egy településen évente mennyi fát vághattak.

¹⁷ Petercsák Tivadar 1992. 60-62.

¹⁸ Hegyi Imre 1975. 499.

¹⁹ Petercsák Tivadar 1992. 61.; Hegyi Imre 1975. 495-500.; Molnár Kálmán 1978. 34.

Az erdőterület szerinti osztástól a vágott fa osztásáig igen változatos formák alakultak ki. Olyan átmeneti gyakorlatra is akad példa, hogy a gazdag erdőjű Zala megyei Szilvágyon a falu erdejét két tagra vették, és az egyik tagot felosztva örökös tulajdonként szabad használatra adták a tulajdonosoknak, míg a másikat vágásokra tagolták és egy-egy vágásrészt évente levágva, annak fáját arányosan osztották szét.²⁰

Az erdész az úrbéri elnökkel, az erdőgazdával és néhány segítővel ősz végén, tél elején vonult ki az erdőre, és először kijelölték az erdészeti üzemterv szerint kivágható területet, a *nyilast*, *parcellát*, *pagonyt*, *vágteret*. Ekkor döntötték el, hogy az adott területen milyen vágási módot alkalmazzanak, illetve a tűzifa és a szerfa arányát. *Tallóra vágáskor* (tarvágás) minden fát kitermeltek, csak 40–50 méterenként hagytak egy-egy *magfát*. A közbirtokossági erdőkben gyakori volt a ritkítás (*tisztítás*, *szállalás*), amikor a növendék fákat vágják ki. *Gyérítés*kor a beteg, fejlődésben elmaradt fákat szedték ki.

A fának a jogosultak közötti elosztását a vezetőség intézte, s erre a műveletre mondták az Északi-középhegység vidékén, hogy „megnomerázták vagy kinyilazták a fákat”.²¹ Ezek a kifejezések azt jelzik, hogy a tagok között számozott vagy megjelölt területet, illetve fát osztottak szét. A múlt században joguk arányában még rendszerint egy-egy erdőrészt kaptak, amit maguk termeltek ki. Ritkításnál és gyérítésnél az álló fákat jelölték meg, illetve számozták, és elosztás után az vágta ki, akinek jutott. A faállomány csökkenésével a két világháború közötti években már a legtöbb közbirtokosságban először a tagokkal vagy bérmunkásokkal kitermeltették a tűzifát, és egyenlő egységekbe rakva osztották szét.

A lábon álló fák területi osztásánál a vezetőség tagjai először annyi *nyilast*, *léniát* alakítottak ki, ahány erdőjog összesen volt a faluban. A nyilas határán álló, illetve kivágható fák lehántolt törzsére írták a nyilas számát. Az egy nyilasba tartozó szálfák értékét egyenként *megbecsülték*, *meglimitálták*, hogy megközelítően azonos értékű és mennyiségű fa kerüljön egy-egy területre. A pénztáros vezette a *lisztát*, ahol feltüntették a nyilas számát és azt, hogy abban hány fa található. Más hol kocsis szerint számították a fát, az alapegység egy *negyed kocsis* volt.

A Bükkben és a Dunántúl középső vidékén több erdőjogost magába foglaló *parcellát*, *páskomot*, *pagonyt* jelöltek ki, majd a gazdák illetőségük arányában osztották el egymás között a fát.²²

Amikor már kitermelt fát osztanak, a tűzifát *méterbe*, a gallyfát *rakásba*, *rakatba*, *kopkába*, illetve *határba* rakják. Egy-egy rakás egy kocsira való fát tartalmazott, s mindegyiket megszámozták.

Mind az erdőterület, mind a lábon álló, illetve kitermelt fa elosztása ugyanolyan módon, sorshúzás révén történt. Ez biztosította a titkosságot és a tagság egyenlő esélyét a joga után őt megillető fához. A Dunántúlon *cédulát húztak*, az Északi-középhegység falvaiban *nyilhúzás*, *fanyilazás* a megnevezése. Ez az ősi

²⁰ Hegyi Imre 1975. 497.

²¹ Petercsák Tivadar 1992. 65-66.

²² Hegyi Imre 1978. 37-38.; Petercsák Tivadar 1992. 65-66.; Takács Lajos 1991. 139.

elosztási mód a földközösségi határhasználatnak szinte napjainkig élő maradványa, ami a faosztás gyakorlatában őrződött meg. Az osztáskor ott is számozott cédulát húznak, ahol *nyíl* a neve. Ugyanakkor a fából készült nyíl emléke is él a Palócföld keleti részén. Bükkszéken ujnyi széles, 4–6 cm hosszú, számozott deszkalapocskák, Borsodnádason 10–20 cm hosszú vesszők voltak.

Az elnök lakásán vagy a községházán tartott nyílhúzás során mindenki annyi cédulát húzott, ahány jog őt megillette. A töredékjogosok többen összeálltak, és a nyílhúzás után egymás között osztották el a fát. A közbirtokosságok rendszerint kítűztek egy időpontot, ameddig a fát ki kellett vágni és hazaszállítani. Az erdőjog arányában a legtöbb faluban fizetni kellett, amiből a közös költségeket fedezték.

Az arányjog szerinti faosztás mellett a Hargitán lévő Kápolnásfaluban mindenki egyformán részesedett a falu tízes beosztásán alapuló és házszám szerint vezetett listáról. Itt a juttatott fára mindenki rá *koccantotta* a saját fajegyét, hogy a havasról való lecsúsztatásnál vagy folyón úsztatásnál más szálfái közé ne keveredjen.²³

Több közbirtokosságban részért lehetett *nyesteni, pucolni* az erdőt. A legalylyazott és rakásba halmozott fát a vezetőség vette át, és a jobb minőségű fából a felét, a gyengébből a kétharmadát kapták meg a kitermelők. Széles körben elterjedt volt a közbirtokossági erdő árverésen való értékesítése. Területet és méterbe, rakatba halmozott kivágott fát egyaránt árvereztek, s licitálás útján értékesítettek. Az így befolyt összeg elsősorban a közös kiadásokat fedezte, de a Zempléni-hegységben rendszeresen *osztalékot* is fizettek a tagoknak erdőjoguk arányában. Többfelé általános gyakorlat volt, hogy a faosztás után még néhány nagyobb fát szálanként elárvereztek, hogy meglegyen az áldomásra való.²⁴

c) Juttatott erdő vagy újbirtok

Az 1945-ös földosztáskor a hegyvidékeken a nagy erdőterületekkel rendelkező uradalmak birtokából a szántóföld mellett vagy helyett erdőt juttattak a rászoruló szegényeknek, nagycsaládosoknak. Az új erdőt nem osztották szét, hanem a volt úrbéres birtokosságokhoz hasonlóan közösen kezelték, és a működésükhöz ugyanolyan szervezeteket hoztak létre.²⁵ Példákat az Északi-középhegység területéről hozhatunk, ahol *új erdőbirtokosság, juttatott erdő* vagy *poletár erdő* (Felsőtárkány) a neve. Elsősorban azok kaptak jogot az új erdőben, akiknek az úrbéres közbirtokosságban nem volt illetőségük. Ózd-Sajóvárkonyban akinek 3 méternél kevesebb fa járt évente a régi erdőből, annak 2 méterrel kiegészítették a jogát. Tarnaleleszen 2 hold volt a legkevesebb adható erdőterület. Az erdőosztásnál a gyerekek számát és a háborúban való részvételt is figyelembe vették.

²³ Hegyi Imre 1975. 504-505.; Petercsák Tivadar 1992. 67-68.; Molnár Kálmán 1974. 307-325.

²⁴ Petercsák Tivadar 1992. 69.

²⁵ A 111237/194 FM sz. rendelet alapján az erdő csak egyben volt kiadható és a juttatottak kötelesek voltak erdőbirtokossági társulatot alakítani. Baranya megyében 38 ilyen társulat alakult 2426 kat. hold erdőterülettel. (Kollwentz Ödön 1978. 13.)

Regécen fél holdtól 5 holdig, Háromhután viszont legalább 10 holdat kapott egy-egy család. Az új birtokosságoknál az erdőből való részesedés a kapott holdszám alapján történt. A Zempléni-hegységbeli Mogyoróskán az 1970-es évek végén is működött a *Somhegyi újerdő birtokossági társulat*, Ózd–Sajóvárkonyban pedig 1991-ben is létezett az *újerdő birtokosság*.

Ezek a birtokosságok a régiék mintájára működtek, volt vezetőségük is. A fa elosztása azonban kevés helyen történik sorsolással, cédulahúzással. Gyakoribb, hogy a bérmunkásokkal méterbe vágatott fát a vezetőség megszámozza. A tagok a pénztárostól vagy az erdőgazdától kapnak egy igazoló cédulát, amelyen az illető neve és a méterfa száma szerepel. Az új birtokoságnál nem adják el a jogot, csak az évi fajárandóságot ruházhatják át esetenként másra, rendszerint rokonra. Ózd–Sajóvárkonyban az 1980-as években a tagoknak kiosztott fán kívül jelentős mennyiséget értékesítenek. Ebből fedezik az adót, erdőkezelést, favágókat, de még a tagságnak járó fa fuvar költségét is. Esetenként részesedést is osztanak.²⁶

d) Közös vásárolt erdők

A két közös erdőhasználati forma mellett a XX. század elejétől az Észak-középhegység több falujában jellemző, hogy a lakosok összefogva közös vásárolnak erdőt a falu határában birtokos uradalmaktól. Erre vonatkozó adatokat a régió kivül csak a Veszprém megyei Szentbékálláról ismerünk, ahol már 1887-ben volt közös erdővásárlás.²⁷ Az erdőn kívül többször jelentős legelőterületekhez és szántóföldhöz is jutottak, sok esetben pedig kifejezetten a legelő miatt vették meg a területet. A vásárolt erdőket, legelőket közös kezelték, az erdő hasznából a vásárlás arányában részesedtek. A közös erdővétele a rossz földművelési adottságok kényszerítették az erdős határu falvak lakosságát, akik a fa eladásából egészítették ki jövedelmüket.

A legtöbb erdővásárlás a Zempléni-hegység falvaiban történt az 1910-1930 közötti években. 16 *birtokosságról*, *birtokról* tudunk, amelyeket rendszerint a vásárlási szerződésben első helyen szereplő gazdáról neveztek el: pl. Mogyoróskán *Pekár Ferenc és társai birtokosság*. Máshol a megvett erdő eredeti tulajdonosának a neve szállt az új birtokosságra (*Rácz-féle birtok* Egerbocson). A Veszprém megyei Szentbékállán pedig *grófbirtokosságnak* nevezték a grófi erdőből vásárolt terület kezelésére alakult szervezetet, a benne résztvevőket *grófembereknek* hívták. A közös vásárláskor a résztvevők megállapodtak, hogy milyen nagyságú terület megvétele jelent egy *jogot*, *részt* vagy *részarányt*, *illetőséget*. Ez 1–10 hold között változott. A részek öröklés folytán osztódtak, így töredék jogok keletkeztek.

A fenti szervezetek is a közbirtokosságokhoz hasonlóan működtek. A nagyobbaknak ugyanúgy volt vezetősége (elnök, pénztáros, erdőgazda), a kisebbekben pedig az elnök vagy *gondnok* intézett minden ügyet. Néhány helyen erdőört is alkalmaztak. A tagok haszna a közös erdőből évenként kitermelt fából származott, illetve a legelőket az állattenyésztésben hasznosították. A Dunántúlon évente egy-

²⁶ Petercsák Tivadar 1992. 70-71.

²⁷ L. részletesebben: Petercsák Tivadar 1987.b.; Gelencsér József 1982.

egy kisebb területet, *numerát* osztottak, amit cédula húzásával döntöttek el a tagok között. Itt egy-egy rész után 2–6 kocsi fa jutott. A XX. század első felében alakult birtokosságoknál rendszerint közösen vágták ki a fát. A jobb minőségű bányafát, szerfát eladták, s a befolyt jövedelmet részarány szerint osztották el. A méterbe vagy rakásba halmozott tűzifából jog alapján részesültek. Minden méter, illetve rakás fa egy-egy *nyilat* (cédulát) kapott, és mindenki annyiszor húzott egy kalapból, ahány joga, részvénye volt. Bükkszéken a szép, egyenes fákat lábön árverezték el.

A különféle közbirtokosságok a mezőgazdaság kollektivizálásának az időszakában, főként 1961–1964 között szűntek meg. Az erdőbirtokossági társulatok megszűnését kimondó 1961. évi VII. törvény értelmében erdők egy része állami tulajdonba, más része a termelőszövetkezetek használatába került. A felszámolást a járási tanácsok mezőgazdasági osztályai végezték. 1963 őszén a Heves megyei pétervásári járás nyolc községében összesen 28 erdőbirtokossági társulat szűnt meg.²⁸ 1963–64-ben Baranya megyében 295 erdőbirtokossági társulatot számoltak fel, amelyek 28 554,38 hektár erdőterülettel rendelkeztek.²⁹

Magánparaszti erdők

A nagy kiterjedésű uradalmak erdői és a közösségi használatú erdők mellett a paraszti szinten élő kisnemesek és a módosabb gazdák több községben saját tulajdonú és egyéni használatú erdővel is rendelkeztek. Az egykori nemesi közbirtokossági erdők felparcellázása a XIX. század végére sokfelé megtörtént, majd ezeket a tulajdonosok öröklés és vásárlás révén tovább gyarapították. Így egy-egy birtokosnak a falu határában vagy más községben több helyen lehetett erdeje. Különösen gyakori volt a saját tulajdonú erdő a keleti-palóc vidéken, Vas és Zala megyében. Szentgál, a bakonyi kisnemesi falu gazdái 1945-ig rendelkeztek saját erdővel³⁰.

A Heves megyei Egerbocson és Tarnaleleszen a nemesi közbirtokosságok erdőinek a felparcellázása után azokat hadak, illetve nagycsaládok szerint mérték ki, s azon belül a nagycsaládok szétválása után apróbb *parcellákra*, *nyilasokra* osztották. Mátraszőlősen a Balázs család erdejét *kuriális erdőnek* nevezték, de az egytagos *röviduraknak* is volt kimért erdeje, amit *egytagos erdőnek* hívtak.

Vásárlás révén a módosabb paraszti rétegek, számadó juhászok is erdőhöz juthattak. Előfordult, hogy az Amerikába kivándorolt hozzátartozó által küldött pénzből vettek erdőt. A gyöngyösoroszi és gyöngyöstarjáni gazdák a XIX–XX. század fordulóján falvanként csoportosan vásároltak egy-egy nagyobb erdőt a község határában, majd egymástól elkülönítve használták. A gyöngyösorosziak a mintegy 150 kat. hold erdőt 14 parcellára osztották. Általában 5–7 hold erdőt vettek. A különválasztott erdőrészeket az új tulajdonosokról nevezték el (pl.: *Bede-*

²⁸ Petercsák Tivadar 1992. 81.

²⁹ Kollwentz Ödön 1978. 23–48.

³⁰ Petercsák Tivadar 1992. 75.; Vajkai Aurél 1959. 22.

erdő, *Berzsenyi erdő*). A gyöngyöstarjáni gazdák 16–20 hold erdőt vásároltak. A módosabb *felső gazdák erdeje* jobb minőségű, szálas tölgyes volt kevés legelővel és réttel, a szegényebbek, az *alsó gazdák erdeje* 1–6 holdas parcellákból állt, s inkább cserjés legelő volt.

A Zempléni-hegyvidéken és Bakonycsernyén olyan paraszti erdők is voltak, amelyeket a gazdák a rosszabb minőségű vagy mezőgazdasági termelésre alkalmatlan területeken ültettek.

A magánerdőket tulajdonosok szerint határjelekkel választották el egymástól. Egerbocson *karó közti erdő*nek is nevezték. A birtokosok erdőtulajdonukat *határfákkal, fajegyekkel* jelölték, pl.: 1842-ben Sajóvelezden a fa mindkét oldalát keresztrel. A XVIII. században a Mátrában is alkalmazták a határfák és határkövek keresztrel való megjelölését. Az ilyen határfák a szomszédok közös tulajdonát képezték, és ha egyikük önkényesen kivágta, abból pereskedés származott. Más esetekben a fának csak azt az oldalát faragták meg, amelyik *léniához* tartozott. Az egyéni parcellák sarkain sok esetben *határdomb* volt beleállított karóval. A karó köré hányt földkupac neve *zsombik*, vagy *handzsik*. Ezenkívül még a határvonalon egymástól látótávolságra álló, mindkét oldalon megfaragott határfák is voltak. Ezeket a jeleket 5–6 évenként megújították, és a határfákat tarvágáskor is meghagyták.

A saját erdőből a gyerekek a többi birtokhoz hasonlóan örökölték. Sajóvelezden az volt a szokás, hogy ha egy-egy örökösre 2 holdtól kevesebb erdő jutott, akkor nem mérték szét, hanem együtt használták. A rimóci Borka családnak a sipeki határban mindössze 5 hold erdeje volt, amit nem parcelláztak fel, hanem a családhoz tartozók évente közösen vágtak belőle és szétosztották.³¹

A recens gyűjtések szerint a tulajdonosok századunkban kímélték az erdőt. Komoly értéknek, biztonsági tartaléknak tekintették, amiből csak akkor adtak el favágásra kisebb területet, ha anyagilag megszorultak. Saját célra csak a fejlődésben visszamaradt fákat vágták ki. A tüzelőt gallyfából biztosították, a bányafát, szerszámfát értékesítették. A nagyobb erdővel rendelkezők fakereskedőknek is eladták a fát, illetve faszénné égetésre értékesítették. A második világháború után már a saját erdő használatát is szabályozták, és a fakivágást az erdőhivatallal, illetve a megyei tanácsok mezőgazdasági osztályával kellett engedélyeztetni. A nagyobb területű magánerdőket az 1940-es években államosították, a kisebbek pedig az 1960-as évek elején kerültek a termelészövetkezetek használatába. A keletipalóc falvakban azonban még az 1980-as években is voltak kisebb magánerdők: pl.: Dédestapolcsányban 10 kat. hold alatti *parcellázott erdőket* használtak tulajdonosaik.³²

Eger

PETERCSÁK TIVADAR

³¹ Vö.: Petercsák Tivadar 1992. 75-76.; Hegyi Imre 1978. 32.

³² Petercsák Tivadar 1989. 258.

IRODALOM

- CSIBA Lajos
1958 *A tejfalusi közbirtokosság történetéből.* Néprajzi Közlemények III. 311-337.
- CSIZMADIA Andor
1977 *A falusi közösségek szervezete és működése Magyarországon 1848 és 1944 között.* CSIZMADIA Andor (szerk.) Tanulmányok a falusi közösségekről. 35-53. Pécs
- DEGRÉ Alajos
1977 *A magyar nemesi (curialista) községek szervezete és gazdálkodása 1848 előtt a Dunántúlon.* CSIZMADIA Andor (szerk.) Tanulmányok a falusi közösségekről. 55-71. Pécs
- GELENCSÉR József
1982 *Egy sajátos erdőközösség Szentbékállán.* A Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei 16. 305-309.
- HEGYI Imre
1975 *A népi erdőgazdálkodás jogszokásairól.* KOLOSSVÁRY Szabolcsné (szerk.) Az erdőgazdálkodás története Magyarországon. 490-512. Budapest
1978 *A népi erdőkielégés történeti formái.* Budapest
- IMREH István
1947 *Székely falutörvények.* Kolozsvár
1983 *A rendtartó székely falu.* Bukarest
- JABLONKAY Géza
1968 *Az alsóörsi közbirtokosság, a közös gazdálkodás egy régi formája (1816-1964).* Agrártörténeti Szemle X. 180-203.
- KOLOSSVÁRY Szabolcsné
1975 *A magyar erdőgazdálkodás történelmi fejlődése.* KOLOSSVÁRY Szabolcsné (szerk.) Az erdőgazdálkodás története Magyarországon. 15-79. Budapest
- KOLLWENTZ Ödön
1978 *A közös gazdálkodású erdők története, különös tekintettel Baranya megye erdőbirtokosságaira.* Az Országos Erdészeti Egyesület Erdészettörténeti Szakosztálya Közleményei XI-XII. 5-48.
- MOLNÁR Kálmán
1974 *Adatok a Hargita népi erdőgazdálkodásához.* A Székelykeresztúri Múzeum 25 éves jubileumi emlékkönyve. 307-325. Csíkszereda
1978 *A Hargita népi erdőgazdálkodásához.* Népszerűtani dolgozatok. 34-39. Bukarest
- PETERCSÁK Tivadar
1981 *Az erdő szerepe a Zempléni-hegyvidék népének életében.* SZABADFALVI József (szerk.) Néprajzi tanulmányok a Zempléni-hegyvidékről. 43-61. Miskolc.
1984 *Erdőhasználat Gyöngyösön és környékén a XVIII-XX. században.* HAVASSY Péter-KECSKÉS Péter (szerk.) Tanulmányok Gyöngyösről. 457-506. Gyöngyös.
1985 *Népi erdőbirtoklás Heves megyében a XIX-XX. században.* AGRIA XXI. 253-265.
1987a *Egy gazdasági közösség a XX. század első felében. (A felsőtárkányi „volt úrbéres gazdaközösség”).* AGRIA XXIII. 145-160.
1987b *Közösen vásárolt paraszti erdők használata Észak-Magyarországon.* BALÁZS Géza-VOIGT Vilmos (szerk.) Arator. Dolgozatok Balassa Iván 70. születésnapja tiszteletére. 131-134. Budapest
1989 *Erdőhasználat a Palócföldön.* BAKÓ Ferenc (szerk.) Palócok III. 235-331. Eger
1992 *Az erdő az Északi-középhegység paraszti gazdálkodásában (XVIII-XX. század).* Debrecen
1994 *Központi és helyi szabályozás-népi gyakorlat az erdőhasználatban.* KISBÁN Eszter (szerk.) Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás. 43-55. Budapest
- SZABÓ István
1948 *Tanulmányok a magyar parasztság történetéből.* Budapest

SZABÓ László

1989 *A palócok társadalomnéprajza*. BAKÓ Ferenc (szerk.) Palócok II. 237-415. Eger

TAGÁNYI Károly

1896 *Magyar erdészeti oklevéltár I–III*. Budapest

TAKÁCS Lajos

1991 *Tanulmányok a gabonatermesztés és az erdőgazdálkodás köréből a XVII–XIX. században*. Documentatio Ethnographica 15. 103-148.

TÁRKÁNY-SZÜCS Ernő

1981 *Magyar jogi népszokások*. Budapest

VARGA János

1967 *A jobbágyi földbirtoklás típusai és problémái 1767–1849*. Budapest

WICHTIGSTE TYPEN DES VÖRLKISCHEN WALDBESITZES IN UNGARN NACH AUFHEBUNG DER LEIBEIGENSCHAFT

Die grundlegende Frage der Erforschung der herkömmlichen völkischen Forstnutzung richtet sich auf die Erschließung des Besitzes und der Rechtsverhältnisse des Waldes. An Hand geschichtlicher Angaben und der rezenten ethnographischen Sammlungen sind im vorliegenden Aufsatz die verschiedenen Formen des Waldbesitzes von Bauern und auf bäuerlichem Niveau lebenden Kleinadeligen aus der Periode von der Aufhebung der Leibeigenschaft (1848) bis Mitte des 20. Jh. zusammengefaßt.

Kraft des Urbarialpatents 1853 wurden die früher gemeinsam genutzten Wälder der ehemaligen Gutsherren und Fronbauern voneinander getrennt. Im Laufe der in den 1850-60er Jahre geführten Prozesse wurde in den einzelnen Dörfern die Größe des auf einen Fronhof entfallenden Waldes bestimmt und für die Bauern eigens vermessen.

Im aufsatz werden die Typen der Forstgemeinschaften und die Merkmale der bäuerlichen Forstnutzung dargelegt. Die in derselben Siedlung wohnenden Adeligen – so auch die auf bäuerlichen Forstnutzung dargelegt. Die in derselben Siedlung wohnenden Adeligen – so auch die auf bäuerlichem Niveau lebenden Kleinadeligen – lebten zur Zeit des Feudalismus im Kompossessorat und nutzten auch den Wald gemeinsam. Die adeligen Kompossessorate blieben stellenweise bis zu den 1860er Jahren erhalten und dienten als Vorbild den nach der Bauernbefreiung gegründeten bäuerlichen Forstgemeinschaften. Die Kompossessorate der ehemaligen Zinsleute stellen in den Siedlungen eine selbständige Körperschaft dar, mit eigenem Vorstand und eigener Organisation. Die Mitglieder des Kompossessorats waren auf Grund des sog. Forstrechts am Holz des gemeinsam genutzten und besessenen Waldes beteiligt. Das Ausmaß dieser Beteiligung hing von der Größe der Ackerfläche des betreffenden Bauern ab. Eine wichtige Aufgabe des Kompossessorats bestand im Schutz der Bäume und in der Verteilung des Holztrages. Die Verteilung des Holzes nicht oder im voraus gefällten Bäume erfolgte auf Grund des Forstrechts, durchs Los. Die neuen Wälder, die die Agrarreform 1945 den Armen zukommen ließ, wurden nicht verteilt, sondern gemeinsam bewirtschaftet. Im Nördlichen Mittelgebirge waren seit dem angehenden 20. Jh. die gemeinsamen Käufe von Wäldern bezeichnend, wie auch die zu ihrer Bewirtschaftung gegründeten Besitzgemeinschaften. Während der Kollektivierung der Landwirtschaft, besonders in den Jahren 1961-1964, wurden die verschiedenen Kompossessorate aufgelöst.

Die Wälder der privaten Bauernschaft entstanden aus der Parzellierung des ehemaligen Kleinadels, aus dem Ankauf und den Anpflanzungen von Wäldern. Den Wald betrachtete man als beachtlichen Wert, gleichsam als Sicherheitsreserve und veräußerte ihn erst im Notfall – und meist auch dann nur teilweise.

TIVADAR PETERCSÁK

"Isten áldja a tisztos ipart"

Kücsán József kollégánk Sopronból küldte meg szerkesztőségünknek a Domonkos Ottó 70. születésnapjára kiadott ünnepi kötetet: "Isten áldja a tisztos ipart". Tanulmányok Domonkos Ottó tiszteletére. Szerk.: Szende Katalin, Kücsán József. Sopron, 1998. 440 p. Soproni Múzeum A könyv ismertetése egy későbbi számunkban jelenik meg.

Tárgy és jelentése

Megjelent az MTA Veszprémi Akadémiai Bizottsága és a Magyar Néprajzi Társaság közreműködésével rendezett 1995. évi Dunántúli néprajzi nap előadásából szerkesztett kötet: Tárgy és jelentése. Rábaközi tanulmányok. Szerk.: Szalontay Judit. Csornai Múzeumi Füzetek 1. Csorna, 1998. 252 p.

KERT, GYEPŰ, HATÁR

A kultúra térbelisége elsődlegesen fizikai térbeliségként jelenik meg, de vele együtt, vele párhuzamosan mágikus térként, kultikus térként és – abban a formában, ahogyan a nyelv tükrözi – mentális térként is. A mentális tér a nyelvészetben a szemantikai (fogalmi) mező kategóriájának felel meg, abban nyilvánul meg. A Kriza János Néprajzi Társaság egy korábbi, proxemikával foglalkozó vándorgyűlésén azt a föltevést körvonalaztam, és próbáltam igazolni, hogy a címbeli terminusok szó- és jelentéstörténeti tanúsága szerint van egyfajta párhuzam a fizikai tér és a mentális tér tagolása között, és hogy ez fokozatosan ment végbe az idők folyamán. A terminusok kiválasztása korántsem volt önkényes, hiszen éppen ezek azok a kulcsszavak, amelyek a hagyományos népi élet térbeliségét meghatározzák, behatárolják. Fő forrásként akkor is és ebben a dolgozatban is az *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár* (a továbbiakban: SzT) részben még kéziratot anyagára és az erdélyi szóföldrajzi gyűjtésekre támaszkodhattam, valamint az egész kérdéskör néprajzi, nyelvészeti és történeti szakirodalmára.

Mivel az a tanácskozás a Székelyföldön volt, arra is utaltam ott, hogy a birtoklási és művelési módok meghatározó szerepe mellett van egy áttételes, de jól érzékelhető összefüggés a táj természetes földrajzi tagoltsága és az emberi környezet mesterséges tagolása között. Alföldi környezetben, ahol a birtokviszonyok is mások voltak, kevesebb a tagoló elem, a kerítés, a gyeplő, a mezsgye, bizonyára azért is, mert itt már az is védelmet jelent, hogy messziről látható a közeledő idegen, a tilosban legelő jószág stb. A dombos erdélyi tájban megszaporodnak a sokféle rendeltetésű mesterséges akadályok, bár éppen a Mezőségen – az anyaghiány miatt is – jobbra igénytelen sövények, néha töviskerítések jelzik csupán a telkek vagy a kertek határát. A székelyföldi tájban minden együtt van: a bekerített havasi kaszáló, az élősövény, a fonott kerítés, az udvart is funkcionálisan tagoló lécs- és deszkakerítés, a telket az utca felé határoló, kifelé reprezentáló kő-, beton- vagy vaskerítés. Ebből a szempontból is élő múzeum ez a vidék, ahol végigkövethetők az anyagok és a technikák időbeli rétegei, a tértagolás szemiotikai és jogi háttere. Helyhez köthető aktualitása volt ott a kiemelt kulcsszavak elemzésének, hiszen a helyi regionális szóhasználatban a *kert* még osztatlan jelentését őrzi: ‘kert’ is és ‘kerítés’ is egyszerre. Ez a keleti nyelvjárásokban általános jelentés a nyelvterület nyugati peremén tűnik még föl, Zalában és Őrvidéken. Így az archaikus ‘kerítés’ jelentésű kert anyanyelvünket is mintegy szimbolikus keretbe foglalja.

Köztudott, hogy életterüket az állatok is elkülönítik, megjelölik. A zooszemiotikának és az etológának ez kedvenc vizsgálati témája. Az ember szá-

mára a határjel szemiotikailag és szemantikailag is gazdagodik, az egyén vagy a kisebb-nagyobb közösség életterének határát jelöli, a kultúra korai korszakában mágikus védő szerepe van, később fontos jogi objektummá válik, esetenként pedig a fizikai védelem hathatós eszköze lehetett idegenekkel szemben. A mezsgye, az árok kitüntetett hely a magyar néphitben¹ a falu, a határ pedig mágikus, kultikus egység. A mágikus cselekmények közül a bekerítés, a körüljárás, a körülfutás a mágikus elzárást, védelmet biztosítja. Ehhez hasonló szerepe van az egyházi körmenet rítusának: egy bekerített terület (templom, közösség, szántóföld) megszentelése által a bekerített hely – a rossz kizárásával – áldást nyer. A körhúzás másik alapjelentése a helyfoglalás. A bekerített hely a saját, védett, »szent hely«². A határjárás tehát kezdetben mágikus aktus volt, aztán nagyon hosszú ideig – a levéltári források túlnyomó részében – fontos jogi aktus, amelyet ajánlatos volt rendszeresen megismételni, ellenőrizni és az emlékezetbe vésni, majd ezzel együtt egyházi szertartás, processzió. Mindezt részletesen elemezte és gazdagon adatolta Takács Lajos a kérdésre vonatkozó alapvető monográfiájában³. Az előző években Pozsony Ferenc⁴ és Ráduly János⁵ jelentkezett újabb erdélyi adalékokkal és a legújabb publikációk szemléjével.

A címben kiemelt terminusok nyelvi elemzését végigkísérik a továbbiakban pontosítandó etimológiai és szemantikai dilemmák. A bizonytalan etimológia első-sorban a *gyep*, *gyepű* eredeztetését teszi kétségessé, a jelentések kronológiája, egymáshoz való viszonya pedig minden idetartozó szóban bizonytalan, vitatott. Erre Paládi-Kovács Attila is felhívja a figyelmet: „A *gyep*, *gyepű*, a *kert*, s a későbbi szláv átvételek (*pázsit*, *mesgye*, *tanorok*, *porgolát*) komplex jelentéstörténete a rétgazdaság történetéhez is elsőrendűen szükséges.”⁶ Futaky István pedig szintén szemantikai kritériumokkal operál, amikor a *gyep* és a *gyepű* egymáshoz való viszonyáról véleményt mond, hogy aztán az elsődlegesnek tekintett *gyep* mandzsutunguz eredeztetésének hipotézisét vesse föl.⁷

Nem indokolatlan tehát és nem csupán pillanatnyi ötlet, hogy ezeket a jelentésbeli, jelentéstörténeti kérdéseket újra áttekintsük, némelyiket lehetőségeink szerint új megvilágításba helyezzük. Mindezt persze nem azzal az igénnyel, ami úgy is reménytelen volna, hogy minden eddigi vitás kérdést lezárjunk.

¹ Pócs 1990, 619 passim

² I. m. 651.

³ Takács 1987

⁴ Pozsony 1994

⁵ Ráduly 1992. L. még: Szikszai 1993

⁶ Paládi-Kovács 1979, 121.

⁷ Futaky 1995

Kert és kerítés

A *kert* szó a magyar nyelv ősi örökiségéhez tartozik: a *ker-* igei (igenévszói?) alapszó finnugor eredetű⁸, a *kerten* kívül a *kerül*, *kering*, *kerget* stb. igékben él tovább. A *-t* toldalék deverbális névszóképző vagy még inkább igenév-képző, és az igenévi származék főnevesült tapadással⁹. A szó motivációja (származék volta) elhomályosult, az alapszó passzív tövé vált, ez tette indokolttá a továbbképzést, a világos motivációjú *kerített*, *kerítés* stb. származékok kialakulását. Czuczor–Fogarasi, de még a SzófSz. is a *ker-* alapszót összefüggésbe hozza a *körül* alapszavával. A TESz. ebben a tekintetben óvatos (az azonosítás „hangtani okokból kevésbé valószínű”), bár annak alapján is, amit a bekerítés mágikus aktusáról mondtunk, ez a fenntartás túlzottnak tűnik. Magyar jövevényszóként a *kert* néhány kaukázusi nyelvbe, így az oszétba is bekerült, és így mindenképpen régebbinek kell lennie, mint az e népekkel való érintkezés kora. A TESz. által rögzített jelentések két alapjelentésre utalnak: ‘körülkerített hely (Garten, umzäunte Fläche)’ és ‘elkerítésre szolgáló építmény, eszköz (Zaun, Heckenzaun, Graben)’.

Az SzT is a ‘kerítés’-t tekinti a *kert* alapjelentésének, illetve időben vele együtt a ‘bekertelt kerítésbe vett hely’-et. Az előbbire az első adat 1573-ból való Kolozsvárról: „Fabian Zepoch Mate Zolgaia Azt vallia, hagi ... Nagi fwzt kezd fely Menni az Darochy Maioraba, fely hag az kertre, Es eleh Megen rayta zinten az Darochi Zeowenyere Hat otth egh az Zeoweny”. Nagyon változatosak és tanulságosak a ‘kerítés’ jelentésű *ker*ttel kialakult állandó szókapcsolatok. Pl. *kertbe vett*: 1775: „az Falu alsó végén egy kertben vétetett réttye” (Borsova); 1850: „A’ Gabonás ... készült 1838ba. Ekkor vévődött az egész Papi Telek lézás kertbe” (Szucság); *kertet tart*: 1750: „Ezen Török buza földből az Thordai Atyafiai nem vőnek reszt minthogy sok kertet kell tartani” (Aranyosrákos); *kerttel tart*: 1639: „en azt az darab helyet minden esztendeöbe(n) kertel tartotta(m) mint afféle gialogh kert szokot lenni ... anélkül ha mit akartunk oda vetnys megh ne(m) maradhatna” (Szentpál, Udv.). Az előbbivel összefüggő jelentésnek kell tekintenünk azt, amelyet az SzT így határoz meg: ‘sövény, vesszőfonadék’.

Az erdélyi régiségben sem ismeretlen persze a szó ‘elkerített hely’ jelentése. 1558-ból szintén Kolozsvárról idézhető a következő, erre vonatkozó adat: „Byro vram az thyzedeseknek Ees kapitanoknak megh hagyak hogy ... az Artalmas helen walo zenath Wdwaron wagy kerthbe valo kazalokoth, Nagy erews Bywnthethessel ky hordattasak az warosol”. Ebben a jelentésben a *kert* néha a későbbiekben tárgyalandó *tanorok* szinonimájaként használatos: 1560: „vaygon egy kis kért auagy Tanorok” (Gyergyószentmiklós).

Nyelvileg az elhomályosult motivációjú *kertet* korábban kell tartanunk, mint a világosabb szerkezetű *kerít* igét és a továbbképzett kerítést. Szemantikai interferencia a főnevesült *kert* és a minden bizonnyal későbbi, szintén főnévi szár-

⁸ Akárcsak a *fal* szó. A *fal* rokonnnyelvi megfelelői – mint köztudomású – ‘gát, halfogó rekeszték’ jelentésűek, a magyarban az ember lakóterületét tagoló épületem elnevezése.

⁹ TESz.

mazék *kerítés* között alakult ki. Ez utóbbinak van egy eredetibb, magára a művelésre közvetlenebbül utaló jelentése, ezért némely kontextusban elkülönül a szintén ‘Zaun’ jelentésű *kerttől*, mint a következő mondatban: 1810: „Kerítése ezen Csűrös és majorkodtato helynek szalma fedelű vesszöböl font, támaszos, még alkalmas állapotban lévő kert” (Doboka). A kerítés mégis igen korán az ‘elkerítés esz-köze’ jelentésben szilárdul meg, így az 1588-as kolozsvári forrásban is: „a sok fogliok zaladasa ... eset az foghaznak Epwletlen es ereotlenséghe miath Vegeztenek eo kgmek hogy a’ foghaz keobeól epitessenek megh feóképpen a’ kerítése egy eleoben”. Az ilyen tág értelmű *kerítés*, szemantikailag érintkezik a *fal*, a *kőkerítés*, sőt a *várfal* jelentésével. Pl. 1653: „Gyula Fejeruarat az keritesen kiul Nagy Tegla uczában”. Alkalminak tűnő használatban előfordul a szó ‘Garten’ jelentése is: 1803. „Hol Temetkeznek a Templom kerítéseib(en)” (Magyarbikal); sőt a ‘vejsze’ jelentést is regisztrálja az SzT: 1860-1861: „A ... gyalmászáson kívül a lakosok tartanak nádból készített kerítéseket, szerintük »vesztekét«, szüntelen halásznak”.

A mai köznyelvben, amint az Éksz. is jelzi, a kert határozottan ‘Garten’, a kerítés pedig ‘Zaun’ jelentésű, bár nem volna indokolatlan a kert erdélyi, szűkebben székely nyelvhasználatbeli eredeti kettős jelentését is föltüntetni. Ez épp olyan nyelvi archaizmus, mint ahogy tárgyi tekintetben is: „A rétkerítés legtöbb emléke, napjainkig követhető gyakorlata Erdélyben található”¹⁰.

Gyep és gypű

Minden óvatoskodó fenntartás ellenére sem lehet kétséges a két szó összetartozása, közös eredete. Hogy ez a közös eredet milyen, hogy valószínűsíthető-e Futaky István legújabb, mandzsu-tunguz etimológiája¹¹, abban nem kívánunk állást foglalni. Abban viszont igen, hogy áproblémának látjuk mind a TESz-nek, mint Futakynak a jelentések kronológiájára (és a két alakváltozat kronológiájára) vonatkozó dilemmáját. Ebben az esetben is úgy tűnik, a *kert* és a *kerítés* analógiájára, hogy ezek a jelentések, akár potenciálisan is, mind bennefoglaltattak az eredeti közös jelentésmezőbe. Így minden bizonnyal Kristó Gyula közelíti meg a föltételezhető igazságot, amikor jelentésbeli megoszlásról és hangalaki eltérésről, tehát szóhasadásról beszél, amelynek során a XI. századtól határozottan elkülönül a *gyepű* sajátos jelentése: a mesterséges védelmi rendszer objektumait jelöli¹². Az elkülönülés folyamata persze nem zárul le minden nyelvi rétegben és régióban, ennek tulajdonítható aztán, hogy – mint a TESz. is jelzi – „a két szó a régiségben és a nyelvjárásokban alakilag is, jelentésbelileg is nagymértékben keveredik.”

¹⁰ Paládi-Kovács 1979, 118.

¹¹ Futaky 1995

¹² Kristó 1994, 242. A *gyepű* és a *gyepűelve* történeti vonatkozásainak korábban Tagányi Károly szentelt alapvető tanulmányt (1913). A *gyep* ‘pázsit’ jelentésének a ‘kerítés’ jelentésű *gyepű*-ből való alakulását Paládi-Kovács Attila (1979, 121) is valószínűtlennek tartja.

Az erdélyi régiségben is a *gyep* elsősorban ‘fű’ jelentésű, még gyakrabban ‘gyepes föld(terület)’ vagy ‘(füves/gyomos) parlag’ értelemben használatos: 1579: „senkinek az fwz keozeot való Irtast es zantast meg ne engeggyek ... Egieb helt se engeggenek eo kegmek senkinek hogy dinnyenek giepet fel Zanchyanak Ahul ezetol ne(m) volt” (Kolozsvár). A jeletésbeli keveredés és a hajdani közös jelentésmező maradványaként ‘határmezsgye, gyepű’ jelentésben is előkerült: 1757: „a Past vagyis a Delnei és Taploczai hatarokat meg valasztó Gyép mellett” (Taploca); 1767: „az olá Létai és Hesdati Határok közt való gyep avagy határ” (Magyarléta).

A *gyepű* jelentésében az ‘elhatároló objektumként felhasznált vagy mestersegesen kialakított eleven sövény, árok, erdősáv stb.’ dominál, ebből különül el a XI. századtól ‘országhatár’ értelemben, és egészüln ki a *gyepűelve* terminussal, amely – mint ismeretes – a gyepűn kívüli járhatatlan erdősáv neve.

Az SzT is hasonló jelentésekben idézi: 1. kb. ‘határsövény’: 1568: „Ennekem ezt monda Zabo görg, hogy le vagnam az ő gyepwyeben az Twisset” (Kolozsvár); 2. ‘élősövény’: 1658: „Ezt tudom es lattam hogy az gyepwbol az fakath le vaktak, de ne(m) tudom, ky vakta le” (Kolozsvár). Ez az élősövény néha a falu határát keríti be és védi: 1600: „Walameddigh az Farkaslaki gyepwnek az weghe wagyo(n), es az Orozhegy gyepwhez ragad, azon alol mindeltigh Farkaslakinak es Zentlelekinek hallotta(m), s annak tudom”, 1760: „egy darab parlag ... edgyik vége a falu gyepjüibe ütközik meg” (Mikháza). De hogy az említett szemantikai interferencia kölcsönös legyen, a *gyepűnek* is van ‘parlag, gyep’ jelentése.

A *gyep* és *gyepű* mai közmagyarbeli jelentései letisztultak, elhatárolódtak, illetve a *gyepű* csak regionális és régi nyelvi elemként él ‘sövény’ és ‘határt védő, járhatatlan területsáv’ jelentésben (Éksz.). A *gyep* ma ‘füvel benőtt terület’, ‘gyeptégla’, ‘legelő, rét vagy út menti fű’.

A tárgyalt fogalmi körbe tartozó terminusok régi erdélyi nyelvbéli keveredésére, de még inkább jelentésbeli és funkcionális elkülönülésére utalnak a *gyepűnek* velük alakult összetételei is: *gyepűhatár + kert*: 1596: „Vj foglalast ne(m) latta(m) hane(m) a regi gyepy hatarrol hantak el az erdön az kertet az Chertfaluiak”, *gyepűhely*: 1861: „Az falu réte körül Szt. György napjara az maga része gyepű helyen Satoros kertett tegyen fel ki ki” (Azaz: sátoros kert a gyepűn!), *gyepűkert*: 1629: „mindenjk fel az eo Reze Retnek hataraig tartozzék megh kertlenje az Retnek gjepu kertyt mindenik felet” (Jobbágyfalva), *lészás kertgyepű*: 1618: „az Atiam szeoleiet ... en birom ... az Atiam Wdeoben, mindenkor leszas kert Giepwuel tartotta” (Vajdaszentiván). Gazdaságtörténeti vonatkozásaik miatt érdemelnek figyelmet a szó más összetételei. Pl. *gyepűfa*: 1743: „a Gyepű fátis senkinek le vágni, haza hordani, vagy akár mi modon pusztítani nem szabad” (Torockó), *gyepűs ember*: 1790: „ha kinek a Gyepűje roszzasága miat kára következik a Gyepűs ember (azaz: a gyepűtartó gazda) fizeti meg” (Karácsonyfalva).

A *gyepű* jelentései és funkciói között azt is számon kell tartani, amit *rétkerítésnek* nevez a néprajzi szakirodalom. Paládi-Kovács Attila monográfiájából tudjuk, hogy a kaszálók bekerítése a XIV. századtól válik fokozatosan gyakorlattá, az

eltérő birtokviszonyok miatt az Alföldön ritkábban, Erdélyben általánosabban mind a mai napig¹³. A rétkerítés terminológiájából szemantikai szerkezete miatt is külön figyelmet érdemel a szláv eredetű *tanorok*, amely a keleti és a nyugati székelység sajátos szava. Első jelentése maga '(a kaszáló, a rét) kerítése, gyepűje, sáncolása' (ebből: *tanorokkapu*), második, általánosabb, gyakran helynévi jelentése: 'elkerített jó fütermő rét, erdei tisztás, kaszáló': 1785/86: „Vagynak vizek mejjékin, s más helyeken is olyan kaszálók, s tanorohok (!), melyek nyomás idein kerttel tartatnak ...” (Gyergyószentmiklós)¹⁴; „A belső fordulókhöz mért tanorokok melyek kerttel tartatnak termékenyebbek...” (Vasláb)¹⁵. Harmadik jelentése: 'finom gyep, fű'.

A regionálisan szűkebb, többnyire csak helyi használatú román eredetű *cárina* jelentése is az általános modell szerint alakult a magyarban. Az eredeti 'szántóföld, megművelt föld' jelentését őrizte meg Alsó-Fehér és Hunyad megyében, Csíkban: 'mező elkerített része', Halmágyon: 'a mezőt és a legelőt elválasztó vesszőkerítés', az északi csángóban 'élősövény'. Mindezt magyarázni lehet, mint az adatokat összegező Bakos Ferenc teszi¹⁶, az egyes régiók eltérő gazdálkodási viszonyaival és a román *gardul țarinii* 'a megművelt földet körülvevő kerítés' szókapcsolat indukáló hatásával, de talán elsősorban a magyar nyelv szemantikai szabályaival, amelyek lehetővé teszik az ilyen jellegű szemantikai mozgást, bővülést.

Határ

Etimológiai magyarázata megnyugtatónak tűnik: a *hat* ige *-ár* képzős névszói származéka. A TESz-nek a jelentésre vonatkozó megjegyzése azonban ezúttal is indokolatlan fenntartásokat fogalmaz meg: „Az alapszó 'előremegy, előrehatol' jelentésének megfelelően a *határ* eredetileg azt a helyet, pontot jelölhette, ameddig az előrehatolás lehetséges volt. Kevésbé valószínű, hogy ... a *határ* a valaki által birtokolt, valakinek a hatalmában levő területet jelölhette volna.” A szótár egyébként a következő jelentéseket adatozza: 1. 'területek közötti választóvonal, sáv, illetőleg az ezt jelző alakulat', 'országhatár', 2. 'valaminek a végső mértéke, korlátja', 3. 'valamely terület szélső része, valamely helység beépítetlen, rendszerint gazdaságilag megművelt környéke', 4. 'nagy mennyiség, halom'. Az sem lényegtelen, hogy ez is olyan belső alakulású szava nyelvünknek, amely néhány szláv nyelvbe és a románba is bekerült jövevényszóként.

Az SZT elsősorban a szó jelentésrendszerére és a vele kapcsolatos gazdaságtörténetre vonatkozó képet pontosítja, gazdagítja. Az 1. jelentés itt a 'határvonal' vagy régi nevén 'méta': 1550: „w nekj Jarth Barma az Cyllan wys wolt otth es w aszt twggia hog' walkohoz es wyfalwhoz eltek de w hataraat nem twdgia” (Körösfő/Damos). Ehhez a jelentéshez kapcsolódnak mindazok a kifejezések,

¹³ Paládi-Kovács 1979, 121.

¹⁴ Garda 1994, 33.

¹⁵ I. M. 39.

¹⁶ Bakos 1982, 105.

amelyek a határral kapcsolatos sokféle jogi aktus, jogi sérelem stb. kifejezői. A szó további konkrét jelentései: 2. ‘határjel’: 1607: „Az fwzekettis ugy wltete oda hogy az legye(n) hatara az eo eóreoksegenek’ (Dánfalva), 3. ‘országhatár’: 1638/1762: „Pécsi Simon ... Az Erdély Ország határán kívül, Sem a’ Magyar Orzági Partiumb(an), sem sehová ki nem mégyen”, 4. ‘mező’: „az Cylla mező Walkay hatarba vag’on” (Kalotaszentkirály), 5. ‘határrész’: 1726: „a vizen tul lévő határ tilalmasban tartassék a Tavasz minden féle gabonának és kendernek fel takarodásáig” (Dés); ‘forduló’: 1800/1802: „a’ benn valo Jozzággal együtt külső Birodalmot is adott volt mind a’ két határunkban” (Sóvárád)? 7. ‘a határnak művelés alatt álló része’: 1589 körül: „latom vala mely nagh kart tezen vala az barom az hatarban’ (Székelyudvarhely).

Nem volna hálátlan feladat és bizonyára a tanulságot sem nélkülözné az egész szócsalád szótörténeti és néprajzi elemzése. Mivel azonban a tágabb szemantikai összefüggések tisztázása a célunk, ilyen részletekbe nincs módunk belemenni. De éppen a kitűzött szándék érdekében a szónak az ÉKsz-tól rögzített mai jelentésszerkezetét is bemutatjuk. Eszerint a mai nyelvhasználat is az eredeti ‘(föld)terület széle, szegélye, választóvonala’, valamint az ‘országhatár, határszél egy szakasza’ alapjelentést ismeri, elvontabb értelemben jelöli továbbá a szó ‘vminek tér- v. időbeli végpontj’-át és ‘vminek szélső értéke’-ét. Negyedik jelentésként szerepel az, amely a nyelvtörténet korábbi korszakaiban és a mai népnyelvben közvetlenül az elsőhöz kapcsolódik, azzal függ össze: ‘a helységhez tartozó (megművelt föld) terület’. Népnyelvnek minősíti a szótár jelzői használatban a szó ‘sok, ill. nagy’ jelentését.

A szemantikai mező

Az előzőekben felsorakoztatott adatok alapján mindenképpen föl kell figyelniünk arra, hogy a tárgyalt terminusok polisziemiája szabályos. A polisziemia ugyanis akkor tekinthető szabályosnak, „ha bármely jelhez kötött X jelentés maga után vonja az Y jelentést”.¹⁷ Márpedig mind a *kert/kerítés*, *gyep/gyepű*, mind a *határ*, sőt a *tanorok* és a *cárina* (és minden bizonnyal más, e fogalmi mezőbe tartozó szavak) jelentésében kimutathatók az alábbi jelentések:

1. ‘valamely hely széle’;
2. ‘valamely hely szélét védő/jelző objektum’;
3. ‘maga a hely’;
4. (nem szabályosan) ‘a helyre jellemző növény’.

A polisziemia szabályos volta azt is jelenti, hogy valamely e fogalmi körbe más nyelvekből bekerülő terminus nagy valószínűséggel maga is kialakítja a jelentéseknek ezt a makrostruktúráját.

Mindennek pedig történetileg az az alapja, hogy mindezek az idők folyamán szétvált, elkülönült jelentések eredetileg összetartoztak, egyetlen összefüggő jelen-

¹⁷ Károly 1970; 367.

tésmezőt alkottak (mint a mai *határban* vagy a székely *kertben*), így a mai metonimikus kapcsolatok nem jelentéskeletkezés eredményei, hanem ennek a tagolódásnak a következményei.

1. szél	2. objektum	3. hely
± földrajzi	+ jel	4. jellemző növény
± mágikus, kultikus	± védelem	
± jogi	± természetes	

A jelentésváltozásban jól ismert a disztribúció vagy szinonimadifferenciálódás törvénye, amely a három alapterminus között mutatható ki, és a mezőfelosztás törvénye, amely együtt jár akár jelentéskeletkezéssel vagy gazdagodással, akár – és ez a tipikusabb – jelentésszétválással.¹⁸

A folyamat három fázisa: 1. a jelentésmegoszlás, 2. a hasadás és 3. az elszigetelődés. A jelentésszétválás hasadásnak nevezett jelenségével Grétsy László¹⁹ és Benkő Loránd²⁰ foglalkozott behatóan, általános, elméleti szinten pedig Károly Sándor²¹. Terminusaink közül a *határ*, a *tanorok* és a *cárina* a jelentéstagolásnak abba a típusába sorolható, amelyet Károly jelentésszétválásnak nevez. A *kert* és a *kerítés* között jelentésmegoszlás ment végbe, és ebben szerepe lehetett mind a *kert*-törmorféma kötötté válásának, mind – ezzel összefüggésben – a *kert* motivációja elhalványulásának. A *gyep/gyepű* viszonyában hasadással kell számolni, hiszen a jelentésszétválás az eltérő szóalakokhoz kötődik. Ebből a szempontból teljesen mindegy, mi volt előbb, a *gyep*-e vagy a *gyepű*.

Nehezebb és kockázatosabb véleményt mondani arról, hogyan viszonyul egymáshoz tárgy- és szótörténetileg, funkcionálisan és szemantikailag a címben is jelzett három alapterminus, hogyan ment végbe közöttük a disztribúció, a differenciálódás. Hogyan tagolódtott az a jelentésmező (fogalmi mező), amelyre együttesen vonatkoznak, és amely nem más, mint az ember vagy valamely emberi közösség közvetlen lélettere? Erről inkább csak feltételezésekbe lehet bocsátkozni, olyan feltételezésekbe, amelyeknek nincs (vagy talán nem is lehet) kellő bizonyítéka.

A tradicionális paraszti létben a közvetlen lakóterületen belüli és az azon kívüli léttér hármasság tagolású volt, az embert hármasság védőfal vette körül. A *kert* 'kerítés' a család közvetlen léttérét határolta el a faluközösségen belül. Egyben belső tagolásra is szolgált, a telek különböző részei is elkülönítette: az udvart, a kiskertet, a baromfiudvart, a ház melletti gyümölcsöst stb.²² A falu belterületét a külterülettől *gyepű* választotta el, és a falu határának nagyobb egységeit is ez kü-

¹⁸ I. m. 235.

¹⁹ Grétsy 1962

²⁰ Benkő 1963

²¹ Károly 1970, 233.

²² Tárkány Szűcs 1981, 689. Az elkerített kaszáló vagy szántóföld későbbi, és nem általános.

lönítette el. Az egész közösség élettere a *határ*, amelyet egy hagyományos közösség némely tagjai esetleg soha nem lépnek át életük folyamán.

Időrendjük szintén szemantikai jegyeik alapján valószínűsíthető. Legkorábbi a *kert* lehet, amelynek a *kerül*, *kerget*, *kerít* igékben tovább élő alapszava jól beleillik a kultúrának abban az ősi rétegébe, amelyet a gyűjtögetés, a halászat és a vadászat határoz meg. A kisebb, mozgékony embercsoportoknak a természeti gazdálkodás körülményei között viszonylag nagy életterre volt szükségük, amelyet mágikus kerüléssel vettek birtokba, határait pedig szintén mágikus határjelekkel jelölték meg. Ebben az életterben az ember állandó mozgásban volt: a nők azért „kerülték”, hogy ehető növényeket, gyümölcsöket gyűjtsenek, a férfiak a vad nyomában jártak, vagy éppen *kerítették*, *kergették*, *kert-*, azaz *kerítésszerű* terelőfalakat emeltek. A halászatban is jól ismertek a kerítésszerű rekeszek, sövények, így maradhatott fenn a kerítés jelentéseként a feltételezhetően ősi ‘vejsz’ jelentés, amely a rekesztő halászat eszköze, vagy a *kertelés* ‘gátsövény, sövényelés’ jelentése²³.

A *gyepű* jellegzetesen a nomadizáló, a legeltető állattartás tanúszavának tűnik. Nemcsak azért, mert a vele mindenképpen szorosan összefüggő gyeplégtett terület és a rajta növő fű elnevezése, hanem azért is, mert olyan, többnyire természetes eredetű, áthatolhatatlan védősávról van szó, amely megakadályozta a legelő állat elkalandozását, a letelepült életmód körülményei között pedig védte a falu belterületét, a kertek külső vonalát. Ez a viszonylag könnyen kialakítható, mégis némi gondozást igénylő eleven sövény jellegzetes növénytársulásokból állt. Több ilyen gyepüként szolgáló szegélytársulást írtunk le Kalotaszegről²⁴. Leggyakoribb talán a *Pruno-Crataegum* és a *Prunion spinosae* (első leírásuk Soó Rezsőtől való 1927-ből), amelyet a nép *tüvisesnek* nevez, és amelyben társuralkodók a kökény és a galagonya, cserjeszintben pedig a tüskés vadrózsafajok, aztán a veresgyűrű som, a mezei juhar, az ostorménfa stb. Esetenként hasonló szerepük lehetett a rezgőnyáras mogyorósoknak vagy a húsos somos-sóskaborbolyásoknak. Az eleven gyepű terjedését égetéssel, irtással gátolták, az irtott „tüvis”-ből pedig gyakran szintén kerítést raktak a kert vagy a kaszáló körül.

A *gyepű*vel szemantikailag érintkezik a *sövény* szó. Etimológiailag a *sző* ige származéka, pontosabban a *sövény* és a *szövevény* is a korai szóhasadás jellegzetes példája²⁵. Az igető jelentéséből következik, hogy ebben az esetben speciális technikával készített: font, szőtt, falról, kerítésről van szó. Jelentéstágulással ennek is kialakult ‘élősövény’ jelentése, ahhoz hasonlóan, ahogy a *szövevény*nek ma szintén inkább az általánosabb elvont jelentését ismerjük.

A szláv eredetű *lésza* szintén ‘vesszőfonadék’ jelentésű, ennek használata azonban földrajzilag és szemantikailag is szűkebb körre korlátozódik. A *gyepű* kialakításával gyakran együtt járt az ‘elsáncolás’, ez vagy a kettő együtt volt eredetileg az előzőekben tárgyalt, szintén szláv eredetű *tanorok*.

²³ 1656: „Ezen to keöreös keörnyül füz fakkal leven megh ültetve, az tonak belseő szeli reghi rosz kertelessel vagon megh kertelve” (Szt).

²⁴ Péntek–Szabó 1980; Péntek–Szabó 1985, 60-64.

²⁵ Vö. TESz.

A *határ* szó már a letelepült földművelő életmódhoz kapcsolódik: a település környékén művelés alá vont szántókat, kaszálókat, legelőket, esetleg erdőt foglalja magába, a falu vagy a város egész külterületét. Ennek a külső vonalnak a jelölésére, védelmére már nem folytonos ("folyó") kerítést alkalmaztak, hanem természetes vagy mesterséges határjeleket, amelyeket rendszeresen ellenőriztek, mintegy hitelesítettek, megfelelő jogi népszokásokkal védtek, és be is véstek az új nemzedék emlékezetébe.

A tértagolás terminológiájából tehát arra következtethetünk, hogy a földrajzi-természeti táj nyelvi, gazdasági és jogi birtokbavétele, tagolása több fokozatban ment végbe. Egy-egy ilyen fokozat, kör – éppen a jelölésére szolgáló tanúszó révén – hajdani művelési módhoz és birtoklási formákhoz kapcsolódik. Nem maga az élettér növekedett meg. Ellenkezőleg: az egyén és a család élettere leszűkült, az a jelképes *kert* egyre kisebb lett, de mindig a család tulajdonában maradt, függetlenül a külterület birtoklási formáitól. Fokozatosan növekedett viszont az intenzíven kiélt terület, a megművelt terület.

Szóföldrajz

A terminológia mai erdélyi szóföldrajzi helyzetéről Murádin László atlaszgyűjtéseiből és adatfeldolgozásaiból alkothatunk képet²⁶. Az 'élősövény' jelentésű lexémák közül az *élősövény/sövény* a terület nyugati és középső részére jellemző: a Szamoshátra, Biharra, Bánságra és Mezőségre. Az *élő/eleven kert/kerítés* nem alkot elhatárolható szóföldrajzi egységet, mégis inkább a Belső-Mezőségen használatos. A terminológia egy része utal a növényre is, amely az élősövényt alkotja, pl. a *töviskert* a Mezőségen vagy a *csipkekert* a székelyben és a csángóban. A *gyepű* és összetételei az Érmelléken és a Szilágyságban, valamint a mezőségi és a székely nyelvjárás érintkezési sávjában élnek (Szabéd, Magyarsárpatak, Nyárad-szentmárton, Nyáradkarácsonyfalva, Bede, Bözöd, Pipe). Hasonló jelentésben a keleti székelységben a *határ* szó használatos.

A 'sövény' jelölésére szolgáló lexémák földrajzi megoszlása részben az előbbihez igazodik, bár kevésbé karakterisztikusan. Jelezném, hogy pl. a *fűzött kert* csak Háromszéken, illetve a székelyes csángó Diószegen fordul elő. Újra utalnom kell arra, hogy a Mezőségen és a nyugati székelység néhány pontján a *kert* szónak van 'sövény' jelentése.

A deszka- és léckerítés terminológiája elsősorban a *kert* és a *kerítés* szóföldrajzi megoszlását tükrözi. Az előbbi Erdély keleti, az utóbbi Erdély nyugati részén használatos (a moldvai csángó nyelvjárásban a *kerítés* jószerivel ismeretlen²⁷), a középső részen keverednek, vagy tovább differenciálódnak a jelentésük az előbb jelzett módon. Bizonyára településtörténeti oka van annak, hogy a Mezőség – amellettt hogy archaikus kerítésformákat őrzött meg – a terminológiát tekintve fel-

²⁶ Murádin 1979

²⁷ L. CsángNyjA. I: 4. térképlap

tűnően heterogén. Itt használatos pl. a ‘deszkakerítés’ jelentésű *palánk (palánt)* és a *korlát (kollát)*, itt bukkan föl (Tacson) az ‘élősövény’ jelentésű *spallír*, amely minden bizonnyal a helyi szász nyelvjárásból való.

Határjelek, kerítések

Külön elemzést igényelne az elhatárolás technikai kivitelezése. Elég csak az utolsó 30-40 év változásaira utalni, amikor paradox módon már nem is az elhatárolt terület volt a lényeges, hanem a fokozatosan státusszimbólummá váló kerítés és kapu. (Erről Keszeg Vilmos írt nemrég egy szemiotikai eszmefuttatást.²⁸)

Hogy mi minden állhatott határjelként Erdélyben, azt újra az SzT adattára alapján mutatom be, felsorolva a megfelelő címszavakat egy-két példaszöveg kíséretében.

Természetesen határjelek: *határbükk*: 1746: „ezen Hidegkutiak bük erdeje contermináloodik az Lupsai Határ Bükkel...?” (Fehér m.); *határcserefa*: 1786: „Boslan Lakos Matyus Gergelly egy vastag határ Cserefát le vagván s el rodolván (!) be akarja vala hengeríteni a’ Lőjtőre” (Backamadaras); *határcsutak*: 1754: „Cserefa, gyűrű fa, alma fa, njárfa, aszu határ Csutak, Vackorfá kettő öszve fonva ezek mellett meg határozottat hompozottat az ut mellett 4. magjar ölös rudál 11. rud” (Mezőmadaras); *határfa* ‘határjeles fa’: 1593: „Anna Chaplar Imrehne vallia Nagi zugolodua juta haza Andras, és monda Tamasnak, bestiewl chelekettel hogi le vagdat az hatar fat” (Kolozsvár); *határhegy*: XVII. sz. közepe: „az sarok(n) tul az hatar hegi Farkanal” (Feldoboly); *határparlag*: 1843: „Hideg kútnál ... Délről a határ parlag ... szomszédságában” (Csíkkozmás); *határpást*: 1757: „A Határ Pást mellett” (Taploca); *határpatak*: 1749: „határpatakra menőben” (Bodola).

Mesterséges határjelek: *határárok*: 1745: „(A föld) igaz Métáját mindenütt körös környul valami határ árok terminállya” (Lőrincfalva); *határbarázda*: 1808: „azon meredek határ borozdának jele még most is ki-teczhetőleg látzík” (Felőr); *határcövek*: 1753: „az határ czüvekeket ki hánta” (Kissolymos); *határdomb*: 1570: „...Zuky Istwan kenallya Magath az hatar dombnak megh vityassara, Mely hatardombot Body Gaspar iteolo Mester hanyatot volt fely” (Kolozsvár); *határdombocska*: 1572: „... Talalank ... egy ryghy fel hant hathar dombockhat” (Dés); *határgödör*: 1699: „... az hatar gödröket penigh az hol csinaltatta Egerhazi Mihaly Vr(am) ... az Kovats Istva(n) szamara kaszaltattam” (Mezőmadaras); *határgyepű*: 1752: „Az Ákosfalvi Határ, és Vatzmán nevű Praedium egyben folyó Territoriumok között erigalando határ gyepük” (Koronka); *határhalom*: 1592/1633: „Itt felywl egy hatar halom vagion” (Gyeke); *határhalmocska*: 1760: „holott bizonyos kő rakások, és határhalmotskákis vagynak” (Báld); *határhányás*: 1572: „Talalank egy hathar hanyast es egy Tho helyet...” (Dés); *határhíd*: 1816: „a’ ... Határ Hídnál lévő Szentegyház Földe” (Szentlászló); *határhomp*: 1807: „(A határ) Méta v. Határ Hompig vitetett” (Szováta); *határhompocska*: XVIII. sz. vége: „A’ Berczen levő ezen határ hompotskától fogva ... a’ belső hatar hompotskaig”; *határkép*: 1570: „egy kep volt az hatar keozeot az dombon, Mellyet hatar kepnek hyttak de azt nem tuggya, ha hatarnak chynaltake vagy egyebert” (Gyalakuta); *határkeresztes fa*: 1597: „... az Alpretty wyn emberek mynekönkys mwtogettak az elebby hatar keresztes fakat...” (Szinnye); *határkő*: 1572: „egy Akocska Thorokban egy hathar kew wolt” (Dés); *határkövecske*: 1788: „Ezen Curia ... a’ Borostyán arányában tétetett Határkövetskénél 32 ölnyinek és 4 lábnyinak jutott” (Melegföldvár); *határ-krucsa* ‘határkereszt’: 1762: „az Barányazo kut oldalában édgý Nagy Szürke Krutsás kő, azon tul ... édgý száradó felben lévő régi nagy Krutsás Tölgy fa, ezen Tölgy Fán jóval fellyül ... égy régi el égetett Nagy Tölgy fának az Töve, mellyen ... Határ Krutsa volt” (Oláhfenés); *határméta* ‘határjel’: 1819: „Az Város Birodalma Határja a’ Széltsovába a Dioszegianum Justol jo Hatar metakkal el jegyeztessék öreg emberek vagy Irásbeli Bizonyítások és Utasítások mellett” (Dés); *határoszlop*: 1803. „a’ Remeteiek ... benn Toplitzán a’ Magyaros mellé határ oszlopot emeltek...” (Toplica); *gyepűsánc*: 1663: „mikor az Pogansag ... az hausa ra be erkezek, az Gauay miklos, Naduduari Janos Szakacz Peter

²⁸ Keszeg 1990

Uraimek marhaiokat es Menesseket az Gyepü Sancz mellől (: kit be uagtunk uala :) az Pogansagh alá szorítak” (Szászfellak); *határsánc*: 1742/1792: „azon Contractusban semmi mentio nem lévén két helyen lévő Határ sánczokrol...” Kézdialbis; *határút*: „... az Aksofalvi Erdő és a’ Vatzmányhoz tartozó ezen darab Erdő között el menő Határ útban rüg” (Koronka).

A zárt határ kialakítása kezdetben szintén a természettől felkínált akadályokkal történt: a gyepűvel kapcsolatban említett szegélytársulások bokraival, növényeivel, elsáncolással, kőrákással, kőfállal stb. Az élősövényt is megerősíthették töviskerítéssel, ágakból font mesterséges sövényvel stb.

Az archaikus és a korszerű technikák párhuzamos megléte némelykor a szavak további jelentésmegoszlásához vezetett. A Mezőségen, ahol a *kert* és a *kerítés* látszólag egymás szinonimája, valójában a jeletés differenciálódása ment végbe: a *kert* ‘élősövény, sövény’, a *kerítés* pedig ‘léc- és deszkakerítés’ jelentésű, azaz a régi szóalakhoz az archaikus forma társult, az újabbhoz az új forma. A *mezőségi kert* – mint Szabó T. Attila okleveles adataiból tudjuk²⁹ – a korábbi századokban is már jellegzetes sövénykerítés volt. Ez a jelentésmegoszlás magyarázza egyébként a Murádin Lászlótól Köröstarhányban lejegyzett ‘sövény’ jelentésű *kertkerítés* lexémát is³⁰, ezt ti. sövénykerítésként kell érteni.

Ismét az *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár*hoz folyamodom, hogy a régi erdélyi nyelvnek a *kert/kerítés* változatos formáira vonatkozó terminológiájából némi ízelítőt adjak. Eszerint volt *csapos kert*, amelyet fiatal fenyőkből, ágakból raktak (1850: „Ezen füves kert gyalog csapos kertel van körül kerítve” – Szárhegy; a *gyalog* a *kert* jelzői előtagjaként vagy jelzőjeként ‘alacsony, törpe’ jelentésű³¹, volt továbbá *boronakert*, amelyet gerendából, fatörzsekből, fenyőszálakból állítottak. Más típusok: *deszkás kert*: 1736: „Az nyáriháztól fogva az templom kertig ... volt deszkás kert” (Apor Péternél); *eleven kert* ‘sövénykerítés’: 1843: „a királyi ispánsági gornnyikok kihirdették a templom előtt, hogy kerítéseket csak sáncból, kőből s eleven kertből csináljanak az emberek”: *fedeles/fedelmes kert*: 1669: „Ezen Udvarház eleött vagjon egj öregh tanorok be kerteltetve az elei Satoros fedeles kertel” (Királyhalma); *fedett kert*: 1669: „Ezen Tanorokban Vagjon az Csüreós kert, mely jo támaszos és fedet kertel van be kerítve” (Királyhalma); *gyepűkert* ‘sövénykerítés’: 1592: „az wetes ellen waló gyepiw kert melj kertel almas falwa tartht wetessek oltalmara” (Homoródalmás); *korlátkert* ‘palánk’: 1737: „(A) virágos kert ... az Udvar feloll magos bifadeszkabol tölgyfasasokban ... Eregetett Kollatkertel vagjon bévéve” (Csákiigorbó); *léces kert*: 1774: „a Jóság resz szerént Borna, rész szerént pedig Léczes Kertben Vagjon véve” (Kászonyimpér); *lészás kert* ‘(szalmával, tövissel fedett) vesszőkerítés’: 1630: „csisar Mihály eő maga vaga le az leszas kertett” (Marosvásárhely); *mezőségi kert*: 1788: „földel fel rakatt Mezőségi Kert” (Kutyfalva); *palánk(os) kert*: 1680: „Ezen kert(nek) penigh nap nyugat és nap kellett felől valo resze sendellyes palankos, delről penigh támaszos erős leszás kertel vagyon él foglalva” (Alsóporumbák); *rostélyos kert* ‘rácserítés’: 1844: „ezen kapu áll két kö lábok között ... melyek közé rostélyos kert van csinálva...” (Abafája); *sasos kert* ‘sásfák közé rótt kerítés’: 1656: „azt fogada Biro Pal vr(am), hogy az kertet éppen el tartya ... nagy jó sasos kertb(e) nagy fedeles kertb(e)” (Homoródszentmárton); *sátoros/sátorozott kert* ‘(szalmával, tövissel fedett) támaszos kerítés, fedeles kerítés’ (1. *fedeles/fedelmes kert!*); szalmafedelű kert: 1761. „ujannon font jo támaszos *szalmafedelű kert!*”, *támaszos kert* (1. az előbbi példát!); *tapaszos kert*: 1705: „a házak végighez ragasztott sövénybül font tapaszos rövid Kert” (Mezőzáh); *tövis(es) kert*: 1680: „Vagyon eő Ngok(na)k ezen szakadékb(an) az berek felől rakottya vesszőkből magossan fel font jo tövises leszás támaszos kertel be kertelt egy mehes kertek” (Alsóporumbák); *zavarakert* ‘lécekből vagy vékony fenyőszálakból állított kerítés’³²; *zsenedlyfedelű kert*: 1761: „földben ásott, tseré Sasokhoz, fenyő füresz rökönnyödött deszkából, vas szegekkel szegzett, hulladozott s meg rothadtot égi rend ‘sendely fedelű kert’”.

²⁹ Szabó T. 1980, 347.

³⁰ Murádin 1979, 203.

³¹ Szabó T. 1980, 347.

³² A mai *zavarakertre* l. Tankó 1995, 124-5.

Határjárás

Az egész kérdéskör terminológiája értékes adatokat szolgáltat mind az etnoszemiotikának és proxemikának, mind a korábbi joggyakorlat, jogi néphagyományok és népszokások vizsgálatának. Az SzT-ban nagy bőséggel idézett fölös számú perirat bizonyítja, hogy pl. a *kertel* szóval jelölt művelet nem egyszerűen csak kerítésállítás volt, hanem jogi aktus is: tulajdonba vétel, jogos vagy jogtalan eltulajdonítás. Az irtással szabaddá tett, és művelésbe fogott területet is rendszerint *kertelték*, ezzel jelezvén, hogy azt a területet valaki tulajdonába vette. 1717-ből a Szolnok-Doboka megyei Magyaroklőről való a következő szöveg: „Tudom hogy egy darab oldalt Dobai ura(m), Becski ura(m) és én fel fogtunk és fel osztottunk hárman, hogy kölest vessünk belé, és kiki a maga nyilat bé kertellye... Másoktól hallotta(m) hogy ellenzi most haragjáb(an) Becski Ura(m), a maga részitt hogy senki bé ne kertellye és maga sem kerteli”. A *kertelés* jó alkalom volt valamely telek vagy egyéb terület jogtalan megnövelésére, eltulajdonítására. Egy 1751-es peres iratból idézek: „Ő Nga ... azokbol egyszer ‘s másszor killyebb killyebb kertelvén, annyira valót el csipett harapott, hogy jo rendin két annyira nevedett, mint az én mellette lévő örökségem.” Hasonló jogi műveletet jelöl a *gyepül(tet)* ige, valamint az ilyen kifejezések: *határt csinál, határt hasít, kert alá vesz, kert közé vesz, kertbe vesz* stb. Mindezzel néha együtt járt a rituális szántás a közönségesnél nagyobb méretű *határbarázdáló ekével*: 1720: „Határ borozdalo nagy eke requisitumivel es vasaival nro 1” (Szurduk)³³.

Mint dolgozatunk bevezető részében jeleztük, jogi aktusként is jellegzetes népszokás volt az évente vagy nagyobb időközökben sorra kerülő *gyepűjárás, határjárás*, amikor a határbíró vagy más hites személy, illetve a falu ezzel megbízott elöljárói ellenőrizték, helyreigazították, esetenként felújították a határjeleket, egy-egy határhalomnál emlékezetül a fiatalabb fiúk közül valamelyiknek a hátuljára vertek. Néha ennél kellemesebb módját találták annak, hogy emlékezetessé tegyék a vitatott határjeleket. Egy körösfői atyámfia, Mihály István 62 éves jobbágy ezt vallja 1807-ben: „Hallottam az Néhai édes atyámtól, és egy Német Márton nevezetű 100. Esztendős öreg Embertől ennek előtte mint egy 40. Esztendőkkal beszélteni, hogy az Határ járáskor ... el menvén a' Körösfői Hágo vagy is Bábuocz oldal tetőre, ottan meg állottak, és harmas határ Dombokat tsináltak, mellyeket el készítvén, örök emlékezetül ottan palinkaztanak, és at (!) a Pálinkás Úvegeket a Földhöz vervén Darabjait a Határ Domba bé ásták.”³⁴

Kolozsvár

PÉNTEK JÁNOS

³³ Dr. Kós 1979

³⁴ Szintén körösfői, századunkbeli határkövetelési jegyzőkönyveket idéz Tárkány Szücs Ernő (1981, 692-3).

IRODALOM

- BAKOS Ferenc
1982 *A magyar szókészlet román elemeinek története*. Budapest
- BARABÁS László
1980 *Tavaszi határkerülés a Nyárádmentén és a Kis-Küküllő völgyében*. Népismereti Dolgozatok 1980. 203-216. Bukarest
- BENKŐ Loránd
1963 *Adalékok az ősmagyar szóhasadás eseteihez*. Nyelvtudományi Értekezések 38. sz. 18-39.
- CZUCZOR Gergely – FOGARASI János
1862-1874 *A magyar nyelv szótára I-VI*. Budapest
- CsángNyjA.
1991 *A moldvai csángó nyelvjárás atlasza I-II*. Szerk. GÁLFFY Mózes, MÁRTON Gyula és SZABÓ T. Attila. A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai 193. sz. Budapest
- ÉKsz.
1972 *Magyar értelmező kéziszótár*. Budapest
- FUTAKY István
1995 *Gyep és gyepű*. Magyar Nyelv XCI. 333-340.
- GARDA Dezső
1994 *Székely hadszervezet és faluközösség*. Gyergyószentmiklós
- GRÉTSY László
1962 *A szóhasadás*. Budapest
- KÁROLY Sándor
1970 *Általános és magyar jelenéstán*. Budapest
- KESZEG Vilmos
1990 *Kerítések*. Művelődés XXXIX, 6-7. sz. 30-31.
- Dr. KÓS Károly
1979 *Földműves és határbarázdáló faekék Erdélyben*. Eszköz, munka, néphagyomány. Dolgozatok a munka néprajza köréből. 131-196. Bukarest
- KRISTÓ Gyula
1994 *Gyepű*. Korai magyar történeti lexikon (9-14. század). Főszerk. KRISTÓ Gyula. 242. Budapest
- MURÁDIN László
1979 *A kerítés és fajtáinak megnevezései az erdélyi magyar nyelvjárásokban*. Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények XXIII. 2. sz. 199-210.
- PALÁDI-KOVÁCS Attila
1979 *A magyar parasztság rétgazdálkodása*. Budapest
- PÉNTEK János – SZABÓ Attila
1980 *A régi növényvilág és változásai a kalotaszegi földrajzi nevek tükrében*. Nyelvészeti tanulmányok 1980. Szerk. TEISZLER Pál 131-172. Bukarest
1985 *Ember és növényvilág. Kalotaszeg növényzete és népi növényismerete*. Bukarest
- PÓCS Éva
1990 *Néphit*. Magyar néprajz VII. Főszerk. DÖMÖTÖR Tekla. 527-692. Budapest
- POZSONY Ferenc
1994 *Húsvéti határkerülés Felsőháromszéken és történeti előzményei*. Néprajzi tanulmányok Ikvai Nándor emlékére II. Studia Comitatus 24. Szerk. NOVAK László. 399-406. Szentendre
- RÁDULY János
1992 *Kibédi és sóváradi határjárás 1838-ban*. Néprajzi Látóhatár I. 81-89.
- SZABÓ T. Attila
1971 *Az emlékezetet hátuljokra verik*. A szó és az ember. 31. Bukarest
1980 *Egy erdélyi határjárás adat 1596-ból. Határjelek a XVIII. században. Két falu- vagy mezőkapu adat Moldvából és Erdélyből. Levélkapuk és tőkés vagy sorompós kapuk az erdélyi régiségben. Kert, gyalogkert, mezősegi kerítés*. Nép és nyelv. 341-347. Bukarest

- SZIKSZAI Mária
1993 *Határ és identitás. Kézirat.*
- SzófSz.
1941 BÁRCZI Géza: *Magyar szófejtő szótár.* Budapest
- SzT
1975-1995 *Erdélyi magyar szótörténeti tár I-VII.* Anyagát összegyűjtötte SZABÓ T. Attila. Bukarest, Budapest
- TAGÁNYI Károly
1913 *Gyepű és gyepűelve.* Magyar Nyelv IX. 97-104, 145-152, 201-206, 254-266.
- TAKÁCS Lajos
1976 *Foglaló jelek és foglaló módok a hazai irtásföldeken.* Ethnographia LXXXVI. 63-83.
1987 *Határjelek, határjárás a feudális kor végén Magyarországon.* Budapest
- TANKÓ Gyula
1995 *A gyimesi udvarok, épületek és lakások berendezése.* Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 3. 123-136. Kolozsvár
- TÁRKÁNY-SZÜCS Ernő
1981 *Magyar jogi népszokások.* Budapest
- TESz
1967-1976 *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára.* I-II. Budapest

KERT, GYEPŰ, HATÁR

Die im Titel angeführten drei Wörter spielen eine ausschlaggebende Rolle in der ungarischsprachigen Bezeichnung der räumlichen Gliederung traditioneller Kultur. Besonders in bezug auf ihre semantische Struktur besteht eine Unsicherheit in der einschlägigen etymologischen und wortgeschichtlichen Fachliteratur. Ihr gemeinsamer Wesenszug besteht darin, daß alle drei polysemantisch sind und daß die Vorgeschichte und die regionale Verteilung ihrer Bedeutungen wechsellöser sind als die der heutigen Gemeinsprache. In dieser, scheinbar chaotischen Varietät ist immerhin eine Regelmäßigkeit der Polysemie nachzuweisen, das Vorhandensein von drei, miteinander methonymisch zusammenhängenden Bedeutungen: 1. Rand eines Ortes (Gebietes); 2. Objekt, welches den Rand eines Ortes (Gebietes) anzeigt bzw. schützt; 3. der Ort (das Gebiet) selbst. Zu dieser Bedeutungsstruktur gehört manchmal – ebenfalls methonymisch – auch die Bedeutung "für den Ort bezeichnende Flora". In der Fachliteratur wird die frühere und heutige Polysemie mit der allmählichen Bereicherung und Entstehung der Bedeutungen erklärt, doch gehen die Meinungen in folgenden Fragen auseinander: a) welche Bedeutungen existierten früher? b) wie verhalten sie sich zu den neuen? Die Klärung dieser Fragen ist schon deshalb wichtig, weil der aus *gyepű* bedeutete früher die Objekte des natürlichen und seit dem 11. Jh. des künstlichen Verteidigungssystems, die Staatsgrenze schlechthin. Diese Grenzschutzobjekte erschienen vermutlich in den Zeiten um die Staatsgründung.

Der Verfasser geht von der Hypothese aus, daß zwischen der Gliederung des physischen und des mentalen Raumes eine Parallele besteht. Der Mensch zergliedert seine geographische Umgebung gemäß seinen Bedürfnissen, integriert sie in seine Kultur; dementsprechend zergliedert sich der mentale Raum, der als ein Bedeutungsfeld erscheint. Laut dieser Hypothese gehörten die Bedeutungen der einzelnen Wörter ursprünglich zusammen und bildeten ein einziges, zusammenhängendes Bedeutungsfeld, um sich dann allmählich voneinander zu trennen. Dieser semantische Prozeß vollzieht sich in folgenden Phasen: 1. Bedeutungsgliederung [z.B. *határ* (Grenze, Flur)], 2. Bedeutungsteilung [z.B. zwischen *kert* (Garten) und *kerítés* (Zaun)]; die archaischeren Mundarten der Moldauer Tschangos und der Szekler bewahrt das Wort *kert* die ungeteilte Bedeutung], 3. Wortspaltung [falls die Trennung der Bedeutung mit einer anderen Wortform verbunden ist, z.B. im Falle von *gyep* (Wiese) und *gyepű* (s.o.)].

Die drei Ausdrücke, die begriffsmäßig einem gemeinsamen Feld angehören, sind semantisch voneinander deutlich getrennt: *kert* bedeutet den unmittelbaren Lebensraum des Menschen, *határ* den äußeren Rand und das Gebiet dieses Lebensraumes, während *gyep* und *gyepű* die vorwiegend natürlichen zergliedernden und räumlichen Elemente zwischen den beiden darstellen. Aus der Terminologie der Raumlagerung dürfen wir darauf schließen, daß die sprachliche, wirtschaftliche und rechtliche Inbesitznahme der geographisch-natürlichen Region in mehreren Stufen vor sich ging. Diese Stufen sind mit den ehemaligen Kultivierungsweisen und Besitzformen verbunden.

Auf Grund der Siebenbürgischen Ungarischen Wortgeschichtlichen Sammlung (Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár) zählt der Verfasser die natürlichen und künstlichen Grenzzeichen auf, die in Siebenbürgen die einzelnen Flurteile und die Gemarkung der Dörfer anzeigen, prüft die verschiedene Schutzobjekte in technischer Hinsicht und beschreibt die rituellen Akte der rechtlichen Volksbräuche, die die Grenzlinien beaufsichtigen und festigen sollten.

JÁNOS PÉNTEK

ERDÉLYI SZOMSZÉDSÁGOK

A szomszédságok a falusi települések belső, társadalmi és lokális kapcsolatrendszerének igen hatékony szintjét és jelentős formáját képviselik. Nagyon sok erdélyi helységben még a vérségi viszonyoknál is intenzívebb közösségi mintát, értékrendet és szoros együttműködést jelentenek. Rendszerint az olyan egymáshoz közel élő, egymást jól ismerő személyek, családok kölcsönös segítségnyújtására épülnek, akik a természetes szomszédságból eredő jogait és kötelességeiket elfogadják, elismerik és különböző ünnepi vagy éppen hétköznapi alkalmakkor adekvát módon ki is nyilvánítják. A szomszédság fontos szerepet játszik az emberi élet jelesebb fordulópontjaiban (pl. születés, házasságkötés és temetés idején), a naptári év jeles ünnepein élő szokásokban, valamint a hétköznapiak alatt működő gazdasági és háztartási életben. (Fehér 1982)

A magyar néprajzkutatók és történészek a települések belső szociológiai egységeinek (pl. tízesek, szerek, szegeletek stb.) vizsgálatával csak szórványosan foglalkoztak, éppen ezért az eddig megjelent eredmények is elég szerényeknek tekinthetők. (Milleker 1939, Vámszer 1939, Zoltai 1939, Garda 1991)

A magyar társadalom- és településnéprajz szórványos eredményeihez képest jóval tagoltabb, kodifikáltabb, polgáriasultabb és intézményesebb kapcsolatrendszer bontakozik ki az erdélyi szász tanulmányokból. (Schubert 1980, Pozsony 1997, 17-45, Hajdú 1998)

Dolgozatunkban a komparatív módszert követjük. Célunk az, hogy bemutassuk az erdélyi települések belső, társadalmi és lokális kapcsolatrendszerének intézményes és polgári formáit.

I. A szász szomszédságok

1. Művelődéstörténeti előzményeik

Az erdélyi szász helységek területén belül több olyan szomszédságnak (*Nachbarschaft*) nevezett intézmény működött, mely elsősorban a társadalmi kapcsolatok szabályozott, normatív formáját valósította meg. Ez a lokális alapon szervezett társadalmi intézmény alapvetően meghatározta a szász faluközösségben élő egyén belső és külső kapcsolatrendszerét, szocializációját, értékrendjét, valamint identitását.

Stephan Ludwig Roth ezt a sajátos helyi, gazdasági, biztonsági, rituális, morális, jogi, egyházi és etnikai funkciókkal rendelkező szász intézményt a következőképpen határozta meg: „Azt a területileg meghatározott testvéri közösséget nevezzük szomszédságnak, melynek tagjai egy kútból isznak, éjszaka egymás biztonsága és csendje fölött őrseget állnak, közösen építik fel a családi házaikat, betegség és sorscsapás idején rokonként viselkednek, egyszer egyazon ravatalon nyugszanak, egymás

sírgát megássák, az elhunytakat saját maguk viszik ki a sírgödörhöz, a halotti toron együtt tisztelik meg az eltávozottat, majd szomszédai odaadásból együtt gondoskodnak az özvegyről és az árvákról.” (Weber 1985, 473.)

A szász szomszédságok kialakulásával, eredetével már a XIX. század idején, tehát a romantikus történelem- és kultúraszemlélet jegyében nagyon sokan foglalkoztak. A legátfogóbb monográfiát e témával kapcsolatban Hans-Achim Schubert állította össze. (Schubert 1980)

A szász kutatók nagy része azt hangsúlyozta, hogy ez a lokális, társadalmi intézmény germán eredetű. Történeti munkáiban már Tacitus megemlítette, hogy a germánok egy-egy kút, berek vagy mező körül szomszédságokba tömörültek. A kora középkori katolikus egyházi kapitulárek szövegei élesen elítélték a szomszédságok pogány áldozatait. Nagy Károly pedig több rendeletében tiltotta a szomszédságok által temetések alkalmával végzett pogány áldozatokat, a Szent Istvánkor, vagyis karácsony másodnapján tartott bírásokokat. (Székely 1974, 449.)

A szomszédságok szerepének alapelemei (a közös kutak ápolása, az egymáshoz közel lakók gazdasági, rituális és közbiztonsági élettel kapcsolatos kölcsönös segítségnyújtása) valószínűleg már a betelepülőkkel együtt meghonosodhattak Erdélyben, ahol funkcióik fokozatosan kibővültek a középkori vallásos társulások és a céhes egyletek hatására. (Schullerus 1926, 146-158.)

A középkor idején az egyházigazgatás eléggé decentralizált volt, éppen ezért, elsősorban városi közösségekben, a laikusok különböző vallásos jellegű társulásai viszonylag szabályozatlanul működtek. Alapszabályzataik elsődlegesnek tekintették a vallásos, a lelki és a túlvilági üdvösség biztosítására irányuló funkcióikat. Eredményes működésüket vizsgálva az sem elhanyagolható tény, hogy az egyes csoportok saját jogaikat és érdekeiket intézményesen a középkori társadalom keretei között is sokkal nagyobb mértékben és súllyal tudták érvényesíteni. A tisztán rendi, lokális és vallásos egyletek mellett a gazdasági, karitatív és kegyes tevékenységeket egyesítő intézmények közötti különbségek idővel fokozatosan egybemosódtak. Különösen a XV-XVI. századi Európában gomba módra elterjedtek azok a társulások, amelyek a polgárság és a világi papság alsóbb rétegeit integrálták. (Tüskés-Knapp 1992, 12-13.)

„E közösségek tagjait egyenlőségen alapuló *testvéri* viszony fűzte egybe, ezért eredetileg a *testvériség* (fraternitas, confraternitas, Bruderschaft) elnevezést használták. Maguk közül választották elöljáróikat, akik bizonyos fokú joghatóságot is gyakoroltak a közösség tagjai felett és – ha volt – a közös vagyont is kezelték. Természetesen a közösség gondoskodott elhalálozott tagjainak méltó végtisztességadásáról, részt vett azon, misét mondatott lelki üdvükért, de tudunk arról is, hogy hasonló közösségek a városban elhalt idegen illendő eltemetéséről is gondoskodtak.” (Kiss 1994, 87-88.)

A XIV. századi Kolozsváron már két oltárgondozó társulat, testvériség működött. Egy 1408-ban keletkezett okirat szerint három kolozsvári szász polgár (Bülkisser Jakab, Mwn Miklós bíró és Baumann János fia, Keresztély) egy szőlőst és egy mézszárszéket adományoztak a Szent Katalinról elnevezett oltári társaságnak (confraternitas altaris Scte Catharine), azzal a kikötéssel, hogy a Szent Mihály-templom plébánosa minden héten egyszer a halottak lelki üdvösségéért mondjon misét. (Lindner 1894, 74-75.)

A szász városokban már a XIV-XV. században működtek olyan testvéri egyesületek, amelyek a társulat védőszentjének (pl. Keresztelő Szent Jánosnak – 1484) közös tiszteletével, vallási gyakorlatok végzésével és a tagok tisztességes eltemetésével foglalkoztak. A nagyszebeni szék vallásos célokat követő fraternitása már 1317-ben működött. Egy 1372-ben keletkezett okirat Nagyszebenben három vallásos társulatot említett: egy az Úrnap, a második Szent János, a harmadik pedig a Szent Kereszt tiszteletéhez kapcsolódott. (Székely 1974, 448-449, Pallas 1895, 28.)

A XV. század végén Krisztus Teste társulat működött Besztercén, Brassóban és Nagyszebenben. Az 1372-ben alapított nagyszebeni testvériség hamarosan a város vallásos, lelki életének irányítója lett. A Boldogságos Szűz tiszteletére felszentelt plébánia-templomban oltárt gondoztak, 1460-tól minden csütörtökön ünnepi körmenetet szerveztek. Betegeiket rendre meglátogatták, gondosan ügyeltek arra, hogy a társulati tagok közül senki se haljon meg az oltáriszentség felvétele nélkül. A negyedévi üléseiken az elhunytakról megemlékeztek, lelki üdvözülésükért misét mondattak. A városban elhalt idegeneket meg szegényeket tisztességes módon eltemették. A lutheránusok a szebeni vallásos társulatok tevékenységét már 1526-ban megzavarták, végül 1543-ban megszüntették, vagyukat pedig a szegények javára fordították. (Pásztor 1940, 25-38.)

A XIV-XV. században Erdélyben is elterjedtek a céhek, melyek elsősorban az azonos vagy a hasonló mesterséget űző kézműveseket tömörítették egy-egy gazdasági, érdekvédelmi közösségbe. Kezdetben a céhek is átvették a testvériség (fraternitas, Bruderschaft) elnevezést, s nagyon sok esetben kegyes célokat (pl. oltárgondozást) is elláttak.

Alapszabályzataik szövegei nagyon sok esetben azt tanúsítják, hogy a céhtagok kötelesek voltak a vallásgyakorlásban is közösen buzgólkodni. Rendszerint minden egyes céh a saját védőszentjének oltárát gondozta. Lindner Gusztáv véleménye szerint az előbb említett kolozsvári Szent Katalin oltártársulat az aranyművesek céhével állhatott kapcsolatban. Szintén ez a céh gondozta Szent Elegius oltárát is. Ugyanezt a kegyes célt fedezhetjük fel a kolozsvári mészárosok 1422-es, tímárok 1448-as, lakatosok 1467-es, kötélverők 1487-es céhleveleiben is. (Lindner 1894, 76-78.)

A középkori kegyes társulásoktól a nagyszebeni céhek is átvették a védőszentek kultuszát. A cipészek Szent Jánost, a szabók Szent Lászlót, a kovácsok Szent Antalt, az asztalosok és festők Szent Lukácsot, az aranyművesek Szent Lajost, a kerekések pedig Szent Mihályt tisztelték. (Fronius 1885, 50; Muslea 1972. 395; Székely 1974, 449.)

A patrónusok választásában egységesen kialakult minták és helyi adottságok is szerepet játszottak. A százszéki vargalegényeknek a Szentkereszt és Szent Sebestyén, a segesvári szücsöknek Szent Mihály, a brassói szabóknak a 11.000 szűz, a festőknek, képfaragóknak, üvegeseknek és asztalosoknak Szent Lukács volt a védőszentje. (Pásztor 1940, 43.)

A védőszent ünnepét valószínűleg minden céhes közösség megtartotta. A nagyszebeni szabócéh tagjainak Szent László napján szabad fürdő járt, s míg a mesterek a szentmisén vettek részt; addig a legényeknek dolgozniuk kellett. A céhek folyamatosan gondozták a védőszent tiszteletére felállított oltárt, melyet megfelelő képpel, szobrokkal díszítettek fel. A kegyes célok megvalósításáért a céhek még hatalmas anyagi áldozatoktól sem riadtak vissza. Például a nagyszebeni ötvösök a XV. század végén jelentős összegért (180 forint) készítették szárnyas oltárt Mindenszentek tiszteletére. Saját pénztárukból fedezték az istentiszteletek megtartásával kapcsolatos kiadásokat. (Pásztor 1940, 47.)

A beszercei szücscéh 1500 táján keletkezett szabályzatának hatodik pontja arra figyelmeztette az egylet tagjait, hogy a főtemplom Boldogasszony-oltárán minden szombaton és ünnepnap vacsernyekor, vasárnap pedig három alkalommal (a hajnali, a délelőtti és az esti misén) gyűjtsanak gyertyát. Ennek a kegyes feladatnak a követésével a fiatalabb céhesatyát bízták meg. Szintén ebben a szabályzatban olvassuk, hogy az elhunyt céhtárs korporsóját négy fiatalabb mesternek kellett kivinnie a sírhoz. A koporsóvívés elmulasztásáért és a temetésről való igazolatlan elmaradásért egy-egy font viaszt kellett büntetésből fizetniük. (Binder-Kovács 1981, 67-68.)

A céhszabályzatok határozott hangnemben kötelezték tagjait arra, hogy tisztességesen ápolják és gondozzák beteg társaikat. Rendszerint a céhmester jelölte ki azt a személyt, aki egy súlyosan beteg mester vagy legény mellett éjjel virrasztott. Szászkezden a rokonok kötelessége volt az utolsó kenet biztosítása a haldoklónak. Ha ezt elmulasztották, akkor az elhunyt vagyonát nem rokonai, hanem a céhes társulat örökölte. (Pásztor 1940, 48.)

A protestantizmus elterjedése utáni évtizedekben az erdélyi céhes iratokban nyomatékosan vannak jelen azok az artikulusok, amelyek a céhtagok tisztességes eltemetésével kapcsolatosak. A céhek szabályzataiból fokozatosan kimaradtak az oltárgondozással kapcsolatos kötelezettségek és a megreformált hittel nem egyeztethető buzgólkodások. (Lindner 1894, 78-79.)

Az erdélyi írott dokumentumokban a *szomszédságok* viszonylag későn, csak a XVI. század elején, a protestantizmus elterjedése után bukkantak fel. Egy korabeli irat szerint 1526-ban Segesváron, egy 1533-as oklevél szerint Brassóban és egy 1563-as dokumentum szerint már Nagyszebenben is működtek. (Nussbacher 1979, 1987, 38.; Dorner 1910, 97.; Schenk 1987, 163.)

Annemie Schenk véleménye szerint késői felbukkanásuk is azt jelzi, hogy korábbi előzmények (pl. vallásos társulatok és céhes modellek) felhasználásával itt Erdélyben, városi közösségekben alakultak és kristályosodtak ki a XVI-XVII. században. A céhekkal együtt annak a kornak a társadalmi szerkezetét, mentalitását tükrözik. (Schenk 1995)

A középkori vallásos társulatoktól átvették és megőrizték a rendszeres vallásgyakorlással kapcsolatos utasításokat, tételeket. A középkori céhes szervezetek mintájára szervezték meg az új tagok felvételét, választották meg a szomszédságok vezetőségét (pl. öregebb és fiatalabb atya), mőködítették a tárgyi szimbólumokat (pl. ládát, behívó táblát).

A városokban megszervezett szomszédságok később a falvakon is megjelentek. Például a brassói várostanács 1541-ben azzal a céllal küldött ki két tisztségviselőt Sárkányba, hogy ott is szervezzék meg a szomszédságokat. (Muslea 1957, 317.)

A szász lutheránus egyház a XVII. században, a független erdélyi fejedelemség idején megerősödött, és intézményrendszere kiteljesedett. A jelzett korban a szomszédságok is fokozatosan az egyház hatása alá kerültek, s ezt a folyamatot a korabeli alapszabályzatok szövegei, az egyházi értékrend megerősítését és intézményes ellenőrzését célzó artikulusok is híven tükrözték. A lutheránus egyház felfedezte, hogy ebben az intézményes keretben kitűnően meg tudja valósítani a vallásos értékek ellenőrzését, biztosítani tudja a tagok rendszeres részvételét a templomi istentiszteleteken, ugyanakkor a normásértőket éppen a közösségek által tudja megbélyegeztetni, s példásan megbüntetni. Éppen ezért a szász lutheránus egyház is tudatosan törekedett arra, hogy a szomszédságok artikulusait úgy változtassa meg, hogy azok segítségével minél tökéletesebben ellenőrizhesse az egyén viselkedését és cselekedeteit. (Schenk 1987, 166.; 1995, 181.)

A koncivitas 1781-es bevezetésétől a királyföldi szász falvak etnikai homogenitása fokozatosan megszűnt, s a román lakosok azokba a településekre is beköltözhettek, ahol korábban csak a szász helyi tanácsok engedélyével lehetett telket és házat vásárolni. A szász közösségek a XVIII. század végén még megpróbálkoztak a románság visszaszorításával, de az osztrák adminisztráció ezt határozottan elutasította. Az említett időszakban rendre megalakultak az első erdélyi román *veciniák* is. Például a brassói Bolgárszegen 1785-ben már három olyan szomszédság működött, melynek tagjai nagyobbrészt görögök és románok voltak, de az élükön kötelező módon még mindig szász atyák állottak. Végül csak 1821-ben érték el azt a jogukat, hogy a bolgárszegi egyletek élére a szász atyák mellé helyettesnek román is nevezzenek ki. (Muslea 1957, 326-328.)

A XIX. század második felében fokozatosan felszámolták a középkori rendi kiváltságjogokat és a szász autonóm intézményeket. A dualizmus korában az egyházi értelmiségiek felfedezték, hogy a szomszédság az etnikai identitás, kultúra és egyházi élet alappillérvé válhat. Például G. D. Teutsch szász lutheránus püspök erdélyi vizitációs körútjain arra szólította fel a meglátogatott szász közösségek lakosságát, hogy ott is éléssék fel újra, ahol már rég megszűnt működni.

A magyar belügyminisztérium 1891-ben olyan rendeletet bocsátott ki, melynek értelmében a szomszédságok, mint a városi és a falusi társadalom autonóm intézményei, elveszítették nyilvános közjogi jellegüket és funkcióikat. Ennek az adminisztratív intézkedésnek a hatására a legtöbb városban a szomszédság intézménye felszámolódott. Az 1891-es törvény a homogénebb vidéki helységekben működő szomszédságokra nem tudott olyan hatást gyakorolni, mint az etnikailag megszínesedett városokon, éppen ezért a hagyományörzőbb falvakban funkcióik átrendeződésével egészen a XX. század végéig továbbra is fennmaradtak. (Weber 1985, 463.; Schenk 1995, 180.)

2. A szász szomszédságok struktúrája

a) A szász szomszédság tagsága

A szász falu társadalma általában négy kisebb lokális egységre, szomszédságra tagolódott. Minden szomszédság, függetlenül a nagyságától, négy tizedre (*Zehnschaften*) volt felosztva. Egy-egy falusi tized rendszerint 16-20 egymás mellett fekvő paraszti telket, gazdaságot, háztartást ölelt fel, városon pedig általában tíz-szász családot tömörített. Például a szénaverősi faluközösség négy szomszédságra tagolódott, s általában 15-60 külön háztartás, család tartozott egy-egy szomszédsághoz. Szénaverősön mindegyik szomszédság további négy kisebb egységre, tizedre tagolódott. Amikor a szomszédságok közgyűlésre készültek, akkor a négy tizedes a behívó táblával rendre bejárta körzetét és operatív módon mozgósította az odatartozó családokat. (Weber 1985, 466-468.)

A legényegylet tagjai csak házasság után kérhették felvételüket a szomszédságba. Az erdélyi szomszédságok alapszabályzatai szerint a nők nem lehettek tagjai ennek az intézménynek. A nagyon jól strukturált, rendezett szász társadalomban

a szomszédságba való bejutást sem bízták az egyének szabad választására vagy döntésére. Egészen a XIX. század végéig csak a házas férfiak kérhették felvételüket, akik külön telekkel, udvarral rendelkeztek. Ezt a megszorítást később, az első világháború utáni évtizedekben a legtöbb helyen eltörölték. Gyakorlatilag egyetlen szász gazda sem maradhatott ki ebből az intézményből. Mivel a második világháború után nagyon megfogyatkozott, szétszóródott a királyföldi falvak szász lakossága, már özvegyeket, vagyis egyedül élő nőket is felvettek.

A szomszédságon belül mindenki egyenlő volt, és egy-egy szavazattal rendelkezett vitás ügyek eldöntésekor vagy az új tisztségviselők megválasztásakor. A szomszédság gyűlésein véleményét mindenki nyíltan kifejezhette. Rendre mindenkit bevontak az anyagi javak adminisztrálásába is. Különösen a XX. században nagyon sok helységben a szomszédságot is sorrendben, rotációval jelölték ki. Súlyosabb vétségekért a szomszédságok szabályzatai a társaságból való kizárást is előírták. Ezt a drasztikus büntetést csak ritkán alkalmazták, mivel gyakorlatilag lehetetlenné tette a vétkes további ottani életét és reintegrálódását. Például nem használhatta a közösség kútját, sütökemencéjét, hidegen kiközösítették és a helység elhagyására kényszerítették. (Dorner 1910, 97.)

Az új tagok felvételére rendszerint a farsang végén szervezett évi közgyűlés (*Richttage, Sittag*) alkalmával került sor. A húshagyókedden megszervezett ítélezőnapokon előbb megbüntették az elmúlt évben bűnösnek talált személyeket, majd utána került sor a tulajdonképpeni tagfelvételre. A legtöbb szász faluban a felvételre jelentkezett fiatal házas férfiak egy-egy közösségileg meghatározott bor- és pénzmennyiséget ajándékoztak a szomszédságnak, ritkábban pedig egy-egy lakomát szerveztek. Minden fiatal férfi csak abba a szomszédságba kérhette a belépését, amelynek területén feküdt az udvara és a háza. Nagyon fontos követelmény volt az, hogy a jelentkező német származású és lutheránus vallású személy legyen. (Schunn 1936, 7.)

A koncivitas XVIII. századi bevezetése után nemcsak a szász városok, hanem a falvak is megszínesedtek etnikai szempontból. Az osztrák adminisztráció már abban a korban szorgalmazta, hogy a más etnikumokhoz (pl. románokhoz, magyarokhoz) tartozók is beléphessenek abba a szomszédságba, melynek területén telekkel, házzal rendelkeztek. Ennek ellenére a legtöbb helyen ez nem történt meg, mivel a románok meg a magyarok az etnikailag vegyes településeken külön szomszédságokat alakítottak. A XVIII-XIX. században a szász falvak mellett gomba módra szaporodó cigánytelepek lakosságát határozottan kizárták az etnikailag homogén társaságokból. A második világháború utáni évtizedekben a cigány családok már a falvak belső területén fekvő szakrális centrumban szereztek meg régi szász telkeket, házakat, ennek ellenére mégsem léphettek be a még működő szász szomszédságokba.

Az Erkeiden talált szomszédságiratok azt tanúsították, hogy etnikai és felekezeti szempontból zártak és homogének voltak ezek az intézmények. Az említett falu szomszédságának iratanyagában csak az 1920-as években bukkant fel egy magyar férfi neve, aki a lutheránus templomban házasságot kötött egy odavaló

szász leánnyal, és befizette a belépéshez szükséges összeget. Az erkei szomszédság névsoraiban viszonylag későn, 1945-ben, tehát a második világháborút követő veszélyes időszakban bukkant fel egy ortodox vallású román férfi neve. (Schenk 1995, 181-182.)

b) A szomszédságok szabályzata és vezetősége

A szomszédságok működését szabályozó normákat kezdetben csak a száj-hagyomány őrizte, később már írásban is rögzítették. A szomszédságok életét olyan írott *alapszabályzatok* (Artikel) határozták meg, amelyek hűséggel tükrözték a szász faluközösségek értékrendjét. Ezeket a státúumokat a világi és az egyházi hatalom képviselői hagyták jóvá, artikulusaik pontosan meghatározták a tagság jogait, kötelezéseit, a belépés, a kilépés és a kizárás körülményeit, valamint a vezetőség és a tisztségviselők hatáskörét. Ezt az alapokmányt féltve őrizték, rendszerint a szomszédság ládájában tartották, ahonnan csak az évi közgyűlés idején rendezett tagfelvételkor vették elő, amikor felolvasták az újonnan felvett férfiak okulására, épülésére. Egy kutatócsoport 1993-ban az erkei szomszédságládjában 1837-es szabályzatot talált, melyet az erdélyi szász püspök által még 1668-ban kiadott artikulusok felhasználásával állítottak össze. (Schenk 1995, 181.)

A XIX. század végétől a lutheránus egyház tudatosan beavatkozott a szomszédságok életébe, s egy uniformizált, egységesített, kötelező alapszabályzatot dolgozott ki. Éppen ezért a legfontosabb artikulusok közé tartozott az istentisztelet és az úrvacsorán való rendszeres részvétel. A szomszédságok alapszabályzatait a lelkészek is ellenjegyezték, és ellátták a parókia pecsétjével. Ennek ellenére a legtöbb helységben továbbra is a helyi íratlan tradíciók határozták meg a szomszédságok működését és struktúráját.

A szomszédságok élén egy *öregebb* és egy *fiatalabb szomszédságatya* (falvakon Nachbarvater, városokban pedig Nachbarmann vagy Ältester Wortmann) állott, akit nyílt vagy titkos szavazással, rendszerint két vagy négy évre választottak az idősebb, a tapasztaltabb, jó szervezői érzékkel rendelkező családos férfiak közül. Tevékenységükért nem kaptak semmi anyagi fizetséget. A szomszédságatya rendszerint nagy tekintélynek örvendett, mindenki feltétlen engedelmességgel, tisztelettel viszonyult hozzá.

Ugyanakkor a szomszédságatya viselkedése is szigorú társadalmi, közösségi ellenőrzés alatt állt: minden tétével, magatartásával példát kellett mutatnia, vagyis a szabályzatokban előírt, elfogadott módon és normaértékű artikulusoknak megfelelően kellett élnie, egész életvitelében egyesítenie és képviselnie kellett a szomszédságon belül élő összes pozitív értéket, előírást. Ha vétett a normákkal szemben, akkor őt sokkal súlyosabban (sok esetben háromszor szigorúbban) büntették.

Feladatai közé tartozott a szomszédság gyűléseinek összehívása, az egyházi feladatok elosztása, a rászorulóknak segélyezésének megszervezése és ellenőrzése, az egyházzal és a községi vezetéssel való párbeszéd, kapcsolat fenntartása, a szomszédok közötti vitás kérdések és konfliktusok megoldása, a megbomlott házastársi kapcsolatok helyreállítása, a népszokások, tradíciók megőrzése, a közösségi visel-

kedési normák fölötti örökös, az idegen etnikumokhoz és felekezetekhez tartozó egyének házvásárlásának és betelepülésének határozott megakadályozása. Békebíróként az atyának csak abban az esetben volt joga beavatkozni a házastársak életébe, ha a civódás kihallatszott az utcára.

A szomszédság és a falu helyi polgári meg egyházi vezetősége közötti kapcsolat fenntartásában is különösen a szomszédságfőnek jutott fontos szerep. Az államhatalom már a XVIII. században, II. József császár uralkodása idején újabb funkciókkal is felruházta a szomszédságok vezetőit. Városokban az utcák polgármestereiként az államhatalom felügyeletét is ellátták. Falvakon pedig a helyi polgári vezetőség éppen az atyák segítségével mozgósította a szomszédság tagjait a fontosabb közérdekű munkák elvégzésére: pl. közösségi épületek, utak, hidak javítására, építésére, az egyház és az iskola földjeinek művelésére stb. A szomszédságapák városban a magisztrátus részévé, faluhelyen pedig az egyháztanács tagjaivá váltak. Ugyanakkor a helyi közösség és a hatalom közötti kommunikációban a szomszédságatya a felülről jövő rendeleteket, intézkedéseket mindig a helyi értékrend, mentalitás és tradíciók függvényében fogadta be és minősítette.

Ha összefoglaljuk a felsorolt feladatait, azt látjuk, hogy elsősorban vállaira nehezedett egy zárt etnikai, egyházi, lokális együttműködésre támaszkodó társadalomnak és intézménynek a megvédése.

A szomszédságatya segítőtársa a fiatalabb szomszédságapa volt, akit egyes közösségekben szintén szavazással választottak meg, más faluközösségekben éppen az öregebb szomszédságfő jelölte ki fiatalabb helyettesét. Feladatai közé tartozott az öregebb szomszédságatya helyettesítése, a közösség pénztárának, tárgyi állományának kezelése, a bevételek és a kiadások pontos számontartása. Érdekes módon a legtöbb szász faluban a szomszédság ládáját két kulccsal lehetett kinyitni, az egyik mindig az öregebb, a másik pedig a fiatalabb szomszédságfőnél volt.

A szomszédság tisztségviselőit kisebb létszámú (pl. Szénaverősen hat tagból álló) *tanács* segítette. Ez a konzultatív feladatokat ellátó bizottság rendszerint idősebb, nagyobb élettapasztalattal és bölcsességgel rendelkező férfiakból állott. A XVIII. század végétől a szomszédságszabályzatokban egy *írnoki* (Schreiber) tisztség is feltűnt. A szomszédság irataival, adminisztrációjával megbízott tisztségre általában a fiatalabb „öreges”, tanácsosok közül jelöltek ki egy személyt. A szomszédságok vezetőségének megválasztására periodikusan, két- vagy négyévenként került sor. Tisztújításra a legtöbb faluban a farsang végén, húshagyókedden megszervezett szomszédság- vagy ítélezőnapokon került sor a vétkesek megbüntetése és az új tagok felvétele után. Az újonnan megválasztott szomszédságatyát ünnepélyes menetben kísérték házához. A díszes viseletben vonuló szomszédság élén hordozták az egylet szimbólumait, vagyis a zászlót, a ládát és a behívó táblát. Saját lakásában az új szomszédságatya felesége bőségesen megvendégelte a közösség tagjait. (Weber 1985, 465-471.)

A múlt század végétől a legtöbb vidéken fokozatosan feloldódott a szomszédságünnep zártkörösége, s századunk elejétől, de különösen a második világhá-

ború utáni évtizedekben már a feleségek is részt vehettek a farsangvégi szomszédságünnepen, mulatságon.

c) A szomszédság tárgyi vagyona

A szomszédság birtokában pár szimbolikus funkcióval rendelkező tárgy is volt. Ezek között említhetjük meg a behívó táblát, a szomszédság ládáját és zászlóját. Ezek közül a behívó táblának (*Taffel*) az operatív hírközlésben, vagyis a kommunikációs aktusban volt fontos szerepe, mivel régebben a szomszédságotya által elindított szóbeli üzenettel együtt nyomatékosító elemként adták házról házra. Később, az írásbeliség elterjedése után, a behívó táblához már a papírra írott üzenetet, utasításokat is mellékeltek. A behívó tábla segítségével a tagokat viszonylag gyorsan mozgósítani tudták egy-egy temetésre, közgyűlésre vagy az egyház számára szervezett közös munkára. Minden faluban nagyon pontosan meg volt határozva, hogy egy család mennyi ideig tarthatja magánál a behívó táblát. A céhes behívó táblákhoz hasonlóan a falusi szomszédságok táblái kezdetben egyszerű, hosszúka fadarabból állottak, később a barokk hatására leggyakrabban szívre emlékeztettek. (Teutsch 1833, 74.)

A szomszédság ládája két kulccsal zárható, díszesen faragott, festett bútordarab volt. Abban őrizték a szomszédság szabályzatát, az összegyűjtött tagdíjakat, a pénzüsszegekkel kapcsolatos fontosabb iratokat és a pecsétnyomót. Ha a ládának két kulcsa volt, akkor az egyik az öregebb, a másik pedig a fiatalabb szomszédságfőnél volt. Abban az esetben, ha csak egy kulcsa volt, akkor azt a fiatalabb őrizte, de maga a ládikó az öregebb szomszédságfő házában maradt, így azt egymás nélkül nem tudták felnyitni. A ládának fontos szerepe volt a szomszédságotya választását követő processzióban, mivel a szomszédsághoz tartozók a ládát ünnepélyes menetben vitték át az újonnan megválasztott atya házához. A periodikusan összehívott gyűléseken és az évente egyszer megszervezett ítélezőnapokon a ládát ünnepélyesen elhelyezték egy asztal tetején és felnyitották, így az a helyzet komolyságát, fennköltségét fejezte ki és szimbolizálta.

A ládában őrizték a szomszédság életével kapcsolatos iratanyagot. Például Erkeken közel száz év írott dokumentumait találták meg benne 1993-ban. Pontosan feljegyezték a tagdíjakból, büntetésekből és gyűjtésekből származó készpénzbevételeket. A büntetésekből származó pénzt külön zacskóban vagy rekeszben tárolták. Az iratanyag azt tanúsította, hogy ebből az alaptőkéből kölcsön is adtak a rászorulóknak. Erkeken 1945-1947 között már 150 000 lej gyűlt össze, ami aztán 1952 után gyorsan elértéktelenedett. Olyannyira ragaszkodtak a pontos nyilvántartáshoz, hogy a ládában még az Osztrák-Magyar Monarchia idején forgalomban lévő pengőket és koronákat is megőrizték. (Schenk 1995, 182.)

A szomszédságok nagyon sok faluban zászlóval is rendelkeztek, azokat temetéskor vagy az új szomszédságapa megválasztását követő felvonulás idején hordozták ünnepélyesen. A XVIII. század végétől a szomszédságok címet is rajzoltattak, mások pedig pecsétnyomót készítettek. A szomszédság iratait nemcsak a tisztviselők aláírásával, hanem pecsétjével is hitelesítették. (Muslea 1957, 320.)

Az említettekén kívül a rituális, a gazdasági élet terén használt tárgyak egy részét is közösen birtokolták. Így pl. Szénaverősen mindegyik szomszédság közösen birtokolta az esküvőkhöz, halotti torokhoz szükséges asztalokat, padokat, edényeket, a halotti felszereléseket, krumplihúzó gépeket, kender- és borsórostákat, mérővékákat, mértékeket és súlyokat, barombélyegző vasakat, permetezőgépeket, tenyészállatokat, tűzoltólétrákat, fecskendőket, csáklyákat, vedreket stb. Az erkediek a szomszédság pénztárából fizették ki a közösen birtokolt eszközök és gépek árát. A templom egyik hűvös tornyában külön kamrával rendelkeztek, ahol a szomszédsághoz tartozók őrizték a füstölt szalonnát, kolbászt meg sonkát. Az ott őrzött élelemből csak meghatározott napokon és órákban lehetett hazavinni, rendszerint ennek felügyeletére külön személyt jelöltek ki. (Schenk 1995, 182.)

Szászdályán a szomszédság tulajdonába a következő tárgyak tartoztak: a szomszédság díszes ládája, a temetkezési felszerelés (pl. leeresztő-kötelek, rudak, padok stb.), a boroshordók és kannák, a fából készült mérőedények, lucerna vetőgépek, tűzoltó csákányok, marhabélyegzők, harapófogók stb. A kivándorló szászok a szomszédságok tárgyait mindig az itt maradottaknak adták át. Például Szászkézden 1993-ban több mint százán szülőföldjükön maradtak, éppen ezért a szomszédság tárgykészlete az élet biztonságát, folyamatosságát jelenti és szimbolizálja az etnikai csoport tagjainak. (Schenk 1995, 183.)

3. A szomszédságok funkciói

A szász szomszédságok legfontosabb funkciói a következők voltak: segítségnyújtás, a tradíciók átadása és megőrzése, a szocializáció elősegítése, az egyházhoz való viszony ellenőrzése.

a) A kölcsönös segítségnyújtás

A segítségnyújtás és annak elfogadása szervesen összefüggött a szász falvakban élő kulturális elvárásokkal, normákkal, értékekkel. A szoros egymástól való függés alapjaiban meghatározta a szász falusi társadalom működését. Ebben a tradicionális együttműködésben a segítségnyújtás mennyisége nem volt jelentős és meghatározó tényező, s nem is létezett valamilyen elszámolási egység. Egészen a második világháború végéig nagyon széles skálán működött a reciprocitáson alapuló segítségnyújtás ajándékcseréje.

Például esküvők idején odakölcsönözték edényeiket, segítettek az ételneműek elkészítésében. Később a fiatal házasoknak nagyon jelentős segítséget nyújtottak a házépítésben. Szintén közösen készítették el, újították meg egy-egy ház vagy csűr tetőzetét. Ugyanez valósult meg az tűzkárosultak esetében is. Ha egy szomszéd megbetegedett, akkor gondosan ápolták, helyettesítették a háztartásban, földjét megművelték, terményét betakarították, borát kipréselték és pincében hordóba tárolták. Ha egy családot természeti csapás (pl. árvíz, földrengés, szélvész stb.) sújtott, akkor annak megsegítésére az egész szomszédság összefogott, s a károsultat ideiglenesen mentesítették a közterhek és az adófizetés alól, amit átvállalt a

közösség, társuk tartozását a szomszédság pénztárából fizetve ki. Ez a kölcsönös segítségnyújtás működésbe lépett a hátramaradottak esetében is, mivel egyetlen szász szomszédság sem engedte meg azt, hogy a területén valamelyik szász család bizonyos életszínvonalon alul éljen.

A kölcsönös segítségnyújtás esküvők és temetések alkalmával is automatikusan működésbe lépett. A lakodalmi multságot rendszerint a szomszédság edényeivel, asztalaival és padjaival szervezték meg. Ilyenkor a szomszédsághoz tartozó asszonyok főzésben, sütésben és tálalásban segítettek a családot.

Ha valaki elhalálozott, az érintett család ugyancsak reciprocitási alapon számíthatott a szomszédság segítségére. A halál beálltát gyorsan jelezték a szomszédságfőnek, akivel megegyeztek a temetés időpontjában. A szomszédságapa azonnal körbeküldte a táblát és értesítette a tagságot a halálhírről, a temetés időpontjáról. A tradicionális szász falvakban a fiatalabb férfiak rotációs elv alapján ásták ki a sírgödört, és segítettek a koporsó vivésében, valamint annak behatolásában. A szomszédság asszonyai összefogtak, és elkészítették a halotti torra szükséges ételneműeket. A szomszédságon belül egy személy pontosan számon tartotta, hogy ki hiányzik a temetési szertartásról. Az igazolatlanul távolmaradót pénzbüntetéssel sújtották.

Például az 1697-ben keletkezett brassói, középutcai szomszédság (Mittel Nachbarschaft in der Burg Gassen) alapszabályzata 20 dénár büntetéssel sújtotta azt a tagot, aki halál esetén nem adta tovább a szomszédságtáblát, s 50 dénárral büntette a sorrendben következő koporsóvivés elmulasztását. (Muslea 1957, 325.)

b) A szomszédságok biztonsági funkciói

Égészen a második világháború végéig a szomszédságok cselekvő részt vállaltak az utcák, a szántóföldek, az erdő nappali és éjjeli őrzésében. Nagy figyelmet fordítottak a szomszédságok belterületén és határrészében fekvő kutak, csorgók tisztaságára és karbantartására, a hidak, utak folyamatos javítására, árvíz-veszélyes területeken a védőgátak építésére.

Éjszakára és nappalra öröket állítottak, hogy tűz esetén gyorsan közbeléphessenek és megakadályozhassák a pusztítás elterjedését. Nagyon sok szász faluban a szomszédságok külön személyt jelöltek ki a kémények, tűzhelyek periodikus vizsgálatára. Már a XVIII. század végétől a tüzesetek megelőzésére s a kémények tisztaságára kéménybiztosok (Rauchfang-Aufseher) vigyáztak. Kötelezték a gazdákat arra, hogy telkeiken víztároló medencéket építsenek. Azt a családot, amelyik nem fordított kellő gondot a tűzvédelemre, súlyosan megbüntették, és mulasztásának helyrehozatalára kötelezték.

Régebbi századokban a szomszédságok szerepet játszottak a közegészség és higiénia védelmezésében is. Területükre különösen járványok (pl. pestis, kolera) pusztítása idején szigorúan megtiltották gyanús idegenek belépését. A szomszédság által kijelölt személy (Leichen-Aufseher) mindennap rendre sorba látogatta a családokat, és tájékozódott egészségi állapotuk felől, számba vette a legújabb betegeket és az elhunytakat. Nagyon szigorú büntetésekkel kötelezték a gazdákat

arra, hogy portájukat, a kapujuk előtti utca- és patakrészt folyamatosan tisztán tartsák, vigyázzanak a közösen használt kút tisztaságára stb. Egy 1760-as adat szerint minden tíz gazda közül egy (Brunnen-Aufseher) a kutak tisztaságát ellenőrizte. (Muslea 1957, 318.; Myss 1993, 362.)

c) Az erkölcsi értékek védelmezése

Már a szomszédságfő funkcióinál említettük, hogy a szomszédi közösségnek hajdanán fontos szerepe volt az erkölcsi értékek megőrzésében, a normasértők megbüntetésében. A szász értékrendben, az írott vagy az íratlan szomszédsági szabályzatokban nagyon kiemelt helyet foglalt el a szavahihetőség és a tisztesség.

Érzékenyen ügyeltek az alkoholfogyasztás mértékére. Periodikusan olyan rendezvényeket szerveztek, ahol mindenki korlátozott és ellenőrzött formában szórakozhatott. A szász falvakban a borásítás sorrendjét is pontosan meghatározták. Annak rendjével külön személyt (Zeiger-Aufseher) bíztak meg. Egy bortermelő család egyszerre csak nyolc napon át árusíthatott italt. A soros gazda háza elé ilyenkor egy magas rudat állítottak, ha eladó óbora volt, akkor az említett karóra szalmakoszorút, ha pedig csak újbora volt, akkor egy fej káposztát erősítettek fél.

A szász szomszédságok nagyon határozottan felléptek azokkal szemben, akik megszegték az írott vagy az íratlan szabályokat. Ilyenkor lépett életbe a szomszédságok ellenőrző és szabályozó funkciója. A szász faluközösségen belül a szomszédságok olyan intézményként működtek, melyek biztosították az egyének szocializációját, az elfogadott erkölcsi normarendszer átadását és ellenőrzését.

Lássunk pár olyan elemet, ami szerves részét képezte ennek a tradicionális értékrendnek. A szomszédságok nagyon határozottan felléptek azokkal a házastársakkal szemben, akik a köztük kiobbant viszályokkal az utcára kerültek, hangosan veszekedtek vagy egymást súlyosan bántalmazták. Nem tűrték azt, hogy a gyermekek saját szüleikkel durván bánjanak vagy szemtelenkedjenek. Tiltották az egymás mellett lakó szomszédok veszekedéseit, határvitáit, s megtettek mindent, hogy a vitatkozók csak súlyosabb, szomszédságon belül kezelhetetlen esetekben kerüljenek a falusi bíró elé. Éppen ezért a falusi szomszédságok a falu bíróságától függetlenül működő békéltető fórumot is jelentettek. (Schuller-Libloy 1882, 423.)

A keresztény értékek jegyében szigorúan büntették a káromkodókat meg a szitkozódókat. Említettük, hogy a becsületességnek mekkora jelentőséget tulajdonítottak. Szász falvakban az egyik legsúlyosabb bűnnek számított a tulajdon megsértése, a lopás. Az egyének becsületességét a szomszédságon belül is felmérhették, mivel rendre mindenkit tetemes közösségi tulajdonban lévő anyagi javak adminisztrálásával bíztak meg. Becstelennek tekintették és kiközösítették azt a gazdát, aki a szomszédjánál kiválóan dolgozó cselédet a szóbeli megegyezésben megállapított határidő előtt elcsábította. Elítélték a román papokkal és cigányasszonyokkal végeztetett jóslásokat, a kártyázást, valamint a hivalkodó cifrázkodást, az új viseleti darabok bevezetését.

Nagy ünnepek idején minden szász faluban az oltár elé szomszédságonként járultak úrvacsorát venni. Évente három alkalommal behívó táblával úgynevezett

bűnbánó istentiszteletre hívták össze a tagokat. Egészen az első világháború előtti évekig élt az a gyakorlat, hogy a nagy ünnepek (karácsony, húsvét, pünkösd, természetünnep stb.) előtt két nappal a haragban álló szomszédok jelentkeztek a szomszédságatya házában. Ott a két szomszédságfő és az öregek tanácsa előtt arra kötelezték őket, hogy béküljenek ki, fogjanak egymással kezét. Ha a haragosok közötti viszály úgy elmérgesedett, hogy nem tudták őket kibékíteni, akkor nagyon sok esetben nem engedélyezték nekik a soron következő úrvacsoravételt.

Nagyon sok helységben évszakonként, negyedévenként a szomszédság tagjai családjukkal együtt ünnepi öltözetben a szomszédotya házában találkoztak az úgynevezett bűnbánó napi (Busstag) gyűlésen, ahol megbeszélték az eltelt három hónap alatti eseményeket, meghallgatták a haragosokat, és megbékülésre szólították fel őket. A békülő este (Versöhnungsabend) után következő napon az érintettek elmentek templomba, hogy „meggyónják” bűneiket. Ezáltal a helyreállt harmóniát az egész faluközösség színe előtt is jelezték és kifejezték.

Az erkölcsi rendszer működésében jelentős szerepet játszott a farsang végén megszervezett ítélező- vagy bírónap (*Sittag, Richttage, grosse Nachbartag* vagy *Gerichtstag*). Húshagyókedden a szomszédsághoz tartozó férfiak a legdíszesebb ünnepi ruhájukban gyülekeztek a szomszédságatya házában, ahol sor került az említett évi közgyűlésre. Az asztalon elhelyezett szomszédságládát felnyitották, és ékes szónoklattal az öregebb atya megköszönte, hogy az Isten az elmúlt évben is kegyelmében részesítette a közösséget. Beszédében ismételtlen áldást kért a szomszédság minden egyes tagjára. A szomszédságatya szónoklata után pontosan ellenőrizték a szomszédság pénzügyi, anyagi helyzetét.

Utána következett a tulajdonképpeni *ítélkezés*. Érdekes módon nagyon sok helységben enyhítő körülménynek számított, ha a vétkesek önként bevallották bűneiket. A fiatalabb szomszédságapa egész évben följegyezte a szomszédsághoz tartozó tagok vétségeit, s ezt a bűnlajstromot ilyenkor hangosan felolvasta. Utána a közgyűlés eldöntötte, hogy milyen pénzbüntetéssel sújtják a vétkezőt. Az összegyűjtött pénzbírságot a szomszédságládjába helyezték el.

A farsang végi ítélezőnapokon az említett szertartás keretében újra megerősítették a szomszédság által elfogadott normatív értékrendet, viselkedési szabályokat. Általában ilyen alkalmakkor is megbeszélték, kezelték és feloldották a tagok közötti feszültségeket meg konfliktusokat. A gyűlés végén a régi választmány átadta mandátumát az öregek tanácsának, és megválasztották az új vezetőséget. (Schuller-Libloy 1882, 423.)

A második világháború utáni évtizedekben a szomszédságok évi üléseinek szimbolikus jelentősége megnőtt, mivel a számában megcsappant etnikai közösség egyetlen közös találkozási, szórakozási alkalmává nőtte ki magát. Az 1970-es évek közepétől a totalitárius hatalom helyi intézményeitől már engedélyt kellett kérni a szomszédságok évi közgyűléseinek és multságainak megszervezésére.

d) Az egyházi értékrend védelme

A szomszédságszabályzatok artikulusai nagyon szigorúan büntették azokat a személyeket, akik távol maradtak a templomi istentiszteletekről. Minden vasárnap a szomszédság vezetőségéből egy megbízott személy pontosan számba vette, hogy ki hiányzik a templomból. Az igazolatlanul távol maradót a soron következő gyűlésen megrótták, és pénzbírsággal büntették. Az egyházi értékrend alapján szigorúan tiltották a vasárnapi munkát. A szomszédság szabályzatában pontosan meghatározták az ünnepi és a templomi viselet darabjait, hogy elkerüljék a fölösleges rivalizálást és költsékezést.

e) A funkciók átrendeződése

Az erdélyi szomszédságok olyan lokális intézmények voltak, melyek érzékenyen válaszoltak a hatalmi, gazdasági, társadalmi és politikai változásokra. Már a XIX. század második felétől fokozatosan csökkentek a közbiztonsággal, a mindennapos társas együttéléssel kapcsolatos funkcióik. Különösen a XX. század elejétől kezdődően elveszítették morális és jogi funkcióikat. Az első világháború utáni évtizedekben továbbra is fontos etnikai csoportszervező és identitás erősítő szerepet játszottak. Az 1930-as évek elejétől egészen a második világháború végéig nagyon sok helységben a faszálódó egyházi és világi értelmiségiek a totalitárius eszmék kiszolgálójává akarták degradálni.

A második világhégés, a menekülés, a szibériai hadifogság, a baragani deportálás után nagyon megváltozott az erdélyi szász falvak etnikai, demográfiai, kulturális és társadalmi összetétele. Például Szelindeken 1945 után a 26 szász család mellett már 60 román család élt. A második világháború végén elmenekült, evakuált szénaverősi szász lakosságnak csak az egyharmada tért vissza korábbi, szétdőlt, kifosztott lakóhelyére. (Schenk 1987, 173.)

A gyökeresen átalakult, állandó fenyegetésekkel és veszélyekkel teli világban az egykori királyföldi falvak szász lakossága újból a régi, bevált modellekhez nyúlt segítségért. A második világháború után szűkebb hatáskörrel viszonylag gyorsan újraszervezték a szomszédságok tevékenységét. A következő évtizedekben továbbra is az Erdélyben maradt szász családok kölcsönös segítségnyújtását, közös szórakozását, művelődését szervezte meg. Mivel 1945 után a kommunista propaganda visszaszorította az egyház mozgásterületét, ezért a szomszédságok voltaképpen az etnikai egyház helyi, lokális intézményeiként működtek tovább. A kalendáris ünnepek előkészítése és lebonyolítása mellett fontos szerepet játszottak az elhunyt tagtársak eltemetésének megszervezésében.

Szénaverősen 1945 után már csak egy szász szomszédságot élesztettek fel, mely összefogta a faluban élő összes szász házas férfit. Tehát lemondtak a négy területi egységre kiterjedő szomszédságról és a további belső, tizedekre történő tagoltságról. Az 1960-as évek második felében bekövetkezett ideológiai és hatalmi „lazítás” éveiben újra megszervezték az 1944 előtti állapotokra jellemző négy szomszédságot, de mikor az 1970-es évek elején felerősödött a Németországba tartó emigráció, a falu területén szétszórtan lakó szász családokat újra át kellett

szervezni, hogy működőképes állapotban tudják fenntartani a hagyományos négy szomszédságot. Az első számú szomszédsághoz 36 családfő és 12 özvegy, a másodikhoz 33 családfő és 6 özvegy, a harmadik csoportba 33 olyan háztartás tartozott, amelyből hétnek a gazdája özvegy volt, s végül a negyedik szomszédság 26 teljes és csonka családot foglalt magában. A második világháborút követő évtizedekben a falu belterületén megszűntek a homogén szász területek, éppen ezért nem a szomszédi közelség, hanem az etnikai hovatartozás alapján szerveződtek újra a szomszédságok. A falu többségét alkotó románokat és cigányokat még akkor is kizárták az egyletből, ha a szomszédban laktak. Érdekes módon az újonnan betelepített többségiak is természetesnek vélték ezt a helyzetet, senki sem kérte felvételét a szászok intézményébe. (Weber 1985, 471-480.)

A társadalmi, etnikai, gazdasági és politikai változásokkal egy időben belső strukturális átrendeződések is bekövetkeztek. A tisztségviselők száma lecsökkent, s minden szomszédságot csak egy atya és egy tizedes vezetett. Ugyanakkor a szomszédságotya funkciói is lecsökkentek: legfontosabb feladata az volt, hogy házában évente megszervezte az etnikai ünnepként működő farsang végi ítélezőnapot, és közösségét tanácsosi minőségében képviselte a falusi szász lutheránus egyháztanácsban. A tizedes őrizte a szomszédság tárgyait (pl. a temetési torokon használt padokat, asztalokat), továbbította az elhunytak halálhírét, megszervezte a temetéseket és a lutheránus egyháznak nyújtott közös munkákat. Egészen 1989-ig nem gyöngült a tagok közötti kooperáció meg az összetartozás, hiszen a gyors ütemben fogyatkozó szászágnak egyre nagyobb kölcsönös segítségnyújtásra volt szüksége. (Weber 1985, 476-480.)

Az 1989-es változások után a legtöbb királyföldi településen belül már csak egyetlen szász szomszédság működött tovább, s annak legfontosabb funkciója a szülőföldjükhöz ragaszkodó, itt maradt szászok tisztességes módon történő eltemetése volt.

II. A szomszédság intézménye az erdélyi magyarságnál

Az erdélyi magyar településekben a szász szomszédsághoz *hasonló* intézménynek három formájával talákoztunk.

1. Azokban az erdélyi városokban, ahol a középkorban magyarok és szászok éltek együtt, elsősorban ott bukkantak fel a szomszédságok történeti előzményeinek tekinthető *kalandos társaságok*.

2. A hajdani szász kiváltságos területen élő magyar közösségekben századunkig fennmaradtak, sőt napjainkban is működnek olyan *szomszédságok*, melyek bizonyíthatóan szász modellek alapján alakultak ki.

3. Az autonóm Királyföld szomszédságában fekvő magyar települések viszonylag későn (csak a XIX. század végén és a XX. század elején) honosították meg a szász intézménynek azokat a változatait, melyeknek funkciói már csak a *temetkezések* megszervezésére redukálódtak.

1. Az erdélyi magyar kalandosok

Kolozsváron már a reformáció előtt működtek olyan *kalandos* egyesületek, melyek elsősorban kegyes célokat követő vallásos közösségek voltak. Legfontosabb funkcióik a következők voltak: a vallásos hitélet közös gyakorlása, a túlvilági életre való felkészülés, jótékonyosság, egymás ápolása, oltárok gondozása, az elhalálozott tagok és hozzátartozóik, valamint a helységen átutazó elhunyt idegenek tisztességes eltemetése, lelki üdvösségének biztosítása mise bemutatásával és rendszeres imádkozással. Ezeket a közösségeket *fraternitas*, *confraternitas* és *Bruderschaft* kifejezésekkel nevezték meg a középkori oklevelekben. (Pásztor 1940, 29.)

Az erdélyi magyar népryelvben a XIV. századtól kezdődően kialakult *kalandos* elnevezésük nem áll kapcsolatban a szó mai jelentésével. Ez a megnevezésük a középkori latinból ered, mivel a Julianus-féle naptárban minden hónap első napját *Calendaenak* nevezték, amikor éppen ezek az egyesületek is rendszeres havi összejöveteleiket tartották. Éppen ezért az említett testvériségeket is fokozatosan *fratres kalendarum*nak kezdték nevezni. (Kiss 1994, 88.) Mivel gyűléseiket rendszerint éjszaka tartották, s összejöveteleik legtöbbször hajnalig tartó mulatozással végződtek, a *kalandos* szónak viszonylag könnyen és korán kialakulhatott a 'kószál, csavarog' jelentése. Heltai Gáspár egyik szövegében már ezzel az általánosabb jelentésével találkozunk: „Rossz kalandosba állottál be.” Verseyhy Ferenc csak 1805-ben alkotta meg elvonással belőle a *kaland* szavunkat. (Szabó T. 1971, 428.)

Szent László törvényei már megemlítik: tíz penzával büntetik azt a tagtársat, aki „testvérei” engedelmé nélkül távol marad a lakomáról; határozottan tiltották az apátok és szerzetesek részvételét a *confraternitasok* mulatságain. Kálmán királyunk idején szervezett esztergomi zsinat határozottan fellépett a kalandosok lakomáin történő részegeskedés ellen, s kidobással fenyegette meg azokat a papokat, akik poharazgatásra bírták a tagokat. A legrégebbi ismert *confraternitást* 1248-ban Szepes vármegye 24 plébánosa alakította meg, amit aztán 1274-ben IV. László is szabadalmakkal látott el. E társulatot 1298-ban Csütörtökhelyen újraalakították, melynek élén a rector, custos és provisor állt, akit rendszerint évente választottak újra. Ők rendelkeztek az egylet ládakulcsával és pecsétjével. A korabeli írott szövegek szerint a társaságba csak jó hírű lelkészeket vettek fel, de a világiak is részt vehettek a közös imádkozásokban és meghívás révén a lakomákban. 1347-ben a garamszentbenedeki szerzetesek is egy ilyen *fraternitásba* tömörültek. Csanád esztergomi érsek 1348-ban megerősítette a „*Confraternitas, vulgariter Kalandos*” néven emlegetett, Liptó vármegyében papok által alapított társulatot, melynek (egy 1571-ben keletkezett okirat szerint) már világi tagjai is voltak. Érdekes tény, hogy 1583-ban Magyarországon éppen ez a társulat fogadta el első ízben a Gergely pápa által bevezetett naptármódosítást. 1386-ban az egri kanonok és a világiak 50-60 tagot számláló társulatát János egri püspök kezdeményezte, céljaik között szerepelt a város szegényeinek időnkénti megvendéglése és felruházása. Az 1402-ben Lőcsén alapított kalandos társaságnak Zsigmond király is tagja volt. A kalandos társulatok egy része már a XV. századtól kezdődően titokban politikai és hatalmi célokat követtek. Ezek közül a legismertebb a Kecskeméten létrehozott, Báthory (bukott nádor) és Thurzó Elek (volt főtárnokmester) kétszáz társa által 1526 elején szervezett kalandos, mely elsősorban Szapolya és Verbóczi csoportjának szétrobbantását próbálta megvalósítani II. Lajos király jóváhagyása mellett. (Pallas 1895, 27-28.)

A *testvériségek* legkorábbi kolozsvári okiratos említése 1368-ból származik. 1408-ban a Szent Katalin oltárt a kolozsvári *száműzöttek testvérisége* (*fraternitas scilicet exulum*) gondozta. A kincses városban 1490-1526 között még a következő vallásos társulatok működtek: Krisztus teste, Rózsafűzér, Salve Regina, Szent Péter. (Pásztor 1940, 22-39.)

Egy 1573-as oklevél a Szent Erzsébetről elnevezett kolozsvári kalandos meglétét dokumentálja. Szabó T. Attila valószínűnek tartotta, hogy ez elnevezésében a kolozsvári Szent Erzsébet ispotály nevét őrizhette meg, vagy ezzel az ispotállal kapcsolatos kalandosra vagyis temetkezési egyesületre vonatkozhatott. (Kiss 1992, 20.; Szabó T. 1993, 33.)

A felsorolt vallásos társulatok oltárai elsősorban plébániatemplomokban voltak. Pár kivétel arra utal, hogy ilyen testvériségek domonkos és ferences templomokban is működtek. A XV. század végén a világi közösségeket gondozó papság felkarolta a kegyes társulatokat, mivel ezáltal ellensúlyozni próbálta a koldulórendek és a pálosok népszerűségét. A vallásos testvériségek sorában a városi

polgárság minden rétegét megtaláltuk. A városbíró, gazdag patrícius, szegény kézműves mellett a papok is tagjai voltak, s a gazdasági ügyek intézésével rendszerint világi személyeket bízták meg. (Pásztor 1940, 37.)

A kolozsvári kalandosok fejlődését alapvetően meghatározta a céhes intézmény struktúrája és a XVI. században kibontakozó hitújítás. A kalandosok vezetősége, tárgyi jelképrendszere is a céhes egyletek mintájára alakult ki. Folyamatos működésüket egy választott vezető (*apa* vagy *atya*) és egy írnoi teendőikkel megbízott (*dékán*) biztosította. Irataikat egy speciális *ládában* tárolták, tagjaikat pedig *táblával* hívták össze. (K. Kovács 1944, 85-100.)

A céhek nemcsak gazdasági funkciókkal rendelkeztek, hanem fontos szerepet játszottak a vallásos hitéletben (pl. oltárt gondoztak, közösen jelentek meg a templomi szertartáson) és a tagok tisztességes eltemetésében. A reformációt közvetlenül megelőző korszakban a céhek kegyes funkciói a vallásos társulatok céljaival és feladataival egyeztek meg. Gondoskodtak szegényebb vagy beteg társaikról, a halottas háznál testületileg jelentek meg, kiásták a sírt, a koporsót vállukon vagy kezükben vitték, az elhalt lelki üdvéért szentmisét mondtak, özvegyét és árváit segítették stb. Vasárnap és ünnepek idején munkaszünetet kellett tartaniuk, az istentiszteleteken és a vallásos körmenetekben közösen vettek részt, gondoskodtak a céh oltárának a fenntartásáról. (Pásztor 1940, 45-48.)

A céhek rendszerint egy-egy szent pártfogása alatt állhattak. A XV. század végén a kolozsvári tímároknak és szabólegényeknek Szűz Mária, a szabóknak Mindenszentek, a kovácsoknak és a lakatosoknak Szent László, az ötvösöknek Szent Elégiusz, a mészárosoknak Szent Mihály, a takácsoknak Szentlélek, a kádároknak Szent Márton, a vargáknak pedig a Tízezer Vitézek volt a védőszentje. A céhek által gondozott oltárok elsősorban a plébániatemplomokban állottak. (Pásztor 1940, 40-43.)

A protestantizmus elterjedése után a céhek és a kegyes testvériségek szabályzataiból kimaradtak az oltárgondozási kötelezettségek, és tevékenységükben a hangsúlyt a halottak végtisztességének megadására valamint a morális értékek megőrzésére, megerősítésére helyezték. Példaként Berethalmi András 1593-ban keletkezett vallomását idézzük, mely a kalandos közösségen belül a morális értékek védelmét hangsúlyozta és emelte ki: „Mikoron en az kalandosok Attia volnék panazt teonek Keueli Mihalira ... hoga karot lopot volna, megh hagiuk neki hoga megh tizticha magát: Annak utanna esmet tahat lopot egi zanat ... ki vettwk a kalandosból, mierthogi az karo lopasbol sem tiztitotta vala ki magat.” (Szabó T. 1993, 32.)

Mivel a városi céhek továbbra is gondoskodtak halottaik eltemetéséről, a kalandosok már csak a városfalakon kívül, a kézműves céhekbe nem tömörült hóstáti földész közösségekben éltek tovább. A XVII. századtól kezdődően az addig túlnyomórészt unitárius városban megerősödött a kálvinisták közössége, s kalandos egyesületet alapított. Az 1625-ben keletkezett alapszabályzatuk így rendelkezett: „Ha penig valamely atyánkfjának halottja leszen, tehát apánknak először, annak utána a két dékánnak tegye hírré: Az apánk mingyárást az Calandos táblát bocsássa el arra az órára, az melyre az keserves akarja, és mingyárást a dékánoknak legyen gondjok a sír ásására... valaki a sírásásban avagy az testnek viteliben jelen nem volna, annak is az büntetése dr. 12. tizenkét pénz.” (Lindner 1894, 221.)

Témánk szempontjából releváns adat az, hogy Paul Fleischer 1587. február 22-én a város falaitól északra fekvő Hídelvén (német nevén Naystatt, Naystift), az Óvár akkor még főleg szász (és talán unitárius) lakosságú Hóstátjában működő kalandos testvériségnek adományozott egy temetőhelyet a Kismezőben, amit a kolozsváriak napjainkban is *kalandos temetőnek* neveznek. Paul Fleischer donációjával egy időben keletkezett a hídelvi szász kalandos egyesület német nyelvű rendtartása (ez ugyanakkor a legkorábbi fennmaradt kolozsvári kalandos szabályzat) is, melyet jóval később, csak 1667-ben fordítottak le magyar nyelvre, amikor az 1658-as és az 1660-as török beütések miatt elnéptelenedett hídelvi területet már túlnyomórészt magyarok népesítették be. Ez az 1587-es hídelvi szabályzat később átkerült a kétvízköziek birtokába. Az etnikailag megváltozott összetételű hídelviak pedig egy 1625-ben keletkezett, a kolozsvári magyar református eklézsia számára jóváhagyott magyar nyelvű szabályzatot őriztek meg. (Lindner 1894, 215-222.)

A középkori kalandos tradíciók Kolozsvárt továbbra is fennmaradtak a hóstáti magyar református földműves, kertész lakosság körében, mivel ezekre a közösségekre nem gyakorolt hatást a céhes élet XIX. századi elsorvadása, s így szinte napjainkig tovább működhettek. (Kiss 1992, 20-24.; K. Kovács 1944, 85-97.)

A kolozsvári hóstáti kalandos társaságok nem társtalan intézmények. A magyar nyelvterület centrális, alföldi területein (pl. Gyulán) is működtek hasonló földész társulatok. Ezek részben tovább folytatták a középkori céhek és jámbor társulatok funkcióit, másodsorban pedig a kézműves városok szomszédságában élő földműves közösségek polgárosodásával magyarázhatók. (Járolí 1994, 259.)

A XIX. század első harmadában Erdélyben is jóval elterjedtebbek voltak a kalandos egyletek. Ebben a korban már nemcsak a céhes struktúrájú társaságokat nevezték *kalandosnak* vagy *kalantosnak*, hanem a sírásással és a temető gondozásával megbízott szegényebb rendű polgárokat is. Nagyenyeden (ahol a középkorban szintén magyar-szász együttélés létezett) a vártemplom egyik bástyáját ők gondozták, veszedelem idején pedig fegyverrel védték az ellenséggel szemben. (Szabó T. 1993, 33.)

A kalandos egyesület nyoma felbukkant Dézsen is. Egy 1570-ből származó szövegben így fordult elő: „egy künn való fazekas is semminemű művet a városba ... ne hozhassa ... az művét és csinálmányát elvegyék ... és az Kalandosba adják.” (Szabó T. 1993, 32.) Szintén az Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár említi, hogy 1822-ben a városban létezett egy kalandos Czéh a *Rosa hegy aljában*, míg a *Molotai Kalandos Czéhnek* nevezett társulat a Nagytemető környékén működött. Funkciójukra egy 1823-as adat így utalt: „Néhai édes Anyánknak sírját a Kalandozó Társaság által ki rendeltetett sírások ... ki hánták.” (Szabó T. 1993, 35.)

Zilahon a Kraszna, Tyúkök és a Székely-Nagy utcában, valamint az Alszezen négy kalandos egyesület működött az írott források szerint. Szabó T. Attila kutatásai szerint már 1727-ben a „kalandosi szép rend tartásának rendes igazgatására” alapszabályzatot állítottak össze. (Szabó T. 1993, 35.)

Lakó Éva szerint a zilahi városi levéltárban fennmaradt a Kraszna utcában működő egyesület 1775-ben írott jegyzőkönyve. Ennek szövege azt bizonyítja, hogy az intézmény akkori leltárában egy olyan ezüst kehely volt, amit Varga Albert és Szabó Ferenc még 1613-ban adományozott a kalandosnak. Egy másik, 1795-ben keletkezett leltár is említést tesz a kalandos társaság írott alapszabályzatáról. Egy 1825-ben írott jegyzőkönyv szövege azt tanúsítja, hogy az egyesület ládájában egy 1730-as alapszabályzatot őriztek. A céhes egyesületekhez hasonlóan a zilahi kalandosok is írott szabályzatokkal rendelkeztek, melyek pontosan kodifikálták a tagok jogait és kötelességeit. Az *öregség* által 1844-ben végrehajtott kéményvizsgálat eredményeit rögzítő jegyzőkönyv azt tanúsítja, hogy a Kraszna utcában működő kalandosnak abban az évben 1232 tagja volt. A tagság folyamatos növekedése azt idézte elő, hogy 1850-ben a kalandost négy kisebb részre, *fertályra* tagolták. (Lakó–Wagner 1985, 395-397.)

A zilahi kalandosok elsősorban az egymáshoz közel lakó *földészeket* tömörítették egybe, mivel a városi kézművesek a XVII-XIX. században céhek keretében szerveződtek és működtek. A kalandos vezetőségének legfontosabb feladatai a gazdálkodó tagság mindennapjaival fonódtak össze: például meghatározta a csorda nagyságát, kijelölte a megfelelő legelőt, biztosította az apaállatokat, megfogadta a pásztorokat, a bikák élelmezését biztosító rétet a társaság tagjaival meghatározott sorrendben lekaszáltatta, a szőlősök védelmére csószot fogadott. (Lakó–Wagner 1985, 397.)

A kalandos élén álló *utcaatya* feladatait így foglalták össze: „A becsületes Atyánk tisztí az, hogy ha midőn kalandosunkban felső, közép, alsó rendben levő becsületes Atyánk fiainak halottyaok lenne, Dékányival edgyütt szorgalmatosan annak el takarításában munkálkodgyék, ugymint: koporso csináltatásában, Sírasásban és töbekbenis.” (Szabó T. 1995, 228.) Tevékenységét két *dékány* segítette elő. Az *öregségnek* nevezett tanács elsősorban ellenőrző szerepet játszott, s általában 8-12 tapasztaltabb és bölcsőbb férfiből állott. Rendszerint ők fogadták meg az utca éjszakai őrzésével megbízott bakttereket, szigorúan ellenőrizték az utcák, sáncok, gazdaságok, kémények tisztaságát. A kalandos egyesület vezetőségéhez tartozott még két *szószóló* és egy *jegyző*. Közgyűlések idején ők írták a jegyzőkönyveket, melyeket a társaság ládájában őriztek. Az éves gyűléseiket rendszerint pünkösöd második napján tartották. A társaságok jövedelme elsősorban azokból a bírságokból származott, amelyekkel a vétkeket sújtották. Szigorúan büntették a közgyűlésről késő és hiányzókat, a botrányos viselkedésű tagokat. A kalandosok jövedelmét még kiegészítették a tagoktól összegyűjtött bor eladásával, épületek bérbeadásával, a pénzkölcsönök kamatából. (Lakó–Wagner 1985, 397.)

Az artikulások határozottan tiltották a szomszédos társulatba való átlépést: „Ha valaki haragjában vagy egymás ellen való bosszuszuságába más kalandosba akarna állani legfőképpen az ki edgy utczába lakik, ne legyen Szabadságában Kalandosát el hagyni.” (Szabó T. 1993, 33.)

A zilahi kalandosok fenntartottak egy-egy iskolát, saját épületeikben működtek az osztályok, saját pénztárukból biztosították a tanítók fizetését is. A Kraszna utcai kalandos 1827-ben külön iskolát alapított a lányok taníttatására, majd 1836-ban egy másikat a fiúk oktatására. A városban működő kalandosok egészen a XX. század elejéig meghatározott sorrendben étkeztek a Református Kollégium szegényebb rendű diákjait. (Lakó–Wagner 1985, 398.)

A kalandos társaságok szabályzatai nagy hangsúlyt fektettek a temetkezés tisztességes megszervezésére. Mindegyik kalandosnak külön temetője volt, amit rendszeresen gondoztak, tisztítottak. A társaság élén álló atya jelölte ki a sírásókat, a koporsók készítőjét, s a temetés időpontjának jelzésére házról házra küldte az egyesület tábláját. A kalandosok szabályzatai szigorúan büntették a temetésről távolmaradókat. (Lakó–Wagner 1985, 398.)

A *kalandos egyházfi* kifejezés meglétét egy 1754-ben keletkezett okirat Kolozs-Kalotán is jelzi: „Mindezen megint kalandos Egyházfiaknak és Harangozó számára járandó szántó földek és széna füvek megdézsmálatnak.” (Szabó T. 1993, 35.)

Felbukkant a Kolozsvárhoz közel fekvő Gyalun is, ahol a XIX. században már nagyon sok iparos élt, s a fennmaradt szövegekben megtalálható a kalandos egyházfi elnevezés. Szabó T. Attila véleménye szerint ott nem létezett a kolozsvárihoz hasonló társulat, de a temetések irányításával, a koporsó temetőbe való kivitelével, a sírásással megbízott férfiakat kalandos egyházfiaknak nevezték. (Szabó T. 1971, 427.)

A református egyház gondnoka 1878-ban Magyarbikalon is javasolta a kalandos társaság létesítését, mivel a temetéseken olyan kevés férfi vett részt, hogy szinte már nem volt, aki a koporsót beföldelje. Éppen ezért a falu belterületén egy felszegi és egy alszegi kalandos felállítását javasolta: „A kalandos Társaság felállítatik, temetésen minden teлектől egy férfi jelen lenni köteleztetik, a törvényes ok nélkül elmaradó az eklézsia javára 20 kr...ral büntettetik. A falu két részre osztatik felszegre és alszegre, ha a felszegen történik a halál a felszegen lévő teлектől, ha az alszegen, az alszegitől tartozik egy egy férfi a temetésen jelen lenni, mind két rész egy egy Dékán felügyelete alatt áll, ki a jelenlevőket számba veszi s a távollevőket megbüntetés végett a bírónak átírja. Dékánnak megválasztatnak a felszegen Barta (Bandó) János, az alszegen Szénási Pál.” (Szabó T. 1993, 36.)

2. Az erdélyi magyar szomszédságok

A szomszédság intézménye tiszta formában az erdélyi magyar faluközösségek közül csak Székelyszomboron maradt fenn napjainkig. A faluban négy szomszédság működött. Az első Zójától Zakariásig, a második a románok utcájában Kozmáig, a harmadik (melyet kicsi tizednek is neveztek) Kozmától Jecsig terjedt, a negyedik pedig a Köves utcabeliekből állott. Minden szomszédság élén *szomszédság-* vagy *tizedatya* állott. Megválasztására kétévenként, a hamvazószerdán megszervezett szomszédsággyűlésen került sor. Az intézményhez tartozó férfiakat egy szív alakú táblával hívta össze. Annak hátára ragasztott papírra írta az üzenetet, majd úgy adták azt tovább házról házra.

Minden évben hamvazószerdán délelőtt tíz órakor a templomban istentiszteletet tartottak, ahol a lelkész megbékélésre szólította fel a különböző szomszédsághoz tartozó híveit. Az utána következő szomszédsággyűlésre kötelező volt a megjelenés. Ha valaki beteget színlelt és nem jött el, akkor utánamentek, szánkóra vagy kisebb szekérre kötözték, s erővel vitték az ülés színhelyére, ahol külön kellett fizetnie elmaradásáért. Általában délután négy órakor gyülekeztek a szomszédságatya házában. Rendszerint egy-egy üveg italt hoztak magukkal, de találkozójukra gyakran zenészt is meghívtak. Az érkezők kifizették a tagsági díjukat, majd utána a szomszédságatya beszámolt az elmúlt év eseményeiről, felolvasta a vétkeket

(a temetésekről távolmaradók, a tagsági díjat nem fizetők) névsorát, s közösen megállapították a pénzbeli büntetéseket. Ilyenkor került sor az új házások felvételére is. Az elmúlt évben megnősült férfiak egy-egy liter pálinkát és kisebb pénzüsszeget adományoztak a szomszédság tagjainak, utána elmentek a kocsmába mulatni.

Kétévenként választották újra a szomszédság vezetőjét, akit hosszasan megünnepeltek. Felültették egy számár által vontatott szekérré, mögötte pedig felsorakoztak a szomszédsághoz tartozó férfiak. A menet élén a rezesbanda tagjai haladtak. Az utcákon kurjongatva, zene- és énekszóval, nagy lármával haladtak. Ilyenkor a szomszédság csoportját rongyos maszkosok hada vette körül. A kocsmák előtt hosszabb pihenőt tartottak, italoztak, bosszantották a nézőket, majd utána hazakísérték az újonnan megválasztott szomszédságatyát, akinek háza előtt megálltak, s hangosan felolvasták teendőit. Úgy illett, hogy bőségesen megvendégelje a szomszédsághoz tartozó férfiakat.

A második világháború utáni évtizedekben fokozatosan elmaradt a megválasztott szomszédságfő szekérré, maszkosokkal való hazakísérése, de ennek ellenére mind a mai napig *bolondok napjának* nevezik hamvazószerdát.

Napjainkban a székelyzsombori szomszédságok legfontosabb funkciója a temetkezés hagyományos, előírással formában való megszervezése. Halál esetén a rokonok közül valaki értesíti a szomszédságatyát, aki pontos nyilvántartásai és a rotációs elv alapján megszervezte a harangozást, a gödörásást valamint a koporsó vivését. A szomszédsághoz tartozó férfiak általában rendre vettek részt a végtisztesség megadásában. A temetés után közvetlenül tort rendeztek, ahová meghívtak minden szomszédot. A halott emlékére szervezett lakomán tokánylevest, pálinkát és bort szolgáltak fel.

A második világháború előtti évtizedekben jóval szélesebb volt a székelyzsombori szomszédságok funkcióinak köre. A halottak tisztességes eltemetése mellett közösen építették fel a fiatal házások lakóházát, cselekvő módon részt vettek a tüzesetek eloltásában, fontos szerepet játszottak a közös mulatságok megszervezésében is, ugyanakkor a szomszédság tagjai között kirobbant kisebb konfliktusokat, veszekedéseket rendszerint az *atya* oldotta meg.

Az oltszakadati magyarok egészen a XX. század elejéig két szomszédságra, *Alsó-* és *Felső-tizednek* nevezett lokális egységekre tagolódtak. Századunkban intézményes formában ezek a területi, társadalmi egységek elsősorban csak temetéskor aktivizálódtak, léptek releváns módon működésbe. A gyászoló család értesítette a *tizedatyát*, aki meghúzatta az úgynevezett *lélekharangot*, majd a harangszóval egy időben elindította házról házra a szomszédság jelképét. „A temetésre meghívunk minden magyar házat. Régi szász szokás szerint ilyenkor egy szépen faragott táblácskát köröznek, amelynek közepén kör alakú cin van berakva a következő felirattal: *Aki a temetésen meg nem jelenik, két pengő forinttal büntetetik. 1894. Szakadát.* A táblácskát egy egyházfi indítja meg az első háznál, és így adja tovább mindegyik szomszédjának.” Szintén házról házra adogatott táblával értesítették azt a családot is, amely sorrendben végezte a templomi orgona fújtatását. (Vámszer 1940, 128. 131.)

A temetésen mindenkinek részt kellett vennie, az elmaradókat pénzbüntetéssel sújtották. A sírt mindig az ellenkező tizedhez tartozó hat férfi ásta ki az *atya* által számon tartott rendben. Az asszonyok egyenesen a halottas háznál, a férfiak pedig a templom előtt gyülekeztek, ahonnan a lelkésszel és a kántorral az élen elindultak a temetésre. A koporsót négy férfi rúddal, kettő pedig kendővel vitte a temetőig, ahol a gyászszertartás végén gyorsan, sietve betemették, majd utána a lapátokat a hantnak támasztották. A lelkész rövid beszédet mondott, utána megszólaltak a lutheránus templom harangjai. Az elhunyt közvetlen hozzátartozói háromszor megkerülték a sírt, majd utána csendben hazamentek, ahol következett a tor. Rendszerint frissen sült házikenyeret és pálinkát, majd úgynevezett *torlevest* vagyis húsból készített gulyáslevest, sültet, végül pedig bort szolgáltak fel. (Sándor 1990. 195-196.)

A halmágyi magyar faluközösségben egészen a két világháború közötti évtizedekig működött a szomszédság intézménye. Annak tagjai összefogtak a halottak eltemetésekor, a fiatal házaspárok lakóházának építésekor, valamint az egész falusi társadalmat érintő közmunkák (pl. az Olt melletti védőgátak megerősítése, hidak és utak építése stb.) szervezésekor.

Kóbor falu négy tizedre tagolódott. Mindegyik élére a református presbiterek közül karácsonykor egy-egy *tizedapát* választottak. Tisztségüket rendszerint január elsején foglalták el. Fontos szerepet játszottak a faluközösség és az egyházi meg világi vezetőség közötti kapcsolattartásban. A falu bírója a közérdekű munkák elvégzésére a tizedapákon keresztül mozgósította a falu népét. Így a tized tagjai együtt végezték el a gátak, hidak, utak, csorgók javítását, a legelők tavaszi takarítását. Egy-egy tized tagjai közösen hoztak tűzifát a községházának, az egyháznak. Illés napján pedig learatták a bíró búzatábláját, amit koszorúkészítés és multság követett. Ez a lokális intézmény a második világháború utáni évtizedekben megszűnt működni. A falu lakosságának száma 1994-ben 140-re csökkent, s éppen ezért a falu népe külön entitásként, közösségként már nem tudja ellátni közigazgatási, gazdasági, művelődési, egyházi és iskolai funkcióit. Kóbor előregedett maroknyi lakossága a második világháború utáni évtizedekben két vagy négy szomszédságra már nem tudott tovább tagolódni és artikulálódni.

Tacson egészen a második világháború végéig két (egy magyar és egy szász) szomszédság működött. Mindkettőben csak férfiak vehettek részt, akik tisztújító közgyűléseket *hűtlőhétfűn*, vagyis vízkereszt (január 6.) utáni első hétfőn tartották. Erre az évi közgyűlésre a tagokat egy házról házra továbbadott cédulával ellátott táblával hívták. Ilyenkor választották a határ és a disznócsorda pásztorát is. Utána reggelig tartó multságot rendeztek.

A kiváltságos királyföldi városokban (pl. Nagyszébenben, Szászsebesen, Szászvároson) élő magyar közösségek is megpróbálkoztak a szomszédságok alakításával. Orbán Balázs kutatásai szerint Brassó város bolonyai részében élő magyar szomszédság artikulusai még 1636-ból származtak. (Orbán 1873, 338.)

Segesváron a magyarság száma a XIX. század második felében (különösen az 1867-es kiegyezés után) látványosan meggyarapodott. A szászok kezdetben

kénytelenek voltak befogadni egyleteikbe a Gallberg-hegyi utcákba betelepedett magyarokat, akik azonban 1873-ban kiváltak a közös szomszédságból. A két világháború közötti évtizedekben tovább gyarapodott a magyarok száma, s 1935-ben Szentiványi János ácsmester kezdeményezésére létrehozták a Bajor-utcai szomszédságot. Egy év múlva a vasút környékén lakók Temesvári István mozdonyvezető irányításával tömörültek külön egyletbe. Őket követték néhány évvel később a külvárosi magyarok. A legfiatalabb segesvári szomszédságot 1985-ben a városba tömegesen betelepedett magyarországiak szervezték meg. A felsorolt öt működő magyar szomszédsághoz napjainkban körülbelül 2000 család tartozik, a városban pedig az 1992-es népszámlálás idején 7057-en vallották magukat magyarnak. (Máthé 1995)

A segesvári magyar szomszédságok legfontosabb funkciója az elhunyt tisztességes eltemetése. Az összefogás és a kölcsönös segítségnyújtás jelképeként a tagoknak 70 éves korig kötelező a temetéseken való részvétel és az évi közgyűlésen meghatározott tagdíj, temetkezési segély befizetése. A Bajor és a Vasút utcai szomszédságok gyászokocsival, asztalokkal és padokkal is rendelkeztek. Egy tag elhalálásakor a szomszédsághoz tartozó családokat egy-egy fából faragott táblával értesítették, amit a szomszédságapa indított el házról házra. A tagok kötelesek voltak azt rövid időn belül továbbadni, és késelem nélkül visszajuttatni a *Vaternek* nevezett szomszédságapához. Mivel a segesvári magyar szomszédságtagok egymástól távolabb, a románokkal és a szászokkal vegyesen laktak, ezért minden utcának külön felelőse volt, aki továbbította a szomszédságapa által elindított hírt. Az elhunyt koporsóját a szomszédságtagok vitték a gyászokocsitól a sírig. (Máthé 1995)

A segesvári magyar egyletek évente egyszer rendezik meg a hagyományos farsang végi *richttagukat*, közgyűlésüket. Ilyenkor kerítenek sort az új tagok felvételére, a ritkán előforduló kizárásra, mellyel a temetésekről távol maradók és a segélyalapot nem fizetőket büntetik. A farsang végén megszervezett közgyűlésen a szomszédságfő mindig beszámol az anyagi ügyekről és az egyes tagok mulasztásairól, majd beszámolóját nagy multság követi. Ez a jeles nap fokozatosan a segesvári magyarok etnikai ünnepévé vált. A városban működő különböző szomszédságok nemzetiségi alapon szerveződtek, s éppen ezért homogén etnikai intézményként működtek. A település társadalmának ezt a fajta tagolódását és önszerveződését a hatalom még a második világháborút követő évtizedekben sem próbálta megkérdőjelezni vagy megszüntetni. (Máthé 1995)

3. Temetkezési egyletek az erdélyi magyarságnál

A Kis-Küküllő völgyében fekvő magyar falvakban az első temetési és egyházi egyletek szintén a XIX. század második felében jöttek létre. Működésüket alapvetően meghatározta az etnikai alapon szervezett egyház, mivel alapszabályzatukat a lelkész hagyta jóvá.

Küküllődombón a *kicsi társulatnak* nevezett első egyletet még az 1860-as években a legtehetősebb és leghaladóbb szellemű gazdák alapították. Működését, belső életét egy *gazda* irányította, akit évente választottak. Ő kezelte a társulat vagyonát, kinevezte a sírásókat, ellenőrizte a tagok részvételét a temetéseken. Munkájában a *jegyző* segítette, aki a társulat pénzét őrizte. Az egylet életét alapszabályzat határozta meg. Évente egyszer, rendszerint farsang végén közgyűlést szerveztek, amikor befogadták az újonnan jelentkezett tagtársaikat, akik csak házasemberek lehetnek. Pénzbüntetéssel sújtották azokat a tagokat, akik a temetésekről igazolatlanul hiányoztak, akik távol maradtak az egylet gyűléseiről, és akik a körbe küldött táblát nem adták gyorsan tovább. Kizárással büntették azokat a tagtársakat, akik nem vállalták a sorrendben rájuk háruló sírásást.

Dombón 1907-től már a törpebirtokosok valamint a mesteremberek (pl. cipészek, kőművesek, ácsok, asztalosok stb.) is megalakították a *szegény társulatnak* nevezett saját egyletüket. Ebbe a társaságba napjainkban több mint száz család tartozik. Szintén az első világháború előtt alakult meg a *gazdák társulata*, mely napjainkban körülbelül 137 családot tartalmaz. Minden család egy évente megálapított pénzájulékot volt köteles fizetni, abból pedig deszkát vásároltak, koporsót készítettek, gondoskodtak a sírásásról és az elhantolásról. Halál esetén a rokonok értesítették a társulat gazdáját, aki az egyház gondnokával és egy családtaggal együtt kijelöli a sír helyét, amit rendszerint három társulati tag és ki. A temetés idejét körlevéllel tudatják, ami rendszerint a *jegyzőtől* indul házról házra. A tagok kötelező módon megjelennek a temetésen, az elhunyt koporsóját kikísérik a sírhoz, ahol 15-20 társulati tag behatolja. Az elhunytat az egyházi szertartás végén a *társulati gazda* is elbúcsúztatja, s a temetést követő torban szintén ő vezeti az imádkozást.

Dombón a temetéseken az 1842-ben alakult dalárda tagjai is megjelennek. Gyűléseikre az énekkar tagjait szintén körlevéllel invitálják. A temetéseken szerzett jövedelmüket közös pénztárba helyezik. Gazdasági ügyeiket a dalárda *gazdája* irányítja. Súlyosabb erkölcsi vétségek elkövetőit kizárják a dalárda tagjainak sorából. (Benczédi 1994)

Ádámoson szintén működik egy halottas társaság, mely 135 (református és unitárius) magyar családot foglal magába. Az egyesületet egy *elnök* vezeti, aki ugyanakkor a pénztárat is kezeli. A társulat *gazdája* őrzi a tárgyi kellékeket, de a vezetőséghez tartozik még három körzetfelelős is, akik megszervezik az elhunyt sírjának kiadását és koporsójának behantolását. Közgyűléseiket az év elején tartják, amikor a vezetőség elszámol a begyűlt pénzüsszegekről, megújítják a szervezeti szabályzatot, amit a lelkész hagy jóvá.

Érdekes módon Ádámoson egy *edénytársulat* is működik, melynek munkáját egy elnök, egy edénytáros, egy padtáros és egy körzetvezető irányítja. Tagságát elsősorban asszonyok alkotják, s legfontosabb célja az, hogy temetések, esküvők idejére biztosítsák az edényeket, asztalokat és padokat. A társaság tagjai évente egy meghatározott tagdíjat fizetnek, amiből új tárgyakat vásárolnak, a régit pedig

megújítják. Az egyesület tagjainak ingyen adják oda tárgyaikat, másoknak pedig bért kell fizetniük.

Gogánváralján napjainkban a református dalárda tölt be a temetkezési egyesütekhez hasonló funkciókat. A dalegylet elnöke haláleset idején körbe indítja a behívó táblát, melyre felrögzítik a temetés idejét tartalmazó papírt. Szintén a behívó táblán található a dalárdisták névsora is, akiket értesíteni kell. A társulat tagjainak kötelező a temetéseken való részvétel. Igazolatlan hiányzás esetén régebben egy-egy veder bort kellett büntetésből fizetniük. A temetés idején a menetet a református lelkész vezeti, s utána négyes sorokban haladnak a dalárda tagjai.

Fehéregyházán az első magyar temetkezési egyesület 1955-ben alakult. Ebben a faluban az hívta életre a társulatot, hogy az egyre nehezedő viszonyok között a falu magyar lakosainak szükségük volt a fokozottabb kölcsönös segítségre nemcsak haláleset idején, hanem családi ünnepek (pl. keresztlő, lakodalom) alkalmával is. Az 1970-es években felbomlás fenyegette a társulatot, de azt újból megerősítették, düledező épületét kijavították, új tagokat toboroztak, s szabályzatában művelődési célkitűzéseket is megfogalmaztak. A második számú temetkezési egyesület a faluban 1973-ban alakult meg. Ez megvásárolta a második világháború után szétzilálódott fúvószenekar hangszereit, de a kivándorló szászoktól is szereztek újabb zeneszerszámokat. A fúvósegyesület tagjai mentesültek a sírásás alól.

A fehéregyházi temetkezési egyesület tagjai haláleset idején kisebb pénzüsszeggel támogatták a gyászoló családot, koszorút vásároltak, fekete zászlót helyeztek a templom tornyára, kifizették a zenekar költségeit, kiásták a sírgödröt, és behantolták a koporsót. Évente egyszer *Richtagot*, *örömnapot* szerveztek, amikor közgyűlésen mérlegelték az elmúlt év eredményeit, utána pedig közösen mulattak, táncoltak és szórakoztak.

*

A fentebb bemutatott adatok azt tükrözik, hogy az erdélyi magyar faluközösségek életében is fontos szerepet játszottak a belső lokális kapcsolatok. Minden helység számtalan olyan kisebb szociolokális egységre tagolódott, melynek első szintjét a szomszédi kapcsolatok határozták meg. Ezek a külső szemlélő számára „láthatatlan” egységek a legtöbb erdélyi magyar tájegységen csak ad hoc módon szerveződtek, s elsősorban kölcsönös segítségnyújtásban reprezentálódtak például keresztlő, lakodalom, temetés, társasmunkák (pl. kaláka) idején.

Az egymáshoz közel lakó, egymást szomszédoknak tekintő személyek, családok kapcsolatrendszerét és együttműködését az erdélyi magyar falvakban elsősorban íratlan szabályok segítségével, a tisztesség, a becsület, tehát az erkölcsi rend alapján kodifikálták, míg a szász településekben a szocio-lokális-etnikus térben közel élő szomszédok kapcsolathálózatát racionálisan megszerkesztett, írott statútummal szabályozták.

A társas együttélés írott szabályozása nem ismeretlen az erdélyi magyar településekben sem. Példaként az Imreh István kutatásaiból jól ismert székelyföldi

falutörvényeket említjük, melyek azonban nem a mikroegységek (pl. szomszédság, tízes, szegelet stb.) hétköznapi és ünnepi interakcióját kodifikálták, hanem makroszinten, az egész lokális társadalom viszony- és kapcsolatrendszerét szabályozták. (Imreh 1973, 1983, Imreh–Pataki 1992, 208-317., Hajdú 1993)

Az írott statútumok alapján, egész év során folyamatosan működő erdélyi szász szomszédsághoz hasonló szociológiai intézmény történeti és recens változatai nem ismeretlenek az erdélyi magyar közösségekben sem.

Az erdélyi magyar városi földész és kézműves közösségekben jelentkeztek a szomszédságok előzményeinek tekinthető *kalandos egyesületek*. Elsősorban azokban a céhes kézműves városokban bukkantak fel, ahol a XV-XVI. században jelentős szász lakosság is élt a magyarok mellett (pl. Kolozsváron, Nagyenyeden stb.). Struktúrájukat a középkori céhes egyletek mintájára alakították ki, de gazdagodtak a vallásos egyletek (pl. testvériségek) elemeivel is: pl. intenzívebb vallásos élet, betegekkel és elesettekkel való foglalkozás, az elhunytakról való gondoskodás stb. Ezek az összetett funkciójú testvériségek (confraternitások) az erdélyi szászoknál és magyaroknál a középkor idején, a reformáció előtt az azonos egyházi, közigazgatási és rendi viszonyok között jöttek létre. A XVI. század közepétől kezdve társadalmi funkciójukban gyökeres változás következett be, éppen ezért vegytiszta formájukat csak a protestantizmus erdélyi elterjedése és uralomra jutása után nyerték el.

Kolozsváron a XVI. századi radikális egyházi és etnikai változások hatására fokozatosan a középkori városfalakon kívül élő magyar és református földész társadalom jellegzetes halottas, társadalmi, etnikai intézményeivé váltak, melyek egészen századunk közepéig fennmaradtak és működtek.

A kolozsvári Magyar Népközösség a kalandos egyesületek működési mintáinak felhasználásával a városban 1939-ben újra szervezte a szomszédsági alapon konstituálódó tízeseket. Érdekes módon a második világháború előestéjén a létben veszélyeztetett kolozsvári magyar közösség újból lokális és etnikai alapon szerveződött, s családvédelmi, közművelődési, jogsegélyezési, egészségvédelmi, ifjúsági törekvéseiben a korábban már bevált intézményes modellekre támaszkodott. Ez a Puskás Lajos kezdeményezésére létrejött jellegzetes kisebbségi, értelmiségi intézmény számtalan szimbolikus jelentéssel rendelkezett, s a bécsi döntés előtt már 11037 családfőt foglalt magába. Az önszerveződők 40 %-a iparos, 20 %-a szellemi foglalkozású, 17 %-a munkás, a többi pedig egyéb társadalmi réteg tagja volt. Harminc család egy tizedet, 5-6 tized főtizedet, 5-6 főtized pedig körzetet alkotott. Érdekes módon kimaradt belőle a nagypolgárság, az állami tisztviselők jelentős része és a kalandosokat továbbra is működtető hóstáti földész közösség. (Vincze 1996, 101.)

A totalitárius, nacionalista hatalom a második világháború utáni évtizedekben tudatosan törekedett a kolozsvári etnikai viszonyok erőszakos megváltoztatására, a homogén magyar városrészek, utcák felszámolására. Ennek a törekvésnek keretében a történeti városmagon kívül élő földműves magyarság autonóm, etnikai intézményeiként számon tartott kalandos egyletek nyílt működését minden eszköz-

zel megakadályozta, majd az 1970-es évek elejétől e specifikus földész társadalom utcáit, házait eltörölte, családjait pedig tömbház lakásokba szétszórta, románokkal összevegyítette. (Pillich 1985)

Az autonóm szász területeken belül fekvő magyar falusi közösségek (pl. Székelyzsomborban, Oltszakadátton, Kóboron, Halmágyon stb.) a szász hatalmi intézmények szorgalmazására és a mindennapi élet szorítására, elsősorban a még működő szász intézmények modelljeinek felhasználásával alakították meg *szomszédságaikat*.

A XIX. század végén az iparosítás, vasútépítés hatására jelentős magyar, azon belül nagyszámú székely lakosság telepedett a hajdani szász városokba. A gyorsan polgárosodó városi magyarok (pl. Brassóban, Segesváron, Nagyszebenben, Szászvároson és Szászsebesen) igyekeztek a települések területén belül egymáshoz közel házat bérelni, vásárolni vagy építeni, s etnikai összetartozásukat, együttműködési és kölcsönös segítségnyújtási szándékukat etnikailag homogén, tehát különálló szomszédságok alapításával is kifejezték.

Ezek a falusi és városi szomszédságok fokozatosan a magyar közösségek jelentős lokális és etnikus intézményeivé, összetartó erejévé, s a kölcsönös segítségnyújtás intézményesült, formalizált és standardizált eszközévé váltak. Például hatékonyan mozgósíthatók voltak és működésbe léptek a fiatal házások létalapjának (pl. lakó- és gazdasági épületeinek) megteremtésekor.

Az az egyén, aki folyamatosan és szervesen részt vett az intézmény életében és működésében, az szerencsétlenség, természeti csapás, betegség, haláleset, nagyobb mezőgazdasági munkák és családi szertartások (pl. esküvő, temetés stb.) idején biztosan számíthatott arra a szimbolikus tőkére, ami időközben felhalmozódott a szomszédainak, társainak nyújtott segítsége, munkája révén, s amit a közösségi memória mindig pontosan megőrzött és számon tartott.

A XX. századi elvándorlás, atomizálódás hatására a legtöbb királyföldi magyar szórványközösségben eltűntek a szomszédságok. Érdekes módon az Udvarhely- és Kőhalomszék határán fekvő Székelyzsomboron, mely a középkorban etnikailag vegyes (szász-magyar lakossággal rendelkező) település volt, a szomszédság intézménye napjainkig fennmaradt, tehát a faluban a szászok etnikai asszimilációja után is működik. Véleményem szerint éppen a fentebb említett alapvető funkciói (pl. kölcsönös segítségnyújtás, szimbolikus tőke felhalmozása stb.) tartották életben a XX. századi gyökeres politikai, gazdasági és hatalmi változások közepette. A Székelyföld és a szász Királyföld határvonalán fekvő, ma homogén magyar faluban a szomszédságok nem rendelkeznek etnikai funkciókkal.

A szomszédság intézményének XX. századi eltűnése a királyföldi magyar közösségek atomizálódásának, számbeli csökkenésének szimptomája és fokmérője, de ugyanakkor jelzi az erdélyi magyar szórványtársadalom hanyatlását, külön etnikai entitásként való létének tarthatatlanságát.

Mivel a XIX. század végére a szász falvakban élő szomszédsági intézmények is elveszítették gazdasági, jogi és morális funkcióikat, ezért a szomszédos Kis-Küküllő menti magyar rurális közösségek (pl. Küküllődombó, Ádámos,

Gogánváralja stb.) már csak a *temetkezés* megszervezésére leszűkült szász intézményt ismerték és honosították meg. A temetkezési egyletek erdélyi megjelenése és meghonosodása (a többi magyarországi példa alapján) ugyanakkor szorosan összefügg a polgárosodás és a modernizáció hatásával is. Amikor az archaikus magyar faluközösségek korábbi íratlan értékei (pl. egymás kölcsönös segítése halálesetkor) megrendültek, akkor a kisebb létszámú társadalmi rétegek (pl. kézművesek, polgárosodó nagygazdák stb.) jól meghatározott célok elérésére érdekcsoportokat alkottak, s számtalan erdélyi magyar településen összefogásukat, szolidaritásukat intézményesítették és reprezentálták szász modellek felhasználásával is.

A XX. század közepén, a második világháború után a magyar szórványközösségek körül hirtelen gyökeres etnikai változások történtek. Pár évtized alatt a szász lakosság eltűnt e térségből, s az újonnan tömegesen betelepedett román meg cigány lakosság fojtogató gyűrűjében újból megerősödtek a magyar temetkezési egyletek etnikus funkciói, éppen ezért szimbolikus jelentéseik felértékelődtek.

Az erdélyi magyar temetkezési egyletek összetett folyamat eredményeképpen jelentek meg, kialakulásukat nem lehet csak interetnikus kapcsolattal magyarázni. Történeti előzményeik a kalandosoknál is említett középkori, sokfunkciós vallásos testvériségek, melyeknek egyes funkciói később önálló egyesületi, társulati keretet ölthettek. A temetkezési egyletek nemcsak királyföldi szász vagy erdélyi magyar helységekből bukkantak fel, hanem általánosan elterjedtek a magyar nyelvterületen, s elsősorban a városiasodással meg a polgárosodással szoros kapcsolatban álló intézményeknek tekinthetők. Pár erdélyi magyar településben (királyföldi magyar szórványokban, kontaktzónában) elsősorban interetnikus (szász-magyar) kapcsolat révén bukkantak fel, míg a legtöbb magyar közösségben a polgárosodás és a városiasodás folyamatát szervesen kísérő, párhuzamos fejlődés eredményeként értékelhetők.

Kolozsvár

POZSONY FERENC

IRODALOM

BENCZÉDI Ferenc

1994 *Temetési és egyéb egyházi egyesületek Küküllődombón és környékén.* Vallási Néprajz 6. 71-90. Debrecen

BINDER Pál – KOVÁCH Géza

1981 *A céhes élet Erdélyben.* Bukarest

BÍRÓ Donát

1993 *Adalékok Régen monográfiájához.* Marosvásárhely

COSTACHEL, V.

1951 *Despre problema obștiilor agrare in Tara Romaneasca si Moldova in secolele XIV-XV.* Studii si cercetari de istorie medie II. évf. 1. sz. 91-109.

DORNER Béla

1910 *Az erdélyi szászok mezőgazdasága.* Győr

FÉHÉR Ágnes

1982 *A szomszédság intézménye Tépe községben.* Néprajzi Tanulmányok Dankó Imre tiszteletére. Szerk. MÓDY György – BALASSA Iván – UJVÁRY Zoltán. 669-676. Debrecen

FRONIUS, F.F.

1885 *Bilder aus dem sächsischen Bauernleben in Siebenbürgen*. Wien

GARDA Dezső

1991 *A nemzeti szervezetei maradványai Gyergyóban. A székely tízesek és a székely identitás*. Nemzetiség – Identitás. A IV. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia Előadásai. Szerk.: UJVÁRY Zoltán – EPERJESSY Ernő – KRUPA András. 189-192. Békéscsaba – Debrecen

HAJDÚ FARKAS Zoltán

1993 *Csiki kaláka*. Csíkszereda

1998 *A kölcsönös segítség és intézményei az erdélyi székelyeknél és szászoknál*. Doktori dolgozat a „Babeş-Bolyai” Tudományegyetemen. Kézirat. Kolozsvár

IMREH István

1973 *A rendtartó székely falu. Faluközösségi határozatok a feudalizmus utolsó évszázadából*. Bukarest

1983 *A törvényhozó székely falu*. Bukarest

IMREH István – PATAKI József

1992 *Kászonszéki krónika 1650-1750*. Budapest–Bukarest

JÁROLI József

1994 *A gyulai földész társulatok a XIX. században*. Rendi Társadalom – Polgári Társadalom 5. sz. 259-263. Gyula

JUCHUM, F.

1973 *Das Dorf Bulkesch und die Nachbarschaften in Siebenbürgen*. Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde XVI. 13-24.

KISS András

1992 *Kalandosok – Kalandos-temető Kolozsvárt*. Művelődés XLI. évf. 10. sz. 18-24.

1994 *Kalandosok – Kalandos-temető Kolozsvárt*. Források és értelmezések. 83-102. Bukarest

K. KOVÁCS Iászló

1944 *A kolozsvári hóstátiak temetkezése*. Kolozsvár

KRAMER, Karl -Sigismund

1954 *Die Nachbarschaft als bäuerliche Gemeinschaft*. München–Pasing

LAKÓ Éva – WAGNER, Ernst

1985 *Asociațiile de stradă „Kalandos” din orașul Zalău (Sec. XVII-XX)*. Acta Musei Porolissensis IX. évf. 395-399.

LINDNER Gusztáv

1894 *A kolozsvári Kalandos-társulatok*. Erdélyi Múzeum XI. évf. 65-84., 140-152., 215-226., 373-383.

MARKGRAF, Pastior Lic. Dr.

1910 *Nachbarschaften in Deutschland und in Siebenbürgen*. Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgischen Landeskunde. 149-159.

MÁTHÉ András

1995 *Magyar szomszédságok Segesváron*. Nagykükküllő II. évf. 1. sz. 3.

MILLEKER Rezső

1939 *A székely tízesek*. Debreceni Szemle XIII. évf. 1. sz. 1-40.

MUSLEA, C. Candid

1957 *Contribuții la institutia „veciniei” la romanii brasoveni*. Studii și articole de istorie II. évf. Societatea de Științe istorice și filologice. 317 – 344.

MUSLEA, Ion

1972 *Cercetari etnografice si de folclor II*. Bucuresti

MYSS, Walter

1993 *Die Siebenbürger Sachsen Lexikon*. Wien

NUSSBACHER, Gernot

1979 *Vom Alter der Nachbarschaften in Schässburg*. Neuer-Weg XXXI. évf. 9285. sz. (1979. március 25.)

- 1981 *Aus Urkunden und Chroniken I.* București
- 1981 *Zur geschichte Schässburgs vom 14. bis 16. Jahrhundert.* Forschungen zur Volks- und Landeskunde 24. évf. 1. sz. 8-14.
- 1987 *Din cronici si hrisoave. Contributii la istoria Transilvaniei.* București
- ORBÁN Balázs
- 1873 *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi s népisme szempontról VI.* Budapest
- OREND, Misch
- 1997 *Siebenbürgisch-Sächsische Nachbarschaftsordnungen.* Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde 19 (90). évf. 139-150. Pallas
- PALLAS
- 1895 *A Pallas Nagy Lexikona.* X. Budapest
- PÁLL Melinda
- 1995 *Temetkezési egyletek Fehéregyházán.* Kézirat
- PÁSZTOR Lajos
- 1940 *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában.* Budapest
- PILLICH László
- 1985 *Városom évgyűrűi.* Bukarest
- POZSONY Ferenc
- 1997 *Az erdélyi százszok jeles napi szokásai.* Csíkszereda
- SÁNDOR Andrásné
- 1990 *Egyházi népszokások az oltszakadati magyar evangélikusoknál.* Vallásosság és népi kultúra a határainkon túl. 193-196. Budapest
- SCHENK, Annemie
- 1987 *Interetnischer Austausch zwischen Siebenbürger Sachsen und Rumänen am Beispiel der Institution Nachbarschaft.* Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde (Marburg) 30. évf. 162-175.
- 1995 *Die Nachbarschaft bei den siebenbürgen Sachsen. Zum Inhalt von Nachbarschaftsladen.* Kultúrák találkozása – kultúrák konfliktusai. Az V. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai. Békéscsaba 1993. október 7-8-9. Szerk.: KRUPA András – EPERJESSY Ernő – BARNA Gábor. 180 – 183. Békéscsaba – Budapest
- SCHUBERT, Hans – Achim
- 1977 *Nachbarschaft, Entfremdung und Protest. Welche Chancen haben Gemeinschaftsinitiativen in modernen gesellschaften?* Freiburg–München
- 1980 *Nachbarschaft und Modernisierung. Eine historische Soziologie traditionaler Lokalgruppen am Beispiel Siebenbürgens.* Studia Transylvanica Bd. 6. Köln–Wien
- 1994 *Wilhelm Schunns „völkische“ Nachbarschaften Wunsch und Wirklichkeit.* Siebenbürgen zwischen den Weltkriegen. Walter KÖNIG (Szerk.) 169-183. Köln–Weimar–Wien
- SCHULLER-LIBLOY, Fr.
- 1882 *Züge dem Volksleben der Sachsen in Siebenbürgen.* Transilvania III. évf. 101. sz.
- SCHULLERUS Adolf
- 1926 *Siebenbürgisch-sächsische Volkskunde im Umriss.* Leipzig
- SCHUNN W.
- 1936 *Die Nachbarschaften der deutschen in Rumänien.* Sibiu
- 1939 *Schulungsbüchlein für Amtswakter der Nachbarschaftswesen.* Hermannstadt
- STAHL, Henri H.
- 1936 *Vecinitatile din Dragus.* Sociologie Românească I. évf. 1. sz. 18-31.
- SZABÓ T. Attila
- 1971 *A kalandos régi és mai jelentéseihez. A szó és az ember. Válogatott tanulmányok, cikkek II.* 426-428. Bukarest
- 1993 *Erdélyi magyar szótörténeti tár VI.* Budapest–Bukarest
- 1995 *Erdélyi magyar szótörténeti tár VII.* Budapest–Bukarest

SZÉKELY László

- 1974 *Katolikus néprajzi emlékek az erdélyi evangélikus százszok hagyományában.* Vigília XXXIX. évf. 7. sz. 448-450.

TEUTSCH, Friedrich

- 1883 *Siebenbürger deutsche Altertümer.* Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde VI. évf. 7. sz.

- 1891 *Die Aufhebung der Nachbarschaften in Hermannstadt.* Siebenbürgisch-Deutsches Tageblatt (1891. június 9.)

- 1927 *Unsere Nachbarschaften.* Siebenbürgisch-Deutsches Tageblatt 16101. sz.

TÜSKÉS Gábor – KNAPP Éva

- 1992 *Vallásos társulatok Magyarországon a XVII-XVIII. században.* Néprajzi Látóhatár I. évf. 3-4. sz. 8-36.

VÁMSZER Géza

- 1939 *A székyei vagyoni és földközösség.* Erdélyi Múzeum-Egyesület Emlékkönyve. 55-62. Kolozsvár

- 1940 *Szakadát. Egy Szeben-megyei magyar szórvány.* Kolozsvár

VINCZE Gábor

- 1996 *Puskás Lajos és a kolozsvári Tízese Szervezet.* Korunk VII. évf. 4. sz. 100-106.

WASS György

- 1994 *Zselyk. Egy magyar falu Beszterce-Naszód megyében.* A Néprajzi Látóhatár Kis-könyvtára 3. sz. Debrecen

WEBER, Georg

- 1981 *Zum Struktur- und Funktionswandel der siebenbürgisch-sächsischen Nachbarschaft in Rumänien und Westdeutschland.* Ethnologia Europaea 12. sz. 133-161.

WEBER, Georg und Renate

- 1985 *Zendersch. Eine siebenbürgische Gemeinde im Wandel.* 462-480. München

ZIMMERMANN, Franz

- 1885 *Die Nachbarschaften in Hermannstadt. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Stadtverfassung und Verwaltung in Siebenbürgen.* Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde XX. évf. 47-202.

ZOLTAI Lajos

- 1939 *Debreceni utca kapitányok, tizedesek és tizházigazdák.* Különlenyomat a Debreceni Szemle XIII. évf. 3. számából

SIEBENBÜRGISCHE NACHBARSCHAFTEN

Diese Studie stellt die sächsischen und ungarischen Nachbarschaften in Siebenbürgen mit Hilfe der vergleichenden Methode dar. Während über die die soziolokalen Beziehungen der Sachsen regelndne Nachbarschaften eine Fülle von Studien und Büchern geschrieben wurden, gibt es nur vereinzelte Untersuchungen über die inneren, kleineren, auf territorialer Grundlage organisierten Institutionen der ungarischen Dorfgemeinschaften.

Im ersten Teil der Studie werden kurz kulturgeschichtliche Vorereignisse, Struktur (z.B. Mitgliedschaft, Statuten, Leitung, gegenständliche Symbole usw.), und Funktionen (z.B. gegenseitige Hilfeleistung, Gewährleistung der Sicherheit, Schutz der moralischen und kirchlichen Wertordnung usw.) der sächsischen Nachbarschaften dargestellt.

Im zweiten Teil geschieht dasselbe mit den den sächsischen Nachbarschaften ähnelnden ungarischen Einrichtungen. Die siebenbürgischen Kaland-Zünfte bzw. Kaland-Gesellschaften tauchten vor allem in sächsisch-ungarischen, ethnisch gemischten Siedlungen auf, die Nachbarschaften sind als ihre kulturhistorischen Vorgänger zu betrachten, ihre reine Form erlangten sie nach der Verbreitung des Protestantismus im 16. Jahrhundert, und vor allem in den ungarischen Ackerbauergemeinschaften der siebenbürgischen Städte (z.B. Kolozsvár/Klausenburg und Zilah/Zillenmarkt) blieben sie bis in die Neuzeit und die Gegenwart erhalten. Die eigentlichen Nachbarschaften

erschieden in den ethnisch gemischten sächsisch-ungarischen und den ungarischen Siedlungen des einstigen Königsboden (z. B. Oltszakadát). Entlang der dem sächsischen Königsboden benachbarten Kis-Küküllő/Kleine Kokel fanden sich auch die späten, nur auf die Beerdigung beschränkten Formen der Nachbarschaft. Die Beerdigungsvereine lassen sich neben dem sächsischen Einfluß auch als Begleiterscheinung und Institution der Verbürgerlichung bewerten.

Die Forschungen führten zu Folgender Lehre: Während die Sachsen ihre lokalen Beziehungen in schriftlich niedergelegten Statuten kodifizierten, haben die ungarischen Dorfgemeinschaften vor allem auf mündlicher Ebene, mit Hilfe der moralischen Wertordnung (z.B. der Ehre) die Reziprozität der Hilfeleistung gesichert und garantiert.

Nach Ansicht des Verfassers wirft der Vergleich auch ein Licht darauf, daß die eigentlichen sächsischen Nachbarschaften im wesentlichen hier in Siebenbürgen aus Elementen entstanden, die aus der früheren Heimat mitgebracht worden waren, und von mittelalterlichen religiösen Vereinen und Zunftstrukturen beeinflusst wurden. Diese multifunktionellen Vereine aus feudalistischer Zeit haben sich dann nach der Verbreitung des Protestantismus entlang je einer Funktion auseinanderentwickelt. In der multiethnischen Region Siebenbürgen sind sie bis ans Ende des 20. Jahrhunderts als ethnische Institution bestehen geblieben.

FERENC POZSONY

MODELLEK ÉS MŰALKOTÁSOK

Az alföldi pásztor alakjának megfogalmazásához

Mint sajnálom én, hogy egész életemet
Itt kinn a pusztákon töltenem nem lehet!
Itt szeretnék élni a puszták közepin,
Mint Arábiában a szabad beduin.

Petőfi Sándor: A csárda romjai (1845)

„A magyar nemzeti önszemléletnek egyik lényegi jegye volt a Kelet és Nyugat közötti helyzetünk. A középkori krónikák elítélő formuláitól a pusztai egzotikumot kereső cikkekig tanulságos vonalat húzhatnánk”. – írta Ortutay Gyula 1963-ban.¹ E gondolatok foglalkoztattak bennünket akkor is, amikor a Néprajzi Múzeumban 1994-ben a „Magyarok Kelet és Nyugat között” c. kiállításon kerestük azokat a kapcsolódási pontokat, amelyek tárgyban, képben megjelenítve hozzájárulnak e kérdéskör megfogalmazásához. Irodalom, képzőművészet és tudomány – közös vonások, sorrendiség, képzelet és valóság hogyan viszonyulnak egymáshoz – jelen esetben, hogyan vált az Alföld a legmagyarabb tájjá, művészeti alkotások színterévé, s a rajta élő ember, a puszta lakója, a pásztor, a betyár a műalkotások főszereplőjévé?

A külföld rólunk szóló „ítélete”

A népi témát nem kellett újólág felfedezni nálunk, európai áramlatként jött ide is nyugatról. Kiaknázták irodalmilag, kialakítva egy olyan „image”-t, amely versenytárs nélkül maradt mindaddig, amíg jóval később, a XIX. században fel nem fedezték az amerikai vadnyugatot, a Brit Birodalom peremeit és a régi Délt. Mielőtt azonban a vadnyugat imádata megkezdődött volna, a magyar puszta volt Európában a romantika évtizedeiben egy ehhez mérhető bálvány.²

Hazánk először történelmével újított bőséges táplálékot a külföldi írók és költők képzeletének, később pedig a Lenau-iskola közreműködésével megindult az érdeklődés a magyar tájak és népzenei alakok iránt. A magyar témák az 1830-as évektől kezdve valósággal elárasztják a német irodalmat, bár többnyire a tömegizlés területén. Az egzotikum keresése és a népies irány mellett a harmadik fontos tényező a síkság végtelen nyugalma. A „puszta” mint téma európai divatját a né-

¹ Ortutay Gyula 1963, 29-30.

² Hollander 1975, 320.

met Kelet-Európa-képből következő igények hozták létre, és kapcsolatosak voltak a német nemzettudattal is.³

Akár az irodalomra gondolunk, akár a képzőművészet és a sokszorosító műfajok területét vizsgáljuk, feltűnő az alkotásoknak az a közös vonása, hogy eleinte csak színtér a puszta, és a benne élők romantikus figurák. A kívülállók még a XIX. század elején is vadnak, egzotikusnak látták az Alföldet. A pusztáélete és lakói úgy jelennek meg, mint a borjúszájú ingben és bő gatyában száguldó vagy szilaj lóval viaskodó csikós, méléző, furulyázó pásztor. Mindehhez a délibáb, a futóhómkok, a vihar, a naplemente, a pásztortűz.

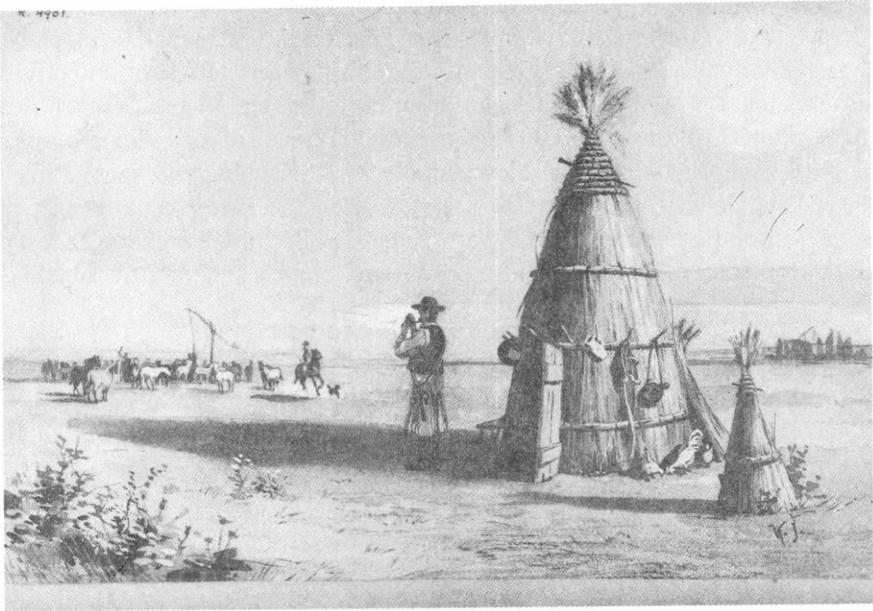
A magyar pásztorkodásra vonatkozóan történeti szempontból is teljesen hamis kép élt a külföld tudatában. Így például, hogy a magyarok főleg állattenyésztéssel foglalkoznak, a pásztorok az ázsiai ősmagyarok igazi leszármazottai. A magyar született lovas, a csikós a pusztáélete koronázatlan királya. A csikós után rangban a gulyás következik. Holmiját kétkerekű kordéban tartja, amelyben található a hagyma, paprika, és főzi a gulyást. A mozgékony csikós és a fűrgő gulyás merő ellentéte a juhász. Állatai mellett sokat ábrándozhat. Görbe botjára vagy szamara hátára támaszkodik. Jól furulyázik és a dudának is ő a mestere. A kanász igazi nomád életet él, testileg, lelkileg elvadult az állatai mellett. Alakja nem olyan tetszetős, mint a csikósé, ezért nem lett belőle romantikus hős. Tehát nemcsak a táj, hanem az ember, közülük is elsősorban a pásztor, a betyár megjelenítésében is közhelyek, sablonok alkalmazása figyelhető meg. Többnyire ez tapasztalható a múlt század első felében készült grafikai alkotásokon, életképeken a tudományos munkákat kísérő sokszorosított műfajok esetében is. Kivételt képeznek Theodore Valério néprajzi tanulmányának is beillő rajzai.⁴

Mi magunkról

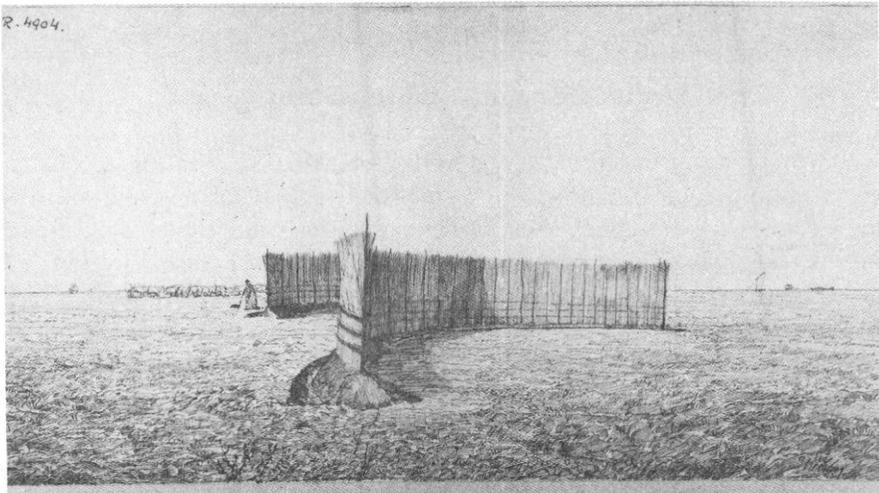
Tájnyelvről, népszokásokról, táncról, muzsikáról sokat lehet olvasni a múlt század 30-40-es éveinek útirajzaiban. Egyes magyar tájak ekkor kezdtek nevezetessé válni; előbb a Balaton, majd a Kárpátok, a Tátra. Azután a korábban alig észrevett vagy ellenszenvesen emlegetett Alföld a magyar költészet egész varázsával előntve tárul elénk. Például 1823-ban a *Hasznos Mulatságoknak* „A Déli bábookról” c. névtelen kis cikke jelzi, hogy mely ponton ragadhatja meg a költészet az eddig elhanyagolt tájat. A kecskeméti Katona József a pusztáéletről, pásztorairól, illúziótlan felfogással rajzolja meg képét. (*A kecskeméti pusztáéletről*, 1823). Vörösmarty *Pusztáéletről* (1829), Fazekas Mihály *Hortobágyi dala* (1836) mutatták meg az utat abban az irányban, hogy a táj, mint az emberi élet színtere különös értékűvé válhat a költészet számára. Gaál József is gyakran tette meg az Alföldet elbeszélései színteréül.

³ Dukony Mária 1937, 21.

⁴ „Olyan alkotások, melyek a magyar vidék képét a maga valóságában, egyéni felfogásban ábrázolták, csak az 1860-as évektől készültek.” (Gerszi Teréz 1960, 94-101.) T. Valérioról: Cennerné Wilhelmb Gizella 1978



1. ábra: Kontyos kunyhó, Túrkeve, Ecseggpuszta, csikóstanya. (A millenniumi kiállításon az Osfoglalozások termében kiállítva). 34,5 x 21,7 cm, tus, tempera, K I jelzettel.
Ltsz. R 4901 Néprajzi Múzeum



2. ábra. Kettős szárnyék. 26,5 x 14 cm, tus, toll. Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattára,
Ltsz. R 4904

Az alföldi tájrajz a múlt század harmincas éveinek folyamán tehát eljutott már bizonyos kereti jelentőségig, önálló életre azonban még nem tett szert. Útleírásokban Vahot Imre és Erdélyi János vallják először, és igazolják előadásukkal a pusztai tájak önálló értékét, egyszersmind Petőfihez átvetető szimbolizmussal gazdagítják. Vahot a Hortobágnak külön fejezetet szentel (Tavaszi utazásom emlék virágai. Regélő. Pesti Divatlap 1842). Erdélyi János útiképei továbbfejlesztik és elmélyítik Vahot idealizáló Alföld-szemléletét. A pusztának ily szempontú megbecsülése keleti eredetünk tudatával is kapcsolatos. „A keleti népköltészet hazája a pusztai” – mondja Erdélyi. (A magyar népdalok, 1846.). Véleménye szerint az igaz magyar épp azért telepedett a Tisza partjai mellé, mert jellemének fővonása a szabadságszeretet.

A népiesség idealizáló áramlata így tette meg az Alföldet a legmagyarabb tájjá, s a legfenségesebb műköltői alkotások színterévé. A népi alakok közül a betyárral és általában a pusztai fiaival foglalkozott költészetünk legnagyobb érdeklődéssel. A népies mozgalom forrása azonban a XVIII. század folyamán felébredt nemzeti történelmi eszmélkedés volt. (Népiesnek ezt a mozgalmat csak a XIX. század első felére vonatkoztatva szokás nevezni, de az az erő, amely mozgatója volt, állandó, kezdettől fogva meglévő tényezője a nemzeti fejlődésnek.) A „nemzetileg naiv”-nak a klasszicizálását az irodalomban a népdalköltő Petőfi indította meg, és Arany János tetőzte be.

A század első felében készült magyar életképek a külföldiekhez hasonlóan csak a külsőségekre fordítottak gondot. A múlt század negyvenes évei táján a pusztai képeket, jeleneteket a romantikus orientalizálás jellemezte, amelyben nemcsak az Európa-szerte divatos mozzanatok voltak jelen, hanem keleti eredetünk erőteljes hangsúlyozása is. A magyar festők a múlt század közepén többnyire a Lenau és Petőfi versekből ismert Alföld-sémát festették. Kialakultak a pusztáábrázolás sablonjai.⁵

A tudományos szemlélet néhány vonása

A magyarság történelmi helyzetéről kibontakozott közfelfogás, s ezt megelőzően a külföld rólunk szóló ítélete a megszülető magyar néprajzi szemléletre is hatással volt.⁶ A korai magyar néprajzi kutatásban is megfigyelhetők ugyanazok a vonások, amelyek a múlt századi tájleírásokat, rajzokat, festményeket jellemzik. (1-2. ábra)

A néprajzi érdeklődés a múlt század első felében, az 1830-as években lendül fel nálunk, bár még csak szigetszerű közlések formájában. Az önállóuló néprajztudományban a „népi” fogalma szinte azonosul a „rég”-vel. E kettő összevetése a tudományos életben is a nemzetismeret feladatkörének kiépítésére vezetett. A népi élet illetve műveltség bármely, réginek, ősiinek vélt megnyilvánulásában, a törté-

⁵ Sinkó Katalin 1989

⁶ Tálasi István 1948

neti hagyományokban és a jelen életformában és magatartásban a „nemzeti character”, a „nemzeti genius” és a nemzeti temperamentum kifejtését nyomozták.

Menjünk a kezdetekhez! Kirajzolóódik, hogy a pásztor alakja a nemzet tudatban östörténeti, keleti színezetű. Herman Ottó evolucionista felfogása a magyarok nagy ősfoglalkozását látta a pásztorkodásban, és a nomadizmus folytonosságát tételezte fel.⁷ Herman folytonos kapcsolatot vélt a közép-ázsiai pásztorok és a XIX. század alföldi és dunántúli pásztorkodása között. (3. ábra)

Erről többek között így írt: „A pásztoreltre nézve rendszeres nyomozás nem történt; összefüggő, reáirányított történeti kutatás, ennek a mai pásztorellettel való egybevetése senkinek sem jutott eszébe, nemcsak nálunk, hanem az előrehaladt nyugaton sem.”⁸

„Elöttem úgy állott ez a rész, hogy a pásztorkodás a magyarságnak, mint kétségkívül lovas, egyáltalában állattenyésztő nemzetnek, éppen oly mértékben és jelentőségben igazi ősfoglalkozása, mint a halászat és hogy éppen ennél a körülménynél fogva, tárgyi vagyoniában szükség-képpen meg kell lenni a kapcsolatok a történet előtti korszakokkal, mint volt a halászati résznek is; nem is szólva egy rendkívül fontos elemről, a díszítésről, mely a pásztorságnál oly mélyen bevágó, tudniillik a legkényesebb kérdések egyikébe, mely az eredetet, az átvételt és esetleg az eltulajdonítást veti fel...”⁹

Herman is a jellegzetesen magyart az Alföldön kereste. „Amire kiváló súlyt fektettem, ez az volt, hogy a tipikus magyarságot, tehát a magyar Alföld jelenségeit aknázzam ki, a legtüzetesebben...”¹⁰



3. ábra: Alföldi pásztor az ingek rendszabályozása (1746) előtti korból. Herman Ottó: A magyarok nagy ősfoglalkozása (Budapest, 1909) c. kötetének műmellékletéről (reprodukció).

⁷ Herman Ottó 1919

⁸ Herman Ottó 1989, 27.

⁹ Herman Ottó 1898, 5.

¹⁰ Herman Ottó 1896, 22.



4. ábra: Rubovics Márk: Sziki juhász Karcag tájáról, toll, akvarell. Néprajzi Múzeum EA, Ltsz. R 795. (A millenniumi kiállítás Ősfoglalkozások-Pásztorélet témében kiállítva.)

pográfiai folytonosság helyenként évszázadokon át fennállott”.¹³

Mindezt azért tartottuk fontosnak közbevetni, mert a korábban vázoltakat erősíti meg, tudniillik azt, hogy nemcsak a művészetben, a tájleírásokban, hanem a tudományban is fellelhető „nomád lelkesedés” milyen sokáig érezte hatását.

E megállapításnak még az sem mond ellent, ha emlékeztetünk rá, hogy ennek ellenkezője milyen korán felbukkan már a tudományos életben. 1823-ban jelent meg ugyanis Kállay Ferenc tanulmánya a Tudományos Gyűjteményben „Magyar régiségek nyomozása” címmel.¹⁴ A szerzőt ugyanaz a nemzeti karakter,

Állattenyésztésünkkel foglalkozó tanulmányaink legtöbbje alföldi vonatkozású, a szilajtartás legtöbb ősi vonását innen határozták meg.¹¹ „Történetileg ki kell kutatni pl. mennyiben volt nomád a honfoglaláskori magyar állattenyésztés, vagy hazánk területén mikor szűnhetett meg, illetve hogyan alakult át a leszűkültebb értelmű helyváltoztató pásztorodássá. Szükséges felderíteni, hogy a szilajtartás hódoltság alatti fellendülését survivalként vagy csak revivalként kell-e tekintenünk.” Ezt a feladatot fogalmazta meg Tálasi István az 1940-es években, azóta tanulmányok és összefoglalások sora született meg.¹²

Az Ethnographia hasábjain 1976-ban kibontakozott vitában Maksay Ferenc leszögezi: A nomád hagyományok évszázados továbbélésének vagy újraéledésének a koncepciója mai ismereteink szerint aligha tartható. Utal rá, hogy „bizonyos to-

¹¹ Tálasi István 1946, 18-19.

¹² Legutóbb: Paládi-Kovács Attila 1993, ld.még Tálasi István 1948

¹³ Maksay Ferenc 1976, 34-38.

¹⁴ Kállay 1823. Tudományos Gyűjtemény VII. 3-38. Utal rá: Tálasi István 1963 (A magyar nép anyagi kultúrája Európában), Csaplovics János (Gemälde von Ungarn, Pesth, 1829. II. 10.) hivatkozás nélkül közli a Kállaytól rögzített nézetet. Harminc évvel később Ditz Henrik Csaplovics nyo-

nemzeti géniusz iránti romantikus lelkesedés fűtötte, mint kortársaiét. Kállay kimutatta, hogy a korabeli magyar földművelés számos vonása, a szabad ég alatti gazdálkodás, a nyomtatás, a vermekben való gabonátárolás, idegen az európai gazdálkodástól, „ázsiai szabású”, s a magyarság ősi örökségének tűnik. Kállay észrevételeiben benne foglaltatik a későbbi kutatás több tétele, így az ólaskertes település sajátos magyar jellege, összefüggése az alföldi extenzív gazdálkodással és a tanyás településsel. Az összefüggést azonban Kállay éppen nem a nomád hagyomány fennmaradásában vélte megtalálni: szerinte a szálláskertek azt bizonyították, hogy a magyarok már a honfoglalás előtt is megtelepedett életet folytattak.¹⁵

Fejtegetésében Kállay is azt a képet igyekszik enyhíteni, mely szerint „A Német krónikások többnyire idomtalan ábrázattal festik őket...”¹⁶ (t.i. a magyarokat.) Így folytatja: „Ezek a nyomós, és történelmi példákkal is gyámoltított észrevételek, nagyon ingadozóvá teszik azt a gondolatot, mintha a mi őseink, mind Nomadesek, átáljába csak pásztori életet éltek, és a földműveléshez tellyességgel nem értettek volna.”¹⁷



5. ábra: Izsó Miklós: Búsuló juhász (gipszváltozat, 1861), Magyar Nemzeti Galéria, M: 93 cm.

mán „ázsiai mívelésről” beszél: Ditz Henrik 1869. Csaplovicsra és Ditzre hivatkozva Györfly István koncepciója is Kállay nézeteivel találkozik: Györfly 1938.

¹⁵ Hofer 1987a

¹⁶ K. J. 1823. Tud. Gyűjt. VII. 4-38.

¹⁷ K. J. 1823. uo.

A művészi látásmód adalékai szobrászati példákon

Az Alföld, a puszta mint szimbólum vagy mint téma oly kedvelt és jól feldolgozott témája irodalomnak, képzőművészetnek egyaránt. A magyar szobrászatban később jelenik meg a népi és így a magyar pásztor figurájának a megjelenítése is. Természetesen erről is tanulmányok és kötetek állnak rendelkezésünkre, ezért annak összefoglalása sem lehet célunk, hogy milyen formában jelenik meg a pásztor alakja a plasztikában. Csupán néhány kiragadott példával teszünk kísérletet arra, hogy azt vizsgáljuk, hogyan jelenik meg a pásztor, mint romantikus hős és, mint etnográfiaailag hiteles lény. A plasztikus ábrázolásokon is fellelhető az etnográfia által megkülönböztetett csikós, gulyás, juhász, kanász rangsor.

A pásztorok között a csikós a legrangosabbnak tartott. Alakja megfogalmazódik lovon vagy más pózban a lovasszobrok egy részén, s a csikós ábrázolásokon. A csikós ábrázolások elmaradhatatlan tartozéka a karikásostor. A „magyar jelleg” többnyire a lovas ábrázolásokban ölt testet. Erről Herman Ottó pl. így ír: „Hogyne szeretné a magyar is, az egykori lovasnomád ivadék a maga szép lovát, amely minden körülmények között szeretetének tárgya marad, mert ez vérében van?” – „Rendkívül fontos és érdekes az a körülmény, különbség, amely a mostkori ázsiai lovasnomád és az egykori magyar lovasnomád között fennáll.”¹⁸

Vizsgálódásunk tárgyául most mégsem a lovon vagy ülő pózban megmintázott, megrajzolt ábrázolásokat választottuk, hanem az álló, mesterségük „jelvényéről” is felismerhető pászortípusokat. (4. ábra)



7. ábra: Részlet a „Búsuló juhász”-ból.

¹⁸ Herman Ottó 1914, 366-367.



8. ábra: Rühzsírtartó „1914” datálással, Néprajzi Múzeum, Ltsz. 134483.

Nem véletlen, hogy Herman Ottó a maga korában és a zsúri által alig méltatott debreceni Tóth András (1858-1929) „Pányvavető” c. szobrát megvásárolta, és az ösfoglalkozások sátrában kiállította.¹⁹ Méltatását az alábbiakkal indokolta: „Áll a csikós és hódít”... „Vannak fogyatkozásai, is; de a felfogás magyar és hortobágyi”. Mondanivalójának lényegét alátámasztja továbbá azzal, ami egyben a korra is jellemző, hogy az alkotó „annyira benne van a hortobágyi típusban – hogy tudtommal – ma senki sem léphet nyomába.”²⁰ Ehhez tegyük még hozzá, hogy a „Pányvavető” szobor a karikásostoros ábrázolásoknál „ősibb” tevékenységre is utal.

Ha csak a mesterségek-nél maradunk is, megállapíthatjuk, hogy ritkábban ábrázolt a gulyás alakja, amelyet ugyancsak „jelvénye”, a gulyásbot egészít ki. Talán ennél is elenyészőbbek a kanászábrázolások.²¹

A juhász figuráját már többen és többféleképpen fogalmazták meg, ha csupán a szobrászi alkotásokra utalunk.²² Érdekes és elgondolkodtató az a tény, hogy a pásztor alakja éppen egy juhász figura megalkotásában ölt testet – Izsó Miklós „Búsuló juhász”-ában, olyannyira, hogy Izsó jelképpé magasodott témáját, alkotását a múlt század nyolcvanas éveiben a hortobágyi pusztán életnagyságban szán-

¹⁹ A szobrászról: Sz. Kürti Katalin 1982, 535-554.) Az adatok Kardos László Tóth Árpád monográfiájából származnak (1965). A szobrot elemző cikk: Debrecen az 1900. évi párizsi nemzetközi kiállításon (Egy nevezetes kiállítási tárgy: Tóth András: Pányvavető c. szobra. Debreceni Képes Kalendárium 1901. 45-54.)

²⁰ Sz. Kürti Katalin 1985, 537. A család birtokában lévő levelet közli Kados László 1965, 9.

²¹ A teljesség igénye nélkül pl.: Pásztor János: „Számadó gulyás”, Monoki Ottó: „Hortobágyi gulyás”, Nagy Kálmán: „Számadó gulyás”, Siklódi Lőrinc: „Gulyás”, Nagy Kálmán: „Kanász”.

²² Róna József: „Juhász”, Holló Barnabás: „Megy a juhász a számaron”, Horvai János: „Furulyás”, Izsó Miklós: „Furulyázó pásztor”, Holló Barnabás: „Megy a juhász a számaron”

dékoztak felállítani.²³ Izsó a magyar népeletből vett szobrászat kiteljesítését tűzte ki céljául. 1861-ben alkotta meg „Furulyázó pásztor”-át, majd 1862-ben a „Búsuló juhász” címen ismertté vált szobrát, amelyet „Magyar pásztor” címmel mutattak be először a Műegyletben. (5. ábra) Nem térhetünk ki a szobor készítésének minden mozzanatára, a művész munkásságának méltatása, életművének összefoglalása is több ízben megtörtént, figyelmünket az kötötte le, milyen eszközöket (szellemi és tárgyi értelemben) használt a művész művének megfogalmazásakor. Hiszen e pásztor megfogalmazásában



9. ábra: Juhász figurája alföldi rühzsírtatón „1914” datálással, Néprajzi Múzeum, Ltsz. 79.51.11.

nagyon fontos szerepe van a viselet mellett a foglalkozáshoz tartozó eszközöknek is (pl. a pásztorokészség, a juhászcampó). Megkockáztatjuk azt a véleményünket is, hogy e tárgyak többek modellnél, hiszen általuk válik felismerhetővé, hogy juhász testesíti meg a magyar pásztor. E kiegészítő tárgyak itt tehát a művészi kifejezés eszközei is. A szobor készítési körülményeiről Izsó fennmaradt levelezéséből értesülhetünk és végigkísérhetjük, hogyan formálódott alkotása a müncheni akadémikus környezet és Magyarország között. A mű alig egy év leforgása alatt született abban a korban, a múlt század közepén, amikor még szinte nincs magyar szobrászat. Lyka Károly így fogalmazta meg a méltatást: „Végre Izsó Miklós személyében, megjelent az a szobrász, aki alkalmas volt arra, hogy szobrászatunkat messze a hétköznapiok fölé emelje, őseréjével egészen magyarrá tegye”.²⁴

Izsó személyesen ismerte Petőfit, sőt rajongója volt. Ezt is a művész halála után előkerült leveleiből tudjuk, továbbá sok egyéb adatot is felszínre hoznak a feljegyzések. Végigtekintve a szoborvázlatokat, nyomon követhetjük a művész gondolatainak szoborrá érését. A szoborhoz korábban készült vázlatok és a gipszminta a művész halála után feledésbe merültek, és csak az utóbbi időben kerültek elő újra, majdnem egyszerre Izsó Miklós leveleivel.²⁵ E levelekből megtudjuk, hogy a vázlatok

²³ A szoborról számos gipszöntvény készült, sőt a Herendi Porcelángyár 1938-ban megkezdte a színesmázás kisméretű porcelán példányok gyártását, amelyekkel napjainkban is lépten-nyomon találkozhatunk a régiségkereskedésekben.

²⁴ Lyka Károly 1942, 153.

²⁵ Soós Gyula 1958



10. ábra: Teáscsésze juhászabrázolásal, Fischer-féle porcelángyár, XX. sz. eleje, magántulajdon. Fotó: 1-9. Roboz László, 10. Szabó Zoltán.

hónapig fog tartani, mi időt én az Alföld valamelyik vidékén szeretnék eltölteni, hogy jelenleg a magyar életből vett két tervemhez tanulmányfejet mintázhassak.”²⁶

Leveleiben Izsó részletesen beszámolt tanulmányairól és arról is, hogy egyik diáktársához fordult inget és bőgatyát kérni a modellírozáshoz. Ezt írta: „Gömör megyében van egy rokonom, pap”²⁷ – hozzá fordult tehát. Szmrecsányi Miklós 1924-ben írott leveléből kiderül, hogy a művész Gömörben maga választotta ki a ruhadarabot.²⁸ (6. ábra) A viseleti darabokat vizsgálva megállapíthatjuk, hogy a múlt század második fele ünnepi viseletének felelnek meg. A gatyá házivászon, az ing gyolcs, galléros, bő újján finom csipkével ellátott és nem rövid derekú. A rövid derekú ing ugyanis egyre ritkább már a múlt század 30-40-es éveitől kezdve. Valérionak az ötvenes években készült metszetei azonban még rövid derekú ingben mutatják be a pásztort. Sinkó Katalin utal rá, hogy a „Búsuló juhász” tartása, öltözetének egy része emlékeztet T. Valério egyik lapján látható gulyás öltözetére és kiállítására.²⁹ Ehhez még hozzátehetjük, hogy Valério Mátra vidéki pásztorán is olyan kalapot látunk, amely újabb divatú, pörge szélű, de magas tetejével a süvegre is emlékeztet. Izsó pásztor is hasonló kalapot visel árvalányhajjal, régies hosszú hajjal. (7. ábra) E részletekben azonban teljesen fölösleges az etnográfiai hitelességet keresnünk, mert hiszen a művész nem csupán egy pásztort, egy juhászt min-

résben itthon készültek. A végleges szobortervet alföldi pásztorokról készült tanulmányok és műtermi megfogalmazások sora előzte meg.

Témánk szempontjából kiemelendő az a tény, hogy az ihletet hazai tájon merítette, mégpedig a kecskeméti pusztákon. Itt készítette vázlatait, amelyeket mozdulattanulmányai egészítettek ki. 1861 nyarán a honvágytól ösztönözve otthagyta Münchent, és a magyar Alföldre utazott. Erről 1861 őszén így ír: „Ittmaradásom még legalább egy

²⁶ Idézet a Győrvidéki Honvédségélyező Egylethez 1861 őszén írt leveléből: Soós Gyula 1958, 43.

²⁷ Idézet a Szily Kálmánhoz 1860. május 7-én írt leveléből: Soós Gyula 1958, 27-28.

²⁸ Magyar nemzeti Galéria Adattára ltsz. 2197/2199/1928. A ruha (a levéllel együtt) kiállítva: a Néprajzi Múzeumban 1994-ben a „Magyarok Kelet és Nyugat között” c. kiállításon, majd 1995-ben a Magyar nemzeti Galériában az „Aranyérmek, ezüstkoszorúk”. Művészskultusz és műpártolás Magyarországon a 19. században c. kiállításon. A levelet és az ereklyét Madarász Viktor leánya, Adeline bíztá Szmrecsányi Miklósrá, aki 1925. január 25-én a Szépművészeti Múzeum Adat- és Ereklyetárának ajándékozta.

²⁹ Sinkó Katalin közli: 1989, 18. kép (Pest megyei gulyás, Kaliwoda rajza nyomán)

tázott meg, hanem „a” pásztor. Ehhez a jellegzetes ruhadarab, a pásztorbot, a pásztorakasztás (dohányzóakasztás) és a jellegzetes tartás. Fejtegetésünk végére érve megállapíthatjuk, hogy Izsó pásztorfigurája nem az a vad, nomád pásztor, amelynek alakja oly sokszor felbukkan tudományban és művészetben egyaránt, távol áll pl. Herman Ottó könyvének előlapján álló, az idő viszontagságaival dacoló pásztorától. Ha úgy tetszik, jóval közelebb áll a Kállay-féle megfogalmazáshoz, mint pl. még a millennium idején is ünnepeztetett ősfoglalkozások megtestesítőihez.

A pásztor alakja – a csúcson Izsó alkotásával – jelképpé vált, de jelképesek maguk a pásztoréleti, pásztorművészeti tárgyak is.

Izsó Miklós ideálképet teremtett, amely érzelmi, indulati elemekkel telített, és dinamikus formalitással párosult.³⁰

A századfordulóra mindez megváltozott, megbomlott a népi és nemzeti korrelációja, és a népiesség tartalma átalakult. A népi téma a szobrászatban mint népi életkép vagy karakterfigura jelenik meg, de nem válik jelképpé. A népszemlélet a XX. században változik meg ismét – de ez már nem vizsgálódásunk tárgya.

Az alföldi pásztorművészet pásztorfiguráiról

Többször utaltunk rá, hogy nemcsak a pusztá, a táj és a benne lakó emberek, pásztorok váltak a művészetek szereplőivé, és emelkedtek jelképi értékűvé, hanem az általuk használt és készített mindennapi vagy ünnepi tárgyak is. E tárgyak mesterségük jelképei, mert hiszen a népművészet emberábrázolásain is e tárgyak révén válnak felismerhetőekké. A magyar népművészet képének kidolgozásakor, a múlt század végén, e század elején megkülönböztetett figyelemmel fordultak kutatók, művészek és mások is a pásztorok díszes használati tárgyai felé. Ezeknek a tárgyaknak a megítélését is befolyásolta a pásztor alakjának őstörténeti, keleti jellege. Ezáltal a pásztorművészet – mindmáig – népművészetünk legsajátosabb ágának tekinthető.

A pásztorművészet kivirágása a XVIII. század végétől figyelhető meg (elsősorban a Dunántúlon), s az emberábrázolás a spanyolozás, a karcolás révén kerül előtérbe, tehát nagyrészt síkdíszítmények részeként. A körplasztika csak egy-egy tárgytípus részleteként (juhászkapó, ivócsanak) jelenik meg. Az alföldi pásztorművészet alkotásain az ember (a pásztor) egyszerű formában (gyakran berakásos, intarziás technikával) stilizáltan van jelen. Megjelenik a pásztor állataival, eszközeivel karcolt díszű tárgyakon is, sokszor a grafikai termékek ösztönző hatásaként irodalomból, képzőművészetből ismert pózok rajzi, stilizált megfogalmazásaként. (8-9. ábra)

A népművészet (mely maga is alkalmazott művészet) mellett számos példát hozhatunk az iparművészet köréből, különösen a századfordulóról és e század elejéről. A pásztor jelképes alakja megjelenik textilen és kerámián egyaránt. (10. ábra)

³⁰ Fülep 1976, 560. „Művészettörténetünk nagy tartozása, hogy Izsó helyét és jelentőségét Petőfi és Arany mellett módszeresen kijelölje, mert ő is több, mint népies, ő is nemzeti, mint ők, s ha csak töredéke is, áttört az egyetemes művészeti égővbe.”

Mindezek csak kiragadott példák a hatások és kölcsönhatások sejtetéséhez. Egy kettőség azonban megfigyelhető: egyrészt modell a néprajzi tárgy a pásztorfigurához (egyben eszköz a művészi mondanivaló kifejezéséhez), másrészt: maga a tárgy is műalkotás (a népművészetben) rajta a pásztor alakjával.

Budapest

SÁFRÁNY ZSUZSA

IRODALOM

BALOGH István

1956 *Herman Ottó levelei Zoltai Lajoshoz (1905)*. Ethn. LXVII. 132-153.1976 *Tugurium–szállás–tanya. Adatok a magyar tanyatelepülés előtörténetéhez*. Ethn. LXXXVII. 1-62.

CENNERNÉ WILHELMB Gizella

1978 *Theodore Valério Magyarországon*. Folia Historica VI. 53-65. Budapest

K. CSILLÉRY Klára

1971 *A magyar népi grafika*. Néprajzi Értesítő LIII. 63-82.1977 *A magyar népművészet változása a XIX. században és a XX. század elején*. Ethn. LXXXVIII. 14-30.

DITZ Henrik

1869 *A magyar mezőgazdaság*. Pest

DÖMÖTÖR Sándor

1930 *A betyárromantika*. Ethn. XLI. 5-24.

DUKONY Mária

1937 *Az Alföld a német irodalomban*. Budapest

ÉBER Ernő

1961 *A magyar állattenyésztés fejlődése*. Budapest

FÉL Edit – HOFER Tamás

1966 *Parasztok, pásztorok, betyárok (Emberábrázolás a magyar népművészetben)*. Budapest

FÉL Edit – HOFER Tamás – K. CSILLÉRY Klára

1969 *A magyar népművészet*. Budapest

FÜLEP Lajos

1953 *Izsó Miklós*. Művészettörténeti Értesítő II. 552-554.1976 *Művészet és világnézet. Cikkek, tanulmányok 1920-1970*. Budapest

GÁRDONYI Klára

1936 *Biedermeier a magyar költészetben*. Budapest

GERSZI Teréz

1960 *A magyar kőrajzolás története a XIX. században*. Budapest

GODA Gertrúd

1993 *Izsó Miklós (1831-1875)*. Miskolc

HERMAN Ottó

1914 *A magyarpásztorok nyelvkinccse*. Budapest1896 *Vadászat, pásztorélet és halászat*. A Történelmi Főcsoport katalógusa. III. füzet. Budapest1898 *Az ősfoglalkozások. Halászat és pásztorélet*. Budapest1909 *A magyarok nagy ősfoglalkozása*. Előtanulmányok. Budapest

HOFER Tamás

1987a *Györffy István az Alföld kutatója és életművének irodalma* Nagyknusági füzetek 6. Karcag–Szolnok

- 1987b *Paraszti hagyományokból nemzeti szimbólumok – adalékok a magyar nemzeti műveltség történetéhez az utolsó száz évben.* Janus VI. 1. 59-74. Pécs
- HOLLANDER, A. N. J. den
1975 *A magyar Alföld és Turnier „frontier” hipotézise.* Ethn. LXXXVI. 313-323.
- HORVÁTH Edit
1936 *A biedermeier életkép a német és magyar irodalomban.* Budapest
- HORVÁTH János
1928 *A magyar irodalmi népiesség Faludtól Petőfiig.* Budapest
- KARDOS László
1965 *Tóth Árpád.* Budapest
- K. J.
1823 *Magyar Régiségek nyomozása.* Tudományos Gyűjtemény VII. 3-38.
- KRESZ Mária
1956 *Magyar parasztviselet (1820-1867).* I-II. Budapest
- KÜRTI Katalin, Sz.
1982 *Tóth András (1858-1959) élete és művészete.* A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve 1982. 535-534.
1985 *A Hortobágy a képzőművészetben.* A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve 1983-84. 245-274. Debrecen
- LAMBRECHT Kálmán
1920 *Herman Ottó, az utolsó magyar polihisztor élete és kora.* Budapest
- LYKA Károly
1942 *Nemzeti romantika.* Budapest
1947 *Közönség és művészet a századvégen.* Budapest
1953 *Festészeti életünk a millenniumtól az első világháborúig.* Gyomaendrőd
1954 *Szobrászatunk a századfordulón.* Budapest
1982 *Magyar művészetlet Münchenben.* Budapest
- MADARASSY László
1912 *Nomád pásztorkodás a kecskeméti pusztaságon.* Budapest
1932 *A magyar pásztorművészetről.* Budapest
- NÉMETH Lajos (szerk.)
1981 *Magyar művészet 1890-1919.* I-II. Budapest
- ORTUTAY Gyula
1964. *Kelet és Nyugat között (A magyar néprajzi kongresszus anyagából 1963.)* A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei XXI. 29-40.
- PALÁDI-KOVÁCS Attila
1989 *Néprajzi törekvések a reformkorban.* Ethn. C. 109-120.
1993 *A magyar állattartó kultúra korszakai.* Budapest
- PUKÁNSZKY Béla
1926 *A magyarországi német irodalom története.* Budapest
- SINKÓ Katalin
1989 *Az Alföld és az alföldi pásztorok felfedezése a külföldi és a hazai képzőművészetben.* Ethn. 121-154.
- SOÓS Gyula
1957 *Új adatok Izsó Miklós Búsuló juhászának készítési körülményeiről.* Művészettörténeti Értesítő VI. 304-311.
1958 *Izsó Milós levelei.* Budapest
- SZABADFALVI József
1970 *Az extenzív állattenyésztés Magyarországon.* Debrecen
- SZABÓ Kálmán
1936 *Kecskeméti tanyák.* Kecskemét

SZAMOTA István

1891 *Régi utazások Magyarországon és a Balkán-félszigeten. 1054-1717.* Budapest

SZMRECSÁNYI Miklós

1911 *Izsó Miklós és a bécsi magyar technikusok.* Művészet X. 2 - 22.

TÁLASI István

1946 *Az Alföld néprajzi kutatásának kérdései és problémái.* Az Alföldi Tudományos Intézet Évkönyve I. Szerk.: BARTUCZ Lajos. 1-35. Szeged

1936 *A kiskunsági pásztorkodás.* Budapest

1946 *Kállay Ferenc és az alföldi „nomád mezőgazdálkodás”.* Ethn. LVII. 13-19.

1948 *Néprajzi életünk kibontakozása.* Budapest

1964 *A magyar nép anyagi kultúrája Európában.* A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei XXI. 3-22.

UNGÁR Elemér

1937 *A magyarság a hazai német folyóiratok tükrében. 1819-1848.* Pécs

YBL Ervin

1956 *Izsó és Feszl.* Művészettörténeti Értesítő V. 175-176.

ZOLNAI Béla

1930 *Bécsi biedermeier.* Széphalom

1935 *Irodalom és biedermeier.* Szeged

1993 *A magyar biedermeier.* Budapest

MODELLE UND KUNSTWERKE

Beiträge zur Formulierung der ungarischen Hirtenfigur

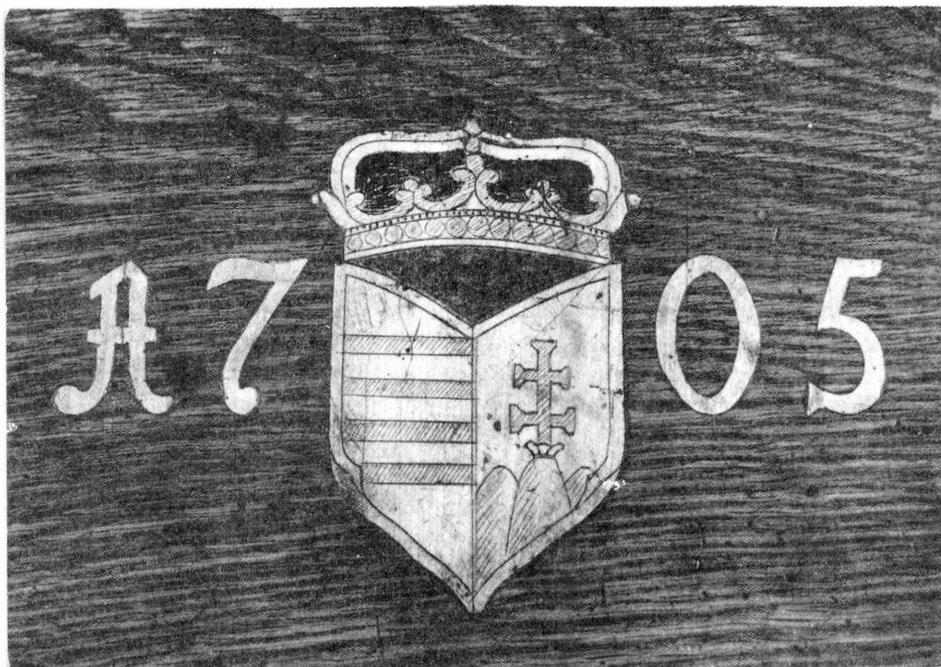
Im ersten Teil des Aufsatzes wird jenes Bild der ungarischen Pušta gezeigt, das viele Ausländer noch im angehenden 20. Jahrhundert zu sehen glaubten: eine wilde, exotische Landschaft. Sodann illustriert die Verfasserin mit literarischen und bildkünstlerischen Beispielen die Ansicht der Ungarn über die Große Tiefebene. Das Interesse für das Volksleben, für volkstümliche Themen rührt von der im 18. Jh. erfolgten Erwachung des nationalen Selbstbewußtseins her. In der frühen ungarischen ethnographischen Forschung sind die gleichen Wesenszüge zu beobachten, die für die zeitgenössischen Topographien, Zeichnungen und Gemälde bezeichnend waren. Im nationalen Bewußtsein ist die Gestalt des Hirten prähistorischen, orientalischen Ursprungs. Ein Überblick der ethnographischen Fachliteratur läßt erkennen, daß in Ungarn die Sympathie gegenüber Nomaden fest verwurzelt ist. In Anlehnung an die evolutionistische Auffassung von Ottó Herman, eines vorzüglichen Kenners des Hirtenlebens, stellt die Verfasserin fest, daß auch Herman die „typisch ungarischen“ Wesenszüge in der Großen Tiefebene suchte. Hingegen deutete die Fachforschung bereits im Jahre 1823 (Ferenc Kállay) darauf hin, daß die Ungarn schon vor der Landnahme eine sesshafte Lebensweise führten. Durch diese wissenschaftliche Ansicht wird das eingewurzelte romantische Bild des tiefländischen Hirten verändert. Die Verfasserin stellt diese Tatsache in eine Parallele mit bildhauerischen Beispielen, und untersucht, wie der Hirt als romantischer Held und als eine ethnographisch authentische Person erscheint.

Die Analysierung der Statue „Der einsame Schäfer“ (Búsuló juhász, 1862) von Miklós Izsó führte die Verfasserin zu der Meinung, daß Izsós Hirtenfigur kein wilder Nomade ist, der in der Kunst und in Völkerbeschreibungen sehr oft auftaucht, sondern der Kállay'schen Formulierung nahesteht. In bezug auf die Erschaffung der Statue ist es von großer Bedeutung, daß der Künstler die Inspiration aus der heimatlichen Landschaft schöpfte und die als Modell benützten Kleidungsstücke selbst auswählte. Auch die zur Tracht gehörenden Objekte spielen eine wichtige Rolle, denn durch diese wird erkennbar, daß der Schäfer den Begriff des „ungarischen Hirten“ verkörpert. Die Figur des Hirten wurde zum Symbol, doch auch die Gegenstände des Hirtenlebens und der Hirtenkunst besitzen symbolischen Wert. Beachtenswert ist daher die Formulierung der Hirtenfiguren, die auf den verschiedenen Gegenständen der ungarischen Volkskunst zu sehen sind.

NEMZETI SZIMBÓLUMOK A NÉPRAJZI TÁRGYAKON

A múlt század elején kivirágzó új stílusú népművészet az ünnepi tárgyak tömegét hozta létre, melyeknek egyre színesebbé váló díszítőmotívumai között mind gyakrabban jelentek meg a nemzeti jelképek. A népművészeti elemzések és az utóbbi évek antropológiai kutatásai számos részletét tárták fel annak az Európa-szerte lezajló múlt századi, e század eleji folyamatnak, amely a népművészetnek, de egyáltalán a népi műveltségnek a nemzeti kultúra szimbólumrendszerébe való beépülését, a „hagyományok tömegtermelését” eredményezte. Svéd etnológusok mutattak rá a feltörekvő polgárság azon erőfeszítéseire, hogy magukat a történeti, népi hagyományok örökösiként tüntessék fel, a széthúzó osztály- és csoportérdekkel szemben a „közös paraszti örökséget”, a nemzeti történelem előtérbe állítását helyezték (Hofer 1988, 13.). A polgári értelmiség megteremtette a maga saját kulturális kartelljét, többek között azáltal, hogy egy új nemzeti, népi kultúrát alakított ki (Löfgren 1988, 156.). Hazai vonatkozásban is érvényesült hasonló tendencia, amennyiben a népművészet divatja a legfelsőbb társadalmi és intellektuális körökben népszerűsítette a paraszti tárgyi világot (Fejős 1991, 152.). Ezzel összefüggésben indult meg a szűkebben vett magyar népi kultúra képének kidolgozása, a magyarság elsőbbségét hangsúlyozó kultúrákép megformálására, amit jellemző módon nem az etnográfusok, hanem művészek és művészeti írók rajzoltak meg igen szuggesztíven, elhatárolva magukat a néprajztudománytól (mint pl. Malonyay Dezső népművészeti sorozata vagy Huszka József albumai a magyar díszítő stílusról, stb. – vö. Hofer 1989, 61.). A szaktudomány a népművészet vizsgálata ill. értelmezése terén ezt a kezdeti lépéshátrányát csak az 1920-as évektől, a Néprajzi Múzeum rendeződő intézményi keretein belül megalkotott népművészeti kiállításokkal és kiadványsorozatokkal tudta ellensúlyozni (vö. Kresz 1968, 29.).

Az múlt század közepétől egyre táguló paraszti reprezentációs szféra kielégítésére előállított népművészeti termékek – a történelmi és társadalmi változások hatására – nemzeti jelentéstartalmat nyertek el a népművészet hazafias értékelése révén. Különösen megnőtt ennek szerepe a szabadságharc bukása után a nemzeti ellenállás kifejezésre juttatásában. A paraszti öntudat művészeti érvényesülését segítette elő az 1870-es évektől meginduló és mind rendszeresebbé váló háziipari kiállítások rendezése, a különböző világkiállításokon a népművészeti tárgyak nagy számban való szerepeltetése, mindezekben túl különösen a millennium általánosan mozgósító hatása, valamint a század végén fellobbanó műgyűjtési szenvedély és a mindjobban megerősödő népművészeti műkereskedelem (l. ehhez Kresz 1968, 12. és 1973, 10. skk; Hofer 1977, 71.; Fejős 1991, 143-144.; Kósa 1992, 150.; Hofer



1. ábra: Támlás pad díszítése, 1705. Rozsnyó, Gömör m. Ltsz: 87551.

és Fél 1994, 30.). A század végén a népművészeti tárgyak gyűjtését hazafisággal is indokolták, a magyar díszítőstílushoz való ragaszkodás okán. Ebben a díszítőstílusban pedig 1848-tól a politikai nemzet részévé lett parasztság – a polgárosodás alternatívája helyett – a történelmi múltba vesző nemesség viselkedésmintáihoz igazodott, és jellegzetesen parasztos, sajátosan nemzeti kifejezésformát érvényesített (vö. Hofer 1989, 69.). Amint eleinte a hazafias érzület megnyilvánulásaként, idővel inkább a nemzeti kultúra védjegye gyanánt mind gyakoribbá vált a nemzeti szimbólumok szerepeltetése a népművészeti tárgyakon.

A múzeumi műtárgyak tanúsága szerint ez az ábrázolásmód meglehetősen nagy változatosságot, időbeli és táji sajátosságot mutat, melynek áttekintéséhez elsőrendűen a Néprajzi Múzeum szakgyűjteményeinek anyaga szolgál alapul. A nemzeti jelképeket mutató tárgyak száma megközelíti a félezeret, nagyobb arányban a pásztorművészet alkotásaiból tevődik ki, de a legkülönbözőbb anyagú és technikájú tárgyakkal is találkozhatunk. A továbbiakban a meglehetősen heterogén tárgyi anyag reprezentáns darabjait az egyes szimbólumok szerinti csoportosításban kísérem meg számba venni.

Az országcímer

A leggyakoribb és a legszélesebben elterjedt motívum, amely minden tárgyfeleségen megtalálható, az ünnepi szférán túl a munkaeszközökön és használati tárgyakon is. Ábrázolásának formai változatossága, egyéni megjelenítési módja és

előfordulásának nagy száma arról bizonykodik, hogy az országcímer a népi díszítőművészet teljes értékű motívuma lett. Megformálói (iparosok, pásztorok, parasztok egyaránt) a többi díszítőelemmel egyenrangúan kezelték, ezért ábrázolása eltávolodott a heraldikai szabályoktól, ornamentalsé vált (vö. Fügedi – Selmeczi Kovács 1991, 135.). A néprajzi tárgyak bizonyossága szerint szinte kizárólag a koronás címer képét alkalmazták, csak elvétve fordul elő helyette virág vagy egyéb motívum. Az önmagában álló címerpajzsra, az ún. „Kossuth címerre” emlékeztető vagy utaló ábrázolására egyetlen példát sem lehet találni, szemben azzal a kijelentéssel, hogy a koronátlan kiscímer 1849 után leginkább a népművészet díszítőelemeként élt tovább (Bertényi 1993, 79.). A néprajzi tárgyak címerábrázolása – bármilyen eltérést is mutat az alkalmazott anyag, technika, valamint az alkotó társadalmi kötődése és kezűgyessége szerint – ebből a szempontból egységesnek, összetartozónak tekinthető, éppen ebben a vonatkozásban igazodik leginkább a heraldikai előképhez.

Az országcímer legkorábbi ábrázolását – a fennmaradt tárgyak körében – a céhemlékek mutatják. A Néprajzi Múzeum Bútorgyűjteményében található rozsnyói csizmadiacéh támlás padján gondosan kidolgozott intarziás címerképét láthatunk 1705-ös évszám kíséretében (1. ábra). Ez az ábrázolásforma meglepő hasonlóságot mutat a Rákóczi-szabadságharc idején vert „Pro libertate” feliratú rézpénz címerképével (l. ehhez Laszlovszky 1990.). Nyilvánvaló, hogy a padot készítő asztalosmester a Rákóczi-szabadságharc közkeletű nemzeti szimbólumát másolta át mives kivitelben a pad ülőlapjának közepére. A pad támláján pedig a következő, ugyancsak jelképes felirat olvasható: „Újította Abonyi Pál. Atya mester 1848.” A két évszám együttes szerepeltetése többek között a történeti tudat élő voltáról tanúskodik, különösen akkor, ha felmerül annak a gyanúja, hogy az egész műtárgy eleve a felirat idején, tehát 1848-ban készült. Alkotója megőrizte és aktualizálta az előző szabadságharc emlékét, mintegy előrevetítve annak megismétlődését.

A különleges műtárgy kapcsán, ami 1910-ben került a Néprajzi Múzeum birtokába báró Nyáry Albert gyűjtése révén, további jelképes vonatkozásról is szót kell ejteni. Nevezetesen az 1848. évi XXI. törvénycikkről, melyben a Habsburg uralkodó első alkalommal deklarálta, hogy „A nemzeti szín és az ország czimere ősi jogaiba visszaállítatik” (Márkus szerk. 1896, 244.). Mivel a nemzeti jelképeket utoljára Rákóczi-szabadságharc idején használták (a „Cum Deo pro Patria et Libertate” feliratú nemzeti hadizászlók egyik oldalán az országcímerrel, másik oldalán az ország védőszentje, a kisdedet tartó Szűz Mária alakjával), magától értetődőnek tűnik az akkori országcímer képének felidézése, pontosabban újbóli alkalmazása. Ezt a kézenfekvő, de ugyanakkor egyértelműen célzatos ábrázolásmódot egyetlen további tárgyon sem lelhetjük fel. Sőt éppen ellenkezőleg, egy múlt század eleji céhbehívótablán szinte az 1848-as törvény életbelépése után hivatalos érvényűvé lett állami kiscímer képét ismerhetjük fel (2. ábra). A cseresznyefából készült tábla másik oldalán lévő felirat szerint a tárgy „Az moori Nemes Csizmadia czéhnek táblája”. A szöveg fölött középen 1815-ös évszám áll.

Ez a tárgy azért is minősül különösnek, mert a múlt század közepéig jobbra csak a céhek jelvényeinek képe ékítette az iparosok közösségi tárgyait, különösen a behívótablákat (vö. Nagybakay 1981. és 1995.). Az országcímer később is többnyire a céhjelvényekkel együtt fordult elő sajátos heraldikai kompozícióként. Ennek jellemzője, hogy a céhjelvényt, ill. az azzal együtt szereplő országcímer ágaskodó oroszlánok veszik közre. Az egyes iparágak címereinek heraldikailag elfogadott kísérő állatalakjai idővel átkerültek az országcímer mellé. Az így előálló sajátos címerkép a század második felében meglehetősen nagy népszerűségnek örvendett, elsősorban a faragópásztorok körében (l. pl. Selmeczi Kovács 1990, 6.; Fügedi 1993, 112-115.). A móri csizmadiacéh behívótabláján önmagában szereplő országcímer éppenúgy kifejezésre juttathatja a reformkori hazafias érzületet, mint ahogyan azt a presztízstényezőt, amivel a vidéki céh a maga országos, vagy még inkább nemzeti jelentőségét szándékozott demonstrálni. Mindenesetre ez a korai országcímer-ábrázolás arról bizonykodik, hogy a köztudatban is élhetett a heraldikailag hiteles országcímer képe, ami ez időben csak a birodalmi közép- és nagycímeren szerepelt hivatalos formában.



2. ábra: Céhbehívótábla, 1815. Mór, Fejér m.
Ltsz: 122042.



3. ábra: Széktámla, 1816. Csorna, Sopron m.
Ltsz: 87380.

Időrendben haladva egy 1816-ból származó csornai faragott széktámlán láthatjuk az országcímert kerek, alma alakú pajzsformával és stilizált nemesi koronával (3. ábra). A Néprajzi Múzeum ugyancsak korai gyűjtéséből származó tárgyról szintén nem áll rendelkezésünkre információ. Bizonyosra vehető azonban, hogy a kerek címerkép nem a barokkos faragóstílussal áll kapcsolatban, hanem sokkal inkább megformálásának hagyományával. Jobbára a nemesi kúriák és főúri kastélyok homlokzatán kialakított családi címeralakzatot utánozza, amit a tárgy készítője – hasonlóan az előbbi esethez – hazafias érzésből vagy hivalkodásból egyaránt faraghatott a széktámlára, emelve annak dekorativitását és presztízsértékét. Ehhez kapcsolódva meg kell említeni a század végén hódító azon divatot, miszerint a jómódú parasztgazdák lakóházaik homlokzatára előszeretettel készítették országcímert ábrázoló vakolatdísz, olykor két oroszlán alakjával, utánozva ezzel a kastélyok családi címerekkel való hivalkodását.

Ez esetben szereplő kerek címerkép nem áll egyedül, a jóval később készült néprajzi tárgyakon szintén találkozhatunk hasonló megformálásával, mint pl. egy múlt század közepi somogyi faragott sőtartón (Ltsz: 16438), tiszafüredi fanyereg kápafején (Bellon – Szabó szerk. 1987, 290.), vagy a múlt század második felében készült hódmezővásárhelyi asszonysuba hímzett díszítéseként (Juhász szerk. 1990. 239. kép), ill. kunsági cifraszűrök díszítőmotívumaként (Györfly 1930, 24. és 41, 43. tábla). Mindezen példák azonban inkább az anyagféleséghez igazodó, kevésbé tradicionális ábrázolásmódot képviselik. Szempontunkból viszont nem érdektelen, hogy a század elejéről ismerünk olyan kétféjű sasos címerábrázolást, melynek közepén, vagyis a sas hasán jellegzetesen kerek a magyar országcímer pajzsának ábrázolása (Faragott széktámla, XIX. század eleje. Omány, Borsod m. Herman Ottó Múzeum, ltsz: 53.615.1.).

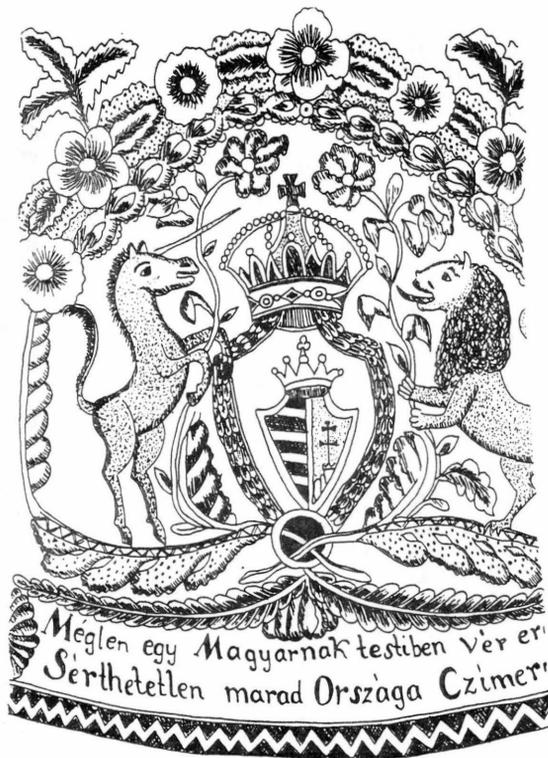
Az 1830-as évekből két alföldi, rendkívül gazdagon díszített mángorlón szerepel az országcímer, mindkét esetben változatos életképek sorozata fölött a nyél közelében, mintegy uralva a teret, egyben demonstrálva alkotója vagy megrendelője nemzeti érzelmeit. Az 1833-ra datált tárgyon

karcolásos technikával készített, hosszúkás pajzsú koronás ország-címer képe alatt a következő felirat olvasható:

„Terjedjen el Híred a Világ térségén,
Fent maradjon Neved a Föld
Kerekéségén”.

A felirat az alatta lévő két jelenettől (huszár lóháton leánnyal ill. Zöld Marci és betyártársai elfogása „Orczi kortsmájában”) teljesen elhatárolódik, kompozíciós tekintetben egyértelműen a magyar ország-címerre vonatkozik (Mángorló, 1833. Alföld. Ltsz: 134418.). A stílusában és szerkesztésmódjában teljesen hasonló másik mángorló 1835-ben készült Debrecenben. Ezen is legfelül még dekoratívabban az ország-címer kapott helyet (4. ábra), ami alatt hárfázó leány ill. szerelmespárok és lovas alakja rajzolódik ki egy-egy mezőben, a hozzájuk kapcsolódó vessorokkal. A címerkompozíció sajátos módon ötvözi a nemesi családi és a birodalmi császári címer emlékképeit. A magyar címert körülvevő pajzs alakú babérokoszorú ugyanis láthatóan a kétfejű sas alakját helyettesíti, amit ugyanolyan módon zár le ill. fog össze a

császári korona, mint az eredeti címer esetében. Az oroslán és az unikornis egyaránt kedvelt és divatos díszítőelem volt a reformkorban, függetlenül címerállat szerepétől (vö. Fügedi 1993, 101-117. és 151-156.). Mindezek ellenére a kép alkotója kétségtelenül a magyar ország-címert kívánta megjeleníteni, mégpedig hangsúlyozottan, amit bizonyít az ábrázoláshoz kapcsolódó alábbi felirat:



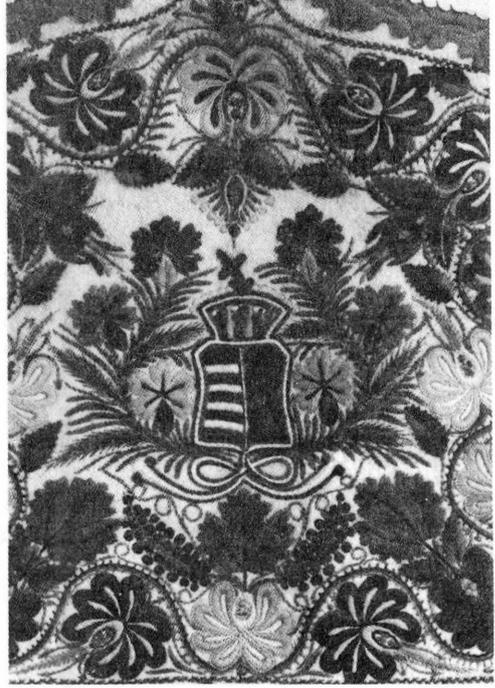
4. ábra: Mángorló részlete, 1835. Debrecen, Hajdú m. Ltsz: 70.175.35. Laurency Edit rajza



5. ábra: Bábsütő minta, 1850. Csákvár, Fejér m. Ltsz: 43326.



6. ábra: Mángorlóról részlete, 1868. Hövej, Sopron m. Ltsz.: 84802.



7. ábra: Nemzeti szűr gallérhímzése, 1870-es évek. Nagyszalonta, Bihar m. Ltsz.: 77170.

„Méglesz egy Magyarnek testiben Vér ere
Sérthetetlen marad Országá Czimere”.

Mindkét tárgy szép példáját képviseli annak a reformkori városi divatnak, ami a ponyvaillusztrációk képeit másolta át az ajándéktárgyul hódító mángorlókra és borotvatartókra (K. Csilléry 1977, 21.), miközben a nemzeti szimbólum képével és az ahhoz kapcsolódó négyütemű tizenkettes magyaros verseléssel hazafiságra, nemzeti ellenállásra buzdított.

Sajátos történetisége okán szót kell ejteni azon csekély számú címerábrázolás egyikéről, amelyen nem szerepel a korona. Az 1841-es évszámot viselő intarziás sarokpad a dunántúli Vöröstóról (Veszprém m.), K. Csilléry Klára gyűjtése révén, 1962-ben került a Néprajzi Múzeumba, melynek csak fele része maradt meg épségben. Emlékezet szerint a tárgy a falu legnagyobb parasztgazdájának tulajdona volt. A pad háttámlájának két berakásos betétlapja között, középen helyezkedik el az intarziás technikával készített hosszúkás címerpajzs, melynek felső részéből háromágú virág ágazik ki, olyan módon, hogy a két szélső virágszál kifelé hajlik. Ez a virágdísz a korai egyszerű nemesi korona ábrázolására emlékeztető kompozíciót mutat, mintegy a koronát helyettesítve (Ltsz: 62.110.3.).

Különösen szép kompozíciót mutat az a csákvári bábsütőminta, aminek barokkos címerképét sugarak és babérkoszorú veszi közre (5. ábra). A tárgynak szempontunkból két fontos jellemzője van: a rendelkezésre álló anyagban ez az első népi ábrázolásforma, ahol a – heraldikailag ugyan még pontatlan – korona keresztje megdőlt formában látható, tehát egyértelműen érvényesül a magyar koronára utaló jelzés; másrészt a címerpajzs alatt szereplő 1850-es évszám a szabadságharc leverése utáni

osztrák önkényuralommal való demonstratív szembenállásról tanúskodik, különösen akkor, ha ezen mintázatu mézeskalácsok vásári forgalmazására is kerültek.

Az 1850-60-as évekből kerekén egy tucat datált tárggyal rendelkezünk (kerámiakorsók, széktámlák, téka, pásztorfáragások: tükrös, doboz, borotvatok, szaru sótartó, mángorló, cifraszűr), amelyeken a koronás országcímer szerepel, meglehetősen változatos megformálással. Mindezek közül kiemelkedik – különössége és egyedi jellege okán – az a spanyolozott technikával készített dunántúli mángorló, amelynek karcolt díszítése ill. ábrázolásának megkomponálása hasonlít a már említett alföldi reformkori példányokra. A nyél közelében 1868-as évszám látható, ami fölött háromszög alapzatból kinövő terjedelmes virágmotívum tölti ki a díszített felület fele részét. E fölött életjelenet következik két zenész és két táncoló pár alakjával, majd az egészet virágágak közé foglalt, egyedi megfogalmazású országcímer zárja le. A szögletes címerpajzs fölé, a korona helyére a Szűzanya a Kisjézussal stilizált alakját illesztette az ügyes kezű, ismeretlen faragó (6. ábra). Az ország sorsát eldöntő kiegyezés idején készített műtárgy különös jelképében a nemzetföltés, a következő évszázad tragédiáisorozatának baljósolata, az oltalomra szorulás érzése jut kifejezésre az ábrázolt vigasság ellenében.

Amint már szóba került, éppen a külföldi kiállításokon való szereplés hatására a szücs- és szürhímzések motívumai között is meglehetősen korán megjelent az országcímer. A korabeli sajtó híradásából tudjuk, hogy 1855-ben egy győri szürszabó külföldi iparkiállításra olyan cifraszűrt varrt, amelynek gallerjára kihímezte a magyar címert (Hofer és Fél 1994, 30.). A következő évtizedekben az Alföldön és a Dunántúlon egyaránt nagy divatja támadt a címer-motívumos szűrőknek, ami a millenium körüli időben már sokkal inkább a megengedett divat érvényesülésével áll összefüggésben, mintsem a külföldi kiállításokon való nemzeti védjegy szerepeltetésével, még kevésbé a Habsburg-hatalommal szembeni ellenállás szándékával. Az viszont bizonyos, hogy a Bach-korszak idején a cifraszűr viselése az osztrák önkény elleni nyílt tüntetésnek számított, ennek következtében üldöztetésnek volt kitéve.

Györfly István gyűjtése és meghatározása alapján ismerjük a „nemzeti szűr” néven számon tartott egyik legkorábbi címerábrázolásos darabot, az 1870-es évekre datált nagyszalontai cifraszűrt. A rendkívül színes és változatos virágmintákkal díszített galler közepén, virágok által közrevéve, szimmetrikus kompozíciót alkot az országcímer, aminek jelentőségét kihangsúlyozza a nemzeti színű keretezés és a szalagminta aljának bokrétára formálása (7. ábra). Amint az egyes virágminták még jóval közelebb állnak az eredeti, természetes virágformákhoz (Györfly 1930, 71.), úgy a címer képe is követi a heraldikai mintát, aminek egyedi jelleget kölcsönöz a nemzeti színű keretezés, még erőteljesebben demonstrálva a ruhadarab nemzeti jellegét.

A szürhímzések bizonyítják legszembetűnőbben, hogy az országcímer tényleges díszítőmotívuma lett a magyar népművészetnek. Számos szép komponálási megoldással találkozhatunk, amely során a címerkép valóságos virággá stilizálódik, belesimul, sőt szervesen beépül a díszítőelemek egységébe, jellegzetes „címeres szűrőzsát” alkotva (vö. Hofer és Fél 1994, 113.) (8. ábra). A koronás országcímer ilyenén költői átfarmálása is megőrzött egy lényeges momentumot: a korona keresztjének dőlt megjelenítését. Ha máshonnan nem is, de ebből egyértelműen kitűnik, hogy nemzeti szimbólum-



8. ábra: Cifraszűr aljának díszítése, XIX. század vége. Debrecen, Hajdú m. Ltsz: 76849.

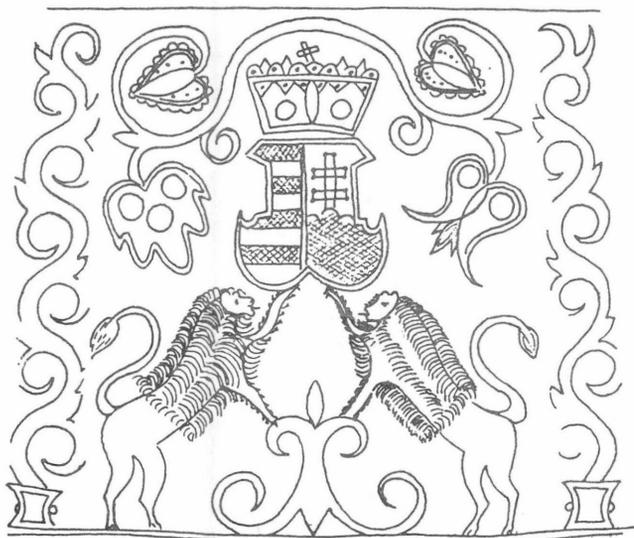


9. ábra: Tál, 1892. Tótkomlós, Békés m. Ltsz: 69.153.28.

tott, egyikükön a címer alatt „Ilyen a haza” nyomatékositott felirat látható (Könyvbutella, 1893. Hódmezővásárhely, Csongrád m. Ltsz: 51.33.246.). Hasonlóan nagyobb számban fordul elő a címer a siklói barnamázas kulacsokon, valamint a tótkomlói lisztes bödönökön és díztálakon (9. ábra). Ebből a szempontból a csutorások tevékenysége sem hagyható említés nélkül. Az Alföldön a csikóbőrös, sallangos kulacs divattja hódított, melynek szokásos ünnepi jelleget a kulacs oldalán, a szíjakat összefogó bőrróza címerdíszítése kölcsönzött, míg a Dunántúlon jobbra az esztergályozott csobolyó-szerű, dongás kulacsot kedvelték, mindkét oldalán dús faragással és rendszerint az országcímer képével. Pl. az egyik példányon középen a barokkos jellegű címert alul összefonódó olajág, oldalt két angyal veszi közre, körben a következő felirattal: „Isten áldd meg a magyart, jó kedvvel és bőséggel” (Kulacs, 1898. Bátaszék, Tolna m. Ltsz: 69.8.2.). Általában azokon a tárgyfeleségeken jelentkezett a

ról van szó. A bemutatott szűr további sajátossága, hogy a címer-róza több helyen: a galléron, a hátközép alján és csatjának bőrszíján is szerepel. A századfordulóra ugyanis divattá lett a címer képének mind nagyobb számban való szerepeltetése. Különösen a rátétes szűrőkön szaporodott el ábrázolása, olyannyira, hogy egy-egy szűrgalléron három vagy öt példány is helyet kapott (vö. Györffy 1930, 49., 71.; Gazda – Varga szerk. 1989, 316.; Fügedi – Selmeczi Kovács 1991, 136.).

A címeres tárgyak tömegtermeléséből az 1870-es évektől a fazekasok is kivették részüket. A tiszafüredi és hódmezővásárhelyi kerámiák között különösen gyakoriak az országcímer képével ellátott pálinkásbutellák és boroskorsók (vö. Kresz 1991, 182., 183., 185. kép). Számos példány datált és monogrammal, ill. rövidebb-hosszabb szöveggel is ellá-



10. ábra: Rühzsírtartó karcolt díszítése, 1892. Okány, Bihar m. Ltsz: 134482. Laurency Edit rajza



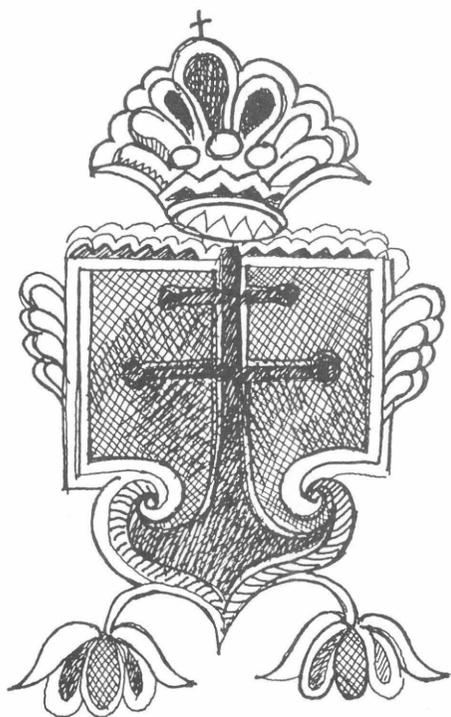
11. ábra: Tükrös, 1880-as évek. Drávaiványi, Baranya m. Ltsz: 134288. Vass Katalin rajza

címerábrázolás közkedveltsége, amelyeknek valamilyen szerepe volt a közösségi ünnepeken, eseményeken. Hasonlóképpen az ajándéktárgyak, a szaruedénykék, borotvatokok, tükrösök, pástorbotok, ostoronyelek gyakori díszítőeleme volt a XX. század első évtizedeiben is. Ábrázolása nagyobb arányban levél- és virágminták kíséretében mutatkozik, azonban még a századforduló idején is kedvelték a karcolt pástortornakákon az oroszlánok alakjával közrevett címerkompozíciót (10. ábra).

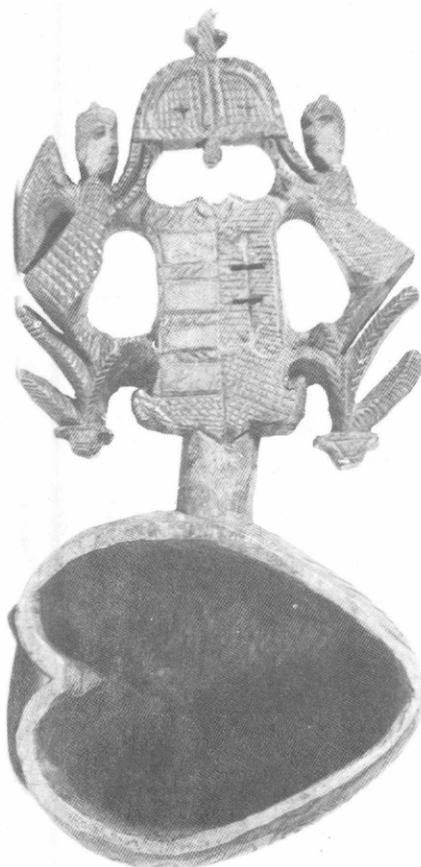
A címer-motívum közkedveltségéről tanúskodik, hogy egy-egy kiemelkedő népi alkotó kialakította a maga sajátos ábrázolásmódját, amit azután kész sémaként alkalmazott ill. variált az eladásra készített termékein. Különösen egyéniek Hodó József dunántúli faragópásztor címerábrázolásai az 1870-80-as évekből. Címerpajzsának alakja lendületesen ívelt, barokkos jellegű, a címerkép maga is növényi indákkal, szirmokkal stilizált, amit dús levél- és virágminták ölelnek körül. Ábrázolásmódja arányaiban és tagolásában felismerhetően megőrizte a címeralakzatot. Jobbára tükrösein tudott harmonikus és fantáziadús címerközpontú kompozíciót teremteni páros katoná vagy angyal alakjaival, sajátos oroszlánfiguráival, és nem utolsó sorban az egészet bekeretező, madarak csőréből előburjánzó virágos ágakkal (vö. Mándoki 1977., S. Kovács 1981.) (11. ábra). Egyszerűbb és világosabb vonalvezetésű, ugyancsak jellegzetesen egyéni a somogyi két Kapoli Antal országcímer ábrázolása. Az apa és fia által hivatásszerűen, eladásra készített ajándéktárgyak tömegén elmaradhatatlan díszítőelemként szerepel az országcímer, a korona felett erőteljesen megdőntött kereszttel (vö. Domanovszky 1955.). A közelmúltból pedig Tóth Mihály somogyi kanász nevét említhetjük, akinek faragott botjain szintén gyakran látható az országcímer (Manga 1954.).

A magyar korona

Amint az előzőekben, az országcímer kapcsán már szóba került, a korona legkülönbözőbb és legeltérőbb ábrázolása során a megdőlt kereszt egyértelműsíti, teszi azonosíthatóvá a Magyar Szent Koronát. A múlt század közepétől a néprajzi



12. ábra: Borotvatok díszítése, 1832.
Nagydobsza, Somogy m. Ltsz: 16631. Sáfrány
Zsuzsa rajza

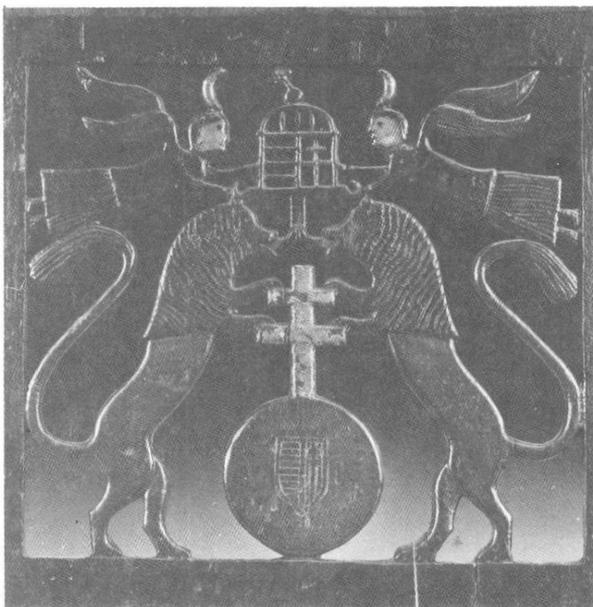


13. ábra: Csanak, XIX. század második fele.
Gömör m. Ltsz: 16833.

tárgyak túlnyomó többségén a korona – bár nem mindig a valóságos irányban – dőlt kereszttel szerepel. Amint a század elejéről pl. a Rábaközből tudjuk, a címerrel díszített tárgyakon, különösen a festett jármokon a címer tökéletlen megformálása ellenére is „arra azonban vigyáznak, hogy a korona keresztje ferde legyen, mert így van az Mátyás király óta” (Pálos 1911, 164.). A néprajzi tárgyak tanúsága szerint is a köztudatban a magyar korona jellegzetes tulajdonsága, azonosítási jele a ferde kereszt, ami ebből következően maga is sajátosan nemzeti szimbólummá vált.

A korona önmagában meglehetősen gyérszámú esetben fordul elő, alapvetően az országcímer szerves alkotóelemeként szerepel. Legkorábbi ábrázolásával a sümegi takácscéh 1770-ben készült boroskancsóján találkozhatunk. Az edény oldalán a céhjelvények, elülső részén pedig a Krisztus-monogram fölött a korona képe látható enyhén balra hajló széles kereszttel (Céhkancsó, 1770. Sümeg, Veszprém

m. Ltsz: 61.140.49. – közli Hofer és Fél 1994, 143.). Másik korai képe egy 1832-re datált somogyi borotvatokon látható (12. ábra). A Herman Ottó gyűjtéséből származó spanyolozott, karcolt díszítésű tárgyon a tulipán-szerű virágmintákból középen kettős kereszt emelkedik ki, amelyet címerpajzsra emlékeztető keret vesz körül, fölötte pedig díszes korona helyezkedik el. Külön is figyelmet érdemel a korona tetején az enyhén balra dőlő egyszerű kereszt képe, ami hasonlít a magyar koronát mutató móri céhjelvény megoldásához (2. ábra), és eltér a maga korában jellemző, az osztrák koronára utaló erőteljes kereszt-alakzattól (vö. 4. ábra).



14. ábra: Padtámla részlete, 1902. Karancskeszzi, Nógrád m. Ltsz: 56.44.17.

Az egykori Gömör megye területéről ismerünk olyan ivócsanakot, aminek fogóját a koronát tartó két angyal figurája alkotja, az edény nyele pedig megnyújtott címerpajzsnek van kiképezve (13. ábra). A különleges megformálású tárgy ugyanakkor teljes mértékben betölti használati szerepkörét, a fogórész áttörései megfelelnek az ujjak helyének (vö. Bátky – Györffy – Viski 1928, 193.; Domanovszky 1981, II. 318.). Ez a megoldás is példázza a használati eszköz díszítésének gyakorlatát, a tárgy funkciójához igazodó dekoratívítást.

A magyar korona tudatos megjelenítésére is van példánk. A Nógrád megyei Karancskeszzién élő Lőrincz Pál faragópásztor 1902-ben készített padtámláján az áttört, faragott díszítésű közepső kazettában két ágaskodó oroszlán veszi közre az országalmát, felettük két lebegő angyal a magyar koronát tartja. A népi látásmódról tanúskodik, noha egyértelműen a koronáról van szó, ami a képhez fűzött magyarázatból is világosan kitűnik, a korona mégis mintegy az országcímer lényegét is magába olvasztja alsó részének címerszerű tagolása révén. A népi megformálás további sajátossága az erőteljesen ferde kereszt, valamint a parasztruhás angyalok alakja. Egyéni leleményről árulkodik az angyalok fejére formált félhold, ami elsőrendűen az alakok rögzítésére szolgál, miközben az égboltot is jelképezi (14. ábra). Alkotója a következőképpen magyarázta a kompozíciót: „a két oroszlán azt képezi, hogy az ősmagyarok két oroszlán erővel őrzötték az ország kincseit, a két angyal képezi azt, hogy hamarabb hírül adták Szilveszter pápának, mint a magyar követek Rómába értek; ez a két angyal mondta Szilveszter pápának, hogy ne

Bölcszlónak, a lengyel fejedelemnek adja a koronát, hanem István fejedelemnek, Szent István királynak” (Madarassy 1934, 138-139.).

A nemzeti zászló

Kizárólag az országcímer kísérőelemeként, mintegy nyomtatékosító szerepben fordul elő a zászló képe a néprajzi tárgyakon. A meglehetősen szerény számú példa a múlt század végére jellemző. Legkorábbi ábrázolása egy gyöngyösi ólom-mázás kancsó, ún. „csúcsos pintes” oldalán látható: a címert kétfelől felszalagozott zászló kíséri, melyeknek nyele stilizált levélkoszorúhoz kapcsolódik. Annak ellenére, hogy a fecskefarkú zászlók, hasonlóan a feltűzött szalagok is csak két mezőre osztottak, de a felül piros, alul zöld színük miatt a nemzeti szimbólumot hivatottak kifejezni – miután a kerámia alapszíne fehér (15. ábra). A kancsó száját lefedő lapon szereplő felirat záró sora: „Éljen a job párt”, arra enged következtetni, hogy az öblös boroskancsót „kortes kulacs” céljából készítették (Kresz Mária meghatározása a leírókartonon).

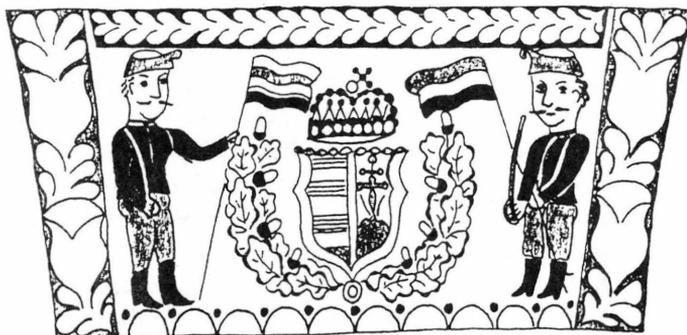


15. ábra: Kancsó, 1860. Gyöngyös, Heves m. Ltsz: 69.153.9.

A nemzeti szín hasonlóan sajátos alkalmazását mutatja egy század végi somogyi szaru sótartó. A fehér felületen karcolással és spanyolozással készített címerkompozíciót és levélmintát csupán két szín, a piros és a zöld díszíti, egymás váltogatásával. Ennek logikájából következik, hogy ugyan itt már szabályosan hármastagolású a címerpajzs mögül kinyúló mindkét zászló, színezésük – ennek ellenére – piros-zöld-piros. A tulajdonképpen nemzeti színt a barna szegéllyel övezett levélminták juttatják érvényre a közöttük érvényesülő fehér alapszín révén (16. ábra). A címer két oldalán háromsávú zászlót láthatunk egy hasonló korú dunántúli pásztorfaragáson, természetesen színek nélkül (Tükrös, 1890. Veszprém m. Ltsz: 103756.).



16. ábra: Sôtartó, 1891. Lengyeltóti, Somogy m. Ltsz: 13313. Laurency Edit rajza



17. ábra: Sôtartó, XIX. század vége. Somogy m. Ltsz: 33938. Laurency Edit rajza

Az országcímer nemzeti jelentőségének még hangsúlyozottabb kifejezését tükrözi az a kompozíció, ami a zászlók rúdját kivont kardot tartó huszárok kezébe adja. A címer nyomatékosítására, de egyben térkitöltő dekorációul is szolgál a tölgyfalevél-koszorú (17. ábra). A több színű viaszberakás, amiben a sárga dominál, a zászlók esetében határozottan a nemzeti szín rögzítésére törekszik. A zöld egyedül csak itt szerepel, noha ugyanakkor a fehér színt sárga spanyolozás jelzi, nyilvánvalóan a fehér alaptól való megkülönböztetés végett (a tárgy színes képét közli Selmeczi Kovács 1989, 1040.). Ha elfogadjuk a sárga viaszt a fehér szín jelzésének, akkor a bal oldali zászló teljesen szabályos nemzeti szimbólumként van jelen, míg az átellenben állónál a karcolásos díszítés során ejtett tévesztés miatt került a



18. ábra: Tükrös, 1895. Somogy m. Ltsz: 121715.

nemzeti trikolor fölé még egy sárga, alapjában véve érvénytelen színű sáv. A piros nadrágos, piros sapkás huszárok a zászló tartásán túl a címer őrzését is ellátják.

A nemzeti jelképek őrzésének még nyomatékosabb megformálását adja egy másik somogyi spanyolozott pásztormunka. A közepén babérkoszorú által körülvelt országcímer mögött keresztbetett zászlók vannak, fölöttük lelógó háromszínű szalag. A sajátosan zsúfolt kompozíciót két huszár veszi közre, egyik kezükben kard, másikban lábhoz állított puská, vagyis egyértelműen őrt álló pózban helyezkednek el (18. ábra). A háromszínű, sajátos alakú zászlók az elnagyolt és pontatlan színezés ellenére a nemzeti trikolort juttatják kifejezésre a domináns piros és zöld színeik révén.

A huszár

A magyar népművészetben az emberábrázolás terén különösen a huszár volt közkedvelt. A huszár testesítette meg a büszke és vitéz katonát (Fél – Hofer 1966, 25.), így alakja sajátos szimbolikus tartalmat, különös nemzeti jelleget nyert el. Bizonykodik erről az előbbieken idézett ábrázolásmód, a legfontosabb nemzeti jelképekkel együtt való szerepeltetése. Azonban a huszár természetes megjelenítési formája a lóháton ülő póz, díszes felszerelésben és kivont karddal.

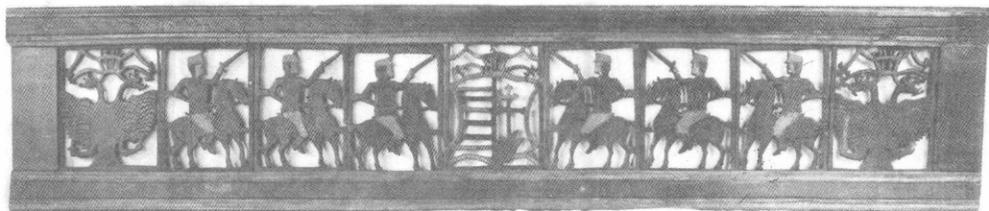
A huszár alakjának jelentőségéről tanúskodik, hogy a legkelendőbb és legnépszerűbb ajándéktárgy, a mézeskalács készítésében futott be több évszázados karriert – a közelmúltig terjedő érvénnyel. A tükrös-szív után a vitézkötéses mintázatú huszár volt a vásároló mézeskalácsosok legkelendőbb portékája. Noha a mé-

zeskalács a XVIII. század végétől mindinkább paraszti ajándéktárgy lett, a Néprajzi Múzeum gyűjteményében a múlt század közepéről rendelkezünk a legkorábbi huszármézeskalácsformával (Bátky 1906, 291. 101. tábla 7. ábra). A rendkívül dekoratív, egyáltalán nem stilizált lovas-alak teljes harci felszerelésben áll előttünk, bal kezében kivont kardot, jobbájjal gyeplőt tartva. A korabeli katonai viselet élethű megjelenítésén túl csak a kép alsó része jut némi stilizáláshoz, a ló lábai között mutatkozó dekoráció révén. Szempontunkból különösen lényeges az alsó rész közepén látható kerek országcímer zászlókkal és harci jelvényekkel, ill. a huszár tarsolylemezét ékesítő kettőskereszt. Ezek a szimbólumok mintegy általánosítják, nemzeti rangra emelik és reprezentatív szerepbe helyezik a képen látható marcona hadfi alakját (19. ábra). Egy másik bábsütő mintán felszerszámozott, ágaskodó huszárló hátsó lábai között láthatjuk a koronás országcímert változatos levél- és virágminták közé helyezve (Mézeskalácsforma, XIX. század közepe. Dunántúl. Ltsz: 72350. – vö. Domanovszky 1981, II. 340.).

A kivont kardú, rohamozó pózban ábrázolt huszár alakja kedvelt motívuma lett a múlt század végén a Palócföldön mind divatosabbá váló áttört támlájú padoknak, tálásoknak. Ezeknek a népi műalkotásoknak több szép példányát őrzi a Néprajzi Múzeum. Közös jellemzőjük, hogy a kazettákból álló háttámla egész regiment hatását kelti (pl. Tálásfogas, XIX. század vége. Piliny, Nógrád m. Ltsz: 80162. – vö. Domanovszky 1981, II. 67.). Több példát ismerünk, amikor a „huszáros lócán” az országcímer képe is megjelenik (vö. Néprajzi Lexikon 4. kötet 162.). Ennek különösen látványos kompozícióját alkotta meg az 1880-as években Csábrádi József faragópásztor. A padtámlát képező kilenc betéttábla-sor közepén van az országcímer, két felől 3-3 huszáros kazetta, míg a padtámla két szélén a kétfejű sasos osztrák címer helyezkedik el (20. ábra). Az osztrák címernek hátat fordító, a magyar címet kivont karddal strázsáló huszárok sora önmagáért beszél, az alkotó hazafias érzületéről tanúskodik. – Egyébként a kivont karddal lovagoló huszár alakjának előképe a szolgálati idő emlékére szóló katonai emléklapokon ismerhető fel.



19. ábra: Mézeskalácsforma, 1850 körül. Marcali, Somogy m. Ltsz: 55211.



20. ábra: Padtámla, 1880-as évek. Nógrád m. Ltsz: 71.56.3.

Az országcímert őrző huszárok a dunántúli szarutárgyakon – már azok terjedelme miatt is – csupán két főből állnak (pl. Sótartó, XIX. század vége. Somogy m. Ltsz: 16463. – közli Selmeczi Kovács 1990, 3.). Hodó József egyik tükrösén féltérde ereszkedő huszárok tartják két oldalról az országcímert (Tükrös, XIX. század vége. Mernye, Somogy m. Ltsz: 16523. – közli Domanovszky 1981, II. 299.). A századforduló után ezt a szerepkört szuronyos puskával rendelkező katonák veszik át (pl. Sótartó, 1907. Gölle, Somogy m. Ltsz: 139259.).

A betyár

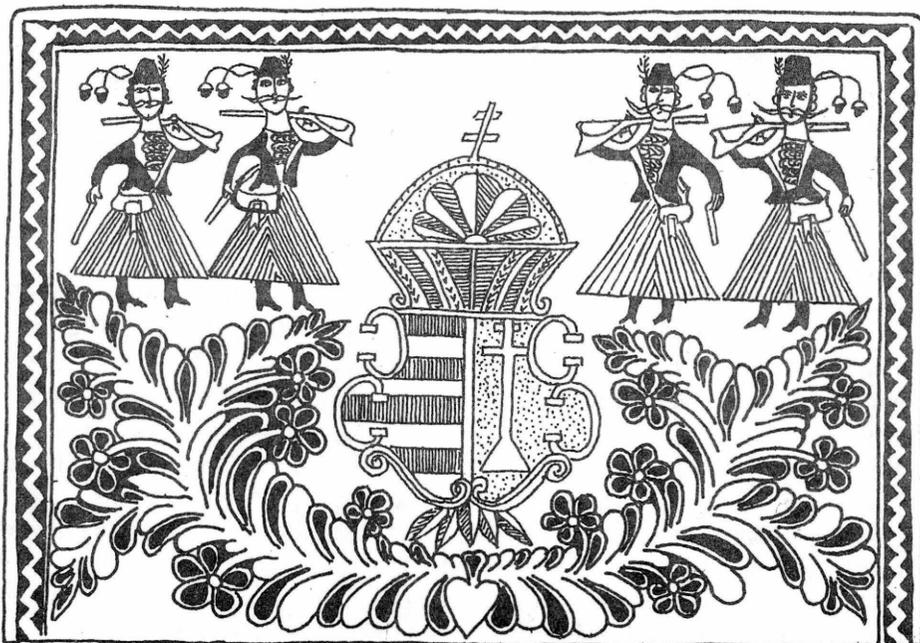
A legutóbbi folklorisztikai kutatásokból tudjuk, hogy a múlt század elején a magyaros kultúrát igénylő pesti polgárság körében kirobbanó sikert aratott az 1812-ben bemutatott Angyal Bandi betyár-színmű, majd ezt egymás után követték a nyugat-európai rablóromantika hazai adaptációi. Petőfi János vitéze és Szilaj Pistája is népszerűsítette ezt a témát. A magyar betyárfolklor legtöbbet emlegetett alakja a délceg pusztai lovasbetyár, akinek kötetlen életformája gyakran a szabadság hamis illúzióját keltette. Küllős Imola megállapítása szerint „a XIX. században kialakított nemzetkarakterológia egyik »folklor-tünete« a mi szilaj, hetyke lovasbetyárunk, akinek alakjához végül is olyan képzetek kapcsolódtak, mint a mindenkori nemzeti hőskéhez” (1992, 278-279., 282.).

A városból érkezett ponyvairodalom és sokszorosított grafikák nagy hatást gyakoroltak a művészkedő pásztorokra. Amint K. Csilléry Klára rámutatott, a betyár-ábrázolás sajátosan dunántúlivá vált műfaj. Noha a betyárvilágot az 1870-es években végleg felszámolták, a továbbélő betyármondák, balladák ébren tartották népszerűségét. A múlt század második felére általános lett a sokalakos jelenetek ábrázolása. A betyárt mint az elnyomás képviselőjével, a zsandárral szemben diadalmaskodó hőst, vagy mint mulató, táncoló daliát alkották meg (K. Csilléry 1977, 23-24.).

A rendkívül nagy számban fennmaradt betyárábrázolásból csak néhány jellemző példa kiragadására szorítkozhatom, részben a jelen téma szempontjaihoz igazodva, részben a meglehetősen nagyszámú publikáció miatt. A betyár alakjának egyik legkorábbi, reprezentatív megjelenítése Király Zsiga 1841-ben a Vas megyei Magyargencsen készített spanyolozott tükrösén maradt fenn, a pandúrt pisztolyával térdre kényszerítő betyár jeleneteként (Hofer és Fél 1994, 122.). Elsősorban a pásztorfaragásokon, de mángorlókon és mézeskalács-nyomódúcon is megjelentek a



21. ábra: Tükrös, 1880-as évek. Drávaiványi, Baranya m. Ltsz: 134288. Vass Katalin rajza



22. ábra: Tükrös, 1883. Somogyvár, Somogy m. Ltsz: 60.94.3. Vass Katalin rajza

nevezetes betyárok alakjai, mint pl. Milfajt Ferenc (Bátky 1906, 101. tábla 3. kép), vagy Zöld Marci, Savanyú Jóska elfogása, azonban általánosabb a mulatozó ill. portyára vonuló betyárok megörökítése (vö. Fél – Hofer 1966.).

A betyár megkülönböztetett jelentőségére, mondhatni nemzeti hősként való kezelésére szemléletesen utalnak azok az ábrázolásformák, amelyek a legfontosabb nemzeti szimbólummal, az országcímerrel kapcsolatban szerepeltetik. (A korábbi vizsgálatok ezt az összefüggést figyelmen kívül hagyták, noha meglehetősen sok példával rendelkezünk.) Egy dunántúli féldomború pásztorfaragáson az egyik oldalon az országcímet, a másikon fák között vágató, pisztolyát előre szegező betyárt láthatunk (Tükrös, XIX. század közepe, Jánosháza, Vas m. Ltsz: 101337. – közli Madarassy 1932, 52-53. kép). Az előzőekben már említett somogyi sőtartón, aminek egyik oldalán az országcímet huszárok strázsálják, a másik oldalán négy betyár követi egymást vállukon puskával (Sőtartó, XIX. század. Somogy m. Ltsz: 16463. Herman Ottó gyűjtése, 1898.). Ehhez szinte megszólalásig hasonló megoldással találkozhatunk Hodó József tükrösén, aminek egyik oldalán szintén az országcímer (*11. ábra*), a másik oldalán pedig három betyár szerepel (*21. ábra*).

A betyár nemzeti presztízsét szembeötlőbben juttatja kifejezésre, amikor az országcímer őrzésében közvetlen szerepet kap, vagyis a huszárok vagy az angyalok helyét veszi át. Erre vonatkozó jellegzetes kompozíción terjedelmes virágorna-mentika fölött a címet két oldalról két-két betyár strázsálja, vállukon puskával, kezükben fokossal (*22. ábra*). Noha az itt őrtálló betyárok alakja lényegesen kisebb, mint a huszároké, viszont ez lehetőséget adott számuk növelésére, ami nem csökkenteti jelentőségüket. Ugyanis egy másik somogyi tükrösön, aminek ábrázolási stílusa feltűnően hasonlít az előbbihez, a középben álló címet két betyár teljes magasságban veszi közre, az előbbivel megegyező őrző pózban, vállra vetett puskával (Tükrös, XIX. század vége. Mike, Somogy m. Magyar Mezőgazdasági Múzeum, Budapest tulajdonában. – közli Madarassy 1932, 23. kép).

A történelmi személyek

Időrendben meglehetősen későn, ábrázolásuk mértéke tekintetében pedig aránylag szerényen – főképpen néhány XX. századi ismert népművész tevékenységéhez kötődve – szerepelnek történelmi személyek a néprajzi tárgyakon. Miután ez a témakör jóval a szabadságharc leverése után jelentkezett, a kiemelkedő személyiségek sorából – népszerűsége tekintetében – magasan kiemelkedik Kossuth Lajos alakja. Ebben lényeges szerepet játszott a hagyományörzés, a személyéhez, ill. a forradalomhoz kötődő folklórananyag. Amint egyik népművészeti munka utal rá, az 1848-49-es nemzeti függetlenségi harc „nem csekély mértékben megmozgatta a parasztokat, és tudatukba mélyen bevészte egy, a parasztokat is egyenjogú polgároknak tekintő nemzeti állam képét. Kossuth Lajos és Petőfi Sándor a későbbi paraszti nemzedékek társadalmi, politikai tájékozódása számára vezéricsillagokká lettek, akik saját személyes példájukkal is mintegy a független nemzeti lét és a paraszti szabadság összefonódását hirdették” (Hofer és Fél 1994, 30.).



23. ábra: Bábsütő minta, XIX. század második fele. Budapest. Ltsz: 66.15.1.



24. ábra: Bot kiterített részlete, századforduló. Botyka, Baranya m. Ltsz: Vass Katalin rajza

Kossuth fiatalkori alakját örökíti meg egy mézeskalács sütőminta, amint egyik kezével kalapot emel, másikkal kardját fogja (23. ábra). A mintafán, a nyomatek kedvéért, neve is szerepel, továbbá – a huszárbrazolásokhoz hasonlóan – a rózsá- és virágmotívumok országcímert tartanak meg. Jellemző módon a ferde keresztű koronás címer látható Kossuth alakja mellett. Személyének népszerűségéről bizonykodik a „Kossuth-tál”, aminek barna mázas belső felületére fehér írókával a következő felirat került: „a haza bel hon fia Kosut Lajos éjen”. A rossz helyesírás magyarázataul szolgál, hogy a tudománytörténeti hagyomány szerint a tányér egy lippai román fazekas munkája, amit Xántus János 1872-ben gyűjtött, és ez a tárgy a – bécsi világiállítás anyagát még ugyanez évben bemutató – pesti közvetleni kézműipari kiállítás hangsúlyozott helyén állt (Ltsz: 17576. Kresz Mária feljegyzése).

A századforduló idején alkotó Bagol András egyéni hangvételő, karcolásos technikával készített botjain és sétatálcáin leggyakrabban Kossuth és Petőfi alakja szerepel, mégpedig együttesen. S. Kovács Ilona a múzeumi anyag számbavétele során ezt az ábrázolást tíz változatban találta meg, amit a következőképpen jellemzett: mindkét figura egyénített, Kossuth arcát körszakáll és kalap, Petőfiét vékony arc és hegyes szakáll teszi azonosíthatóvá. Emellett jelképes eszközök is kapcsolódnak személyükhöz, Kossuth kezében mindig zászló van, a felirat szerint a „szabadság zászlója”, a feliratot olykor az országcímer helyettesíti; Petőfi jobbjaival irattekercset (Nemzeti dal) vagy kardot emel a magasba. A kompozíciók igen változatosak, van lovas ábrázolásuk, kiegészülhetnek huszárokkal, híres hadvezérekkel, mint pl. Klapka, Damjanich (1987, 106., 8. és 12. kép). Az egyik változathoz az alábbi szöveg kapcsolódik: „Talpra magyar hi a haza e volt Petőfi szava 1848 ba – Éljen a szép magyar haza örök ámen” (Györffy 1983, 426.). Lóháton, huszár ruhában, kivont karddal és a haza zászlójával szerepel az egyik boton Széchenyi István „Éljen gróf Szétsenyi hazafi” felirat kíséretében (Györffy 1983, 427. és 5. kép). Több esetben találkozhatunk viszont II. Rákóczi Ferenc alakjával, a kompozíció középpontjában lovon ülve. Haja vállára omlik, fején huszárcsákó vagy koronaszerű fejdísz van. Jobb kezében kivont kardot tart (S. Kovács 1987, 106.). Bagol történelmi jelenetei közül figyelmet érdemel a honfoglalók lovasesportja, amiből öt variáns fordul elő a múzeumi gyűjteményben. A kompozíció középponti alakja Árpád, kezében vezéri zászlóval, mögötte a kürtjét fúvó Lehel lovagol, a háttérben további vezérek láthatóak. A jelenet „A magyarok bejöttek” címet viseli (24. ábra).

Különös történelmi „arcképcsarnokot” mutat Nagy Pál Miklós alföldi tehénpásztor egyik botja, amelyen felül az országcímer, majd sajátos zsúfoltságban Árpádtól Kossuthig 23 történelmi személy arcképe és neve követi körkörösén egymást, amit az alábbi szöveg zár le: „Áld meg Isten a magyart sok bő áldásidal – Magyar nemzet őseinek emlékműve” (Bot, 1903. Kecskemét, Bács-Kiskun m. Ltsz: 132525.). A jászapáti születésű faragópásztor a történelmi arcképek faragására specializálta magát, az 1920-30-as évekből tudunk olyan botjairól, amelyeken 63, ill. 78 nevezetes személy arcképe szerepel (vö. Madarassy 1934, 16-35., Györffy 1987.).

Az 1848. évi centenáris megemlékezés is hatást gyakorolt a nemzeti érzelmű népművészetre, amint azt Tóth Mihály somogyi pásztor példájából ismerjük. Tóth Mihály ugyan gyakran szerepeltette a magyar címer képét botjai díszítőelemei között, azonban csak az évforduló hatására és idején alkotta az első „negyvennyolcas botot” Rákóczi, Kossuth és Petőfi arcképével. Majd ezt követően 1949-ben készített magának egy juhász kampót, aminek szára Petőfi arcképét faragta ki két babérág között. Amint mondta „Petőfit nagyon szerettem a szabadságharcáért, ő volt a szegény nép pártfogója. Ezért faragtam ki” (Manga 1954, 25.).

IRODALOM

- BÁTKY Zsigmond
1906 *Útmutató néprajzi múzeumok szervezésére.* Budapest
- BÁTKY Zsigmond – GYÖRFFY István – VISKI Károly
1928 *Magyar népművészet.* Budapest
- BELLON Tibor – SZABÓ László szerk.
1987 *Szolnok megye népművészete.* Budapest
- BERTÉNYI Iván
1993 *Új magyar címertan.* Budapest
- K. CSILLÉRY Klára
1977 *A magyar népművészet változása a XIX. században és a XX. század elején.* Ethnographia LXXXVIII. 14-30.
- DOMANOVSKY György
1955 *A két faragó Kapoli.* Magyar Népművészet XX. Budapest
1981 *A magyar nép díszítőművészete.* I-II. Budapest
- FÉL Edit – HOFER Tamás
1966 *Parasztok, pásztorok, betyárok. Emberábrázolás a magyar népművészetben.* Budapest
- FEJŐS Zoltán
1991 *Népművészeti divat a múlt század végén és a századelőn.* Népi kultúra és nemzetudat. Tanulmánygyűjtemény. Szerk. HOFER Tamás. A Magyarországtudás Könyvtára VII. 143-158. Budapest
- FÜGEDI Márta
1993 *Állatábrázolások a magyar népművészetben.* Officina Musei 1. Miskolc
- FÜGEDI Márta – SELMECZI KOVÁCS Attila
1991 *A címer-motívum a magyar népművészetben.* A Duna menti népek hagyományos műveltsége. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére. Szerk. HALÁSZ Péter. 135-140. Budapest
- GAZDA László – VARGA Gyula szerk.
1989 *Hajdú-Bihar megye népművészete.* Budapest
- GYÖRFFY István
1930 *Magyar népi hímzések. A cifraszűr.* Budapest
- GYÖRFFY István
1983 *Adatok Bagol András botfaragó munkásságához.* Ethnographia XCIV. 423-431.
1987 *Nagy Pál Miklós botfaragó pásztor munkái.* Ethnographia XCVII. 113-117.
- HOFER Tamás
1977 *XIX. századi stílusváltozások: az értelmezés néhány lehetősége.* Ethnographia LXXXVIII. 62-80.
1988 *Bevezetés: nemzeti kultúra és néprajzi kutatás.* Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben. Tanulmánygyűjtemény. Szerk. HOFER Tamás, NIEDERMÜLLER Péter. 7-18. Budapest
1989 *Paraszti hagyományokból nemzeti szimbólumok – Adalékok a magyar nemzeti műveltség történetéhez az utolsó száz évben.* Janus VI. 1. sz. 59-75. Pécs
- HOFER Tamás – FÉL Edit
1994 *Magyar népművészet.* Budapest
- JUHÁSZ Antal (szerk.)
1990 *Csongrád megye népművészete.* Budapest
- KÓSA László
1992 *Parasztosodás – polgárosulás. A parasztság változásai Magyarországon a XIX. században.* Közéletések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára. Szerk. MOHAY Tamás. 143-164. Debrecen

- S. KOVÁCS Ilona
 1981 *Hodó József faragópásztor munkái*. Kaposvár
 1987 *Bagol András faragópásztor*. Ethnographia XCVIII. 101-112.
- KRESZ Mária
 1968 *A magyar népművészet felfedezése. (Az európai népművészet felfedezésének 100 éves évfordulójára)*. Ethnographia LXXIX. 1-36.
 1973 *A népművészet felfedezése. Tanulmányok a népművészetről és iparművészetről. 1875-1899*. Documentatio Ethnographica 4. Szerk. SZABOLCSI Hedvig. Szolnok
 1991 *Magyar fazekasművészet*. Budapest–Novi Sad
- KÜLLŐS Imola
 1992 *Betyárfolklor és nemzeti önkép – Magyarországon és Európában*. Közéltések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára. Szerk. MOHAY Tamás. 271-284. Debrecen
- LASZLOVSZKY József
 1990 *A magyar címer története*. Budapest
- LÖFGREN, Orvar
 1988 *Gondolatok a nemzeti érzés kulturális szerveződéséről. Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*. Tanulmánygyűjtemény. Szerk. HOFER Tamás, NIEDERMÜLLER Péter. 145-179. Budapest
- MADARASSY László
 1932 *Dunántúli tükrösök. Néprajzi emlékek I*. Budapest
 1934 *Művészkedő magyar pásztorok*. Budapest
- MANGA János
 1954 *Egy dunántúli faragó pásztor*. Magyar Népművészet XVI. Budapest
- MÁNDOKI László
 1977 *Hodó Mihály tárgyai a JPM néprajzi osztályának gyűjteményeiben*. Janus Pannonius Múzeum Évkönyve 20-21. (1975-76). 203-206. Pécs
- MÁRKUS Dezső szerk.
 1896 *Corpus Juris Hungarici, Magyar törvénytár. 1836-1868. évi törvényczikkek*. Budapest
- NAGYBÁKAY Péter
 1981 *Magyarországi céhbehívótáblák*. Budapest
 1995 *A magyarországi céhes kézművesipar jelvényei*. Budapest
- PÁLOS Ede
 1911 *A Rábaköz és Győr vidékének népművészete*. Néprajzi Értesítő XII. 150-173.
- SELMECZI KOVÁCS Attila
 1989 *Országcímerünk a néphagyományban*. Élet és Tudomány XLIV. 33. sz. 1039-1041.
 1990 *A magyar nép címere*. Budapest

NATIONALE SYMBOLE AN ETHNOGRAPHISCHEN GEGENSTÄNDEN

Seit dem angehenden 19. Jh. erzeugte die ungarische Volkskunst neuen Stils eine Menge von festlichen Ziergegenständen; unter ihren dekorativen Motiven kamen immer häufiger nationale Symbole vor. Nach der Niederschlagung des Freiheitskampfes 1848/49 demonstrierten diese nationalen Symbole den Widerstand gegen die Habsburger Macht. Seit den 1870er Jahren dienten sie hingegen an ausländischen Ausstellungen gleichsam als Schutzmarke der Manufakturwaren. Schließlich bewirkte das Millennium am Ende des vergangenen Jahrhunderts eine erhebliche Verbreitung dieser Symbole. Auf Grund von cca. 500 Gegenständen, aufbewahrt in den Sammlungen des Budapester Ethnographischen Museums, werden in der vorliegenden Abhandlung die einzelnen Symbolbilder systematisiert und ihre repräsentativen Stücke dargestellt.

Am häufigsten kommt das historische *Wappen Ungarns* in einer Vielfalt von Formen vor. Die früheste Darstellung entspricht dem allgemein gebräuchlichen Symbol des Rákóczi'schen Freiheitskampfes zu Beginn des 18. Jh. (*Abb. 1*). In der ersten Hälfte des 19. Jh. finden sich vielerlei Kompositionen, doch ist für alle die Königskrone über dem Wappenschild bezeichnend (*Abb. 2-5*). Eine einzige Ausnahme ist uns aus West-Transdanubien bekannt, wo an Stelle der Krone Ungarns Schutzpatron steht (*Abb. 6*). Die Abbildung des Landeswappens ist an jeder Art von Gegenständen zu sehen. In der zweiten Hälfte des 19. Jh. wurde das Wappen infolge seiner allgemeinen Beliebtheit zu einem typischen dekorativen Motiv, weshalb die Abbildungen vom heraldischen Vorbild abweichen (*Abb. 7-11*).

Die *ungarische Krone* kommt meist im Zusammenhang mit dem Wappen, manchmal aber auch als selbständiges Symbol vor. In der volkstümlichen Darstellung ist ihr typisches Identifizierungszeichen das schräge Kreuz (*Abb. 12-14*).

Die *Nationalflagge* ist ein Begleitelement des Landeswappens. Sie wird nicht in jedem Fall als Trikolore dargestellt, doch deuten die ausnahmslos benützten Farben Rot und Grün auf das ungarische Nationalsymbol hin (*Abb. 15-16*). Die demonstrative Kraft des Nationalsymbols wird durch die Figur der neben die Flaggen gestellten bewaffneten Husaren noch weiter erhöht (*Abb. 17-18*).

Ein Nationalsymbol wird auch durch die Figur des berittenen *Husaren* ausgedrückt, dessen Beliebtheit besonders in der Zubereitung des Lebkuchens (*Abb. 19*) und in der Fertigung der nordungarischen geschnitzten Möbel auffällt (*Abb. 20*).

Eine beliebte Figur der Volkskunst wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jh. unter folkloristischem Einfluß der *Betyár* (Räuber) (*Abb. 21*). Man betrachtete ihn als Nationalhelden, weshalb er auch zusammen mit dem Landeswappen dargestellt wird (*Abb. 22*).

Historische Persönlichkeiten kommen meist auf Werken von Volkskünstlern des 20. Jh. vor; am beliebtesten sind Lajos Kossuth (*Abb. 23*), Sándor Petöfi, István Széchenyi und Ferenc II. Rákóczi. Das ethnische Geschichtsbewußtsein wird durch die Darstellung der landnehmenden Magyaren bezeugt (*Abb. 24*).

ATTILA SELMECZI KOVÁCS

Erdély népi építészet

A szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum által szervezett tanácskozássorozat a magyar, tágabban a Kárpát-medence, népi építészet kutatásának legújabb eredményeit veszi számba. A néprajzkutatók mellett építészek, régészek, történészek, levéltárosok és még több más rokon tudományterület szakemberei, kétévente, egy-egy építészeti tájat tekintenek át. Eddig a Kárpát-medence északkeleti térsége, a Dél-Dunántúl, a Kisalföld, Nyugat-Dunántúl és a Balaton-felvidék kutatásáról tanácskoztunk.

Az Erdély népi építészetéről rendezett konferencia több szempontból kínál új lehetőségeket, hiszen egy olyan régiót tekintünk át, melynek legújabb kutatási eredményeit a szélesebb szakma kevésbé ismeri. Reméljük, hogy a tanácskozás ténye is ösztönzően hat majd, és a megjelenő tanulmányok nemcsak összegeznek, hanem a továbbmunkálkodás igényét is felkeltik.

Az Erdély népi építészetéről rendezett tanácskozás szerves része a Tusnádon a Műemlékvédelem Elméleti és Gyakorlati Kérdéseivel foglalkozó 8. Nemzetközi Tudományos Ülésszaknak, annak önálló szekciójaként, 1999. március 21-23. között kerül megrendezésre. A tanácskozás programját a Szabadtéri Néprajzi Múzeum a tusnádi konferencia rendező bizottságával közösen állítja össze, kérjük azonban, hogy az előadás tartására jelentkezésüket, valamint a Tudományos Ülésszak általános programjában meghatározott határidőre előadásukat, a Múzeumba, a szervezők címére küldjék.

A tanulmányokat a Szabadtéri Néprajzi Múzeum jelenteti meg a konferencia idejére.

Jelentkezni a következő címen lehet: Szabadtéri Néprajzi Múzeum Szentendre – Magyarország, Dr. Cseri Miklós főigazgató, Dr. Balassa M. Iván c. igazgató H-2001 Szentendre, Pf. 63. Tel. 36-26-310 686, 312-304, Fax. 36-26-310 183

A PARASZTI GAZDASÁGOK ESZKÖZELLÁTOTTSÁGA A XIX. SZÁZAD KÖZEPÉN SZATMÁR MEGYÉBEN

A paraszti kultúra történetileg változó képződmény. Ennek megragadásában segítenek a történeti források, amelyek közül számos a mindennapi élet történetileg meghatározott típusait tükrözi vissza (Niedermüller 1992, 356-357). Ezek sorába tartoznak a hagyatéki leltárok, amelyek ígéretes lehetőséget kínálnak a paraszti gazdaság és háztartás elemzésére (Benda 1989, 241.).

Az eddigi leltárfeldolgozások és forrásközlések (Benda 1988, Szent 1989, 99-131. Kocsis 1988, Körösi 1984, Bencsik 1993) egy-egy városi ranggal bíró település paraszti s vele szoros kapcsolatban álló társadalmi rétegeiről közöltek adatokat, ill. egy-egy hagyatéki leltár konkrét elemzését nyújtották (Benda 1988, Horváth D. 1987, Tóth 1988, Szabó 1986). Ezek a leltárok gazdag tárgyi világot mutatnak, a mindennap használt eszközöktől az ünnepi és a felhalmozási céllal vásárolt tárgyakig.

Az általam feldolgozott dokumentumok a fehérgyarmati járásbíróóság iratai között találhatóak.¹ Közülük 82 értékelhető hagyatéki leltár képezte dolgozatom forrásbázisát (55 férfié, 24 nőé, 1 házaspáré). A hagyatékozók döntő többsége földműves volt. A fennmaradó két leltár közül az egyik egy fehérgyarmati kötélgyártó, a másik egy tiszabecsi korcsmáros és boltos hagyatékát vette számba. A dokumentumok a fehérgyarmati járás 32 települését érintették,² és keletkezési idejük is szinte egybeesett: az 1855. és 1856. év. Ennek magyarázatát a közigazgatástörténetben kell keresnünk. 1852-ben az osztrák polgári törvényeket Magyarországon is bevezették, ez a hagyatéki leltárok felvételét kötelezően előírta a kincstárnak lerovandó illeték megállapítása végett. A parasztságra vonatkozó hagyatéki leltárok tömeges megjelenése ekkortól figyelhető meg. Ez azonban azzal járt, hogy a leltárok jóval homogénebbekké váltak, ezzel együtt információtartalmuk is kevesebb lett. (Benda 1989, 248-249) Ezek előrebocsájtása után azért vállalkozom mégis a paraszti gazdaságok eszközállományának jellemzésére, mert az inventáriumok olyan nagy számban fordulnak elő a szatmári területekre vonatko-

¹ Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Önkormányzat Levéltára IV. B. 607. A fehérgyarmati járásbíróóság iratai

² Botpalád, Kispalád, Nagypalád, Borzova, Cégény, Dányád (ma Cégénydányád), Darnó, Fehérgyarmat, Füledd, Fülöpös, Géberjén, Jánk, Majtis (ma Jánkmajtis), Kisnamény, Kölcsé, Kömörő, Magosliget, Matolcs, Mánd, Milota, Nagyar, Nagyhódos, Nagyszekeres, Kisszekeres, Nábrád, Olcsvaapáti, Panyola, Ricse, Sonkád, Cseke (ma Szatmárcseke), Tiszabecs, Tiszacsécsé, Tiszakóród, Istvándi (ma Túrístvándi)

zóan,³ hogy azok lehetőséget nyújtanak e terület XIX. század közepi elemzésére. Mivel a teljes anyag feldolgozása még folyamatban van, most egy szűkebb terület (az egykori fehérgyarmati járás) paraszti gazdálkodását, a gazdaságok tárgyi ellátottságát kísérlem meg dolgozatomban felvázolni. Paraszti gazdaságon falun vagy mezővárosban földműveléssel foglalkozó családi kisgazdaságot értek, ide sorolom a jobbágyszabadítás után nemesi kiváltságukat elvesztő, földjüket maguk művelő kismeseket is. Nem vontam be a vizsgáldás körébe a kézművesek és egyéb foglalkozásúak hagyatéki leltárát. (vö. Magyar történelmi fogalomgyűjtemény II. 1980. 717.)

A mai Szatmár megye kisebb tájegységekből áll: Tiszahát, Erdőhát (melynek része a Túrhat és a Palágyság), Szamoshát, Rétoldal (így nevezték az Ecsedi láp vidékét). (Erdész 1971/2, 65) Az egykori fehérgyarmati járás, mint közigazgatási egység magában foglalta e kisebb tájegységeket, az Erdőhát, a Tiszahát és a Szamoshát községeinek egy részét. Ez a terület földrajzi fekvésénél fogva átmenet az Alföld, a Kárpátok és Erdély között. Az első világháborúig több város – Szatmárnémeti, Nagykároly, Beregszász, Nagyszőlős, és kisebb iparosodó település, így Tiszaújlak – bekapcsolta ezeket a falvakat egy élénk kereskedelmi mozgásba. A terület lakossága részben e centrumok közvetítésével, részben közvetlenül is intenzív kapcsolatot tartott fenn a környező falvakkal. (Morvai-Molnár 1966, 256.) Főleg Szatmárnémeti, Beregszász piacaira hordták élelmiszerfeleslegeiket: sertést, marhát, gabonát, aszalt gyümölcsöt, szilvalekvárt, diót, juhsajtot, juhtúrót. Itt szerezték be háztartásaikba azokat az eszközöket, amelyeket maguk nem tudtak előállítani. Itt találkoztak vevőikkel a szekerező románok, a kárpátukrán dézsások, a Nagybanjáról, Husztról, Máramarosból, Beregből, Felvidékről érkezett fazekások, edényesek. (Sz. Kovács 1972) Az első világháború után az országhatár megváltozásával ez a terület elvesztette kapcsolatait természetes centrumával, és perifériává vált.

Szatmár megyében a gazdálkodást a földrajzi viszonyok és a települési szerkezet határozta meg. A sűrű településhálózatnak megfelelően hiányzott az Alföldre oly jellemző tanyarendszer, a kötöttségektől mentes tanyaszabálya. Általános volt viszont a nyomásos rendszer, annak minden kötöttségével együtt, jóllehet a tagosítások Szatmár megyében az 1830-as években megkezdődtek, és az első tagosított határu helységek közé tartozott többek között Sonkád, Csaholc, a három Palád. Az urasági földeket egy tagban mérték ki, a jobbágyszabadítás után az ún. dülös tagosítás érvényesült. (Orosz 1984, 140, 142-143.) Ez hosszú időre konzerválta a nyomásos gazdálkodást, amelyet a hagyatéki leltárak sok darabban összeírt földjei is aiátámasztják.

Az inventáriumok adatai alapján megkíséreljük a paraszti gazdaságok eszközellátottságát megállapítani, és a tárgyak tükrében az 1850-es évek közepének gazdálkodási módját felvázolni. Az inventáriumokban megjelennek a paraszti gazdaság alkotó elemei: föld, épületek, állatállomány, készletek, eszközállomány.

³ Még a mátészalkai és a csengeri járásbírósi iratai is sok hagyatéki leltárt tartalmaznak. Ezek feldolgozása folyamatban van.

A hagyatéki vagyon legnagyobb hányadát a földingatlanok tették ki. Ezeknek két összetevője volt: a szántóföld és a rét, valamint a belső telek. Becsértékük úgy tűnik falvanként változott. Botpaládon 1 hold első osztályú szántóföld becsértéke 50 ft, a másodosztályúé 40 ft, az 1 boglyás (amit egyenlőnek vettem 1 holddal) első osztályú rété 40 ft, a másodosztályú rété 20 ft. Ugyanez Fülesden a szántókra vonatkozóan 16 ft ill. 12 ft, a rétekre 10 ft és 6 ft. Az összvagyonon belül a föld értéke átlagosan 70% körül mozgott, a szóródás 50% és 90% közötti. A földek felvételére az inventáriumokba nem egységes gyakorlat alapján került sor. Volt olyan település, ahol a nemeseknek csak az úrbéres hagyatékát vették leltárba (Nagyszekeres), míg máshol csak a nemesi hagyatékot. A leltározók sokszor utaltak az elhunyt rendi hovatartozására, holott ezek az inventáriumok 6-8 évvel a jobbágyfelszabadítás után készültek. A szántóföldek és rétek kiterjedését mindenütt pontosan feltüntették, a helyrajzi számok megadásával. A földek nem egy tagban, hanem sokszor 15-20 darabban voltak. Nagyságát változatos mértékegységekben: holdban, vékában, köbölben, boglyában adták meg. Az is előfordult, hogy még egy településen belül sem használtak azonos mértékegységet.

Az esetek többségében a *lakóház* önálló becsértéket kapott, de előfordult, hogy a belső telki földekkel együttesen értékelték fel. A lakóházak között még gyakori az „egy lakrészes ház”, szoba pitvarral. A hagyatéki leltárak alapján úgy tűnik, hogy a „két lakrészes” házak nem terjedtek el általánosan. Bizonyosat azért nem állíthatunk mert az összeírt házak közel felénél nem említették annak tagolódását. Külön vették számba a *sütőházakat*, amelynek jelölésére használták a *sütőszelep*, *szelepsütő* kifejezéseket is. Öt községből van rá adatunk.⁴ A sütőházak értéke 4 és 8 ft között változott. A múlt század hatvanas éveire teszik, amikor a kandalló mellett kemence is megjelent a házban, korábban a szűk pitvar miatt az udvaron állt. Az udvari, konyhai és szobai kemencék megjelenése a szatmári síkságon még nem tisztázott. (Gunda 1984, 47.) Ha az nem is bizonyítható közvetlenül, hogy mikor került a házba a kemence, azonban a sütőházak kis számú jelenléte a területen azt feltételezi, hogy ez a folyamat az 1850-es évek közepén inkább a vége felé járhatott.

A lakóház után a legnagyobb becsértékkal a *csűrök* bírtak. Értékük átlagosan 50 vft körüli, ennyire taksáltak egy fából készült csűr, egy 8 öles csűr 130 vft-ot ért, de találkozunk 200 vft értékűvel is. A csűr gyakorisága szorosan összefügg a gabonatermeléssel, nagyobb elterjedése csak a múlt századra tehető. (Gilyén-Mendele-Tóth 1981, 64.) Az épület funkcióját egyértelművé teszik az összeírások. A Paládokon nyomtató csűrök voltak. Nagyhadonon, Sonkádön a szénatárolókat nevezték csűrnek: *szénás csűr*, *szénatartó csűr*. Ezek értéke azonban csak töredéke a nyomtató csűrökének, a 10 vft-ot sehol sem haladják meg. Ugyancsak a gabonatermeléshez kapcsolódó építmények a *kamrák*. Itt tárolták a szemes gabonát, raktározása komoly feladatot jelentett. Az évi termést biztonságos helyen kellett tárolni, óvni a melegtől, a nedvességtől, az élősdiektől (Erdész 1968, 204), s erre kiválóan

⁴ Kisszekeres, Botpalád, Nagypalád, Sonkád, Cseke

megfeleltek a *kamorák*. Értéke 5 és 30 vft között ingadozott. Anyaga: fa, patics; nagysága: 2, 2 és 1/2, 3, 4 öl. Nagypaládon egy-egy telken 2-3 kamra is volt, időnként egy fedél alatt szekérszínnel, dolgozószínnel. A lakótelken ezeken kívül szénatartókat is összeírtak. Elnevezése változatos: *szénás szelep* (csak a Paládokon nevezték így), *szénás ól*, *polyvás szelep*, *szénás csűr*, mint erre a fentiekre utaltam.

Az állattartás építményei között az *istálló* bírt a legnagyobb értékkel. A leltárak 22 %-ában fordult elő. Egy szalmafedelű, egy sor vályogra rakott istállót 24 vft-ra értékelték. Más, tartósabb anyagból is készültek istállók, a magasabb becsértékek erre engednek következtetni: 30-40-50-75 vft értékűek. Méreteire is vannak utalások, 4-6 öles istállókat írtak össze. *Marhaólak* a leltárak 42 %-ában, a *sertésólak* 52 %-ában fordulnak elő. *Méhest* négy településen (Nagypalád, Kispalád, Nagyhodos, Ricse) írtak össze. Helye a beltelken lehetett. A XIX. század közepétől terjedt, hogy a méhes a beltelken állt. (Boros 1987, 548.) Sok helyen a telek építményei közé tartozott a *kút*. A kutak egy része közös tulajdonban lehetett, a hagyatékozók némelyike 1/2, 1/3, 1/4 rész kutat birtokolt. Fajtáját tekintve volt *gödörkút*, *bodonyos kút*, *gémes kút*.

Az állatállomány összetételét jellemezve megállapíthatjuk, hogy a szarvasmarha mellett a sertés és lótartás is számottevő volt. A leltárak 66 %-ában volt tehén, 28 %-ában ökör, 64 %-ában ló, 56 %-ában sertés. Ennek alapján úgy tűnik, hogy igázásra elsősorban lovat alkalmaztak, a háztartásoknak csak alig több mint 1/4-ben írtak össze ökröket. A leltárak adatai arra engednek következtetni, hogy a Paládokon többnyire az ökröt igázták, az Erdőhát egyéb községeiben inkább a lovat. Valószínű, hogy a sertéstartás jelentősebb volt, mint az a leltárak alapján kitűnik. Sertésól ott is szerepel ahol sertést nem írtak össze. Elképzelhető, hogy a hagyatéki felvétele előtt már valamelyik örököshöz került, vagy az is, hogy a sertést már feldolgozták, de élelmiszer formában a hagyatéki leltárakban nem szerepel. A szárnyasok előfordulása a leltárakban nagyon ritka. Mindössze három esetben szerepelt a hagyatékokban tyúk, ugyanennyiszor liba.

Hagyományosan méhtartó terület az Erdőhát. Recens anyag alapján megállapítható, hogy az erdőháti méhészkedés több vonatkozásban alig haladta túl a XVIII. század végi és XIX. század eleji népi méhészkedést. Erre utalnak a méhke-resés emlékei, a kelence típusú méhesek előfordulása, a méhtartás módja és hiedelemanyaga. (Szabadfalvi 1956, 480) A méhészkedés építményei és a méhlokások a leltárakban is megjelennek. Két két öles méhest írtak össze Nagypaládon, amelyek közül az egyik a mezőn állt. A többi esetben külön jelölés nélkül említik a méheseket. (Nagyhodos, Botpalád, Ricse) Vagyis úgy tűnik, hogy a külön jelölés nélküli méhesek nem a mezőn, hanem a beltelkeken helyezkedtek el. A szatmári területeken méhlokásra faköpüt és kast használtak. A köpüket az erdőből hazahozott odvas fákból készítették. A kasok használatának kezdeteit nem lehet pontosan meghatározni. A népi emlékezet szerint csak az 1890-es években kezdték azokat használni. Leggyakoribb a gyékényből készült kas volt. (Szabadfalvi 1956, 465, 467.) A hagyatéki leltárak alapján ezt az időszakot korábbra tehetjük, az 1850-es évek köze-

pén már biztosan használtak méhkasokat is a méhészek. Megfigyelhető, hogy a Paládokon csak köpük fordulnak elő, a többi részen vegyesen köpü és kas.

Egy-egy gazdaságról, háztartásról sokat elárul az ott tárolt termények, élelmiszerek mennyisége, összetétele. Az Erdőhát, Szamoshát, Tiszahát jellemző, a leltárakban leggyakrabban előforduló terményei: *búza, zab, málé* (a kukoricát nevezték így területünkön). Borszár Mózes sonkádi lakosnak 6 köből búzát, 5 véka zabot, 25 véka csöves tengerit, 4 szekér szénát, 2 véka krumplit, 20 véka szilvát írtak össze a hagyatéki leltárában.⁵ A burgonya ekorra már általánosabb lehetett, mint negyed századdal korábban. 1828-ban az Erdőháton és a Tiszaháton még egyáltalán nem termelték, a Szamosháton is mindössze három községben. Ugyanakkor a kukorica termesztése általános volt az egész területen. (Fazekas 1994, 124.) A gabonafélék között találunk még *árpát* és *kétszerest*. *Kender* mindössze három hagyatéki leltárban szerepel. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne termelték volna szélesebb körben e növényt, hiszen a ruházkozásban és háztartásban használt textilek alapanyaga a kender volt. Jelentőségét e területen szinte az 1960-as évekig megőrizte. (Janó 1966, Szabó 1988.) A leltárakban a kenderfeldolgozás eszközei közül csak az *esztovata* (a szövőszék helyi neve), a *gereben* és a *törő* fordul elő, azok is egy kivételtől eltekintve a női leltárakban. Valószínű, hogy a többi kenderfeldolgozáshoz kapcsolódó eszköz nem képviselt olyan értéket, amely a leltárba vételt szükségessé tette volna, vagy ami még valószínűbb, hogy ezek az eszközök leányágon öröklődtek tovább, s eleve be sem kerültek a hagyatékbba.

A termények között előfordult még a bab, vagy ahogyan területünkön nevezték (az összeírásokban is így szerepel) a *paszuly*. Babot bizonyára több településen termeltek, mint ahány településen a hagyatéki leltárakban előfordult. Recens néprajzi adatok szerint nagyon sok fajtáját ismerték, a táplálkozás fontos alapanyaga ma is. (Gunda 1984, 64.)

A Szamos és a Tisza árvizei gyakran tönkretették a települések szántóföldjeit, így a lakosság élelmezésében fontos szerepet kaptak az ártéri gyümölcsösök. Az ártéri szilva- és almaligetek, dióerdők terméseit só- és faszállító tutajosok, csengeri, tarpai sajkások szállították Tokaj, Szolnok piacaira. A friss gyümölcsön kívül jelentős volt a lekvár-, aszalvány- és pálinkakészítés is. (Frisnyák 1985, 80.) A hagyatéki leltárakban a Paládokon, Fehérgyarmaton és Nagyhódoson írtak össze gyümölcsfákat. A leltárak többségében nem jelölték helyét, ahol meghatározták ott a kertben álltak a fák. A terület jellemző gyümölcse a szilva volt, legnagyobb számban a szivafák fordultak elő (10-30-40-50-72 db), az almafák ritkábban és kisebb mennyiségben (2-3-4-17 db). Szórványosan említettek még 1-2 db körte-, meggy-, dió-, som- és eperfát, vagy összefoglalóan csak gyümölcsfákat, megadva számukat (22-69-75 db), értéküket.

A gabonát *szuszékban* vagy *hombárban* tárolták, mindkét kifejezés ácsolt gabonásládát jelöl. (Füzes 1984, 43.) Ezek helye a kamrákban volt. A két kifejezés egyidejű használata jelzi, hogy Szatmár megye átmeneti jellegű, a két terminus

⁵ Borszár Mózes hagyatéki leltára IV. B. 607.

érintkező területei közé tartozik. A leltárban gyakoribb a szuszék alak, de Tiszakóródon a két kifejezést egymás mellett használták: *búzatartó szuszék vagy hombár*. Nagypaládon 10 köblös hombárt írtak össze, Botpaládon 12 köblös szuszéket. Úgy tűnik, a ládák nagyságával nem függött össze azok elnevezése. (Vö. Páll 1987, 79.) Kisebb mennyiségű élelmiszer, liszt, só tárolására használták a *putinákat*. Néprajzi gyűjtésekből tudjuk, hogy zsír tárolására is használták, ezt mutatja a *zsiros putina* kifejezés, amely Csúry Bálint *Szamosháti szótárában* is szerepel. (Csúry 1936, 253.) A hagyatéki leltárakban külön jelölés nélkül, mint putina fordul elő, így nehéz eldönteni mikortól használták zsír tárolására is. Ismert, hogy Dunántúlon az 1850-es, 60-as évektől a sertéstartásban fajtaváltás következett be, a mangalica hússertés megjelenésével a szalonnát előnyösebb volt zsírnak kisütve tárolni. Ezt alátámasztják az ezen a területen keletkezett hagyatéki leltárakban gyakran előforduló zsirtartóedények, a vendölök vagy vendelek. (Knézy 1990, 568.) A szatmári területekre vonatkozóan ilyen egyértelmű adatokkal nem találkoztam, de valószínű, hogy a fajtaváltás itt is elindult. Erre utalhat a *piros sertés* elnevezés.⁶ Recens néprajzi gyűjtésekből tudjuk, hogy *bödön, putina, fazék* egyaránt szolgálhatott zsír tárolására. A leltárak ebben nem adnak eligazítást, zsír egyáltalán nem szerepel a paraszti és kismemesi háztartásokban. Egy középnemesi hagyatékban, Kölcsey Ádámné szatmárcsekei kúriájának a kis kamrájában írtak össze a leltározók „25 itzényi fazék zsírt”. (Szabó 1986/1, 103.) A leggyakrabban előforduló tárolóeszköz a hordó, szinte minden háztartásban volt belőle egy-kettő, a nagyobb földdel rendelkezőknél 6-7 darabot is összeírtak. Tartottak benne almaecetet (*egy gönczi hordó alma eczettel*), szilvát (*36 szilvás hordó*), szilvapálinkát (*a kis négy vasabroncsos hordó szilva pálinkával*), káposztát.

A gazdálkodáshoz szükséges eszközök közül legnagyobb értéke a szekereknek volt, az ökörszekéré a legmagasabb (30 vft), ezt követi a vasas lószekér (25 vft), legértékteleőbb a fakószekér (6-10 vft). Ezenkívül a szántóföldi műveléshez hozzátartozott még az eke taligával, borona – a háztartásoknak csak ötödében fordult elő –, a kasza, kapa, vasvilla, favilla. Ugyanakkor a sarlót jóval kevesebbszer említik, hasonlóan az ásót, gereblyét, lapátot. Csép egyáltalán nem fordul elő a leltárakban. A mag tisztításához használt eszközök: szórólapát, rosta, szórómalom. Ez utóbbi értéke 10 vft körüli volt. Még számos egyéb, a gazdálkodáshoz kapcsolódó, kis értékű tárgy is bekerült a leltárakba, amelyek részben az állattartáshoz, részben a földműveléshez kapcsolódtak: sódaráló, kásadaráló, csengő, járom, béklyó, lószerszám, oldalrúd, láncok, kötelek. Szinte minden háztartásban megtalálhatóak a famegmunkáló eszközök: fejsze, balta, fűrész, kétnyelű kés, ritkábban fordul elő a faragó (tkp. faragóbárd), fúró, véső, gyalu.

Területünkön a paraszti háztartások eszközellátottsága a hagyatéki leltárak alapján úgy tűnik nagyon szegényes volt. A föld és az egyéb építmények, vagyis az inagatlanok értékéhez viszonyítva az eszközök és az állatállomány értéke alacsony, 12-15%. A felszereltség színvonala összevetve az ismert mezővárosi pa-

⁶ IV. B. 607. 44 doboz Piros Katalin hagyatéki leltára, Panyola 1855. április 7.

rasztgazdaságok eszközkészletével, jóval szerényebb (Vö. Szilágyi 1977, 596-608, Benda 1989, Kocsis 1988). Azonban nem valószínű, hogy ettől lényegesen gazdagabb lett volna a gazdálkodáshoz szükséges eszközkészlet, még akkor sem ha feltételezzük a leltározók következetlenségeit a leltározások során. Figyelembe kell vennünk, hogy a parasztgazdaságok „pénzkitermelő” képessége nagyon alacsony volt, összefüggésben az ipar és kereskedelem fejletlenségével. Ezért a gazdálkodáshoz szükséges eszközöket (és más iparos által készített tárgyakat) nagyon megbe-csülték, hiszen ezek ára a mezőgazdasági termékek árához viszonyítva magas volt. Fokozottan így volt ez az ország északkeleti részén, ahol az ipar még a magyarországi átlagnál is alacsonyabb szintű volt. A hagyatéki leltárak tükrözik az itt élők más területekhez viszonyítva szerényebb életmódját, amely a gazdálkodáshoz kapcsolódó szűkös eszközellátottságban is megmutatkozott.

Nyíregyháza

SZABÓ SAROLTA

IRODALOM

BENCSIK János

1993 *Tokaj társadalma a tárgyak tükrében*. Sátoraljaújhely

BENDA Gyula

1984 *Egy Zala megyei köznemesi gazdaság és család a XVIII. század közepén (Parraghy László hagyatéka)*. Agrártörténeti Szemle XXVI. 1-84.

1988 *A keszthelyi uradalom 1850 előtti hagyatéki és vagyonösszeírásai I. Keszthely 1711-1820*. Budapest

1989 *Inventárium és paraszti gazdaság a XVIII-XIX. században*. Zalai Gyűjtemény 28. 241-249. Zalaegerszeg

BOROS Marietta

1987 *Méhes*. Magyar Néprajzi Lexikon 3. Főszerk.: ORTUTAY Gyula. 548. Budapest

ERDÉSZ Sándor

1968 *Gabonataróroló építmények a szatmári Erdőháton*. A Nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve X. 203-215. Budapest

1971 *Szamosköz néprajzáról*. Szabolcs-Szatmári Szemle VI/2. 65-80.

FAZEKAS Rózsa

1994 *Földművelés és állattenyésztés Szatmár megyében az 1828. évi összeírás tükrében*. Szabolcs-Szatmár-Beregi Levéltári Évkönyv X. 115-139. Nyíregyháza

FRISNYÁK Sándor

1985 *Történeti földrajz*. Nyíregyháza

FÜZES Endre

1984 *A gabona tárolása a magyar parasztgazdaságokban*. Budapest

GUNDA Béla

1984 *A szatmári hagyományos népi műveltség etnogeográfiai helyzete*. Tanulmányok Szatmár néprajzához. Szerk.: UJVÁRY Zoltán és FARKAS József 35-137. Debrecen

HORVÁTH D. Tamás

1987 *Egy mezővárosi iparos a reformkor kezdetén – Steindl György keszthelyi kézműves hagyatéka*. Rendi társadalom-polgári társadalom. 173-178. Salgótarján

JANÓ Ákos

1966 *A kender felhasználása s gazdasági jelentősége Szatmárban*. Néprajzi Közlemények 9. 1-2 sz. 120-142.

- KNÉZY Judit
1990 *Gazdasági változások és a somogyi parasztság táplálkozásának átalakulása (1850-1890)*. A Magyar Mezőgazdasági Múzeum Közleményei 1988-1990. 555-582.
- KOCSIS Gyula
1988 *Hagyatéki leltárak Cegléd 1850-1900. Mezővárosi és falusi közösségek iratai. Inventáriumok 2*. Ceglédi Füzetek 24. Cegléd
- Magyar történelmi fogalomgyűjtemény II. Szerk.: BÁN Péter. Eger, 1980. 717.
- MORVAY Judit – MOLNÁR Mária
1966 *Tárgygyűjtés Szatmárban*. Néprajzi Értesítő XLVIII. 255-307.
- NIEDERMÜLLER Péter
1992 *Új törekvések a magyar néprajzban. Közellátések*. Néprajzi, történelmi antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára. Szerk.: MOHAY Tamás. 353-369. Budapest
- PÁLL István
1987 *Szabolcs megye népi építkezése a XIX. század közepén*. Magyar Népi Építészeti Archivum Kiadványai 2. Szentendre
- SZABADFALVI József
1956 *Méhészkedés a szatmári Erdőháton*. Ethnographia LXVII. 451-482.
- SZABÓ Sarolta
1986 *A szatmárcsekei Kölcsey-kúria leltára*. Szabolcs-Szatmári Szemle 1986/1. 97-111.
1988 *Kenderfeldolgozás és vászonfelhasználás egy szamosmenti faluban*. A Jósa András Múzeum Évkönyve XXI-XXIII. 73-99. Nyíregyháza
- SZENTI Tibor
1989 *A vásárhelyi lakóház eszközkészletének változásai*. Építészeti az Alföldön II. Szerk.: NOVÁK László, SELMECZI László. 99-131. Nagykőrös
- SZ. KOVÁCS Emese
1972 *Népi táplálkozás Botpaládon*. Szakdolgozat, kézirat. ELTE Tárgyi Néprajzi Tanszék
- SZ. KÖRÖSI Ilona
1984 *Adatok a reformkori Kecskemét életmódtörténetéhez*. Cumania VIII. 107-145. Kecskemét
- TÓTH Zoltán
1989 *Schizler Károly kádármester Szekszárdon. Esettanulmány*. Szekszárd társadalma a századfordulón. 130-159. Budapest
- SZILÁGYI Miklós
1977 *Mezővárosi társadalom és műveltség*. Gyomai tanulmányok. Szerk.: SZABÓ Ferenc. 596-608. Gyoma

VERSORGUNG DER BAUERNWIRTSCHAFTEN MIT GERÄTSCHAFT MITTE DES 19. JH. IM KOMITAT SZATMÁR (IM SPIEGEL DER NACHLASSINVENTARE)

Die massenhafte Erscheinung der Nachlaßinventare in bezug auf die Bauernschaft ist seit 1852 zu beobachten, als die österreichischen Zivilgesetze in Ungarn eingeführt wurden. Auch die von der Verfasserin aufgearbeiteten Inventare wurden zu dieser Zeit aufgestellt (1855-1856). 82 auswertbare Inventare wurden gefunden (davon beziehen sich 80 auf Ackerbauwirtschaft) und bilden die Quellenbasis dieses Aufsatzes.

Auf Grund der Inventarangaben wird der Versuch unternommen, die Versorgung mit Gerätschaft der Bauernwirtschaften eines bestimmten Gebietes (NO.-Ungarn, ungefähr der Dörfer zwischen den Flüssen Szamos und Theiß) festzustellen und an Hand der Gegenstände die um die Mitte der 1860er Jahre übliche Wirtschaftsweise aufzuzeichnen. In den Inventaren erscheinen die Komponenten der Bauernwirtschaft: Boden, Gebäude, Viehbestand, Vorräte, Gerätschaft.

Den größten Teil des Nachlaßvermögens bildeten die Grundimmobilien. Diese bestanden aus zwei Teilen: das Ackerfeld mit dem Hofland und die Weide. Die Felder wurden nicht nach einheitlicher Praxis inventarisiert. In manchen Siedlungen wurde nur der Urbarialnachlaß ins Inventar aufgenommen, an anderen Stellen nur der adelige Nachlaß. (In den Inventaren wurde oft auf die ständische Zugehörigkeit des Verstorbenen hingewiesen, obwohl sie schon 6-8 Jahre nach der Aufhebung der Leibeigenschaft angefertigt wurden.)

Nach dem Wohnhaus stellten die Scheunen den höchsten Wert dar. Ihre Häufigkeit hängt mit dem Getreidebau zusammen, ihre weitere Verbreitung ist erst auf das vergangene Jahrhundert anzusetzen. In einigen Gemeinden wurden auch die Heuschuppen (ung. szénapajta) als Scheunen (ung.: csűr bezeichnet, in manchen Dörfern auch Heuspeicher, doch stellten diese wertmäßig nur einen Bruchteil der Druschspeicher dar. Ebenfalls mit dem Getreidebau zusammenhängende Bauten waren die Kammern, die zur Speicherung von Korngetreide dienten. Unter den Bauten der Viehzucht hatten die Ställe den höchsten Wert; diese kamen in 22% der Inventare vor. Kuhställe waren in 42%, Schweinekoben in 52% der Inventare angeführt. Bienenhäuser wurden in vier Siedlungen zusammengeschrieben.

Was die Zusammensetzung des Viehbestandes betrifft, ist festzustellen, daß neben der Rinderzucht auch die Schweine- und Pferdezucht von beachtlichem Umfang war. Für die Erdöhát-Region war die Bienenzucht bezeichnend. Die in den Inventaren der Regionen Erdöhát, Tiszahát, Szamoshát am häufigsten vorkommenden Feldfrüchte: Weizen, Hafer, Mais, Gerste, Mischkorn. Kartoffeln wurden damals noch nicht überall gezüchtet.

Von den landwirtschaftlichen Geräten stellten die Wagen den höchsten Wert dar; in den Inventaren sind auch sonstige, zum Ackerbau erforderliche Geräte zu finden: Pflug mit Karre, Egge, Sense, Hacke, Heugabel, hölzerne Gabel. Die Sichel kam hingegen viel seltener vor, wie auch der Spaten, der Rechen und die Schaufel. In den Inventaren erscheinen auch die zur Kornreinigung erforderlichen Geräte: Wurfschaukel, Sieb, Streumühle. Fast in jedem Haushalt wurden Geräte zur Holzbearbeitung zusammengeschrieben: Axt, Beil, Säge, Messer mit Doppelheft, seltener das Holzschnitzerbeil, der Bohrner, der Stichel, der Hobel.

In diesem Gebiet scheint an Hand der Nachlaßinventare die Versorgung der bäuerlichen Haushalte mit Gerätschaft sehr ärmlich gewesen zu sein. Im Vergleich mit dem Wert des Bodens und der Gebäude, d.h. der Immobilien, war der Wert der Geräte und des Viehbestandes sehr niedrig (12-15%). Verglichen mit der Gerätschaft der bekannten Bauernwirtschaften von Marktflecken stand das Niveau der Rüstung auf einen viel bescheidenerem Niveau.

SAROLTA SZABÓ

Etnológiai Központ

A Fórum Intézet révkomáromi Etnológiai Központjának fő célkitűzése és feladatai: a szlovákiai magyar népesség népi kultúrájának tudományos igényű néprajzi kutatása, az eredmények dokumentálása, valamint azok közzététele. E célkitűzéseknek megfelelően különféle kutatási projektumokat dolgoz ki és bonyolít le. Ezek egyik legfontosabbika az interetnikus kapcsolatok a Kárpát-medence északi részén c. projektuma. A vallási néprajz kutatásának fellendítése érdekében létrehozta és folyamatosan bővíti "Szakrális Kisemlék Archívumát". A szakkutatók számára hozzáférhető néprajzi szakkönyvtárat és adattárat tart fenn.

Fórum Intézet, Etnológiai Központ, P.O.Box 154., Župná 16,
945 01 Komárno 1, Tel.: 00421-(0)819-732 854
Dr. Liszka József, igazgató, etmo@ba.telecom.sk
L. Juhász Ilona, könyvtáros-dokumentátor

TOLVAJLÁS A MEZŐKÖVESDI GÖRÖG BOLTJÁBAN – XVIII. SZÁZADI PERIRAT VISELETTÖRTÉNETI TANULSÁGAI

A Diósgyőr–tokaji koronauradalom, diósgyőri ügyészség Perek és ügyek 1791-1806. 19. csomója (Országos Levéltár, E 687) tartalmazza Tancsik Rozália lopási ügyét. A perhez 12 irat tartozik az 1791-92 közötti időből.

Tancsik Rozália 16 esztendős pápista "kóborló leány" Szalay Mihályné nénjénél tartózkodott éppen, amikor 1791. április 15-éről 16-ára virradólag belopózott a helyi kereskedő Diemandy István boltjába, és onnan különféle textíliákat lopott. A periratok nem tisztázzák a pontos körülményeket, de valószínűnek látszik, hogy több alkalommal is sor került a lopásra, mert nagy mennyiségű áru tűnt el a boltból. A mezőkövesdi görög boltos feljelentése alapján elfogják Tancsik Rozáliát, majd később bűntársát Varga Katalint is. A feljelentést tevő görög boltos jegyzékét a lopott holmigról a mezőkövesdi görög kereskedő kompánia nevében Paukovics György kereskedő is aláírta. Tancsik Rozália kihallgatási jegyzőkönyvei, a mezőkövesdi bírák jegyzéke a lopott holmigról, a boltos jegyzéke, majd pedig Sári Györgyné varró tanúvallomása tartalmazzák a kövesdi viseletre és életmódra vonatkozóan a legfontosabb adatokat.

Mezőkövesd XVIII. századi történetéből hiányzott a görögök megtelepedésének és a boltjaik kialakulásának, kereskedelmi tevékenységüknek ismerete. (Sárközi 1973, 39-175.). Csupán azt tudtuk, hogy zsidó kereskedők és árendások működtek: az első zsidó árendás 1797-ben települt a városba, intenzív kereskedelmi tevékenységet pedig Sugár Jakab folytatott először, a források szerint 1812-től (Sárközi 1973, 108). Ezért is nagy jelentőségű Tancsik Rozália periratának tanúsága a Mezőkövesden egykor működő görög kereskedőkről, a kompániáról az 1790-es években. A görögök megtelepülése Mezőkövesden a környező városokból történhetett, valószínűleg akkor, mikor ott tevékenységük hanyatlani kezdett. Diemandy István macedoromán eredetű (görög nyelvet használó) kereskedő volt – Diamandi nevű görög kereskedők a források szerint Tokajban, Egerben és Miskolcon is éltek. (Dobrossy 1984, 161.) A XVIII-XIX. század fordulóján még virágzott kereskedelmük Mezőkövesden, a XIX. század első felétől vették át helyüket a lassan betelepülő zsidó kereskedők.

A kihallgatási jegyzőkönyv és a tanúvallomások alapján kibontakozik a tovajlás részletes eseménytörténete.

A lopással gyanúsított "Tancsik Rózi" (a kereskedő jegyzékében így szerepel) (O. L. E687. 3. sz. irat) "kóborló leány", illetve "vagabund" (O. L. E687. 12. sz.

irat), csavargóként él, a lopás idején "nénjénél" Szalay Mihálynénál tartózkodik, talán rokonként, de elsősorban szolgálóként. Késő délután, a lopást megelőzően Szalay Mihályné sóért küldte a boltba. (O. L. E687. 5. sz. irat) A tolvaj elbújt a sókamra ajtaja mögött, és ott várta meg, hogy a boltos az ajtókat bezárja, majd "amidőn már lefekött az Bótos minden cselédestől, az sókamrából által mentem az kereskedő Bótba" – vallotta, és a sötétben, nem is tudva, hogy milyen "portékákat", de ami a kezébe akadt összeszedte, azután kilopódzott a boltból, az ajtót nyitva hagyva. A lopott holmit abba a tarisznyába tette, amelybe a sőt kellett volna hoznia, majd hazaérve, gazdaasszonya tudta nélkül egy zsákba átrakva, a ház háta mögött a gaz között eldugta. (O. L. E687. 5.sz. irat)

Varga Katalin vallomásából, akit a boltos feljelentése alapján társként elfogtak, az ellopott portékák további sorsáról kaphatunk ismereteket. Varga Katalin, Kertész János hitvese, 25 éves, Szalay Mihályné szomszédságában Bóta Pálnénál lakik. (O. L. E687. 7. sz. irat) Bóta Pálnét az elfogatási iratban Varga Katalin anyjának nevezik, de a vallomásokban Varga Katalin gazdaasszonyának jelöli meg, Tancsik Rozália vallomása szerint "Varga Maris Kata Bótáné zsellérje". (O. L. E687. 6. és 11. sz. irat)

Varga Kata húsvét előtt két héttel, a Szalayné háza mögött ráléptett egy zsákra, amely "ganejporral volt bétakarva, de a végei ki-láczottak", felemelte és Bóta Pálné gazdaasszonyának átadta. Tancsik Rozália nemsokára észrevette a zsák eltűnését, és ment a szomszédba megkérdezni, hogy hova lett? Varga Katalin bevallja, hogy a lóczán van, mire Tancsik Rozália megkéri, hogy dugja el valahová az ágyba, majd később elviszi. Varga Katalin ezt megtagadja, ezután Bóta Pálnét kéri meg, aki végül el is dugta. Este a bírák Csomós András vezetésével megjelentek Bóta Pálnénál "motozni", "és az asztal szökbe a lócza alatt" észre vették a hanyott feldet" azt kibontották, és a zsákot megtalálták. A bíró kérdésére, hogy ki ásta el a zsákot Varga Katalin azt vallja: "Ns. Bóta Pálné Gazda asszonyom ásta el tészta vagdalóval". A bírónak arra kérdésére, hogy ha tudta, hogy lopás történt, miért nem jelentette, Varga Katalin azzal mentette magát, hogy már túl késő volt, és hamarosan meg is jöttek a bírák: "Midőn pedig a bírák motozni jöttek akkor én a komrába feküdtem és már akkor mentem ki a gazdaasszonyom szobájába, midőn a zsák már az asztalon volt, Lázár András tizedes ülvén mellette." (O. L. E687. 7. sz. irat). Varga Katalinnál két darab gyolcsot, egy darab "rása-mását", pamutot, bagaziát, és egy "lajbliknak" valót találtak.

Dudás Barbara, Sári György hitvese tanúvallomása a lopás előzményeiről és következményeiről tudósít, illetve a lopott materiák sorsáról. (O. L. E687. 8. sz. irat)

E szerint Tancsik Rozália már karácsony előtt elvitt hozzá megvarratni négy ingváll ujjának való, már megszabott vékonyabb vásznat és négy ingváll derekának valót, amely még nem volt megszabva és kb. öt rőf lehetet. Dudás Barbara egy ingvállat még karácsony előtt megvarrt Tancsik Rozáliának, kettőt karácsony után. Egyet átadott Lakatos Katának, Sári Mihály feleségének, az ágyának megvarrásra, mert Lakatos Kata is varrt Tancsik Rozáliának három ingvállat és egy kötöt. A

kötő gyolcs volt, az ingvállból kettő gyolcs, egy pedig vászon. Így tehát egy időben két gyolcs kötő és hat ingváll készült két varró által Tancsik Rozáliának.

Munkadíj fejében Tancsik Rozália textíliákat adott a varróknak. Nem csak fizetett vele, hanem cserélt is. Dudás Barbarának hat rőf gyolcsot és egy fehér virágú veres teveszőr matériát, fél rőföt adott, kapott érte 3,1/4 rőf tizenkettes vásznat és négy garas ára cérnát. Dudás Barbara utólag még megvallotta, hogy kapott Tancsik Rozáliától 1,1/2 rőf "czifra fehér sikos pántlikát egy fél cipőért és bicskáért."

Gáspár Anna, Fehér Mihály felesége szintén anyag fejében vállalta, hogy még karácsony előtt varr Tancsik Rozáliának "fodros varot ingvállat" öt rőfnyi teljes vastag gyolcsért: a gyolcsot a bírák elkobozták tőle, és még két forintot kellett fizetnie a görög kereskedőnek.

E tanúvallomások alapján alapos a gyanú, hogy Tancsik Rozália tolvajlásait már korábban is folytatta, felfedni csak április 15-16-ára virradólag lehetett, amikor a lopott holmit megtalálták.

A lopásügy utolsó fontos irata Tancsik Rozália második, a diósgyőri ügyészség előtt elmondott vallomása (O. L. E687. 11. sz. irat), amely több helyen is eltér korábbi vallomásától. Ebben tagadta, hogy több alkalommal vitte volna el a textíliákat, mint ahogy azt is tagadta, hogy a lopásban társa lett volna. Most azt vallotta, hogy az ingnek valót egy „tőttul” vette régen, s abból varratott Dudás Barbarával. A „szőr parter laibli”-t a kövesdi Szabó Fehér Mihály szabta meg, a laiblinak valót az 1790. évben Szent Mihály napkor Egerben vette. A 9 rőfnyi eperjesi gyolcs és a 20 rőfnyi eperjesi vászon és a késmárki gyolcs felszabdalását tagadta, és a szomszédokra próbálta fogni. Az eseménytörténet részletesebb változatát olvashatjuk a második vallomásban. Szalay Mihályné, Tancsik Rozália nénye a lopás idején betegágyban feküdt. Tancsik Rozália a boltból hazaérve megigazította a beteg ágyát, és ezalatt az ágy fejébe dugta a lopott portékákat, anélkül, hogy nénye észrevette volna. Ezután elment hazulról, s távolléte alatt a szomszédból Bóta Pálné átment a beteg Szalay Mihálynéhez foltnak valóért. Szalay Mihályné mondta, hogy keressen az ágyban, Bóta Pálné így akadt rá a lopott portékákra: a gyolcsokra és a zöld „rásá-másá”-ra. Eközben hazaért Tancsik Rozália, Bóta Pálné tőle is foltnak valót kért. Tancsik Rozália azt mondta, hogy nincs, erre Bóta Pálné megmutatta, hogy ő mit talált az ágy fejében; a zöld rása már akkor a kötője alatt volt. Azt tanácsolta, hogy ne az ágy fejébe dugja, s azt is mondta, hogy a rását elviszi, varr belőle két szoknyát, egyet magának s egyet Tancsik Rozáliának. Ajánlkozik, hogy a többit is eldugja „s a feldnek se” mondja. Tancsik Rozália, megkísérli visszatartani a rását, de Bótáné elviszi. A Bótáné által fel nem fedezett matériákat ezután Tancsik Rozália zsákba rakja, és a ház mögött eldugja. A ház mögé a gazba rejti, ezt veszi észre Varga Kata, Bótáné zsellérje, s viszi be Bótánénak. Ezután ássa el Bótáné a szobában a lóca alatt. Tancsik Rozália a „motozásnak” fül- és szemtanúja volt, mivel Bótáné kamrájában hált.

Tancsik Rozáliát és társát Varga Katalint, akik több mint 100 forintnyi kárt okoztak, egyébként is csavargó tolvajok, „a kárnak megtérítésén kívül országunk

élő törvénye szerint ... az élők számából ki töröltetni fent nevezett fiscalis kéványa” (O. L. E687. 12. sz. irat).

A XVIII. század végéről származó perirat a paraszti élet különböző területein egy határozott változás folyamatának mozzanatairól tudósít.

Mezőkövesden ezek a változások XVIII. század második felében megkezdődtek, mint azt egyéb forrásokból tudjuk. A „contractus urbarialis” 1784-ben történt aláírásával „új korszak kezdődött Mezőkövesd történetében” (Sárközi 1973, 103). A XVIII. század utolsó és a XIX. század első negyedében megerősödik, gyarapodik, és nagyobb ütemben polgárosodik a város élete. Ennek háttérében a magános és városi pusztabérleteken folyó nagyállattartás húzódik, amely nagy jövedelmet hoz, és a rendezett adózási viszonyok között jelentős jövedelmet hagy meg a mezőkövesdieknek. A pénzben fizetett adó és a pénzforgalom növekedése következtében jelentős kereskedelem jön létre. A legjobban eladható termék ekkor a gyapjú, a mezőkövesdiek jelentős juhászata is javítja a város életét. Mezőkövesden az életmód feltehetően a legközelebbi Miskolc életének mintájára kezd átalakulni. „II. József korában a 18. század végén is – miként két és fél évszázaddal korábban – Mezőkövesd Miskolc után a legnépesebb települése Borsod megyének”, a második legnagyobb város. Az 1786. évi népszámláláskor Miskolc lakossága 13402 fő, Kövesd 4622 fő (Kápolnai 1975, 397). A XVIII. század derekától egyre növekedő bevándorlás (1000 fő körül) révén a nyolcvanas évekre megnövekszik a lakosság száma, a folyamat az 1820-as évekig tart.

Az 1784-90 közötti urbárium szerint a telkes családok a város lakosságának 70-80 %-át teszik, a zsellérek 20 %-át (1847-ben a lakoságnak már csak 40 %-a telkes, 60 %-a földnélküli zsellér, cseléd vagy napszámos (Kápolnai 1975, 404). A XVIII. század 80-90-es éveit tehát Mezőkövesden egyfajta, bizonyos rétegeknél viszonylag jó, más rétegek esetében is tűrhető gazdagsággal egy dinamikusan átalakuló életmódot eredményezett, amelyet a kiterjedt *kereskedelem* látott el áruval. A környező nagyobb városokból Mezőkövesdre települő görög kereskedők tevékenysége szerteágazó volt, és jellegében megegyezett a miskolci, tokaji vagy egri kereskedők működésével, ami a mezőkövesdieknek egyre városiasodó fogyasztási szokásaira utal (Fügedi 1979, 130-132., Dobrossy 1976, 2).

Az élet „polgárosulását” elősegítette a Római Katolikus Egyház, amely jelentősen megerősödött és kiépült Mezőkövesden. Ekkorra kiépült az iskolázás-, templombajárás-, a munka- és ünnepnapok rendje, járványügyi szabályokat vezetett be, megszervezte a szegények és a betegek gondozását stb (Historia Domus, Mezőkövesd 1768-1848. ford. Wolf Mária, kézirat, Néprajzi Múzeum, Sárközi 1973, 103), igyekezett megjavítani az emberek életkörülményeit.

A XVIII. század végére szaporodott a házak száma és talán az építkezés módja is, amennyiben előtérbe kerül a hálókamrás ház építése. Feltehetően Szalay Mihályné szolgálója Tancsik Rozália azért lakott a szomszéd Bótáné hálókamrájában, mert Szalayné még régimódi, hálókamra nélküli házban lakott. A szoba, konyha, hálókamrás ház szobájának berendezése a perirat szerint már sarokpados volt (a lóca alatt az asztal szegletinél volt elásva a lopott portéka), ami a szoba

reprezentatív funkciójának lassú kialakulására utal. Az asztalos bútortermelés szintén erre az időre tehető, a miskolci és helybeli asztalosok a Máramarosból le-úsztatott olcsó fából dolgoztak; a görög kereskedők forgalmához tartozott a máramarosi só és fa. A táplálkozásban bekövetkezett változásra következtethetünk a vagdalóval kapcsolatban, amellyel Bóta Pálné elásta a lóca alá a zsák portékát. A tésztavagdaló a tésztás ételek nagyobb fogyasztására utalhat, amely a táplálkozás történetében újabbkori réteget képez.

Az élet különböző területein bekövetkező változás a viseletre is hatással volt. Amíg a lakosság 80 %-a, negyed, fél, vagy egész telek tulajdonosa volt a telekhez kaszáló és „egy kis kenderföld” (Kápolnai 1975, 420.) is tartozott: a többség tehát rendelkezett kenderrel, 1786-ban a ruházatkészítő iparban összeírnak takácsot, szücsöt, csizmadiát és szabót (Kápolnai 1975, 411). Csak a XIX. század második feléből van adatunk arra vonatkozóan, hogy a 43 házi és vándor iparos mellett 1800 személy foglalkozik ipari munkának tekinthető varrással és hímzéssel (Kápolnai 1975, 414). Ha nem is ilyen mértékben, de valószínűsíthető, hogy már a XVIII-XIX. század fordulóján is az ügyesebb kezű asszonyok vállaltak pénzért (vagy csereértékért, – élelem) varrást. Tancsik Rozália periratai arról tudósítanak, hogy a szomszédságában hárman is laktak varróasszonyok, kiknek a lopott anyagból vitt. Az is kiderül, hogy Szabó Fehér Mihály szabómester csak kiszabta a lajbit, a megvarrást már otthon, vagy varróasszonyok végezték. Az egyszerűbb (nem ünneplős, olcsó) ruhadarabokat tehát maguknak is megvarrhatták: Bóta Pálné ajánlkozott, hogy a rásából megvarrja a két szoknyát.

A viseletben bekövetkező változásra utal az a tény is, hogy a vándor és helyi kereskedők elsősorban textíliával kereskedtek. Györffy írja a nagykun viseletről, hogy 1758-ban egy „leányon tarka, nyomtatott ingváll volt. Szoknyát, kötőt is viselt. E szerint a nyomtatott mintájú kelme, mely a hímzést feleslegessé tette, már terjedni kezdett.” (Györffy 1983, 389). A kereskedők által Mezőkövesden forgalmazott textíliákat a miskolci divat terjeszthette el: az ott kapható árukat a kövesdi boltos is mehozathatta.

A viselet funkcionális differenciálódását fokozta a katolikus ünnepeknek az ellenreformáció hatására kialakult túlfokozott hangsúlya, amely még azzal is összefüggésben volt, hogy a város férfi tagjai csak a nagyünnepekre tértek vissza a távoli bérletekről a városba. A templomlátogatás megszigorítása, az ünnepek nagy pompával való megtartása, amelyet az egyház ez időben kialakított tovább növelték az ünnepi reprezentációt. Kialakul az „első ünneplős” és a többi ünneplős ruha rendje, legfőképpen pedig az a szokás, hogy a legújabb viseletdarabokat ölték nagyünnepen magukra. Tancsik Rozália lopási perének vallomásából kiderül, hogy a lopás húsvét előtt éppen annyival történik, hogy a lopott portékákból még elkészülhessen az új gyolcs ingváll és kötő. Ezt megelőzően a tolvaj karácsony előtt járt a varróknál, s akkor is egy ingváll még karácsony ünnepére elkészült (O. L. E687, 8. sz. irat)

A lopott holmik jegyzéke (O. L. E687, 3. sz. irat) elsősorban a legszegényebbek, legelesettebbek öltözködési rendjét mutatja. Tancsik Rozáliánál az alábbi

textíliákat találtak meg: selyem kamukát, 7 rőföt, bécsi bagaziát, 6,5 rőföt, késmárki gyolcsot 20,5 rőföt, különböző minőségű és árú eperjesi gyolcsot, ebből összesen 43,25 rőföt, a 18, a 19, és a 22 krajcárosból, eperjesi vásznat, (amelyet közönséges vászonnak mondanak, bár drágább mint a gyölcs) rőfje 34 krajcár, ebből 20 rőföt, fél rása vásznat 20 rőföt, amelyből Bóta Pálné szerint két szoknyát varrhattak volna, kalamajka vásznat, 1 rőföt, grádli vásznat 1 rőföt, egy megvarrott inget, 1 Rfrt értékben, egy nyitra gombolyag vörös és kék pamutot, egy szőr parter lajbit, (már elkészítve), 1 Rfrt 49 krajcár értékben, az egészet több mint 100 Rfrt-nak értékelve.

Az anyagokat a miskolci görög kereskedő Levandovszky Ferenc inventáriumában és Margaréth Pál kereskedő számadáskönyvében felsorolt árukészlettel összehasonlítva, megállapíthatjuk, hogy a lopott portékák az akkor forgalomban levő árucikkek közül az olcsóbbak, szegényesebbek (Fügedi 1979, 130-132). A selyem kamuka a miskolci vagyonösszeírások szerint a mente és a lajbi alapanyaga volt (Fügedi 1979, 136), a limitációk szerint kétféle kamuka ismeretes: a drágább „velencei kamuka” és az olcsóbb „közkamuka” (Fügedi 1979, 134): ezek drágább selyem matériák. A lopott anyagok közül ez a legdrágább, mennyisége alapján szoknyára is elegendő. A bécsi bagazia festett vászon, többnyire kékre festett, a vagyonösszeírások szerint elsősorban kötényt készítettek belőle (Fügedi 1979, 136). Margaréth Pál számadáskönyve szerint az olcsóbb anyagok közé tartozik, lajbinak is felhasználják: Szepesi Györgyné számlája szerint ennek az anyagnak fekete változata is ismert, temetésre vették. A szőr parter szintén az olcsóbb anyagok közé tartozott, rőfje 1 Frt 21 krajcár, az ebből elkészített lajbi árában a varratás ára is benne van.

A gyolcsok nagy mennyisége azt mutatja, hogy az öltözködés legfontosabb anyaga még mindig a vászon, illetve annak finomabb bolti változatai. A különböző fajtájú és minőségű vásznak az ingek különböző részeként kerültek felhasználásra; a varróasszony vallomása szerint eltérő anyagból készült az ingváll ujjá és dereka, ez utóbbi készül durvább, ill. olcsóbb vászonból. Ennek feltétele az, hogy általánossá váljék a lajbi, pruszlik viselése, amely már csak az ing ujját engedti kilátszani. Az „ingváll” nagy valószínűséggel az egyszerűbb szabású mellévarrt ujjú, bőven ráncolt rövid ing lehetett. Ettől, az egyszerűbb ingválltól megkülönböztette a perirat a „fodros varot ingvállat”, amely feltehetően a nyakánál és az ujján fodorral készült. A lopott vászonmű mennyiségét az is indokolja, hogy mint már korábban is említettük karácsonyra készülődve három varró asszonnyal is csináltatott a gyolcsokból és a gyolcsokért összesen 6 ingvállat, és ebből készült a kötő is.

A szoknyára való fél rása a korszak idején olcsó, egyszerű anyag lehetett, amelyet hétköznapra, vagy a szegények viseltek. Tancsik Rozália vallomásából következtethetünk erre, aki szomszédasszonyától a lopott zöld rását azzal próbálja visszaszerezni, hogy azt nem hozzá méltónak ítéli: „meg se viselhetné kend abból a rút matériából a szoknyát” (O. L. E687, 11. sz. irat).

A kalamajka, ha nem viseletdarab, hanem textília, laza szövésű, olcsó vászon vagy szövETFéle lehetett (Zoltai 1938, 296). A krádli vászon talán sávolyos

szövésű vászon volt, ára a jobb vásznak árához állt közelebb. A vörös és kék pamut varró és hímzőfonalként kerülhetett felhasználásra.

Tancsik Rozália tolvajlási perének anyaga azt mutatja, hogy a XVIII. század végén Mezőkövesden a legszegényebbek is bolti áru felhasználásával öltözködtek, bár abból egy olcsóbb, szegényesebb árukészletet használtak fel. A bérből élő szolgálok és cselédek rákényszerültek a bolti holmira, hiszen saját kenderük nem volt, s emiatt szőni-fonni sem igen tudtak. Ha bérükhöz tartozott is ruhanemű, ez többnyire lábbeli, vagy vastag télire való felsőruha volt. A viseletnek a bolti árukínálattal történő átalakulása a társadalom két szélső pólusa felől indult – a legszegényebbek és a legmódosabbak tértek át a "városi divat"-nak megfelelően a bolti anyagok használatára. [Mezőkövesd, mint a második legnagyobb város Miskolcot követte a tárgyi divat változásaiban (lakáskultúra, bútor, piaci áruk), szellemi megnyilvánulásai Egerhez – egyházi főhatóságához kapcsolták (búcsúk, egyházi rendezetek, stb.)].

Lassan országosan is bekövetkezett az a XIX. század elejére jellemző állapot, melynek bemutatására Kresz Mária Berzsényit idézi: „... még a magyar köznép is annyira módiz sok tájon, hogy a parasztasszonyok és lányok ruháját csak a szabás választja meg az uri asszonyokétól” (1833) (Kresz 1956, 93). A bolti áru a korábbi viseletet lassan megváltoztatta. A bolti anyagok térhódítását és ezzel a paraszti öltözet erőteljes átalakulását eddig a XIX. század első harmadára tettük: a mezőkövesdi peres irat alapján ennek kezdeteit talán a XVIII. század utolsó évtizedeire előrehozhatjuk.

Budapest

SZACSVAY ÉVA

IRODALOM

- CZUCZOR Gergely – FOGARASI János
1862-1874 *A magyar nyelv szótára*. I-IV. Budapest
- DOBROSSY István
1984 *A 17-19. századi újjörög diaszpóra néprajzi jelentősége Északkelet-Magyarországon*.
Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon. 159-169. Miskolc
- DOBROSSY István
1976 *Görög kereskedők Miskolcon*. Kiállítási katalógus. Miskolc
- FÜGEDI Márta
1979 *18-19. századi miskolci kereskedő számadáskönyvek, limitációk és vagyonösszeírások viselettörténeti adatai*. Borsodi Történelmi Évkönyv, VI. k. 134. Miskolc
- GYÖRFFY István
1983 *Alföldi népelet*. A nagykun viselet a XVIII. században. Budapest
- Historia Domus, Mezőkövesd (1768-1848), ford: WOLF Mária, 1986. kézirat, Néprajzi Múzeum
- KÁPOLNAI Iván
1975 *Történeti statisztikai vizsgálódások*. Mezőkövesd város monográfiája. 397. Mezőkövesd
- KRESZ Mária
1956 *Magyar parasztviselet (1820-1867)*. I-II. Budapest

PALOTAY Gertrúd

1931 *A magyarországi női ingek egy szabástípusa*. Néprajzi Értesítő XXIII. 152-163.

1938 *A magyarországi női ingek egyik szabástípusa*. Néprajzi Értesítő XXX. 12-15.

PAPP László

1930 *A kecskeméti viselet múltja*. Néprajzi Értesítő XXII. 14-46.

SÁRKÖZI Zoltán

1973 *Mezőkövesd története (1275-1918)*. Mezőkövesd város monográfiája. 39-175.
Mezőkövesd

ZOLTAI Lajos

1938 *A debreceni viselet a XVI-XVIII. században*. I-II. Ethnographia XLVIII. 25, 287.

**THEFT IN THE SHOP OF THE "GREEK-MAN" IN MEZŐKÖVESD
– COSTUME-HISTORICAL EVIDENCES OF ACTION DOCUMENTS
FROM THE 18TH CENTURY**

The study have discovered some data to the history of traditional peasant Costume of Mezőkövesd in the end of the 18th century. The famous peasant Costume of Mezőkövesd was developed in the end of the 19th and the beginning of the 20th century. There are only a few data to it from the earlier 19th century. In the documents of the action against the thief Rozália Tancsik in 1791-92 in the Royal Prosecutor's Office of Diósgyőr, where the proccessure tries to ascertain revial the theft in the shop of István Diemandy. In the shop of the "Greek" owner István Diemandy the thief had carried away several times a lot of textile. On 15.4.1791 the judge with soldiers had found some textile in the home of Katalin Varga the fellow of perpetrator Rozália Tancsik, who was arrested. The documents; the minutes of questioning, the minutes giving evidences suspected of the persons Rozália Tancsik and Katalin Varga, the minutes of giving evidences of witnesses, and the list of the stealed clothes from the shopowners – had given rich data about the clothes to be used up for costumes from the end of the 18th century. Based on this source it has come to light that in the second greatest town in Borsod County there worked a company of Greek shopowners. The importation of goods, the exchange of goods seem to be as prosperous as a city. The greatest part of goods was the textile in the shop of István Diemandy that time. The agriculture relation with the great cattle-export made a profit, people reached a better way of life. The "Contractus Urbialis" of 1784 regulated the taxes, that the people of Mezőkövesd could have changed their way of life. This time the catholic church have regulated the order of the feasts of churches, the school-life and looking after the invalides and beggars. A great luxury of feasts of churches was built up, so the people took on the most expensive, newest dresses, a dress of the last fashion. The two thefts of Rozália Tancsik were made before Christmas and Easter, the thiep had clothes made by dressmakers for the feasts. Comparing the textile price on the list of the shopowner of Mezőkövesd with the textile price of the legacy-inventory of Ferenc Levandovszky from Miskolc and with the textile of a price-list of "Greek" shopowners from Miskolc in the same time seems that the textiles of thefts were the cheapest ones. Not only the richest, but also the poorest peasants bought the textile from shops in the end of 18th century (earlier they had cultivated hemp, had spin yarn and wovnen the linen). The changing of the dress and costume by industry made material – in the lights of the documents was begun in the second part of the 18th century – supported István Györfly's data – not in the first third of the 19th century, as it was accepted by M. Kresz (1956).

ÉVA SZACSVAY

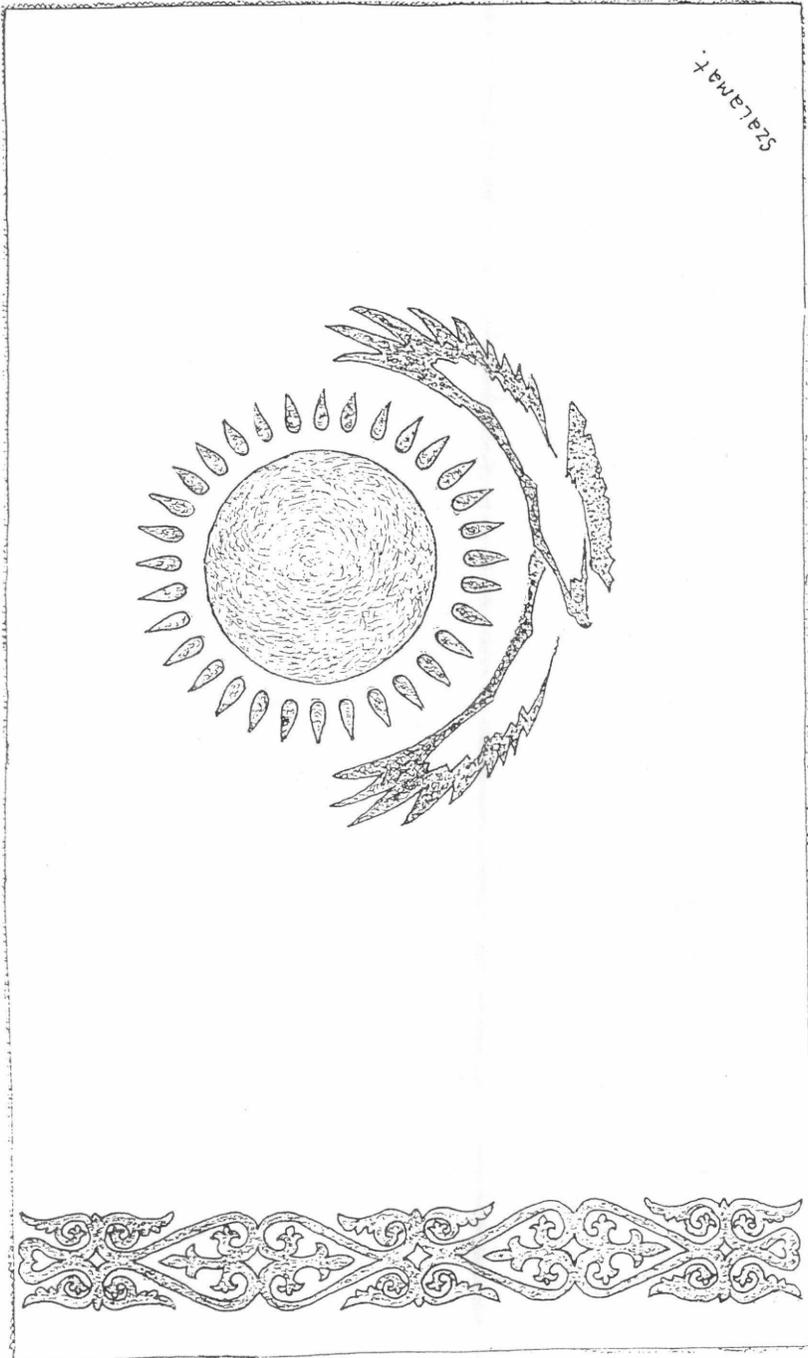
A SASSAL VÉGZETT VADÁSZAT HAGYOMÁNYA A KÖZÉP-ÁZSIAI NÉPEK FOLKLÓRJÁBAN ÉS A MAGYAROK TURULMADARA ¹

A *közép-ázsiai népek* néhány éve megalkotott *nemzeti jelképei* közül a *kazakok zászlajára* és a *kirgizek címerébe kiterjesztett szárnyal lebegő*, illetve *kiterjesztett szárnyal berzenkedő sas* került. Úgy vélem, *néprajzi, műveltségi és nyelvészeti* megfontolások is komolyan alátámasztják: ez méltán történt így. A *sas* – mint látni fogjuk – *uralkodói szimbólum*, így megfelel a *házája* irányítását saját kézbe vevő *közép-ázsiai népek* törekvésének. Azonkívül a *sas* több vonatkozásban e *tájnak* és *népeinek* jellemzője. Van egy idevonható sajátos néprajzi vonatkozású jelenség, amely csupán a *közép-ázsiai nomád törökségi* ² *népek* körében és a *Dél-Urálban* ismert. A *sassal végzett vadászatra* gondolok, amelyre vonatkozó *nyelvi* és *néprajzi* anyagot két éve gyűjtöm a helyszínen. Magát a *gyűjtött anyagot* máshol kívánom bemutatni, most a kérdésnek csupán egy részletével, a témának a *folklórban* való megjelenésével foglalkozom, majd a *magyar turulmondára* teszek rövid kitekintést.

A *sassal végzett vadászatról* a néprajzi szakirodalomban egy *orosz* nyelvű cikket, két-három *kazak* nyelvű, valamint egy *kirgiz* nyelvű kisebb kötetet találtam. Ezek a források azonban csupán csekély mértékben módosítják, legföljebb inkább megerősítik terepmunkán szerzett tapasztalataimat. Az *európai* és a *törökségi* (*kazak* és *kirgiz*) szaknyelvben egyébként jelentős *terminológiai* különbség van. Legelőször is e *terminológiai* kérdést próbálom meg tisztázni. A *ragadozó madarakkal* (főleg *sólyommal*) történő vadászatot ugyanis a világ számos táján

¹ Jelen dolgozatom a *sassal végzett vadászatról* készülő monografikus földolgozásom egyik részlete. E változat elkészülte előtt a témáról több előadást tartottam különféle változatokban: a nemzetközi Abaj Tudományos Ülésszakon 1995. augusztus 6-án *Almatiban*, a *Manasz-ünnepségen Biskekben* 1995. augusztus 23-án, valamint *Budapesten* a *Magyar-Kazak Baráti Társaság* és a *Kazinczy Társaság* közös tudományos ülésén 1995. december 6-án, a *Kőrösi Csoma Társaság* 1995. december 14-ei *főolvasó ülésén*. Jelen változat a *Magyar Őstörténeti Bizottság Honfoglalás és néprajz* c. 1996. december eleji tudományos ülészakára készült.

² A "törökségi" kifejezésnek az egyébként *töröknek* vagy *türknek* nevezett nyelvcsalád tagjai-ra vonatkozó használatát Kovács Előd ajánlotta egy, a *Magyarok Világszövetségénél* 1995 nyarán tartott megbeszélésen. A "törökségi" kifejezést elfogadhatónak tartom, és a jövőben használatra ajánlom, minthogy ellene csupán az szól, hogy még nem szoktuk meg, mellette viszont sokkal több kiküszöbölő a *török* (1. "törökországi török" 2. "török nyelvcsaládra vonatkozó") és a *türk* (1. "középkori türk birodalmakra vonatkozó" 2. "a türk nyelvcsaládra vonatkozó") szavak többértelműségét.



1. ábra: A kazak nemzeti zászló.



2. ábra: A kirgiz nemzeti címer.

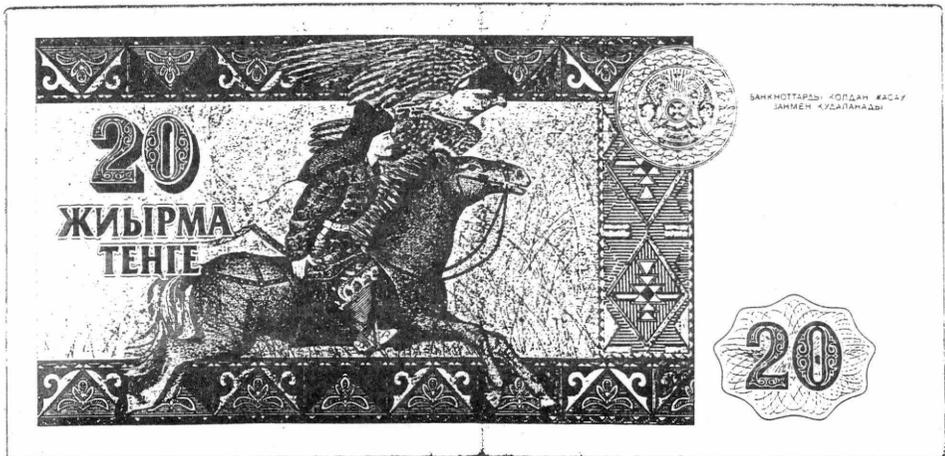
ismerik, (így az arab-perzsa világban és Európában is), de sassal ma csak Közép-Ázsiában, Kazakisztánban, Kirgizisztánban, a mongóliai kazakok és a velük szomszédos mongolok körében, valamint Baskíriában vadásznak, sőt ezekben az országokban éppen egy bizonyos sasfaj, a szirti sas használata a legelterjedtebb valamennyi betanítható és vadászatra fogható ragadozó madárfaj közül. A vadászatra fogott fajok területi elterjedtségében fölfedezhető különbséget jól tükrözi a képzőművészet és a terminológia. Perzsa képeken (minatúrákon, könyvillusztriációkon) nem látunk lóhátról sassal, hanem csupán sólyommal vadászó hercegeket, míg a századunkra kialakult kazak és kirgiz képzőművészetben viszont nem ritkaság e téma ábrázolása, a népművészetben és hiedelmekben pedig ugyancsak gyakori a sasmotívum. Például a kazak nemzeti valuta, a *tenge* címletei közül a *húsz tengés*nek az egyik oldalán *Abaj Konanbajoli*, kazak nemzeti költő arcképe, másik oldalán pedig egy sasos vadászt ábrázoló festmény másolata látható. A ra-

ragadozó madárral történő vadászat neve pedig a legtöbb nyelvben, (ahol a *sassal történő vadászatot* nem ismerik, így ma *magyarul* is): *solymászat*, angolul: *falconry*, oroszul: *соколиная охота*. Teljesen érthető, hogy az egész tevékenységi területet az adott térségben leginkább jellemző faj nevével jelölik. Így ha orosz nyelvű tanulmányban írnak a *ragadozó madarakkal történő vadászatnak* pl. a *kirgizek* között elterjedt változatáról, akkor a "*solymászat*" címszó alatt tárgyalják a *sassal végzett vadászatot* is. Előáll olyan furcsa nyelvi helyzet, hogy tulajdonképpen *sassal végzett solymászatról* beszélnek. A *sasnak* a többi, ugyanezre a célra használt *madárétól* egészen eltérő méretei miatt ezt a terminológiai eltérést akkor is zavarónak találom, ha a többi, (ám a sólyomhoz hasonló méretű) *ragadozó madárral* (*héja*, *ölyv* stb.) *végzett vadászatot* is a *solymászat* témakörébe szokták minden nyelvben sorolni. Én ezt az ellentmondást körülírással igyekszem elkerülni, ezért beszélek *sassal végzett vadászatról*.

A *kazakok* a *szirti sason* kívül, (amelynek *mongol* neve: *bürged*, OMT 25b, *kazak* neve: *bürkit*, QOS, *kirgiz* neve: *bürküt*, Judahin, *baskir* neve: *börköt*, BHÉ 1.: Zajatulák menán Hıwhılıw, 206, *orosz* neve: *беркут*, *Aquila regia*, Dal' 1, 84b), több más *ragadozó madárfajt* használnak *vadászatra*, lényegében midegyiket ugyanazokkal a módszerekkel, de a többi, kisebb testű faj alárendelt szerepet játszik, (pl. szívesen ültetnek *vadászsolymot* olyan kis gyerek karjára, aki a *sast* még nem bírná megtartani). A *sassal végzett vadászat* *kazak* neve: *bürkítsilik* (verb.: "sasászat"), *kirgiz* neve: *bürkütcsülük* id. (Az agglutináció sajátosságainak megfelelően a *kirgiz* szó is ugyanúgy tagolható, mint a *kazak*, vagy a *magyar*, vagyis: *bürküt-csü-lük* verb.: "sas-ász-at", vö.: H: *hal-ász-at*, *kert-ész-et*, *seb-ész-et*, *soly(o)m-ász-at*). Itt is érthető, hogy a leggyakrabban használt faj nevével jelölik az egész fogalomkört. És ellenkező előjellel itt is előáll ugyanaz a furcsa *terminológiai* helyzet, mint amott, az *európai* *nyelvekben*: a törökségi *nyelvek* terminológiája szerint a *sólyommal* (és más viszonylag kisebb testű *ragadozó madárral*) *végzett vadászatot* a **sasászat* fogalomkörébe vonják, mert ezekben a *nyelvekben* viszont olyan szó nincs, amely szó szerint "solymászat"-ot jelentene, mint ahogy a *kazak* és *kirgiz* nyelvben nincs "solymász, solymár" jelentésű szó sem, hanem csak "sasász" van (*kazakul*: *bürkítsi*, *kirgizül*: *bürkütcsü*, mindkettő verb.: "sasász"). Viszont a *kirgizek* sohasem mondanak olyasmit, mint **sumkarcsilik* (a *sumkar* "sólyom" szóból), vagy a *kazakok* sem olyasfélét, mint **szonqarsiliq* (a *szonqar* "sólyom" szóból). Ha túlzás is, van némi igazság is abban, amit a Toltoy c. *kirgiz* eposzban mondat műve főhősével *Dzsüszüp Mamay* a *sassal végzett vadászat* elterjedtségéről: *Муну кыргыздан баука эл билбейт*. "Ezt (vagyis: a *sassal végzett vadászatot*) a *kirgizeken* kívül más nép nem ismeri." (Toltoy, 9a). Több *törökségi* nép és a *mongolok folklór* anyagában és *költészetében* találunk idevonatkozó részleteket.



3. ábra: A kazak papír húsztengés elülső oldala: Abaj kazak nemzeti költő (1845-1904) arcképével.



3. ábra: A kazak papír húsztengés fordítottja: karján sast tartó lovassal.

A Zayatülák menőn Hıwhılıw "Hiába Vágyakozó és Vízi Szépség" c. *baskır* eposzban amikor Szemer kán fölserdült fiait háromszor próbára teszi, a fiúk között folyó vetélkedést az dönti el, hogy hogyan választanak maguknak lovat és vadászatra használandó madarat, illetve milyen vadászsikereket érnek el velük: *Söjőw ösön qos haylaganda, alti uldin qayhıları borköt, qayhıları ılasın, qarsıga aldılar, tey. Á Zayatülákká könsöl agaları: – Hiná oso la yarar, – tip, aq yabalaq tottorđolar, tey.* "Amikor vadászathoz madarat választottak, a hat fiú közül ki *sast*, ki *ölyvöt*, *hėját* választott. *Hiába Vágyakozó*nak pedig féltékeny testvérei ezt mondták: – Neked ez is megteszi, – és egy fehér *baglyot* raktak a kezére."

Ragadozó madaraikkal apjuk parancsára először *vízi madarakra*, másodsor *emlősökre vadásznak*, majd harmadik próbatételként *lovasvágásban* vetélkednek. A hét fiú közül természetesen, – mint a népmesékben is, – a legkisebb, *Zajatülek* "Hiába Vágyakozó" kerül ki győztesen. Az eposzban versbe szedve ezt olvassuk a vadászatról:

Sámár handın alti ulı
Sısqan, yomran aldı, tey,
Zayatülák atlı ulı
Qangıdatıp qaz aldı, tey,
Torqoldatıp torna aldı, tey,
Bitıqıdatıp huna aldı tey

.... *Sámár handın alti ulı*
Altı sısqan aldı, tey,
Zayatülák atlı ulı
Awıdı qanlı büre aldı, tey,
Alpan-tolpan atlagan
Horo ayıw aldı, tey,
Kül yagalap yörögán,
Hılıw qıdday bizángán
Qolagi minle tölkö aldı, tey.

Szemer kán hat fia
 Egeret, ürgét fogott, mondják,
 Hiába Vágyakozó nevű fia
 Gágogó *ludat* fogott, mondják,
 Krúgató *darvat* fogott, mondják,
 Hápogó *récét* fogott, mondják

.... *Szemer kán hat fia*
 Hat egeret fogott, mondják,
 Hiába Vágyakozó nevű fia
 Szája véres farkast fogott, mondják,
 Cammogva bandukló
Barna medvét fogott, mondják,
 A tó partján sétáló,
 Mint egy szép lány ékes,
 Anyajegyves fülű *rókát* fogott, mondják.

(Zayatülák menőn Hıwhılıw)

A *Mongolok Titkos Történetében* csupán a *sólyommal történő vadászatra* találunk néhány utalást, pl. *Bodoncsar* lova farkából font hurokkal fog magának *sólymot*, majd rengeteg madarat ejt segítségével. Kara György professzor úr szíves szóbeli közlése szerint a *mongolok* sassal csak *Nyugat-Mongóliában* vadásznak, föltételezése szerint ők is csak *kazak* hatásra. Kara György professzor úr föltételezését megerősítik *bayan-ölgei (mongóliai) kazak* informátoraim, akik szerint a *sassal végzett vadászatot* csak ők ismerik, a *mongolok* nem. Ennek ellenére tisztázandó ellentmondás, hogy a *kipcsak* nyelvekben mind a *vadászatra* használt *ragadozó madárfajok* nevei, mind a *sassal végzett vadászat* szakszókincse *etimológiailag* nagyrészt *mongol* eredetű. (A *sassal végzett vadászat* *kazak-kirgiz* szakszókincsének bemutatására más helyütt kívánok visszatérni.)



5. ábra: Sasos vadász. Ötemiszoli Szalamat rajza. Almássy György könyve alapján.

Bár a kazakoknál és a kirgizeknél a *berkut* nevű *sasfaj* a vadászatra használt legfontosabb *ragadozó madár*, használnak több más fajt is. Például valamikor a kirgizek komoly ajándékként 9 különféle *sólyomfajt* ajándékoztak egymásnak. A kazakoknál tíz olyan *madárfajt* találtam, amelyeket *vadászatra* használnak. Ezek száma helyszíni gyűjtésem alapján a *baskiroknál* sem kevesebb ennél. Minthogy e három *ma kipcsaknak* tartott nyelvű *törökségi* népnél a *vadászatra használt fajok* (a fajnevek alapján ítélve) nem teljesen ugyanazok, (a halmazok csak részben fedik egymást), e *három nép* körében a *vadászatra használt fajok* száma összesen *tízegy-néhányra* tehető.

A kirgiz *Manasz*-eposz különféle publikált változatai közül csupán *Dzsüsüp Mamay Toltoy*-ában találunk a *sással végzett vadászatra* vonatkozó anyagot. Itt azonban annál részletesebb leírást. Ez részletesebb még az idevágó anyagban igencsak bővelkedő *baskír* népi *eposz* leírásainál is, és csupán a részletes szakirodalom legjobbjáival vethető össze (pl.: Г.Симакова "Предметы охоты с беркутом": Из кыргызских коллекций Музея Археологии и Этнографии), de *Dzsüsüp Mamay Toltoya* a *díszítő tárgyi kultúra* leírásában még a szakirodalomnál is részletesebb. *Szimakov G.* cikkében a *berkutnak* (*szirti sasnak*) a *vadászatra* való előkészítését négy szakaszra bontja: 1. a *berkut* befogása, 2. a *berkut* megszelídítése, 3. a *berkut* betanítása a *vadászathoz* való részvételre, 4. maga a *vadászat*. A *Toltoyban* a szerző ugyanezt a tematikus tagolást követi.

1. Itt a főhős, *Toltoy* a következőképpen magyarázza el új barátjának és későbbi nagy riválisának, *Kontukcsunak* a *berkut* befogását (a mű még csak kirgiz nyelven jelent meg, először *Kínában arab* betűs írással, majd *Biszekben* cirill betűs írással, – én a *biszeki* kiadást használtam, és – nyersfordításomban lehetőleg szó szerinti fordításra törekedtem):

Уңкүргө мыктап үй тизет.
Аны кыргыз уя дейт,
Жолу кыйбат кыя дейт,
Көп тууганда үчтү тууйт,
Болбосо эки-бирди тууйт.
Алар мезгил теке айы
Чолгулушуп барабыз,
Арканга байлап бирөөнү
Ал уңкүргө салабыз,
Балапанын уядан
Алып келип алабыз.

Barangban épít megerősített házat (*magának*).
Ezt a kirgizek *fészeknek* mondják.
Az út (*oda*) meredek szikla, – mondják.
Legföljebb hármat szül,
Vagy egyet-kettőt szül.
Bak havában szedik (*ki a fészekből*).
Összegyűlünk és megyünk,
Árkánra kötjük egyikünket,
Beengedjük abba a barlangba,
A fiókáját a fészekből
Kiszedjük és elvisszük.

(Toltoy, 9a.)

Amióta Közép-Ázsiában dolgozom és terepen gyűjtöm a *ragadozó madarakkal végzett vadászatra* vonatkozó anyagot, tapasztalhattam, hogy a *kazakok* között a legkiválóbb *sasos vadászok* a *kerej* és *albán* törzsben vannak. Ők egy másik fajta *befogási módot* is bemutatnak nekem, (bár a *fiókák fészekből történő kivételét* is

ismerik): *hálóval* fogják be a *berkutot*. Ehhez különféle csalétkeket és kelepccéket használnak. Informátoraim szerint ez a befogási mód előnyösebb, mivel a fészekből kiszedett fióka még nem tud vadászni, és a vadásznak kell mindenre betanítania. (Népszerűsítő formában leírást ad erről a befogási módról a Didar című színvonalas *kazakisztáni* képes magazin is *angol* és *orosz* nyelven. Дидар 1995: 1, 44-49.)

2. A *berkut* szelidítését a következőképpen mondja el *Toltoy*:

*Туура жасап жыгачтан,
Коңдуруп коюп багабыз,
Тогуздун айы болгондо,
Чагарагы күмүштөн
Жибек боону тагабыз,
Булгарыдан ийлеген
Эки көзге тийбеген
Томогосун тигебиз,
Сагак тагып ээгине
Жыртылгыс кылып ийебиз,
Томогого жибектен
Чалдырган чокту байлайбыз,
Чоку жагын кооздоп,
Ак күмүштөн камдайбыз,
Бир тумарча, бири чоң*

*Окшош алты көрчөгө,
Күмүштөн чеге кадайбыз.
Тырмагы кирип кетет деп,
Кан тамырга жетет деп,
Ийлетип теке териден,
Аны ичтеп жаңы кийизден
Мээлей тигип киебиз,
Төрт бурчуна бапиктеп
Түр жибектен чок тагып,
Куш баштыкты тигебиз,
Бүркүтүүн жечү эттерин
Ал баштыкка салабыз,
Жакшы жейрен териден,
Болбосо жылкы бучкактаң,
Чыргалыкты табабыз,
Тоголоктоп кийизди,
Терини каптап жип тагып,
Чырга кылып алабыз.*

Ülőkét csinálunk fából,
Ráültetjük, gondját viseljük.
Kilenc hónap elteltével
Ezüst gyűrűs
Selyem *zsinórral* kikötjük,
Finomra életett bőrből,
Ami a két szemét nem érinti,
Sapkát varrunk,
Az állára *madzagot* kötünk,
Amit egyenlő hosszúra fogunk össze.
A *sapkára* selyemből
Pompont kötünk,
Kirojtozzuk a *pompont*,
Fehér ezüsből készítünk
Egy kisebb *talizmánt* és (még)
egy nagyobbat (is),
Hat egyforma fémdísz —
Ezüst szöggel ráverünk.
Hogy a karma ne sebesítsen,
Hogy a vérereket ne érje,
Életett kecskebőrből,
Új nemezzel kibéleelve,
Kesztyűt varrunk, föl vesszük.
Négy sarkára *pomponnal*
Selyemből *dísz*t kötve,
Tarisznyát varrunk a madáreledelnek.
A húst, (*amit*) a sasnak adunk enni,
Belerakjuk abba a *tarisznyába*.
Jó fajta, rozsdaszín bőrből
Vagy lónak a lábőréből
Bábunak valót választunk,
Egy nemezdarabot kerekre formálunk,
Ráhúzzuk a bőrt, *madzagot* kötünk rá,
Így készítünk *báb*ut, (*amit majd betanításánál*
fogunk használni).

(Toltoy, 9.)

A Hétfolyó-vidéken élő kazakok között általam gyűjtött anyag arról tanúskodik, hogy a *sassal végzett vadászat* kazak szókincse etimológiailag megegyezik a *Dzsüsüp Mamay* által a kínai kirgizekre vonatkozólag leíratokkal:

<i>Dzsüsüp Mamay:</i>	A Hétfolyam vidéke:	Jelentés:
баддак	баддақ	"mankó, (amire a vadász helyezi karját, hogy könnyebb legyen lovaglás közben tartani a sást)"
боо	бау	"madzag, zsinór"
мээлей	биялай	"kesztyű"
тогого	томаға	"szemfedő sapka a sas részére"
туура	тұғыр	"ülőke"
чырға	шырға	"(a betanításnál használt) bábu" stb.

E rövidke lista alapján is föltűnhet a *mongol* eredetű szavak jelentős aránya, de a szakszókincs bemutatásával és az ehhez nélkülözhetetlen *etimológiai* elemzéssel – mint mondtam – máshol kívánok foglalkozni.

3. *Dzsüsüp Mamay* kirgiz népi eposz-változatában *Toltoy* így mondja el a *berkut* betanítását:

<i>Томоголуу бүркүттү</i>	A <i>sapkával</i> lefedett szemű <i>berkutot</i>
<i>Көтөрүп ыраак барабыз,</i>	Fölvéve messzire megyünk,
<i>Қыймылдатып чырганы</i>	Mozgatjuk a <i>bábut</i> ,
<i>Томогосун алабыз,</i>	Levesszük (a <i>berkut</i>) <i>sapkáját</i> ,
<i>Колдон чыгат шурт этип,</i>	A kez(ünk)ről suhogva fölszáll,
<i>Басып калат шып этип,</i>	Lecsap rá (a <i>bábura</i>) hirtelen,
<i>Ошондо биз тез жетип,</i>	Amikor gyorsan odaérünk,
<i>Томоголой калабыз,</i>	Rárajuk a <i>sapkát</i> ,
<i>Куш баштыктан эт берип,</i>	A <i>tarisznyából</i> húst adunk,
<i>Эбин минтип табабыз.</i>	Így találjuk el a módját.
<i>Асыл айбан эч билбейт,</i>	A jámbor állat semmit sem sejt,
<i>Чыргадан чыкты этти дейт,</i>	Azt hiszi, hogy a <i>hús</i> a <i>bábuból</i> származik,
<i>Алдоодон берген этти жейт,</i>	Megeszi az odacsempészett <i>húst</i> ,
<i>Бир канча нөөбөт ушинтип</i>	Így egy kis idő múlva
<i>Көнүктүрүп алабыз,</i>	Hozzászokik.
<i>Учуп кетсе ыраакка</i>	Ha messzire elröpül,
<i>Чубалжытып чырганы</i>	Cipelve a <i>bábut</i> ,
<i>Сүйрөп жөнөп калабыз,</i>	Húzzuk magunk után,
<i>Эки чокум эт менен</i>	Két darab <i>hússal</i> ,
<i>Ошентип эбин табабыз.</i>	Így találjuk el a módját.

(Toltoy, 9b)

4. Toltoy a vadászatot így magyarázza el *Kontukcsu*nak:

Аңдан кийин коенго
Тирлеп көпкө багабыз.
Жыл маалында тир канып,
Коен алып, түлкү алып,
Суусар алат табылса,
Бөрүнү алат кабылса,
Ыгына келсе илбирсти,
Илет табы канылса

.... Бир сайман бар
балдак дейт,
Бүркүтчүтө ардак дейт,
Ал болбосо бүркүтчү
Кыйналып өтө калмак дейт,
Мүйүздөн жөнүп тээк кылып,
Өзөгүн темир бек кылып,
Аягын чогуу тең кылып,
Ага кайыш тагабыз,
Ача кылып баш жагын
Ээрдин байлап кашына
Көтөрүп жөнөп калабыз.

Ezek után *nyúlra* (tanítjuk vadászni),
Gondosan ügyelünk rá.
Egy év alatt betanul,
Elkapja a *nyulat*, megfogja a *rókat*,
Vidrát fog, ha talál,
Farkast fog, ha úgy hozza a sora,
Ha a szélvédett oldalról jön, a *hópárducot* (is)
Elkapja, ha jó formában van

.... Van egy eszköz,
mankónak hívják,
Nagy segítség a vadásznak.
Ha ez nincs,
Nehéz a vadász dolga.
Szarvból horgot gyalulunk,
A *nyelét* vassal megerősítjük,
A lábát összefogjuk,
Bőrszíjat fűzünk hozzá,
A felső végét ágasra fogjuk
A kimagasló részéhez hozzákötjük,
Főlemeljük és elvisszük.

(Toltoy, 9-10.)

Az *eposz* művészi megfogalmazásban részletesen leírja, hogy mennyire szeret *sassal vadászni Toltoy*. Ifjú korában ez legfőbb szenvedélye, és ez okozza későbbi konfliktusait is, mivel jóindulatúan megbízik *Kontukcsu*ban, ezért újdonsült ismerősét beavatja a *sassal történő vadászat* fortélyaiba, de *Kontukcsu* visszaél *Toltoy* bizalmával, és ellopja kedves madarát.

A *baskir*, *kirgiz* és *kazak* szépirodalomból is hozhatók hasonló példák. Ezek közül a legbecesebb *Abaj*nak, a *kazakok* nemzeti költőjének egyik legismertebb verse (Torma 1996a). A költő a *sassal végzett vadászat* kiváló ismerője volt a gyakorlatban is, hiszen a *vadászsasokkal* való pepecselés volt egyik kedvenc időtöltése.

A témát, – mint láttuk, – érdekes végigkövetni a *törökségi népek* folklórjában is, de joggal föltételezhetjük, hogy a *honszerző magyarság* körében is igen népszerű tevékenységnek számíthatott ugyanez, bár *sassal történő vadászatról* a *honszerző magyarok* vonatkozásában eddig nem írt senki, hanem csupán a *solymászatról*. László Gyula "50 rajz a honfoglalókról" c. albumában (48-49. old., mint máshol is, pl. "A honfoglaló magyar nép élete"-ben) őseink *solymászatával* kapcsolatban Almásy György útleírására támaszkodik. *Mindkét szerző* leírásának néhány apróbb részlete – könyveik minden erénye ellenére – pontosításra szorul. Ezeket nem kívánom részletezni, mert bár a viszonylag hosszabb terepmunka alapján könnyű volna, de illetlenség is lenne nem túl lényeges részleteket érdemtelen részletességgel boncolgatni, de a mai terepmunka indoklására egy feltűnő példát mégis kiemelek. *Dzsüsüp Mamay* az én gyűjtéseimmel egybehangzóan így

írja le (ld. fentebb is) a *sassal való vadászat* egyik részletét: "Lecsap rá (vagyis: a *sas* a *zsákmányra*, itt: a *bábura*) hirtelen, / Amikor gyorsan odaérünk, / Rárajuk a *sapkát* (ti. a *sasra*), / A *tarisznyából húst* adunk, / Így találjuk el a módját. / A jámbor állat semmit sem sejt, / Azt hiszi, hogy a hús a *bábuból* (azaz a *vadászszákmányból*) származik." László Gyula ezzel szemben ezt írja (az általam zárójellel elkülönített szöveget Almásytól idézi, az utána következők az ő szavai): ".... (.... sárga szeme vérben forog, s dühösen, öntudatlanul tekint maga körül, leeresztett szárnyai befedik a zsákmányt ...) A *solymász* hússal csalogatja vissza vastag bőrkesztyűs öklére," (1982, 48. Informátoraim szerint az ilyen *visszacsalogatás* csak akkor lenne lehetséges, ha a *vadászszólyom* vagy *sas* nem ejtett volna *zsákmányt*. A *ragadozó madár* a *zsákmányát* ugyanis sohasem engedi ki *önként* a karmai közül, amíg el nem telik az étellel. Ezért kell a *sapkát* a fejére rakván elvakítani, és a külön erre a célra a *vadász* által *tarisznyában magával hozott* és ebben a megfelelő pillanatban *elővett hússal* megetetni, és amikor már ebből lakmározik a "*zsákmányával megelégedett*" *madár*, akkor kell a görcsös szorításból az elfogyasztott étel hatására lassan fölengedő *karmait* a *zsákmányul* ejtett állat préméről óvatosan lefejtetni, hogy a prém se sérüljön túlságosan.)

A *sassal végzett vadászattal* kapcsolatban nekem legegőbb *Emese álma* jutott eszembe, mégpedig akkor, amikor egy *kazak* asszony elmesélte, hogy milyen féltelmes volt, amikor *kislány korában* egy *sas* égből zuhanó hatalmas kőként közvetlenül mellette csapott le egy *bárányra*: úgy érezte, hogy a *sas* őt akarja elragadni. Gyötrő álmaiban ez a jelenet többször visszatért élete során. (Azt mondják, hogy ezt mindenki így érzi, aki mellett *sas* zuhan le, hogy elragadjon mellőle a mezőről valamilyen kisebb állatot: *ürgét*, *baromfit*, legfőljebb *bárányt*. A népmesék *griffmadár* motívumának is ilyen élményben gyökerezhet lélektani alapja, de a *sasok* szokásainak kiváló *kazak* ismerői nekem azt mondták, hogy a *sas* egyrészt sohasem támad meg *embert*, mivel mindig gondosan mérlegeli és pontosan fölméri az erőviszonyokat, másrészt elevenen egyetlen lényt sem ragad el, mivel első dolga az, hogy védekezésképpen áldozatának száját bal karmával leszorítsa, emberi karcsontot törni képes, erős jobb karmával pedig megfojtsa.) Ezt a történetet hallva arra gondoltam, hogy *Emese*, *Árpád-házi uralkodóink* mondanbeli *ősanyja* is talán átélhetett hasonlókat, és, hogy a *turulmadárnak* talán *sasnak* kell lennie. De vajon *sas* volt-e?

A "*turulmadár kilété*"-re vonatkozólag két támpontot adó szavunk van: egy *latin* szó és egy *magyar* szó. 1. A *latin* szó: az *astur* madárnév. *Emese álma*ban azt a részletet, hogy *apparuit divina visio in forma asturis* Pais Dezső így fordítja magyarra: ".... (*Álmos* anyjának álmaiban) isteni látomás jelent meg *turulmadár* képében", vagyis az *astur*, *-uris m.* madárnevet "*turulmadár*"-nak fordítja (Anonymus *Gesta Hungarorum*, 81, a fakszimilén: p. 3.), ugyanakkor Györffy Györgynél ezt találjuk: *Astur* "héja, az *Árpád-nemzetség totemmadara*" (1975, 286), vagyis: a *latin astur* fordítása: *héja*, alias *turul*. A KMTL szócikkszerzője, Kordé Zoltán a *turult* nyilván korábbi szerzőkre támaszkodva, (akik közül az irodalmi utalásokban következőket sorolja föl: Róheim G. 1917: *Ethnographia*, 58-99,

Györffy Gy. 1948, 38-47, Horváth J. 1954, 15-17, Csóka L. 1967, 380-383, Kristó Gy. 1970: Ethnographia, 116-119, Szűcs J. 1992, 129-132), "egy sólyomszerű madár"-nak véli a *turul*. Bartal, Burián, Györkösy és Dvoreckij *latin* szótárai nem veszik föl anyagukba az *astur* szót, míg *Finály* "egy ölyvfaj"-nak (p. 197), a nyilvánvalóan egészen más forrásokból merítő Walde-Hofmann pedig megint "Habicht"-nak, vagyis "héja"-nak tartja (I, 74). Az eddigi eredmény a legtöbb helyen tehát: *turul* "héja", egyebütt (egy-egy elszórt helyen) pedig: "egy sólyomszerű madár", vagy: "egy ölyvfaj".

2. A magyar szó: a *turul* madárnév. *Kézainál* jelenik meg, szintén *latin* szövegbe ágyazva: *dux autem Geycha de genere Turul* "... és a *Turul*-nemzetiségből származó *Géza fejedelem* ..." (idézi Gombocz 1915, 15) és *Árpád filius Almi* *de genere Turul* "... *Álmos* fia *Árpád* a *Turul* nemzetiségből" (Pauler – Szilágyi 1900, 485), valamint köznévként: *Bannerium quoque regis Ethelae, quod in proprio scuto gestare consueuerat, similitudinem avis habebat, que hungarice turul dicitur in capite cum corona* "... *Attila király* harci jelvénye is, amely egy szokásos *pajzs* szokott volt lenni, (arra a) *madárra* hasonlított, amit *magyarul turul*nak neveznek koronával a fején". (Pauler – Szilágyi 1900, 483. *Gombocz* másként idézi, nála: *banerium* egy *n*-nel, *Ethelae* helyett: *Ethele* és a fontos *avis* szó helyett nála az értelmetlen: *aius*-t találjuk, ami bizonyára sajtóhiba. *Gombocz* 1915, 14.) A *turul* szóra vonatkozó ezen utóbbi adatok jogosítják fel kutatóinkat arra, hogy az első adatot, a *latin astur* madárnevet "turul"-nak fordítsák (Györffy Gy. 1948, 46, Ligeti L. II, 1979, 410).

A *turul* törökségi eredetű szavunk. Már *Karácsonyi* a magyar adatok helyesírása alapján az első szótagra hosszú magánhangzót állapított meg: *túruul* (*Túrony*, ld.: *Karácsonyi* 1900, 1392 b). Ezt *Gombocz* a törökségi adatok ismeretében is helyesléssel fogadja (1915, 15), mivel azokban az -r- előtt -g- van (Radloff III, 1167). Jelentése azonban *Radloff*nál: 1. "kakaja-to ohonice'ja ptica, eine Art Jagdvoegel" 2. "sobstvennoe imja, ein Eigennamen". *Vámbérynél* pedig egy *turgul* alakot találunk "ein kleiner schwarzer Falke" jelentéssel (idézi *Gombocz* 1915, 15, akinél fordítása: "espèce d'oiseau de proie"). A *Redhouse*-ban egy *tugri* alak áll "a spread eagle" (1257a), *Gombocz* fordításában: "ein Adler mit ausgebreiteten Flügeln" jelentésben (1915, 15. Mellesleg ilyen *sast* ábrázolnak a *kirgizek címerpajzsán* és a *kazakok zászlaján*). *Houtsma*-nál *Togruul* (p. 28) és *Er-Togruul* (p. 34) alakokat találunk, de csak személynévként. *Radloff* gyűjtéséből a *hakaszok Deli Kánról* szóló hősénekében a *kancát meghágó héját* is *turul*-nak fordítja *Kóhalmi Katalin* és *Bede Anna* (*Sámándobok, szóljatok*, 94 és 368-369). Számos további adatot találunk a szóhoz *Doerfernél*: *togril* "eine Habichtart (vagyis *magyarul*: egy héjafajta), *Astur trivirgatus*" (TMEN III, 346-348, No. 1345) és *Clausonnál*: *togril* "a bird of prey, exact identity unknown, describe (sic.) by *Kasgarj* as larger, than a *sinkur*," (Clauson, 472a). A *turul* szó jelentése is tehát különböző helyeken különféleképpen szerepel: 1. "valamilyen ragadozó madár" 2. "sólyomszerű madár" 3. "héja" 4. "(kiterjesztett szárnyú) sas". *Doerfer* a *qarciga* "jastreb,

Habicht, *Astur palumbarius*" címszó alatt szintén tárgyalja, ahol még további jelentés-változatokat szedett össze a világ nyelveiből, de végkövetkeztetése az, hogy az *astur* "héja, *Astur palumbarius*" (TMEN I, 404-405, No. 278, IV, 392, No. 278). Ligeti is az *astur* "héja" jelentésnél marad (1979, II, 410). Következésképpen: akár a *latin astur* jelentéstani elemzéséből indulunk ki, akár a *magyar turuléből*, az eredmény ugyanaz: az *astur* is "héja" *magyarul*, meg a *turulnak* is "héja" a szinonimája a *magyarban*, és mint már az elején tisztázódott, az *asturt* pedig már régen azonosították a *turullal*. Az, hogy léteznek más jelentések is, viszonylag szórványos és elszórt jelenségnek tekinthető. A végeredmény tehát: L: *astur* = H: *turul, héja*.³

Róheim viszont a *turul-mondával* kapcsolatban állandóan *sasokról* beszél anélkül, hogy ő e korai (az *Ethnographia* 1917. évi, 1918-ban megjelent kötetében közzétett, új kiadás: *Bűvös tükör* 1984, 146-158) cikkében a *turul* szó jelentésével külön bíbelődne. Helyesen is teszi, mert az ő eszme-futtatása kizár mindenféle bizonytalan, "ölyv" vagy "súlyomszerű madár" jelentést. Hiszen a *törökségi népek eredetmondáiban* a *sólyom, ölyv, héja* stb. *totemmadarak* mellett [ld. *Rasid ed-Dín*-nél az *oguz törzsek totemjeit*, idézi: *Gombocz* 1915, 6 és *Róheim* 1918 (új kiadás: 1984), 146-158] *uralkodói totemösként* gyakran éppen *sas* jelenik meg. Egyet kell értenünk *Róheim* Gézával, amikor ezt írja: "... ha az emberi lélek = madár, akkor az emberek királyának alteregója a madarak királya. Így például a *jakutok* úrnak, *uralkodónak* címezik a *sast*" (*Róheim* 1984, 153). A téma alapos körüljárása után *Róheim* ezt írja továbbá: "A *sas* tehát a *nemzőképesség* birtokosa, a *nemzőerő* szimbóluma. Ezért válik a *turul* az *uralkodó nemzetség totemjévé*, hiszen mindenképp fontos, hogy az *Árpádok háza* el ne tűnjék, és ezért ejti teherbe a *turul* *Emesét*, hogy megszülhessen a kor hőstét" (*A kazár nagyfejedelem és a turulmonda*: *Ethnographia* XXIX. 1918, 142-145, új kiadás: *Bűvös tükör*, idézett hely: 155-156). *Róheim* itt két egymás után következő mondatban azonosítja a *sast* a *turullal*. Nem is tehet mást, mert a *turul* csak "sas" jelentésben illik a *királyi totemös* szerepébe. Erre az ellentmondásra sokáig föl sem figyelt a *turulra* vonatkozó szakirodalom (*turulszobraink* is többnyire *sasokat* ábrázolnak), míg *Szücs Jenő* föl nem oldja (az egyébként *expressis verbis* általa sem érzékeltetett) ellentétet azzal a föltételezéssel, hogy a *sas* a *kündü* nemzetségének, a *héja* pedig a *gyula* nemzetségének lett volna a *totemöse* (*Szücs* 1992, 131), hiszen a nagyobb, a tényleges

³ A Redhouse tigris "kiterjesztett szárnyú sas" adatával kapcsolatban pedig csupán egy saját gyűjtésű kazak adatot emelnék ki: канат турпдл ("a madár) fölhúzta a szárnyát, (a madár) berzenkedett, (a madár) szárnyát fölemelve) fölrepülni készült", *Oral, Qólsari* 1995, a *тип* "fölgűr, fölhajt, fölteker" igéből. Föltételezem tehát, hogy itt tévedésről van szó, vagyis arról, hogy a Redhouse-adat jelentésének megállapításakor a szerző számára – akár tudott róla, akár nem – inkább a madár viselkedése, szárnyának állása lett a fontos, nem pedig a madárfaj pontos deffiniálása. Következésképpen valószínűnek tartom, hogy itt az ige és a főnév jelentése összekeveredett, és így lett "héja"-ból "kiterjesztett szárnyú (sas)". Vámbéry turgul adatában is pontatlanságra gyanakszom: lehet, hogy egyszerű elíráson alapuló metatézisről van szó, amely valamelyik törökségi ige, pl.: tur- "áll" hatására alakult ki. A szó további etimológiai vizsgálatot igényel, de szerintem igeként is megvan a magyarban. Ld. következő közleményeimet.

hatalom eredetileg a *kündüé*. A *turul* jelentéséről egyébként ő ezt tartja: "valószínűleg *héja*" (ibid., 130). Dúcz László egy egészen friss cikkben *turulunkat a kerecsensólyommal* azonosítja.

Más szerzők (Almásy György, László Gyula, Ligeti Lajos) föltételezik, hogy a *honszerző magyarság* életében jelentős szerepe kellett legyen a *solymászat*nak. Valóban, a korai *magyar* személynevek között az egyik legjelentősebb szemantikai csoport a *ragadozó madarak* neveié, amelyek közül Gombocz a következőket sorolja a *törökségi* eredetűek közé: *Ákos, Bese, Karcsa, Kartal, Tiván, Torontál, Turul, Zongor*. Mindezen, – *vadászatra használt ragadozó madarakat is jelölő – törökségi* eredetű neveink jelentését az etimológián kívül megerősítik más olyan személynevek is, amelyeket Gombocz legalábbis részben az előbbieket fordításainak tekint: *Héja, Karvaly, Kánya, Keselyűd, Keselyűs, Ölyv, Ölyved, Sas, Sólyom* (Gombocz 1915, 17). Györffy György kimutatta, hogy a régi *magyar* nemzetségek címeralakjai többnyire *állatok* (gyakran *ragadozómadarak*) ellentétben a *Nyugatról* jött családok ettől eltérő, *európai heraldikai* figuráitól (Györffy 1958, 15, idézi: Szűcs 1992, 130).

A részletektől eltekintve helyszíni gyűjtéseim, megfigyeléseim és vizsgálódásaim fő eredményének a *turulmonda* vonatkozásában azt vélem, hogy a *honfoglaló magyarság*éval rokon kultúrájú *törökségi népek* (éspedig három, ma a *kipcsak* ágba sorolt nép: a *baskir*, a *kazak* és a *kirgiz*) körében a *ragadozó madarakkal végzett vadászat*nak egy olyan változatára bukkantam, amelyet az *uralkodói szimbólumnak* minősülő *sással* (a *sasformájúak* egyik fajával: *Aquila regia* "szirti sas") végeznek. (Csupán *kuriózum*, hogy a faj *latin* nevében is benne van az "uralkodói" *epíteton*.) Ez a felismerés némiképp módosíthatja a *turul-mondával* kapcsolatos elképzeléseinket is.

Következtetések

1. Én elfogadhatónak tartom Szűcs Jenő érvelését: a *sas* a *kündü* nemzetségének, a *héja* a *gyula* nemzetségének *totemőse*, sőt e föltételezés nélkül tovább keresném az okát annak, hogy hogyan lehetséges, hogy nem a *sas* uralkodó családunk *totemmadara*. Ha ezt magunk elfogadjuk, el kell fogadtatnunk a szakirodalomban és a köztudatban is, hiszen a *turul* jelentésével kapcsolatban is vagy bizonytalanokodik szerzőink egy része, vagy *sasként* kezelik a *turult* még akkor is, ha tudomásuk van arról, hogy a szó más fajt, pl. *héját* vagy valami egyebet jelöl. A *totemős* maga is bizonyító erővel bír a hatalmi viszonyokra vonatkozólag.

2. Módosítanunk kell a *magyarok solymászkultuszáról* alkotott elképzelésünkön is. Nagy valószínűséggel föl kell tételeznünk, hogy *honszerző őseink sással* is kellett vadászniuk, nem csak *sólyommal*, ahol erre megvolt a mód, például az *Urálban* és a *Kaukázus* előterében: a *szirti sas* a sziklás *hegyvidék*, a *sólyom* a *szytepp*: jellegzetes és legkiválóbb *vadászatra fogható ragadozó madara*. Lehet, hogy éppen a *sas*, az *ég küldötte* (mint több adat erre is utal, ld. pl. a *nagyszentmiklósi kincs* több *sasos* motívumát), a *királyi totemős emeli kultusszá* az

egész egyébként (bár igen szórakoztató, de végülis egészen) köznapi tevékenységet. (A *sassal* kapcsolatos hiedelmek köre végtelenül nagy az *ural-altaji népek* körében: a *jakutok* és *burjátok sámánjainak sas* a totemőse, – ld. Róheim 1984 (1918), Gunda 1963, – *baskír* adataim kisebb részét elszórtan közreadtam már, nagyobb részét még nem, az *uráli népek* gazdag anyagából Uno Harvánál találunk sokat, a *szibériai népekéből* pedig Vértés Editnél, László Gyula is többet említ a *nagyszentmiklósi kincs* kapcsán, de a teljes idevonatkozó irodalom még tovább lenne bővíthető. A *sas-kultusz* egyébként nemcsak *eurázsiai, ural-altaji* és *indoeurópai*, a *samanizmussal* kapcsolatos és azon túlmutató jelenség, hanem az *észak-amerikai indiánok* kultúrájában is különlegesen fontos elem, Averkijeva J. P. 1982, 24-28.)

3. Igaz, hogy egyrészt valóban roppant szórakoztató is a *sassal végzett vadászat*, de másrészt a *nomádok* világában minden tevékenységnek *varázsló funkciója* is van. *Abajnak*, a *kazakok* klasszikus költőjének egyik verse alapján – egy másik közleményemben – föltételeztem, hogy abban a jelenetben, amikor a *sas* lecsap *áldozatára* (egy *rókára*) a *költő* nemcsak *szerelemi jelenetet* lát "bele", hanem azt is, hogy az *égből érkező totemős* megtermékenyíti az *ősanyát*. Gondoljunk akár a *kazakisztáni sziklarajzok állatküzdelem-ábrázolásaira*, vagy gondoljunk akár a *hakasz* hősekre, amelyre már utaltam (*Sámándobok, szóljátok*, 94), vagy gondoljunk ismét a *nagyszentmiklósi kincs* egyik jelenetére, "a dámszarvast marcangoló griff"-re, amelyen kívül a *nagyszentmiklósi kincs* kilenc tárgyból álló, rovásírás nélküli készletén még két *sas-ábrázolás* van: a 2. és 7. korszó "égberagadási jelenet"-ei. A *kincsről* készült albumában László Gyula nagy ívű áttekintést ad a *sas*-motívum *eurázsiai* útjáról. Végkövetkeztetése az, hogy "A *nagyszentmiklósi kincs eurázsiai* ötvözet, elemeit roppant nehéz, talán nem is szabad szétválasztani, csak akkor tudjuk majd megmagyarázni, ha egyszer valahol rábukkanunk arra a *mitoszra*, amelynek jeleneteit megelevenítik a korongok domborművei" (László Gyula – Rácz István 1977, 69).

Az eddigiek alapján az a véleményem, hogy a *sassal végzett vadászat* olyan "művészi" tevékenység, amely során a *vadász* a *sassal* jelképesen megismételteti az *uralkodó család* *ősanyjának mitikus megtermékenyítését*, amikor az *ég küldöttét* (ld. a *nagyszentmiklósi kincs* "elragadási jelenet"-t) rábocsájtja az *emlős vadra*. (A *magyar* szakirodalomban a *ragadozómadár, mint az emlős* *ősanyát megtermékenyítő totemős-téma* elemzésének egyébként figyelemre méltó előzményei vannak (Sebestyén 1904: I, 309, II, 60-71, Róheim 1917, 77-90, Németh 1930, 68-72, Solyomossy 1942: IV, 413, Györffy 1948, 38-47, Pais 1949, 37-48.).

IRODALOM

АБАЙ (Абай):

1977 Абай (Ибраһим) Кунанбайұлы. Шығармаларының екі томдық жинағы. I: Өлеңдер мен поэмалар. II: Аудармалар мен қара сөздер. (*Abaj műveinek legújabb (dész)kiadása ugyancsak két kötetben: Almati, 1995.*)

1995 Стихи. Переводы русских поэтов. Составители: Степанова Л., Бельгер Г. *Ғылым*. Алматы.

АБАЙ (Абай)

Республикалық тәуелсіз фольклорлық-этнографиялық әдеби-көркем журнал. 1918 жылы *Мұхтар Әуезұлы* пен *Жүсіпбек Аймауытулы* негізін салған. 1992 (мешін жылы): 1(13) →

ACSIL (Ачилов Исмаил)

1995 Образ Абая Кунанбаева в изобразительном искусстве. *Культура кочевников на рубеже веков (XIX-XX, XX-XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации. Материалы международной конференции, г. Алматы, 5-7 июня 1995 г., с. 15-20.*

АХМЕТ (Ахметов З.)

1995 Абайдың ақындық әлемі. "Ана тілі". Алматы.

ALMÁSY György

1903 Vándorutam Ázsia szívébe. *Kiadja a Királyi Magyar Természettudományi Társulat.* Budapest

ANONYMUS

Gesta Hungarorum. Béla király jegyzőjének könyve a magyarok cselekedeteiről. Hasznos kiadásban megjelentette a *Magyar Helikon Pais Dezső* fordításában. Budapest, 1977-ben.

AVERKIJEVA J. P.

1982 Indiánok *Észak-Amerikában.* Az ősközösség felbomlása és a korai osztálytársadalom születése. *Gondolat.* Budapest

BARTAL Antonius

1901 Glossarium mediae et infimae latinitatis Regni Hungariae. Lipsiae. Reprint: *Állami könyvtérjesztő reprint sorozata.* 1983.

BELGER (Бельгер Герольд)

1989 Земные избранники. Гете. Абай. Литературно-критические очерки-эссе. *Жазушы.* Алматы, 1995.

ВНЭ 1. = Башқорт халық эпосы. Москба, 1977.

BIQÓMAR Kámalasóli

1991 Sayat síri. *Ölgey.*

BURIÁN János

1902 Latin-magyar szótár. A középiskolák részére. *Franklin Társulat.* Budapest

CLAUSON = Clauson Sir Gerard

1972 An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish. *At the Clarendon Press. Oxford University Press.* Oxford.

DAL' = Tolkovjy slovar' zivago velikoruskago jazyka Vladimira Dalja. Vtoroe izdanie, ispravlennoe i znacitel'no umnozhennoe po rukopisi avtora. I (A-Z), 1880, II (I-O), 1881, III, 1882, IV (R-Izica), 1882. Sanktpeterburg – Moskva. Reprint: "*Russkij jazyk*". Москва, 1978-1980.

DEMENTYEV (Дементьев Г. Р.)

1951 Соколы-Кречеты. Систематика, распространение, образ жизни и практическое знание. *Издательство Московского общества испытателей природы.*

DIÓSZEGI Vilmos

1963 (szerkesztő,) Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Herausgegeben von V. Diószegi. *Akadémiai kiadó*. Budapest

1978² A pogány magyarok hitvilága. Körösi Csoma Kiskönyvtár. 4. *Akadémiai Kiadó*. Budapest

1978^{2a} (szerkesztő,) Az ősi hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII-XIX. századi művekből. Válogatta és szerkesztette: Diószegi Vilmos. A magyar néprajz klasszikusai. *Gondolat*. Budapest

DÚCZ László

1996 Szent madarunk a turul. *Demokrata* 1996: 16, 26-28.

DVORECKIJ I. H.

1976 Latinsko-russkij slovar'. Okolo 50.000 slov. *Izdatel'stvo "Russkij jazyk"*. Москва

EVEZ (Әуезұлы Мұхтар, Ауэзов Мухтар):

1994 Абайтану деректері. (Хашия, баяндама, ой-пікір, сын рецензиясы). *Пауан*. Алматы.

FINÁLY Henrik

1884 A latin nyelv szótára. A kútfökből a legjobb és legújabb szótáriradalomra támaszkodva. *Franklin Társulat*. Budapest Reprint: *Editio musica*. Budapest, 1991.

GOMBOCZ Zoltán

1915. Árpádkori török személyneveink.

GUNDA Béla

1963 Totemistische Spuren in der ungarischen *táltos*-Überlieferung. Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Herausgegeben von V. Diószegi. *Akadémiai kiadó*. Budapest, 45-56.

GYÖRFFY György

1948 Krónikáink és a magyar őstörténet. Budapest

1958, 1975² A magyarok elődeiről és a honfoglalásról. Kortársak és krónikások híradásai. Sajtó alá rendezte: Györffy György. Munkatársak: Czeglédy Károly, Harmatta János, Horváth János, Kakuk Zsuzsa, Kniezsa István, Moravcsik Gyula, Németh Gyula és Pais Dezső. *Gondolat kiadó*. Budapest

1993 Krónikáink és a magyar őstörténet. Régi kérdések – új válaszok. *Balassi kiadó*. Budapest

GYÖRKÖSY Alajos

1986 Latin-magyar szótár. *Akadémiai kiadó*. Budapest

HOUSMA M. Th.

1894 Ein türkisch-arabisches Glossar. Nach der Leidener Handschrift herausgegeben und erläutert von M. Th. Houtsma. *E. J. Brill*. Leiden.

ISBIRDI (Ишбирдин Э. Ф.)

1986 Башқортостан қоштары. Өфө.

JESZMAMBET (Есмамбетов Касымбек)

1960 Охотник с беркутом. Рассказы и сказки. *Киргизское государственное учебно-педагогическое издательство*. Фрунзе.

JUDAHIN = Kirgizsko-russkij slovar'. Moskva.

KARÁCSONYI János

1900 A magyar nemzetségek a XIV. század közepéig. *Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia*. Budapest. Reprint: *Nap kiadó Bt*. 1995.

KÁDÁR Zoltán

1977 A nagyszentmiklói kincs állatábrázolásai: László Gyula – Rácz István 1977. A nagyszentmiklói kincs. *Corvina kiadó*. Budapest, 180-182.

KMTL = Korai magyar történeti lexikon (9 - 14. század). Főszerkesztő: Kristó Gyula. Szerkesztők: Engel Pál és Makk Ferenc. *Akadémiai kiadó*. Budapest, 1994.

KODAR (Кодар Ауезхан)

- 1995 Мировоззренческие истоки Абая. *Культура кочевников на рубеже веков (XIX-XX, XX-XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации. Материалы международной конференции, г. Алматы, 5-7 июня 1995 г.*, с. 10-15.

KONANBAJ (Күнанбай Турагул)

- 1995 Об Абаяе, о моем отце: Abaj c. folyóirat 1995(*ДОҢУЗ ЖЫЛЫ*): 1-2(25-26), 170-181.

KŐHALMI Katalin (*Urayné Kőhalmi Katalin*, válogatás, utószó és jegyzetek)

- 1979 Manasz kirgiz hősének. Fordította: *Bede Anna*. *Európa könyvkiadó*. Budapest

KRISTÓ Gyula

- 1980 Levedi törzsszövetségétől Szent István államáig. *Magvető könyvkiadó*. Budapest

QOS = Qazakça-orisça sözdük. Alma-Ata, 1978.

LÁSZLÓ Gyula

- 1944 A honfoglaló magyar nép élete. *Magyar Élet kiadása*. Budapest

- 1982 50 rajz a honfoglalókról. A szerző rajzaival. *Móra Ferenc Könyvkiadó*. Budapest

- 1977 Régészeti tanulmányok. *Magvető*. Budapest

- (*László Gyula – Rácz István*, 1977) A nagyszentmiklósi kincs. *Corvina Kiadó*. Budapest

- 1981 Őstörténetünk. Egy régész gondolatai néppé válásunkról. *Tankönyvkiadó*. Budapest

- 1986 Számadás népünkéről. *Iffjúsági lap- és könyvkiadó*. H. n.

- 1988 Árpád népe. *Helikon kiadó*. Budapest

- 1990 Őseinkről. Tanulmányok. *Gondolat*. Budapest

LIGETI Lajos

- 1977-1979. A magyar nyelv török kapcsolatai és ami körülöttük van. Szerkesztette: *Schütz Ödön*. Budapest Oriental Reprints. Budapest I (1977), II (1979). Ebből a témára vonatkozó cikkek:

- A harang, mint csörgő, csengettyű és kolomp*: I, 136-138, MNy LXIV(1968), 75-78.

- Török jövevényszavaink és a vitás etimológiák kérdése (*Torontayl, torontal*): I, 171-181, Pais Eml. (1956), 336-346.

- Régi török neveink. I: II, 407-424, MNy LXXIV (1978), 257-274.

- Régi török neveink. II: II, 425-441, MNy LXXV (1979), 26-42.

- Régi török neveink. III-IV: II, 442-469, MNy LXXV (1979).

MOLNÁR József – SIMON Györgyi

- 1976 Magyar nyelemlékek. *Tankönyvkiadó*. Budapest

MTT H = A mongolok titkos története. Mongolból fordította: LIGETI Lajos. A verseket fordította: KÉPES Géza. Budapest, 1962.

MTT M = Histoire secrète des Mongols. Texte en écriture ouigure incorporé dans la chronique Altan Tobči de Blo-Bzan Bstan-'Jin par Louis Ligeti. Monumenta Linguae Mongolicae Collecta. VI. *Akadémiai Kiadó*. Budapest, 1974.

OMT = Орос-монгол толь. Улаанбаатар, 1982.

ORLOV V. K.

1991. Za belym krečetom. Izdatel'stvo Znanie. Moskva.

PAULER Gyula – SZILÁGYI Sándor (szerkesztők)

- 1900 A magyar honfoglalás kútfői. A honfoglalás ezredéves emlékére. *Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia*. Budapest Reprint: *Nap kiadó*. É. n. (1995.)

RADLOFF = Radloff W.

- 1905 Opyt slovarja tjurkskih narečij. Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte. III: I. Sanktpeterburg.

Redhouse = A Turkish and English Lexicon Showing the Significations of the Turkish Terms by *Sir James W. Redhouse*. New Edition. *Librairie du Liban*. Beirut, 1974.

RÓHEIM Géza

- 1984 A bűvös tükör. Budapest.

Sámándobok, szóljatok. Szibéria őslakosságának népköltészete. Fordította: *Bede Anna*, válogatta és magyarázó szövegekkel ellátta: *Kőhalmi Katalin*. A rajzokat *Urai Erika* készítette. *Európa könyvkiadó*. Budapest, 1974.

SZŰCS Jenő

1992 A magyar nemzeti tudat kialakulása: Magyar őstörténeti könyvtár. 3. Szeged.

TMEN = *Doerfer Gerhard* 1963-1975. Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. I (1963), II (1965), III (1967), IV (1975). *Franz Steiner Verlag GmbH*. Wiesbaden.

TOLTOY = *Dzüsüp Mamay* 1995. Toltoj. Biskek.

TORMA József

1996 Кыргыз элинин буркутчулук салты: Кыргызстан маданияты 4(1446): 21. 03. 1996, 7. Бишкек.

1996a Буркитшілік дәстүрлері Абайдын Өлеңдерінде: Абай 1996: 1, 2-4.

VÉRTES Edit

1990 Szibériai nyelvrokonaink hitvilága. *Tanönyvkiadó*. Budapest

WALDE A. – HOFMANN J. B.

1938³ Lateinisches etymologisches Wörterbuch von *A. Walde*. 3., neubearbeitete Auflage von *J. B. Hofman*. I: A-L. *Carl Winter's Universitätsbuchhandlung*. Heidelberg.

HUNTING WITH EAGLE AND THE HUNGARIAN TURUL-TRADITION

The author investigates a form of falconry, which is specific in *Central Asia*. There are only a few peoples of the *Turkic* group who know falconry with eagle. They are the *Kazakh*, the *Kirghiz* and the *Bashkir*. These peoples even don't use the word 'falconry', they say 'hunting with eagle', because eagle is the most common species of bird used for an activity which is called 'falconry' elsewhere in the world. The author of the paper cites extracts from the folk-lore of the *Central Asian* peoples proving the importance of this activity among them.

In the second half of his paper the author tries to identify the totem bird *turul* of the *Hungarian* ruling dynasty of *Árpád* and his followers. The bird *turul* has been identified with different birds used for hunting, but the author of this paper thinks that the *totem bird* of a ruling dynasty originating from *Central Asia* should have been the eagle. He tries also to answer the question why it isn't so in this case.

JÓZSEF TORMA

A RUSZIN-MAGYAR EGYÜTTÉLÉS A NYELVI ADATOK TÜKRÉBEN*

Régóta foglalkoztatja a társadalomtudományok kutatóit, közöttük nyelvészeket, néprajzos szakembereket a Kárpát-medencében együtt élő népek kulturális és nyelvi kölcsönhatásának kérdése, ennek keretében a magyar nyelvet ért szláv nyelvi és a szláv nyelveket ért magyar nyelvi hatások problematikája. A magyar szókinccs szláv eredetű elemeire vonatkozó kutatásokat Kniezsa István szintetizálta. (Vö. Kniezsa 1955.) A magyar nyelv szlavizmusai kutatástörténetéről számos értékes adatot nyújtanak Rot Sándor munkái. (Vö. Rot 1968. 187-193; Rot 1973. 27-73.)

Az élénk érdeklődéssel összefüggésben a legtöbb szláv nyelv lexikális hungarizmusainak számbavétele megtörtént, s így a sokévszázados magyar-szláv nyelvi érintkezés történetének gazdag irodalma van. Ennek tárgyalása, de még vázlatos bemutatása sem lehet itt feladatomban, tekintettel arra is, hogy a kérdést részletesen tárgyalta Rot Sándor és érintette Gregor Ferenc. (Vö. Rot 1968. 173-186; Rot 1973. 73-103; Gregor 1989. 163.) Feltétlenül megjegyzendő azonban, hogy az említett szerzők munkái megjelenése óta a lengyel nyelv magyar lexikai elemeiről összegző tanulmány készült, melynek szótári, ill. adattári része 1989-ben napvilágot látott hazánkban. (Wolosz 1989.) A lengyel szerző dolgozata témánk szempontjából azáltal is jelentős, mert kitűnik belőle, hogy a déllengyel nyelvjárássokba a hungarizmusok részben ruszin és szlovák közvetítéssel jutottak el. A dolgozat megkönnyíti az állásfoglalást abban az összetett kérdésben is, mekkora volt a lengyel nyelv közvetítő szerepe a magyar szavaknak az orosz nyelvbe való bekerülésében. Utalnom kell arra is, hogy a szomszédos szlovák nyelv szókinccse hungarizmusainak monografikus feldolgozása befejeződött ugyan, de közzétételére anyagi és technikai okok miatt még mindezideig nem került sor. Szintéziséből Gregor Ferenc professzor úr két évvel ezelőtt mutatófüzetet tett közzé. (Vö. Gregor 1993). A szlovák-magyar interetnikus kapcsolatok kutatóihoz hasonlóan e sorok szerzője is izgalommal és nagy érdeklődéssel várja a monográfia megjelenését, mert a kelet-szlovákiai – a szepességi, zempléni, sárosi, és ungi ruszinok nyelvjárásainak számos lexikai hungarizmusa szlovák közvetítést sejtet. A szlovák nyelvjárások közvetítő szerepének pontos felmérése azonban csak a szlovák nyelv magyar elemeiről nyújtott teljes kép birtokában lehetséges.

* A dolgozat a Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány támogatásával készült.

A Kárpát-medencei ruszinok (kárpátukránok) nyelvében meghonosodott magyar lexikai elemek vizsgálatában is jelentős eredmények születtek. A Magyar Királyságban egykor élt ruszinok ma hat államban élő utódainak nyelvét és annak magyar eredetű elemeit eltérő intenzitással kutatták. [A kárpátukrán (ruszin) nyelvjárások lexikai hungarizmusai kutatástörténetét ld. Dezső 1989. 3-4; Lizanec 1970. 44-82; Lizanec 1976. 55-79.] A kárpátaljai ruszinok (kárpátukránok) nyelvének hungarizmusait monografikusan Lizanec Péter dolgozta fel. Az ungvári kutató felvázolja a magyar-kárpátukrán nyelvi kapcsolatok extralingvális hátterét, áttekinti és értékeli a magyar elemek kutatásának történetét, elemzi a lexikai hungarizmusok fonetikai és morfológiai beilleszkedését, s a jövevényszavak tematikai csoportosítását is adja, továbbá kartográfálja széles körű gyűjtőmunkája eredményeit. (Vö. még Lizanec 1970; Lizanec 1976; Lizanec 1976/a.)

Mindezideig nem született monografikus jellegű feldolgozás a szlovákiai ruszinok nyelvének magyar elemeiről. E hiányt pótlóan Petrovaj Vaszil 1993-ban Eperjesen kiadott Ruszinok című művével kezdem el a kelet-szlovákiai ruszin kiadványok cédulázását és elemzését. (Udvari 1996); A fontosabb szlovákiai ruszin kiadványok jegyzékét ld. Udvari 1995/c. 227-228.) Egyébként is régóta foglalkoztat, hogy a magyar nyelvterülettel közvetlenül nem érintkező, a magyarsággal ún. marginális kapcsolatban nem lévő kelet-szlovákiai ruszin nyelvjárásokban mennyi a lexikai hungarizmusok száma, s milyen tematikai-tárgyköri csoporthoz tartoznak.

A "Ruszin Újjászületés" szervezete 1990 novemberében Mezőlaborcon jött létre, programjában ruszin nyelvű művek megjelentetése is szerepel. A szlovákiai ruszinok művelődési szervezete két periodikát is kiad, a Narodny Novinky (Népújság) című hetilapot és a negyedévenként megjelenő Ruszin c. képes folyóiratot. A szervezet eddigi fennállása során több mint húsz könyvet is kiadott már. A magyar és szláv nyelvi, művelődési kapcsolatok történetének kutatása szempontjából is figyelemre méltó az a tény, hogy a magyarokkal hosszú évszázadok óta nyelvi, gazdasági és művelődési kapcsolatban lévő kelet-szlovákiai ruszinok népnyelve napjainkban, úgy tűnik, irodalmivá válik, s az e nyelven kiadott művekben a magyar-szláv nyelvi, néprajzi kapcsolatok gyönyörűen tanulmányozhatók. Vaszil Petrovaj a szlovákiai ruszin irodalmi nyelv megteremtésének folyamatában észrevehető szerepet betöltő regényében a lexikai hungarizmusok száma meghaladja az ötvenet, a főhős lovát Bestijának, tehenét Kedveskának, kutyáit Sárkánynak és Bundinak hívják. Eddig egyetlen kelet-szlovákiai orosz vagy ukrán irodalmi nyelvű műből (a szlovákiai ruszinok eddig e két irodalmi nyelvet használták) sem tárt fel ilyen mélységben a magyar-ruszin interetnikus kapcsolatok jellege.

Petrovaj regényéből is képet alkothat az olvasó arról, milyen területen érték magyar nyelvi hatások a felső-zempléni ruszinokat. A kötetből elének tárulkozó lexikai hungarizmusok összevethetők a kárpátaljai ruszin (ukrán) és kelet-szlovák adatokkal. Így megállapítható: 1., A szókincset ért magyar hatást illetően a zempléni és a kárpátaljai ruszin nyelvjárások csak a régebbi kölcsönzések vonatkozásában mutatják ugyanazt a képet. 2., a zempléni, jelen esetben a Laborc-völgyi ruszin

nyelvjárások magyar elemei hangalakjukat, morfológiai megformáltságukat tekintve észrevehető rokonságot mutatnak a keletiszlovák nyelvjárások hungarizmusai-val. Sőt Petrovaj regényében számos olyan magyar jövevényszó található, melyek a kárpátaljai nyelvjárásokban nincsenek meg, de adatolhatók a keletiszlovák nyelvjárásokból. Pl. *valai* 'falu'; *falat* 'darab kenyér, föld, út' *sivar* 'szivar'; *rajzovati* 'rajzik, kavargó' stb. A Petrovaj – regényből kigyűjtött, s itt bemutatott lexikai hungarizmusok kivétel nélkül a ruszin nyelvjárási lexika történetileg kialakult elemei. A hungarizmusok jövéje a nyelvjárásoktól függ. Ha a nyelvjárások irodalmi szintre emelkednek, akkor természetesen a hungarizmusok is tovább élnek majd. A ruszin nyelvjárások és azok lexikai hungarizmusainak jövéje természetesen azonos. Jelzem, hogy a szlovákiai ruszin irodalmi nyelv tervezői éppen a felső-zempléni nyelvjárásokra támaszkodva normalizálják irodalmi nyelvüket. A ruszin helyesírás normáinak összeállítója, Jurij Panyko úgy nyilatkozott, hogy a Ruszinok című regény szinte minden mondatát felhasználta a normák megfogalmazása során. (Vö. Panyko 1992, 1.; Panyko 1994, 4-6.)

A századunkban önálló irodalmi nyelvet teremtő bács-szerémi (szerbiai és horvátországi) ruszinok nyelvének hungarizmusaira e sorok írója irányította rá a magyar tudományos közvélemény figyelmét (Udvari 1985, 1995).

Az Ethnographia hasábjain egyébként a bácskai ruszinokról Vrabély Mihály adott először hírt (Vrabély 1891). Bács-Bodrog vármegye millenniumi monográfiájában Móricz Zsigmond mutatta be őket. (Móricz é.n.) Néprajzi vonatkozásban megemlítendő még Munkácsy Mihály 1913-ban kiadott könyvecskéje. A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának munkatársaként tevékenykedő, bács-keresztúri születésű Munkácsy (rőla ld. Udvari 1987) művében részletesen leírja a húsvéti locsolkodás szokását. Megállapítja: "A bácsszerémi népnek meglehetősen sok speciális szokása van, jobban mondva volt, mert minél jobban civilizálódik, annál több idegen szokást sajátít el". (Munkácsy 1913, 6-7). Annak ellenére, hogy a Duna–Tisza közén élő "tót nyelvű rusznokok" népi kultúrája rendkívül izgalmas területe az interetnikus kutatásoknak, a magyar néprajztudomány méltatlanul elfeledkezett róluk. Magyar néprajzosok, folkloristák még alig vizsgálták a bács-szerémi ruszinok interetnikus vonatkozásokban rendkívül gazdag tárgyi és szellemi kultúráját.

Egy interetnikus megközelítésű feldolgozás elkészítését jól segíti az a tény, hogy a délvidéki ruszinok magyar elemeket is szintetizáló népnyelve irodalmi nyelvvé vált, mely nyelven jelentős mennyiségű néprajzi ill. folklorisztikai anyagot publikáltak már. Erről meggyőződhet az olvasó az 1990-ben Újvidéken kiadott több mint négyszáz oldalas ruszin bibliográfiából. (Csursics 1990)

Az északról délre irányuló évszázadokig tartó és nagy területre kiterjedő ruszin migráció során a bácskai ruszinok ősei a magyarok között éltek. Bácskai megtelepedésük előtt abaúji, borsodi, szabolcsi, dél-zempléni községekben laktak. A bácskai ruszin családnevek közel 25%-a, a családnévi funkciójú ragadványnevek 15%-a magyar eredetű, ill. magyar képzésű, mely tény önmagában is a ruszin-magyar népi kapcsolatok intenzitásáról és tartósságáról tanúskodik. A Monarchia

felbomlása után a tömeges ruszin-magyar kétnyelvűséget a tömeges ruszin-szerb ill. horvát bilingvizmus váltotta fel. Az 1981-es népesség-összeírás szerint a Vajdaságban kivétel nélkül minden községben éltek kisebb vagy nagyobb számban ruszinok, így a magyar többségű községekben is. Ezekben tehát ruszin-magyar kétnyelvűek is élhetnek. Nagyobb lélekszámú ruszin él Novo Oraho (Zentagunaras) faluban, ahol a ruszinok a 2400 lakosú település 1/7 részét alkotják. A lakosság fennmaradó hányada magyar. Ruszin telepések 1946-ban a földnélkülieknek szervezett telepítési akció keretében érkeztek a Bácskatopolya melletti magyar faluba.

A ruszin többségű Kucurán mintegy 450 római katolikus magyar él, akik 1/7 részét alkotják a ruszinok számának. A faluban 1945-ig németek is éltek, lélekszámuk kétszerese volt a magyarokénak. Az itteni ruszinok, magyarok, németek ismerték egymás nyelvét, a falubeli közvetítő nyelv azonban a ruszin volt. A ruszin nyelv közelebb vitte a falu német és magyar lakóit a Délvidéken akkor is fontos szerb nyelv megtanulásához. A századfordulóról maradt fenn Hnatyuk ukrán etnográfus leírása a falubeli nemzetiségek közötti példás együttélésről. E szerint a bírót felváltva adták a különböző nemzetiségű kucurai lakosok, a ruszin bírót 6 évre, a német és magyar bírót 3-3 évre választották.

Olvasóházukba magyar, német, ruszin újságok egyaránt jártak. Ma ruszínokon és magyarokon kívül mintegy 1500 boszniai szerb él a faluban. A bosnyákok a II. világháború után kitelepített németek helyére érkeztek ide, s betelepedésük ma is tart. A kocurai magyarok a tömeges magyar-ruszin kétnyelvűség állapotában vannak. Tapasztalataim szerint többen gyengébben beszélnek a magyar nyelvet (annak Szeged–Szabadka környéki nyelvjárását), mint a ruszint. Olyan, magát magyarnak valló kocuraiak is vannak, akik a magyar nyelvet nem értik, nem beszélnek, csak az imádságokat és a templomi énekeket ismerik magyarul.

A bácskai ruszinok identitásának, nyelvének megőrzésében a sajátos, soknemzetiségű bácskai környezet, s az eddigi jugoszláviai nemzetiségi politika mellett kétségkívül szerepet játszott gazdag folklórjuk, századunkban az a tény, hogy nyelvük irodalmivá vált, s bevonult az iskolába. Ez utóbbi tényezőnek óriási jelentősége van, hiszen napjainkban a nemzetiségi nyelv és identitás megőrzésének legfontosabb záloga az anyanyelvi iskola.

A magyar és szláv interetnikus kapcsolatokban is figyelemre méltó tehát az, hogy a magyarokkal évszázadok óta érintkezésben lévő ruszinok nyelve irodalmivá vált. Ruszin irodalmi nyelvű művek alapján is megítélhető, hogy a magyar nyelv hatása a ruszin nyelv mindegyik síkján kimutatható. A hungarizmusok a lexikában a legészrevehetőbbek. Több kutató sematikus felfogásával szemben az állapítható meg, hogy a magyar szavak zöme a közvetlen ruszin-magyar népi kapcsolatok, a közvetlen ruszin-magyar nyelvi érintkezés révén gyökeresedett meg a ruszin nyelvben. A ruszin nyelvbe került magyar jövevényszavak a befogadó nyelv fonetikai, morfológiai törvényszerűségeihez idomulva honosodtak meg. Az adaptáció folyamán és annak eredményeként a magyar szavak hangalakja többé-kevésbé megváltozott.

A lexikai hungarizmusok túlnyomó többsége az északkeleti magyar nyelvjárásokból, tehát a Felföldön került a ruszinok nyelvébe. Ezek mellett eltörpül a Bácskában kölcsönzött magyar szavak száma. Az északkeleti magyar nyelvjárások záródó kettőshangzóit tükrözik a ruszin – *eŭ* < *m. ej* és *ov* < *m. őv, őy* hangkapcsolatok. Az *é* fonéma realizációjaként jelentkező magyar záródó *ej* diftongus tükröződik pl. *покрејта* 'bokréta, csokor'; *рејтеиш* 'rétes'; *портейка* 'portéka, áru'; *шейталовац* 'sétál' stb. szavakban. A magyar *ó, ő* fonémák kettőshangzós realizációját adják vissza az *ашов* 'ásó'; *багов* 'bagó'; *биров* 'bíró'; *валов* 'váló ~ vályú'; *гордов* 'hordó'; *дугов* 'dugó'; *сакайтов* 'szakajtókosár'; *сијртмов* 'szíjjártó' *солтабиров* 'szolgabíró'; *фуров* 'fúró'; *чобольов* 'csobolyó' stb. és *бендов* 1. 'bendő', 'kisgyomor' 2. 'disznósajt'; *деплови* 'gyeplő'; *дильов* 'dülőút'; *льовч* 'lőcs'; *ресельов* 'reszelő'; *теметов* 'temető'; *шудов* 'süldő' stb. kölcsönszavak. A nyelvi normák megteremtésével párhuzamosan, a különböző nyelvi stílusrétegekben eltérő intenzitással, a magyar elemek száma csökken, a magyar szavakat szerbhorvát, ukrán, orosz megfelelőik szorítják ki.

Ezúttal a bács-szerémi ruszin irodalmi nyelvi kiadványokból gyűjtött hungarizmusok tematikai–tárgyköri csoportosítását adom. (A feldolgozott művek jegyzékét ld. Udvari 1982; Udvari 1985) A jövevényszavak tárgyköri csoportosítása rávilágít arra, hogy a bács-szerémi ruszin szókinsznek az életvitelhez és a paraszti gazdálkodáshoz kapcsolódó rétegeit érte mélyebb magyar hatás. Jelentős a növény- és állatvilággal kapcsolatos hungarizmusok száma is.

Minden tematikai csoportban találunk archaizmusokat. A katonaság, a közigazgatás és társadalmi élet témakörökhöz tartozó szavak azonban szinte kivétel nélkül elavult, archaikus réteget alkotják a ruszin nyelvnek. A paraszti gazdálkodás kereteinek, tartalmának a XX. században végbemenő változásával pedig a paraszti gazdálkodás tárgykörébe tartozó szavak egy része már archaizálódott (aratás – cséplés) vagy archaizálódóban van. Az igéknek mintegy fele már csak kötött szövegben él.

Az utóbbi években megjelent ruszin szépirodalmi művekben a magyar jövevényszavak egy részét ruszin neologizmusok, szerbhorvát vagy ukrán kölcsönszavak helyettesítik.

I. Életvitel

1. Rokonságnevek

андя 'ángy' < *m. ángyi*; *ано* 'apa' < *m. uaz*; *бачи* 'bácsi' < *m. uaz*; *нина* 1. 'néni' 2. 'nagynéni'; < *m. néni*; *шовгор* 'sógor' < *m. sógor*;

2. Ruházkodás

баршонь 1. 'bársony' 2. 'bársonyszalag' < *m. uaz*; *бричнадраги* 'bricsnadrág' < *m. uaz*; *бунда* 'bunda' < *m. uaz*; *галер* 'gallér' < *m. uaz*; *гомбичка* 'gomb' < *m. uaz*; *гомбошка* 'gombostű' < *m. uaz*; *дерекаль* 'dunyhaszerű vékony takaró' < *m. 'derekalj*,'; *калап* 'kalap' < *m. uaz*; *капча* 'karpocs, csat' < *m. karpocs*; *кепеняк* 'körönyeg', 'katonaköröny' < *m. körönyeg*; *кепень* 'köröny' < *m. uaz*; *косоров* 'fejkoszorú' < *m. koszorú*; *надраги* 'nadrág' < *m. uaz*; *пантліка* 'pántlika' < *m. uaz*; *покрейтка* 'bokréta, csokor' < *m. bokréta*; *ранц* 'ránc' < *m. uaz*; *ройт* 'rojt' < *m. uaz*; *триков*

'trikó' < m. uaz; уяш 'kabát' < m. ujjaskabát; *фатьол* 'fátyol' < m. uaz; *фитюла* 'főkötő' < m. fityula; *фодра* 'fodor' < m. uaz; *чат* 'csat' < m. uaz; *чуга* 'fehér posztókabát' < m. csuha; *чинка* 'csipke' < m. uaz; *шуйташ* 'sújtás' < m. uaz;

3. Lábbeli és részei

боканча 'bakancs' < m. uaz; *ботоша* 'harisnya' < m. botos; *бочкора* 'bocskor' < m. uaz; *папуча* 'papucs' < m. uaz; *сапу* 'szár' < m. uaz; *талпа* 'talp' < m. uaz; *ципела* 'cipő' < m. cipellő; *чижда* 'csizma' < m. uaz;

4. Testrész

балога 'az ember bal lába vagy keze' < m. balog; *баюс* 'bajusz' < m. uaz; *богля* 'kobak, fej' < m. boglya; *контя* 'konty' < m. uaz; *лаба* 'állat lába' < m. láb; *мандуля* 'mandula' < m. uaz; *ранц* 'rác' < m. uaz; *талпа* 'talp' < m. uaz;

5. Lakóház és berendezése

гарадича 'lépcső' < m. garádics; *карина* 'félkör alakú bemélyedés a falban dísztányérok számára' < m. karima; *карсцель* 'karszék' < m. uaz; *карфа* 'karfa' < m. uaz; *лампаш* 'lámpa' < m. lámpás; *мунтатов* 'óramutató' < m. mutató; *падлаш* 'padlás' < m. uaz; *патка* 'padka' < m. uaz; *роштель* 'rács' < m. rostély; *сегуш* 'tetőgerinc nádfedésű házon' < m. szegés; *суньокалов* 'szünyogháló' < m. uaz; *фийовка* 'fiók' < m. uaz; *фогаш* 'fogas' < m. uaz; *шейталов* 'órainga' < m. sétáló;

6. Ételek és italok

белюш 'béles (sütemény)' < m. uaz; *бендов* 'disznósajt' < m. bendő; *бишалма* 'birsalma' < m. uaz; *гурка* 'hurka' < m. uaz; *гистиня* 'gesztenyefa termése' < m. gesztenye; *гомбовца* 'tészta gombóc' < m. uaz; *горгель* 'görhő' < m. uaz; *гулаш* 'gulyásleves' < m. uaz; *добошторта* 'dobostorta' < m. uaz; *дюмбир* 'gyömbér' < m. uaz; *жемла* 'zsemle' < m. uaz; *карика* 'szelet' < m. karika; *кифла* 'kifli' < m. uaz; *лепнь* 'lepény' < m. uaz; *мандуля* 'mandulafa termése' < m. mandula; *палачинка* 'palacsinta' < m. uaz; *паприга* 'paprika' < m. uaz; *папригаш* 'paprikás' < m. uaz; *перкелт* 'pörkölt' < m. uaz; *погач* 'pogácsa' < m. uaz; *ратота* 'tojásrántotta' < m. uaz; *рейтеш* 'rétes' < m. uaz; *рижкаша* 'rizs' < m. rizskása; *таргоня* 'targonya' < m. uaz; *тея* 'tea' < m. uaz; *фалат* 'falat' < m. uaz; *циберий* 'savanykás frissítő gyümölcsleves' < m. cibere; *ципов* 'cipó' < m. uaz; *череге* 'csöbröge' < m. uaz; *шалата* 'saláta' < m. uaz;

7. Konyhai eszközök

бограч 'bogrács' < m. uaz; *бутыкош* 'butykos' < m. uaz; *дугов* 'dugó' < m. uaz; *канчов* 'vízeskancsó' < m. uaz; *коршов* 'korsó' < m. uaz; *пинтовка* 'kancsó, pint' < m. uaz; *погар* 'pohár' < m. uaz; *ренда* 'konyharongy, rongydarab' < m. rongy; *сакайттов* 'szakajtó-(kosár)' < m. uaz; *танер* 'tányér' < m. uaz; *тевчир* 'tölcsér' < m. uaz; *тепша* 'tepsi' < m. uaz; *фурча* 'hurkatöltő' < m. ?; *чобольов* 'lapos hordóalakú ivőedény' < m. csobolygó; *шерпеня* 'serpenyő' < m. uaz;

8. Dohányzás

багов 'bagó' < m. uaz; *доган* 'dohány' < m. uaz; *доганьош* 'dohányzó ember' < m. dohányos; *жачков* 'dohányos zacskó' < m. uaz; *оцилка* 'tűzcsiholó acél' < m. uaz; *пакла* 'pakli' < m. uaz; *питосар* 'pipaszár' < m. uaz.

II. Paraszti gazdálkodás

1. A paraszti gazdálkodás keretei

арендаш 'bérlő' < m. árendás; *бэрес* < m. uaz; *валал* 'falu' < óm. valál; *газда* 'gazda' < m. uaz; *капура* 'ajtó, kapu' < m. uaz; *керуль* 'csösz, kerülő' < m. uaz; *пайта* 'pajta' < m. uaz; *паланка* 'kútkáva fából' < m. palánk; *параст* 'földműves, paraszt' < m. uaz; *порта* 'porta' < m. uaz; *риц* 'részében való dolgozás' < m. rész; *салаш* 'tanya' < m. szállás; *тештамент* 'végrendelet' < m. testamentum; *уор* 'utca, alakat' < m. sor.

2. Állattartás, lófogatás

аколь 'juhakol' < m. uaz; *бойтар* 'bojtár' < m. uaz; *гуля* 'gulya' < m. uaz; *гуляш* 'gulyás' < m. uaz; *даралов* 'kukoricadaráló' < m. daráló; *деплови* 'gyeplő' < m. uaz; *кантар* 'kantár' < m. uaz; *кефетик* 'kötőfék' < m. uaz; *кондаш* 'kondás' < m. uaz; *коч* 'kocsi' < m. uaz; *кочиш* 'kocsis' < m. uaz; *льовч* 'lőcs' < m. uaz; *мендигодал* 'vendégoldal' < m. uaz; *минеш* 'ménés' < m. uaz; *няклов* 'nyakló' < m. uaz; *серсан* 'lőszerszám' < m. uaz; *югас* 'juhász' < m. uaz; *чанаш* 'állat által taposott ösvény' < m. csapás; *чикош* 'csikós' < m. uaz; *чупор* 'állatcsoport (csürhe, konda, falka, gulya)' < m. csoport(?); *шаланги* 'sallang' < m. uaz; *шоротлі* 'saroglya' < m. uaz;

3. Állathívogató, állatúzó szavak

боцине 'boci-ne' < m. uaz; *зога* 'megállj!' < m. uaz; *гозад* 'hozzád' < m. uaz; *гойс* 'hajsz' < m. uaz; *милед* 'tölled' < m. uaz; *чале* 'csalé' < m. uaz;

4. Mezőgazdasági eszközök

ашов 'ásó' < m. uaz; *бичак* 'zseb kés' < m. bicska; *валов* 'vályu' < m. 'váló'; *гордов* 'hordó' < m. uaz; *карика* 'láncszem' < m. uaz; *ланц* 'lánc' < m. uaz; *кормандеска* 'eke része' < m. kormánydeszka; *паньваш* 'pányva' < m. uaz; *поньва* 'ponyva' < m. uaz; *ресельов* 'reszelő' < m. uaz; *таліта* 'taliga' < m. uaz; *талічка* 'talicska' < m. uaz; *фуров* 'fűrő' < m. uaz; *чита* 'korong alakú emelőeszköz, csiga' < m. uaz.

5. Aratás, cséplés

адяш 'nyomtatáskor gabonakévből kialakított ágyás' < m. ágyás; *бандитазда* 'aratómunkások választott vezetője' < m. bandagazda; *доронга* 'hosszú oldalrúd szekéren gabona és széna behordásakor' < m. dorong; *марадик* 'gabonakereszt – 9 vagy 13 kéve gabonából' < m. maradék; *пошта* 'rosta' < m. uaz; *тереки* 'törek' < m. uaz; *циварвань* 'kézi, kerek, szivattyús tűzoltókészülék' < m. uaz; *чаповка* 'kasza csapója aratáskor' < m. csapó;

6. Mértékek

аков 'akó' < m. uaz; *гольт* 'hold' < m. uaz; *ланц* '2 hold, a fertály negyedrésze' < m. lánc; *миров* 'mérő' < m. uaz; *пожонец* 'pozsonyi mérő' < m. uaz; *ферталь* '8 hold, eredetileg egy jobbágy telekhez tartozó szántóföldek negyedrésze' < m. fertály.

7. Domborzati elnevezések, természeti jelenségek

басовка 'baszóbarazda' < m. uaz; *ваташ* 'kottyánó' < m. vágás; *габа* 'hullám, víz hullám' < m. hab; *ганта* 'rög' < m. hant; *ден* 'szűzföld, gyeper' < m. gyeper; *дильов* 'dülőút' < m. uaz; *жумбик* 'zsombék' < m. uaz; *запор* 'záporosó, zápor' < m. uaz; *парлар* 'nem művelt föld, ugar' < m. parlag; *пашков* 'legelő' < m. paskó; *пит* 'magas vízállású, vizenyős legelő, szántó' < m. uaz; *форгов* 'forgószél' < m. uaz; *хотар* 'határ' < óm. chotár; *яраш* 'legelő' < m. járás; *ярок* 'árok' < m. uaz.

8. Falusi szórakozás

банда 'cigányzenekar' < m. banda; *гармоника* 'harmonika' < m. uaz; *гармоникаш* 'harmónikás' < m. uaz; *дьорш* 'a csárdás egyik fajtája: gyors' < m. uaz; *мариаш* 'kártyajáték: máriás' < m. uaz; *новта* 'dal, ének' < m. nóta; *примаш* 'zenekar vezetője, cigányprímás' < m. uaz; *танцош* 'táncos' < m. uaz; *тротьюкош* 'trombitás, bácskai német muzsikus' < m. trotykos; *чардаш* 'csárdás(tánc)' < m. uaz.

III. Állatvilág

1. Háziállatok

бирка 'juh, birka' < m. uaz; *бияль* 'bivaly' < m. uaz; *богар* 'bogárfekete ló' < m. bogár; *вижла* 'vizsla (kutya)' < m. uaz; *гунар* 'gúnár' < m. uaz; *кандур* 'kandur (macska)' < m. uaz; *пулька* 'pulyka (tyúk)' < m. uaz; *цица* 'kismacska, cica' < m. uaz; *шудов* 'süldő (disznó)' < m. uaz.

2. Egyéb állatok

богар 'féreg, bogár' < m. uaz; *герчок* 'hőrcsög' < m. uaz; *говля* 'gólya' < m. uaz; *донгов* 'cserebogár' < m. dongó; *елефант* 'elefánt' < m. uaz; *урга* 'ürge' < m. uaz; *каба* 'egyfajta sas' < m. kába; *кати́чка* 'katicabogár' < m. uaz; *папатай* 'papagáj' < m. uaz; *паткань* 'patkány' < m. uaz; *ровка* 'róka' < m. uaz; *суньога* 'szúnyog' < m. uaz; *тигриш* 'tigris' < m. uaz; *фаркаш* 'farkas' < m. uaz; *цинка* 'cinke' < m. uaz; *шашка* 'sáska' < m. uaz.

IV. Növényvilág

1. Mezőgazdasági haszonnövények, gyümölcsfák

бишалма 'birsalma' < m. uaz; *репера* 'görögdinnye' < m. uaz; *гестиня* 'gesztenyefa' < m. uaz; *гуризда* 'szőlőfűrt' < m. gerezd; *кайса* 'kajsziбарack' < m. uaz; *кукурица* 'kukorica' < m. uaz; *ленча* 'lencse' < m. uaz; *магочка* 1.'csonthéjas gyümölcsök magja' 2.'napraforgó termése' < m. uaz; *мандуля* 'mandulafa' < m. uaz; *паприга* 'paprika' < m. uaz; *парадича* 'paradicsom' < m. uaz; *репча* 1.'repce növény' 2.'repce termése' < m. repce; *ринглов* 'ringló (szilva)' < m. uaz; *фатюгу* 1.'fattyú(hajtás)' 2.'hónalj(hajtás)' < m. uaz; *цирок* 'cirok' < m. uaz; *чутка* 1.'kukoricacsó' 2.'lemorzolt kukoricacsó' < m. csutka; *чутак* 'gyümölcs torzsája, csutkája' < m. csutak; *чичовка* 'csicsóka' < m. uaz; *шалата* 'saláta' < m. uaz; *шорокшари* 'soroksári (paprika)' < m. uaz.

2. Egyéb növény

арвачка 'árvácska' < m. uaz; *газ* 'gaz' < m. uaz; *дикинь* 'gyékény' < m. uaz; *дудва* 'szővös disznó-paréj' < m. dudva; *кака* 'káka' < m. uaz; *кичкирич* 'kikerics (virág)' < m. uaz; *коров* 'gyomnövény, gaz' < m. kóró; *мальва* 'muskátlí' < m. mályva; *мушкатла* 'muskátlí' < m. uaz; *над* 'nád' < m. uaz; *оргона* 'orgona' < m. uaz; *салфа* 'ezüstfenyő' < szálfa; *черьяк* 'bokor, cserje' < m. uaz; *шаи* 'sás' < m. uaz.

V. Halászat, vadászat

1. Halászat

дугов 'horgászsinór úszója' < m. dugó; *галац* 'halász' < m. uaz; *галов* '(halász)háló' < m. uaz; *над* 'horgászbot' < m. nád; *пендель* 'pendely (háló)' < m. uaz; *потька* 'ponty' < m. uaz; *харча* 'harcsa' < m. uaz; *цигонь* 'horog' < m. szigony; *чик* 'csík (hal)' < m. uaz; *чука* 'csuka' < m. uaz.

2. Vadászat

вадац 'vadász' < m. uaz; *гайка* 'hajtás, hajtóvadászat' < m. hajtás; *меселатов* 'távcsó' < m. meszszelátó; *пушкаш* 'fegyver' < m. puskás; *федьвер* 'fegyver' < m. uaz.

3. Népköltészet

босорка 'boszorkány' < m. uaz; *Варга-легинь* 'varga legény' < m. uaz; *трик-мадар* 'griffmadár' < m. uaz; *дюр* 'ördög, gonosz szellem' < m. dög; *тамов* 'táltos (ló)' < m. uaz; *шаркань* 'sárkány' < m. uaz.

VII. Közigazgatás, társadalmi élet

биров 'falusi bíró' < m. uaz; *вармедя* 'vármegye' < m. uaz; *гайдук* 'hajdú' < m. uaz; *гинтов* 'hintó' < m. uaz; *гроф* 'gróf' < m. uaz; *дереш* 'deres' < m. uaz; *ешкут* 'falusi előjáró, esküdt' < m. uaz; *ишпан* 'uradalmi tiszt, ispán' < m. uaz; *юбадь* 'jobbágy (paraszt)' < m. uaz; *каштель* 'kastély' < m. uaz; *киибиров* 'kisbíró' < m. uaz; *леvente* 'leventefoglalkozás' < m. levante; *новтаруш* 'jegyző' < m. nótárius; *орсаг* 'ország' < m. uaz; *пандур* 'pandur' < m. uaz; *понос*

'panasz' < m. uaz; *порция* 'adó' < m. porció; *провкатор* 'ügyvéd' < m. prókátor; *роваши* 'rovás(fa)' < m. uaz; *солгабиров* 'szolgabíró' < m. uaz.

VIII. Iskola

клайбас 'ceruza' < m. klajbász; *лабда* 'labda' < m. uaz; *мадiцтер* 'tanító' < m. magiszter; *овода* 'óvoda' < m. uaz; *табла* 'iskolai tábla' < m. uaz; *табор* 'tábor' < m. uaz; *ташка* 'táska' < m. uaz; *тека* 'füzet' < m. téka; *тинта* 'tinta' < m. uaz; *хиба* 'hiba' < m. uaz.

IX. Katonaság

бузогань 'buzogány' < m. uaz; *гонвед* 'honvéd' < m. uaz; *гусар* 'huszár' < m. uaz; *зборньов* 'hátizsák' < m. bornyú; *капитань* 'kapitány' < m. uaz; *каплар* 'káplár' < m. uaz; *касарня* 'kaszárnya' < m. uaz; *катонак* 'katona' < m. uaz; *куруц* 'kuruc' < m. uaz; *лабанц* 'labanc' < m. uaz; *ловтош* 'dezertőr, katonaszökevény' < m. lógós.

X. Egyházi – vallási élet

апаца 'apáca' < m. uaz; *теметов* 'temető' < m. uaz; *кантор* 'kántor' < m. uaz; *ковруш* '1., kórus helye a templomban 2., kórus' < m. uaz; *крипта* 'kripta' < m. uaz; *плебанош* 'plébános' < m. uaz.

XI. Kereskedelem, városi élet, technika

1. Kereskedelem, mesterségek

апатика 'gyógyszertár' < m. apotéka; *бутелар* 'pénztárca' < m. bugyelláris; *варош* 'város' < m. uaz; *вашар* 'vásár' < m. uaz; *дукат* 'dukát' < m. uaz; *куплерай* 'bordélyház' < m. kupleráj; *мигель* 'műhely' < m. uaz; *олдомаш* 'áldomás' < m. uaz; *пияц* 'piac' < m. uaz; *пинтер* 'pintér' < m. uaz; *портейка* 'áru, portéka' < m. uaz; *ремек-дiло* 'remekmű' < m. uaz; *сияртов* 'szíjjártó' < m. uaz; *трицигла* 'trickli' < m. uaz; *факля* 'fáklya' < m. uaz; *фела* 'féle, fajta' < m. féle; *филер* 'fillér' < m. uaz; *форинт* 'forint' < m. uaz; *форинтош* 'egyforintos pénzérme' < m. uaz; *чириз* 'csiriz' < m. uaz; *шатоп* 'sátor' < m. uaz; *шпарга* 'spárga' < m. uaz;

2. Technika

бицигла 'kerékpár' < m. bicigli; *кормань* 'kormány (szerkezet)' < m. uaz; *коч* 'rótkocsi, gépkocsi' < m. kocsi; *корчоля* 'korcsolya' < m. uaz; *габа* 'elektrotechnikai hullám' < m. hab; *ленча* 'műszerlencse' < m. uaz.

XII. Személyek (többnyire emocionális töltetű) megnevezései

бетьар 'betyár' < m. uaz; *бештия* 'bestia' < m. uaz; *битанга* 'bitang' < m. uaz; *бичкаш* 'verekedős, garázda személy' < m. bicskás; *бунков* 'bunkó' < m. uaz; *витиз* 'hős, vitéz' < m. uaz; *гунцут* 'huncut' < m. uaz; *тавалр* 'gavallér' < m. uaz; *ковдуш* 'koldus' < m. uaz; *легинь* 'legény' < m. uaz; *лопов* 'zsvány' < m. lopó; *Мадяр* 'magyar' < m. uaz; *макранцош* 'makrancos' < m. uaz; *нялкош* 'szépfű, piperkőc' < m. nyalka; *пайташ* 'barát, társ' < m. pajtás; *ронтов* 'tékozló, pazarló személy' < m. rontó; *сабадош* 'szabados jogállású személy' < m. szabados; *сегинь* 'szegény' < m. uaz; *серечинь* 'szerecseny' < m. uaz; *толвай* 'tolvaj' < m. uaz; *тротькош* 'trombitás, német muzsikus' < m. trottykos; *фицков* 'fickó' < m. uaz; *цимбора* 'cimbora' < m. uaz.

XIII. Elvont fogalmak

лярма 'zaj, láрма' < m. uaz; *серенча* 'szerencse' < m. uaz; *файта* 'fajta' < m. uaz; *хасен* 'haszon' < óm. chaszon; *мерха* 'teher, nyűg' < óm. terch; *хиба* 'vétek' < m. hiba; *хир* 'hír' < m. uaz; *шор* 'rendje valaminek, rend' < m. sor.

XIV. Igék

байлаговац 'bajol vmivel' < m. uaz; *бизовац ше* 'bízik' < m. uaz; *бистатовац* 'bíztat' < m. uaz; *богозовац* 'bont, bogoz' < m. uaz; *бокориңу ше* 'bokrosodik' < m. bokor; *большонговац* 'bolyong' < m. uaz; *геверовац* 'pihen, lustálkodik, heverészik' < m. hever; *гимбац ше* 'himbálózik' < m. himbál; *газловац* 'tapos, gázol' < m. uaz; *гуричац* 'görget, gurít' < m. uaz; *енгедовац* 'beleegyezik, enged' < m. uaz; *керовац* 'elkerül, óvakodik vmitől' < m. kerül; *кефовац* 'kefél' < m. uaz; *кутатовац* 'keres, kutat' < m. uaz; *ловговац* 'meglóg, szőkésben van' < m. lóg; *ловгдац* 'csüng, függ' < m. lóg; *ловдозовац* 'csatangol, csavarog' < m. lődörög?, vagy lóg?; *ментовац ше* 'menekül vkitől, leráz vkit' < m. ment; *ноносовац ше* 'panaszkodik' < m. uaz; *сановац* 'szán' < m. uaz; *тапицац* 'letapos, nyom, gázol' < m. tapos; *фелеловац* 'válaszol, felel' < m. uaz; *хасновац* 'kedvez, alkalmaz, használ' < m. uaz; *черац* 'cserél' < m. uaz; *шейтац* 'sétál' < m. uaz.

Az igék tárgyköri csoportosítása nem problémamentes, a fenti igék nagyobb hányada az életvitel tárgykörébe tartozik.

XV. Melléknevek

барнасти 'barna' < m. uaz; *валушени* 'rátermett vmire, való valamire' < m. való, valósi; *галадни* 'galád' < m. uaz; *гамишени* 'hamis' < m. uaz; *геверни* 'fölsőleges, heverő' < m. uaz; *кедвешени* 'kedves' < m. uaz; *курти* 'rövid, kurta' < m. uaz; *писи* 'píze' < m. uaz; *сейкасти* 'őszes, szőke' < m. szőke; *сейковити* 'szíkes' < m. uaz; *таркасти* 'tarka' < m. uaz; *чендеи* 'csak ló: csendes' < m. uaz.

A melléknevek zöme emberi tulajdonságot fejez ki.

XVI. Határozó, indulatszó

гат 'hát' < m. uaz; *зеле-зе* 'heje-hej' < m. uaz; *ейне* 'ejnye' < m. uaz; *крпистиу* 'A krisztusát!' < m. krisztus; *удян* 'bár, ugyan' < m. uaz; *уцу* 'uccu' < m. uaz; *фуй* 'fúj' < m. uaz; *шога* 'soha' < m. uaz.

Az állatterelő szavak egy részét fentebb besoroltam a paraszti gazdálkodás tárgykörébe, a többi szó tárgyköri csoportosítása problematikus.

Számnév

езер 'ezer' < m. uaz.

A bácskai ruszin népnyelvben ma is a magyar eredetű számnév használatos, az irodalmi nyelvben azonban kiszorította azt az ukrán eredetű *тисяч* elem.

A bács-szerémi ruszinok nyelve lexikai hungarizmusainak témáját két ruszin nyelvtanító is tárgyalta. A ruszin nyelvű irodalom megalapozója, a ruszin irodalmi nyelv első kodifikátora nagyhatású nyelvtanában több helyen utal a nyelv magyar elemeire. A szóalkotás című fejezet 7. része a ruszin nyelv idegen elemeit tárgyalja. (Kosztelnik 1923. 244-245.) "A népek, nemzetek együttélésének természetes

következménye bizonyos fogalmak, tárgyak, s ezekkel együtt nyelvi elemek kölcsönzése. A ruszin nyelvben nagyon sok a német, a szerbektől pedig nemcsak szavakat, de grammatikai elemeket is átvettünk." – állapítja meg Kosztelnik.

A szerző ugyanott utal arra, hogy a ruszin nyelv magyar származású elemei etimológiájukat tekintve eltérőek. Néhány szó biztosan, sok pedig nagy valószínűséggel szláv eredetű a magyarban, s ez a tény segítette a szavaknak a ruszin nyelvben való meghonosodását. Így pl. *a параст, доронга, туризда, серенча, поносовац, чижми* szavakat említi a nyelvtan szerzője.

E fejezetben a nyelvtanító rámutat arra is, hogy a magyaron keresztül számos német, latin, francia, olasz, stb. szó szüremkedett be a ruszinok nyelvébe, így: *порция, пияц, коменция, новтаруш*.

Kosztelnik megállapításaival s szemléletével a jövevényszó kutatás területén kora nyelvtudományának színvonalát tükrözi.

A bácskai ruszin nyelv első rendszerezője az idegen nyelvi elemek nyelvhezlyességi vonatkozásaira is kitér, azok megrostálására hívja fel a figyelmet, arra, hogy amennyiben van a ruszin nyelvnek is szava az adott fogalomra, nem szabad idegen eredetűt használni. Így: *прекедвешни – премили, на орек – навше, навики, нем сабат – не шлебнодно, галас – рибар, савазаш – гласованс, дѣшии – збори, тербави – горбати*. (Kosztelnik 1923. 246).

Ha nincs a ruszin nyelvnek szava az adott fogalomra, akkor vagy újat kell alkotni, vagy az irodalmi ukrán nyelvhez kell fordulni, vagy a szerbből kell meríteni. Szerencsésebb szerb szót használni, mint magyart, összegezni erre vonatkozó nézeteit Kosztelnik. A későbbiekben a ruszin nyelv normalizálói nagyobb toleranciát tanúsítottak a magyar szavakkal szemben.

Érdekességként említem, hogy a Kosztelnik által javasolt ukrán *ряд* és szerb *ред* 'sor, sorrend, rend' szavak nem honosodtak meg a ruszin nyelvben, sőt a *шор* jelentése a ruszin nyelvi talajon tovább bővült, és képződményei nagy szócsaládot alkotnak. (Részletesebben ld. Udvari 1995).

G. Kosztelnik után Míkola Kocsis tett legtöbbet a ruszin irodalmi nyelv további normalizálásáért, műveléséért, tudományos tanulmányozásáért. A ruszin nyelv vajdasági helyzetéről, főnévragozásáról, igerendszeréről, frazeológizmusairól, stb. írott cikkei mellett értékesek az általános iskolai ruszin nyelvtankönyvei, a helyesírási és háromnyelvű szótára.

Kocsis figyelmét a ruszin nyelv magyar jövevényei sem kerülték el, műveiben több helyen utal a magyar elemekre, s egy terjedelmesebb cikke tárgyává is teszi. A cikkből kitérünk, hogy a szerző célja kettős: tudományos és nyelvművelői.

a., Kocsis úgy véli, a kárpátukrán, a szlovák és a lengyel nyelvjáráások magyarizmusainak összevetése tanulságos lenne a ruszin nép története szempontjából.

b., A nyelvnek meg kell tisztulnia a fölösleges kölcsönzésektől, ezért a ruszin olvasó elé kell tárnai a magyarizmusokat, hogy az helyesen lássa a magyar nyelv hatásának helyét, mélységét.

A ruszin nyelv magyarizmusai meghonosodásának útjait, módjait tekintve a szerző megállapítja, a ruszinok évszázadok óta élénk kapcsolatban álltak a magya-

rokkal, akik kulturálisan és gazdaságilag magasabb fejlettségi fokon álltak, s a magyar nép, mely hosszú időn át a térség uralkodó népe is volt, a természetes népi és nyelvi érintkezés által hatott. A kölcsönzések egy része pedig a magyar adminisztráció, iskola hatását mutatja.

A kölcsönzések kronológiáját tekintve Kocsis úgy véli, hogy azoknak legrégibb rétege a XVII. században, zöme pedig a XVIII. században, s elsősorban az átköltözés idején ment át a ruszin nyelvbe. (Vö. Kocsis 1978. 110-127.)

Kocsis több kisebb cikkében, s az általános iskolai VIII. osztályos ruszin nyelvtankönyvben is utal a ruszin irodalmi nyelv magyar kölcsönzéseire. A ruszin irodalmi nyelv szakszókincsének alakulását tanulmányozva a szerző megállapítja: az a történelmi körülmények függvényeként kisebb mértékében a magyar és a német, nagyobb fokban pedig a szerbhorvát nyelvek terminus-technikusainak hatása alatt fejlődött. A magyar közigazgatási terminológia (*бирова, кишбирова, вармедя, stb.*) már kiavult, archaikus összetevője a történelmi szakszókincsnek, az életmóddal és termeléssel kapcsolatos magyar szakszavak pedig a kukoricatermesztéssel függnék össze (*кукурица, чутка, даралов, фатюзи stb.*), aminek gazdaság- és művelődéstörténelmi okai vannak. (Kocsis 1978 102-110.)

A ruszin nyelv a vajdasági szkupstina törvényeiben című cikkében többek között a Szkupstina Fordító Szolgálatának munkáját elemezve sok nyelvhelyességi tanácsot ad. A magyar kölcsönszavak vonatkozásában megjegyzi: a Fordító Szolgálatnak meg kellene találnia a *файта, теметов, керовац, хиба, варош, stb.* magyar eredetű szavak adekvát megfelelőit, és nem kellene újra és újra visszatérni használatukhoz. (Kocsis 1978, 35-43.)

Az általános iskolai VIII. osztályos nyelvkönyvben három helyen találunk témánkal kapcsolatos utalást. Irodalomtudományi, nyelvészeti terminus-technikusok értelmezéséből megtudjuk, hogy az óä í szót a ruszin irodalmi nyelv normái szerzői elbeszélésekben nem tűrik meg, a régi ruhaviselet darabjainak elnevezéseit (*чуга, кабат*) az elmúlt idők atmoszférájának visszaadására történelmi jellegű művekben használják, úgy mint a *вармедя, ексекутор, ешкунт, бирова stb.* szavakat. (Kocsis 1972, 87.)

A nyelvtan idegen szavak című fejezete is jelentős számunkra. Azon túl, hogy Kocsis rámutat a ruszin szókincs különböző eredetű elemeire, a magyarizmusokra (*шор, удян, сегинь, нем сабат*), a germanizmusokra, latinizmusokra (*новтаруш, тестамент*) – amelyeknek jelentősebb része szigorúan nyelvészeti szempontokat alkalmazva bizony magyarizmus – felhívja a figyelmet arra, hogy az idegen szavak ártnak a nyelv tisztaságának, és vagy ruszin vagy pedig ukrán irodalmi megfelelőikkel kell helyettesíteni őket. Az utóbbi módszer alkalmazása azon túl, hogy gazdagítja a ruszin nyelvet, közelíti is az irodalmi ukrán nyelvhez. (Kocsis 1972, 89.)

IRODALOM

- BÁRTH János
1991 *Egy bácskai ruszin falu, Keresztúr telepítése a XVIII. század közepén*. HALÁSZ Péter (szerk.): *A Duna menti népek hagyományos műveltsége*. 307-310. Budapest
- DEZSŐ László
1989 *A XVI – XVIII. századi kárpátukrán nyelvmélekek magyar jövevényszavai*. Budapest
- GREGOR Ferenc
1989 *Magyar-szlovák nyelvi kapcsolatok*. BALÁZS János (szerk.): *Nyelvünk a Duna-tájon*. 141-195. Budapest
1993 *A szlovák nyelv magyar elemeiből*. (Mutatványfüzet) Budapest
- KNIEZSA István
1955 *A magyar nyelv szláv jövevényszavai*. I. k. 1–2. Budapest
- KOCSIS Mikola
1972 *Gramatika ruszkoho jazika*. VIII. 2. vid. Novi Szad
1978 *Lingviszticsni roboti*. 110-127. Novi Szad
- KOSZTELNIK Gabor (Havriil)
1923 *Gramatika bacsvanyszko-ruszkkej besedi*. Ruszki Keresztur. Újra kiadva: KOSZTELNIK, H.: *Proza*. 1975. 207-312. Novi Szad
- LIZANEC P. M.
1970 *Magyar-ukrán nyelvi kapcsolatok. A kárpátontúli ukrán nyelvjárások anyaga alapján*. Ungvár
1976 *Vengerszkije zaimsztovanyija v ukrainszkih govorah Zakarpatja*. Uzsgorod
1976/a *Atlasz lekszičnih magyarizmiv ta jih vidpovidnikiv v ukrainszkih hovorah Zakarpatszkoji oblasztyi URSZR*. Uzshorod
- MICHNOVIČ Imrich
1993 *Habura. 1543-1993*. Prešov – Habura
- CSURCSICS Maria (szerk.):
1990 *Bibliográfija Rusznacoch u Juhoszlaviji. 1918-1980*. II. = A ruszinok bibliográfiája Jugoszláviában. 1918-1980. Újvidék
- MÓRICZ Zsigmond
é.n. *Ruthének (Kis-oroszok)*. BOROVSZKY Samu (szerk.): *Bács-Bodrog vármegye*. 408-411. 45-46. Budapest
- MUNKÁCSY Mihály
1913 *Tót nyelvű rusznákok Bács- és Szerémmegyében*. Budapest
- PANYKO Jurij
1992 *Normy ruszinszkoho pravopiszu*. Prjasov
1994 *Ortograficsnyj szlovnik ruszinyzskoho jazyka*. Prjasiv
- PETROVAJ Vaszilij
1993 *Ruszini*. I. Uzsgorod
- PETROVAJ Vasil':
1994 *Rusyny*. Pr`ašov
- ROT A. M.
1968 *A magyar nyelv fejlődése. A magyar-keleti szláv nyelvi kapcsolatok*. Kijev–Ungvár
1973 *Vengerszko-voztocnoszlavjanszkije jazikovije kontakti*. Budapest
- TAKÁCS Péter – UDVARI István
1995 *A történeti Zemplén megye paraszti vallomásai. 1772-74*. Nyíregyháza
- UDVARI István
1982 *Adalékok a bács-szerémi ruszin nyelv magyar jövevényszavai alaktani meghonosodásának kérdéséhez*. *Acta Academiae Paedagogicae Nyíregyháziensis*. Tomus 9/E. Russzisztika. 33 – 47. Nyíregyháza

- 1985 *A bács-szerémi ruszin nyelv magyar jövevényszavainak fonetikai meghonosodása.* Acta Academiae Paedagogicae Nyíregyháziensis. Tomus 10/E. Russzinisztika. 61 – 83. Nyíregyháza
- 1987 *Adalékok egy szlavista-könyvtáros életrajzához.* Magyar Könyvszemle. 103. évf. 1. sz. 53-57.
- 1995 *A bács-szerémi ruszin nyelv magyar jövevényszavainak fonetikai meghonosodása.* Acta Academiae Paedagogicae Nyíregyháziensis. Tom. 10/E. 61-83. Nyíregyháza
- 1992 *Ruszinok a XVIII. században. Történelmi és művelődéstörténeti tanulmányok.* Vasvári Pál Társaság Füzetei 9. Nyíregyháza
- 1995 *Gabor (Havriil) Kosztelnik a ruszin nyelv magyar jövevényszavairól.* (Adatok a bács-szerémi ruszin nyelv magyar jövevényszavai kutatásának történetéhez). Magyar Nyelv XCI. 345-348.
- 1995/a *Bács-szerémi ruszinok.* BÁRTH János (szerk.): Dunáninnen – Tiszáninnen. 115-122. Kecskemét
- 1995/b *Ruszin (kárpatukrán) hivatalos írásbeliség a XVIII. századi Magyarországon.* Budapest
- 1995/c *Tallózások ukrán, ruszin és szlovák könyvek körében.* Studia Ukrainica et Rusinica Nyíregyháziensia 2. Nyíregyháza.
- 1995/d *Szlovákiai ruszin kiadványok hungarizmusai.* LÉVAI Béla (szerk.): Debreceni Szlavisztikai Füzetek. 1995. 3 sz. 21-41.
- 1996 *A ruszin-magyar együttélés tükröződése Vaszil Petrovaj: Ruszinok c. regényében.* KATONA Judit–VIGA Gyula (szerk.): Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei Északkelet-Magyarországon. Miskolc

VRÁBÉLY Mihály

1891 *A bácskai ruténokról.* Ethnographia. II. 338-343.

WOŁOSZ Robert

1989 *Wyrazy wegierskie w języku polskim.* Studia Slavica 35. 215-317.

RUTHENISCH-UNGARISCHE KOEXISTENZ IM SPIEGEL SPRACHLICHER ANGABEN

In diesem Jahrhundert schufen die im Banat und in Syrmien (Serbien bzw. Kroatien) lebenden Ruthenen eine selbständige Schriftsprache, auf deren Hungarismen der Verfasser dieser Zeilen die ungarische Wissenschaftlichkeit aufmerksam machte.

Die erste Nachricht in der Zeitschrift Ethnographia über die Ruthenen des Banats stammt aus der Feder von Mihály Vrabély (1891). In der millenaren Monographie des Komitats Bács-Bodrog wurden sie vom Schriftsteller Zsigmond Móricz vorgestellt [Tót nyelvű rusznyákok Bács és Szerém megyében (Ruthenen slowakischer Sprache in den Komitaten Bács und Szerém)]. In ethnographischer Hinsicht erwähnenswert ist auch das Büchlein von Mihály Munkácsy (1913); geboren in Bácskeresztúr, beschreibt der Mitarbeiter der Bibliothek der Ungarischen Akademie der Wissenschaften einen volkstümlichen Osterbrauch (Bespritzen der Mädchen am Ostermontag) und stellt dazu fest: "Das Volk der Komitate Bács und Szerém hat recht viele spezielle Bräuche, besser gesagt: es hatte sie, denn je mehr es sich zivilisiert, umso mehr fremde Bräuche eignet es sich an". Obwohl die Kultur der im Zwischenstromgebiet Donau–Theiß lebenden "Ruthenen slowakischer Sprache" ein aufregender Bereich der interethnischen Forschungen ist, wurde sie von der ungarischen Volkskunde unverdientermaßen vergessen. Die in interethnischer Beziehung überaus reichhaltige sachliche und geistige Kultur der Ruthenen der Komitate Bács und Szerém wurde bisher von ungarischen Volkskundlern und Folkloristen noch kaum untersucht.

Eine interethnisch ausgerichtete Aufarbeitung wird auch dadurch gefördert, daß die Volkssprache der südländischen Ruthenen, die auch ungarische Elemente synthetisiert, eine Schriftsprache geworden ist, in der bereits zahlreiches ethnographisches bzw. folkloristisches Material publiziert wurde.

Im Laufe der jahrhundertlangen ruthenischen Migration – die von Norden nach Süden stattfand und sich auf ein umfangreiches Gebiet erstreckte – lebten die Ahnen der Ruthenen des Banats unter den ortsansässigen Ungarn. Vor ihrer Niederlassung im Banat lebten sie in Dörfern der Komitate Abaúj, Borsod, Szabolcs und Zemplén. Fast 25% ihrer Familiennamen und 15% der Beinamen mit der Funktion von Familiennamen sind ungarischer Herkunft bzw. Wortbildung; allein diese Tatsache bezeugt die Intensität und Dauerhaftigkeit der ruthenisch-ungarischen volkhafte Beziehungen. Nach dem Zerfall der Doppelmonarchie trat an Stelle der ruthenisch-ungarischen Zweisprachigkeit ein gleichfalls massiver ruthenisch-serbischer bzw. -kroatischer Bilinguismus.

Neben der eigenartigen, vielsprachigen Umwelt und der bisherigen jugoslawischen Nationalitätenpolitik spielte in der Bewehrung der Identität und der Sprache der Banater Ruthenen zweifellos auch ihre reichhaltige Folklore eine bedeutende Rolle, wie auch in diesem Jahrhundert die Tatsache, daß ihre Sprache zur Schriftsprache geworden und in die Schule eingezogen ist. Besonders der letztere Faktor ist von größter Bedeutung, denn heutzutage ist die muttersprachliche Schule das wichtigste Pfand der Bewahrung der eigenen Sprache und Identität einer Nationalität.

Auch in den ungarisch-slawischen interethnischen Beziehungen ist es also bemerkenswert, daß die Sprache der mit den Ungarn seit Jahrhunderten in Berührung stehenden Ruthenen zur Schriftsprache wurde. Auch auf Grund von literarischen Werken in ruthenischer Sprache ist festzustellen, daß die Einwirkung der ungarischen auf die ruthenische Sprache auf allen Ebenen nachweisbar ist. Am deutlichsten sind die Hungarismen in den Lexika wahrzunehmen. Im Gegensatz zur schematischen Auffassung mancher Forscher ist festzustellen, daß sich die meisten ungarischen Wörter durch die unmittelbaren ruthenisch-ungarischen Beziehungen, durch direkte ruthenisch-ungarische sprachliche Kontakte in der ruthenischen Sprache eingebürgert haben, wobei sich die ungarischen Lehnwörter den phonetischen und morphologischen Gesetzmäßigkeiten der rezeptiven Sprache anpaßten. Im Laufe der Adaptation und im Ergebnis derselben hat sich die Lautform der ungarischen Wörter mehr oder weniger verändert.

Die überwiegende Mehrheit der lexikalischen Hungarismen wurde aus den nordöstlichen ungarischen Mundarten übernommen, geriet also in Oberungarn in die Sprache der Ruthenen. Aus dieser Sicht ist die Zahl der im Banat entlehnten ungarischen Wörter verschwindend gering.

Der Vorliegende Aufsatz enthält eine thematische Gruppierung von Hungarismen, gesammelt aus Publikationen in ruthenischer Schriftsprache. Die thematische Gruppierung der Lehnwörter läßt erkennen, daß im ruthenischen Wortschatz die Schichten bzgl. der Lebensführung und der Bauernwirtschaft vom ungarischen Einfluß am stärksten betroffen waren. Auch die Zahl der Hungarismen bzgl. der Pflanzen- und Tierwelt ist recht bedeutend.

In sämtlichen thematischen Gruppen sind Archaismen zu finden, doch die Wörter der Themenkreise des Militärs, der Verwaltung und des gesellschaftlichen Lebens bilden fast ausschließlich eine überholte, archaische Schicht der ruthenischen Sprache. Infolge der im 20. Jh. erfolgten Veränderung der Bauernwirtschaft sind die einschlägigen Wörter (Ernte - Drusch) zum Teil bereits archaisiert oder auf dem Weg zur Archaisierung. Rund eine Hälfte der Zeitwörter existieren nur mehr in gebundenen Texten.

In den jüngsten ruthenischen literarischen Werken werden die ungarischen Lehnwörter zum Teil durch ruthenische Neologismen, serbo-kroatische oder ukrainische Lehnwörter ersetzt.

A Felvidék történeti földrajza

A Felvidék történeti földrajza. A Nyíregyházán 1998. április 1-3-án megtartott tudományos konferencia előadásai. Szerk.: Frisnyák Sándor. Nyíregyháza, 1998. 532 p. MTA Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Tudományos Testülete, Bessenyei György Tanárképző Főiskola Földrajz Tanszéke

Vallási Néprajz

Vallási Néprajz 9. Kárpátaljai tanulmányok. Szerk.: Küllös Imola, Molnár Ambros. Budapest, 1997. 408 p. Református Egyház Teológiai Doktorok Kollégiumának Egyházi Néprajzi Szekciója

MILYEN LEHETETT A HONFOGLALÓK HŐSEPIKÁJA?

Legutóbbi összefoglalásomban¹ áttekintettem azokat a hagyományokat, amelyek szibériai epikus jellegű énekek párhuzamainak bizonyultak, valamint olyan elemeket és részleteket, amelyek ilyen epikában Keleten megjelennek. Mint-hogy ez a tanulmány egyúttal korábbi eredményeim összefoglalása is, valamint az összes addigi irodalmat idézi, ezentúl csak erre hivatkozom. (Legfeljebb néhány azóta megjelent írásra fogok még utalni.² Amit tehát valaki részletesebben kifejtve akar látni, ott megkaphatja. Itt csak az eredményeket használom fel egy új áttekin-tésre.

Melyek ezek a keletről hozott epikai elemek?

1) A hős alszik, ellenség közeledtére költögetik. Fölkel, harcol, (győz), megjósolja halálát, levágják, meghal. *Kerekes Izsák-történet*. A keleti megfelelők-ben győz, majd a legősibb formában újra elalszik.

2) A hős harcol, közben meglátja, hogy egy lányt elrabolt az ellenség, utánaered, megküzd a rablóval – fegyvertelen bírkózásban –, majd a lány segítségé-vel megöli, utána fa alatt alszik, s a lány a fejében keres. *László legenda*.

3) A hős lakoma után alszik a fa alatt. Ellenség jön, fölkeltek, győz, utána megáldja a fát. *Göcseji eredetmonda*.

4) *Égítést-szabadító mese*. Az égítettek „megszerzéséről” szóló mitológiai történetek maradványa.

5) Alvilágjárás. Mese. *Möndölöcskék*. Három hosszú keleti epikus ének megfelelője, amelyekben a megölt hős levágott fejéért vagy elrabolt subájáért megy el hűga az alvilág uraihoz, ott látja a különböző büntetést szenvedőket. (Magyarban is két különböző alvilágjárás történetben vannak a keleti elemek meg-felelői).

6) Hazulról elküldött férj fia figyelmeztetésére visszatér, megöli a lábából előkerülő vetélytársat, feleségének választást enged három halál között, s az a leg-kegyetlenebbet választja. *Barcsai ballada*.

¹ Vargyas Lajos: *A hősenek maradványai népköltészetünkben*. Magyar Néprajz V. 1988, 398-413.

² Demény István Pál: *A Szent László legenda és Molnár Anna balladánk*. Erdélyi Tudomá-nyos Füzetek 212. 1992, 3-27. Ugyanő: *A déli-osztyák hősi epika*. Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények, 1992. 2. szám, 141-154. Ezek, és Demény más dolgozatai is kiterjesztik a tárgyalt hősenek összefüggéseit, különösen az észak-szibériai népek anyagára, és segítenek megismerni annak kiterjedését, sőt pontosabb értelmezését is. De a magyar anyaghoz újabb, közvetlen párhuzamot nem nyújtanak.

7) Ellenség elől menekülő anya a veszély közeledtére gyermekét hagyja el kincsesládája helyett. Majd megbánva tettét visszatér hozzá, de már halva találja, vagy a gyermek visszautasítja, illetve a legrégebbi hagyomány-területen farkasok veszik oltalmukba, és így szégyenítik meg az aszszonyt. *Szívtelen anya ballada + Vizi Péter és Pál mese eleje.*

8) A hős kiszabadítja az elrabló sárkánytól a királykisasszonyt vagy lánytestvérét, s aranyalmává változtatva hozza haza. *Mese.*

9) *Elemek mesében:* világfa, táltos ló, Nap – Hold Krisztus fejénél, többfejű emberként ábrázolt lovagló sárkány, Mágneshegy, világfa alatti alvás fejbenereséssel (*balladában*).

10) *Szószerint egyező formulák balladában:* „Egy elemében gyalogósvényt vága...”, „Vérem a véreddel egy patakot mosson...”.

Ezeknek az elemeknek és történeteknek keleti, honfoglalás előtti eredete kétségtelenül bizonyított tény. A kérdés csak az, mennyire lehet ezekből a honfoglalás kori epika egészére következtetni. Egy ilyen következtetés alkalmával ugyanis a következő megfontolások merülnek föl:

1) Minden fennmaradt, amit a honfoglalók hősénekként magukkal hoztak? Vajon nem ment sok minden feledésbe ezer év alatt, ami esetleg kiegészítené ezt a képet? Ami ezeknél fejlettebb volt? Vajon nem indult-e már el a honfoglalás korában egy olyan fejlődés a hősénekekben, ami valami fejlettebb epikát jelentett, ami felnőhetett az írásos kultúrába, majd onnan a későbbi fejlődés folyamán kiszorult? Nem kezdődött-e meg már a nagy terjedelmű eposz kifejlődése, ami a századok folyamán, új igények hatására eltűnt a felső kultúrából, míg a korábbi mítikus hősének megmaradt, leszorulva a néphagyományba, ahonnan a XIX-XX. századi gyűjtők munkája felszínre hozta? Hiszen a magyarok a honfoglalás előtt azoknak a kazároknak a birodalmával voltak kapcsolatban, akik körében már a nagy vallások: mohamedánság, zsidóság, kereszténység megjelent; s a magyarság is a honfoglalás után száz évvel már keresztény királyságot alapított. Mindkét nép tehát sokkal fejlettebb volt azoknál, amelyeknek mai kultúrájából a párhuzamok származnak.

Van is olyan jelzés, ami esetleg egy ilyen továbbfejlesztett epikára mutat: krónikáinkban: az az elbeszélés, hogy a magyarok Bizánc ostromakor elfogadták, hogy az ütközetet egy *birkózás* döntse el egy bizánci óriás és egy kis termetű magyar között. S a kis magyar egy órán át tartó birkózás után égnek emeli a bizáncit, és lezúditja a földre – így öli meg ellenfelét. Ez eltér az ilyen birkózásnak meséinkben fenntartott módjától, mivel ott a küzdők egymást egyre mélyebben verik a földbe; és eltér a Szent László legenda birkózásától is, ahol végül a megmentett lány vágja el az ellenség kardjával hátulról a vitéz lábát. Viszont keleti hősköltevényekben ugyanilyen „földre-zúditással” végez a hős ellenfelével.

Mínthogy ez a birkózás már egy konkrét „történeti” harci eseményhez kapcsolódik, elképzelhető, hogy ez már az eposz felé haladó fejlődés egy állomása volt. Csakhogy ellenkező jelzések is vannak krónikáinkban: a honfoglaló vezérek „magukról költött” énekeiről, ami viszont egy sokkal archaikusabb műfajnak fontos emléke – az önsírató halottas éneknek. Amit első személyben fogalmaztak, s

ami a temetési szertartásban oly sokáig fennmaradt, hogy Csokonai is kénytelen volt búcsúztatójának egy részét így fogalmazni. S a sirató-balladában is szinte a mai napig fennmaradt. Az pedig, hogy a középkor végén *nem* eposz-jellegű hősé-nek-hagyomány kapcsolódik legnépszerűbb „nemzeti hősünk” Szent László személyéhez, hanem egy korábbi, „rövidebb” hősi ének, az is ellenemond annak, hogy lett volna már a korai századokban, vagy esetleg már a honfoglalás idején, fejlet-tebb eposz-szerű hősepikánk.

Természetesen az a kérdés még mindig fennáll, hogy mi tűnt el az idők fo-lyamán, s hogy csak azzal kell-e számolnunk, ami fennmaradt. Hiszen ami megma-radt, az túlnyomórészt a legarchaikusabb hagyományt képviseli: első személyű előadást, túlvilágjárást, alvásból ébresztett hős harcát, égitest-szabadítást (vagyis tulajdonképp „teremtésmondát”) és hasonlókat.

De már maga az a tény, hogy legtöbb ilyen hagyományunk nem hősé-nek ma-radványaként, vagy ahhoz legalábbis közeli „legendaként” élt tovább, hanem me-sében, balladában, fölveti a kérdést: milyen mértékben őrizhet „hitelesen” egy mese, egy ballada egykori hősé-neket?

A mese ebből a szempontból közelebb áll az epikához. Tudjuk még a fejlett, eposznak minősíthető szibériai hősé-nekekről is, hogy énekesük egy-egy részlet után prózában is elmondta a versben énekelt történetet a jobb megértés kedvéért. Tehát így a mese közvetlen örököse lehet a verses epikának. Nem véletlen, hogy két mesénk is teljes egészében fenntartott egy-egy mitikus történetet teremtésről vagy alvilágjárásról.

Más megítélés alá esik a ballada. Itt a legbizonytalanabb, hogy mit honnan vett, tartott fenn egy-egy ilyen szöveg. A ballada ugyanis már átkölti a felhasznált elemeket az új műfaj szellemében. Ami azt jelenti, hogy innen is, onnan is átvehet valamit, eseményt, elemet, fogalmazási részletet. Vagyis nem biztos, hogy ami ma egy balladában együtt van, az az egykori hősé-nekben is együtt volt. Egy példa: a Kegyetlen anya története Keleten is már két ellentétes szellemű „farkas-motívumú” epikával egyezik; egy motívumát pedig egy egészen más tartalmú me-sénk eleje tartotta fenn, amit a ballada már elhagyott. Vagyis ennél a műfajnál már „átköltésről” kell beszélnünk, nem egyszerűen „fenntartásról”. A Molnár Anna ballada pedig egyetlen elemet használt fel fogalmazásában: a világfa alatti álmot és fejben-keresést.

Ennek ellenére a Barcsai-ballada egy kerek történetet tartott fenn, amiből azonban kimaradtak a mitikus elemek, a táltosló segítsége a hősnek (ő figyelmez-teti az asszony ellenséges voltára, ő támasztja fel a közben megölt hőst, stb.). De a történet maga, minden fontos elemével együtt, teljesen fennmaradt a balladában, mert megfelelt az új műfaj igényeinek.

További kérdések: következtethetünk-e mai keleti egyezések alapján az egy-kori átadó népre, vagy az átadás egykori földrajzi pontjára?

Az átadó népre alig következtethetünk abból, hogy ma melyik népnél talál-tuk meg az illető elemet. Hiszen már a honfoglaló magyarság is különböző eredetű törzsekből tevődött össze, nem is szólva a többségi finnugorság és a szibériai tö-

rök-mongol részek különbségéről. Számításba jöhetnek a később jött besenyők, kunok is, mint esetleges átadói bizonyos hagyományoknak. Bár itt valószínűleg más volt a helyzet, mint a honfoglalók együttesében: ott „uralkodó” kisebbség adhatta át hagyományait a többségnek, akárcsak a bolgárok esetében; míg a később jövők besenyők, kunok már kisebbségként olvadtak bele az uralkodó többségbe. Nem tartom valószínűnek, hogy ki lehetne mutatni majd egyszer besenyő, vagy kun elemeket ezekben a keleti örökségekben.

Azt pedig ma már még kevésbé lehet biztosan megállapítani, hogy melyik szibériai néptől örököltük az ott is meglevő elemeket. Hiszen a honfoglalás és az azelőtti kor népeiből hány maradt fenn azóta...Legtöbbjük eltűnt. S hogy melyiktől mit kaptak a ma ott élők, ki tudná biztosan megmondani.

Hasonló fenntartások érvényesek a földrajzi következtetésekre is. Az hogy ma egy történet vagy motívum egy bizonyos archaikus területen él, egyáltalán nem bizonyítja, hogy mindig csak ott volt található. Ezek úgynevezett „relikvium-területek”, ahol olyan hagyományok is továbbélnek, amelyek valaha szélesebb körben voltak elterjedve. A magyarok hozhatták tehát egészen más vidékről is. Hiszen népek kivesztek, mások továbbfejlődtek, régi hagyományuk elváltozott, így ezer év előtti, sőt még régebbi időkre nem terjeszthetjük ki a mai tapasztalatokat. Sőt a népvándorlásnak ezen a tájain népek egészen más helyre is áttelepültek. (Akárcsak a magyarok.) Az például, hogy bizonyos elemekben török népeknél és voguloknál találunk egyezést a magyarral, nem döntő az eredetre nézve: a vogulok ott maradtak máig, ahol valaha a magyarok szomszédai voltak, s ahonnan a magyarok oly régen eltávoztak; és ott a vogulok kaphattak később is török népekkel való érintkezésből olyan hatást, amit akkor még – a magyarokkal együtt – nem kaptak. Tehát egy-egy ilyen ugor-magyar-török egyezés nem bizonyít sem ugor-magyar, sem ugor-magyar-török kapcsolatot. Vagyis korra nem használhatjuk föl az ilyen adatot.

Mit lehet tehát ezeknek a megfontolásoknak alapján megállapítani a honfoglalók hősénekeire vonatkozóan?

Mindaz, amit biztosan ki lehetett mutatni, mint keleti hagyományt, az az eposz fejlődése előtti, mitikus, rövidebb epikára utal. Erről írta Lőrincz László³ hogy a szibériai epikus költészet kizárólagos műfaja. Én azonban az ő fesorolását nem tartom sem teljesnek, sem mindenben elfogadhatónak. Például az utolsónak felsorolt „Barcsai témát” nem tartom már a többiekkel egyező fejlődési foknak, s van, amit kihagyott, például „az alvó hőst a támadó ellenség miatt felköltik, s az harcot vív”. De általában elfogadható, hogy *ma* csak ilyeneket találunk Szibériában, valamint az általa is említett „történeti éneket”. Vagyis a hagyományban fenntartott epika ebbe a körbe tartozik. Ez valószínűsíti, hogy az egykori, teljes „honfoglalás kori epika” is csak ilyen lehetett.

Általában tehát török-mongol epikáról van szó. Egyedül az első személyű „önvallomás” nyúlik vissza valószínűleg a vogul-magyar együttélés idejébe. S bár

³ Lőrincz László: *A honfoglalás előtti magyar eposz kérdése*. Keletkutatás 1973, 27-35.

a többi is mind az igen régies „mitologikus” hősnék műfajába tartozik, de nem annak legrégebbi fajtájába. Például a Kerekes Izsákban a mitikus alvász-költögetés motívuma is túl van már a legősibb formán: ahol ez a mitikus alvás a világ zavartalanságát jelzi. Itt már ez előzetes részegségnek – tehát lakomának – az eredménye. Bár az újabban előkerült második változat még fogalmazásában utal a részegség mitikus voltára is.

Vagyis török-mongol nyelvű népektől kapott hősnékeink még a nagy eposz előtti, rövidebb, mitikus hősi énekek közé tartoznak. S már nem mitikus, de Keleten még csodás elemekkel átszótt történeteink is, mint a Barcsai és a Kegyetlen anya balladában fenntartott fejlettebb darabok is, még az eposz kialakulása előtti fokozatot képviselik. S hogy a két utóbbi a középkor végi balladába is átkerülhetett, s hogy a középkor végéig széles körben elterjedhetett a Szent László legendában fennmaradt „elrabolt nőt megmentő” történet-típus (ezt Lőrincz vajon miért hagyta ki felsorolásából?), arra vall, hogy ezek voltak azok a legfejlettebb hagyományok a magyarság körében, amelyek túléltek még a nagy műveltségváltást is, s részben a felső kultúrában (László ének), részben a néphagyományban tovább élhettek a középkor végéig, részben a huszadik század elejéig.

Vagyis minden bizonytalanság ellenére, s a jövő kutatás eredményeit, vagy előkerülő dokumentumok tanulságait sem zárva ki a lehetőségek közül, kimondhatjuk, hogy ami már biztosan keleti eredetű az ilyen jellegű hagyományokban, az döntő része lehetett egykori hősköltészetünknek.

Budapest

VARGYAS LAJOS

WHAT WAS IT LIKE THE HEROIC EPIC OF THE CONQUERING HUNGARIANS?

In this article the author summarizes his earlier findings concerning the traces of Siberian heroic epic in Hungarian folklore genres. These are as follows. *Themes and scenes*: 1. Sleeping hero is waked up because of arriving enemies. He fights, is victorious or dies (legend in verse). 2. Hero frees in a combat a girl abducted by the enemy. After victory girl searches for lice on his head under a tree or in a palace (legend of St. Vladislaus). 3. Hero falls asleep under a tree after a feast. He is waked up because of arriving enemies. He fights, is victorious and blesses the tree (legend). 4. Obtaining the Sun and the Moon (tale). 5. Journey to the underworld (tale). 6. Execution of an unfaithful woman and of her seducer (ballad). 7. Mother who abandons her children suffers humiliation (ballad and tale). 8. Bringing home a freed woman in the form of a golden apple (tale). 9. *Elements in tales*: Tree of the World, magic steed with six feet, dragon with several heads, Magnetic Mountain. 10. *Elements in ballads*: Sun and Moon next to the head of Christ, searching for lice on the head of the hero, under a tree.

The author comes to the conclusion that all these themes and elements are survivals from the fairly mythic Siberian heroic poetry, forerunner of the great epic poems. And, although there are some historical data pointing to the later development of this type of epic after the Conquest period, the form of it is unknown. The above elements, however, must have been fundamental constituents of the heroic epic of the Conquest period.

LAJOS VARGYAS

Szlovákiai magyar néprajzi bibliográfia

A Fórum Intézet révkomáromi Etnológiai Központjának második kiadványaként megjelent a Szlovákiai magyar néprajzi bibliográfia (1987-1988). Összeállította: L. Juhász Ilona. Dunaszerdahely, 1998. 144 p. Lilium Aurum. Részletes ismertetésére 1998/2. számunkban visszatérünk.

Szlovákiai Magyar Tájak Népköltészete

Örömmel vettük kézbe az új népköltészeti sorozat első kötetét: Hervadatlan rózsagyüker. Gömör-Kishont magyar népköltészete. A gyűjteményt összeállította, a bevezető tanulmányt, a jegyzeteket és a tájszó-szedetet készítette: B. Kovács István. A zenei anyagot gondozta, a dallamok egy részét lejegyezte és a zenei mutatót készítette: Ág Tibor. Szlovákiai Magyar Tájak Népköltészete 1. Dunaszerdahely, 1998. 440 p. Lilium Aurum

A MAGYAR ÓSVALLÁS KÉRDÉSE*

I.

1. Az utóbbi évszázadnál is huzamosabban nemcsak a magyar folklorisztika (és néprajztudomány), hanem a történettudomány, művelődéstörténet, irodalomtudomány, régészet stb. rendszeresen foglalkoztak azzal a problémával, milyen is volt régi szellemi életünk, eredeti kultúránk – ezen belül a hiedelmek, szokások és az ide kapcsolható jelenségek a tudomány mai állása szerint hogyan is értékelhetők. Kézikönyvek bevezetéseiben, áttekintő fejezeteiben, történeti rendszerű bemutatások elején találunk ilyen áttekintést. Ezek gyakran egymásból származnak, már felismert összefüggéseket idéznek. Máskor polemizálnak hasonló kézikönyvek megállapításaival. Ilyen összefüggésben került elő a címben jelzett téma is. Az említett összegezők felsorolásába azért nem vettem be a magyar vallástörténet megemlégtetését, mivel voltaképpen máig sem készült el olyan tudományos munka, amely a magyarsághoz tartozó vallás(ok) tüzetes, történetileg adatolt bemutatását adta volna. Több alkalommal is megfogalmazódott ilyen igény, anélkül azonban, hogy a kívánt összegezést egy vagy több szerző megfogalmazhatta volna.¹

Tudománytörténetileg is sokszor foglalkoztak e kérdéssel, ám meglepő módon gyakorlatilag egyedül a folklorisztika (és néprajztudomány) keretei között. A társtudományok valahogy ismertnek tekintették a fogalmakat, és ezek tudománytörténeti vagy -elméleti vizsgálatával nem foglalkoztak. Pedig (mint látni fogjuk), éppen témánk természetéből következően erre nagy szükség lett volna, hiszen más-más rendszerbe illő fogalmakkal közelítették meg e kérdéskört, interpretálták a nem is olyan sok és nem is annyira egyértelmű adatokat.

Bizonyos előzmények után, néhány más írása környezetében 1897-ben jelent meg Katona Lajos írása, amely gyakorlatilag az 1785-tel kezdődő évszázad idev-

* Dolgozatom alapszövege 1995-ben készült, tisztázása két ízben, 1996-ban volt. A tervezettnél nagyobb terjedelem arra kényszerített, hogy több, tervezett, olykor elkészített diskusziót itt mellőzzek. A ma is ható áramlatokat kezdettől fogva függelékben és hivatkozások meg jegyzetek nélkül kívántam adni, pontosabban csak jelezni. Persze, áttekintésem még 1995 végéig sem nevezhető teljesnek, és nem csak terjedelmi okokból. Kiegészítésére vonatkozó javaslatokat viszont szívesen vennék.

¹ Itt és a későbbiekben is csak válogatott hivatkozásjegyzéket adok. Közismert műveket, már említett publikációkat ritkán idézek. Negatív idézetet sem adok, vagyis nem sorolom fel, hol nem esik szó egy említett jelenségről. Néhány művet, ha azokról általában esik szó, csak a dolgozat szövegében említek, nem adok külön jegyzetet ezekhez. Egyébként a bevett hivatkozási módszert követtem.

gó műveinek szemléljét adta.² Katona az eredeti források ismeretében, teológiai és filológiai képzettségére következtében igazán pontosan referálja az ekkor már nem mindenki által ismert előzményeket. Katona azonban csak rejtetten utal arra, hogy az általa tárgyalt időszakban legalább egyszer megváltozott a kutatás paradigmája (az „ő vallás” fogalmkörétől a „magyar mythologia”) fogalmköréig – amint erről később még lesz szó). Utódai gyakorlatilag változtatás nélkül vették át adatait, véleményeit. Voltaképpen Szendrey Ákos a kivétel, aki 1948-ban³ (már ugyan „a magyar néphit kutatása” címmel) a következő fél évszázad folklorisztikai eredményeit összegzi. Ez, amint a „néphit” szó is mutatja, már egy harmadik paradigmát képvisel. Feltűnő viszont, hogy a későbbi szemlék, bevezetések, még ha kézikönyvekben, áttekintésekben jelentek is meg, ehhez képest nem adtak újat. (Ezért is nem sorolom fel ezeket.) Jellemző, hogy amikor Kósa László általános magyar néprajzi tudománytörténetében e kutatáskört tárgyalja, maga említi,⁴ hogy az „ősvallás” és „mitológia” megnevezéseket (egyébként másokat is) megkülönböztetés nélkül használja, mint ahogy így tud „a korabeli felfogásokhoz stílusosan idomulni”. Amikor 1978-ban magam tudománytörténeti szemlét adtam,⁵ céloim már a „mitológia” szóval jellemezhető korszak bemutatása volt, vagyis mind a korábbi, mind a későbbi paradigmákról hasonló áttekintésnek kellene elkészülni.

Más témákkal kapcsolatban is fontos a tudománytörténeti és elméleti tisztánlátás. A magyar ősvallás vizsgálatok ez azonban felettébb célszerű. Sőt, az sem megoldás, hogy időnként egy-egy fogalmat idézőjelbe teszünk, ám annak bővebb kifejtése nélkül, miért is van erre szükség.⁶

2. Ami a forrásokat illeti, ezek első, nagy csoportja a honfoglalás utáni évszázadokból származó, esetleges megjegyzés. Nagyon ritkán van korábbi adatunk is, ám ezek minősége sem jobb. Fontosságuk viszont nyilvánvaló. A keletről jött, még nem keresztény magyarokra, majd megkeresztelésükre, majd az úgynevezett „pogánylázadásokra” vonatkozó adatok fontossága közismert. Bonyolult folyamat volt az egész ország keresztény hitre állítása: bizánci, római, prágai, olasz, német, talán még szláv hatással is számolhatunk. Ironikusan azt mondhatnám, még szerencse, hogy olyan kevés írásos adatunk van, hiszen ezek sokszoros szűrőn keresztül készültek. Nemcsak keresztény, hanem e felfogáson belül aktuálpolitikai, változó egyházpolitikai szempontok is érvényesülnek. Köztudott az a körülmény is, hogy korai világi és egyházi törvényeink nemzetközi példákat követnek. Ennek következtében mondjuk a köveknél és forrásoknál áldozásról szóló forrásadataink értelmezése rendkívül különbözik: vagy valóságos gyakorlatot sejtünk mögöttük, vagy csak a jogi kodifikáció átvett szövegeit.⁷ Forrásértékük ehhez képest azonosítandó. Külön problémát jelent, hogy a hivatalos egyházzal szembenállónak tartott ideológiákat miként értelmezzük. Bogumilok, husziták, a flagellánsokig terje-

² Először az *Ethnographia* 8 (1897) évfolyamában, majd a Katona halála után megjelent kétkötetes tanulmánygyűjtemény második kötetében. Pontos, általam kommentált közlése, ahonnan több megjegyzést át is vettem: Dömötör Tekla – Katona Imre – Voigt Vilmos 1978. 407-437.

³ Szendrey Ákos 1948.

⁴ Kósa László 1989. 66-73.

⁵ Voigt Vilmos 1978. Az alábbiakban ebből az írásból több adatot, következtetést külön indokolás nélkül is átvettem.

⁶ Pl. a legutóbbi áttekintés legújabb kézikönyvünkben (Dömötör Tekla 1990. 501-507) előbb idézőjelben írja: „ősvallás”, sőt „néphit”, majd ugyanezeket idézőjel nélkül is használja. A mitológia viszont nincs idézőjelben. – Az alábbiakban magam a szó eredeti értelmében, vagyis idézetként használok idézőjellel ilyen fogalmakat. Ahol viszont nincs idézőjel, ott a mai szóhasználatra utalok.

⁷ Erről írtam: Voigt Vilmos 1990, további utalásokkal.

dő rajongók bukkanak fel a magyar medievisztika forrásvilágában. Azután az sem egyszerű dolog, hogy a magyar kora-, java- és későreneszánsz hitvilágát (ide értve akár a neoplatonizmust vagy csillagjóslást is) hogyan is jellemezzük. A reformáció (és ami ehhez Európa-szerte is egyedülálló módon kapcsolódott: a mohamedán hódítás) újabb, rendkívül bonyolult interpretációt tett szükségessé. Mi is a középkori magyarországi kultúra (állam, ideológia, vallás) összeomlásának oka? Honna is származtatjuk a magyar nép hiedelmeire vonatkozó adatok értelmezési mintáit? Milyen valláseméleti háttérben is érthető a *Dés* helynévnek a latin *Deus* szóval magyarázása (noha minden épeszű ember számára nyilvánvaló tény volt, hogy a magyarok nem latinul beszéltek)? A Bornemisza Péter által felsorolt „ördögi kísértetek” mennyiben tekinthetők ősvallási maradványoknak, pápista „bálványozásnak”, vagy egyszerűen erkölcsi és pszichológiai eltévelyedésnek („utálatosságoknak”)⁸? Az ellenreformáció adatai sem egyszerűbbek. Az európai boszorkányüldözés kézikönyvei és joggyakorlata mennyiben ad fogódzót honfoglalás előtti hiedelmek továbbélésére vonatkozóan? A békésszentandrási Suppuny (alias Harangöntő) András, aki 1721 január havától azon év május haváig *tá(1)tosként* tevékenykedett, „ördögös énekeket” ismert, sőt „pogánytüzet gyújtva a sötétség fejedelme segítségét kérelmezte” stb.⁹ a pogány magyarság hiedelmeihez, a kortársi európai démonológiához, vagy akár a mai sátánistákhoz (ugyancsak Békés megyében!) áll-e időben és eszmeileg közelebb? Az adatok interpretációjának bizonytalanságait voltaképpen csak a vallástudományi-folklorisztikai vizsgálati módszer megjelenése oszlatja el – mindjárt meglátjuk, milyen későtől fogva.

Azt mondhatjuk, középkori és későbbi forrásaink évszázadain át csak visszatükrözött adatokat találunk, nem pedig lemezést. Akár ősinek is tekinthető hiedelmek, szokások nem ilyenként leírva, hanem csak megemlítve kerülnek elő. Márpedig Európában ekkor a magyarok igazán jó lehetőséget nyújthattak volna „pogány istenségek” felvonultatására – ha bármilyen művelt szerzők ilyenek nyomára bukkantak volna. Párhuzamként nem is annyira a finn Mikael Agricola 1551-es zsolnárfordítás-előszavában mintegy 11 hámei, valamint körülbelül ugyanennyi karjalai tévisten megemlézésére¹⁰ utalnék, inkább arra a tényre, hogy a balti népek (poroszok, litvánok, lettek) pogány istenségeit gyakorlatilag megszakítatlan forrásadatok említik már a XVI. századtól, mégpedig latin, német, lengyel, katolikus és protestáns szempontból egyaránt.¹¹ Ha tehát lettek volna „pogány” magyar istenek, vagy akár ennek minősíthető jelenségek (ördögök, hiedelemlények, különös ünnepek, még akár kevésbé ismert szentek is), ezek aligha kerülhettek volna el a feljegyzők figyelmét.

Voltaképpen vannak adataink középkori, meg a reformáció kori vallási gyakorlatunkról, noha ezek áttekintését eddig senki sem végezte el. Hiányzik azonban ezek vallástörténeti (vagy akár teológiai) bemutatása. Temesvári Pelbárt, Oláh Miklós és mások, akik kétségbevonhatatlan műveltsége itt biztos fogódzót adott volna, nem foglalkoztak e kérdéssel (noha műveikben fontos folkloriszténeti adatok maradtak ránk). A reformáció magyar ideológiájának két sarkelete (a magyar nép és a zsidó nép isten kiválasztottjai, akik így párhuzamba állíthatók egymással – meg a török „isten büntetésé-ként” felfogásának magyarázata) lehetőséget adott volna ilyen értelemben is vallási hagyományaink bemutatására. Tudtommal azonban nincs ilyen összegezés, és tudománytörténetileg sem dolgozták fel e témát.

3. Az első szerző, akit szokás itt megemlíteni, a (később katolizált) református lelkész, majd gályarab, Otrókocsi Fóris Ferenc (1648-1718). Előbb Sárospatakon tanul, majd Utrechtben, visszatérteben Marburgban jár egyetemre. 1674-ben idézik a pozsonyi bíróság elé, 1676 elején szabadul a gályáról. Ez után Svájcban, Németországban, Angliában és Németalföldön jár. Két év múlva tér haza,

⁸ E sokat említett forrásmű háttéréhez a legjobb kommentár: Borzsák István 1960.

⁹ A ránk maradt perszövegeket közölte Oláh Gyula 1886-1887. 149-156. Azóta sokszor foglalkoztak e (boszorkány)perrel, ám a különben csak töredékesen ránk maradt perszövegek tüzetes vizsgálata eddig elmaradt. Az újabb közlés (Klaniczay Gábor – Kristóf Ildikó – Pócs Éva 1989. I. 153-160) hasonmás jellegű, és ebből is kiderül, hogy például a fenti megállapítások (Komáromy Andor 1910. 291.) Komáromy szabad stílusában íródtak.

¹⁰ Az ilyen feldolgozások közül ld. pl.: Haavio, Martti 1959.

¹¹ Ezzel foglalkoztam „Baltic and Balto-Finnic Lists of Gods” című tanulmányomban. A balti istenjegyzékeket minden bevezető tanulmány említi. A leghasználhatóbb modern áttekintés: Vêlius, Norbertas 1989.



1. ábra: Cornides Dániel (1732-1787)

ám 1690-től ismét huzamosabb időt tölt külföldön, ekkor jut a protestáns és katolikus egyházak megbékítésének iréneus gondolatára. 1693-ban e célból tér haza, majd e terv eredménytelenségét belátva a következő évben katolizál. Bölcsészeti, teológiai és jogi doktori címet nyer, 1699-től Nagyszombatban jogtanár és a káptalani levéltár őrzője. Csaknem élete végéig protesztánsellenes hitvitázó műveket tesz közzé. Ezek Nagyszombatban jelennek meg, ám szerzőjüknek jók a nemzetközi (angliai és németalföldi) kapcsolatai is. Az ő műve az 1693-ban Franekerben két kötetben kiadott történelmi áttekintés: *Origines Hungaricae*. (Ez már felekezeti-egyesítő korszakából származik.) Noha ezt a munkát szinte mindig megemlítik, amikor a magyar őstörténet és etimologizálás zsidó – magyar, vagy éppen dák – szláv – magyar (!) összevetéseit tárgyalják, a szerző életművét azonban modern (mégkevésbé folklorisztikai) szempontból eddig nem vizsgálták.¹² Azt szokás említeni, hogy munkája végül is nem vallástörténeti, hanem filológiai, ahol azonban a vallási terminológia is előfordul. (Viszont az *isten* szó perzsa eredeztetését nem ő találta ki.¹³ Sokfelé tett külföldi tanulmányútjai megnehezítik a feleletet arra a kérdésre: honnan is vette a magyar őstörténetre vonatkozó elképzeléseit? Érdemes lenne e témakört külön vizsgálni.

¹² Munkásságát voltaképpen a bio-bibliográfiákban említett szakmunkák tárgyalják.

¹³ E témakörben történeti-etimológiai szótáraink forráshivatkozásai nem teljeseek, mivel ezekben a mai ismeretek előzményeit keresik, és a pusztán vallástörténeti munkákra nem is mindig utalnak.

Ám most csak annak a megállapítására kell szorítkoznunk, hogy Otrokocsi Fóris nem foglalkozik sem a magyar ősvallással, sem a magyar mitológiával. Az előbbihez igen jó bizonyítékunk van: 1706-ban Nagyszombatban megjelent értekezése (amelyet viszont tudománytörténetünkben nem találtam idézve): *Antiqua Hungarorum religio vere christiana et catholica*. E cím és a benne tükröződő felfogás két szempontból is fontos: itt ugyanis az „antiqua religio” már a kereszténység, mégpedig a reformáció előtti katolicizmus – másrészt az „antiqua” itt nem valami ősvallást, hanem a már forrásokból ismert kor vallását jelenti. Igen valószínű, hogy a sokoldalúan művelt Otrokocsi Fóris töprengett a megkeresztelkedés előtti magyar világ hitéletéről is – csakhogy ezzel nem foglalkozott. Így nem ő a kezdeményezője ősvallás-kutatásunknak.

4. Katona Lajos óta mindenki Cornides Dániellel kezdi e tudományos kutatás történetét. Voltaképpen már Ipolyi Arnold (és Kállay Ferenc) úgy szokták témaköreiket indítani, hogy arra hivatkoznak, mit mondott erről Cornides. Noha életéről (1732-1787) és műveiről elég sokat tudunk, nagy és máig sem egyetlen helyen található hagyatékát a mi kutatástörténetünk nem tekintette át.¹⁴ A sok nyelvet tudó, sokoldalú, a történetírás és művelődéstörténet majd minden ágával foglalkozó (valamint kriptokatolicizmussal gyanúsított evangélikus, aki legkivált Pray György körével állt szoros kapcsolatban) tudós korának sokféle tudományos áramlatát ismerhette. Célkitűzése forráskritika és kiadás volt, a magyar múlt részleteinek megrajzolása. Életéből most csak arra hivatkozunk, ami a legszorosabban kapcsolódik témánkhoz.

Cornides Liptószentmiklóson született, apja gyógyszerész volt. Körmöcbányán, Losoncon, majd Pozsonyban tanul, utóbbi helyen Bél Mátyás vezetése alatt mélyíti el történeti ismereteit. Innen jut az akkor igen modern erlangeni egyetemre, ahol a Hold mozgásáról (*De motibus Lunae... 1757*) és a deizmus angliai visszhangjáról (*Theses philosophicae... Humio atque Bolingbrokio Deistarum recentissimorum coryphaeis oppositae... 1758*) értekezik, bölcsészdoktor lesz. Hazatérve Kolozsvárott az evangélikus kollégiumban a német nyelv oktatója, és másfél évtizedig Wesselényi István báró özvegyének, Dániel Polixénának gyermekeit neveli. Első forráskritikai-történeti dolgozatait ekkor írja, mégpedig Pray György és Katona István társszerzőjeként. Majd Teleki József gróf titkára, beutazza Olasz- és Franciaországot. 1784-ben a pesti egyetemen működő barátai javaslatára a diplomatika és heraldika professzorává, egyszersmind az egyetemi könyvtár őrévé nevezik ki. Cornides egy évi szabadságot kér, 1784-85-ben Teleki két fiával Göttingenben tartózkodik. Hazatérte után főként Árpád-kori források foglalkoztatják. Főbb művét azonban már nem tudja megjelentetni, 1787 októberében, viszonylag fiatalon hunyt el.¹⁵ Kéziratait Fejér György használja fel a *Codex Diplomaticus* összeállításakor. Levelezéséből is a kor egyik legsokoldalúbb tudósát pillantjuk meg. Tevékenységét kezdettől fogva figyelte a németországi közvélemény is. Maga is közölt itt. Szinte lehetetlen megmondani, mit hol is olvasott, külföldi útjai

¹⁴ Életrajzi és egyéb adatok ugyancsak megtalálhatók a bio-bibliográfiai kézikönyvekben. 1985-ben, a VI. finn-magyar folklorisztikai szimpozium e részén („Bicentennarium Cornidis”) érintettünk itt is megemlített kérdéseket.

¹⁵ A kor (nemcsak magyar) sajtója beszámolt tevékenységéről. Azonban máig sem készült el ezek alapján tüzetes életrajza, akárcsak műveinek és kéziratainak jegyzéke sem.

Scienc 38,1 Cornides

10

Danielis Cornides
A.A. LL. et Philosophiae magistri
Regiae Universitatis Pesthensis a Custodia
Publicae

De
vetere Hungarorum religione

Commentarii
revisata in Confessio Societatis
d. X. Septembris 1785

Archiv
Akad. d. Wiss.
Göttingen

Atque ut re ipsa ostendam, nihil prius me habere, nihilque urgentius, quam industriam meam, et in Vos pietatem, praevius quodam documento testatam reddere: constitutum mihi nunc est, meam de vetere Hungarorum religione qualemcunque Commentatiunculam, his diebus vobis me conscriptam horis subscribis, in amplissimo Vestro consessu bona Vestra recitare venia. Hanc ego scribendi materiem de legi cum ideo, quod aliquam Nationis meae ducendam esse rationem arbitror, non ideo potissimum, quod argumentum istud, qui, non dicam pertractarit, sed vel leuiter saltem attigerit, foret omnino neminem: et tunc haec erant fere, quae praefari debui. Jam ad rem accedo.

Ordiam a sacrificiis. In sacrificiis ex ritu patrio procurandis, equos fuisse immolatos a profanis Hungaris, veri cultus diuini expertibus, discimus ex ANTONIO BELAE REGIS NOTARIO, vetustissimo rerum Hungaricarum Scriptore profano, qui Cap. 16: in eodem loco, inquit, more paganismi occiso equo pinguisimo manum Aldemas | hoc est, sacrum epulum | fecerunt. Albos autem equos ab Hungaris ad sacrificia fuisse adhibitos, par est credere. Sane equis albis litabant iam olim Persae, testibus locupletissimis Herodoto, Graecis,

során kiadványok és tudományos beszélgetések révén sok olyan adat nyomára bukkant, amelyeket azután műveiben felhasználta.

A göttingeni út során, 1785. szeptember 10-én olvasta fel *De vetere Hungarorum religione* című értekezését, aminek alapján az ottani akadémia levelező tagjává választották. Ennek iratai ma is megtalálhatók.¹⁶ Az értekezést azonban nem adták nyomtatásba a szerző életében. Gyakorlatilag a göttingeni kézirattal egyező szövege csak Cornides korai halála után jelent meg, Bécsben, Engel Keresztély gondozásában, *Commentatio de Religione veterum Hungarorum* címmel. Ez a munka vált közzismertté Magyarországon. Voltaképpen pontos képet ad tartalmáról már Ipolyi Arnold is, és természetesen Katona Lajos idézett tartalmi bemutatója is megbízható.

Cornides több, történeti adatokból ismert kérdéskörrel foglalkozik. Ezek között egy gondolatkör kapcsolódik közvetlenül is az „ösvallás” fogalmához. Előbb az áldozat (Anonymusnál említett) szokását említi. Majd azt a kérdést veti fel, egy vagy több istennek áldoztak-e a magyarok? A csak nyelvi–megfogalmazásbeli latin plurális-adatokat nem tartja valódinak. A régi auktorokból a turkokra vonatkozó tudósítást érvényesnek tartja a magyarokra nézve, viszont nem fogadja el a szkíta „isteneknek” a magyarokra is ruházását. Ez után érinti a magyar *isten* szó etimológiáját, amit a perzsában talál meg. Külön tárgyalja azt, voltak-e bálványaik a magyaroknak? Cornides tagadja ezt. Szerinte templomaik sem voltak, középkori adatok tanúsága szerint források, fák, kövek mellett áldoztak. Szóba kerül a vérszerződés, a disszertáció végén pedig a farkaseskú-kutyaeskú. Cornides felfogását elég könnyű körvonalazni: a honfoglalás előtti, a magyarok elődeire vagy velük azonosítható népekre vonatkozó adatokat kritikai szemlélettel, ám lehet hasznosítani. Anonymus és más középkori források ennél pontosabbak, voltaképpen hitelesek. A humanista történetírás viszont kliséket követett. Páriz Pápai heraldikájának ezt a hivatkozását,¹⁷ miszerint eljegyzéskor a vőlegény és menyasszony ezüst figurákat, „bálványokat” cseréltek volna, nem tekinti a bálványhit emlékének. Mindez jól összegezhető: a régi magyaroknak volt *istenük*, nem voltak viszont politeisták, isteneikről nincs adatunk. Szokásaik egyszerű áldozatok voltak, templomokról vagy papokról nincs tudomásunk. Mindez még a középkori forrásokban is nyomon követhető.

Könnyű lenne azt bizonygatni, hogy Cornides kritikai felfogása még milyen gyenge alapokon áll. Amikor a szkíta és türk azonosítást, perzsa etimológiát végül is elfogadja, a kor tudományosságának szintjén áll. Bonfini és Páriz Pápai adatainak kirotálása sem sokkal precízebb filológiai következtetésből ered, noha végül is igaza van. (Katona Lajos úgy vélte, ez elutasítás oka az, hogy Cornides mindent eltakarít útjából, ami a magyarok monoteizmusát rossz fénybe hozná. Ám itt Katona igazságtalan. Disszertációjában Cornides sehol sem hangsúlyozza az ősmagyar

¹⁶ Itt köszönöm meg Futaky István és Kesztűs Tibor göttingeni kollégáimnak szíves segítségét a kézirat újra áttekintésében. Erre egyébként már korábban hivatkoztak: Futaky, István – Fehlig, Bodo – Katschmann, Michael 1978. 25. lap, 57-58. tételek. (A jelzetek pontosak.)

¹⁷ Páriz Pápai Ferenc 1695. 125. (cap. XII.)

monoteizmus kiválóságát – mint utódai közül nem is egy.) Egy mozzanat azonban külön figyelmet érdemel. Cornides egyértelműen a *religio* szót használja, vagyis ő régi „vallás”-nak nevezi az általa vizsgált jelenséget. Honnan ez a megnevezés, és azonosíthatjuk-e ezt a közismert „ősvallás” fogalmával?

Anélkül, hogy a vallástudomány történetének bonyodalmaiba merészkednénk (és pontosan az „ősvallás” fogalom története nincs is kellőképpen feltárva), a következő keretek közé illeszthetjük Cornides fogalomhasználatát. Az antikvitás és a középkor számára a „régii vallások” mást jelentettek. Csak a reneszánsz alakít ki vallástörténeti fogalomrendszert, amely érinti a klasszikus vallások felváltását a kereszténységgel, egyszersmind (legalábbis spirituális szinten) az ehhez való visszatérést. A reformáció, majd az ellenreformáció is ilyen „visszatérés”, a vallás eredetinek tartott rendszeréhez. Nemcsak nálunk (mondjuk a *szombatosok* esetében) jut el ez a regresszió egészen az Ószövetség vallásáig. Ám az eredeti vallás és az ahhoz visszatérés itt keresztény, legfeljebb az ókori vallásokig terjed. A folklór, a primitív népek vagy a régészeti leletekből ismert vallások ilyen értelmezése nem egyhamar születik meg. A primitív népekre vonatkozó adatok teszik szükségessé, hogy új elgondolásokat alakítsanak ki. Ezek közül évszázadokra az úgynevezett „ősmonoteizmus” fogalma mutatkozott a leghasználhatóbbnak. Eszerint minden primitív nép (no meg a régmúlt népei), valamilyen igazán egyszerű módon egy istenben hittek, a későbbi politeizmus, bálványok, templomok, fantasztikus szokások mind későbbi képződmények (tévelygések, ha így értelmezik őket). Igazán egyszerű formák jelentik ezt az ősi egyistenhitet: a Nap meg a tűz és a vizek fontosságának felismerése, egyszerű áldozatok, valamilyen kezdetleges formában (szikláknál, forrásoknál), a voltaképpeni szentélyek, templomok, papok csak később jelennek meg. Mind az etnológia, mind a vallástudomány története azt szokta említeni, hogy az „ősmonoteizmus” elméletét a kiváló francia jezsuita hittérítő, Joseph-François Lafitau¹⁸ munkája: *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* alapozta meg. (A könyvet 1722-ben írta, és két évvel később jelent meg nyomtatásban. Máig ez a komparatív etnológia, illetve vallástudomány klasszikus alkotása. Ám ha kézbe is vesszük a művet, érdekes felfedezést tehetünk. A szerző, akit éppen ekkortájt neveznek ki a kanadai indián-missziók vezetőjévé (és aki már eddig is kiválóan ismerte a huron, irokéz és más indiánokat), kétkötetes munkáját igazán precíz módon mintegy 150 (!) kisebb fejezetre bontotta. Külön foglalkozott olyan témákkal is, mint a nőuralom, a szónokok, a borivás, a csokoládé, halottak siratása stb. Ám az ősvallásnak nem szentelt még egyetlen ilyen részfejezetet sem. Viszont, amikor a 2. főfejezetben néhány lapon a „vademberek” általános jellemzését adta, megemlíti, hogy észre lehet venni ezek mai életében is egy régi, öröklött vallás (*religion ancienne et héréditaire*), valamint valamilyen rendezett kormányzati forma „nyomait” (*traces*).¹⁹ Ez a megfo-

¹⁸ Munkásságát a legtöbb etnológia- vagy vallástudomány-történet tárgyalja.

¹⁹ Ez az *Idée ou caractère des Sauvages en general* című rész 6. bekezdésében („Ce portrait ...”) olvasható, ami a különböző kiadásokban más-más lapon található meg.

galmazás (egyszersmind az önálló fejezet hiánya) minden óvatossága ellenére is azt jelzi, hogy még a jezsuita tudós számára sem volt kizárt, hogy egy nem keresztény és egy nem ókori népnek is legyen „vallása”, amelynek nyomai később is fennmaradtak. Ez a „régí és öröklött vallás” – gyakorlatilag nem más, mint amit később és nálunk is „ősvallás” néven említettek.

Cornides azonban nem merít közvetlenül az etnológiából. Disszertációjának kéziratát, illetve a nyomtatásban megjelent könyvet összehasonlítva, úgy látjuk, 1785-re már kialakult nézete volt a szerzőnek, amit szóhasználat is tükröz. Az 1791-es Engel-féle kiadás címében *de religione veterum Hungarorum* (vagy az „ősi magyarok vallása”), a 7. lapon nagyjából ugyanez (*de vetere Hungarorum religione commentatio*) szerepel, és így is említi munkája elején dolgozatát. Arra is rájöhethünk, honnan származik e szóhasználat. Amikor az áldozatokról beszél, és hogy a tüzet (de nem a földi, hanem az égi tüzet) tisztelték, és hogy istenük neve is ezzel hozható kapcsolatba, Cornides a magyar *Isten* szót az óperzsa *Iisdan* szóval hozza kapcsolatba. Itt említi Thomas Hyde művét „*historia religionis veterum Persarum*”, illetve „*de religione veterum Persarum*” megnevezéssel,²⁰ sőt a perzsákat és magyarokat többször is a *vetius* melléknévvel illetve „Az ősi perzsák vallása” és az „ősi magyarok vallása” éppen az *isten* szó etimológiája miatt Cornides művének legtöbbször idézett passzusában szerepel, és nincs kétségünk az iránt, hogy innen elterjedhetett.

A kiváló angol vallástörténész és orientalista, Thomas Hyde (1636-1703) munkája két kiadásban is ránk maradt. Az oxfordi egyetemen a héber és az arab nyelvek tanára először 1700-ban adta ki *Veterum persarum et parthorum et medorum Religio* című, majd 600 nyomtatott lapnyi művét, amelynek másik címe *Historia religionis veterum persarum, eorumque Magorum...* volt. Ismert e munka ugyancsak oxfordi, 1760-as kiadása is, amelynek alcíme ugyan változatlan maradt, főcímében viszont bizonyos változtatás történt: *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum Religionis Historia* lett. (Megemlíthetjük, hogy a perzsa „isten” szóról írott rész szövege változatlan mindkét kiadásban.) Hyde sokmindenről ír bámulatos erudíciójú munkájában, amelynek maradandó értéke abban állt, hogy kitűnő hebraisztikai jártasságához nem csupán tüzetes arabisztikai, hanem iranisztikai tudás is járult, ezt pedig utódai közül kevesen művelték egyforma szinten. Az áldozatokról, mágusokról, tüztiszteletről szóló részek között tesz említést az istenek neveiről, a XI. fejezetben „*Dei Nomina & Attributa apud Veteres Persas usitata...*” címmel, ám a *yezdan* (és hasonló, pl. *Yeshten*) szóval nevezett perzsa ‘deus’ elnevezést többször is említi.

Minthogy Cornides „*historia religionis veterum Persarum*” alakban említi a munkát, bármelyik kiadást használhatta. Számára az óperzsáknak volt vallása (*religio*), amelynek volt története is, és mindeme helyen nem „ősvallásról” (vagy „Ó-vallásról”), hanem „ősi magyarokról” (vagy „ó-magyarokról”) tesz említést. Ám már a göttingeni ajánlást megelőző címlapon (és a kézirat 4. lapján is) *de*

²⁰ Cornides, Daniel 1791. 23 (ez a helyes lapszám, a könyvben itt nyomdahiba van), 24. Ugyanígy a göttingeni kézirat 13-14. lapjain.

vetere Hungarorum religione fordulat olvasható, ami „a magyarok ősi vallása” megoldást jelent. Minthogy Cornides ugyanígy említi Hyde könyvének témáját is, egyelőre azt gondolhatjuk, a jelzett forrás nyomán ő volt az első, aki a „magyar ősvallás” fogalomban gondolkodott. Egész művének szemlélete alátámasztja ezt.

5. Egyébként nyelvtörténeti adatok jelzik, hogy e kor, a XVIII. század vége több magyar „ős-” fogalmat eredményezett. Tüzetes vizsgálat nyilván pontosabb áttekintést hozna, most mégis elég, ha csupán azt említjük²¹, hogy az *őshaza* szó 1787-től adatolt (ám először itt a darvak „ős hazájáról” esik szó); az *őslakos* 1793-ból (ám itt csak azt mondják, hogy minden „ős lakos” svájci született katona; az őskor (még „ős-kor” alakban) 1814-ből, a már egy szóba írott *őstörténet* 1830-ban bukkan fel; hogy aztán a híres 1835-ös német-magyar zsebszótár több ilyen szót is hozzon, mindjárt a mintát is említve: „Ursprache ... eredeti nyelv, ősnelv”? „Urwesen ... őslény”, vagy „Urwelt ... ősvilág”. Az 1840-es években sok-sok hasonló kifejezés tűnik fel: ősidő, őslakó, ősmonda, 1848-ból és Kossuthtól idézve az „ősmagyar”, stb. Noha az Akadémiai Nagyszótár cédulaanyagában az „ősvallás” szó először csak 1866-ban adatolt, Ormódi Bertalan *Újabb költeményei* (Pest) 253. lapján, ám a miskolci születésű hivatalnok, majd újságíró tudatosan „zsidó-magyar költő” volt, amint egyik versgyűjteménye címlapján maga vallja. Az ő szájában az „ősvallás” nem egészen az volt, ahogy ezt a fentiekben használtuk, vagy ma használjuk.²²

6. Kissé tágan értelmezett reformkori tudománytörténetünk jó képet ad ez „új” fogalom karrierjéről.

1817-ben jelent meg Horváth János tanulmánya: *A' Régi Magyaroknak Vallásbéli 's Erkölcsi Állapotjokról*²³, amelyben tehát szerepel a „vallás” és a „régí”, ám éppen az „ősvallás” fogalma még hiányzik. Hogy e lelkes munka mennyiben tekinthető egyenesen Cornides folytatásának, nem tudjuk, ám az biztos, hogy a sokezer kötetes könyvtárral rendelkező apát ezt az inspiratív művet jól ismerte. Az ő szándéka azonban nem is vallástörténet, hanem egyháztörténet megírása volt, dolgozatát egy nagyobb mű mutatványának jelezte („*A' Magyar Anyaszentegyház' Történeteinek Próbájából*”).

Újabb néprajzi tudománytörténetünk számon tartotta Kállay Ferenc (1790-1861) munkásságát. A debreceni kollégista, hadbíró, majd akadémikus történész

²¹ Az adatok Benkő Loránd 1976. 40-41. *ős-* címszó alapján. Az Akadémiai Nagyszótár kéziratos cédulaanyaga az MTA Nyelvtudományi Intézetében (noha sok további adatot tartalmaz) végső soron ugyanezt a képet nyújtja.

²² Az alábbi művekből nyilvánvaló, hogy az *ősvallás* szó ennél jóval korábban, már a reformkorban ismert volt a magyar tudományosságban. Egybe- vagy különírása is valójában helyesírási és nem vallástörténeti koncepcióknak felel meg.

²³ Eredetileg a Tudományos Gyűjtemény 1817. évi II. kötetében, 27-91. lapokon. Noha később is emlegették, nagyobb hatása inkább a szélesebb olvasóközönségre, mint a későbbi kutatókra volt. Kivonat és igen pontatlan újraközlése: Diószegi Vilmos 1971. 36-55. (Csak az eredeti értekezés első részéből). Második kiadásban is (1978).

életpályája során egyre inkább őstörténeti kérdésekkel foglalkozott.²⁴ Főként finn-ugor ismeretei adták az előzményt ahhoz, hogy amikor 1846-ban a Kisfaludy-Társaság pályázatot hirdetett „a régi magyarok vallására vonatkozólag”, ezen Kállay is részt vegyen. 1848-ban bírálták el a nyolc beérkezett pályamunkát, és mindhárom ítésh (Péczely József, Szontagh Gusztáv és Toldy Ferenc) Kállay (jeligés) dolgozatát tartották a legjobbnak, olyannyira, hogy nemcsak az ötven arany pályadíjat adták meg, hanem a szerző számára szabad kezet adtak a megjelentetésre. Sajnos, a könyv csak 1861-ben, már a szerző halála után jelent meg (Résző Ensel Sándor gondozásában) *A pogány magyarok vallása* címmel. (Vagyis ekkor már évekkel Ipolyi mitológiájának megjelenése, majd vitatása után.)

Noha mind a Kisfaludy-Társaság, mind Ipolyi tudománytörténetiséi sokat foglalkoztak e „mitológiai pályázattal”, azért máig maradt elég tisztázni való e téren is. Általánosságokon túlmenően nem tudjuk, ki és miért használt a pályázat szövegében milyen terminusokat. („Vallás”, „rég magyarok vallása” és „rég magyar vallás”, „pogány magyarok vallási hite”, „eleink rég magyar vallása” megnevezéseken kívül meglepő módon a „néphit”, „népünk babonás nézetei és szokásai” megnevezések is előfordulnak. Az bizonyosnak vehető, hogy a „mythologia” szót nagyjából mai értelmében használták, vagyis a klasszikus korokban, történeti forrásokban megmaradt, istenekre vonatkozó történetek összességének tekintették.) Akár azt is feltehetnénk, hogy Kállay munkájának publikált címe nem is volt az eredeti, azaz a „pogány magyarok vallása” szóhasználatból nem vonhatunk le sok tanulságot. Ám a „vallás” szó már a mű első lapjaitól kezdve következetesen kerül elő, sőt az „ős világi vallásos eszmék” az első soroktól, a „magyarok pogány vallása” pedig az első lapoktól kezdve megjelenik – úgyhogy e terminusok nyilvánvalóan Kállay felfogását tükrözik. Munkájának beosztása a pályázat tematikáját tükrözi, az viszont a több mint fél évszázados érdeklődésnek felel meg, és természetesen közel áll akár Cornides problémafelvetéséhez is. Kállay elég kritikus elődeinek következtetéseit illetően, főként Cornidesnek a „nem-monoteisztikus” vonások kétségbevonását célzó „forráskritikáját” bírálja. Maga igen is hisz *Damasec* isten és a magyar bálványok meglétében, egy korai politeisztikus hiedelemrendszerben. Amikor műve *Toldalék*ában 22-tételes, ábécérendbe szedett kis „mitológiai lexikont” ad (szerepel ebben az „Ármány”, a „Bálvány”, „Ég (coelum), Ég (ardet)”, „Fene”, a Hold és a Nap, természetesen az „Imád” és az „Isten”, „Lidércz és Garaboncza”, „Manó”, „Ördög” stb. – egyszóval mindaz, amit a múlt században a „magyar mitológia” önálló lényeként, jelenségeiként szoktak számba venni), ebből csak éppen a „mitológia” terminus hiányzik. Amit mások így neveznének, Kállay „vallás” szóval illeti.²⁵

Kállay forráskezelése elődeit követi: történeti és orientalisztikai adatokat említ, önkényes etimológiákat ad. Szinte minden, Cornides disszertációja után

²⁴ Életéről és munkásságáról a legutóbbi áttekintés: Domokos Péter 1990 a. (az ősi hitvilág kutatójaként: 214-238). Egyes, itt felmerült problémák voltaképpen nem érintik közvetlenül a mi témakörünket.

²⁵ Kállay Ferenc 1861. (Az 1971-es, New Yorkban megjelent reprint ugyanezt a szöveget adja.)

felmerült ötlet is megtalálható nála. Ő is elfogadja a perzsa-magyar *isten* név elemzést, ő azonban Foucher és Tychsen, sőt Bayle történeti-kritikai vallási lexikona nyomán gondolkodik, noha Hyde művéből is idéz.²⁶ Főként az ő művéből vehetjük észre, milyen komplikált is reformkori őstörténetünk forrásvilága: a szerzők egymástól idéznek (mégpedig nemcsak nézeteket, hanem minden ellenőrzés nélkül „adatokat” is) egymást cáfolják, közben az először megemlített adatok és értelmezésük természetesen megváltozik.

7. Ismeretes, hogy az 1846-os pályázat hatására fordult Ipolyi figyelme egy nagy összegező mű megírása felé. A bámulatos gazdag életművel rendelkező Ipolyiról rengeteget írt az utókor, általában polemizálva bírálóival, dicsérve törekvéseit. Sajnos, még *Magyar Mythológiájának* legújabb, kritikai igényű kiadása (1987) sem tisztázott sok, aprónak tűnő filológiai problémát, amelyek éppen gondolatvilágának kialakulására világíthatnának rá.²⁷ Ipolyi maga írja, hogy egyik legeslegeső tanulmánya (1844-ben) már e témakörrel foglalkozik. Tudomást szerezvén a Kisfaludy-Társaság pályázatáról, maga is könyvet készülni, ám kifogy a megszabott időből, különben is további gyűjtőmunkát kíván előbb folytatni. Amikor azonban a pályázat eredményének kihirdetése, méginkább a díjnyertes pályamunka (természetesen Kállay) megjelentetése elmarad, 1850 elején hozzáfog az anyaga monografikus feldolgozásához, és másfél év alatt voltaképpen be is fejezi a megírást. Két részletet (két-két folytatásban) közzé is tesz az *Új Magyar Múzeum* 1851-52-es évfolyamaiban. Ezek közül az elsőnek címe: *Tündérek a magyar ősvallásban*.²⁸ Maga a teljes mű, több mint 600 nyomtatott lapon 1854-ben jelent meg. Visszhangja már zömmel a következő évre esik.²⁹

Noha tanulságos lenne újraértékelni az 1855-ös, ún. Ipolyi–Csengery-vitát is (pontosabban ennek századunkban több ízben is megkísérelt újravivásait), ennél célszerűbbnek látszik Ipolyi munkájából csak három, témánk szempontjából fontos mozzanatra utalni.

Ipolyi sokkal részletezőbb, pontosabban, filológiailag és elméletileg jártasabb, mint bárki más, aki előtte vagy vele egy korban hasonló témákat érintett. Munkája elsőrangú tudományos teljesítmény, díszje az akkori magyar folklorisztikának (is). Ennek ellenére éppen terminológiai szempontból, a téma egyöntetű értelmezését tekintve következtelen. Hol *mitológia*, hol *ősvallás* a témakör megnevezése. (Azt nem is említem, hogy más az *ős vallás* mint az *ősvallás*.) Noha meglepő volna (amint Ipolyi 1853 februárjában, nyilván már munkája egészének megfogalmazása után írott „előszavában” említi), hogy 1844-ben, valószínűleg még a

²⁶ Kállay Ferenc 1861. 252.

²⁷ Ipolyi Arnold 1987. Ez az 1854-es első kiadás hasonmása, külön kötetben életrajzzal, bibliográfiával, mutatóval. Itt olvasható (a korántsem teljes) áttekintés a korábbi, munkásságával foglalkozó művekről.

²⁸ Ipolyi Arnold 1987. II. 69. (Megemlítjük, hogy máig sem készült teljes bibliográfiája. Ez meglátszik a vele foglalkozók állításainak pontosságán is.)

²⁹ Erről a bibliográfiák adtak megfelelő képet, legutóbb Ipolyi Arnold 1987. II. 69. (Talán felesleges is ismételn, hogy erről sincs teljes és pontos bibliográfiánk.) Sándor István 1977. (főként 661-664) elég pontatlan, bedolgozóit nem ellenőrizte.

bécsi Pázmáneum „magyar nyelvgyakorló társulatában”, és még nem az esztergomi praesbyteriumban, „ősvallásunk” kérdése tárgyában tartott volna felolvasást (ekkor még az „ős vallás” megfogalmazást is bizonyítani kellene!), az bizonyítható, hogy az ötvenes évek elején már használja e kifejezést – noha például következő mutatóvancikkében már „a pogány magyaroknál” megnevezést, vagyis egy egészen már fogalomkört használ. Ám előfordul nála a „hajdankor”, meg az „egyetemes mythologia” említése is. Viszont előfordul terminusai között a „positív vallás” és a „mythos” is. Ipolyi egyrészt a hazai, terminológiaiilag igazán nem végiggondolt hagyományt követi, másrészt bécsi teológiai tanulmányait is hasznosítja. Ezen kívül tudomással bírt a feltörekvő német folklorisztika olyan eredményeiről, mint a Grimm-testvérek munkássága, és az 1835-ös *Deutsche Mythologie*. Anélkül, hogy mintegy líofilizálnánk elgondolásait, úgy látjuk, találó, amikor maga „mythologiai adathalmaz”-nak nevezi munkáját.³⁰ Ezzel arra utal, hogy az egyes adatokat és szövegeket (ezeket gondolja *mythos*nak) a maguk valójában mutatja be, nem konstruál belőlük valamilyen összefüggő rendszert vagy ideológiát (*mythologiai resultatumok és philosophemák* alkalmazásától óvakodik – amint maga írja). A magyar hazafi Ipolyi számára semmilyen lelki tusakodást nem jelentett, hogy katolikus pap léte re babonáságokkal, a pogánykor emlékeinek feltárásával foglalkozott. Legfeljebb elméleti megfogalmazásaiban óvakodott attól, hogy ezt a vádat ellene hangoztathassák. A „mitológia” megnevezés ilyen értelemben szerencsés kompromisszum, támadhatatlan még a legbuzgóbb teológia oldaláról is. És noha akárcsak műve megírásakor sem gondolt e lehetőségre sokat a szerző, a diszkusszió megmutatta, hogy van ilyen vonatkozása is munkásságának. A „mythologiai adathalmaz” megnevezése viszont teljes egészében tudományos meggondolás eredménye. Ipolyi, akit később azzal is vádoltak, hogy valamilyen mitológiát konstruált, maga vette észre, hogy nincsenek magyar istenségek, nincsenek a klasszikus szóhasználatban vett mítoszok. Az ő mitológiája olyasféle, mint a *Deutsche Mythologie* – csak éppen (ott germán) istenek nélkül. Minthogy nálunk Thonuzoba és Toldi Miklós, valamint az Ipolyi által végül is templomnak minősített síremlék-épület, Keve-háza szolgáltatóknak az Olimposz vagy a Walhalla hőseinek megfelelőit, a tájékozatlan olvasó azonban végül is úgy is vélhette, a *májfa* vagy a *pünkösdi király* a magyar folklórban egy mitológia (vagy ősvallás) része lenne, minthogy Ipolyi könyvében leírja e szokásokat.

A másik vonása a munkának forráskezelésének mikéntje. Ipolyi igen jól tájékozott a történeti forrásokat tárgyaló magyar művek körében, filológiai iskolázottsága meghaladja kortársainak zömét. Ő is elődeitől vesz át témákat, idézeteket, hivatkozásokat, azonban ezeket olykor ellenőrzi, vagy új adatokkal egészíti ki. Kevésbé kritikus, nem támadja például Pray, Cornides vagy a szótárírók, sőt akár Firdauszi, a verses *Edda*, vagy Dugonics szépirodalmi műveinek lapjain olvashatókat. Például ő is idézi Hyde művét (az 1700-as kiadásra hivatkozik), nemcsak a *yeshan* – isten szóazonosítás miatt, hanem az *Ariman* – ármány egyeztetés kap-

³⁰ Ipolyi Arnold 1987. IX.

csán is.³¹ Az egyeztetésekre talán Kresznerics Ferenc fantasztikus etimologizálásai (*Magyar szótár...* Buda, 1831-1832), a mítoszok esetében pedig F. Norknak a Creuzer mitológiáját népszerűsítő áttekintése révén is igazolást kaphatott. Feltűnő, hogy milyen ritkán polemizál a nemzetközi, egyetemes vallástörténet képviselőivel. Mintha nem is venné észre a köztük meglevő igazán éles ellentéteket: mondjuk a deisták, ateisták, jezsuiták vagy protestánsok között. A mi tudománytörténetünk eddig nem szokta hangsúlyozni, hogy van különbség katolikus és protestáns ősvallás-kutatás között, például az ősmonoteizmus vagy a pogányság és a keresztény hitre térítés megítélése között. Azonban ha valakit, akkor Ipolyit nem lehet vádolni felekezeti elfogultsággal vagy bármilyen apologetizmussal. Rendkívül művelt ember volt ugyan, mégis meglepődnék, ha bizonyítani lehetne, hogy a zsidó-magyar sorsközösség nálunk évszázados protestáns hangoztatásának mondjuk aktuálpolitikai céljait egyáltalán észrevette, nemhogy emiatt cáfolta volna.³²

A harmadik fontos vonás az, hogy Ipolyi az első magyar „ősvalláskutató”, aki a folklór jellegű adatokat nemcsak kuriózumként, legfeljebb gyermekkori visszaemlékezés révén idézné, hanem tudatosan is törekszik minél több ilyen adat összegyűjt(et)ésére. Az megintcsak a kor felfogását tükrözi, hogy mondjuk a németeknél a mesei *Frau Holle*, Ipolyinál *vasgyűrű*, *kőmorzsoló* és *fanyűvő*, sőt az általa többször is a félisteni-félembri származásúak közé sorolt *hamupipőke* mitologizáltatik a kutató által.³³ Sajnos, nekünk, magyaroknak még kevesebb okunk van Európa-szerte ismert népdalok, népmesék, népmondák szereplőit egykori mitológiánk, ősvallásunk maradványának tekinteni, mint mondjuk a Grimm-testvérek kijelölte német, vagy az Afanaszjev-től Proppig ívelő orosz folklorisztikában. Ott ugyanis elvben nem lehet tagadni, hogy akár az indoeurópai, akár a germán, akár a szláv, esetleg csak a kereszténység előtti német vagy orosz hagyományból valami megmaradhatott volna a folklórban, egészen XIX. századig is. Am mindez magyar vonatkozásban azért nem járható út, mivel igazán azt sem tudjuk, minek a megmaradását keressük, főként, ha arra vonatkozó régi adataink nem is magyar, nem is finnugor jellegűek.

Isten szavunk eredetének kutatása a legismertebb ilyen vadászterület. Az utóbbi generációkig még nyelvtudományunkon belül is itt megengedett volt a mérész és ellenőrzetlen fantázia. Az utóbbi kézikönyvek viszont rendszerint visszaúsítják e tarthatatlan elmeszüleményeket, és egyre inkább belső fejlődéssel ma-

³¹ Ilyen és ehhez hasonló hivatkozások a II. (kommentár-) kötet névmutatói alapján szinte teljességgel visszakereshetők, azért nem szükséges egyenként utalni ezekre.

³² Tudománytörténetünk eddig nem dolgozta fel önálló módon az először a történetmagyarázás szintjén megjelenő zsidó-magyar azonosítást (már a XVI. századtól). A zsidó-magyar nyelvhasznításról sincs külön áttekintésünk, még mindig a legjobb képet adja Bárczi Géza 1958. Azt, hogy különösen külföldön is tanult magyar papok nemcsak a szent nyelvek (latin, görög, héber) terén, hanem az újuk során is megismert más nyelveknek a magyarra emlékeztető vonásait is megemlíttették. Ez a váratlan összevetés olykor jó irányba mutatott (mint például a cigány és az indiai nyelvek összefüggésének felismerése), igen sokszor azonban téves, vagy legalábbis bizonyíthatatlan egyeztetést eredményezett.

³³ Ipolyi Arnold 1987. 108. stb., 180, 354 stb.

gyarázzák vallástörténetünk legkorábról ismert, és ennek következtében sem könnyen értelmezhető fogalmait.³⁴ Amikor tehát, mondjuk V. V. Ivanov (e témakör világszerte legzseniálisabb szaktudósa!) a hatti (!) nyelvből említi az *eš-tan* ‘napisten’ szót, és ezt a hettita *İstanu* szóból származtatja, ezen kívül az oszét és kelet-kaukázusi **Žāms V.* ‘isten; ég, felhő’, a ket *eš* ‘Isten’, kot *êš* ‘isten, ég’ *t’ar-čan* ‘derült nap’ (ahol is az összetett szó még utalhat a hatti szó összetett voltára) szavakkal veti össze, annak bizonyítékaként, hogy a legkorábbi anatóliai indoeurópai nyelvek szavainak megvan a folytatása a közelmúltig egyes kaukázusi és nyugat-szibériai nyelvekben³⁵ – nos, ehhez ugyan szótörténetileg és történeti nyelvészetileg is társíthatnánk ugyan a magyar szót: ám éppen, ha igaz lenne az etimológia, akkor okozna nehézséget ennek etnogóniai és vallástörténeti értelmezése. Ipolyi „naiv” történetisége egykor nem is volt alternatívája valamilyen jobb tudományosabb megoldásnak.

Ipolyi erényeit és korlátait (már ami megjelent mitológiai monográfiáját illeti) akkor látjuk igazán, ha közvetlen kortársaival vetjük egybe elgondolásait. Ez pedig az úgynevezett „vita” – noha biztosan más szempontból, mint ahogy ezt eddig folytatták.

8. Köztudott, hogy Csengery Antal akadémiai székfoglalóját (nem is annyira váratlan, ám mégsem szokásos módon) egy megjelent mű bírálatával végezte el (1855. június 11-én), és írása a *Budapesti Hírlap* tárcarovatában is megjelent, mintegy országos közönséget biztosítva a kifogásokhoz.³⁶ A centrista politikus és

³⁴ Bizonyos előzmények után, 1958-tól, éppen Diószegi Vilmos sámánizmus-disszertációjának átnézése után fogalmazta meg (vagy újra) Pais Dezső ilyen elgondolásait. Éppen az *isten* szóra vonatkozó rész Pais Dezső 1975. 282-286. Szerinte a perzsa etimológia Johann Eberhard Fischer (1696-1771) találmánya, akinek *Vocabularium Sibiricum* című összeállítása (körülbőlül 1756-ból) ugyan nem jelent meg. Ám eredményeit (sőt teljes kéziratát) ismerte a göttingeni történeti iskola vezetője, August Ludwig Schlözer, aki már 1768-ban, egy másik esetben 1802-ben közzétett művében fel is használta. Tudjuk, hogy Schlözer tanácsokat és adatokat adott Gyarmathi Sámuelnek, aki ezt az *Affinitas linguae Hungaricae* (Göttingen, 1799) művében fel is használta. Ugyanitt (a függelékben, a 242. laptól) viszont közvetlenül a másik nagy szótárt idézi (a Gyarmathy által nem ismert nevű szerző-összeállító-kiadó) Peter Simon Pallas *Vocabularia linguarum totius orbis...* (Petropoli = Szentpétervár, I-II., 1786-1789) áttekintését, amely, mint köztudott, éppen az ‘Isten’ adatait közli, 200 nyelvből (Gyarmathynál 247-257 lapokon). Ilyen anyag jutott el Beregszászi Nagy Pálhoz is, aki azonban merőben más irányban kereste a magyar nyelv rokonait (lásd *Über die Ähnlichkeit der ungarischen Sprache mit den Morgenländischen nebst einer Entwicklung der Natur und mancher bishero unbekanntes Eigenschaften derselben*. Leipzig, 1796). Azonban e művek már későbbiek, mint Cornides disszertációja volt. A legutóbbi áttekintés egyértelműen a belső fejlődést tartja fontosnak. Vö.: Benkő Loránd 1993. 628a. Legalábbis, ami a részleteket illeti, ez biztosan nem a legutolsó magyarázat.

³⁵ Ezzel és ide is tartozó problémákkal másutt is foglalkozott. A most említett hivatkozást ld.: Ivanov, V. V. 1983. 135. 10.

³⁶ Csengery Antaltól legutóbb: Szántó György Tibor 1984., itt az Ipolyi-polémia a 164-183. lapokon. Csengery bírálatát a *Budapesti Hírlap* 1855. évi 4204, 4208-4209, 4222, 4226-4427, 4232-4233, 4238-4239, 4246-4247, 4252-4254, 4256-4257 lapjain látott napvilágot. A második részt az Akadémia tette közzé: *Az altaji népek ősvallása tekintettel a magyar ősvallásra* címmel, külön füzetben (Buda, 1857. – *A Magy. Akad. Évkönyvek IX. köt. IV. darabja*). Mindkét rész együtt jelent meg: *Csengery Antal összegyűjtött munkái*. Első kötet. Történeti tanulmányok és jellemrajzok. Első kötet.

művelődéspolitikus (a későbbi kiegyezés egyik legfontosabb szereplője) ekkor a pesti protestáns teológián növénytant adott elő. Minthogy gazdag életművében csak ekkor jelenik meg az ősvallás kutatásának témaköre, igazán nem is tudjuk, honnan származik ilyen érdeklődése. Maga, visszatekintve tudományos pályájára, azt írta, hogy az ötvenes években, amikor az abszolutizmus következtében a magyarok számára csak a tudományok és irodalom művelése maradt lehetőség, „az emberi művelődés történetét” kívánta megírni. Ez terv maradt. Nyilván innen ered viszont vallástörténeti – tipológiai tájékozódása is. (Egyébként Ipolyi is arra utal, alig rejtett utalással, műve mottószerű, legelső, cím nélküli lapján, hogy mitológiájának végül is megírása és megjelentetése erre a korszakra esik: „ha a zivatar elviharzott a férfi karok új erővel fognak a munkához”.) Az 1850-es éveknek még a közepén is a „magyar kultúra eredetének kutatása nemcsak tudományos, hanem politikai tett is volt, ahol egyesek a kecsgetető képek felidézését, az önálló értékek ezredéves múltjának hangsúlyozását, mások viszont az illúziók szétrombolását, a száraz helyzetfelismerést, a kritika és önkritika előtérbe állítását tartották a nemzet érdekében legidősebb feladatuknak.

Nem kétséges, melyik módszert, iskolát képviseli Csengery, amikor „nemzetünk ősvallásának nyomozása” terére lép. Értekezése is két fejezetből áll (*A módszer és Altáji párhuzamok*). Ami a módszert illeti, itt a Grimm-testvérek tudományos gyakorlatát helyesli (előbb kiadni a népköltési szövegeket, és csak ez után mitológiát adni). Véleménye szerint Ipolyi jobban tette volna, ha előbb népköltési gyűjteményt tett volna közzé. Azt viszont nem hangsúlyozza, hogy Ipolyinál (csakúgy, mint Grimmék anyagában) a történeti adatok dominálnak, sőt nálunk a pályázatot is ilyen értelemben írták ki. Csengery első két kifogása Ipolyival szemben az, hogy az utóbbi nem veszi tudomásul a történeti fejlődést: a XIX. századi magyar folklórt őstörténeti adatnak véli. Valamint nem tartja fontosnak, hogy a folklór (például a mesék) nemzetközi, vagyis nem lehet a magyarban is meglevő mesemotívumokat automatikusan ősi magyarnak tartani. Még rosszabbnak tartja Csengery azt az összehasonlító módszert, amit Ipolyi követett. Eszerint az emberiség *ős hona*, ahol a szanszkriothoz hasonló *ős nyelv* keletkezett, valahol a Himalája és Baktria között volt.³⁷ „Itt keletkezett tehát az emberiség ősvallása is.” Ez Ipolyi ősmonoteista felfogásának megfelelő jellegű volt. Csengery nem késlekedik utalni arra, hogy a védikus irodalom nem monoteista, sőt a kortársi Indiában is a politeizmus a jellemző. Közismert tényként mutatja be a vallás evolucionista, fokozatos fejlődését, amely öt fokozatban foglalható össze a legegyszerűbben: a) nyers természetimádás, b) fetisizmus, c) samanizmus, vagyis daemonok cultusa, d)

Budapest, 1884. Itt „*Tanulmányok a magyarok ősvallásáról*” címen, a 3-99. lapokon olvasható a dolgozat, vagyis ez nyitja a tanulmányokat. Ennek az ötkötetes kiadásnak előzménye az a háromkötetes munka, *Csengery Antal összegyűjtött munkái*, amelyben az első két kötet ugyancsak *Történeti tanulmányok és jellemrajzok* címmel jelent meg. (Pest, 1870). Ez is az Ipolyi-bírálattal indul. A dolgozat tehát sokak számára volt hozzáférhető. (Nem említem itt későbbi, pontatlan változatait.) Jellemző, hogy az „ős vallás” illetve „ősvallás” alakot a különböző nyomdák és szedők még ekkor is váltogatták.

³⁷ Csengery Antal 1884. 38.

polytheismus, mely aztán hitbölcselmi úton pantheismussá fejlődik, és végre e) monotheismus.³⁸ Ipolyinál az ősvalláshoz tartozik az ősnyelv is, ezért olyan különös etimológiái. Csengery nem kevés éllel fejtegeti, hogy kár a magyarok ősi szavait indogermánok és sémiekek között keresgélni, amikor az az őshaza nyilvánvalóan a finnugor nyelvek bölcsője volt. Dolgozata második részében Csengery az altáji népek vallását méltatja, gyakorlatilag Castrén *Vorlesungen über die finnische Mythologie* című műve (1853) nyomán. Olcsó volna jelezni, hogy az „altáji népek vallása” ugyanolyan fikció, mint Ipolyi néhány összevetése, vagy hogy Csengery etimológiái (*táltos*, sőt *tarhonya*) miben sem jobbak. Amikor Cornides kritikátlan történetfelfogására utal, valami olyasmit kér számon a generációkkal korábbi kutatóktól, amit azok aligha érthettek el. Abban ugyan igaza van Csengerynek, hogy a magyarok a honfoglalás idejére jutnak olyan szellemi színvonalra, ami a monoteista kereszténység átvételét eredményezhette. Azonban a bírálaton túlmenően maga semmit sem mond. Jellemző, hogy a dolgozat második fejezete (amely pedig a pozitív, kifejtő rész lett volna) háromféle címmel is ismert: „Altáji párhuzamok” – „Az altáji népek ősvallása, tekintettel a magyar ősvallásra”. – Voltaképpen egyik cím sem pontos, hiszen egy terjedelmes bírálatnyi áttekintést kapunk csupán, amelyben nem is a magyar adatok értelmezése a cél.

Az viszont egyértelmű, hogy Csengery ostobaságnak tartja a „mitológia” megnevezést, és mind a népcsoportok kialakuló vallását, mind ennek máig megfigyelhető nyomait „ősvallás” névvel illeti, amelynek öt fejlődési fokozata az igen primitívől kezdve sokmindent magába foglal. (Nem bírálja viszont a „mitologia” szóhasználat miatt forrását, Castrén könyvét.) Okos bírálata és okos programja miatt ezért sem vált Csengery dolgozata útmutatóvá. (A finnugor vallási párhuzamokra, sőt akár a sámánizmusra ugyanis már korábban is hivatkoztak, nemcsak maga Ipolyi, hanem Kállay és mások is.) Ami pedig a néphit adatait illeti, Csengery csak képviseli azt a helyes elvet, miszerint például a környező (főként szláv) népek hagyományaiból is kellene párhuzamokat keresni – maga ilyeneket azonban nem említ.³⁹

³⁸ Csengery Antal 1884. 46.

³⁹ További részletekre itt nem szükséges kitérni. Nem foglalkozom azzal a kortársi levélből (Danielik levele Ipolyihoz 1855. szeptember 17-éről) már ismert hírrel sem, miszerint nem is Csengery, hanem Toldy Ferenc írta volna a bírálatot. (Ezt idézi R. Várkonyi Ágnes 1973. II. 412. 333. jegyzet.) Toldy Ferenc véleménye Ipolyiról általában pozitív volt. Csengery pedig nem közölte volna többször is tanulmányát ilyen körülmények között, főként nem programadó dolgozatként. Az jól elképzelhető, hogy egy népszerű tárgykört, éppen a magyar mitológiát monográfiában bemutató, ezzel sokévtizedes várakozást kielégítő, lelkesült és anyaggazdag művet, amely a magyar nemzeti büszkeségnek is megfelelt, nemcsak elismerés, hanem irigység is fogadott. A tudományos módszerebeli eltérések azonban nem ezekből magyarázhatók. Kovács Ágnes idézi Hoppál Mihályt, aki szerint 1855 májusában Ipolyinak a pesti egyetemen történelmi katedrát ajánlottak fel. Említi azt is, hogy az 1960-as években K. Kovács Péter mutatott neki egy Toldy Ferenc által Ipolyihoz írott levelet, amelyben a népköltési gyűjtés abbahagyására és minél intenzívebb egyházművészeti kutatásra biztatja. (És hogy ennek volt talán jutalma az 1858-as akadémiai Marczibányi-díj.) Kovács Ágnes 1989. 54. A pesti egyetem történelmi katedráin ekkor csakugyan zűrzavar volt. Ám Reisinger János 1865-ig működött, sőt Wolf Ádám személyében az „általános és osztrák történelem”-nek is volt 1852 és

Azután azt sem felejthetjük el, hogy minden nyelvrokonság ellenére is a magyar meg a többi finnugor (uráli) nép vallástörténete azért ezredévek óta más körülmények között következett be. Nem sokkal jobb módszertanilag az a megoldás, ha temetkezési szokásainkat finnből vagy jakutból (nem finnugor nép!) magyarázzuk, mintha a kopjafát törökből, perzsából eredeztetnénk. A *sámánizmus* csakugyan kulscérdése (többek között) a szibériai vallásetnológiának. Ám mondjuk az „ördögös kocsis”-ról szóló történetek ilyen magyarázata van olyan lelemény, mint a magyar csillagnevek sumérban keresése.

Csupán napjainkra születtek meg azok a feltételek, hogy több uráli nép hagyományos hiedelmeinek történeti fejlődéséről is képet adjunk. Sok esetben még mindig a magyar vallástörténethez van a legtöbb megbízható forrásunk. Minden megbízhatósága ellenére is Loorits észt népi hiedelemrendszer-története⁴⁰ vagy Haavio finn mitológiája⁴¹ igazán sok elméleti problémát vet fel, rendszerezésük és megoldásaik pedig biztosan nem tekinthetők véglegesnek. Még a legfejlettebb finnugor vallástudomány sem mindig tárta fel az adatok történeti hátterét. Hogy csak egy példát említsek, nem is volt olyan nehéz bizonyítani, hogy amit a legkiválóbb finn kutatók ősvallásuk nyomának neveztek, az első parancsolathoz fűzött katekizmus-történet volt ... előbb a német nyelvterület északi részén, majd a középkori svéd kódexirodalomban ...⁴²

9. Ipolyi munkája kapcsán az egyik legérdekesebb írás a *Religio – Egyházi és irodalmi folyóirat* hasábjain jelent meg, 1855. május 17. és június 26. között, folytatásokban. A névtelenül maradt szerző [Danielik János, a szerkesztő, egyházi szaktekintély, (1817-1888)] a „Néhány szó Ipolyi Arnold ‘Magyar Mythológiá’-ja alapelveiről” címet adta, és csakugyan, noha vannak apróbb és praktikus megjegyzései is, voltaképpen alapelvekről szól – ám éppen ellenkezőleg, mint Csengery tette.⁴³

1856/1857 között professzora. (Szentpétery Imre 1935. 416, 673.) Elég sok tehát még a tisztázandó említés Ipolyi körül.

⁴⁰ Loorits, Oskar 1949-1960.

⁴¹ Haavio, Martti 1967.

⁴² Ezzel foglalkoztam dolgozatomban: Voigt Vilmos 1988.

⁴³ Danielik János 1855. A szerző azonosítását már korábbi források is megtették, és ez meggyőzőnek tekinthető. Danielik János (a bibliográfus – és postaigazgató –, akivel még Ipolyi-kutatók is össze szokták keverni, D. József bátyja) bölcsészdoktor, pap, a bibliai tanulmányok, a görög és a zsidó nyelv tanára. 1848-tól a *Religio* c. lap szerkesztője, később tulajdonosa, ugyancsak később a Szent István Társulat egyik megszervezője és vezetője. 1853-tól nagyszabású tervekkel világtörténelmet, egyetemes magyar enciklopédiát jelentet meg. Egri kanonok, majd címzetes püspök. Jelentős szerepet játszott tanügyi bizottságokban. 1858-tól az akadémia levelező tagja. Nyilván az ő közvetítésével kerül Ipolyi az egri érsekség keretébe. 1849 szeptemberétől 1855 végéig volt a *Religio* szerkesztője, vagyis kezdetben minden tekintetben Bécs számára megbízható férfiúként. Ám csakhamar Kemény Zsigmond nézeteinek híve, ennek általa közölt cikkeiért 1851 augusztusától két hónapi fogságra ítélték, a folyóirat is csak a következő évben indul meg újra, a primás közbenjárására. Az aulikus, következetesen katolikus nézőpont nála igen korszerű, a tömegtájékoztatásra építő módon, az 1848-as eszmék nemzeti értékeként továbbéltetését szolgáló formában jelenik meg. Mindez nem állt távol Ipolyi felfogásától. Úgy tudjuk, közelebről éppen a *Magyar Mythologia* említett ismertetése során barátkoztak össze. Levélváltásukból eddig néhány részlet vált csak feldolgozottá.

Danielik rendkívül világosan utal a mű körül meglevő ideológiai háttérre. Leszögezi, a keresztény (katolikus) felfogás szerint az emberiség monogenetikus, a kinyilatkoztatás, az ősbűn és a szétszóródás a nyitja a vallási sokféleségek, tévelygések kialakulásának. Természetesen ennek felel meg a nyelvek története is: valamennyiük egyetlen ősnyelvből származik. Mindeme korai állapotok maradványai megvannak a kortársi hiedelmekben, szokásokban is. Ezek feltárása, bemutatása a vallás szempontjából is fontos dolog. Ipolyi munkája e cél érdekében áll, és ezért is roppant jelentős munka.

Utal arra, hogy nem sokkal korábban széles körű vita folyt Európában arról, kell-e a klasszikus műveltséget is tanítani? Hamar az lett a fő kérdés, szükséges-e ebben a keretben a pogány mítoszokat (ez gyakorlatilag görög és római, esetleg némi egyiptomi mitológia) részletesen bemutatni, vagy csak a keresztény vallást tanítsák az iskolákban. Danielik a megengedő nézet híve, és az ugyanilyen szempontból nyitott Ipolyi munkásságát ezért is nagyra értékeli. Ő is idézi Johann Sepp akkor friss könyvét (*Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum* Regensburg, 1853), amelyet egyébként koronatanúként említett mind Ipolyi, mind Csengery is. Ám csak Danielik emeli ki azt, hogy Sepp szerint nemcsak a klasszikus mitológia, hanem a germán mitológia is az értékes hagyományokhoz sorozandó. Voltaképpen még kevesli is a mitológia oktatási lehetőségeit. Arra hivatkozik, hogy az ún. „farkasgyermek” esetei bizonyítják, hogy az emberi nevelésből kivont ifjak nem képesek beszélni, emberi erkölcsöt kifejleszteni, és a vallásról is a legelemibbnél is kevesebbet tudnak csak sejteni. Viszont a mitológia bemutatása és tanítása végső soron közelebb visz Istenhez. Bírálata végén ezért is javasolja, hogy a katolikus Szent István könyvkiadó társulat új, átdolgozott, népszerűsítő változatban jelentesse meg ismét Ipolyi munkáját, sokezer példányban, füzetekben, hogy mindenki hozzáférhessen. Ehhez Ipolyinak engedni kell ezoterikus tudományosságából (pl. idegen nyelvű idézeteket magyarra kell fordítani, meghatározást kell arról adni, mi is a mítosz stb.), egyébként azonban a munka úgy jó, ahogy szerzője megfogalmazta.

A „Néhány szó...” nyomatékosan hangsúlyozza, hogy még a pogány vallásban is vannak értékek. Ő is arra szentírási helyre utal, Pál apostolnak a rómaiakhoz írott leveléből, ahol arról esik szó, hogy az isten nemcsak a zsidóké, hanem a pogányoké is: „egy az isten” – amely már Ipolyi műve címlapjának hátán is ott olvasható, görög idézet formájában. Danielik itt fogalmazza meg teológiai érvként azt, amit Ipolyi csak sejtet: a pogány magyar hagyományokkal foglalkozás nem egyházellenes tevékenység. Persze azért e toleranciának is megvannak a határai. Danielik kárhoztatja, hogy Ipolyi egyetértően idézi, éppen Kölcsey megfogalmazásában azt a tételt, miszerint az ember alkotja isteneit, a maga képére és hasonlóságára. Ez olyan tévedés, amit ki kell majd iktatni az új kiadásból, mivel a helyzet épp fordított, egyetlen vallásban sem az ember, hanem az isten az alkotó, teremtő fél, az ilyen vélemény „az csak a hamis és koholt vallásokra nézve és itt is csak részben áll: mert egészen koholt vallás soha és sehol nem létezett. Az igaz vallás-

nak feladata: az embert Isten képére alakítani, a helyett, hogy az ember alakítsa saját képe és jelleme szerint az Istent.”⁴⁴

Nem lehet feladatunk itt bemutatni vagy kommentálni Danielik részletes fejtegetéseit a vallási eszmék fejlődéséről és arról, miben is áll az indiai és „zend” (iráni) adatokkal való összevetések érvényessége, vagy melyek ennek határai. Ám érdekes tény, hogy a következtetései homlokegyenest ellenkeznek Csengery érveivel. Még azt sem mondhatjuk (amit pedig tudománytörténeti célú írásokban vélték), hogy itt ő már védi Ipolyit a támadások ellen, mivel bírálatainak e részei 1855 májusában már megjelentek, míg Csengery székfoglalója csak az év június 11-én hangzott el. (Inkább ott gyanakodhatnánk viszontválaszra.) Amikor ezek után Danielik rátér az egyes etimológiák és értelmezések bemutatására, nemcsak helyesli Ipolyi megoldásait, hanem túl is tesz rajtuk. Isten, ördög, Deus – dév – Dés, a szó szoros értelmében vett aranykor, a csodálatos születésű és halhatatlan hősök bemutatásszerűen kerülnek elő, Danielik legalább annyira gyanútlan és önkényes az elemzésekben, mint Ipolyi volt.

A 18 fejezetes monográfiából azonban csak hatot vesz így végig. Ekkor, hirtelen megszakítja a részletes bemutatást, a következő, ürügynek is beillő megjegyzéssel. „Vége felé közeledvén a jelen félév, nehogy tárgyalásainkat a jövőbe átvinni kényteleníttessünk, sietnünk kell ezeknek befejezésével.”⁴⁵ Igaz, ez a fél-évenként számozott folyóirat, a *Religio* hasábjain csakugyan június 24-én látott napvilágot, ám ekkor már a Csengery-felolvasás után vagyunk, és erről biztosan értesült Danielik is. Egyébként az általánosságban elismerését megismétlő recenziens ez után részletesen a hazai boszorkányvadás forrásai közül idéz, majd a symbolumokat, a jeleket, az írást, a hetes számot, végül Arany János *A hamis tamú* c. versének Ipolyi által közölt forrásszövegét idézi. Véleményét már korábban megfogalmazta: „Örömünkre szolgál, hogy a szerzőnek sikerült a magyar mythológiát a bibliai nagy elvekkel kapcsolatba hozni s ez által keresztényiesíteni”.⁴⁶ Más, összegező megjegyzés nincs is a recenzió végén.

Noha több ízben is megkíséreltek Ipolyi mitológiájáról „legendákat” költeni, majd ezeket nem kisebb furfanggal demitologizálni, néhány tény, összefüggés homályban maradt, főként az utókor előtt.

Van ezek között aktuális is. Például Danielik kimutatja Ipolyi adataiból is a „szeplőtelen fogantatás” motívumát. Ez akkor volt a dogmaképződés stádiumában, például éppen a *Religio* az Ipolyi-recenzió első részének újságlapján teszi közzé a négy magyar püspök és egy érsek körlevelét ez ügyben. Ami az etimológiákat illeti, Hunfalvy és barátai ekkor indítják mozgalmukat a mindenféle keleti etimológiák helyett a finnugor etimológiák figyelembe vétele érdekében. Ilyen esetekben Ipolyi vagy véleményezői álláspontját pontosan csak akkor ismerjük fel, ha tudunk ilyen összefüggésekről is.

⁴⁴ Danielik János 1855. 571.

⁴⁵ Danielik János 1855. 561.

⁴⁶ Danielik János 1855. 561.

Tudománytörténeti és -elméleti vonatkozásban e kor legjelentősebb kutatói muszájból polihisztorok. Ipolyi, minden igyekezete ellenére sem volt oklevélkutató szakember, nem értett a nyelvtörténet és az etimológia helyes módszereihez, sőt vallástudományi meg mitológiai jártassága is hézagos volt. Maga panaszkodik arról, hogy hiányos neveltetése, vidéki állomáshelyei, ahol például közkönyvtárak, levéltárak nélkül kellett dolgoznia, mennyiben ártottak művei tudományos színvonalának. Persze ez csak részben igaz. E korban keveseknek volt „jobb” filológiai neveltetése, a folklór adatokat illetően pedig sehol sem volt archívum minálunk. A kor nyelvtudósainak etimológiai (és ezeket követte ő is), pedig legalább ugyanannyira délibábosak – még akkor is, ha a jó irányban tapogatóznak. Éppen ezért volt szükség e kor tudományos polihisztoraira, hogy egy fázissal előbbre kerülve, a következő generációban már a szaktudósoké legyen a vezérszerep. Ráth Károlyról (1829-1868) írott emlékbeszédében maga Ipolyi nevezi e generáció tevékenységét olyannak, amelyben „a nemzet történetének legjobb írói is iskola és mester nélkül, csak mint megannyi naturalisták s autodidakták nevelkedtek”.⁴⁷ Ipolyi sokoldalú munkássága más téren is az ilyen naturalista és autodidakta kezdeményezőé. Ezt viszont ő tudta is.

A másik legérdekesebb írás a polémiában az „Ipolyi Arnold Magyar Mythológiájának ügyében” címet viseli, és ez is a *Religio* 1855. évi számaiban jelent meg, ám már a második félévben, nyolc folytatásban, szeptember 6. és 20. között.⁴⁸ Ez is névtelen írás. Voltaképpen válasz Csengerynek a *Budapesti Hírlap* hasábjain közzétett bírálatára, vagyis nem az elvekről, inkább a konkrét kifogásokról szól. Noha meglétéről tudtak, többen említik (természetesen már Katona Lajos is, és nyilván az ő hivatkozása nyomán mások is), bizonyos félreértések e cikksorozat körül is megtalálhatók. Először is többen nem különböztették meg ezt a *Religio* hónapokkal korábbi cikksorozatától. Azután azt sem vetették össze pontosan, Csengery kétrészes kritikája közül voltaképpen melyikre is válaszolnak itt. Végül a szerző kiléte sem egyszerűen tisztázható. Amíg Danielik János írásai közé már Szinyei bibliográfiája is felvette a már említett „Néhány szó Ipolyi Arnold ‘Magyar Mythológia’-ja alapelveiről” című cikket, és annak stílusa, mondanivalója, érvrendszere is más, mint Ipolyi munkájáé, ez utóbbi írásban a *Magyar Mythológiának* nemcsak hihetetlenül beható ismeretét tapasztaljuk, hanem a szerző a munka céljairól is tudomással van, apró korrekciókig azonosul ezzel. Elfogadjuk R. Várkonyi Ágnes feltételezését,⁴⁹ miszerint Ipolyi falusi magányában csak a

⁴⁷ Ez a többször idézett, pszichológiai szempontból is önéletrajzi jellegű emlékbeszéd 1870-ben készült, megjelent Ipolyi Arnold *Kisebb munkái* (Pest, 1873) II. 135-163. lapjain. Legjobban hozzáférhető, modern kiadása, a sajtó alá rendező kommentárjaival: Rottler Ferenc 1981. 89.

⁴⁸ Lásd: *Religio*. Egyházi és irodalmi folyóirat. Tulajdonos és szerkesztő: Danielik Nep. János. 1855. II. félév. 28. szám (szeptember 4) /217/ – 29. sz. (szeptember 6) 225-228. – 30. sz. (szeptember 9) 233-236. – 31. sz. (szeptember 11) 241-245. – 32. sz. (szeptember 13) 249-252. – 33. sz. (szeptember 16) 257-261. – 34. sz. (szeptember 18) 265-269. – 35. sz. (szeptember 20) 273-276. Ez is, mint a korábbi „Néhány szó ...” rögtön az első lapon, mintegy vezető cikként jelent meg. A szerzőre semmilyen jel sem utal.

⁴⁹ R. Várkonyi Ágnes 1973. II. 412.

*Budapesti Hírlap*ból jutott Csengery bírálatához, erre maga válaszolt, és ezt az írást közölte (névtelenül, ám ez a *Religio* egészen más jellegű cikkei esetében sem volt szokatlan) Danielik. Várkonyi szerint ebben megvannak Danielik „betoldásai és glosszái is”, ami elképzelhető, és újabb érv a név nélküli közlésre, ám pontosan igen nehezen mutatható ki.⁵⁰ (Egyébként nem is tüntették fel ezt a tanulmányt a kortársak Danielik János dolgozatai között.)

Maga az írás voltaképpen tanulmány, amely Csengery kritikájának sorrendjében halad. A kor jellemző műfajához, az „antikritikához” tartozik, amikor a sértett szerző a gorombaságig menő választ ír, cáfolja bírálóját. (Amikor például Csengery azt említi, hogy Ipolyi mindent ősmagyaroknak tart, ami pedig a környező szláv és más népeknél is megvan, a viszontválasz ilyen „elvi” magaslatokban jár (236. lap:) „És mit jelent ez más, mint hogy nyavalyás egy hypercritica az, melly ezután csupán a hasonlat miatt, sajátjának eredeti érvényességét megtagadni akarja azért, mert azokat a köztünk és körülöttünk lakó népek is birják; kikkel már nekünk, paria-nemzedéknek, még csak hasonlót birni sem lehet vagy szabad eredetileg... Mily nyomoru benyomást tesz e mellett ránk Cs. ur sajnálandó hypercriticismusa, ki tudós hírnevét valóságos parricidiummal, nemzetünknek a legszebb kincstől megrablásával, indul megszerezni... lépkóros szenvedélyességében gyáván futamodik meg a bús vitéz attól, mit nekünk sem megszerezni nem tud, sem megvédeni nem képes. Egy illy ember kíván lenni a magyar mythologia paladinjává; az ég mentse meg illy barátaitól, miután elleneivel maga is végezheti dolgát. Mert ennyire aligha jött volna eszébe bármilly magyarfaló szlavophilnek kétségbevonni nép-hagyományunk eredetiségét. Látni innen is, hogy mire képes a szenvedélyesség és korlátoltság.” Noha Csengery bírálatát nem volt szelíd, ám Ipolyit sosem nevezte „nyavalyásnak”, „apagyilkosnak”, „rablónak”, „lépkórosnak” (=kedélybeteg, melankólikus), „gyávának”, „bús vitéznek”, sőt egyenesen szláv-barátnak, azaz hazaárulónak. Szerencsére Csengery nem válaszolt (sehogy, ám hasonló tónusban sem) – ez a stylus lehetővé tette számára, hogy ignorálja az antikritikát, és azt sem vegye belőle figyelembe, amit pedig megtehetett volna – vagyis a valódi ellenvélemény érvelését. Például az idézett szavak utáni bekezdés azt mondja, hogy Ipolyi helyesen járt el, amikor feltüntetett olyan vonásokat is, amelyeket a magyar (folklor) közösen vagy hasonlóan bír más népekkel. Ám erről, a fentiek után tudományos véleménycserét aligha lehetett volna folytatni.

A cikksorozat azt is Csengery szemére veti, hogy elfogult, rosszindulatú. Ezenkívül irigy, nem ért a témához, felületes (a mitológiához nem ért, azzal sosem foglalkozott, nem gyűjtött folkloort, nem olvasta Grimmék műveit, csupán a porosz, protestáns és óliberális Julian Schmidt akkor népszerű *Geschichte der deutschen Nationalliteratur im 19. Jahrhundert* – 1853. művéből veszi minden tudását). Ipolyi munkáját el sem olvasta, vagy ha igen, azt nem értette meg. Hosszú sorozatban következnek a válaszok az egyes kifogásokra: amit Csengery hiányolt, az benne van a könyvben (pl. a finn hivatkozások) – amit kifogásolt, az ugyanúgy kifogásol-

⁵⁰ Ezzel kapcsolatban úgy látom, Hoppál Mihály véleményét nem életrajzi áttekintése (1980. 48), inkább kommentárja (1987. 23) képviseli.

ható (például az indogermán népek lehetnek hatással a magyarok, sőt mások elődei-re) – a vallás fejlődése nem oly primitív és fokozatos, mint Csengery véli – igenis lehetett istene a régi magyaroknak, stb. E válaszból nem is az az igazán érdekes, a bírálónak vagy válaszolójának van-e igaza? Sokkal feltűnőbb, hogy ha Csengery nem értette meg Ipolyi érvelését, az antikritika szerzője még kevésbé fogta fel, mit is kifogásolt Csengery. Minden bírálatot személyes sértésnek vesz. Sőt, noha természetesen e cikksorozat elején van hivatkozás arra, hogy korábban már megjelent a „Néhány szó...” ám ennek érveiből nem vesz át szerző. A válasz még inkább homályban hagyja az olvasót, mi is volt Ipolyi célja a *Magyar Mythológiával*. Amíg annak „Előszava” egy igen józan, filológiaiilag is megalapozott célt tükröz (más kérdés, hogy a műben szereplő következtetések filológiaiilag mennyire voltak pontosak) – itt nem kapunk világosabb kifejtést, hogyan is áll a probléma 1855-ben, vagyis majd egy évtizeddel a Kisfaludy-Társaság pályázata, és pár évvel a mű kéziratának lezárása óta. Az apróbb-nagyobb igazítások arra viszont rámutatnak, hogy Csengery kifogásai nem érintik Ipolyi munkájának hallatlan adatgazdagságát.

Nehéz e polémia mérlegét megvonni. Ipolyi célkitűzése, legalábbis ekkor, nem volt hibáztatható. Csengery alapvető kifogásai is érvényesek. Az viszont igaz, hogy bírálatja felületes, és a válaszból is nyilvánvaló, hogy tüzetesen el sem olvasta a vaskos könyvet. A viszontválasz meg azért elcsüggesztő, mivel kiderül belőle, hogy a kérdéskör elvi megtárgyalására ekkor nálunk még nem érték meg a feltételek. Amikor a *Religio* végül is úgy veti el Csengery bírálatát, mint „azon felületes-ség példánya, azon hypercriticalai törekvés” megnyilvánulását,⁵¹ amely a magyarság érdekeit vonja kétségbe – ez politikai és világnézeti érv, nem pedig tudományos válasz. És új érvek nincsenek, mivel azt, hogy a „nomád” és „ősmagyar” kultúra ismerhette az isten fogalmát, nem tekinthető ilyennek.

Tüzetesen átnézve a kortársak talán ránk maradt nyilatkozatait, bizonyára lehetne olyan újabb dokumentumokra bukkani, amelyek jelzik, hogyan is foglalt állást a „közvélemény” e vitát illetően. Ehhez elsősorban az Ipolyi-levelezés és -hagyaték végre áttekintésére lenne szükség,⁵² amit már sokszor javasoltak, de amire eddig mégsem került sor.

A vitában (különösen Danielik áttekintése után) olyan elmaradt lehetőség látunk, amelyben megbeszélhették volna a néphitkutatás, a népi vallásosság kutatása, sőt az ősvalláskutatás mai szempontból fontos témáit – az akkori felfogás szerint. Ez nem következett be. (Igaz, külföldön sem tisztázták – mondjuk Mannhardt előtt e területek kutatási perspektíváit.)

Csengery (tudtommal) nem válaszolt. Tanulmánya újraközlésekor egy szót sem változtatott, nem is említi, hogy véleményét cáfolták. Noha, okos ember lévén, észrevehette, mi az indokolt az antikritikában. Danielik János (tudtommal) szintén nem érintette többé az ősvallás kérdéskörét. Ez a hallgatás, és nem mindenféle legendák burjánzása e polémia estében az igazán elszomorító.

⁵¹ A 48. jegyzetben idézett publikáció: 276.

⁵² Még a legtöbb, újragondolásra készített adat az ünnepi emlékkönyvben van: Cséfalvay Pál – Ugrin Emese 1989., noha elszórtan. Néhány sokat citált dolgozat semmitmondó.

Ipolyit nyilván sokrétű elfoglaltsága is akadályozta abban, hogy később visszatérjen a magyar mitológia tárgyköréhez, és elkészítse műve új, korrigált változatát. Van rá adatunk, hogy gondolt erre. Azt is tudjuk, hogy az 1854-es kiadás után nem hagyta abba a magyar néphagyományok iránti édeklődést. A Magyar Tudományos Akadémia 1858-ban Marczibányi-jutalommal tüntette ki a művet. Ipolyi vezető szerepet játszik később is történettudományunkban, egyre inkább művészettörténeti, iparművészet-történeti, művelődéstörténeti témákkal. Nem vált egész életére meghasonlott emberré. Ám érezhette a művet ért bírálat igazságát is – és ami ennél fontosabb – nem is igen tudott volna egy lényegesen jobb második kiadást készíteni. Bizonyos alapvető problémák ugyanis megoldhatatlanok maradtak a számára. És amíg Otrokocsi Fóris vagy Cornides esetében a megfelelő („helyes”) módszer megfogalmazásának igénye fel sem merült, most ezt igazán egyértelmű módon kérték számon rajta.

Témánk szempontjából a legfontosabb annak a megállapítása, mit is értett Ipolyi (meg bírálói) néhány alapfogalmon. A *mitosz* definiálása csak sejtetve van nálunk, következésképpen a *mitológia* is csak általános témakör maradt számukra. Ami a *vallás* fogalmát illeti, ez mindegyikük szemében általános jelenség, amely fejlődésének végén az akkori kereszténység áll. Ez monoteista, teljesen kiépített, „pozitív vallás”. Már ami ennek előzményeit illeti, eltér véleményük. Danielik felfogása jelzi, hogy elképzelhető egy teológiai, dogmatikai vallástörténet is, amely a bármily pontosan is leírt jelenségeket csak e keretben értelmezi. E felfogás az ősmonoteizmusból indul ki, sőt ezt a kinyilatkoztatással meg az ősbűnnel is összekapcsolja. Érdekes, hogy e merevnek tetsző konstrukció ekkor nemhogy tagadná a folklorisztikai-ősvalláskutatói programot, hanem egyenesen igényli azt – legalábbis nálunk.

10. Felmerült az az ötlet is, hogy a Cornidestől mondjuk Kállay Ferencig terjedő korszak, amikor a „magyar ősvallás” alapvető fogalma szilárdul meg, paradigmaváltás következtében módosul ekkor. Ipolyi és követői egy új alapfogalmat, a „magyar mitológia” eszméjét állítják az előbbi helyébe. Még visszatérünk arra, mennyiben igaz ez a megállapítás Ipolyi követőire vonatkozóan.⁵³ Az 1846-os pályázat és következményei szempontjából azonban a kérdés nem ilyen egyszerű. G. F. Creuzer (főként a *Symbolik und Mythologie der alten Völker...* Leipzig 1819-1822), Görres (*Mythengeschichte der asiatischen Welt*. Heidelberg, 1810), és csak végül a Jakob Grimm jegyezte *Deutsche Mythologie* (Göttingen, 1835) nyomán a reformkorban a „mitologia” kifejezés vált uralkodóvá a régi hiedelmek, szövegek, ezek továbbélése témaköröként. A szimbolikus, jelképes értelmezés nemcsak ezekre, hanem az ekkor összegyűjtött folklór alkotásokra is vonatkozott, mégpedig nemcsak nálunk, mondjuk Ipolyi mitológiájában, Henszlmann Imre 1847-es ma-

⁵³ E korszakról már említett tudománytörténeti áttekintéseink (pl. Katona Lajos 1897, Szendrey Ákos 1948) ugyan adnak képet, de ez nem teljes. Mások (köztük magam is), csak egy-egy szempontot kísértünk végig, a bemutatás tehát nem is lehetett teljességre törekvő.

gyar mesetanulmányában,⁵⁴ ám akár Afanaszjev orosz „költői világkép”-vizsgálatában,⁵⁵ sőt Katona Lajos 22 éves korában írt, és később a szerző által visszavont mitológiai disszertációjában.⁵⁶ (E századi magyar folklorista-etnográfus követőket most illendőségből nem említek.) Nem társtalan tehát, hogy Ipolyi sokmindent jelképesen értelmez a múlt vagy a folklór adatvilágából. Ő még a józan szimbolisták körébe sorolható. Csakhogy maga az elv volt téves. Amikor például a „kádári véres kard” után a „csodás kardróli régi hún-magyar hagyomány”, sőt a „hadisten jelvi kardróli regés hit” (jelvi = szimbolikus) szerepel magyarázatként és Marstól Wotanig, Kalevipoegtől Kullervoig sokmindenki kardjáról szó esik – hasonló adatözön a külföldi mitológiákban is meglelhető, ám a magyar olvasó mégis kétségbe eshet: hogyan is függ össze mindez mondjuk népmeséink motívumaival.⁵⁷

Azt a tényt, hogy a folklór (ám akár a mítoszok) motívumai, típusai igen széles körben elterjedtek, és azt, hogy közülük mi hogyan is terjedt el, csak a XIX. század legvégére kibontakozott ún. „földrajz-történeti” módszer tudta helyesebben leírni, az indokolással legtöbbször még így is adós maradván. Ezt nem lehet Ipolyi művén számon kérni. Azt a felismerést pedig, hogy léteznek genetikusan összefüggő, csupán strukturális vagy tipológikus egyezések az ilyen elemek között is, még ennél is később, igazában csak századunk közepétől javasolták – sőt ezt máig sem fogadta el sok folklorista vagy komparatív kutató.

Végül is milyen kor milyen jelenségeit vélte Ipolyi a magyar ősvallás megnyilvánulásainak? Minthogy maga „adathalmaz” – és nem rendszeres mitológia összeállítását kísérelte meg, számára (tág értelemben) minden idetartozott, ami a mondott összefüggésben értelmezhető volt. Vörösmarty Hadúrját ugyan kirekeszti vizsgálódása tárgyköréből, ám Tompa Mihály költeményeit forrásként használja fel. Ennél konkrétabb módon a honfoglalás előtti kor hitéletét tekintette ilyennek, mégpedig még a hun-magyar, szkíta-magyar (stb.) rokonítás jegyében is. Noha idéz finnugor adatokat is (többet, mint elődei vagy bírálói!), ezeket nem tartja különösen fontosnak, és az „őshaza” meg „ősnyelv” kérdésköre sem vált tudatosá

⁵⁴ Henszlmann Imre: A népmese Magyarországon c. tanulmánya a Magyar Szépirodalmi Szemle 1847-es évfolyamában 14 folytatásban jelent meg, a 81-86, 100-106, 117-122, 133-141, 152-156, 164-172, 181-188, 200-207, 213-220, 228-236, 321-324, 346-349, 361-366, 379-380 lapokon. Mai, hozzáférhető kiadása (kommentárjaimmal): Dömötör Tekla – Katona Imre – Voigt Vilmos 1978. 246-321.

⁵⁵ Lásd háromkötetes művét a szlávoknak a természetre vonatkozó költői elképzeléseiről (ahogy a természetmitológiát körülírja a szerző) Afanaszjev, A. N. 1865-1869. Az új, ebből készített tanulmánygyűjtemény (Afanaszjev, A. N. 1982) beszámol e munka évszázados hatásáról is.

⁵⁶ Katona Lajos 1884.

⁵⁷ Ipolyi Arnold 1987. 505-508. Feltűnő, hogy ilyen, egykor oly népszerű témákat újabban nem vizsgálják. A „véres kard” hiányzik például a Kristó Gyula főszerkesztette *Korai magyar történeti lexikon (9-14. század)* (Budapest, 1994) hasábjairól. Semmitmondó az a címszó is, amelyik a Bán Péter szerkesztette *Magyar történelmi fogalomtár* (Budapest, 1989. II. 250) hasábján olvasható. (Az 1980-as első változathoz még ez is hiányzott.) Egyébként e megoldást tipikusnak tartom: történettudományunk olyannyira feleslegesnek tartja a „magyar ősvallás” vagy „magyar mitológia” témáinak bemutatását, hogy ezekre akkor sem utal, amikor pedig történeti tényekről, gyakorlatról van szó – mint az idézett esetben is. Ez a hiperkritika voltaképpen elutasítás, a téma lebecsülése.

számára. Ez a régi „ősvallás” nemcsak azért vallás, mivel magasztosabb erkölcsi-séget, a monoteizmust tükrözi, és ilyen módon a kereszténység felvételének előző fokozata volt, hanem egyáltalán minden nép korai mítoszai, szokásai e keretbe kerülnek: idézi például az amerikai indiánok skalpszedését, örök vadászmezőit is a túlvilág-gondolatok említésekor. Ez a differenciálatlan kitekintés ha nem is tökéletes, legalábbis szerencsés az adatok, párhuzamok keresgélése során, ám annál zavaróbb, ha ezek értelmezésére kerül sor. Ipolyi műve éppen ilyen parttalansága miatt vált folytathatatlan megoldássá, zsákutcává, mind a magyar ősvallás, mind a magyar mitológia keresésében.

11. Általában az Ipolyitól mondjuk Katona Lajosig terjedő mintegy négy évtizedet szokás a következő korszaknak tekinteni. Általános vélemény szerint ekkor ugyan tovább él a „magyar mitológia” keresésének igénye, ám mind a társadalmi érdeklődést, mind a tudományos szintet tekintve egyre csökkenő színvonalon. Voltaképpen már egy másik kutatási paradigma, az aktuálisan élő néphit, mint olyan gyűjtése és vizsgálata jellemzi az ezután következő korszak legkiválóbb kutatóit, mint például Kálmány Lajos, Sebestyén Gyula, valamivel később Róheim Géza, Szendrey Zsigmond és főként Ákos, Solymosssy Sándor, Berze János, ám még mások is, mint például Vikár Béla, Bán Aladár stb. Ez a tudománytörténeti kép azonban mindkét állítást tekintve némi korrekcióra szorul.

Sajnos, egyik korszakról sincs igazi tudománytörténetünk. Katona Lajos szemléje már nem tárgyalja ezt (elszört bírálataiból, megjegyzéseiből következtethetünk véleményére), Szendrey Ákos pedig csak néhány lapon foglalkozik e korszakokkal.⁵⁸

1855 után mitológia-kutatásunk komolyabb ágazatában a finnugor mitológia vált uralkodó irányvá. Nemcsak nyelvészeink ilyen tanulmányait sorolhatjuk ide, hanem kifejezetten „mitológia”-kutatásokat is. Itt általában Kandra Kabos *Magyar mythologia* című könyvét szokás említeni, amely bevalottan Ipolyi folytatása kívánt lenni, ám a Kalevala alapján, ami elég sajátos ötlet.⁵⁹

Am ezt megelőzi és szakmai szempontból felül is múlja az újabban ismét gyakrabban emlegetett finnugrista, könyvtáros, Barna Ferdinánd több munkája.⁶⁰ Ő már az 1870-es évektől foglalkozott

⁵⁸ Szendrey Ákos 1948. 14-17. (A pontos adatolás azt sejteti az olvasóval, hogy a szerző minden fontos munkát említ – ám ez már csak terjedelmi okokból sem volt lehetséges. Ráadásul Szendrey nem kritikus, és elméleti szempontokat sem helyez előtérbe.)

⁵⁹ Kandra Kabos 1897. Kivonat, pontatlan, későbbi szemelvények: Diószegi Vilmos 1971. 373-420. Első bírálatai kortársiak, ezek közül a legismertebb Katona Lajosnak a megjelenés évében (1897) közzétett könyvrecenziója a *Magyar Kritika* hasábjain. Ezt Császár Elemér IV. részként odaillesztette Katona mitológiatörténeti dolgozata végére (Katona Lajos 1912. II. 248-255), noha maga Katona ezt biztosan nem így gondolta. Katona „teljes jóakarattal” kezeli a szerzőt, ám az a véleménye, ami évtizedekkel korábban még elment, ekkorra már atavizmus, amitől minél előbb meg kell szabadulni. Ezért az egész munkát tartja tévedésnek. Általános módon, ám félreérthetetlenül fogalmaz: „Ma már nem nevezhető tudományosnak az az álláspont, a melyről valaki egy-egy nép ősvallását kutatja. Legföljebb valamely nép bizonyos korban kimutatható valláséleti jelenségeiről lehet szó, a melyek között bizonyára lesz egy s más az egész emberiség ősi szellemi állapotának rudimentumai-ból; de aligha fogunk valamely népet, a történelmi életük közül, fejlődése oly fokáig visszakísérteni, a mikor annak saját külön ősvallása volt.” (Katona Lajos 1912. II. 248-249) Ezt a Katonától ritka határozottsággal megfogalmazott véleményt ekkor azonban nemcsak Kandra, hanem a magyar közvélemény többsége sem osztotta.

⁶⁰ Barna Ferdinánd (1825-1895) munkásságáról a magyar néprajztudomány nem szokott tudomást venni. Katona „kritikátlan közleményei”-t említi, a *Magyar Néprajzi Lexikon* nem méltatta címszóra. Domokos Péter 1980-1981. dolgozata óta sem javult e helyzet. Élete tudományos szempontból legfontosabb korszakában a Nemzeti Múzeum könyvtárosa. 1868-tól akadémiai levelező tag. Fontosabb műveit (ezeket említem) a szakbibliográfiák csak részben tartalmazzák. Minthogy egyedül önála volt olvasható ilyen ismeretanyag, nem meglepő, hogy szinte mindenki felhasználta (sőt olykor idézi) a következő évtizedekben. Nem meglepő viszont, hogy az adatok sem finnugrisztikai, sem

a „finnugor mitológia” magyar vonatkozásainak bemutatásával. Noha finn nyelvismeretének mélysége, a többi finnugor nyelvben jártassága, egyáltalán tudományos önállósága vitatott, az kétségtelen tény, hogy évtizedeken át közvetítette nálunk könyveiben, akadémiai felolvasásaiban és ezek kiadásában a kortársi tudomány eredményeit. *Kalevala*-fordítása 1871-ben jelent meg. *A finn költészetről, tekintettel a magyar ősköltészetre* című áttekintése, amelyben nemcsak a finn eposz költői formáival, hanem a mögötte kutatható hitvilággal is foglalkozik egy még 1870-es felolvasás volt (nyilván a fordítás kommentárja), ám csak azután, 1872-ben jelent meg. Foglalkozott a mordvinok történetével, és mintegy a magyar „mitológia” tárgyi néprajzi megalapozásának szánta dolgozatát (*Néhány ősműveltségi tárgy neve a magyarban* – 1878), amely a reformkori javaslatoktól Herman Ottóig képviseli az átmenetet. Ezt követi a *Mordvaiak pogány istenei és ünnepi szokásai* (1880), még inkább ismertetés, noha itteni kitekintéssel is, majd két dolgozata, amelyben egyenesen a magyar ősvallást kívánja mordvin példákkal megvilágítani: *Ősvallásunk főistenei* (1880) és *Ősvallásunk kisebb isteni lényei és áldozati szertartásai* (1881). (Ismert még Vámbéryval polemizálása a török rokonság ellen és a finnugor rokonság érdekében.) Később *A votják nép múltja és jelene* (1885), és különösen *A votjákok pogány vallásáról* (1885) c. felolvasásában a permi népek irányában is kitejesztette párhuzamkeresését. Elsősorban mégis mordvin tanulmányai érdemnek figyelmet (noha ezek átvételek), köztük *A mordvin nép házassági szokásai* is (1887), mivel ezekben magyar adatokra is hivatkozik, amelyek jelzik, „miszerint ennek ősidőkben a magyar pogány ősvallásban is úgy kellett lenni.”⁶¹ Nemcsak a néphit, a népszokások is így értelmezhetők (Boldogasszony, boszorkány és sokminden más). Tanulmányai mindegyik részében Barna Ipolyi mitológiáját mintegy szöveggönyvnek tekinti, és ahol ehhez hasonló mordvin párhuzamra bukkan (és hol nem?), ezt közli. Voltaképpen nem foglalkozik azzal, mi lehet a feltett egyezések oka. (Nem foglalkozom most azzal, hány esetben tarthatatlan az egyeztetés.)

Ugyanezt a megoldást hazai adatokkal is el lehet érni. Kozma Ferenc 1882. május 8-án olvasta fel akadémiai értekezését *Mythologiai elemek a székely népköltészet- és népéletben* címmel.⁶² Ebben a székely népköltési gyűjtések (és természetesen Ipolyi mitológiája) nyomán az óriások, tündérek és boszorkányok leírását adja, és ezt „ősvallásunk emlékei” körébe sorolja.

Voltaképpen Kálmány Lajos célkitűzése sem más, ő is finnugor párhuzamokat említ, és ezeket elsősorban a maga által gyűjtött dél-alföldi adatokkal egyezteti. E megoldás ellen nem is lehet kifogásunk, mégis jellemző, milyen terminusokkal határozza meg dolgozatai irányát: *Boldogasszony, ősvallásunk istenasszonya* (1885), *Mithologiai nyomok a magyar nép nyelvében és szokásaiban* (1887), stb. Vagyis a folklór gyűjtés eredményei továbbra is a „mitológia” és az „ősvallás” fogalomkörébe sorolódnak.⁶³

Voltaképpen ebbe a vonulatba tartozik Julius Krohn monográfiájának (finnül 1894) magyar fordítása.⁶⁴ Ebben nem is a mind a finnben, mind a magyar fordításban homályos terminus („pogány istentisztelet”) a tanulságos, hiszen már az első mondat elárulja, hogy ez nem más, mint „mitológia”,

magyar filológiai oldalról nem mutatnak kritikai vagy forrásailemző igényt, pusztán párhuzamokat adnak, ezeket az érdeklődőknek téve hozzáférhetővé, ám legtöbbször részletes összehasonlítás nélkül.

⁶¹ Barna Ferdinánd 1881. 10.

⁶² Kozma Ferenc 1882.

⁶³ Kálmány munkásságát nem szükséges itt méltatni, ezt többször is elvégezte a magyar folklorisztika. Érdekes, hogy hosszú ideig a mesekutatót többre becsülte az utókor, csak újabban szerepel vallási néprajzkutatásunk klasszikusaként. Igen tanulságos viszont, hogy Kálmány „mitológiai” munkásságát itt kevésbé szokás említeni (kivéve Diószegi Vilmos tanulmányait, amelyekre még visszatérünk). Amikor „A Magyar Népkutatás Kézikönyve” készült, Szendrey Ákos (1948) a maga „néphit-kutatás-történetében” részletesebben foglalkozott ezzel, mint Bálint Sándor ugyanekkor írott „A magyar vallásos népélet kutatása” című áttekintésében, amely azonban csak jóval később látott napvilágot. (Bálint Sándor 1987.) Kálmány ilyen tanulmányait azonban megbízható formában az utókor nem tette közzé. Diószegi Vilmos 1971. 295-372. filológiaiag gondozatlan, jegyzetek és kommentár nélküli, egyenesen félrevezető. Úgyhogy ez igen időszerű feladat lenne, mivel a szorgalmas, ám fegyelmezetlen gondolkodású Kálmány váratlan helyeken idéz érdekes saját gyűjtéseket, vagy ehhez akkor elképzelhető, mára azonban elfelejtett párhuzamokat.

⁶⁴ Krohn, Julius 1894. (az eredeti) = Krohn Gyula 1908. (a fordítás.)

hanem a magyar könyvhöz Bán Aladár által készített „Függelék”. Krohn könyve mindmáig a leginkább megbízható tájékoztatást adta a rokon népek hiedelmeire, szokásaira, „vallására” vonatkozóan. Igazán hasznosak Bán Aladár kiegészítései a függelékben, mivel itt az akkori másfél évtized új tudományos eredményeit vonultatja fel – és józan olvasó számára ez biztosan azt jelentette, hogy új kutatások új adatokat is hozhatnak (noha éppen itt új módszerekről, új távlatokról nincs szó). Am számunkra ennél is fontosabb az ezt követő rész, *Néhány szó őseink istentiszteletéről*,⁶⁵ amely Bán szavával „őseink pogánykori hitéletét” mutatja be. Ebben a részében „a magyarok ősvallásának emlékei”-t sorolja fel, Krohn könyvének rendszerét szorosan követve. Áldozóhelyek, bálványok, a *regös*, *táltos*, *orvos*, *javas* szavak és szereplők, az áldomás, pogány lóhúsevés kerül szóba. Vagyis, noha Bán inkább az újabb szakirodalomra (elsősorban Sebestyén Gyula áttekintéseire) hivatkozik, maga a tematika azonban nemcsak Ipolyi könyvét, hanem egyenesen Cornides tematikáját idézi.

Bizonyos szempontból igen nehéz megvonni a határt a századvég és századforduló munkáiban a régi (mitológikus – ősvalláskutató), illetve új (néprajzi – folklorisztikai) megközelítés között. Az egyik legérdekesebb munka, hosszú ideig az egyetlen, idegen nyelvű monográfia a magyar néphit-ről és népszokásokról Wlislöcki Henrik könyve.⁶⁶ Ez „a magyar népéletből” főcímen, „néprajzi tanulmányok” alcímmel jelent meg, a szerző a néprajz („Volkskunde”) képviselőjének nevezi magát. Ugyanakkor már munkája legkezdetén⁶⁷ a „néphit” (Volks glauben”) fogalmát nevezi meg pontos témakörként. Rendszeresen hivatkozik Ipolyi, Kozma, Barna, Kálmány általunk fentebb már említett műveire – a maga munkáját mégsem nevezi mitológiának, vagy ősvalláskutatásnak. E fogalmak mutatójában sem fordulnak elő, amely voltaképpen tárgyyszerű. Viszont a hét fejezetben a hegyek és magaslatok kultusza – ünnepi szokások – az emberi testre vonatkozó mágikus cselekvések – kincsszerzés – boszorkányhiedelmek – ráolvasások – végül „egy születésistennő” névvel a (Nagy)Boldogasszony az egyes témák. Ezek az említett elődök adatait ismétlik, történeti és finnugor párhuzamokra is hivatkozik. Ehhez Wlislöcki még további (német) hivatkozásokat is ad. Amikor forrásait idézi, használja a régen ismert fogalmakat is („Urreligion”, „Mythologie”), azonban maga nem minősít ilyen nevekkel. Wlislöcki másik munkája⁶⁸ némileg eltérő fogalmakat használ: néphit (Volks glaube) és vallási népszokás (religiöser Brauch). Ám a megoldás nagyjából itt is ugyanaz. (Megemlíthetjük, hogy az erdélyi kutató igen jól ismerte nemcsak a magyar, hanem az erdélyi szász, cigány, örmény néphitét és népszokásokat is, közölt is ezekről, vagyis például a „mitológia” különböző fogalmait és fogalomköréit rögtön összehasonlító módon használja, azaz mondjuk a „germán mitológia”, „cigány mitológia” vagy „magyar mitológia” számára nem szinonimák.)⁶⁹

Még érdekesebb, hogy a *Volks glaube und religiöser Brauch der Magyaren* (amely egy, a „nem-keresztény vallások történetét” bemutató sorozatban jelent meg), noha Ipolyi, Herrmann Antal, Jankó János és Katona Lajos inspirációit említi, mégis inkább leírás, mint áttekintés. A „démonok”, az égitestek, szél és vihar, sorshiedelmek, kozmogónia, rontó szellemek (emberfarkas, vámpír, lidérc, tüzes ember, táltos, holdkóros (!), fekete asszony, stb.), halál- és haláljelek, boszorkány- és ördöghiedelmek című részek végül sem adnak igazi monográfiát, és a kötet végén olvasható (szó)mutató is inkább praktikus, mint elméleti jellegű. Ugyan főként a „kozmogóniai nyomok” (!) című fejezetben (IV.) van finnugor (és altáji) távlat, Ipolyit is idézi, mégis elsősorban kortársi gyűjtésekből idéz (gondolom, Kálmány alapján), eredetmondákat, parabiblikus történeteket említ, és még ha utal is mondjuk a *Kalevala* vagy Barna Ferdinánd adataira, ugyanúgy említi Radloff szibériai vagy Weil mohamedán párhuzamait is. Voltaképpen heterogén anyagot ad, módszertanilag pedig nem tesz különbséget a folklór és a történeti meg összehasonlító források között – noha már egyértelműen az

⁶⁵ Bán Aladár 1908. 271, 363. (Ebben az említett magyar dolgozatok jegyzéke igen távol áll a teljességtől.)

⁶⁶ Wlislöcki, Heinrich von 1893a. Wlislöcki munkásságát sem ilyen, sem más szempontból jelentőségének megfelelő módon eddig nem tekintette át néprajzi tudománytörténetünk.

⁶⁷ Wlislöcki, Heinrich von 1893a. VII.

⁶⁸ Wlislöcki, Heinrich von 1893b.

⁶⁹ Néprajzi bibliográfiáink valami képet adnak munkásságáról. Nincs itt értelme felsorolni, milyen helyeken hiányoznak ezek tudománytörténeti áttekintésekből, még akkor is, ha német nyelvűek.

előbbit ismeri jobban és végül is erre, nem „ösvallásra”, „mitológiára” vadászik – legfeljebb ezek nyomait („Spuren”) regisztrálja a maga és kortársai gyűjtéseiben.

12. E korszak rejtetten legfontosabb szereplője Katona Lajos. Teológiai, filológusi képzettsége, nagy anyagismerete, ugyanakkor szkepticizmusa, pozitívizmusa egyaránt arra indították, hogy összegezze elődei munkásságát, egyben ki is jelölje a következő nemzedékek programját. Mint a később földrajz-történetinek nevezett módszer egyik elődje, a variánsok gondos, nemzetközi analizisének híve, jól érzékelt, hogyan kell túljutni a túl gyors összevetéseken. Tudománytörténeti szemléje, amelyet már idéztünk, igazában nem jut el a maga koráig.⁷⁰ Maga ugyan nem volt finnugrista, ilyen vonatkozásban azonban legalábbis tájékozott volt. Fia-talkori dolgozata után maga csak egy-egy néphit- és népszokás-témát dolgozott fel (ezek közül témánk szempontjából a legfontosabb a „kedd asszonyáról” szóló értekezés,⁷¹ amelyben Ipolyi, Kandra és Kálmány Lajos következtetéseit, többek között a „Boldogasszony” egy fontos vonásáról, cáfolja, illetve ad erre más, középkori liturgiai és egyházi magyarázatot). Itt (és más írásában is) voltaképpen rejtett mondanivaló is van: amiről nem ír, az szerinte nincs, vagy nem érdemes foglalkozni a dologgal (a fenti esetben ilyen a Boldogasszony ösvallási eredeztetése, „istenasszony”-nak emelése). Ezt Katona nem deklarálja, az értelmes olvasóra bízva a következtetést. Ugyanez a megoldás jellemzi 1896-os (vagyis éppen a millennium évében közreadott!) tanulmányát, *Mythologiai irányok és módszerek*⁷² is. Ebben ugyanis a görög mítosz és mitológia nagyívű bemutatása olvasható, majd a probléma vallástörténeti taglalása, amelynek végén Wilhelm Mannhardt, E. B. Tylor, Andrew Lang és az angol antropológia klasszikusainak munkásságára utal, említi az animizmust, evolucionista nép- és vallástörténeti képet nyújt – csak éppen a „magyar mitológia” vagy „ösvallás” szavak nem fordulnak elő. Ezeket meg sem említi. Bizonyos fokig ennek folytatása a következő évben megjelentetett tudománytörténeti áttekintése,⁷³ ahol azonban az elméleti hallgatás ugyanilyen (*in medias res* kezdi a dolgozatot), csak még beszédesebb – azok számára, akik ezt észreveszik. (Hozzá kell tennem, nem úgy látom, hogy sokan értették volna Katona szkeptikus passzivitását.)

Más szempontból érdekes az a címszóanyag, amelyet Katona írt a *Pallas Nagy Lexikona* kötetei számára (1893-1897).⁷⁴ A kétszáznál jóval több (!) címszó

⁷⁰ Katona Lajos 1897.

⁷¹ Ez először 1905-ben, az *Ethnographia* hasábjain jelent meg. Újra közölték a kétkötetes tanulmánygyűjteményben (Katona Lajos 1912. I. 345-374). Elég gondos újrakiadását Reisinger János is adja az általa szerkesztett antológiában (Katona Lajos 1982. 230-252, 471-472).

⁷² Ez először 1896-ban az *Ethnographia* folyóiratban jelent meg, majd újra közölték a kétkötetes tanulmánygyűjteményben (Katona Lajos 1912. II. 168-198). Érdekes, hogy ezt a dolgozatot mennyivel ritkábban idézik, mint a következőt.

⁷³ Katona Lajos 1897.

⁷⁴ Erről a lexikon-címszó-anyagról eddig egyetlen áttekintés készült, a kétkötetes tanulmánygyűjteményben, minden bizonnyal Katona saját jegyzékei alapján, Császár Elemér által. (A vonatkozó adatokat lásd: Katona Lajos 1912. II. 380-383.) Egyébként a magyar lexikon-történet sem lévén jól művelt tudományterület, általánosságoknál nem tudunk többet a *Pallas Nagy Lexikona* létrejöttéről, vagy akár ennek folytatásáról.

ugyan mégsem adhat teljes képet a folklór vagy mitológia egészéről, azonban jól jelzi Katona intencióit, hiszen e témakörnek ő volt meghatározója. Három fő csoportot különíthetünk el a címszavak között: ezek elméleti és fogalmi – tárgytörténeti és mesetörténeti – vallási, népszokásbeli és mitológiai jellegűek. *Animizmus, Folklore, Holtak tisztelete, Közmondások, Magyar népköltés, Matriarkátus, Népdalok, Néplélektan, Népmesék, Népmondák, Népszokások, Ráolvasás, Regölés, Tabu v. tapu, Totem, Túlvilág, Tűztisztelet, Ünnepkör és népies naptár, Varázslás* stb. tartoznak az első csoportba. A második csoportból főleg az olyan címszavak tanulságosak számunkra, amelyeket korábban mitológiai, ősvallási értelmezéssel (is) elláttak. Ilyen például: *Aranykert, Aranykor, Báb, Bába, Balita, Démiurgosz, Fehér asszony, Fehérlófia, Hegygorgető, Hét erdő, Hétszing szakállú, László füve, László szekere, Megőő Istefán, Őkőráldozat, Páncimánci, Szivárvány, Tündér Ilona, Vasorrú bába* stb. Végül közvetlenül az „ősvallás” vagy „mitológia” témakörébe illenek a következő címszók (csak a legfontosabbakat említve): *Áldás, Áldozat, Áldozó pohár, Ármány, Átok, Banya, Benga, Boldog, Boldoganya, Boldogasszony, Boszorkány, Boszorkánymester, Bűvölés, Deés-Deus, Délibáb, Dög, Dromó, Elemi szellemek, Emberimádás, Fene, Garabonciás diák, Hadak útja, Hadur, Házi szellemek, Holdanya, Javas, Jósállatok, Jóslás, Kampó, Lélek, Lidérc, Manó, Mennyország, Móba, Morkoláb, Napimádás, Oltárkő, Operencia, Őreg Isten, Őrhalom, Ősök tisztelete, Pogányvár, Pokol, Pokoljáró hősök, Ráolvasás, Rapsonné, Régi isten, Rovás, Sárkány a mitológiában, Sellő, Sívó ördög, Szellem, Szittyia istenségek, Táltos, Temetkezés, Tor, Törpék, Tündérek, Tüzes emberek, Váltott gyermek, Vámpír, Varázsdob, Véráldomás, Világ, Vízitisztelet* stb. Jól látszik, ezek között is van a korábbi magyar „ősvallási” szakirodalomból öröklött téma, máskor Katona az általa helyesnek látott rendező névvel kezeli a jelenséget. E címszavak tárgyalásmódja ugyanaz, a legjobb lexikon-gyakorlatot tükrözi. (Sőt, azt is hozzátehetjük, hogy sem a korábbi hazai, sem a hozzáférhető külföldi lexikonokban Katona nem találhatott megbízható példaképekre.) Előbb a fogalmat tisztázza, utal történeti előfordulására, rámutat arra a nagyobb fogalomkörre, ahová tartozik. Nem egyszer ad további szakirodalmat is, nemzetközi kitekintéssel. Ami az értelmezés módját illeti, Katona a magyar kutatási hagyományból indul ki. Ezt tükrözik a címszavak, az előfordulások és hivatkozások. A maga értelmezése viszont a nemzetközi folklórisztika irányába mutat, talán még jobban, mint a korszerű mitológiai (és ekkor már néphitkutató) elképzelések felé. A régi (ősmagyar, keleti, szittyia stb.) párhuzamokat már nem fogadja el, a finnugor párhuzamokat ugyan említi, nem cáfolja, azonban egy kissé tartózkodó közvetlen azonosításukat illetően. (Ezt más írásaiban, ismertetéseiben is megfigyelhetjük.⁷⁵ Természetesen egy-egy rövid, népszerűsítő címszónál nem is nagyon nyílt módja a részletes kifejtésre, a lexikonnak magától értetődő módon kellett tekintettel lenni a nagyközönség igényeire, ismereteire, a fogalmakat illető elvárásokra. Ezért is inkább összesítő képet, benyomást rögzíthetünk címszavait illetően.

⁷⁵ Ezek közül a leginkább tanulságos Krohn könyve magyar kiadásának (1908) recenziója: Katona Lajos 1909. (Ennek, érthető módon nincs új kiadása.)

Még így is tanulságos azonban megfigyelni, hogyan is fogalmaz Katona a legfontosabb, áttekintő címszavakban. Természetesen a *Magyar mitologia* és a *Mitologia* tekinthető ilyennek.⁷⁶

Nem meglepő, hogy az általános címszó (mitológia) a terjedelmesebb. Ebben a már említett „mitológiai irányok és módszerek” tanulmányát követi, és a „mitosz-tudomány” értelemben használja a kifejezést. Voltaképpen nem is ad magyar vonatkozást. Feltűnő viszont, hogy nemcsak a szombolikus mitológia képviselői (elsősorban Creuzer), és a már folklorisztikainak nevezhető módszer kezdeményezője (Mannhardt), hanem a természetmitológiai irányzat fő korifeusai (Adalbert Kuhn, F. L. W. Schwartz) is idéztek. Katona viszont mégsem ők, nem is Max Müller, hanem az angol antropológiai iskola (Andrew Lang) híve maradt.

Nem is igazán lexikoncímszó, inkább polémikus felszólalás a „Magyar mitologia” címszó. Katona szerint e fogalmat Ipolyi óta nevezik így „a magyarok ősvallásának nyomait kutató tudomány” megjelölésére. Szó szerinti értelemben „pogány hitrendszerünk teljes kialakulása (?? gondolom, itt a szó bonyolultan értelmezhető csak – V.V.) előtt monoteisztikus vallásokra (tehát a keresztény; zsidó vagy mohammedán hitre) tért népek ősvallásának nagynehezen felderíthető szórványos nyomait” illetheti. E téren mind a külső, mind a belső források vizsgálatánál különös óvatosságot ajánl. „A belsőket illetőleg pedig jól fontolóra veendő, vajjon az, amit a magyar ősvallás emlékének vagyunk hajlandók tekinteni, nem későbbi járulék-e más, velünk együtt élő, vagy valamikor érintkezésben volt nép vallásos hiedelmeiből; avagy nem a kereszténység törzsén támadt másodlagos képződmény-e; vagy egyáltalán nem is szerves létű népies hagyomány talán, hanem csak a gyűjtő és magyarázó saját rendszerében való elfogultságának szülötte, stb.”

Már ez a fogalmazás is egyértelmű. A kifogások közül korábban csak néhányat említettek, Katona utódai pedig gyakran gyávák voltak ugyanezt megfogalmazni. 1896-ban, amikor a lexikon e kötete megjelent, nem sokan írták le azt, hogy az ősi magyar mitológia nem tény, hanem Ipolyi nyomán elterjedt fogalom (ami viszont nem azt jelenti, hogy ezt Ipolyi találta ki!). A külső források a saját leíró és értelmező szempontjaikat érvényesítették, a fontosabb „belső” esetében pedig későbbi járulékokat, más népektől származó átvételeket, a kereszténységből kisarjadó tévtanokat, egyáltalán nem is „szerves létű népies hagyományt” véltek ilyes-

⁷⁶ Katona Lajos 1896. 58b-59a (*Magyar mitologia*), 706-708b (*Mitologia*). Megemlíthető, hogy Katona nem írt „vallás” vagy „ősvallás” címszavakat e lexikonba. Gondolom, az is köztudott, hogy a *Pallas Nagy Lexikona* volt a mintája későbbi nagy lexikonainknak. A *Révai Nagy Lexikon*-ban ugyanezen címszavakat Solymossy Sándorra bízta. Az ő (egyébként ritkán lényegi) kiegészítéseit, elhagyásait, szinte sosem megfigyelhető szemléletbeli módosításait érdemes lenne egyszer külön is áttekinteni. Még a *Magyar Néprajzi Lexikon* több szerzője is merített innen – sajnos, nem elég pontosan, nem elég következetesen, amihez nyilvánvalóan az a körülmény is hozzájárult, hogy a mostani lexikonban több, olykor egymásról nem is tudó szerző között oszlott meg az ilyen címszóanyag. Egyszóval: mindmáig Katona lexikoncímszó-rendszere a leghasznosabb kis magyar „mitológiai lexikon”. Ilyenként is érdemes lenne figyelembe venni, hasonló, aktuális munkák elkészítésekor.

minek. Katona véleménye a kutatókról sem hízelgő, a „magyar mitológia” lehet csupán „a gyűjtő és magyarázó saját rendszerében való elfogultságának szülötte” – vagyis kutatói fantazmagória.

Hogy elég egyértelmű legyen e vélemény, azzal folytatja e szemlét, hogy a forrásanyag „lehetőleg teljes egybehordása és gondos megrostálása után lehet majd csak szó arról, amit Ipolyi idézett munkájában dicséretes buzgalommal és sok becses anyagot is egybegyűjtve nyújtani akart, de a maga idejében és elfogultságával nem nyújthatott. A magyar mitológia tehát még csak a jövő feladata. Meg kell azt előznie még a magyar *folklore* lehetőleg teljes egybegyűjtésének, nemkülönben legvitásabb etnologiai kérdéseink tisztázásának...” Katona egyébként az ekkor megélt finnugor párhuzamokban sem igazán bíz (nemcsak Munkácsi Bernát következtetéseiben), hiszen így folytatja: „Csakhogy a fentjelzett óvatosság a nyelv tanuságtételeinek, valamint a rokon népeknél talált analógiáknak a felhasználásában is szem előtt tartandó, mert itt is vajmi könnyen megeshetik a kutatóval, hogy másodlagos jelenséget elsőrendűnek vesz és ily alapon hamis következtetést von le belőle.”

Gondolom, nem szükséges interpretálni e nézetet. Katona szerint a „magyar mitológia” a tételes vallásoknak a korai magyar kultúrára tett hatása vizsgálatával közelíthető meg. Ami pedig az adatokat illeti, előbb a folklórt kell összegyűjteni. Majd ezután (e gyűjtés máig sem fejeződött be!) lehet visszatérni a kérdéshez. A finnugor párhuzamok pedig azért kezelendők óvatossággal, mivel a feltűnő analógiák itt is lehetnek mindenütt kései, átvett jelenségek. Még világosabb Katona nézetének értelme, ha tudjuk, sem e lexikonban (sem az ezt követő *Révai Nagy Lexikonában*) nincs „ősvallás” címszó. Vagyis arról nem lehet olvasni, mi is tartozna e témakörhöz. Katona, úgy látszik, nem csupán a megoldást illetően szkeptikus, hanem egyáltalán a témát illetően vannak aggályai. Egyetlen adatot, egyetlen tényt, egyetlen következtetést sem említ, mint ami elfogadható volna, inkább minden lehetséges irányban a veszélyekre, a nehézségekre, a még elvégzendő feladatokra emlékeztet.

Katona szakirodalomként a maga német nyelvű dolgozatára utal, az *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn* hasábjairól.⁷⁷ Ennek második része, annak első alfejezete („Volks Glaube und Volksbrauch”) foglalkozik e kérdéssel. Katona itt is Ipolyitól indul el, akit igazán negatív módon említ. Munkájának ismertetéséről hamar áttér a magyar mitológia kutatástörténetének bemutatására, amely egyébként eltér egy évtizeddel későbbi (idézett) magyar mitológia kutatástörténeti dolgozatának szövegétől. Ez a befejezetlen dolgozat (minthogy a folyóirat évtizedekig szünetelt) természetesen nem adhatott részletes képet e kérdésköréről, és még a tudománytörténetnek is csak kezdeteit nyújthatta. Hogy miért nem idézte a lexi-

⁷⁷ Katona Lajos 1887-1888, 1887-1889. A közlés végül is befejezetlen maradt, és talán nem csupán az *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn* első évfolyamának 1887-től 1911-ig (!) tartó, eléggé elhúzódozó megjelenése miatt. (A már 1891-től megjelenő második évfolyamban sincs folytatása.) Katona ebben az áttekintésben, amelyet Grazból hazatérve, már Pécssett írt le, tudatosan emeli ki a mitológiát, mint a magyar folklór-érdeklődés középponti kérdéskörét.

konban Katona későbbi, részletes és enyhébb magyar tanulmányát, csak sejthetjük. (Talán a szócikk írásakor ez még nem volt készen, vagy nem jelent meg.) Azonban nézőpontja itt világosabb, mint bárhol. Fanyalgása jelzi, nem is hisz a „magyar mitológia” tárgykerében, ezt patrióta ötletnek tartja. Még ennél is elutasítóbb az „ősvallás” fogalmát illetően (amit pedig említ és idéz is): ilyen nincs is. Deskriptív lexikon-címszavai is hasonlóan dezillúzió keltésre készültek. Nem véletlen, több későbbi tisztelője (mondjuk Király György) ugyanilyen parttalan szkepticizmussal fog az idevágó problémák boncolásához.

Katona kritikája ugyan józan, érthető és indokolható is. Mégis, ennek következtében nála már a témából sem marad semmi.

13. Minthogy az ugor-török háború után az összehasonlító magyar valláskutatás tudományos részlege a finnugrisztikához kapcsolódott, külön érdemes lenne feltárni, mit hozott ez az irányzat a magyar ősvalláskutatás (vagy ennek folytatása) számára. Sajnos, azt kell mondanunk, egy ilyen áttekintéshez máig sem készültek el az előtanulmányok. Még az ehhez legközelebb jutó tudománytörténeti szemlék⁷⁸ sem tekintették át ezt a szempontot. Jóllehet, voltaképpen a Reguly, Budenz, Hunfalvy és mások tevékenységével jellemezhető irány nemcsak a közvetlen finnugor problémákkal foglalkozott, hanem a magyar „ösköltészethez” és „ősvalláshoz” is adatokat keresett. Már említettük, hogyan nyilvánult meg a finnugor távlat Kállay, Ipolyi, Csengery, Kandra, Barna vagy akár Kálmány tanulmányában. Most a finnugrisztikához szaktudományként közel állók munkájára utalunk, vázlatosan.

Hunfalvy Pál (1810-1891) előbb a vogul folklór kérdéseit érintette, ám nyelvtörténeti és művelődéstörténeti szempontból foglalkozott az ősi magyar (és finnugor) műveltséghez számított jelenségekkel, szavakkal.⁷⁹ Ezt összegezi a magyarok „ethnographiájáról” írott kézikönyve egyik részében: „A magyar nyelv és nemzet származási időszaka”, vagyis a honfoglalás előtti korszak keretében, ahol a nyelvi adatokat összegező 40.§ végén egész kis áttekintés olvasható „Eredeti hit” címmel.⁸⁰ Ebben a már Csengery által hangoztatott tételből indul ki⁸¹: „A nemzetek eredete azonos az illető nyelvek eredetével”... „Bízást feltehetjük, hogy minden nemzetnek saját mythológiája a nyelv képződése korában keletkezett”... stb. Kezdetben igen óvatos a megnevezett fogalmakban („eredeti hit” – és nem vallás – „mythologia” – ám ez másokra vonatkoztatva), dolgozata későbbi részeiben már szabadabban bányák e fogalmakkal, mégpedig mind idézetek, mind saját következtetések formájában. Előbb csak nyelvtanilag egyeztetett adatokat vesz sorra (ezek, noha mára az etimológia módosult, mindenképpen az akkori legkorrektebb nyelvtudomány szabályait követik), később történeti és egyéb forrásokból vett magyar adatokat értelmez ilyen távlatban. Itt is előkerülnek a már említett témák (*öreg isten, áldomás* stb.), különösen részletesen foglalkozik az *Ukkon-pohár* adataival (amit ő még a finnugor korból eredeztet, és határozottan visszaautásítja ennek skandináv-germán származtatását)⁸², a bűbájosság és elragadtatás témakörében a *révülés* adataival (ezt mindmáig követik a magyar folkloristák), az *egyház, táltos, manó, tündér* áttekintésével, az időszámítási hetet; a költészetből az alliterációt és a párhuzamosságot. Mindezt úgy összegezi, hogy a finnugor népeken belül a magyar az ugorokhoz közelebről tartozik (ennek maradványa a hetes számrendszer az érintett népeknél!) Mindezzel együtt Hunfalvy igazában nem foglal állást, hogyan is képzelje el a finnugor, majd az ugor népek vallását, van-e sámánizmusa e népeknek, stb. Későbbi tanulmányaiban⁸³, amelyek e korból származnak, részletesebben fejti ki mindezt, hozzávéve ehhez az eredetmondákat, a világ keletkezésére vonatkozó történeteket. Hunfalvy tekintélye hozzájárult ahhoz, hogy nézeti huzamosan hassanak.

⁷⁸ Ld. pl.: Voigt Vilmos 1974 (egy 1971-ben tartott ünnepi emlékülésre – vagyis még a későbbi áttekintések előtt – készített szemle); Kodolányi János 1973, nemcsak néprajzi és folklorisztikai szemelvények, kommentárokkal; Domokos Péter 1990b (voltaképpen öntudattörténeti áttekintés).

⁷⁹ Életművét áttekinti: Domokos Péter – Paládi-Kovács Attila 1986.

⁸⁰ Hunfalvy Pál 1876. 239-259.

⁸¹ Hunfalvy Pál 1876. 239.

⁸² Hunfalvy Pál 1876. 245-246. E témáról bővebben, önálló formában is írt: Hunfalvy Pál 1879.

⁸³ Hunfalvy Pál 1876, 1877 stb.

Munkácsi Bernát (1860-1937) nemcsak vogul, votják, kaukázusi nyelvészeti dolgozataiban, hanem önálló tanulmányaiban is foglalkozott az őshaza és a mitológia kérdéseivel. Sajnos, életrajzának készítői⁸⁴ erre a szempontra igazán nem utaltak. Halottkultusz, medveünnep, ráolvasások érdeklik, és mint a magyar néprajz korai korszaka egyik vezető képviselőjének, dolgozatai közismertté váltak a magyar etnográfia és folklór kutatói között is.⁸⁵ Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy módszertanilag, terminológiailag dolgozatai nem következetesek, „ősvallás”, „mitológia”, „őstörténet”, „ős/il haza”, sőt „varázsigé”, „bűbájosság”, „sámánizmus” és sokminden olvasható dolgozatai kulcsfogalmaiként.

Munkácsi jelentőségét alig lehet túlbecsülni. Ekkorra az a felfogás vált általánossá, hogy a vogulok a magyarok legközelebbi rokonai, tőlük gyűjtötte klasszikus értékű anyagát Reguly, Munkácsi pedig 1892-től kezdte kiadni a monumentális *Vogul Népköltési Gyűjtemény* köteteit, ahol is a szövegekhez kötetnyi kommentárokat kezdeményezett, ráadásul az általa sajtó alá rendezett kötetek vagy három évtizeden át jelentek meg, és mindenki tudta, még kötetek vannak megjelenőben. Csak az általa is szerkesztett *Ethnographia* első húsz kötetében több mint nyolcvan dolgozata jelent meg (ezek tárgyköre a vogulok „ősvallásától” a magyar népnév etimológiájáig, „huszár” szavunk eredetétől a babbal való jóslásig, a harmatszedéstől a cigányvajda haláláig és a sámánizmusig terjedt). Nem véletlen, hogy a vogul folklórnak nyilvánvalóan a magyar folklórral összefüggései miatt Katona Lajos csakúgy foglalkozott vogul témák szemléjével, mint később Honti János vagy Róheim Géza. Munkácsi művei (a később kiadottak is) megkerülhetetlenek e témakörben, adatgazdaságukat alig homályosítja meg a szerző elméleti csapongása⁸⁶ és terminológiai rögtönzése.

Pápai Károly, Jankó János, Fokos Fuchs Dávid, Pápay József, Mészáros Gyula és mások munkáira itt nem térve ki, végül csupán Vikár Béla tevékenységére kell utalnunk. Vikár (1859-1945) Budenz tanítványaként lett finnugrista, hozzákezdett a *Kalevala* új magyar fordításához, majd számos magyar és finn népköltési gyűjtést végzett. Voltaképpen a finn eposzhoz fűzendő kommentárok formájában foglalkozott a hitvilág kérdéskörével „vonatkozással a magyar ősvallásra”⁸⁷. Gondolatrendszere (akárcsak a már említett Bán Aladáré) még a XIX. század végén alakult ki, és a két világháború között, a finnugor népek kapcsolatainak fontos szervezőjeként is ezt képviselte. A párhuzamok különböző elméleti vagy módszertani kritikája nélküli felemlítése olvasható dolgozataiban.⁸⁸

Általában nehéz e korszak és kutatási irány végét pontosan meghatározni. A már említett szerzők közül több is (Munkácsi, Vikár, Bán Aladár és mások) tevékenysége folytatódik, noha műveik újdonságereje ekkorra már csökken. Másrészt a kutatók következő generációja már elkezdí munkásságát a századfordulón (olykor még ennél is korábban). Sebestyén Gyula életművének legfontosabb korszaka századunk első két évtizedére tehető. Solymossy Sándor még később, voltaképpen a század első évtizedének végére fordul a folklorisztika irányába. Vagyis mindketten már a Katona Lajos munkásságával jellemezhető módszerváltás utáni korszakot képviselik, e szempontból nem sokat különbözve mondjuk Berze Nagy János munkálkodásától. Igaz, a filológiai és komparatív módszerek finomságát illetően akár visszalépésnek is nevezhetjük azokat az elgondolásokat, ahogy a honfoglalás kor (és a még régiebb korszakok) magyar „folklórját” értelmezték. És noha e téren egymástól is eltérő megoldásokat említettek, ez a „továbbélő” módszer azt is eredményezte, hogy életművük anakoniszitikusnak is hat. Mégis, inkább egy következő korszakba kell illeszteni munkásságuk bemutatását.

14. Mind az első világháború és a forradalmak után, mind ma általában megszokott megoldás, hogy Trianonnal vonjuk meg a „régii (XIX. századi) és az „új” (a két világháború közti) magyar folk-

⁸⁴ A korábbi adatokat is említi, azonban a rövid életrajz voltaképpen nem elemzi ezeket az összefüggéseket: Kálmán Béla 1981.

⁸⁵ Így említi őt például Szendrey Ákos vagy Kodolányi János, már idézett tudománytörténeti szemléikben. Több mint négyszáz publikációját felsorolja: Oláh Éva 1967.

⁸⁶ Ld. pl.: Munkácsi Bernát 1899-1900.

⁸⁷ Váratlan módon, a közismert és ilyen vonatkozásban szűkszavú általános tudománytörténeteken kívül Vikár Béláról mindmáig nem publikáltak jó életrajzi, bibliográfiai összegezést. Ilyen dolgozatai közül a leginkább tanulságos: Vikár Béla 1901.

⁸⁸ Megjegyezhetjük viszont, hogy a Kalevalához készített (egyébként alig ismert) kommentárjában (1935) Vikár már nem a magyar ősvallást hangsúlyozza a Kalevala környezeteként.

lorisztika korszakhatárát. Éppen az előbb érintettük, hogy ez a megoldás miért nem pontos néhány konzervatívnak nevezhető folklorista esetében. Ám az újítók, mint például Róheim Géza életműve is átível e történelmi dátumon. Talán éppen emiatt is bukkan fel életműükben váratlanul és később is a századforduló magyar történelmi (és összehasonlító) folklorisztikájának jónéhány axiómája. Ezek közül azonban csak néhányat, a témánkhoz a legközelebb állókat említhetjük a továbbiakban.

Hogy ezek közül először azokat említsük, akiknél a folytatódás leginkább feltűnő vonás: Sebestyén Gyula őstörténelmi és forrásátdolgozó tanulmányait módszertanilag nem igazán tudjuk megkülönböztetni mondjuk Solymossy Sándor dolgozataitól. Mindkettejüknél tovább él az „ősvallás”, illetve az „ösköltészet” fogalomköre. Anélkül, hogy részleteznénk munkásságukat,⁸⁹ most csak azt említhetjük meg, hogy az utókor (elsősorban Diószegi Vilmos) a maguk elődeinek tekintette őket.⁹⁰ Érdekes, hogy Sebestyén ritkábban nevezi „ősvallás”-kutatásnak a maga módszerét. Solymossy is hosszú ideig inkább általános evolucionista műfajelméleti, a finn iskolához közel álló típus- és motívum-kutató tanulmányokat publikál, sőt egy darabig, szinte eufémizmussal „keleti elemek” néven foglalkozik honfoglalás előttinek tartott mesekincsünk mozzanataival, ám áttekintésekor⁹¹ ezeket egyszerűen „magyar ősvallási elemek” megjelöléssel összegezi. Amikor *A Magyarság Néprajza* számára elkészíti a néphit-fejezetet (1937 előtt, akár egy-két évvel korábban)⁹², ez az írás igen sok szempontból meglepő. Egyrészt külön tárgyalja a recens hiedelmeket („Babonás hiedelmek és műveletek” címmel), másrészt viszont külön fejezetet szentel „a magyar ősi hitvilág” bemutatásának (ráadásul az előbbi fejezet után, ami aligha logikus megoldás, inkább valamilyen szerkesztésbeli kompromisszum eredménye lehetett. Solymossy e részben abból indul ki, hogy igaza volt Katona Lajosnak, aki a „mithológia” szót csak a klasszikus antikvitásra tartotta érvényesnek. Maga e helyett használja a „hitvilág” megnevezést,⁹³ ezt azonban egy világméretű evolúció képébe illeszti. A lélekhit, az animizmus és totemizmus, az öskultusz jelenségei „az egész emberiség körében elterjedt általános jelenségeknek veendőek”⁹⁴, vagyis nem lehet minden további nélkül őstörténelmi következtetéseket levonni maradványaikból.

⁸⁹ Sajnos, sem Sebestyén Gyula, sem Solymossy Sándor életművét nem méltatta kellőképpen tudománytörténetünk. Vagy, ami ennél is rosszabb, primitív és féligazságokat tartalmazó képet nyújt róluk. Ld.: Diószegi Vilmos 1972. A róla szóló későbbi tudománytörténelmi munkák már jobbakk, ám nem térnek ki közvetlenül a mi témánkra. Solymossyról még ennél is kevesebb az önálló tudománytörténelmi értékelés. Ortutay Gyula, majd Dömötör Tekla és Korompay Bertalan lelkesült visszaemlékezései ezt nem helyettesítik.

⁹⁰ Ld. pl.: Diószegi Vilmos 1964.

⁹¹ Solymossy munkáinak (nem teljes) jegyzéke megjelent az *Ethnographia* tiszteletére kiadott emlékkönyve végén [50 (1939) 360-364]. A „keleti elemek” 1922-ben az *Ethnographia* hasábjain megjelent tanulmányában, a „magyar ősvallási elemek” ugyanitt 1929-ben közzétett tanulmányában olvasható. Mindkettő olvasható a közelmúltban megjelentetett antológiában: Solymossy Sándor 1991. rendre 129-151, illetve 97-128. Ezekben azonban részletesen nem foglalkoznak az általa használt fogalmak jelentésével és értelmezésével.

⁹² Amint ismeretes a Solymossy (1932) előtanulmánya által „a magyar ősi hitvilág” címmel készített néphit-fejezet *A Magyarság Néprajza* IV. kötetében jelent meg, az első kiadásban 1937 júniusában. A később (1943-ig) készített újabb, kissé kiegészített kiadásokban ehhez képest nincs változtatás. (Más fejezetekben viszont van.) Kevésbé köztudott, hogy eredetileg nem egészen így terveztek e fejezetet (és annak részeit). *A Magyarság Néprajza* első két kötetének megjelenése után (azaz 1934 végén) a kiadó (a Királyi Magyar Egyetemi Nyomda) egy „jelentést” (azaz prospektust) készített a kiadó „hungarológiai” sorozatáról, ebben a legrészletesebben éppen a négy néprajzi kötetéről. Itt a harmadik és negyedik kötet még „tervezet” megjelöléssel szerepel (és csakugyan, mind a szerzőket, mind a kötetbeosztást illetően ez különbözik a nyomtatásban megjelent végső változattól). Már itt is a negyedik kötet végén szerepel Solymossy *Hitvilág* című áttekintése (amelyet itt is Schwartz Elemér egyébként nem részletezett népi vallásosság-fejezete követ, ekkor még *Néprajz- és a keresztény hitvilág* címmel). Érdemes összevetni Solymossy kétféle rendszerét.

⁹³ Solymossy Sándor 1937. 402.

⁹⁴ Solymossy Sándor 1937. 414.

HITVILÁG. Írja SOLYMOSSY SÁNDOR.**BABONÁS HIEDELMEK ÉS ELJÁRÁSOK.**

ŐSKORI VILÁGSZEMLELET MARADVÁNYAI. Lélekhit. Kezdetleges természet-szemlélet. Ezekhez tartozó babonák: haj-, köröm-, köpés-, szemét-, árnyék-, lábnyommal stb. kapcsolatosak. Név-mágia. Kimondott szó varázsa: áldás, átok. Meztelenség a babonában. A vas babonás ereje.

A POGÁNYKORI HITVILÁG MARADVÁNYAI. Áldozatok: ló- és egyéb állatáldozat; rongyok fára aggatása; épitőáldozatok; tűzbabonák.

RONTÓ ERŐK. Boszorkányok mesterkedései: ráolvasás, igézés, rontás, harmat-szedés, kötésoldás, lakat, tejbabonák (ágyláb és kapuja megfajése), kuruzsló gyógy-módok, zárnyitó fű stb. Vasorrú bába, garabonciás diák. Lidércfajták. Sárkány. Táltos, tüzes ember. Tündérek, sellők. Kísértetek. Csillagbabonák; mennykő, zivatar.

ELHÁRÍTÁS, ATHARÍTÁS MÓDJAI. Körülkerítés, körülfutás, fordítottját tenni, mondani, hátradobni stb. visszafordítás.

JÖVENDŐMONDÁS. Előjelek: szerencsések, szerencsétlenek. Jóslások: álomból, időjárásra; ólomöntés. A kezdet jelentősége: újhold, újév, küszöbbabonák.

SZERELMI VARÁZSLÁS MÓDJAI. Vonzó, taszító mágia.

AZ ÉLET KORSZAKAI. A gyermek: burokban, foggal született, váltott gyerek, védekezések. Az egybekelés babonás szokásai. Halálesettel kapcsolatos babonák.

JELESNAPOK BABONÁI. Szent György-nap (ápr. 24), Szent Iván (jún. 24), Szent Mihály (szept. 29), Mindszent (nov. 1), András napja (nov. 30), Luca (dec. 13), Karácsony, Szilveszter.

BABONÁS SZÁMOK. 3, 7, 9, 13.

VEGYESEK. Kincsbabonák, analógiás varázslás; állatvédelem. Tűzhelybabonák: főzés, ruha, tükör stb.

MAGYAR ŐSVALLÁS.

A finn-ugor népek mitológiája. A nomád törökség hitvilága. Ezek elemei nálunk. **SZELLEMHIT FEJLŐDÉSE.** Őskultusz, környező természet átszellemesítése, a nagy mindenség szellemvilága.

SAMÁNKODÁS FOKAI. Áldozatbemutatás családi körben és nagyobb közösségben; védekezésmódok betegség és rontás ellen; samántudomány; földi szellemek igézése, lelki út túlvilági lényekhez s azok segítségül hívása. A samán szertartásos eljárásai; öltözéke, dobja, tánca, önkivülete, szellembeszéd tolmácsolása.

FELFOGÁS A VILÁGEGYETEMRŐL. Világ teremtője, mennyben lakó istenségek; sötétség országa: szörnyek, vízi- és földalatti szellemek; viselkedésük az emberrel szemben. Kiengesztelés módjai.

HITVILÁGUNK AZ ÁRPÁDOK ALATT. Keresztény elemek felvétele és egybeolvasztása ősvallási formákkal.

MÍTIKUS, EREDETI NÉPMESEINK.

NÉPRAJZ ÉS A KERESZTÉNY HITVILÁG. Írja SCHWARTZ ELEMÉR.

HITVILÁG.

BABONÁS HIEDELMEK ÉS ELJÁRÁSOK. Írta SOLYMOSSY SÁNDOR.

Oldal

A babona neve és fogalma. A babonák nem újabb keletkezésűek. A babonák nagyrésze egy mai észjárást megelőző korból ered. A vas babonás ereje. A küszöbre szögezett patkó. Vihar, emberrontás, a hazajáró lélek és rontások ellen. Állatvédelem és gyógyítás vas-eszközzel. Tejbabonák. A tűz a primitívek szemében. A szellemvilág alakjainak ellensége a vas. A vasbabonák eredetének magyarázata. — Népbabonáink ősrétege. Az emlékkép egységek kezdetleges formái. Az integritásos babonák. A lábnyom, árnyék, az éptőládozat babonái. A névvel összefüggő babonás eljárások. Babonás szokás-e a csók? A háztáj és jószág babonáiból. Szemét-babona. A ló és kantárja. A „lövátetés”. A házi küszöb babonái. Az önkéntes lemondás formái. Ajándékot nem megköszönni. Ósvallási babonák. A kimondott szó varázsereje. Áldás és átok. Egyszerű és összetett ráolvasások. Meztelenség mint babonás követelmény. Meztelenül végzett babonás eljárás. Ruhababonák. Jövendölés két fajtája: előjel és jóslás. Analógiás kapcsolások. 342

A MAGYAR ŐSI HITVILÁG. Írta SOLYMOSSY SÁNDOR.

Mithológia és hitvilág. Közállapotaink a keresztény hitre térés idején. A hitvilág eredete, őstapasztalatok és azok magyarázata. A lélekhit ősi formái. A lélek élete a halál után. Kétszeri temetés, halottak tánca, gyászidő. Pananinizmus. Állatkultusz. Totem. Exogámia. A házbálvány, az ősök otthoni hüvelye. Az uralaltáji hitvilág sajátosságai. Kihelyezett szellembábuk és házaik. A szent ligetek és bálványházak őrzői a későbbi „samánok”. A varázsdob. Hazai emlékek. A samánköpenyeg felszerelése. A samán éneke, tánca, önkívülete. Világkép a fejlettebb samánizmus szerint: kozmogónia, föld, menny, csillagok, világfája, az alvilág. Fehér és fekete samán. Teljes számojéd szertartás. A háromnapos nagy szertartás és töredékes emlékei népmesénkben. — Hitvilági alakok hazai emlékei. A táltos ló és táltos ember. Néző, látó. A viaskodó táltosok átváltozásai. A garabonciás. A sárkány a magyar nép elgondolásában. A mi táltosunk és az európai vándordiók egybeolvadása. A „boszorkány” és a „vasorrú bába” különbsége. Pogány hitvilágunk hiteles emlékei. 402

A MAGYAR NÉPVALLÁS KERESZTÉNY ELEMELI. Írta SCHWARTZ ELEMÉR.

A kereszténység nem „pusztította” a pogány hagyományokat. A vallási szertartás és a népszokások. 450

Ez után viszont a következő fejezetben („az ural-altáji hitvilág sajátosságai” címmel) egész sor jelenséget (házi bálvány, sámán varázsdob és szita és ezekkel jóslás, szertartásos köntös, égigérő fa) sorol fel. Noha itt alig van magyar adat, nyilvánvaló, hogy mindezt így értelmezi, magyar előzménynek tartja. A sámánizmusról és annak jelenségeiről való tüzetes leírása egy magyar néprajzi kézikönyvben egyértelműen erre vall. Úgy látszik, az „ural-altáji” megnevezés sem okozott gondot neki, minden ilyen hagyományt valahogy összehozhatónak tartott a magyarral. Külön fejezet („hitvilági alakok hazai emlékei”) sorolja fel a mindebből megmaradt mozzanatok: a táltos, a sárkány, a garabonciás, a boszorkány esetében. Noha Solymossy utal bizonyos azonosítási nehézségekre, mindegyik esetben talál valami régi kiindulópontot. Az „ősvallás” és az „ősi hitvilág” ily módon mégiscsak szinoníma nála.

Két további vonást érdemes még hangsúlyozni Solymossy áttekintésében. Egyrészt modernebb, kritikusabb, mint elődei voltak (ide értve Katona Lajost is), ám végül is sokmindent visszahoz a XIX. század azonosításáiból. Másrészt viszont ezeket az adatokat nem tőlük veszi. Ipolyi vagy az említett finnugrisztikai egyeztetések voltaképpen hiányoznak felsorolásából. A sámánizmust sem azzal azonosítja, amivel ekkor már évszázada egyeztettek nálunk, hanem külföldi szerzők leírásait mutatja be. Irodalomjegyzékének legvégén, mintegy függelékként idézi a Cornidestől a maga dolgozataiig terjedő vonulatot.⁹⁵ *A Magyarság Néprajza* folklór fejezeteiben olykor túlzóan is történeti tárgyalásmód itt megtörik, egyetemes etnológiává válik az eddig nemzeti őstörténet. Solymossy későbbi követői (Diószegi Vilmos, Vargyas Lajos és mások) itt hozzá képest visszalépnek, talán csak Hoppál Mihály követi ezt a „steril”, történetietlen azonosítást. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy Solymossy mindig korrekt, igazolható adatolásra és azonosításokra törekedett.

Csak látszólag azonos ezzel a megoldással az a módszer, ahogy Berze Nagy János foglalkozott a magyar folklór régi elemeivel. Noha Katona Lajos tanítványaként inkább a mesei típusok és motívumok összegyűjtése, katalógizálása volt feladata, már mesekatalógusában is gyakran tesz ősvallási megjegyzéseket.⁹⁶ Egyes rész tanulmányait nem említve, tőle is csak *A Magyarság Néprajza* számára 1935-ben a meséről írott fejezetét említjük itt. Ebben, miután a meséléssel, mesetípusokkal, a mese világ- és társadalomképével foglalkozott, részletezte a hős vonásait, a csodás elemeket, sőt a természet megelevenítését is, vagyis majd mindent, amiről egy ilyen áttekintés szólhat, „Ősvallási maradványok” címmel következik egy újabb részfejezet.⁹⁷ Ebben az egyes mesetípusok magyarázata-

⁹⁵ Solymossy Sándor 1937. 449. Megjegyezhetjük viszont, hogy Solymossy tüntetően lekezeletli, negligálja azokat, akiket nem kedvel. Nemcsak Honti Jánost (akivel kölcsönösen utálták egymást), hanem Róheim dolgozatait sem igazán idézi. Mintegy 150 tételes bibliográfiájából hiányzik például a *Magyar néphit és népszokások* (1925), ahonnan pedig a táltos = sámán azonosítást átvette. Róheim maga ezt így kommentálta (1961-ben, a magyar kiadásban 1984a. 171): „A táltosnak ezt az értelmezését Solymossy is megismételte, aki azonban nem találta szükségesnek, hogy idézze azt a könyvet, amelyet áttanulmányozott.”

⁹⁶ Berze Nagy János munkásságát viszont igen jól ismerjük, elsősorban ifj. Berze Nagy János, Banó István és Dömötör Sándor munkálkodása révén, akik halála után megjelentették minden hozzáférhető írását (olykor többször is), leveleit is közzétették, életrajzi adatait, bibliográfiáját gondosan összeállították. Éppen ezért itt elég csupán a legfontosabb adatokat említeni. Berze Nagy mesetípusjegyzékének elkészülése évtizedek (nem mindig folyamatos) munkájának eredménye. A később kiadott kézirat (Berze Nagy János 1957) tulajdonképpen csak 1933-1935-ig tekint át a hozzáférhető magyar népmese-szövegeket. A típusok leírásakor és a kommentáláskor utal a szerző történeti és vallástörténeti háttérre.

⁹⁷ Eredetileg nem neki volt szánva e fejezet. A 92. jegyzetben már említett „jelentés” szerint a teljes „népköltészet”-részt Solymossy vállalta, ebben „a nép epikája” fejezetben külön rész volt: „3. népmesék”. Ennek beosztása nem egyezik a végül is megjelent népmese-fejezetével, ám több alcím azonosítható: „Csodáselemek, egykori ősvallási maradványok” ... „Keletről hozott ősmeséink”. Az a tény, hogy Berze Nagy milyen szorosan tudta követni Solymossy témasorrendjét, mindennél jobban jelzi kettejük „ősvallás”-felfogásának hasonlósági mértékét. Kettejük ide vágó tanulmányait is felsorolják a jegyzetekben és a bibliográfiában. Megemlíthetjük, hogy az eredetileg 1935 decemberében

ként kerül elő az „ősi vallás”, a „híres sámánok esetei”, a „világkép” és sokminden más. Itt említi például a világfát, az ég beosztását, a túlvilágjárását, a poklot, az ördögöket és gonosz szellemeket, a sárkányt, megszállást, óriásokat – keleti elemekként. Berze Nagy viszont ez után a dualisztikus világot, az éjféli és hajnali megszemélyesítését, az égitestszabadítást, időjárás-démonokat is említi, ezeket azonban már az apokrifok, vagy éppen az ókori mitológia segítségével magyarítja. Még mítoszok nyomáról is olvashatuk. Mindez elég zavaros. Hiszen a nemzetközi mese szinte minden elemét lehet hiedelmekhez kötni – csupán az a kérdés, hogy ez hol és mikor, főként pedig monogenezissel vagy poligenezissel alakult-e ki? Berze Nagy úgy oldja fel a sokmindenhonnan vett párhuzamok kuszaságát, hogy szerinte (szerkezet dolgában) meséink „a keleti és nyugati mese mondás mesgyéjén állanak.”⁹⁸ Csak ez után említi (nem teljesen) Solymossy nyomán a „keletről hozott meséink” kérdését. Úgy látszik, mindketten meg voltak győződve arról, hogy már a honfoglalás előtt teljes magyar mesetípusok léteztek.

Nem foglalkozva most mesekincsünk eredetének önmagában is bonyolult problematikájával, úgy látjuk, hogy ezt az ősvallási távlatot (néhány alkalmi felhasználót itt nem említve), elméletileg Diószegi Vilmos, gyakorlatilag pedig Kovács Ágnes követte. Utóbbi, elég sok magyar mesetípust vélt a „sámánizmus”, vagy az ugyancsak honfoglalás előttinek tekintett magyar „hősmese” jelenségének,⁹⁹ (itt már követve Diószegi, Vargyas Lajos egyeztetéseit is).

Berze Nagy azonban nemcsak a mesében fedezte fel az ősvallást, hanem erről monográfiát is írt, alcíme szerint „magyar mitológiai tanulmányok” megjelöléssel.¹⁰⁰ Az eredetileg „a világ közepe” című kézirat a negyvenes évek elején formálódott meg, ám előzményeként a szerző legkorábbi meseértelmezéseit is visszamehetünk. Temetkezési szokásoktól szólásokig, a mesei fázóembertől a csodaszarvasig, Szent László füve és pénze, a folklór számszimbolikája, a „sok nap az égen” mind-mind valamilyen ősi örökség az ő véleménye szerint.¹⁰¹ „A világ közepe és a sok nap. A magyar ősvallás nyomozása. Kőrösi Csoma Sándor emlékének” volt a mű címének egyik változata.¹⁰² Majd maga a szerző hagyta el a főcím második felét, lett az alcimből „A magyar ősvallás eredete”, Kőrösi Csoma helyett pedig Ipolyi Arnold emlékének dedikált. A ma ismert kéziratot 1943 októberében fejezte be. Noha első megjelenése (1958) után az a „közvélemény” alakult ki, hogy zűrzavaros az egész (sőt már a sajtó alá rendező Dömötör Sándor is szükségesnek tartotta, hogy a sokminden említő mű főbb állításait 12 + 2 pontban összegezze)¹⁰³ – voltaképpen jól áttekinthető, sőt a szerző maga is írt „Összefoglalás” című zárófejezetet, ahol pontosan megmondta, miről mi a véleménye.¹⁰⁴

Berze Nagy jól ismeri a magyar mesekincset. E mesék visszatérő elemeiben egy sajátos világ tárul elénk, amit ő habozás nélkül ősinek és mitológiaiinak tart. Uno Harva Könyve¹⁰⁵ nyomán mindent az altáji népek (!) hiedelmeivel hozza kapcsolatba, igen gyakran azonban ókori és közel-keleti mítoszokra is utal. Már a világ közepe, a föld köldöke, a világ oszlopa, a világ hegye, a világfa, az ezen lakó planétaistenek és sorsistenségek ilyen jellegűek. Majd e világfás világkép minden egyes mozzanatát így értelmezi: a forgó várak, a világfa öre, a világfa ágai, gyümölcse egyformán ilyen magyarázatot kap. A világfa a főisten lakóhelye, aki madár alakban jelenik meg, egyszersmind ez a

megjelent első kiadáshoz képest a későbbi kiadásokban Berze Nagy nem bővítette vagy módosította a fejezetet (295-313).

⁹⁸ Berze Nagy János 1935. 319.

⁹⁹ E témakörnek nincs teljes áttekintése. Még a legtöbbet Kovács Ágnesnek a *Magyar Néprajzi Lexikon* számára írott szócikkeiben találjuk. Az ezzel kapcsolatos problémákról, sőt kételyeiről elég világosan írtam (Voigt Vilmos 1993. 177-178), további hivatkozásokkal.

¹⁰⁰ Berze Nagy János műve most *Égigérő fa* címmel jelent meg, mégpedig három kiadásban (1958, 1961, 1984), amelyek tartalmilag egymás javított változatainak tekinthetők.

¹⁰¹ Ezeket felsorolja a kötet végén (Dömötör Sándor által összeállított) bibliográfia (lásd a legutóbbi kiadásban): Berze Nagy János 1984. 325-334.

¹⁰² Ez a megoldás látható a kötet végén hasonmásban közölt kéziratkezdet többször javított címlapján: Berze Nagy János 1984. 357.

¹⁰³ Berze Nagy János 1984. 19-24.

¹⁰⁴ Berze Nagy János 1984. 243-254.

¹⁰⁵ Harva, Uno 1938. (Berze Nagy ezt, a német kiadást használta.)

lelkek hazája, innen szól a szférák zenéje, ez jófsa, itt van az élet és a halál vize. Voltaképpen monotematikus mitológéma ez, ahol mindennek ugyanaz a magyarázata. Berze Nagy elgondolásaival kapcsolatban két fontos kifogást említhetünk. Egyrészt ártírt, nem pontos múlt századi szövegeket is szó szerint vesz – másrészt nehéz arra választ adni, miért van éppen a magyar népmesékben ennyi minden ősi mitológia. Berze Nagy válasza ugyanaz, mint mondjuk Ipolyié volt (csakhogy közben eltelt egy évszázad mind a népmesekutatásban, mind az urolisztikában, sőt a mítoszok értelmezésében is). Az érvelésre elég Berze Nagy legelső premisszáját idézni: „Eurázsia kultúrnépeinek vallási képze-
teit nyomán a perzsák, indusok, valamint ezen népek hatása alatt az altáji és ugor népek felfogásában közös világkép alakult ki. Ez a világkép a világ közepére támaszkodik. ... A „világ közepe”, mint ennek a képnek egyik alkotó része, Európában csak a magyar hagyományokból ismerős.¹⁰⁶ Érdekes, hogy a mese kozmikus mitológiáját mások is felfedezték nálunk.

Csak egy ilyen munkát említve, ugyancsak 1943-ban jelent meg Vámos Ferenc könyve¹⁰⁷ „Kozmosz a magyar mesében. I. kötet. A térelképzelés”, amely igazán meglepően hasonlít Berze Nagy világfa-mitológiájához. Csak Vámos az iráni szakrális tájat és több mezopotámiai hatást tetelez fel. És, noha elimeri Ipolyi, Kandra valamint Kálmány, Solymossy és Berze Nagy munkásságát (ez utóbbiakat egyenesen „a magyar tudomány lelkiismeretszáva”-nak nevezi), sőt ezek továbbfejlesztő-jének tartja magát, ugyanakkor a szakmai mesekutatást elutasítja: „A magyar mesebúvárlás első kellé-
ke az, hogy hagyja figyelmen kívül azt a motívumhálózatot, amellyel Aarne és Polívka hálózta be az európai mesehagyaték terét.”¹⁰⁸ Vámos főként Katona Lajos és Honti János tehetetlenségét kárhoztatja. Voltaképpen nem is érdemes tovább idézni az ilyen, nyíltan a szaktudomány ellen forduló felfo-
gást – ugyanakkor tanulságos megállapítani, hogy a kiindulópont nem sokban különbözik említett nézetektől. (Arról, hogy a világmindenség és a világfa hogyan értelmeződik Diószegi Vilmos munká-
iban, később lesz még szó.)

15. Solymossy, Berze Nagy (és mások) mitológiakutatás-folytató tevékenysége azért is érde-
kes, mivel a két világháború között más megoldással is közeledtek e kérdéskörökhöz.

Ide sorolhatjuk Király György ugyancsak Katona Lajos emlékének szánt könyvét,¹⁰⁹ amely az „ösköltészet”, „ösnylv” fogalmak felhasználását bírálja, ám a mű második fejezete már éppen „a magyar mitológia” kutatásának kritikáját adja.¹¹⁰ Király ugyan elsősorban Sebestyén Gyula munkái-
nak elhamarkodott következtetéseit bírálja, azonban általában is szkeptikus véleményt nyilvánít. Véleménye szerint az akkorra divatosá vált elgondolás, miszerint a magyarok ősvallása a sámániz-
mus lett volna, és ennek nyomai például a regölesben maradtak volna meg, tarthatatlan, mivel a sám-
ánizmus nem bizonyítható a magyarok elődei körében, a regösének pedig sem ösköltészeti, sem
ősvallási emlékek.¹¹¹ Sőt, egyáltalán magyar mitológia sem volt. „Le kell tennünk arról végképpen,
hogy magyar mitológiáról beszéljünk a szó bevett értelmében, az ősmagyaroknak nem voltak
mithoszaik, hanem legfőljebb mithikus mesék, melyek a démon-hitre vonatkoztak.”¹¹² Egyébként e
mesék ügye sem egyszerű Király György szerint. Felveti a kérdést, vajon ezeknek a mithikus mesék-
nek maradtak-e nyomai a XIX. században gyűjtött mesékben vagy általában a magyar néphitben?
Említi, hogy ekkor már túlhaladott az a nézet, miszerint a népmese a népköltészet legősibb terméke
lenne. Sokszoros fejlődés és vándorlás jellemzi e műfajt, így magyarázható sok-sok motívum világ-
szerte elterjedtsége. Ezt azonban a magyar népmese régiségére nem lehet bizonyítéknak tekinteni,
Király itt jegyzi meg, mintegy mellékesen, hogy Kálmány mitológiai azonosításai is tarthatatlanok.¹¹³

¹⁰⁶ Berze Nagy János 1984. 243.

¹⁰⁷ Vámos Ferenc 1943.

¹⁰⁸ Vámos Ferenc 1943. 15. (Az idézet az eredetiben kurzív!)

¹⁰⁹ Király György 1921. Főletművéről többször írtak, ám még mindig nem a teljesség vagy
véglegesség igényével. Erről ad tájékoztatást a legutóbb megjelent gyűjteményes kötet (Király György
1980), amelyben egyébként az 1921-es könyv is olvasható, minimális változtatásokkal.

¹¹⁰ Király György 1921. 40-62.

¹¹¹ Király György 1921. 52.

¹¹² Király György 1921. 56.

¹¹³ Király György 1921. 59.

Király szinte teljes (negatív) panorámát ad: nincs adatunk arra, hogy szövegeket írtak volna le ősi írással, nincs adat epikus énekmondókra, a hun-magyar azonosítás tudákos európai ötlet, stb. Amikor végül összegezi elgondolásait, ezt a következőkben adja: a Kr. u. VII. és X. század között élő magyarok már a totemizmusból a Wundt által „hősök és istenek korának” nevezett korszakba tértek. Hitük lényege a totemizmusnak megfelelően „a démonokban való hit” volt, perszonális isten, nemzeti isten, „a magyarok istene” ekkor képtelenség. Ehhez képest mitológiáról sem lehet szó, abban az értelemben, ahogy a görögök használták e kifejezést, legfeljebb démonokról szóló történetekre gondolhatunk. Ha voltak is varázslóik, a táltosok, ezeket nem nevezhetjük sámánoknak. „Samanizmusról, természetimádásról, bálványimádásról beszélni a magyar ősvallással kapcsolatban részben elhibázott, részben semmitmondó általánosítás.”¹¹⁴ Még az is, ami ránk maradt (mint a honfoglalás és kalandozások mondái), csak áttételesen, krónikások szűkszavú latin feljegyzéseiből ismert.

Király György igen jól informált, ismeri a kortársi folklorisztika főbb műveit, elődeit pedig pontosan jellemzi. Majdnem mindent elvető felfogása, ezenkívül az a tény, hogy könyve címében nem az „ősvallás”, hanem az „ösköltészet” szó szerepel, az utókor számára gyakran kiiktatta a néphit-re vonatkozó kutatások szemléiből. Pedig az általa adott kép nem is teljesen egyoldalú. Amikor hivatkozik korábbi dolgozatokra, óvatosan fogalmazza meg elutasító véleményét. Az is új, hogy a wundtiánus fejlődésrajzba illeszti a műfajok és hiedelmek múltbeli fokozatait.¹¹⁵ Voltaképpen még megengedő is, amikor totemisztikus történetekről, táltosokról, a honfoglalás mondáiról mint lehetőségekről beszél. Am itt maga is következtelen, mintha visszariadna attól, hogy végül is semmi sem marad az „ősvallás” rovatában. Ugyanis e mondák honfoglalás előtti meglétére éppúgy nincs adatunk, mint mondjuk a honfoglalás előtti *táltosokra*. Ha csak azt fogadjuk el ténynek, ami adatolt, mindezek hipotézisek. A „mithikus mese” pedig Wundt csinálománya (*Mythenmärchen*) és igazán a kutató ízlésétől függ, mit is nevez annak. Berze Nagy vagy Kovács Ágnes, mint ezt már említettük, százával talált ilyen meséket. Ám Király, aki hangsúlyozta a mesék fejlődését, aligha összegezte, igen korai elbeszélésre gondolt, amiből Wundtnál mind a későbbi mese, mind a későbbi hősepika származott. Ám hogyan is zajlott volna le e folyamat a magyarban?¹¹⁶ Ahol megengedő Király, ott maga sem tud bizonyítékokat felhozni.

A mindenre kiterjedő kritikus hírébe azáltal is jutott, hogy a tévedéseket néhány szavas elutasítással intézte el, maga nem adott részletes cáfolatot, még kevésbé új megoldásokat, esetleg hipotéziseket. Persze, amiről nincs adat, azt nehéz tüzetesen cáfolni, lehetőségként mégis megcsillagotatni. Ám mégis a fenti körülmény lehet az oka annak, hogy a korábban általunk összegeztet, igen világos és logikus kép a magyar „ősvallás”-nak nemcsak fogalmáról, hanem vélhető fejlődéséről, elemeiről kiesett utódai emlékezetéből. Amikor jóval később mások is említették a „totemizmus” nyomait a magyar kultúrában, már nem idézték, hogy ez az ötlet Király Györgytől származik.¹¹⁷ (Aki azonban – ezt is hozzá kell e megállapításhoz tenni – egyetlen adattal sem támasztotta alá ezt az elképzelését.)

E korszak számos más magyar folkloristája is találkozik az „ősvallás” kérdéskörével. Azokat nem is említve, akik egy-egy alkalommal, vagy tudománytörténeti szemlékben érintették e kérdéskört, nyilvánvalóan ide sorolható Szendrey Zsigmond, majd fia, Szendrey Ákos, a vallástörténettel szinte egész életében foglalkozó Marót Károly, sőt akár a népköltészetkutatást és a vallástörténetet egymással elég szoros kapcsolatba illesztő Honti János. Minthogy azonban az ő munkásságuk mégiscsak más

¹¹⁴ Király György 1921. 113.

¹¹⁵ Ez ugyan nem volt teljesen új elgondolás folklorisztikánkban hiszen például már Katona Lajos is említi Wundt munkásságát – ám közben évtizedek múltak el, és éppen ekkor vált teljessé Wundt életműve.

¹¹⁶ E témakör megoldására itt nem tehetünk kísérletet, mivel ez túlmutat mostani tárgykörünkön és a narratív műfajok világméretű fejlődési sémái keretében értelmezhető csupán. Azt, hogy mennyire különböző módon lehet e témakörrel foglalkozni, jól bizonyítják Honti János, vagy akár V. M. Zsirmunskij és Je. M. Meletyinszkij (magyarul is megközelíthető) szakmunkái.

¹¹⁷ Ld. pl. lexikonaink idevágó címszavait, de akár Gunda Béla, Hoppál Mihály és mások írásait. Feltűnő, hogy még Katona Lajos sem hangsúlyozta ezt az összefüggést. A Pallas Nagy Lexikona XVI. kötetében (1897. 287a), a „totem” címszóban csak nemzetközi magyarazatot ad, ám nem utal magyar őstörténeti vagy folklorisztikai összefüggésekre.

keretekbe illeszthető, nem részletezzük itt ide is vonható megjegyzéseiket. Noha mindjárt azt is hozzátéhetjük e megállapításhoz, hogy tüzetesebb szemle elég sok érdekes felismerést hozna munkáik „ősvallási” minősítését illetően.

Szendrey Ákos például, elég meglepő módon „a magyar néphit” kutatása¹¹⁸ keretében elsősorban szokások rendszerezéséből indul ki. (Ezt ő, Szendrey Zsigmondhoz kapcsolja, aki Kagarov beosztását követi – ám a rendszer Frazer munkájában már megvan, és feltűnő, hogy e körülmény nálunk még 1948-ban sem volt köztudott). Amikor tudománytörténetet ad, az „ősvallás” és a „mitológia” szavakat igen rezerváltan említi, követi itt Katona Lajos szkepticizmusát. Úgy állítja, hogy Magyarországon „az újabb kutatók inkább a pogány magyarság hitvilágáról beszélnek.”¹¹⁹

Ez a megfogalmazás innen jutott el Diószegi Vilmoshoz is, akinek munkásságában egy korszakra jellemző megoldás is maradt. Szendrey áttekintésében még kortársai (és a maga) műveinek interpretálása is komoly, megnyugtató.

Az általa említett szerzők közül például Marót Károly voltaképpen nem használja az ősvallás itt érintett fogalmát. Honti János, aki konkrét kérdésekben szemben állt Solymossy keleti eredetű ősmeséinek ötletével¹²⁰, vallástörténetről és történeti néphagyományról ugyan beszél, ám magyar ősvallásról nem. Ezért is nem részletezzük itt elgondolásaikat.

16. Annál érdekesebb, sokrétűbb, sőt meglepőbb Róheim Géza állásfoglalása e kérdésben. Szerencsére Róheim életművét újabban kitűnően ismerjük¹²¹. Ám még így is nehéz beosztani ezt, akármelyik, általunk jellemzett korszakba. Róheim életművének kontinuitása (minden, általa is hangoztatott változás, fejlődés ellenére is) igen meglepően erős. Első, még a pszichoanalízis átvétele előtti korszakában már megtaláljuk finnugor párhuzamok iránti érdeklődését. A második korszakban (a legelső pszichoanalitikus írások idejétől mondjuk az 1920-as évek közepéig) megnő a honfoglalás előtti és középkori adatok magyarázatának igénye nála. Külföldi útjai, majd emigrációja idején világméretű áttekintésekben jelenik meg a magyar néphit eredetének problematikája. Sőt, a „negyedik” korszak (mondjuk a második világháború végétől) még inkább előtérbe állítja Róheim magyar, sőt „honfoglalás-előtti” témákra vonatkozó érdeklődését. Természetesen az, hogy valaki a sámánizmussal vagy a vogul mitológiával foglalkozik, még nem teszi őt automatikusan a „magyar ősvallás” hívévé vagy harcosává. Róheim azonban közvetlenül is állást foglal ilyen kérdésekben. E véleménye olykor komplikált, helyes értelmezésükhöz ismerni kellene azt a bonyolult polémiarendszert is, amely mind az etnológia, mind a pszichoanalízis egyes áramlatai közti különbségekből ered. Ha most ennek részleteit nem is idézhetjük, mégis elég világosan láthatjuk azt, hogyan is vélekedett Róheim a honfoglalás előtti magyarok hiedelmeiről, ezek megnevezéséről. E konkrét véleményt az sem homályosítja el, hogy Róheim kezdetben határozottan evolucionista¹²², később pedig az öröknek tekintett lelki folya-

¹¹⁸ Szendrey Ákos 1948. 5-6. stb.

¹¹⁹ Szendrey Ákos 1948. 15.

¹²⁰ Ld. leginkább: Honti János 1935.

¹²¹ Ld. rövid életrajzát (nem teljes) bibliográfiával: Verebélyi Kincsó 1990. Megjelent két antológia is Róheim magyar- és idegen nyelvű tanulmányaiából (1984a, 1984b). Ezekben több, fontos, tárgykörünkbe vágó írása olvasható.

¹²² Ennek legjellemzőbb eredménye monográfiája: Róheim Géza 1914. Talán nem érdektelen megjegyezni, hogy e majd 300-lapos könyvnek a megjelenésekor a szerző 23 éves (!) volt. Ebben 225 kultúrából (!) gyűjtött össze adatokat, többezer hivatkozással, amelyekben sokszáz tételes szakirodalmot találhatók. A monográfia záró gondolata az evolúció hangsúlyozása: „Egy végtelen csavarhoz

matok és képzetek szinte változatlan továbbélését hangsúlyozza¹²³. A szelíd és meghatározatlan címmel csak *Adalékok a magyar néphithez* megfogalmazással összefogott két tanulmánykötete¹²⁴ igen világosan tanúsítja e komplexitást és kontinuitást. Sokszor idézik a „második” korszak számunkra legtanulságosabb áttekintését, a néphit és népszokás monográfiát. Ennek előszavában e művet maga nevezi „új Ipolyi”-nak, vagyis a „magyar mitológia” témakör új, megváltozott rendszerezésének¹²⁵. Ám itt a terminusokat kikerülő megfogalmazás magáért beszél: Róheim egyik fogalmat sem írja le, ily módon kitér a feladat elől, hogy maga mondja meg, ekkor melyiket tartja felhasználhatónak, melyiket nem.

Viszont már az első fejezet a sámán = táltos (garabonciás diák, látó, boszorkány stb.) azonosítást adja, mégpedig abban a formában, ahogy ez manapság a legkorszerűbbnek hat nálunk – azaz a magyar sámánizmus már nem szibériai és finnugor, hanem belső-ázsiai és török eredetű, megvannak európai párhuzamai is, mint pl. a boszorkányokkal küzdő szlovén *krstnik*-csapatok¹²⁶. Róheim az egyes fejezetekben a magyar történeti forrásokat is megemlíti, a néprajzi feljegyzések százait hozza fel, mindig ad európai kitekintést, a pszichoanalitikus magyarázat szinte sosem marad el. Van még evolucionista vallástörténeti és etnológiai háttér is. És ha ennek során elég következetesen csak „néphit”-ről beszél, amin a közelmúlt falusi adatait érti (és nem „összsválás” vagy „mitológia”) a terminológiai

hasonlítható a haladás útja, amelynek minden egyes menete megismétli ugyan az előzők görbületeit, de a végtelenségben kitűzött célhoz mégis mindegyre közeledik.” (Róheim Géza 1914. 232.) Voltaképpen ezt az egyszerre merész és körültekintő evolucionizmust Róheim élete végéig, az ontogenetikus kultúraelmélet pszichoanalitikus rendszerezésének javasolásáig megőrzi.

¹²³ Jól megfigyelhető ez, ha például összehasonlítjuk az eredetileg 1932-ben megjelent *Die Psychoanalyse primitiver Kulturtypen*, meg az eredetileg 1969-ben megjelent *The Psycho-Analytic Interpretation of Culture* érvrendszerét. Mindkettő megjelent magyarul is: Róheim Géza 1984a. 278-613, vagyis egy monográfia, illetve 614-642, vagyis egy áttekintő tanulmány.

¹²⁴ Róheim Géza 1913-1920. Az első kötet 1912-ben és 1913-ban az *Ethnographia* hasábjain megjelent írások némileg bővített különnyomat-csokra. A második kötetben az *Ethnographia* és a *Néprajzi Értésítő* 1915 és 1918 közti évfolyamaiban megjelent tanulmányok hasonló egyesítése történik (itt viszont új közlés, a Lucaszék-tanulmány korábban nem publikált második, „néplélektani” része). Róheim „magyar őstörténeti” vonatkozású kutatásai már erre a korszakra tehetők (és nem csupán 1917-es *A kazár nagyfejedelem és a turulmonda* című dolgozatától kezdve figyelhetők meg). Az 1914-es varázserőmonográfiájának a végén még csak a *révül/regöl* kifejezéseknek a hövel összekapcsolásáról szól (Róheim Géza 1914. 230). Maga írja viszont (Róheim Géza 1913-1920. 1920: III), hogy az *Ethnographiában* 1915-ben közzétett cikke (*A finnugorság varázserő-fogalmához*) e monográfiához készített „pótlékféle”. Ebben azonban már világosan a magyarok régebbi (finnugor) és újabb (török) őstörténeti korszakaihoz kapcsolható jelenségek érdeklík. Sőt e megkülönböztetés nyomai már az 1913-ban az *Ethnographiában* közzétett halálmadár-cikkben is olvashatók: „A haláltjósuló bagolyban való hit kultuszbeli előfeltételei és analog képzetek megvoltak az ugor-magyar korszakban. A haláltjósuló bagoly hitét először a törökséggel való érintkezés korszakában ismerhette meg a magyarság, de ez a hit teljesen egyező volt a mai Magyarország területén talált indogermán népek hitével.” (Eredetileg: *Ethnographia* 24 (1913) 30, majd Róheim Géza 1913-1920. 1913: 19., legutóbb Róheim Géza 1984b. 93-94.)

¹²⁵ Róheim Géza 1925. 6.

¹²⁶ Pl. *A magyar samanizmus a kora újkori forrásokban* c. dolgozatában (1996) Pócs Éva ugyanezeket az érveket és adatokat említi, hivatkozik is Róheim dolgozataira.

háttér – azért rendszerint olvashatunk szibériai és ázsiai párhuzamokról, amelyek a magyar adatok előzményeiként szerepelnek. A kötet végén olvasható rövid összefoglalásban¹²⁷ pedig egyenesen korszakokat sorol fel: „a legrégebb, ősmagyar vagy ugor korszak” – „a török kultúrhatás kora” – a középkor – „a mai néphit”. Ismeretes, hogy Róheim ez utóbbi korokra jellemző (ily módon a magyar néphit zömét alkotó) adatokat egyértelműen „európai” jelzővel illeti. Sőt, ezen belül a szlávok hatását tartja a legfontosabbnak, kijelentvén: „a magyar néphit szláv néphit”¹²⁸. Ezzel aztán sokkal inkább sikerült maga ellen fordítani nemzeti érzelmű kollégáit, mint mindenfajta mélylélektani csodabogarával együtt. Ám itt a látszat csal. Róheim pszichoanalízise elsősorban csak interpretáció. Ez előtt és mögött vallástörténeti és folklór-történeti evolucionizmus van. Ebben pedig a honfoglalás előtti korokból származó (vagyis nem „szláv”, sőt nem is „európai” – a fenti értelemben) tények és párhuzamok igencsak nagy számmal vannak. Lehet, hogy meglepő állítás, ám könnyen igazolható, hogy Róheimnél *több* ilyen téma van megemlítve, mint követőinél (ide értve László Gyulát, Vargyas Lajost, és akár Diószegi Vilmost is). Róheim rendkívül gazdag adattárat ad arról, ami Ipolyi vagy Diószegi szemében a „magyar ősvallás” volt – csak éppen nem nevezi annak.

Már említettem, hogy életművének „harmadik” és „negyedik” korszaka végül is nem sokban különbözik e felfogását illetően. Róheim ugyanis, Ausztráliában és Amerikában, Ausztráliáról és Amerikáról szólván sem változtatott (!) életműve második korszakában a magyar honfoglalás korról már kialakított nézetein. Szerencsére most már nem kell mindezt külön és körmönfont módon bizonyítani. Aki elolvassa a *Hungarian Shamanism* (1951) magyarra is lefordított szövegét¹²⁹, vagy a *Hungarian and Vogul Mythology* nem sokkal ez után írott, és Róheim életében voltaképpen be is fejezett monografikus kéziratát (amelyről magyar folklorista 1958-ban már ismertetést jelentetett meg – vagyis nálunk ez nem volt „tiltott gyümölcs”, mint például a magyar pszichológusok és történettudósok szokottan „éber” körében¹³⁰), nem tagadhatja ezt. Róheim nem magyar olvasók számára írta e műveket, vagyis megfogalmazásában nem a magyaros terminológia szerepel. Ám érvelése és véleménye félreérthetetlen. A „magyar sámánizmusról” szólván maga is azzal kezdi, hogy 1925-ös könyve (ez a *Magyar néphit és népszokások* monográfia) első fejezetében a táltosról mondottakat ismétli meg, új adatok bevonásával. Valóban, Szücs Sándor, N. Bartha Károly, Luby Margit, Madarassy László, Berze Nagy János, Holló Domokos, Dömötör Sándor, Solymossy Sándor, Ortutay Gyula,

¹²⁷ Róheim Géza 1925. 332-340.

¹²⁸ Róheim Géza 1925. 335.

¹²⁹ Magyarul Róheim Géza tanulmányt közlő 1984a. 171-228. (A 664. lapon tévesen van az eredeti könyv 1961-re keltezve.)

¹³⁰ Róheim Géza 1954. Magyar fordítása: Róheim Géza 1984a. 47-170, ebből azonban elhagyták az angol kiadás függelékeit. Igen tanulságos megemlíteni, kik idézték 1945 után Magyarországon Róheim újabb műveit. Dégh Linda, Wagner Lilla, Dömötör Tekla ismertették. Még tanulságosabb megemlíteni, hogy mások viszont nem. Az utóbbi két évtizedben – közismert módon – visszapillantólag egyre nőtt egykori barátainak, tisztelőinek, „tanítványainak” száma. Hogy ez mennyiben igaz, könnyen elképzelhető. A közvetlen hatásokra később meg visszatérünk.

Viski Károly 1925-nél későbbi műveiben található adatokat értékel. (Természetesen a nemzetközi szakirodalom újabb eredményeire is utal, ám – némileg meglepő módon – itt kevésbé naprakészek az újabb könyvésztetpre vonatkozó hivatkozásai.) Róheim véleménye szerint az egyébként európainak nevezhető magyar néphitben a táltos alakja (amihez képest rokon jelenségeket is említ), a „szibériai sámánizmus” maradványai¹³¹. A „magyar táltos ázsiai eredetét tekintve” Róheim „ural-altaji” megnevezést használ¹³², vagyis itt már nem olyan mereven választja el a finnugor és török rétegeket a magyar néphitben, mint ahogy ezt 1925-ben tette. Ez a pontatlanabb, lazább fogalmazás nem véletlen Róheim e dolgozatában. Véleménye szerint „a magyar sámánnak viszont van egy egyedülálló jellemzője. Foggal születik, abnormálisan hosszú ideig szoptatják, és mindig tejet akar.”¹³³ Genetikus pszichoanalitikai magyarázatként „a genitális szintről az orális szintre (Ázsia versus Magyarország)”¹³⁴ fejlődést említi, vagyis a magyar táltos foggal született – ám – tejszopó volta egy igen régi, „orális” megoldás, amely „már az Európa előtti időkben is megvolt”¹³⁵. Noha dolgozatában röviden még a magyarok őstörténetét, a honfoglalást is említi, magát az „ősvallás” kifejezést nem használja, és noha mintegy ismertnek tekinti a magyarok nyelvrokonságát és korai történetét, dolgozatát mégsem az ilyen szakkörök számára írta, azaz mellőzhette is az ilyen „őstörténeti” háttér részletezését.

Más a helyzet „magyar és vogul” (ebben a sorrendben!) mitológiájával, amely voltaképpen az utolsó, befejezett, monografikus alkotás életművében. Ez kifejezetten ilyen szakismereteket feltételező és elsősorban ilyen szakkörök számára írott áttekintés. Érezték ezt a kézirat kiadói is, amikor arra kérték Lotz Jánost, megvilágító, kötetvégi megjegyzésekben tájékoztassa az olvasót a finnugor népekről, ezek (köztük a magyarok) népneveiről, sőt még a középkori magyar krónikákról is¹³⁶. Róheim munkája, rövidsége ellenére is elég sokrétű, bonyolult, olykor akár zűrzavaros is. Egyes részeiben krónikáink szövegmagyarázatának újabb változatával találkozunk. Itt Sebestyén Gyulának századunk elején kialakított ötleteit folytatja. Modern forrásként általában átveszi Györffy György könyvének¹³⁷ elég frappáns szövegértelmezéseit. (Olykor úgy látszik, ennek elolvasása után gondolta át Róheim a maga korábbi, elszórtan megjelent, idevágó elgondolásait.) Ilyen vonatkozásban szinte antológia e könyv: Róheim sok régibb felismerését idézi röviden, új kiegészítésekkel, vagy egymáshoz kapcsolva. A párhuzamként idézett obiugor adatokat sokáig már-már egyoldalúan csak vogul szempontból vizsgálja (és itt

¹³¹ Róheim Géza 1984a. 171.

¹³² Róheim Géza 1984a. 210.

¹³³ Róheim Géza 1984a. 216.

¹³⁴ Róheim Géza 1984a. 216.

¹³⁵ Róheim Géza 1984a. 216.

¹³⁶ Róheim Géza 1954. 79-86. (Appendix A, B, C) Lotz János másutt is foglalkozott az itt érintett kérdésekkel, például a *magyar* szó etimológiájával 1956-ban, ennek továbbfejlesztett magyar változatában 1963-ban, a leginkább hozzáférhető módon: Lotz János 1976. 320-325, 386-387. Ebben csak közvetett ősvallási vonatkozásokkal.

¹³⁷ Györffy György 1948.

régi kedves olvasmánya, Munkácsi Bernát *Vogul népköltési gyűjteménye* a kiinduló pont). Több vogul szöveget magyaráz (e részekben a legfeltűnőbb az olykor leegyszerűsítő pszichoanalitikus értelmezés – amely azonban másutt egész témaköröket illetően szóhoz sem jut). Róheim azonban nem ad rendszeres vogul mitológiát. Nem is foglalkozik e kérdéssel, valahogy evidenciának veszi egy ilyen hagyomány meglétét. Azt, hogy a magyarban a középkori krónikák e mitológia töredékeit megőrizték, megint csak különösebben nem is bizonyítandó evidenciának tartja. Abból indul ki, hogy sok népnek van gazdag mitológiája, másoknak (például afrikai népeknek) szegényes a mitológiája. A magyaroknak „ma” nincs, ám egykor volt, nyomai megvannak a magyar őstörténet és koraközépkori történet forrásai között – sőt ilyesmi a vogul párhuzamok segítségével rekonstruálható is¹³⁸.

Mínthogy ilyesféle nézet nálunk nem társtalan, az olvasó először alig veszi észre, hogy e könyvben Róheim, minden, korábbi írásaira hivatkozása ellenére is egészen más megoldást követ, mint például a „magyar táltos = szibériai sámán” egyeztetés esetében. Itt, a vogul-magyar mitológiában, nem a magyar néphit és népszokások forrásanyagát, hanem középkori (gyakorlatilag görög és latin nyelvű) krónikákat használ fel, amelyek gyakran maguk is többszörös interpretációk. Maga sem tér ki arra, mi is volt a magyarok egykori „mitológiájának” a terjedelme. Melyik időszaktól melyik időszakig terjedt ez? Vajon ennek csak obi-ugor párhuzamai vannak (törökök pedig nem)? Noha továbbra is emlegeti a kazár nagyfejedelmet, a szakrális királyságot – ám mindebből valamilyen rendszeres képet mégsem látunk. Ezért nem tartom véletlennek, hogy a magyar „ősvallás” fogalmát végül sem tárgyalja e kötetben, amelyből (éppen ezért is) többféle következtetés is levonható.

Róheim magyar utókora, minden elismerése ellenére sem vetette fel e megoldás problémáit. Hivatkoztak ugyan rá, ám azt, hogy itt tisztázandó kérdések maradtak, legfeljebb csak sejtették, ám külön nem hangsúlyozták.

Mínthogy mindjárt rátérünk Róheim „magyar tanítványainak” idevonható művei tárgyalására, csupán még egy vonását kívánjuk hangsúlyozni Róheim életművének.

Voltaképpen egészen a *Hungarian and Vogul Mythology* rendszeréig Róheim eltér elődei adatfelhasználásától. Nála nem a „mitológia” a kiinduló pont, nem is a középkori írásbeliség, hanem a „néphit-és-népszokások” komplex adattára. Ezekben mindig is megkülönböztetett szerepe van a történeti forrásoknak (például periratoknak), Róheim szereti a szinte a meghökkentésig eljutó, merész értelmezéseket (sámánkodás emléke gyermekversben, a „kiskacsa fürdik” gyermekdalban *Lengyelország* megnevezésében egy eredeti *angyalország* rontott változatát véli, Arany János eposzában, az *Elveszett alkotmányban* a táltos és boszorkány küzdelmét fedezi fel, stb.), ám az etimologizálás és a többszörös motívumváltozás filológiai trükkjeit ritkán alkalmazza. Igen széles körű, európai párhuzamanyaga is józanító – azok számára is, akik egyébként sem hiszik el mindenfajta pszichoanalitikus interpretációját. Éppen e népszokásként értelmezett néphit adott

¹³⁸ Róheim Géza 1984a. különösen 47-48.

lehetőséget Róheim számára, hogy a realitás keretein belül való összefüggéseket mutasson be. Amikor az élete végén írott mitológiában visszatér mondjuk Sebestyén Gyula ötletszerű magyarázataihoz, e lehetőség ugyancsak elhalványul.

Viszont ezt a különbséget, sőt hiányosságot sem vették észre hazai kortársai. Vagy különösebb morfondírozás nélkül elfogadták Róheim összevetéseit, vagy egyszerűen hallgattak ezekről, és legfeljebb freudista magyarázatain élcelődtek. Azt mondhatjuk, máig sem vizsgálták: milyen is volt Róheim elképzelése a honfoglalást megelőző időszak(ok) magyar folklórjáról.¹³⁹

17. Nincs most terünk arra, hogy mindazokat egyenként mutassuk be, akik valaha is nyilatkoztak Róheim néphit-vizsgálatairól. Hogy csak a Róheim iránt érdeklődőket említsük, ezért nem említjük például Gunda Béla vagy Dömötör Tekla ilyen megnyilatkozásait. Róheim követőinek csupán két generációját említjük.

Közülük az elsők voltaképpen Róheim második korszakát ismerték (és hallhattak a harmadik korszak főbb elgondolásairól is).

Talán meglepő, hogy az ilyen művek közül először K. Kovács Lászlónak a kolozsvári hóstátiak temetkezéséről szóló leíró monográfiáját említjük. Ez a munka az Erdélyi Tudományos Intézetben végzett kutatás eredménye, sokak bevonásával készült gyűjtések alapján. Célja a megfigyelhető jelenségek dokumentálása volt, ám a leíró részekhez összehasonlító adatokat is felsorolt. A párhuzamok magyar vonatkozásban sem teljeseek, inkább minden lényeges változatot kellett képviselniük. E mellett a rokon népeknél meglevő párhuzamokat sorolja fel a könyv, mivel a temetkezés igen archaikus hiedelmek és szokások megmaradási területe. A mű három nagy részre (halál – temetés – gyász) tagolódott, és 1941-ben kezdődött meg összeállítása, sőt 1942-ben már a fogalmazás jelentős része is megvolt. A kézirat, majd a korrektúrák átnézése 1944 szeptemberéig folytatódott. Ám csak a temetésig, illetve a sírjelekig jutott el a szerző (a gyászról szóló rész elmaradt), és a megjelent monográfia itt, befejezetlenül ért véget.

K. Kovács ugyan nem sokra tartja Róheim pszichoanalitikus magyarázatát ("...de őt a reális tények helyett inkább a pszichoanalitikai eszme futtatás érdekelté"¹⁴⁰), ám műve olvasójának rögtön feltűnik, hogy a monográfia hazai kiindulópontja éppen Róheim tanulmányai voltak, a halálmadárrol, a varázstükörről, sőt a magyar néphitről és népszokásokról.

¹³⁹ Róheim végül is váratlan halála (62 éves korában) indokolja, miért nem írt összefoglaló tanulmányt e kérdéskörrel, és egy ilyen, leginkább csak a magyarokat érdeklő dolgozatra az amerikai pszichoanalitikus etnológusok körében nem is lehetett nagyobb igény. Am ezért ez megsem végleges magyarázat Róheimnek a magyar néphit korai rendszereit tárgyaló áttekintése hiányára életműve záró szakaszában. Noha meglepő, mennyire következetesen tér vissza e korszakban is korai munkái felismeréséhez, még adataihoz is. Ám azért itt mindig van világméretben is új adatkezelés, a korábbi magyarázatok továbbvitele. Úgyhogy biztos volna meglepetés is abban, ha az 1945 utáni Róheimtől lenne egy bármilyen rövid, akár lexikoncímszónyi áttekintésünk e témáról!

¹⁴⁰ Nyilván a munka sajátos megjelenési körülményei okozták, hogy, általában vett elismerése ellenére sem született meg e munka elemzése. (Ld. még a 144. jegyzetben említett írásokat is.) Az említett idézet: K. Kovács László 1944. 25. lapon, a 93. jegyzetben.

K. Kovács innen idézi a külföldi (olykor a magyar) párhuzamokat. Történeti tipológiája is innen származik (idézi is a halálmadáról szóló Róheim-cikk összegező mondatait¹⁴¹: ugor korszak – török korszak – honfoglalás utáni, indogermán hatásokkal teljes korszak. Róheim nyomán hivatkozik Mészáros Gyula munkáira is. Új elem K. Kovács könyvében, hogy finn kutatók, Uno Holmberg/Harva, K. F. Karjalainen és mások adatait idézi, a permi, volgai, ugor, altáji népek hiedelméről¹⁴². Voltaképpen a magyar tradícióhoz illik, hogy itt nincs különbség Mészáros Gyula nyomán a török és csuvas, meg a finn adatok bemutatása között. És noha K. Kovács fontosnak nevezi az európai párhuzamok felvonultatását is¹⁴³, erre azért csak akkor kerül sor, ha elődei már összegyűjtötték az ilyeneket.

A munkában kezdetben nincs igazi magyar történeti adattár. A temetésre térvén azonban egyre több az ilyen, főként régészeti párhuzam. Ez nem véletlen, hiszen K. Kovács Lászlónak ekkor legközelibb kollégája László Gyula volt, aki végül a korrektúrát is végezte a szerző helyett. A könyv végén többször történik hivatkozás a régész László Gyula eredményeire. Ezek egyértelműen a honfoglalás kori régészet, az ekkori vallási elképzelések rekonstruálása irányába mutatnak. És – noha itt sem az „ősvallás” az alapfogalom, K. Kovács irányultsága ekkor már ilyen jellegű. Kár, hogy ezt az utókor nem igen használta.¹⁴⁴

Rögtön azzal folytathatjuk, hogy László Gyuláról viszont tudjuk, Róheimet személyesen ismerte (amint erről többször nyilatkozott). Ő közvetíthette Róheim szemléletét, míg a Róheim műveiből átvett adatok önértékük miatt kaptak fontos

¹⁴¹ K. Kovács László 1944. 20.

¹⁴² Ezek elsősorban az ő munkája révén váltak nálunk ismertté, mivel a korábbi szerzők (közük Róheim is) még nem idézhették e később megjelent műveket. K. Kovács általában a *Suomen suvun uskonnot* könyvsorozatban megjelent finn nyelvű kiadványokat idézi, ha van ezeknek német fordítása, arra is hivatkozik. Mivel azonban nem szakértője a finnugor néphitnek, nem e munkák rendszerezését, szempontjait veszi figyelembe, hanem az egyes „kicédulzott” adatokat mintegy izolálva sorolja fel. (E módszer egyébként világszerte közismert, nálunk már Krohn (Gyula) és Bán Aladár áttekintései is ilyenek voltak.) Róheim valamivel szisztematikusabb, ám nála is általában törhetjük a fejünket, melyik adat miért és milyen sorrendben következik. A legfontosabb idézett munkák a következők: Holmberg Uno 1914a (ennek nincs is idegen nyelvű fordítása), Holmberg Uno 1914b (németül: Holmberg Uno 1926), a szerző később finnesítette családnevét: Harva Uno 1933 (németül Harva Uno 1938), ungyanőtöle a mordvin néphit áttekintése (Harva Uno 1942, németül Harva Uno 1952) már nem állt a magyar kutatók rendelkezésére. Egyébként itt, a finn kötetben szerepel egyedül az „ősvallás” (*muinaisuusko*) megnevezés a címben, a többi kötetben finnül egyszerűen a „vallás” (*uskonto*) szó szerepel amit a német kiadásokban hol *Religion*, hol *religiösen Vorstellungen* formában fordítanak. Karjalainen K. F. 1918 (németül három kötetben: Karjalainen K. F. 1921-1927) is hamar közismertté vált nálunk. Szendrey és Berze Nagy csak a német változatokat idézték. Feltűnő, hogy a magyar kutatók néhány, ugyanezen kérdéskörbe tartozó témával szinte nem foglalkoztak. Nálunk (Bán Aladár, Vikár Béla és Róheim Géza óta) nem szokás finn, lapp sőt észti adatokat idézni, ami azért meglepő, mivel készültek ilyen összegezések is. A török népekre vonatkozó adatokat nálunk (K. Kovács László is) csak néhány forrásból idézik: Mészáros Gyula 1906, 1909-1912.

¹⁴³ Ezt említi pl. K. Kovács László 1944. 7.

¹⁴⁴ A könyvről Szendrey Ákos irt tényszerű ismertetést és ő vagy tíz sorban össze is foglalja ezt tudománytörténeti áttekintésében: Szendrey Ákos 1948. 26-27.

szerepet. László Gyula nagyszabású életművének¹⁴⁵ áttekintésére itt nincs terünk, és szükségünk sem. Csupán az ő ősvallás-konceptiójának a kialakulását kell itt vázolni. László Gyula a sztyeppei népek vándorlásának korával foglalkozik régészeti tevékenysége legelején. Már ekkor felfigyel a vallási jelenségekre (az avar kori leletek keresztény elemeire), és e kultúrák népeinek életét próbálja leírni („adatok az avarság néprajzához” (!) 1942 – „régészeti néprajz és magyar őstörténelem” 1943). Ezt a módszert mutatja be 1943 tavaszán a Magyarságtudományi Intézet őstörténeti előadássorozatán¹⁴⁶, ugyanezen év nyarán pedig a szárszói tanácskozáson¹⁴⁷. Elgondolása ekkor válik közismertté. Monografikus régészeti dolgozataiban és a jellemző módon a honfoglaló magyar nép „életéről” szóló áttekintésében megtaláljuk e javaslat szaktudományos hátterét is. László Gyula szerint kétféle módszerrel lehet a magyar honfoglalás kor régészetét vizsgálni. Lehet a teljes műveltséget megragadni (itt példaképeként Nagy Géza „összegező tehetségét” említi, akinek „hallatlan beleélőképessége olyan megsejtésekig vezetett, amelyek mély igazságához csak napjainkban kezdünk közelebb férközni”. A másik megoldásra Hampel József a példa, aki „nagy szorgalommal és ernyedetlen kitartással gyűjtötte egybe a közölt s közöletlen leleteket”. Természetesen László Gyula voltaképpen lenézi ezt a megoldást, mivel „Hampel József alatt azonban a régészeti anyag csupán önmaga zárt és szűkkörű kérdéseit példázta, szinte tudomást sem vettek azokról a kérdésekről, amelyekre az anyag alapján feleletet lehetett volna adni.”¹⁴⁸ László Gyula első ilyen tárgyú dolgozataiban (márcsak a népszerűsítés szándéka miatt is) az idetartozó terminusok igen változatosak, színesek. Minthogy temetők maradtak ránk, a halál és temetkezés néprajzi távlatairól esik a legtöbb szó. A monográfiában több részben is tárgyalja a magyar néphit és népszokások anyagát: a honfoglalás korára visszavetítve, sőt már ott is hagyománynak tekintve. A varázslat című fejezetben¹⁴⁹ „ősi magyar hitvilág”, később „ősvallás” néven sok mindent tárgyal, köztük a világképet, a jó és a rossz küzdelmét, a lélek-vándorlást/újjászületést, sámánok, nézők és boszorkányok, az Úristen Úr-neve, az égbenyúló fa, a fejedelem, a föld-fű-víz szerzésének szertartása, loáldozat, stb. Legrészletesebben a táltos (és a hasonló szereplők) kerül bemutatásra. Itt gyakorlatilag Róheim 1925-ös, idézett fejezete nyomán halad. A könyv zárófejezetében a halál és a másvilág témaköre kerül elő, részletes tárgyalásban. Etnográfus szerzők között külön is említi itt Szendrey Ákos és Balassa Iván tanulmányait¹⁵⁰, korábban

¹⁴⁵ Munkásságának zömét áttekinti Szőke István 1995 bibliográfiája, éppen ezért a következőkben ezekre külön és részletesen nem is kell hivatkoznom.

¹⁴⁶ László Gyula 1943a.

¹⁴⁷ László Gyula 1943b. Ugyanennek az előadásnak részletei cikkeként is megjelentek.

¹⁴⁸ László Gyula 1943a. Az idézetek a 191-193. lapokról.

¹⁴⁹ László Gyula 1944. 376-397.

¹⁵⁰ Idézett helyen. Szendrey Ákos 1928 tanulmánya jellemzően arra tesz kísérletet, hogy az „ősmagyar” temetkezést írja le, vagyis nem egy recens képet állít elő a néprajzi adatokból, hanem egy őstörténeti rekonstrukciót ad. Persze, itt az „ősmagyar” megnevezés önellentmondás, hiszen honfoglalás előtti magyar „temetkezéstről” természetesen semmilyen forrás nem állhatott rendelkezésére. Azt pedig, hogy a népvándorlás kori és honfoglalás kori (a modern Magyarországról ismert) régészeti

Solymossy és Berze Nagy tanulmányait is – ám, meglepő módon nem utal K. Kovács László kezében levő korrektúráira (László Gyula 1944. március 14-ét írja dátumul könyve végére), és Róheimre sem, noha itt is vannak olyan adatsorok, amelyek tőle származtak. Elszórtan a könyv más helyein is történik utalás régi hiedelmekre és szokásokra. Egyszóval – szinte máig ez a legterjedelmesebb áttekintés a honfoglalás kor hiedelmeiről, amelyet László Gyula nevez ősvallásnak is.

Nem a tudós kocsisról szóló számosháti hiedelemmondákat nevezi tehát először László Gyula „ősvallásunk nyomainak”¹⁵¹. (Egyébként ezt a tanulmányát is még 1944-ben, Kolozsvárt írta.)

Nem látom indokoltnak, hogy itt felsoroljam mindazokat, akiket László Gyula említett álláspontja a későbbiekben befolyásolt. Százával idézték egyetértően, régészek, történészek, néprajzkutatók és mások. Azt sem vizsgálom, mennyiben igazolta a magyar honfoglalás kori régészet László Gyula néhány posztulátumát. (Például a „nagycsaládi temető” kategóriáját, vagy azt az elgondolást, miszerint a fejedelmi udvar is nagycsaládi modellt és ideológiát tükrözött volna.) E problémák megvitatása nem feladatom. Arra is csak utalok, hogy később, a „kettős honfoglalás” elméletének átvétele és kibontakoztatása után László Gyula több, a magyar honfoglalás korára datált „ősvallási” elemet (pl. a világfa), kivont innen, és korábbi korszakokba tolt át¹⁵². Ez a változás később történt (már Diószegi Vilmos alább tárgyalandó felfogásának ismeretében). Néprajzkutatásunk zöme ugyan elfogadni látszott László Gyula régebbi és újabb elgondolásait egyaránt – viszont az ilyen tekintetben olykor feltűnő hallgatás nem mindig az egyetértésre utal¹⁵³. Néprajztudományunkkal nem is polemizált egyébként László Gyula. Azt viszont tanulságos megemlíteni, hogy több olyan szakkutató is, akik László Gyula tisztelői közé sorolhatók, vagy nem az ő érvei alapján jutottak el hasonló következtetésekre, vagy lényeges pontokon más következtetésekre jutottak. Diószegi Vilmos (később említendő) műveiben példa az előbi eltérésre. Balassa Iván pedig éppen a temetőkről írott monográfiájában¹⁵⁴ ad más következtetést (pl. a kopjafákat és a magyar nép-

leletek értelmezése milyen kacifántos dolog, nem kisebb szaktekintély, mint Móra Ferenc 1932, éppen néprajzosok számára tárta fel, nem kis elmeéllel. Balassa Iván első, leíró dolgozata (*Az erdővidéki temetők*) azóta sem jelent meg, sok későbbi tanulmányában azonban áttekintően foglalkozott e kérdéssel és 1984-re (!) elkészült összegező monográfiája is: Balassa Iván 1989. Ebben részletesen említi az ehhez képest utóbbi fél évszázad néprajzi szakirodalmát is.

¹⁵¹ László Gyula 1945.

¹⁵² Először: László Gyula 1976. (Később többször is megismételve.) Jellemző az esszé címében az „ősvallásunk” szó, ami itt nyilvánvalóan kétértelmű. Nyilván ezért is használja később a kései avarok „mitológiája” vagy a „magyar néphit” megnevezéseket – ugyanerre. (László Gyula 1978. 61. és másutt)

¹⁵³ Ld. pl.: Dömötör Tekla 1981. (Ebben a könyvben igazán gyakran idézik László Gyula műveit, ám a kettős honfoglaláshoz tartozó ötletekről itt szó sem esik. Ugyanez a helyzet a mostani néprajzi kézikönyv néphittel és népszokásokkal foglalkozó kötetében is: Dömötör Tekla szerk. 1990.

¹⁵⁴ Balassa Iván 1989. főként 48. 58-59. Itt idézi is László Gyula egykori, reménykedő véleményét. A szerző mai tudása szerinti választ ez után közöl. Balassa egyébként többször foglalkozott a honfoglalás korról kapcsolatba hozható kérdésekkel és a temetők néprajzának sokrétű kérdéskörével. Közvetlenül az ősvallás problémája azonban nem állt kutatásai előterében.

rajzi leírásokból ismert sírjeleket illetően – amelyeket ő nem tud visszavezetni még a magyar honfoglalás koráig sem).

László Gyula leghívebb követője néprajztudományunkban Vargyas Lajos (ide értve az „ősvallás”-felfogást is). Vargyas nagyszabású életműve sem szorul itt bemutatásra. Ebben ugyan a szorosabban vett ősvallás-kutatás kisebb részt foglal el, ám ez egy homogén koncepció része, és ezért is minden figyelmet megérdemel.

Amint ismeretes, Vargyas két, 1943-as esszéjében fejti ki a magyar folklór-ról alkotott képét¹⁵⁵. Erdei Ferencsel száll vitába és úgy véli, a magyar népi kultúra nem az elnyomított jobbágyok és kései parasztok világa, hanem már megvolt jóval a honfoglalás előtt is, igen sok értékkel. E teória első igazolása az általa *A Szovjetunió* című kézikönyvbe írott áttekintés a magyar folklór ősi párhuzamairól¹⁵⁶. Még ebben is több műfajt illetően csak programként szerepel a konkrét egyeztetés lehetősége – ám éppen az eredetmondák és hiedelmek vonatkozásában Vargyas utal ilyenekre. Később a maga kutatásaiban a hősepika és a zene területén mutatott ez irányba. 1965-69-ben írott áttekintő tanulmányában már utal a maga kutatásaira, és helyeslően idézi Diószegi sámánizmus-vizsgálatait. Ugyanitt viszont elveti Róheim ilyen munkáit (vagy nem emlékezett rájuk), amikor azt írja, hogy Róheim „még csak a táltos személyében tudott rámutatni egy vékony, keleti örökségre”¹⁵⁷. Fél évszázaddal Róheim első ilyen tanulmányai, egy évtizeddel a *Hungarian and Vogul Mythology* megjelenése után meglepő állítás, és még azzal sem lehet indokolni, hogy a nyugati kiadványoktól el lettünk zárva. Egy évtizeddel későbbi, summázó tanulmányában¹⁵⁸ nem részletezi ugyan a Diószegi vizsgálta sámánizmust, a maga kutatta népzene és ballada körében a „honfoglalás előtti, keleti elemek” meglétét, részletesen idézi viszont (1946-os írása nyomán) az eredetmondákat (duális teremtésmondákat), amelyeket már Kálmány Lajos is döntő fontosságúnak nevezett és ilyen irányban egyeztetett. A kultúrhérosz-szereplő nyomait meséinkben fedezi fel. A többretegű világkép ilyen, ám ide sorolja a püncösdi királyt, a mesebeli táltos lovat. És cseppet sem meglepő, hogy László Gyula nyomán sorolja ide a mitikus birkózást. És noha más mozzanatokot is említ, a voltaképpen néphit-adatok alig szerepelnek itt. Viszont éppen ezt tárgyalja 1979-ben a *Kortárs* c. folyóiratban közzétett esszéje¹⁵⁹. A szépirodalmi folyóirat ugyan nem

¹⁵⁵ Vargyas Lajos 1943a, 1943b. Könnyebben hozzáférhető újraközlésük: Vargyas Lajos 1984. 7-24, 25-46, 457.

¹⁵⁶ Vargyas Lajos 1946.

¹⁵⁷ Vargyas Lajos 1969. Könnyebben hozzáférhető újraközlése: Vargyas Lajos 1984. 91.

¹⁵⁸ Vargyas Lajos 1977. Könnyebben hozzáférhető újraközlése: Vargyas Lajos 1984. 96-120.

¹⁵⁹ Vargyas Lajos 1984. 457. ezt a forráshivatkozást adja meg, ugyanitt (121-144 lapokon) olvasható az írás újraközlése is. (1979-ben a *Látóhatár* c. tallózó folyóirat is átvette.) Eredetileg azonban az írás az akkori nevén még *MTA Néprajzi Kutatócsoport* által szervezett „mitológia”-konferenciára (1978 szeptembere) készült, sőt előzetes kiadványként meg is jelent. Vargyas Lajos 1978 szövege a tudományos változat, ahol vannak forráshivatkozások (tíznel kevesebb), és irodalomjegyzék (tizenöt adat, ebből 4 Vargyas korábbi tanulmányára). Természetesen egy tudományos konferenciára készített, korlátozott terjedelmű hozzászólásban nem lehetett teljes filológiai dokumentációt adni. Ezért adhatunk igazgat Vargyasnak, aki az irodalmi folyóiratban való másodközlést tartja eredetinek és forrásértékűnek, ahol filológiai dokumentálásra legfeljebb észrevétlenül kerülhet sor.

alkalmas tüzetes filológiai dokumentálásra, Vargyas mégis igen sok adatot említ, ezeket részletesen csoportosítja is. Véleménye szerint mai (és már középkori) vallási terminológiánkban egyaránt fontos az „új szavak” megjelenése (ez azt jelzi, hogy maga a jelenség vagy intézmény volt ekkor újdonság), valamint régi szavak továbbélése-jelentésváltozása (ez meg arra lehet példa, hogy már régen is megvolt a magyar hiedelmekben a továbbfejlődés lehetősége). Három szócsoportha: „a korábbi varázslás-sámánkodás kifejezései” – „a keresztény fogalmak” – világi vonatkozásban is használható szavak: együttvéve több mint harminc kifejezés. Ezeket (*A Magyar Nyelv Történeti-Etimológiai Szótára* akkor szinte friss kötetei alapján) mind be is mutatja. Dolgozata második felében már fentebb idézett műfaji áttekintést ismétli meg. Vargyas dolgozatában nem is az említett szavak felsorolása az újdonság: ezt majd minden magyar nyelvészeti és őstörténeti áttekintés idézi. Mégcsak nem is csoportosításuk (finnugor – törökös – későbbi) az újdonság. Vargyas újításként azt említi, hogy itt a folyamatosságról és folytatódásról van szó. Ám itt hasonló gondolatokat ő előtte is többen leírtak¹⁶⁰. Még az sem társtalan, ahogy a nyelvi-szemantikai és vallástörténeti-művelődéstörténeti adatokat egymás mellé helyezi¹⁶¹. Ám mindez együtt más szerzőknél ritkán fordul elő. Sok szempontból a leginkább megkonstruált rendszer ez. Nem is kifogásoljuk, inkább csak két megjegyzést szeretnénk tenni.

Eltelktve indokolatlan és ötletszerű szabir-magyarázatától¹⁶²: e rendszerben két problémát nem sikerült megoldania. Egyrészt megfeleldezik elődeiről (ha idézi őket, ha nem), és náluk már tisztázott felismeréseket újból, rögtönözve próbál megoldani. Másrészt, és ezzel a legszorosabban összefüggő módon, Vargyasnál a rendszer csak valamilyen absztrakció, igazolhatatlan feltevés, üres evolúció. Az „őseberítő” a vallások „magasrendű fogalomköréig” minden elhelyezhető, és mondjuk az „ég” vagy a „menny” szavak honfoglalás előtti jelentéstörténetéről csak spekulációk képzelhetők el. Róheimnél még két nagy rendszer is van a háttérben (az evolucionista és a freudista fejlődéslélektani), László Gyula még társa-

Egyébként éppen a szótörténeti-etimológiai érvelés igen sajátos problémát okoz, ha az ilyen adatokat „a honfoglaló magyarság hitvilágának” kutatására vetjük be. Köztudott ugyanis, hogy éppen a honfoglalókról nincs (sok) nyelvi adatunk. A magyar szótörténeti forrásadatok későbbiek. A komparatív filológiával kibogozható etimológiák viszont ennél természetesen régebbiek. Vagyis a 896 körüli időszakra vonatkozólag a filológus végül is azt következtet ki, amit éppen aktuálisnak vagy legalábbis hihetőnek vél.

¹⁶⁰ Hogy csak néhány, tudománypérszerűsítő munkát említsünk, amelyek ilyen részeit Vargyas egyáltalán nem veszi figyelembe (és egyetemi jegyzeteket, segédkönyveket itt nem is említve): Ortutay Gyula 1940. (IV. fejezet, sok későbbi kiadásban, végső soron ez a forrása Balassa Iván – Ortutay Gyula 1979. 632-654, 702-703. áttekintésének); Dömötör Sándor – Katona Imre 1959. 52-55. (Katona Imre későbbi és idegen nyelvű műveit nem is idézve); Voigt Vilmos 1965a. 719-729; Kósa László 1976. 5-17. (Kósa későbbi műveit itt sem említtve). Ezek hasonlítanak is egymáshoz, mégis megkülönböztethetők (és megkülönböztetendők lennének). Egyezik az idézett művek módszere is: itt sem közölnek közvetlen adatokat, csupán általában vázolják a szerzők elgondolásait, bizonyítékaikat ismertnek tételezik fel, és ők sem részletezik.

¹⁶¹ Ezt jellemzi Voigt Vilmos 1977.

¹⁶² Ld. Vargyas Lajos 1984. 143-144.

dalmi rendszerek, családrendszerek, települési formák milyenségét tartja rendező elvnek. Vargyas nemcsak hogy nem idézi mesterei rendszereit, hanem ezekről el is felejtkeznek. Az ő sémái a (végső soron társadalom-) kutató történész és nem a kutató történelem (és maga a társadalom) logikáját tükrözik – mintha ez utóbbi nem is létezne.¹⁶³

Még egy további szempontból is „visszalépés” Vargyas megoldása. (A visszalépés szót itt nem tartom egyértelműen negatívnak – ám előrelépésnek sem.) Vargyas steril filológiája nem illeszkedik mondjuk egy mitológia rendszerébe (amit éppen a magyar ősvallás vizsgálatakor nem tartok bajnak), ám nem követi azt a helyes irányba tett fordulatot sem, amit Róheim néphit-és-népszokás koncepciójában (ám akár László Gyula monográfiájában is) már tapasztalhattunk: az egyes szavak/fogalmak nem kell, hogy izoláltan szerepeljenek, hanem éppen a néphit és a népszokások, akár a népelet rendszerébe tartoznak. Észak és éjszaka, dél ‘égtáj’ és dél ‘napszak’ szavunkat még egymástól sem választhatjuk el, nemhogy a tér és az idő beosztásától. A *menny* mást jelent a tajga vadásza, a sztyeppe sátorlakója meg a falusi házakat építő földműves számára. „Ősvallásunkról” sem sokat értünk meg, ha például nem ismerjük a „szivárvány” szó nyelvi és vallási tipológiáját; a boszorkány alakját pedig a ‘megnyomás’ és a boszorkánypörök világában, vagyis egy komplex rendszerben kell értelmezni¹⁶⁴. (Ezt ugyan könnyebb igényelni, mint érvényesíteni!) Vargyas ősvallás-koncepciójából azonban éppen ez a fajta rendszerszerűség hiányzik. Azért hiányzik az ‘ősvallás’-fogalom meghatározása is nála, mivel nem érzi, enélkül egyetlen mozzanat (szó, fogalom, cselekvés, szokás, hiedelem stb.) sem értelmezhető igazán: sem statikusan, sem evolucionista módon. Gyakran nincs adatunk az ilyen szemlélet érvényesítéséhez elegendő számban vagy minőségben. Azért maga a probléma megvan, és éppen ezért kell utalni erre a szempont-ra. Ilyen távlat előtt egyébként a fantasztikus párhuzamok zöme automatikusan úgysis semmivé válik.*

Budapest

VOIGT VILMOS

¹⁶³ Ilyen szempontok természetesen megtalálhatók a magyar történettudomány és művelődéstörténet kézikönyveiben, ezeket azonban itt nem kell idézni. Ezek gyakorlatilag másfél évszázada megszakítatlanul követik egymást, egymástól is sokat átvéve.

¹⁶⁴ Noha a sámánhit és az ősvallás elemeinek a magyar boszorkányhitben való "továbbélése" néprajzi közhely nálunk, és kiadványok tárgymutatóiban csakúgy megtalálható, mint népszerű előadások szövegeiben – az ilyen módon (is) értelmezhető adatok összegyűjtése eddig még nem történt meg. Dolgozatom 187. jegyzetében utalhatok e kérdés további szakirodalmára. Szerencsés módon az utóbbi időben mind az adatok értelmezése, mind ezen értelmezések értelmezése nyomtatott formában is hozzáférhető. Előbb készítettem el dolgozatomat az 1996. március 25-én "A honfoglaláskor és Árpád-kor folklórja" című tudományos konferenciára. Azóta ez meg is jelent. Itt közvetlenül Pócs Éva munkásságára hivatkozhattam (Voigt 1996. 24-24). Pócs Éva könyve (1997) ehhez képest későbbi. Itt számos helyen, már a bevezetőben is (pl. a 20. skk. lapokon) ilyen értelemben is szerepel a téma. E mű disszertáció-változatának opponensként sem képviseltem más felfogást. (Ez az írásos vélemény azonban publikálatlan.)

* A tanulmány második része következő számunkban jelenik meg. (Szerk.)

A LEÁNY HOZOMÁNYA A NÓGRÁD MEGYEI NÉMET FALVAKBAN

Nógrád megyében három településen élnek németek: Berkenye, Szendehely és Katalin puszta. Történetükről egy korábbi dolgozatunkban közöltünk adatokat.¹ Témánk bemutatásához néhány történeti adatra itt is szeretnénk a figyelmet felhívni, hiszen a gazdasági-társadalmi változások itt is befolyásolták a hozomány javainak összeállítását, megszerzését.

A török háborúk idején teljesen elpusztult Berkenyét, a váci püspök 1718-ban népesítette be németekkel. Ekkor a faluba 24 féltelkes jobbágy és 24 zsellér család telepedett be. A túlnépesedett családok már az 1750-es évek elején arra kérték a váci püspököt, hogy a Katalin puszta mellett lévő Szenthely nevű határ-részben egy új falut létesíthessenek. A falu 1753-ban létesült Szendehely néven, ahol húsz féltelkes jobbágy letelepedésére kaptak engedélyt. Katalin pusztára – ahol eddig csupán néhány mészégető élt – tizenkét család költözhetett ugyanebben az évben, akik a berkenyei és szendehelyi zsellérekkel együtt az uradalmi erdőket gondozták.

Berkenyén a zselléreltek számát nem növelték, Szendehelyen viszont az 1820-as évektől, két utcasort létesítettek házaik felépítésére. Ez utóbbi miatt Szendehely lakóinak száma Berkenyéhez viszonyítva megháromszorozódott. A püspöki erdők művelése a magas számú szendehelyi zsellérek mindegyikének már nem tudott munkát és megélhetést biztosítani. Az erdei munkából élő férfiak többsége kénytelen volt szakmát tanulni. Az 1840-es évektől egyre többen ismerkedtek meg a kőműves, ács, asztalos, szabó, stb. szakmával. Számuk a II. világháborúig állandóan emelkedett.² A zsellér és iparos családok leány tagjai 12-13 éves koruktól szolgálonak szegődtek a helyi és a berkenyei gazdákhöz, a váci, majd a budapesti polgár családokhoz, hogy napi élelmüket, ruházatukat, a kiházásításhoz szükséges javakat megszerezhessék.

Az általunk vizsgált német falvakban, a telki földeket a jobbágyfelszabadítás után sem osztották fel a család gyermekei között. Az osztatlan gazdaságot, szinte a

¹ Zólyomi József: *Adatok a Nógrád megyei német telepítésű falvak (Berkenye, Szendehely, Katalin puszta) történetéhez 1848-ig*. Adatok, források és tanulmányok a Nógrád Megyei Levéltárból 17. kötet. Salgótarján, 1990. 365-463. A lakodalmi szokásokat a Művelődési Minisztérium Múzeumi Főosztálya, a „Magyarországi és Etnikai Kisebbségekért” Közalapítvány, Berkenye és Szendehely Önkormányzatának anyagi támogatásával gyűjtöttük össze.

² Zólyomi József: *Szendehely társadalma a XIX. század közepétől a II. világháborúig*. Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve XV. Salgótarján, 1989. 175-193.

II. világháborúig, általában a legidősebb fiú örökölte. A gazdaság új irányítója a zsellérsorra költöző testvéreket pénzzel elégítette ki. A fentebb elmondottakból következik, hogy Berkenye és Szendehely társadalma egy nagyon szűk földművelő paraszti (24, illetve 20 család) és egy magas számú zsellér rétegből állt. Ez utóbbi családoknak ugyan lehetett egy csekély szőlőültetvényük, de megélhetésüket, tanult mesterségükkel, napszámban végzett munkájukkal, szolgának, szolgálónak szegődve keresték meg.

A német falvainkra gazdag levéltári forrásokkal rendelkezünk. Segítségükkel a betelepítés óta nyomon követhetjük gazdálkodásukat, terméseik eredményét, összetételét, állatállományuk számát, szolgáltatásaik nagyságát. A magyar és szlovák falvak tárgyi kultúráját – mint erre 3. jegyzetünkben utalunk – már a XVIII. század elejétől megközelítő pontossággal ismerjük. Tudjuk, hogy milyen házakban laktak, abban milyen bútorokat, használati eszközöket őriztek, milyen ruhában jártak. Az ezek megismerését segítő, a legtöbb adatot tartalmazó kárbebecslések a német falvaink forrásgyűjteményeiből teljesen hiányoznak. Semmi támpontunk sincs arra, hogy a XVIII. században milyen lehetett az általunk vizsgált német falvak tárgyi ellátottsága, annak összetétele.

A leány hozományára is utaló legkorábbi adatok – mint a másik két etnikumnál – a XIX. század első feléből származnak. A németeknél azokban a perekhez csatolt házassági szerződésekből találjuk a legtöbb utalást a stafirung tárgyaira, amelyeket az özvegy nők-férfiak készítettek lakodalomuk előtt. Az ismét férjhez ment vagy megnősült özvegyek a szerződésben arról biztosították magukat, hogy az előző házasságukból származó leány akkor is megkapja hozományát, ha ők a lakodalom idején már nem élnének. Vagyis az életben maradó házastárs köteles volt az elhunyt feleség vagy férj leányának, a helyi szokásoknak megfelelő, anyagi javakat kiadni. A szerződések – mint alább olvashatjuk – gyakran megnevezik azokat a tárgyakat, amelyek a leány hozományához tartoznak. Az alábbiakban e házassági szerződésekből mutatunk be néhányat, azokból kiemelve a hozománynak szánt tárgyak felsorolását.³ Összehasonlításképpen néhány levéltári adatot közlünk a XIX. század első feléből, a másik két etnikumra vonatkozó, a leányok hozományát ismertető, vagy arra utaló iratokból.

Szilágyi Katalin szalmatercsi jobbágy leánya 1800 körül ment férjhez Óze Mátyás zsellérhez. Hozományát az alábbi volt: „Hét derekaly, 9 vankus, 2 dunna mind tollúval töltve, – Egy ágy, – Kilencc darab pamukos vankus haj, – öt darab lepedő kötéssel, – Egy új rókás mente, – Egy Bariskás mente, Egy új Gyöngyösi czuczaj, – öt fejér szoknya, – Két patyolat gyüretke, – öt fodros ingvál, – Két pár csizma.” [Nógrád Megyei Levéltár (továbbiakban NML) IV. 193. 2. SZJCSKJB 6. 13/1851.]

A Szécsényben lakó Vilim Borbála 1820 körül ment férjhez Pálfi József telkes gazdához. A férj testvére az alábbiakat vallotta: „Én Pálfi Mária, mint Pálfi József testvére, ki midőn a házhoz hozta feleségét Vilim Borbálát együtt laktam bizonyítom, hogy Pálfi Józsefnő Vilim Borbála kiházásitáskor kapott és a házhoz hozott: 3 főkötőt mesterembereset, 1 fejét, 1 tafotat atlasz pántlikával, egy rókás mentét, 3 öltő ruhát, ágyat, 4 vankust, egy dunnát, derekalyt, ládát s több fejét ruhát.” (NML 3. 5., 11. 146/1852.)

³ A magyar és szlovák falvak népi építkezésére, a lakóház berendezésére lásd: Zólyomi József: *Nógrád megye népi építkezése a levéltári források alapján 1700-1850*. Múzeumi Közlemények 20. Salgótarján, 1974. 5-74.

Poholányi János felsősápi juhász 1827-ben vette el feleségül Kiszely Borbálát. „Mint akkori tanúk jelenlétében kapott szülejétül 1 dunát, 3 vánkust és nyoszolyát – 1 szekrényt és 1 stokot, mellyet be bizonyítani akár mikor készek vagyunk.” (NML IV. 181. 3. III/97/1850.)

Az endrefalvai Hafre János negyedtelkes gazda leánya 1841-ben ment férjhez. Egy évtizeddel később a fiatalasszony meghalt, gyermeke nem született, ezért – a törvények értelmében – a tíz évvel korábban kapott hozományát a testvérek visszakövetelték. 1853. augusztus 21-én a szécsényi járásbíróshoz az alábbi beadványt küldték: „Alul írottak jelen soraink által bizonyítjuk azt, hogy Hafra Ilona kiházasítása alkalmával következő ingóságokat vitt el legyen u.m.: 4 tömöt vánkust ünneplő pamutos borítással, – 2 derekalyt fehérét 4 nyisteset, – 1 felső dunnát tarkát, – 1 ládát, – 1 szekrényt, – 1 rókás mentét, – 1 mákos szoknyát, – 1 veres kartony szoknyát, – 1 tarka szoknyát, – 2 keczelét egyik fekete a másik kék, – 1 veres szélyű kendőt, – 1 fehér kendőt varrottat, – 1 tiszta veres kendőt, – 3 ünneplő ingvált, – 1 kötéses lepedőt, – 2 ágyra való lepedőt, 1 nyoszolyát.” (NML IV. 193. 2. SZJCSKJB H 24. 336/1853.)

Szládek Antal sóshartyáni jobbágy fia 1860-ban kötött házasságot Staban Terézia hajadonnal. A leány hozományában az alábbiakat írták össze: „1 dunna, – 1 derekaly, – 3 vánkó, 3 ágyi lepedő, – 1 nyoszolya, – 1 szakállas fejér patyolat kendő, – 1 Sattyanyos kendő, – 1 veres gátsi kendő, – 1 fejér gátsi kendő, – 1 csecse kendő, – 1 csipke kendő, – 3 darab kék keczelye, – 1 fekete keczelye, – 1 tarka szoking, – 1 fekete csecse szoking, – 1 csikos csecse szoking, – 4 patyolat ingvált, – 4 vásszony ingvált, – 6 darab vankushaj, – 1 kék virágos pruszlik, – 1 ködmön, – 1 mente.” (NML IV. 198. 14. SZJCSKVSZB S 17. IV/21/1860.)

A zsellérlányok hozományáról jóval szerényebb leltárakat őriznek forrásaink. Egy panyidaróci zsellér leánya azt valotta 1852-ben, hogy amikor kiházasították „4 feketőt, – egy kendőt, – nyolc kisebb kendőt, – egy vankus haját,” kapott szüleitől. Vallomásában kihangsúlyozta, hogy dunnát, ködmönt, ládát, nyoszolyát nem kapott. (NML IV. 191. 6. LJCSJB B 13., 81-183/1852.)

A leány hozományára sok adatot őriznek a végrendeletek, a hagyatéki perek, a ritkán fellelhető házassági szerződések. E forrásokban leltárakat nem találunk, de gyakran utalnak olyan öltözétdarabokra, amelyeket a szülők biztosítani szeretnének leányuk későbbi kiházasításuk alkalmával. Barka István panyidaróci féltelkes gazda 1856-ban felbontott végrendeletében olvashatjuk: „... szeretett leányaimra való nézve meg hagyom azt – a férfi gyermekeimnek – hogy leányaimat ruházzák mind addig még az Isten nekik hittes párt nem rendel – midőn pedig férhez menendők lesznek kötelességül gyermekeimnek hagyom azokat illendően adják ki s minden leányomnak legyen mentéje.” (NML IV. 196. 24. LJCSKVSZB B 15. 1172. IV.16181/1856.)

Egy 1814-ben Borsosberényben keltezett házassági szerződésben a feleség kikötötte, ha ő előbb halna meg mint a férje, az utóbbi „az asszony leánykáját, melly az első urától maradott; ha hogy megmaradna és férjhez menne, kiruházza s vegyen neki mentét, rása szoknyát...” [Pest Megye Levéltára Váci Osztály (továbbiakban PMLVO) XXXIII. 21. doboz 361.] A posztóból készült szoknya a női öltözet egyik legértékesebb darabja lehetett a XIX. század közepén. Medvegy Zsuzsanna patvarci leány, aki Szelestyénben ment férjhez, a bírósághoz 1852-ben benyújtott levelében azt vetette az akkor már elhunyt szülei szemére „... mind szokás paraszt lányoknak posztószoknyát csináltatni férhő menéskor azt nem kaptam” (NML IV. 181. 8. III/4/1852.)

Aki tehette – a bútoron, ruházaton kívül – állat és csekély terjedelmű irtványföld ajándékozásával is kiegészíthette leánya hozományát. Gardek János ebecki zsellér 1854-ben készült végrendeletében úgy rendelkezett, hogy Borbála nevű kiskorú unoka leányát „... fíjam Jóska annak idejében ha férjhez menne illően kiadni ő véle egy üszöt adni köteles.” (NML IV. 181. 8. III/4/1852.) Buth András dejtári negyedtelkes gazda 1852. május 20-án kelt végrendeletében vagyonának felosztásáról intézkedett. Ebben olvashatjuk: „Verona leányomnak férjhez menetkor adtam két jármos ökröt és akkoron szokásban lévő mentét, a vadkerti határban két kilás földet ... nem különben Kati leányomnak adtam férjhez menetkor hároméves üszőborjút, és egész kiruházást.” (NML IV. 181. 8. III/4/1852.)

Az 1836-1840-es évekig a parasztesaládok használatában levő telkiföldek örökléséből a leányok ki voltak zárva, így az nem lehetett része hozományuknak. A hatóságokhoz készült beadványaikból is az tűnik ki, hogy telkiföldet, 1840-ig, kiházasításkor nem adtak a leányoknak. Ennek szemléltetésére egy marcali (Nógrádmarcal) féltelkes jobbágy 1853-ban írt beadványából idézünk: „Idősb Daróczi József újjólag bizonyosságot teszek arról, hogy helségünkben mióta emlékszem egész mai napig

azon szokás divatozott, miszerint a leánynak minden örökségi jussul egyebet nem adtak férjhez mentelekor mint: egy szekrényt, egy ládát, ágyi neműt, többféle alsó és felső öltözet ruhát s végre egy mentét, és így ezzel egészben ki volt a gazdaságból elégesítve. – Ezt pedig annál inkább bizonyíthatom, mert leányomat én is e szerint osztottam ki.” (NML IV. 181. 3. IV/42/1853.)

Schmidt Jakab – özvegy Genzelman Marianna berkenyei lakosok 1808-ban kötöttek házasságot. Házassági szerződésük második pontja az alábbiakat tartalmazza: „... az ifjú házások kötelesek lesznek a menyasszony kiskorú leánytestvéreinek – ha az férjhez megy – esküvői ruhát, egy dunyhát nyomott huzattal, hat párnát ugyancsak nyomott huzattal, egy házi és egy gyári készítésű abroszt, egy házi és két gyári készítésű zsebkendő, egy házi és egy gyári készítésű törülközőt adni.”⁴

Özvegy Mechl Julianna és Schlenk Ádám szendehelyi lakosok házassági szerződése 1811-ben készült. Ennek harmadik pontjában a menyasszony kikötötte, hogy leendő férje, az első házasságából származó Hainisch Anna Mária leányának, ha az férjhez megy, az alábbiakat köteles részére biztosítani: „Az illendő ruházat mellett biztosítandó számára egy ruhásszekrény, amelyet itt szoktak venni. Tartozik kiadni egy ágyat szalmazsákkal, valamint egy dunyhát két dupla nyomott huzattal, öt nyomott huzatú párnát, kettőt tollastól, két durva kenderből, egy gyolcsból való lepedőt, egy vékony vászonból készült abroszt, két durva és egy vékony törülközőt. A lepedők és törülközők szegélydíszszel és csipkével legyenek ellátva.”⁵

Behacsek Ferenc 1821-ben kötött házasságot a Berkenyén lakó özvegy Lonich Mariannával. A házassági szerződésben rögzítették, ha a menyasszonynak az akkor már felnőtt leánya férjhez menne, a családi költségvetésből az alábbi hozományt biztosítják részére: „menyasszonyi öltözetet, egy ruhás szekrényt, ágyat, két dunyhát, tíz duplahuzatú párnát, öt házi, két finom lepedőt, egy házi, egy gyári szövésű abroszt, továbbá öt kender és egy finom szövésű törülközőt, továbbá kötelezik magokat a nevezett jegyesek, hogy leányuknak lakodalmára három akó bort, ötven font marha-, harminc font disznóhúst, továbbá két kila sütnivaló búza- és két kila rozslisztet adnak, valamint egy tehenet.”⁶

Lonich József berkenyei zsellér Marianna nevű leánya, amikor az 1825-ben férjhez ment Haffner Jánoshoz, az alábbiakat kapta hozományába: „Egy fennálló fenyőfa festett szekrényt, egy puha fából készül Nyoszolyát, egy felső dunnát, 6 vánkost, két vékony és két vastagabb lepedőt, ismét egy vékonyabb kivarrott lepedőt, négy törülközőt, egy 30 forintos szoknyát, egy 30 forintos ködmönt, egy szalma vastag sztrozsákokot, egy pár cipőt és egy pár Strimflit.”⁷

Az egyik fentebb idézett példában már találkozhattunk a gyakorlattal, hogy tehenet is adtak a leány hozományába. Vágner Bernát szendehelyi zsellér Éva nevű leányának, aki 1835-ben ment férjhez Berkenyére, egy borjas tehenet is adott a hozományához „... oly ígéretes feltételek mellett: – három Borjúknak ő nállok való megellése után, kötelesek lesznek vissza adni a Tehenemet”. A leány apja

⁴ PMLVO XXX. 11. l. 17. csomó. Németből fordította: Hausel Sándor.

⁵ Uo. 8. csomó. Németből fordította: Hausel Sándor.

⁶ Uo. 15. csomó. Németből fordította: Hausel Sándor.

⁷ Uo. 16. csomó.

azért kérte vissza a tehenet, hogy azt az akkor férjhez ment másik leányának is hozományába tudja adni.⁸

A vizsgált német falvakban a XVIII. század közepétől jelentős szőlőültetvények voltak. A gazdák és zsellérek gyakran adtak leányuk kiházásításakor 1-2 sor, vagy 1-2 kapás szőlőterületet is.

Megyénk német településeinek történeti feltárásához, néprajzi szempontú adatainak összegyűjtéséhez, sajnos csak az 1970-es évek végén kezdtünk hozzá. Ez különösen azért sajnálatos, mert a hagyományos népi kultúrájukból csak néhány évtized anyagát tudtuk összegyűjteni. A kikérdezhető idősebb adatközlőink többsége ugyanis 1910-1920 között született. Az 1970-es évek végétől megkezdett gyűjtéseink alkalmával már csak olyan adatközlők átélte ismereteit jegyezhetjük le, amelyeknek időhatára az 1910-es évek végével kezdődik. A vizsgált településeink zártsága miatt az előző generációk elmondott történeteit itt jobban megőrizték mint a szomszédos falvakban. Gyakran tapasztaltuk, hogy családjuk történetéről, 100-150 évvel korábban élt tagjairól is megbízható ismerettel rendelkeztek. Levéltári forrásokkal is bizonyítható az a visszaemlékezés, mely szerint a XVIII. század közepén, a Katalin pusztára érkezett első telepesek a hegyoldalba vájt lakásokban éltek. A nép életéről, a szokásokról, a témánkhoz kapcsolódó hozomány összetételéről, azonban a századforduló előtti időből kevés ismeretet jegyezhetünk le. Így tanulmányunk törzsanyagát csak azokból a visszaemlékezésekből meríthettük, amelyek az adatközlők saját élményeikből, tapasztalataikból származnak.

A három német településünkön a szokásokat, a hagyományokat a II. világháborúig megőrizték. A háborút követő különböző megpróbáltatások (kitelepítés, családok összeköltöztetése, idegenben végzett kényszermunka) a hagyományok továbbélésének nem kedveztek. Az eddig ismert és gyakorolt szokások jelentős része megszűnt. A háború után tartott lakodalmakban a régi szokásoknak csak néhány elemét tartották meg. Továbbra is ragaszkodtak a megszokott lakodalmi ételekhez, (húsleves metélt tésztaival, – főthús paradicsomszósszal, tormával, – pörkölt nokedlivel – pecsenye – tejberizs mézeskalács reszelékkel megszórva), azok felszolgálásának sorrendjéhez. Még az 1980-as évek elején is feltették a vőlegény fejére – a templomi esküvő ideje alatt – a karikába hajtott, kék-fehér-rózsaszín szalagokkal díszített rozmaring koszorút (*krancla*). Ebben az időben is szokásban volt, hogy a menyasszony koszorújára, zsebkendő tertiettek az avatás idejére. A násznép figyelme az oltárt megkerülő menyasszony koszorúján lévő zsebkendőre összpontosult. Úgy tartották, ha a zsebkendő leesik, akkor a menyasszony már nem szűz. Elmaradt viszont a látványos ágyvitel, a lakodalmi ebéd előtti *éra-tánc*, ebéd alatt a menyasszony cipőjének ellopása. A koszorúslány sem tett almába szűrt, szalagokkal feldíszített rozmaringszálat a templom oltárára, a zenét sem az asztalra

⁸ Uo. 17. csomó. A levéltári források az özvegyasszonyoknak az új házasságukba vitt anyagi javait is hozományként tartják számon. Gyurovics Erzsébet nógrádi özvegyasszony rokonai azt vallották, hogy amikor az 1806-ban férjhez ment Purtz Antal berkenyei özvegyemberhez: „...a menyasszonynak 953 forintból, egy tehénből, egy szamárból, egy taligából és 23 szekéren szállított vagyontól állt a hozománya.” (PMLVO XXXIII. 11. l. 17. csomó.)

helyezett széken ülő harmonikás és dobos szolgáltatva. Az egykori bútorok, öltözetek, más kiegészítő darabok is kiszorultak a leányok hozományából. Napjainkban (1995), már csak azok az asszonyok járnak népviseletben, akik 1940 előtt születtek.

Az 1970-es évek végén megkezdett terepmunkánk során, a második világháborúig e falvak közösségi és családi életéhez hozzátartozó, azokhoz mereven ragaszkodó még élő szokásaival már alig találkozhattunk. A háború után kialakult gazdasági-társadalmi viszonyok nem e szokások felélesztésének, hanem fokozatos elsoványodásának kedveztek. Szerencsére, az egykor hozományukba kapott tárgyak közül sokat megőriztek. Így a tárgyak leírásánál nemcsak az adatközlők visszaemlékezéseire kellett hagyatkoznunk, azok anyagáról, formájáról, díszítettségéről magunk is meggyőződhattünk.

Tanulmányunk anyagának összegyűjtéséhez, a három településen, mindazokat az asszonyokat felkerestük akik 1945 előtt tartották esküvőjüket. Részletesen lejegyeztük hozományuk összetételét, a tulajdonukban még meglévő tárgyairól pedig színes diafelvételeket készítettünk. A helyszínen felvett leltárak száma meghaladja a százat, melyek darabjait több mint ezer diafelvételen örökítettük meg.

A kiházasításkor kapott anyagi javak összeírásánál azt is feljegyeztük, hogy azok közül melyek készültek újonnan, melyekhez jutott öröklés révén. Az adatok összesítésénél meglepődve tapasztaltuk, hogy a hozományban milyen jelentős volt az örökölt darabok száma. Az elkészített 106 darab leltár szerint, a kiházasításkor kapott bútorok mindegyike csak 44 esetben volt új. A többieknél a bútorok valamelyike egykor az édesanyja, vagy egy idősebb közeli nőrokon hozományához tartozott. Leggyakrabban a szekrény volt az örökölt darabok között, mert annak formája, díszítése az egymást követő generációk ideje alatt jelentősen nem változott. A festése ha megkopott, asztalosokkal újjátették fel. Az ágy viszonylag ritkábban tartozott az örökölt bútorok közé, mert az ágyvégek kiképzése gyakrabban módosult, azt divatosá, a kor ízlésének megfelelővé tenni csupán átfestéssel nem lehetett.

A vizsgált német falvakban a népviselet egyes darabjai nem különülnek el annyira a felnőtt korosztályok között, mint azt a magyar és szlovák falvakban tapasztalhattuk. A német falvakban a női ruhadarabok többségét húszéves kortól hatvanéves korig lehetett hordani. De itt is voltak olyan öltözetdarabok, amelyeket csak fiatalasszony korában viselhetett: pl. a kék kamgárn anyagból varrott, széles gallérú derékig érő kabát (*micla*), a vállkendők, a kötények, a fejkendők, a lábbelik egyes típusai. A leány anyja e megkímélt darabjaival, mivel ő már nem viselhet, gyarapította a hozományt. A nagyanya fiatalkori ruhatárából szoknyákat, fejkendőket, kacamajkát, blúzt, lajbikat adott. A lepedők, törülközők, ágyterítők, abroszok egy részéhez is öröklés révén jutott a férjhez menni készülő leány. Összesítéseink szerint a gazdáknál a hozomány 20-25, a lakosság többségét kitevő iparosoknál, napszámosoknál 10-15 százalék volt az örökölt darab.

Azt tarthatnánk természetesnek, hogy a falusi gazdák leányai sokkal gazdagabb ruhatárral mentek férjhez, mint a szegényebbek. Számos esetben ennek ellenkezőjével találkoztunk. A 12-13 éves korában szolgálónak szegődött, vagy a rendszeresen napszámba járó leány több ruhával tudott férjhez menni, mint annak a

gazdának a leánya, akinek 2-3 leánytestvére várt még kiházásításra. Említésre méltó a szendehelyi Schlenk Antalné (sz.: 1912) ezzel kapcsolatos véleménye: „Tizenkét éves koromtól voltam szolgáló. Minden megkeresett pénzemet ruhára költöttem. Amikor 1931-ben férjhez mentem több ruhám volt mint akármelyik gazda lányának itt a faluban. Mi szegény lányok keresetünket csak ruhára költöttük, földet nem vehettünk, mert ha volt is, azt a gazdák szerezték meg.” Ez utóbbiaknál azért feljegyezhetünk olyan eseteket is, amikor családi és személyes tragédiák miatt, nagyon szegényes ruhatárral mentek a leányok férjhez.

A leányok a hozomány összeállításában, megszerzésében tevékenyen részt vettek. A gazdák leányai állandó munkásai voltak a család gazdálkodásának folyamatában, a termelési értékek előállításában, melyért cserébe megkapták a kiházásításukhoz szükséges anyagi javakat. A szegényebbek többnyire a maguk keresményéből szereztek be mindent, ami a hozományukhoz szükséges volt.

A leányok 8-9 éves koruktól segítettek a szoknya beszegésében, a fejkendő monogram betűinek kivarrásában, a fehér vállkendő kihímzésében. Közreműködtek a stafirunghoz tartozó lepedők beszegésében, az ünnepi lepedők csipkéinek felvarrásában, megtanulták a szoknya derekának apró ráncokba szedésének módját, a ruha, a lakástextília szakszerű tárolásának hagyományos rendjét.

Berkenye és Szendehely társadalma két rétegre bontható: a kevés számú telkes gazdákra (24, illetve 20 fő) és a nagy létszámú zsellérekre. Ez utóbbiakhoz tartozott Katalin puszta lakossága is. Ezekben a falvakban a telki földek – a németek sajátos örökösödési szokása miatt – nem kerültek felosztásra a családból kiválni szándékozó gyermekek között. A telkes gazdák száma ezzel – a betelepítéstől a II. világháborúig – állandósult. Nem voltak negyedtelkes, vagy ennél kisebb töredéktelekkel rendelkező gazdaságok, amelyek eltérő vagyoni helyzetű családok kialakulását tették volna lehetővé a földművelő parasztság között.

Berkenyén és Szendehelyen a parasztok féltelkes gazdaságokkal rendelkeztek. A XIX. század végén, századunk első évtizedeiben kevés földet megvásároltak ugyan a váciaktól és a nógrádiaktól, de ez a féltelkes gazdák közötti vagyoni különbséget nem növelte annyira, hogy az a hozományt jelentősen befolyásolta volna.

A másik társadalmi rétegnél a zsellérekénél sem mutatható ki számottevő vagyoni rétegződés, amely a kiházásításkor adott anyagi javak összetételét, mennyiségét meghatározta volna. A családlapokból összesített számszerű kimutatásaink szerint, néhány esetben előfordult, hogy a gazdák leányai többnyire öröklésből valamennyivel több ruhadarabot (szoknya, blúz, kacamajka, fejkendő, stb.) kaptak lakodalmuk alkalmával mint a zsellérek. Úgy gondoljuk, hogy a gazdák-zsellérek hozományának, táblázatokba foglalt adatainak közlése az olvasó részére sem adna több következtetési eredményt, mint amit fentebb megállapítottunk.

A leányok hozományáról készült leltárakból kitűnik, nem kevés azoknak a tárgyakkal a száma, amelyek mennyiségét a vagyoni különbség nem befolyásolta. Például a bútorokból, a vállkendők egyik típusából, a kamgárnból készült széles gallérú kabátból, a kötények egyik fajtájából, a hátikosárból, a varrókosárból, a varrókőből, a kapából, a sarlóból, az eltérő szabású lábbelikből, stb. a

gazdagabbak sem adtak többet mint a szegényebb családok. A táblázatból ugyan kiolvasható lenne a tárgyak számának azonossága vagy eltérése a gazdákzsellérek rovatában, de anyaguk, díszítésük, használatuk megismerésére alig adna lehetőséget. Ezért arra az elhatározásra jutottunk, hogy a táblázatok közlését mellőzzük. Témánk bemutatásánál hasznosabbnak ígérkezik ha a kiházásításkor kapott tárgyakat csoportosítva, azok anyagára, díszítésére, használatára utalva ismertetjük.

A feldolgozott témánk időhatára a két világháború közötti időre korlátozódik. A levéltári források adatait, az adatközlőknek a korábbi időszakra vonatkozó visszaemlékezéseit is felhasználtuk.

I. Bútor

A vizsgált falvakban, de a környező magyar és szlovák településeken is, a leány hozományához tartozó bútorok számát, összetételét a parasztság életformájához, gazdasági lehetőségéhez igazították. Csupán olyan tárolóbútorokat adtak a férjhez készülő leánynak, amelyekben elhelyezhette szinte életre szóló ruhakészletét, lakástextiliáit. Nélkülözhetetlen volt az ágy, a hozzátartozó ágyneművel, amely nappal a szoba díszül, éjjel fekvőhelyül szolgált a házaspárnak.

A leány hozományát úgy állították össze, hogy az mindig feltételezett, illetve szükségessé tett egy befogadó családot, hiszen a kiházásításkor kapott javak az önálló háztartás, gazdálkodás beindításához nem voltak elegendők. A vőlegény vagy a menyasszony szülei házába költöző új házasok mindazokat a berendezési, felszerelési tárgyakat megtalálták, amelyek a saját és a velük együtt élő családok működtetéséhez szükségesek voltak. A századunk közepéig alig volt arra példa, hogy a fiatal házasok új házba költözzenek. Az is elvétve fordulhatott elő, hogy az új család alapítói külön szobát kapjanak. Az volt az általános gyakorlat, hogy a szülőkkel, nagyszülőkkel, testvérekkel egy szobában, vagy a lakodalmat követő néhány hónapig az istállóban, a padláson, a pajtában, kamrában aludt a fiatal házaspár. Az új házasoknak évekre, évtizedekre volt szükségük ahhoz, hogy lakókörnyezetüket megújítsák: a koruk ízléséhez jobban igazodó asztallal, szentképekkel, székekkel, lócával, stb. A lakóház berendezésének jelentős része csak idősebb korokra cserélődött ki. A szülők bútorai, használati eszközei a padlásra, kamrába, a tűzre kerültek.

A német leány, ha férjhez ment, az alábbi bútorokat kapta: egy szekrényt, egy ágyat és egy sámlit. A három bútort a leányok mindegyikének biztosították szülei, de – mint már említettük – nem mindenkié volt új. Gyakran a szülők, nagyszülők régebbi szekrényét, ágyát festették át asztalosokkal. Azok a leányok sem számíthattak mindig új bútorokra, akik nem menyecskének mentek, hanem vőt hoztak a házhoz. A szülők gyakran egy megkímélt szekrényt és ágyat adtak leányuknak.

Ha a szülők új bútort tudtak adni leányuknak, akkor egy asztalost bíztak meg a szekrény, az ágy és a sámlit elkészítésével. A környező magyar és szlovák

falvak lakói (az ugyancsak három darabból álló bútorukat: ágy, láda, ácsolt szekrény) vásárokon, a falvakat felkereső kereskedőktől vásárolták meg a hozomány bútorait.

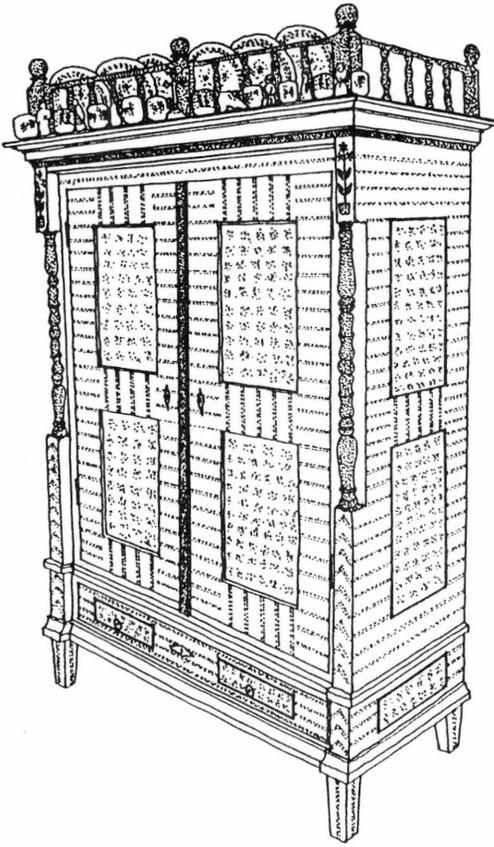
Szendehelyen – az anyakönyvek szerint – már az 1840-es években is dolgozott asztalos. A század második felétől hét asztalos készített bútorokat a faluban. Századunk első felében Altsach József, Büki Ferenc, German István, majd ennek fia German (hirs) István, Menich Mátyás, Ogl György, Pea János, Schrött Antal nevű asztalosok dolgoztak Szendehelyen. A napjainkban is megtalálható régi bútorok többségét Menich Mátyás, Ogl György és German (hirs) István készítette. Ez utóbbi volt az utolsó asztalos, aki az ún. „sváb bútort” készítette a faluban. 1994-ben halt meg 83 éves korában. Az utóbbi évtizedekben már csak a megkopott bútorok újrifestésével foglalkozott.

Berkenyén, eddigi ismereteink szerint, az első világháborúig nem dolgoztak asztalosok. Az azonos összetételű bútorokat a váci asztalosoknál rendelték meg. A két világháború közötti időből Haffner József, German Mihály asztalosok nevére emlékeztek a faluban. A Szendehelyen lakó Ménich Mátyás fia elmondotta, hogy apja berkenyei megrendelésre is készített bútorokat az ottani igények szerint. A két világháború között is előfordult, hogy többen nem a helyi, hanem a váci asztalosoknál rendelték meg a hozomány bútorait.⁹

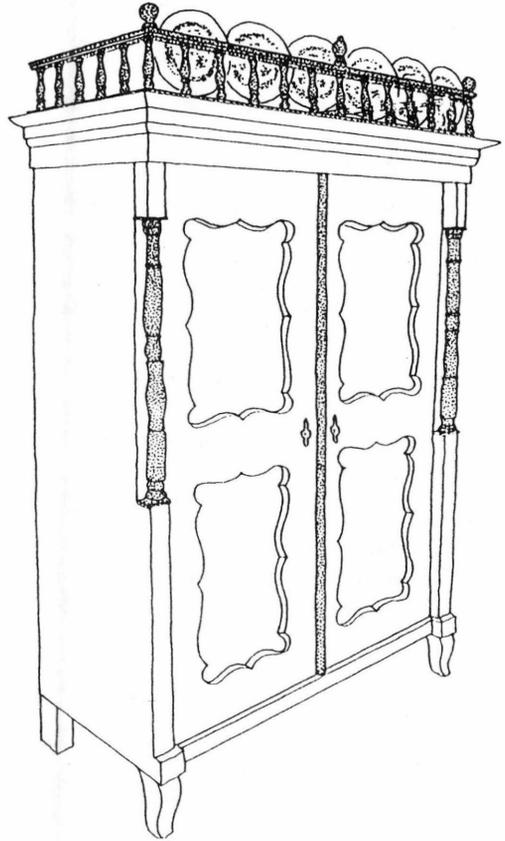
⁹ A lakás berendezéséhez szükséges többi bútort is asztalossal készítették, bár ezeket ritkán rendelték meg egyszerre, a székek kivételével inkább darabonként csináltatták. A hozományhoz nem tartozó bútorok voltak: asztal, szék, lóca, edények tárolására alkalmas fogas, konyhaszekrény, láda, sublót. Az utóbbit Szendehelyen a vőlegény hozományába adták, de nem volt általános. A magyar és szlovák falvak lakói – mint említettük – a bútorokat vásárokon, a falvakat felkereső kereskedőktől szerezték be. A leány hozományaként megvásárolt láda, szekrény, ágy mindig eltérő stílust képviselt. Azonos stílusban csak az ágy és a láda készülhetett, a gömri ácsolt szekrény ezektől jelentősen eltért. Recens gyűjtéseink alkalmával is tapasztaltuk, hogy egy-egy leány komáromi ágyat, rimaszombati ládát és gömri szekrényt kapott hozományába. Vagyis stílusazonosságra még az ágy és a láda beszerzésénél sem törekedtek.

A lakóház többi bútorai közül az asztalt, széket, a tányértartó fogast, a tékát gyakran asztalosoknál rendelték meg, a lócát, a vizespadokat, kisszékeket, maguk, vagy faragáshoz értő emberekkel készítették.

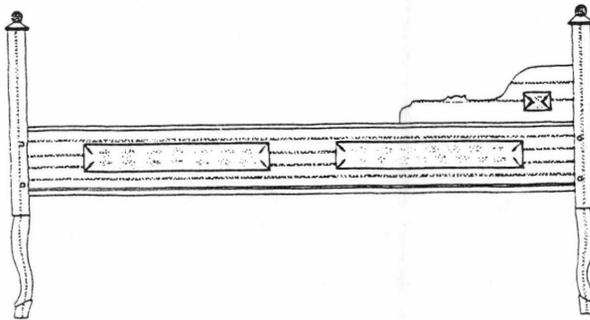
A közölt levéltári források és a recens gyűjtések alapján úgy tűnik, hogy a németeknél a XIX. század elején már bizonyosan meglévő hozományhoz tartozó bútorok (szekrény, ágy) száma, összetétele, a II. világháborúig nem változott. A másik két etnikumnál a gazdagabb leányok már a XIX. század közepétől három-négyfiókos sublótot is kaptak hozományukba. [Vö: Zólyomi József: Egy dejtári (Nógrád megye) gazda hagyatéki leltára 1855-ből. Ethnographia, (1974) LXXXV. 65-69.] Ennek a bútorok általános elterjedtségét csak az első világháborútól követhetjük nyomon a megye parasztságánál. Ezekben a falvakban a XIX. század második felében kiházasításkor kapott láda mérete – a gazdagabb ruhakészlet miatt – is megnagyobbodott. A megye nemesi falvaiban (Nógrádmegyer, Magyargéc, Alsó- és Felsőtold, Cserhátszentiván) az 1920-as évek közepén már asztalostól megrendelt szobabútort [két álló szekrény (sifonér, magas szekrény), két ágy, asztal, négy szék, toalett-tükör] kaptak a leányok hozományukba. Más falvakban csak az 1940-es évek elejétől kezdett elterjedni a fentebbi összetételű szobabútor.



1. ábra: Festett szekrény. Szende hely. 1926. Bach Jakab tulajdona. A rajzokat Sabján Tibor, a 4-8-9-10-17-20-23-24-25 számú ábrákat Nagy Márta készítette.



2. ábra: Állószekrény. Berkenye. 1932. Haffner János tulajdona.



3. ábra: Festett ágy oldaldeszakája. Szende hely. 1922. German András tulajdona.

Az alábbiakban bemutatjuk a hozományba kapott bútorokat: a szekrényt, az ágyat és a sámlit.

1. Szekrény

A közölt levéltári forrásokból tudjuk, hogy már a XIX. század első felében is a hozományhoz tartozott ez a bútor. Az egyik berkenyei házassági szerződésből azt is megtudhatjuk, hogy puhafából készült állószekrényt kell majd a leálynak adni, ha az férjhez megy.¹⁰ Az adatközlők szülei, nagyszülei visszaemlékezéseiből úgy tudjuk, hogy a németeknél a legrégebb időben is, mindig egy állószekrényt adtak a kiházásított leálynak.

A szekrények anyaga nem volt azonos. Berkenyén dió- és cseresznyefából, Szendehelyen – gazdáknak, zselléreknek egyaránt – fenyőfából készültek az asztalosoknál megrendelt szekrények. A bútorhoz szükséges deszkát Vácott szereztek be az asztalosok.

A házassági szerződésekben említett ruhásszekrényről megjegyzik, hogy azok festettek voltak. Engelsdorfer György berkenyei jobbágy házában garázdálkodó legény 1827-ben, az első szobában levő „... egy puha fából *sárgára* festett ládának tetejéből egy darabot felszakasztott, és abból 36 fkat kivévén...”¹¹ A megye más településein a sárga színre festett bútorok nem voltak ismeretlenek a XIX. század első felében. Elsősorban a városi és falusi polgárság leltáraiban találkozhatunk a sárgára festett bútorokkal. A romhányi mészáros 1820-ban készült hagyatéki leltárában „sárgára festett avitt puha fa nyoszola” szerepel.¹² A nagybárkányi uradalom gazdatisztjétől „Egy új Sárga nyoszolyát” foglaltak le 1831-ben.¹³ Toldi Gergely érsekvadkerti zsellérnél, 1856-ban, „sárga nyoszolyát” találtak a hagyaték összeírói.¹⁴

A fentebb említett Engelsdorfer György berkenyei jobbágy a sárgára festett ládát, megbecsült helyen az első szobában tartotta. Az adatközlők szerint, a láda nem tartozott a leány hozományához, de a férfiak ruháit ebben tárolták, valószínű ezért lehetett a szobában ez a bútor. A szekrény, az ágy festése milyen színű lehetett a XIX. század első felében, adatok hiányában sajnos nem tudjuk. A Berkenyén fellelhető legrégebb bútorok az 1880-as években készültek, ezek színe világos- és sötétbarna. A két világháború között készült bútorokat is erre a színre festették.¹⁵

¹⁰ Adatok hiányában annak eldöntésére nem vállalkozhatunk, hogy az állószekrény a betelepítés előtt vagy után került bútorállományukba.

¹¹ PMLVO. XXXIII. 11. l. 39. csomó.

¹² Uo. 11. csomó.

¹³ NML IV. 71. Archivum mixtum XII. 1/1831.

¹⁴ NML IV. 163. 6. CSKVSZB 342/1856.

¹⁵ A megye magyar és szlovák falvainak lakossága vásárokon szerezte be festett ládáit és nyoszolyáit. Ezeket viszont a nagyobb bútorkészítő központokban (Komárom, Rimaszombat, Miskolc, Eger) vagy az ő formai és díszítőstílusukat követő kisebb asztalos központokban (Losonc, Balassagyarmat, Vác, Szécsény, Gyöngyös) készültek. (K. Csilléry Klára: *Bútor*. Palócok III. Eger, 1989. 817-881.

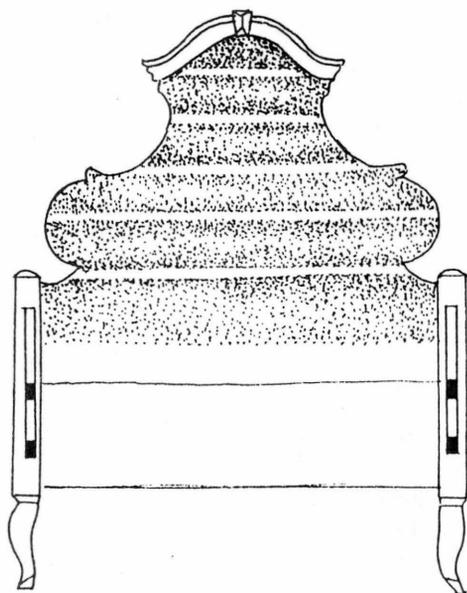
Szendehelyen a hozományhoz tartozó és a lakás berendezéséhez szükséges további bútorokat készítőik, az asztalosok, csíkosra festették. A csíkozáshoz törökvörös és cinóbervörös festéket használtak. German (hirs) István 1935-től készítette és festette Szendehelyen az ún. „sváb bútorokat”. Életének utolsó éveiben, amikor már sem bútorkészítéssel, sem festéssel nem foglalkozott, lejegyezhetjük a csíkozás technikájának módját. Az egy hét alatt elkészített szekrény elejét és két keskenyebb oldalát fehér és sárga festék összekeveréséből kapott csontszínű festékekkel lealapozta. Száradás után cinóbervörössel kente be a festésre szánt felületet. Amikor ez a festékréteg is megszáradt, törökvörös festéket vitt rá. Mielőtt ez a festék megszáradt volna, tiszta puha ruhával, körülbelül két centiméterenként, vízszintes irányba letörölte a frissen felvitt festéket. Így a szekrény oldalain a sötétebb törökvörös és a világosabb cinóbervörös vízszintes elhelyezésű csíkok két centiméterenként követték egymást, betöltve a szekrény három oldalának külső felületét. Az utoljára felvitt festék gyors száradása miatt egyszerre csak a szekrény egyik oldalának festését és csíkozását tudta elvégezni. Az ajtók és a keskeny oldalak svajfolással mélyített festéssel keretezett részeit nem csíkozással, hanem a frissen felvitt törökvörös festék kör alakú ecsettel történő pontszerű letörölésével, úgynevezett macskanyomos mintával díszítette. A három rétegű festék megszáradása után, a festett felületet csónaklakkal kente be, amelytől szép fényt kapott a bútor. A szekrény festésével az asztalos egy nap alatt végzett.¹⁶ (1. ábra)

A levéltári források, a visszaemlékezések, a faluban fellelhető tárgyi emlékek sajnos nem teszik lehetővé annak a kérdésnek a megválaszolását, hogy a bútorok csíkozással történő díszítése mikor alakult ki Szendehelyen. A pontosan datálható legrégebbi festett bútor, amelyet a faluban találtunk, egy 1868-ban készült ágy.¹⁷ Az ágy csíkozással díszített, de a csíkok nem két centiméterenként váltják egymást mint a későbbi bútorokon. A vízszintes elhelyezésű cinóbervörös csíkok keskenyek, míg a törökvörössel festett csíkok 10-12 centiméter szélességűek. (Lásd.: 4. ábra) Egy másik család (Szegner Jakab) padlásán megőrzött szekrény darabján is a csíkok hasonló ritmusban váltották egymást.

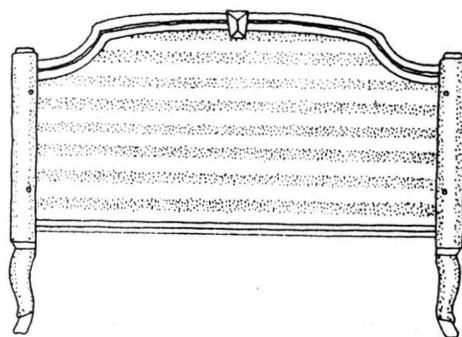
Berkenyén és Szendehelyen eltérő anyagú, de azonos méretű és szerkezetű szekrények voltak. A több mint két méter magas szekrényeket felül lépcsőzetes párkánnyal látták el, a tetejére könnyen elmozdítható, esztergályozott oszlopokkal díszített fekete színre festett korlátot (*kekatert*) tettek. A korlátnak támasztva helyezték el a szülőktől kapott hat darab mélytányért úgy, hogy a tányérok félig eltakarják egymást. A korlát elé pedig díszítésül csészéket, a búcsúból hozott kisméretű szobrokat, szenteltvíztartó üvegeket, stb. raktak.

¹⁶ Szendehelyen nemcsak a hozományba adott, hanem a lakás többi bútorait (szék, asztal, lóca, sublót, fogas, konyhaszekrény) is csíkozással díszítve rendelték meg az asztalosnál. Az asztalosok a csíkok szélességéből, az esztergályozott oszlopok feletti keskeny sávra festett virágmintákból meg tudták egymás munkáját különböztetni.

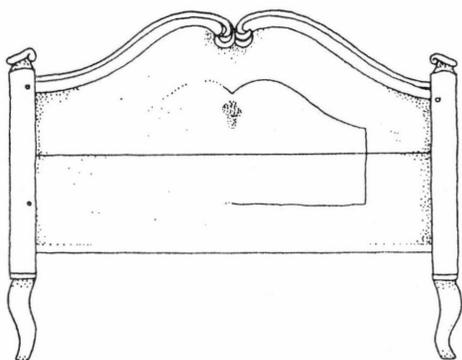
¹⁷ Imakönyvbe jegyezték be, hogy a család tulajdonában ma is meglévő, tornyos ágyat Virsinger Rozália részére készítették 1868-ban, aki 1869. január 19-én ment férjhez Bonafert Antalhoz. Emlékezet szerint ezt az ágyat 1918-ban tették fel a padlásra, mely gyűjtésünk idején is ott volt.



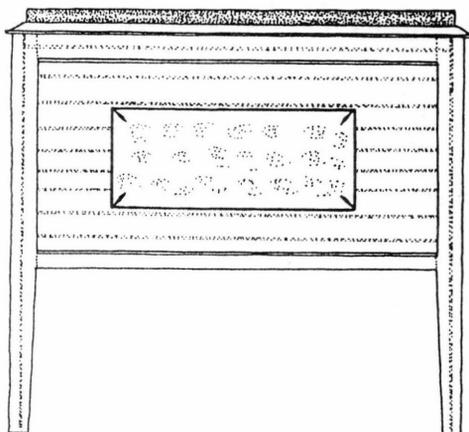
4. ábra: Ágyvég. Szendehely. 1868. Virsinger József tulajdona.



6. ábra: Ágyvég. Szendehely. 1910. Virsinger József tulajdona.



5. ábra: Ágyvég. Berkenye. 1880. Szegner János tulajdona.



7. ábra: Ágyvég. Szendehely. 1930. German Jakob tulajdona.

A két nagyméretű ajtó elejét Berkenyén nagyobb, vagy 2-2 kisebb svajfolt mélyítéssel díszítették. (2. ábra) Közepére az ajtók záródásánál feketére festett takarólécet szögelték. A szekrény elejének két oldalára, kb. egy méter hosszú, feketére festett, esztergályozott féloszlopot tettek. Az 1920 előtt készült szekrényeknél az ajtó, az alul lévő kihúzható fiókot is eltakarta, az újabbnál a fiók a szekrényajtók kinyitása nélkül is használható.

A hozományba kapott szekrények mindegyikénél a jobb oldali részét polcosnak, a bal oldalt akasztósnak alakították ki. A polcos részben, három polc elhe-

lyezésével, négy fiókot alakítottak ki. A négy polcot, a vizsgált települések legidősebb asszonyai szerint az alábbiak szerint rendezték be felülről lefelé:

1. polc: abroszok, ágyterítők, oldalt harisnyák
2. polc: kendők, oldalt lajbik
3. polc: lepedők, oldalt ingek, blúzok
4. polc: kacamajkák, micla, oldalt kötények. Berkenyén a téli kendőket és harisnyákat tették erre a polcra. A kacamajkák és a micla helye az akasztós részben volt.

A szekrények méreteinek felvételekor gyakran tapasztaltuk, hogy a harmadik polcot képező deszka alá egy kihúzható 20 cm hosszú, 10-15 cm széles, 8-10 cm magas fiókot tettek, melyben a pénzt tartották.

A szekrény akasztós részébe felülre 2-3 fogast erősítettek fel keresztbe, egymástól 10-15 centiméterre. Ezekre akasztották fel a tekercsbe hajtogatott szoknyákat, melyeket szalagokkal kötöttek át. Szendehelyen a szekrény akasztós részének aljára tették a sámlit, melyen a menyasszonyi cipőt, és a varrókövet tárolták.

A szekrény alján levő nagyméretű, kihúzható fiókban a vállkendőket, kötényeket tárolták.

A szekrények egyes darabjainak összeillesztéséhez nem vas, hanem faszöget használtak. Így a szekrényt könnyen lehetett darabokra szétszedni.

2. Ágy és ágynemű

A. Ágy

Az ágy anyaga, festés technikája és színe a szekrényével azonos. Szendehelyen az ágyvégek és oldaldeszák díszítésénél is használták a fekete festésű kereteket. (3. *ábra*)

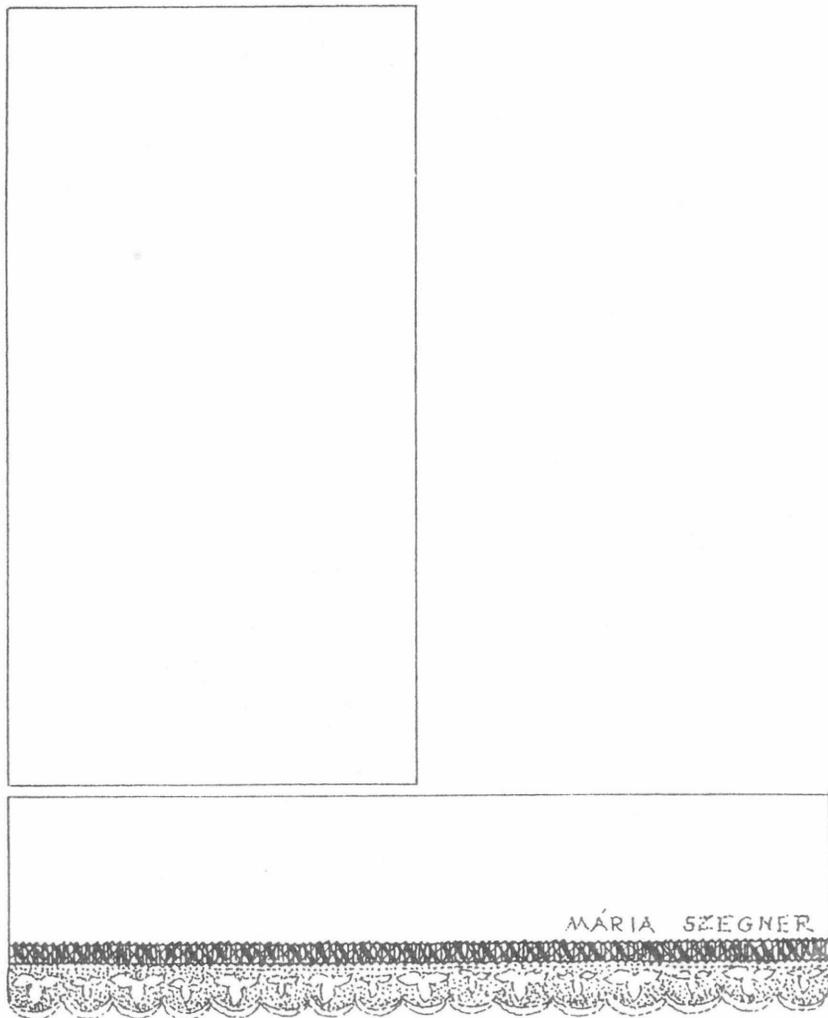
Az ágyvégek kiképzése a XIX. század közepétől jelentős változáson ment keresztül. Az 1868-ban készült szendehelyi ágy magas tornyú, barokkos kivitelezésű. A 137 cm magas ágyvég hajlított lábai mindössze 15 cm hosszúak. (4. *ábra*) Az ágyvég szélessége 105 cm, a láboszlopok, melyekhez az oldaldeszákat rögzítik, 68 cm hosszúak.

Az 1880-as évek elejétől a tornyos ágyvégek helyét a közép felé ívelő csigaház végződésű ágyak foglalták el. (5. *ábra*) A lábai ennek is rövidek és hajlítottak.

Az első világháború táján az ágyvégek felső szélét már majdnem teljesen egyenes vonalúra készítették az asztalosok, csupán a lábak oszlopainál kapott egy kis lefelé hajló ívet. (6. *ábra*) A lábak ennél is alacsonyak és hajlítottak.

Az 1920-as évek közepétől ismertek a napjainkban is megtalálható formájú ágyvégek, egyenes vonalú magas lábakkal, a felső szélén hosszában elhelyezett fekete színűre festett henger alakú rúddal díszítve. (7. *ábra*) Az oldaldeszákat nem kapcsos vasalással, hanem – a szekrényhez hasonlóan – faszögekkel rögzítik az ágyvégekhez.¹⁸

¹⁸ A magyar és szlovák falvakban is tornyoságyat vásároltak a leány hozományába a XIX. század 70-es évek végéig, majd a gomboságyak, az 1920-as évektől a nyújtófás ágyak lettek kedvel-

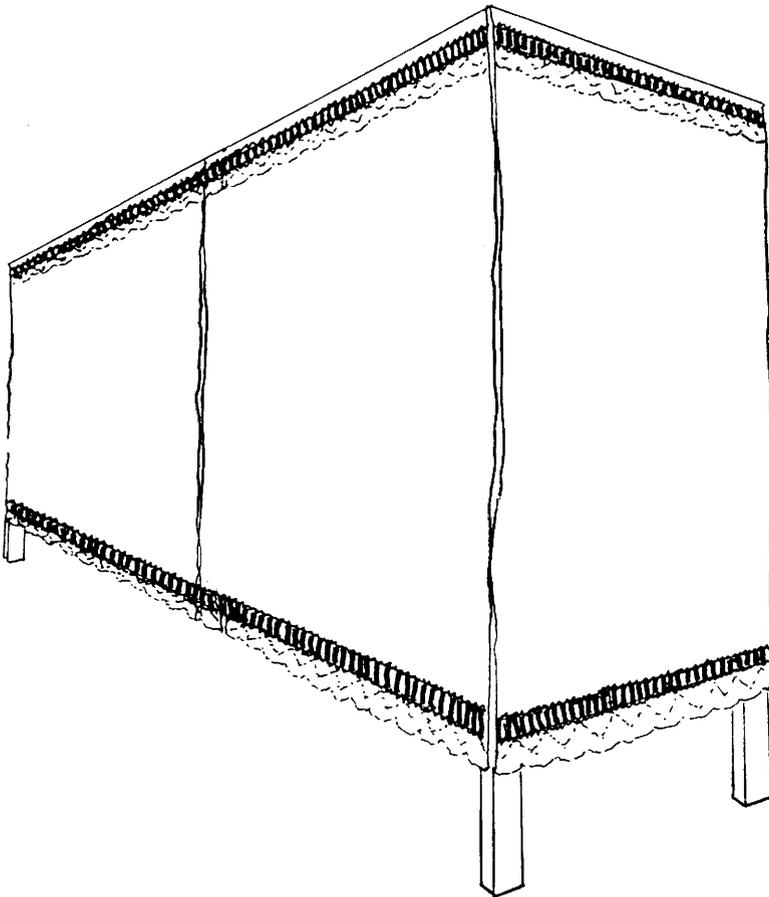


8. ábra: Féllepedő menyasszonyi ágyra. Szendehegy. 1931. Ogl Jakabné (Szegner Mária) tulajdona.

B. Ágynemű

Az ágy felvetéséhez, használatához szükséges ágyneműket, a készítésükhöz felhasznált textiliákat – fentebb közölt – a házassági szerződések is említik a XIX. század első felétől. Forrásaink utalnak a nyomott huzatú dunyha és párna, a dupla huzatú dunyha és párna, a kenderből és gyolcsból készült lepedő, a csipkés és ki-varrott lepedő, a szalmazsák (strozsák) meglétére. Az iratokban szereplő „nyomott

tek. Az ágyvég tornya ezekben a falvakban sokkal rusztikusabb, melyet festett virágokkal, léckeretekkel díszítettek. A régi ágyak lábait hosszúra készítették, az oldaldeszakát majdnem egy méter magasan kapcsos ágyvasalással rögzítették az ágyvégekhez. Az ágy lábának hossza az 1920-as évek közepétől kezdett rövidülni.



9. ábra: A szülőasszony ágyának eltakarása. Berkenye. Rekonstrukció.

mintájú” anyag lehetett kékfestő, karton, perkál, amelyeket a városi és falusi polgárság is párna, illetve dunnahuzatként használt a XIX. század első felében. A gyolcs lepedő, a tokkal ellátott párna és dunna, a szalmazsák előfordulása azt jelzi, hogy az ágynemű készítéséhez szükséges textíliák kiválasztásában és használatában nem teljesen a szomszédos magyar és szlovák falvakban ismert textilanyagokat követték.¹⁹

¹⁹ Ebben az időben a megye jelentős részén asszonyszötte és takácsszötte vászomból készültek a piros pamutfonállal csikozott párnák és dunnák. A durvább (vastag) és finomabb (vékony) lepedőnek való vászon is a falusi asszonyok szövőszékein készült. A szalmazsák csak a nemesi falvakban (Nógrádmegyér, Nagygéc, Alsótold, Felsőtold, Cserhátszentiván) a városi és falusi polgárok házaiban volt használatos, a megye legtöbb falujában csak az első világháború után kezdett elterjedni. A párnába és dunnába töltött toll egybentartására szolgáló tok az 1880-as évektől kezdett ismertté válni a megye falvaiban, de még az 1930-as években is gyakori volt, hogy a menyasszonyi vetett ág damasztból, sifonból varrot dunyhájának huzatába töltötték be a tollat. (Az ezzel kapcsolatos gazdag

A vizsgált német településeinken a kender termelése és feldolgozása az első világháború után fokozatosan csökkent, az 1920-as évek közepétől pedig teljesen megszűnt. A fonalnak feldolgozott kendert a berkenyeiek a nógrádi, a szendehelyiek a nőtincsi asszonyokkal szövették meg. A finomabb vászon megszövését a Nógrád községben dolgozó takácsra bízták. A kendertermelés korai megszűnése miatt, a házilag szőtt vászon felhasználása egyre inkább háttérbe szorult a lakástextilek és viseleti darabok készítésénél.

Az alábbiakban a hozományhoz tartozó ágyruhákat ismertetjük.

a.) lepedő

A lepedőknek két típusát ismerik a díszítetlen és az élet különböző eseményeinél használt csipkével, piros szövött csíkkal díszített lepedőt.

A díszítetlen lepedőből a gazdák 15-20, a szegényebbek 8-12 darabot adtak a kiházásított leánynak. Az első világháborúig a gazdánál ismert volt a három szeles lepedő, melyet a szomszédos falvakhoz hasonlóan fonalas, félpamutos, vagy tisztapamutos vászonból varrtak. Gyűjtésünk időpontjában a sifon, a kereskedőtől vásárolt szélesebb vetüléssel szőtt vászon volt a díszítetlen lepedők anyaga. Az 1920-as évektől kedvelt volt a bolhavászonból (nevét a vászon halványan látszó-dó fekete pontoktól kapta) készült lepedő is. A két és három szeles lepedőket mindenasszony varrással varrták össze, a két keskenyebb szélét beszegték. Régebben 5-6 *csomó* vásznat is kapott a leány az elhasználdott lepedők pótlására. Egy *csomó* vászonból 3-4 darab lepedőt lehetett készíteni.

A menyasszonyi díszes lepedőt gyolcsból, sifonból varrták. Az idősebbek még emlékeztek olyan lepedőre, melynél a két szélű csipke fogta össze, a két keskenyebb szélét boltban vásárolt négy centiméter széles piros szövött csíkkal (*parta*) és csipkével díszítették.²⁰ A középső csipke nélküli változata még az 1960-as években is használatban volt.

Ezek mellett ismeretesek voltak a féllepedők (*halplelich*) amelyeknek két változatát ismerjük. Az első egy 89 cm széles, 171 cm hosszú lepedő, melynek egyik keskenyebb szélét piros szövött csíkkal és 10 cm széles csipkével díszítették. Ez az adatolt lepedő takácsszötte vászonból készült 1870-ben. Másik változata: a 75 cm széles, 142 cm hosszú lepedő egyik keskenyebb széléhez (amelyik az ágyra terítve a legjobban látszódott) egy 150 cm hosszú, 30 cm széles vászoncsíkot varrtak, melynek külső szélére piros szövött csíkot és tíz centiméter széles bolti csipkét rögzítettek kézi-, vagy gépi varrással. A piros szövött csík belső oldalára eső gyolcsra piros hímzőfonállal, a tulajdonos nevét hímezték ki keresztzemes hímzéssel. (8. ábra) Találkoztunk azzal a gyakorlattal is, hogy a két lepedődarabot nem varrták össze, hanem a feliratos, szövött csíkos, csipkés részt hosszában a másik mellé helyezték. A menyasszonyi és a napi használatú ágyra 2-4 darab lepedőnél többet nem adtak a lánynak.

levéltári és recensgyűjtésű adatokat „Az ágy és ágynemű a Nógrád megyei parasztság lakáskultúrájában” című kéziratot tanulmányunkban foglaltuk össze.)

²⁰ A megye más falvaiban a piros szövött csíknak *rece*, illetve *raca* volt a neve.

A szülőasszony ágynak eltakarására három lepedőt (*forhanglelich*) kapott a leány stafirungjába. Az azonos méretű (2 méter hosszú, 143 cm széles) lepedőket általában takáccsal szövették meg. Szendehelyen mind a három lepedőnél csak az egyik, Berkenyén mindkét keskenyebb szélére tettek piros szöttes csík és csipke díszet. A gerendához erősített rudakra rögzített lepedőből kettő az ágy hosszanti, egy pedig a keskenyebb oldalát takarta. (9. ábra) Berkenyén a lepedő felső szélén levő *parta* és csipke díszet visszahajtották. A lepedőkkel eltakart ágy neve: *kintpetrin*. Gyűjtőútjainkon még találkoztunk olyan asszonnal, aki 1941-ben ilyen lepedőkkel elkerített ágyban szülte meg gyermekét.²¹

A hozományból nem hiányozhatott a halotti lepedő (*holb lelich*) sem. A szobában felállított ravatalon fekvő halottat takarták le vele. A damasztból vagy sifonból készült lepedő általában 70 cm széles és 190 cm hosszú, a két keskenyebb szélén piros szövött csík és csipke, vagy saját láncfonalából rojt díszítéssel. Ebből egy tartozott a stafirunghoz.²²

b.) párna

A menyasszony hozományába régebben hat, az 1930-as évektől a gazdagabbak kilenc párnát adtak. Ebből három a vetett ágyba, három pedig a napi használatú ágyba került. Aki kilenc párnát kapott az a vetett ágyba hat párnát tett. Viszonylag új szokás, hogy Szendehelyen a leány édesanyja egy nagyméretű párnát is adott az ifjú párnak, amelyet a napi használatú ágyba tettek. Berkenyén két hagyományos méretű párnát kapott anyjától a leány.²³

A padlásokon, kamrákban őrzött zsákokban, ládákban a kiselejtezett textiliek között gyakran találunk párna és dunnahuzat darabokat. Adataik felgyűjtésekor megállapíthattuk, hogy azok egy része az 1870-1880-as években kerültek a házhoz a párnák és dunnák új huzataként. A fellelhető legrégebbi huzatok nyomott mintás rózsaszín, zöld alapú kartonból és a szövött csíkozású kanavászból készültek.²⁴

²¹ A megye más falvaiban egy három szeles (a szelek között széles csipkével), hímzéssel vagy szöttes díszített, gyakran három méternél is hosszabb lepedővel takarták el a gyermekágyas asszony ágyát. A lepedő két keskenyebb és az egyik hosszabb oldalára csipkét tettek. Bujákon az asszonyok még az 1930-as évek közepén is ilyen lepedővel elkerített ágyban szültek. Ezzel azonos kivitelű, csak rövidebb lepedőket használtak a menyasszony vetett ágyához, sőt Órhalomban, a Karancs vidékén a ravatalt is ilyen lepedőkkel (általában három darabbal) díszítették. A Karancs falvaiban, a fiatalon elhunyt asszonnak valamennyi cifra lepedőjét a ravatalra terítették. Ságújfaluban jegyeztük le, hogy a ravataira terített lepedőket az idős asszonyok – a úgy ez a menyasszony vejei ágynálai volt szokás – megszámozták.

²² A ravatalon fekvő halott letakarására a megye más falvaiban is a két rövidebb szélén csipkével díszített lepedőt használtak. A két, három szeles, a több mint két méter hosszú lepedőket subrikával, slingeléssel díszítették.

²³ A Cserhát falvaiban (Cserhátsurány, Herencsény, Szanda) az 1940-es évektől vált szokássá, hogy a vőlegény anyja két párnát és egy dunnát adott a fiataloknak a napi használatú ágyba.

²⁴ A kanavász szövött mintáinak huszonöt eltérő változatát rögzítettük színes diafelvételeinken.

A párna az egyik keskenyebb oldalán végig nyitott, hogy a tollal töltött tokra a huzatot felhúzhassák. A nyitott részt a két oldalára pamutszalagból varrott fülekbe fűzött, szilvakék gyapjúszalaggal zárták.²⁵

A kanavász párnahuzatok a két világháború között is kedveltek voltak. A szomszédos falvakból ismert damaszt huzatú párnákból a német településeken keveset találtunk. Berkenyén az 1910-es, Szendehelyen az 1930-as évek elejétől cérnagombokkal zárták a párnák nyitott oldalát. Az ezzel ellentétes oldalt amely a vetett ágyra téve jól látszódott, három-négy soros forhamentlivel, horgolt, vagy bolti csipkével díszítették. A csipke alá piros, kék színű selymet tettek, hogy annak mintái jobban érvényesüljenek. Az azonos sorba kerülő párnák csipkéje alá egyforma színű selymet tettek.

c.) dunna

A leány hozományához két dunna tartozott, melyek közül az egyik a vetett, a másik a napi használatú ágyba került. Anyaga a párnáéval megegyezett. Egy dunnahuzat nyolc méter anyagból készült, a tokjába 3-4 kg liba- vagy kacsatollat töltöttek. A dunnára csipke, vagy szalagdíszt nem tettek.²⁶

d.) tok

A levéltári adatok szerint már a XIX. század első felében is duplahuzatú párnát, dunnát használtak a német falvakban. Vagyis a tollat egy párna vagy dunna formájú és nagyságú anyagba, tokba töltötték, erre került a külső huzat. A tok egyik keskenyebb oldala volt nyitott, melyet a toll betöltése után összevarrtak.

Az idősebb adatközlők közül néhányan emlékeztek arra, nagyszüleik elbeszélése alapján, hogy a gazdáknál a párna és a dunya tokját négy nyistés vászonból varrták. Az egyszerűbb mintájú kanavászból, bolhavászonból, anginból is készült tok. Ez utóbbi volt a legelterjedtebb.²⁷

²⁵ A tokra felhúzott párnahuzat nyitott végét hasonló módon zárták Hollókő környékén (neve: *kalinkás fűzés*), de Kazár, Homokterenye, Mátranovák, stb. községekben a csíkos szövött párnák és dunnák nyitott végeire is szalagfűzést tettek.

²⁶ Bujákon, Héhalomban a gyári textíliából készült dunna egyik keskenyebb szélére a párnáéval azonos csipkét tettek. Patakon, Diósjenőn a dunna hosszanti szélére, illetve középre tettek csipkét.

²⁷ A megye középső és nyugati falvaiban a tok csak a XIX. század végén kezdett elterjedni, elsősorban a napi használatú párnáknál, majd a dunnáknál is. A vetett ágyba kerülő dunnáknál – mint említettük – még az 1930-as években sem használtak tokot, mert akkor a dunnát nem lehetett volna szépen felállítani az ágyon. A Zagyva folyótól keletre eső falvakban a századforduló tájától kezdték használni a tokot, de nem a párnánál, hanem a dunnánál. Ezekben a településeken a házi- vagy takácsszőtt csíkos dunnát, ágyvitelkor, hat menyecske kézben vitte a vőlegényes házhoz. A dunna gyakran annyira elpiszkolódott, hogy azt a menyasszony vetett ágyára már nem lehetett feltenni. Ezért egy *alábbvaló*, tokra húzott szőtt dunnát (*beleörítő dunna*) vitettek végig a falun a menyecskével, a vőlegényes háznál azt a huzatot levették, majd a legelőkelőbb, legdíszebbet húzták fel a tokra. Az 1920-as évek közepétől már a szövött csíkos párnákba is tettek tokot.

e.) szalmazsák

A XIX. század első felében már az ágy tartozékeként említik forrásaink a szalmazsákot. Anyagáról, méretéről csak az adatközlők visszaemlékezéseiből, a megőrzött darabok tanulmányozásából szerezhettünk adatokat. Az első világháborúig négynyistles, hat szeles vászonból varrták. A kendertermelés megszűnése után a kereskedőknél kapható vastagabb vászonból és a sűrű szövésű bolhavászonból készítették a szalmazsákot. Nagyobb méretére – a menyasszony vetett ágynál – azért volt szükség, mert a kukorica sústyával megtömött szalmazsák tetejének az ágyvégek láboszlopainak felső szintjével kellett egyeznie. Az erre rakott ágyneművel az ágyat magasra tudták vetni. A napi használatú ágynál a szalmazsák körülbelül húsz centiméterrel volt magasabb az oldaldeszka felső szélénél. A szalmazsák tetejének közepén 50-60 cm hosszú nyílást hagytak, hogy a benne levő sústyát, a mindennapi ágynál reggelenként, az ünnepi ágynál az ismételt felvetésénél simára egyengethessék.²⁸

f.) ágyterítő

A menyasszony hozományához egy ágyterítő tartozott. A legrégebb darabja Szendehelyről ismert, 1892-ben vásárolták Vácott. A nagyméretű, vastag szövésű, 180 cm hosszú, 150 cm széles terítő alapszíne piros és kék, a szélén körbe hét centiméter hosszú saját anyagú rojttal díszítve. A rojt színe a hosszanti oldalakon piros, a keskenyebekben kék. Mindkét oldalának mintázata azonos, de amelyik az egyik oldalon piros-kék, az a másik oldalon kék-piros színű. (10. ábra.) Ezt a terítőt csak a gazdagok tudták megvásárolni.

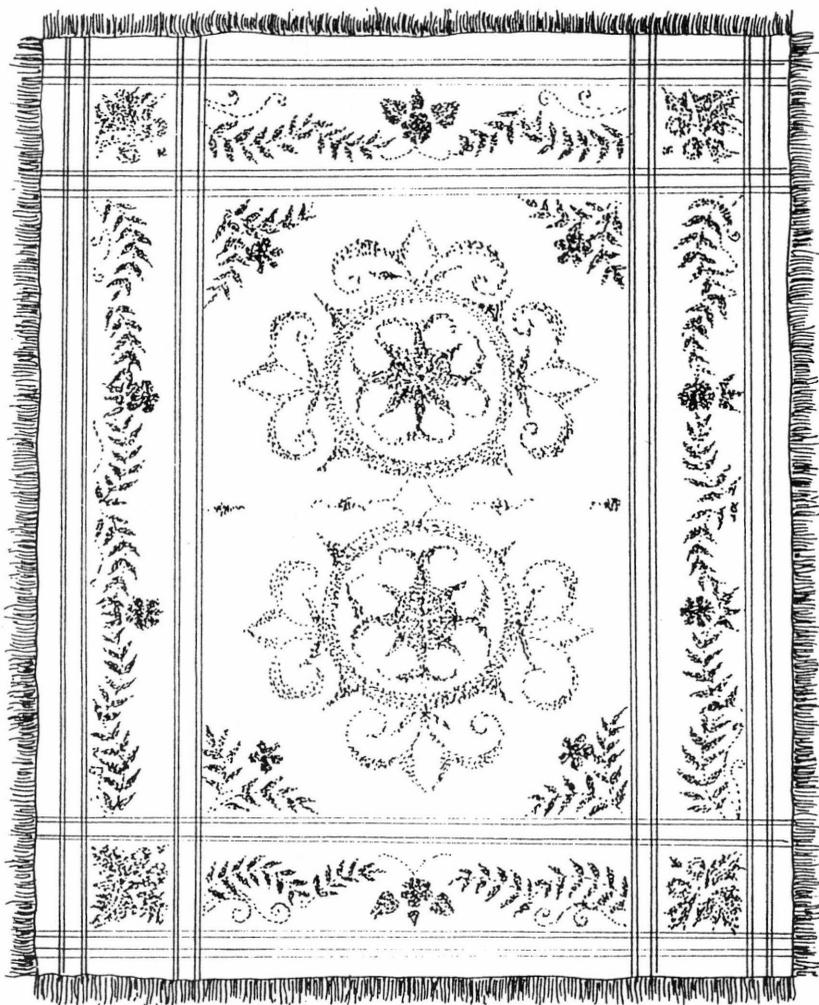
Az ágyterítőnek egy szerényebb kivitelű változata is ismert. Az általunk megtalált legrégebb darabját az 1910-es évek elején vásárolták Vácott. Vékonyabb kartonszerű anyagból készült, alapszíne piros-fekete nyomott mintával. Mérete valamivel kisebb az előbbinél, de erről a rojt hiányzik. Az 1940-es évekig ennek a típusnak az aljára fodrot tettek. Ezt az ágyterítőt csak a szegények használták.

A vetett ágyat az 1920-as évekig ritkán terítették le ágyterítővel. Csak nagyobb ünnepeken takarták le vele az ágyat, de ha az elhunyt családtagnak ravatalt készítettek a szobában, akkor is illett leteríteni a menyasszonyi ágyat.²⁹

Az ágynemű egyes darabjainak ismertetése után, bemutatjuk a menyasszonyi felvetésének módját.

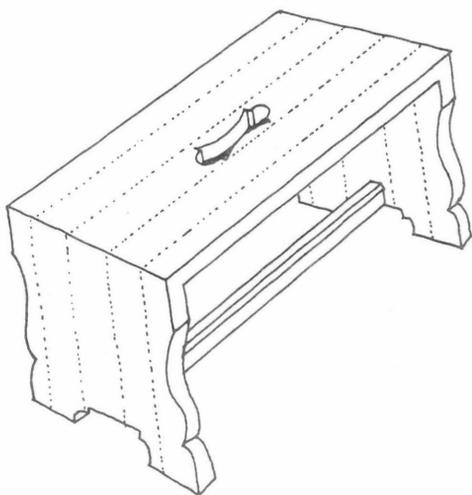
²⁸ A magasra vetett menyasszonyi ágynemű az egész megyében ismert volt az 1920-as évek közepéig. Akinek nem volt elég szalmája, vagy az ágy alját ruhatárolásra, gyermekek alvóhelyéül kívánta használni, az az ágyvégek felső peremére deszkát fektetett és arra rakta az ágyneműt. Örhalomban és a Karancs vidékén – amikor a halott ravatalozásához az ágyat is használták – olyan magas ravatalt készítettek a szalma, vagy szalmazsák, párnák segítségével, hogy a rajta fekvő halottat csak kisszékre állva tudták megnézni. (Lásd: Bakó Ferenc: *Hagyomány és változás a palóc temetkezési szokásokban*. Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve III. Salgótarján, 1977. 95-146.)

²⁹ A megye más falvaiban, az első világháborúig a gyermekágyas asszony ágyát elkerítő nagyméretű lepedőt használták a menyasszony ágynak leterítésére. Ez azonban nem volt általános. Az 1920-as évek elejétől a boltban, vásárokon kapható piros nyomott mintás karton és a világoszöld alapszínű, vastag szövésű ágyterítők voltak ismertek, de inkább a napi használatú ágyneműre terítették.



10. ábra: Ágyterítő. Szendehegy. 1892. Virsinger József tulajdona.

A két oldaldeszka aljának belső széléhez egy-egy lécet erősítettek hosszanti irányba, melyre keresztbe széles deszkákat fektettek. Erre a két ágyvég felől egy-egy kézzel kicsépelte rozskévéit terítették szét úgy, hogy azok kalásza az ágy közepén összeérjenek, majd a kukorica sútyával magásra kitömött szalmazsákokat helyezték rá. A szalmazsák felső nyílását rossz pokróccal, lepedővel letakarták, hogy a sútyát, az ágy használata után el lehessen egyengetni. Az 1920-as évekig, amíg házivásznat szövtek, három szeles négynyistles lepedőt terítették rá, melyet később szélesebb bordában szövtek, bolti két szeles bolhavászonnal pótolták. Ezt követően – ha csak három párnát akartak az ágyba tenni – az egyik keskenyebb szélén piros szövött csikkal és csipkével díszített gyolcs lepedőt terítették az ágyra, mely-



11. ábra: Sámlit. Szendehegy. 1928. Schlenk József tulajdona.

11. ábra) Minden leány egy sámlit kapott hozományába. A sámlit Szendehegyen az állószekrény akasztós részében tartották, itt a menyasszonyi cipőt és varrókövet helyezték rá, Berkenyén a menyasszonyi ágycsészék alatt volt a helye.

II. Ruhatár

A leány hozományába szinte egy életre szóló ruhakészletet kapott. A szülők arra törekedtek, hogy leányuknak mindazon ruhadarabokat biztosítsák, amelyekben korának, az alkalomnak megfelelően tudjon felöltözni. Korához illő öltözetben kellett megjelennie, ha nagy ünnepeken (húsvét, karácsony, pünkösöd) templomba ment, ha lakodalomba, keresztelőre, keresztségre hívták, ha boltba, városba készült vásárolni, ha temetésen vett részt, stb. Felméréseink arról vallanak, hogy a 20-22 éves korukban férjhez ment leányok hatvan éves korukig 30-50 új ruhadarabral egészítették ki a hozományba kapott ruhakészletüket. Az újonnan beszerzett ruhadarabok között leggyakoribb a fejkendő, a szoknyának, a blúzának, a lajbinak, a kötélynak való anyagok megvétele, de szoktak vásárolni új harisnyát, az új cipő megrendelése sem volt ritka.

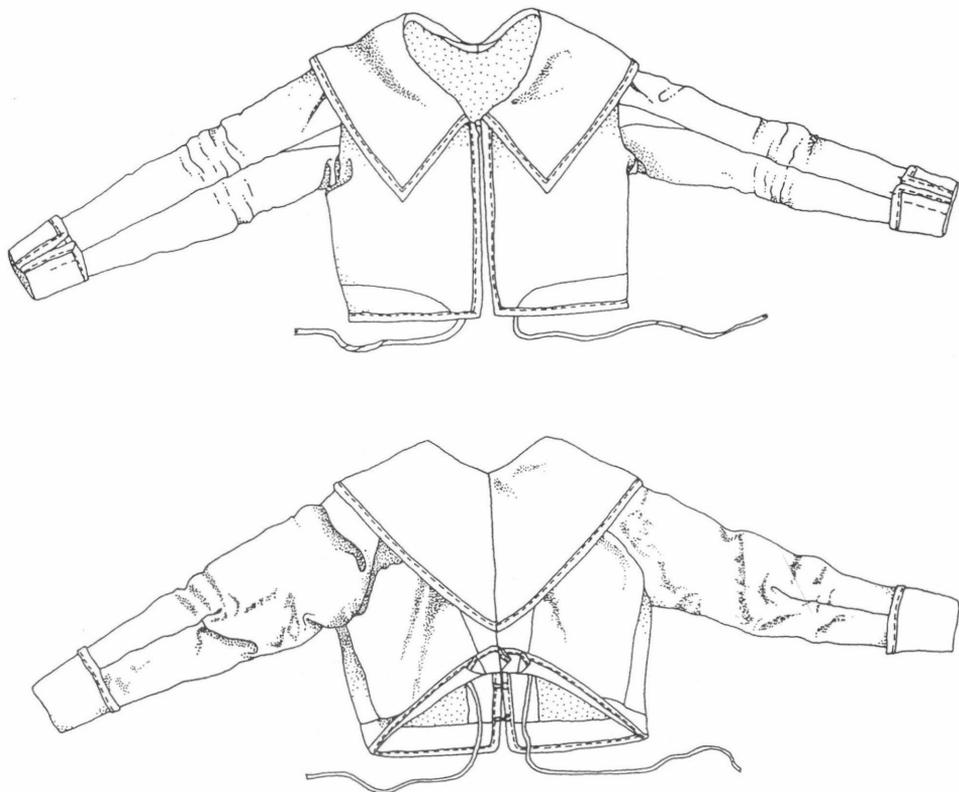
³⁰ Az első szobában elhelyezett menyasszonyágy felvetésének számos változata ismert a megye magyar és szlovák falvaiban. Két főbb típust különböztethetünk meg: a.) szalma (rozsbúza szalma) – vastag szalmaterítő – vékony lepedő – 2-3 darab derékalj – csipkés lepedő – 6-9 párna – dunna. Ez az ágyvetési mód Órhalomban, a Karancs vidékén és a Zagyva folyótól keletre eső falvakban ismeretes. b.) szalma – vastag szalmaterítő – vékony lepedő – két párna (ezen aludtak) – alsó dunna (takarózó dunna, kisdunna) – csipkés lepedő – 6-9-12 párna – felső dunna (nagydunna, pelyhes dunna). Ez az ágyvetés a megye fentebb nem említett vidékein volt jellemző.

nek alsó szélét az ágycsészék mögé betűrték. Erre helyezték a három párnát, tetejére a kettéhajtott dunnát.³⁰

Hat párna esetén, a szalmazsákra terített bolhavászonra három párnát fektettek egymás mellé, majd erre került a csipkés szélű lepedő, ráhelyezve a három párnát és a kettéhajtott dunnát.

3. Sámlit

Emlékezet szerint a hozományból nem hiányozhatott a sámlit. Az általunk felvett leltárak mindegyikében szerepelt ez a bútordarab. Szendehegyen a többi bútorhoz hasonlóan, csikosra festették. (11.

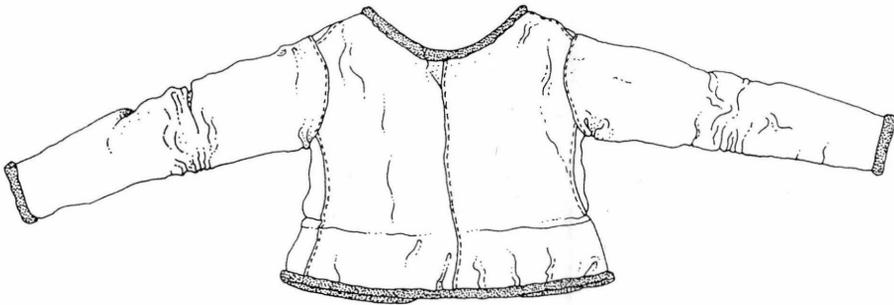
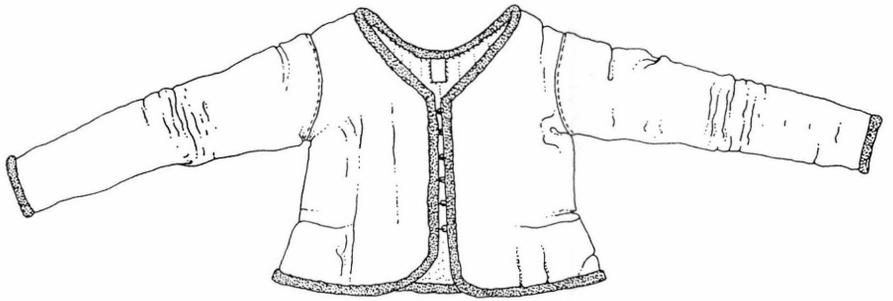


12. ábra: Micla. Szendehegy. 1912. Rottenbacher Jánosné (Haffner Mária) tulajdona.

Az 1920-as évektől, a háziszöttek vászon szinte teljesen kiszorult a német falvaink öltözetéből. Az otthon szőtt, vagy megszővetett vászomból itt sokkal kevesebb ruhadarab készült, mint a megye más falvaiban. A németeknél a női ingek, a férfiak ingei és a felsőruhaként hordott rojtos gatyák készültek vászomból. A szomszédos településeken, a fentiekén kívül, vászomból varrták a kötények egyes típusait, az alsószoknyákat, a pruszlikokat, az ünnepi ingvállak derekát, a pendelyt.

A magyar és szlovák falvak lakói az öltözetük elkészítéséhez szükséges textilanyagok többségét a városok hetivásárain felállított sátrakban szerezték be. A kész ruhadarabok (ködmön, egykor a mente, a csizma, a férfiak posztóruhái, stb.) többségét is itt vásárolták. A ruhaanyagok második beszerzési forrása a városi kereskedők boltjai voltak, akik közül többen a parasztok ízlésének megfelelő kelmek, közvetítésére szakosodtak. Fontossági sorrendben a harmadik helyet a falvakban megnyílt szatócsboltok foglalták el, – amelyek meglétére csak a XIX. század első felétől vannak adataink – ahol kendőket, ruhaanyagokat, szalagokat, vállkendőket, stb. lehetett kapni.³¹ A falvakat felkereső árusoktól szerezték be a legkevesebb anyagot öltözetük összeállításához.

³¹ Zólyomi József: *Nógrád megyei kereskedők leltárai a 18-19. századból*. Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve XI. Salgótarján, 1985. 313-337.



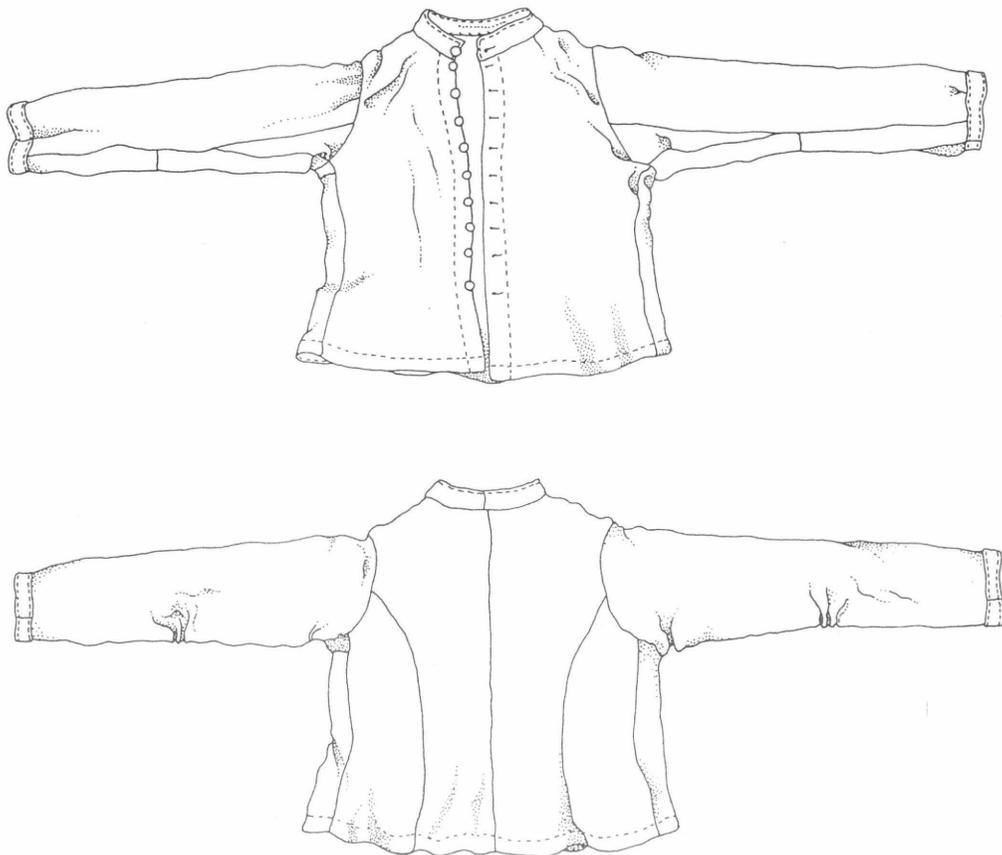
13. ábra: Kacamajka. Szendehely. 1921. Menich Mátyásné (Szegner Erzsébet) tulajdona.

Az általunk vizsgált német falvak lakóinál, a városokat felkereső, ott sátrakat állító iparosok és kereskedők árukészletének nem volt nagy sikere. Ruházatukhoz alig vásároltak tőlük anyagot. A legfontosabb beszerzési forrásuk a váci kereskedők voltak, akik textilkészletüket a német falvak ízléséhez igazították. Ilyen boltként tartották számon Meisner, Shlesinger váci textilkereskedők üzleteit. Az 1880-as években a Szendehelyre települt Sámuel kereskedő szerényebb árukészletű boltja csak a második helyre szorult a textilek vásárlásánál. A vándorkereskedők ritkán tudták áruikat értékesíteni ezeken a településeken, bár tudunk olyan öltözetdarabokról (harisnya), hozományhoz tartozó tárgyról (varrókosár), amelyeket más településeken élő készítőiktől itt helyben vásároltak meg.

A női és férfi lábbeliket, a férfiak posztó ruháit, a XIX. század negyvenes éveitől a szendehelyi iparosoknál rendelték meg. A harisnyák készítésére egykor a berkenyeiek specializálódtak. A berkenyeiek gyapjú harisnyáira egy 1864-ben készült tanúvallomás is utal: „... Mender Imre a Berkenyei németekkel igen jó viszonyban van s ezeknél nevezetesen Hainis Fricz József és Hubertnél igen gyakran vendégeskedik is s ezek a lehullott gyapjúért folytonosan zaklatnak hogy azt harisnyáknak felhasználhassák...”³²

Az öltözetek egyes darabjainak összeállításához nem minden asszony értett. A szomszédos falvakhoz hasonlóan, a német településeken is voltak olyan asszonyok

³² NML IV. 274. NVM KFTSZ 22. 835/1864.



14. ábra: Hatrészes blúz. Szendehely. 1931. German Jakabné (Szegner Mária) tulajdona.

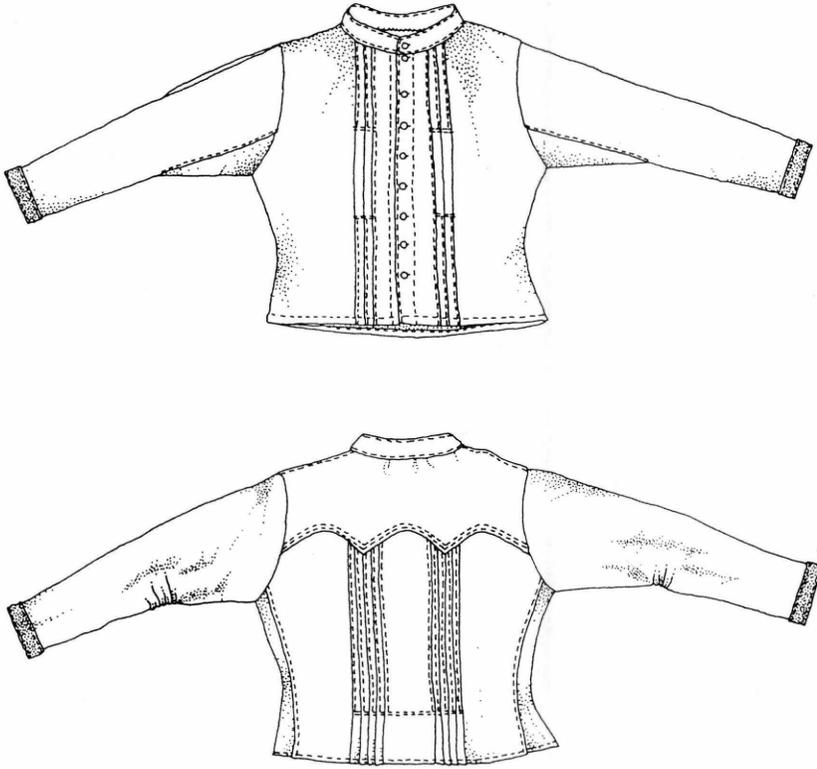
akik az egyes ruhadarabok szabásának, összeállításának specialistái voltak. A két világháború között Berkenyén Engelsdorfer Andrásné (Szegner Katalin), Fuchs Jánosné (Grauszman Mária), Haffner Józsefné (Stolczenberger Erzsébet), Szendehelyen Schlenk Józsefné (Götz Mária), Szegner Jakabné (Ménich Erzsébet), Szegner Györgyné (Szegner Mária) voltak a legismertebb varróasszonyok.

A kiházasításkor kapott ruharabokat az elkészített 106 darab hozomány-leltár alapján mutatjuk be. Az alábbiakban azokat az öltözetdarabokat soroljuk fel, amelyek a leltárak 80 %-ában szerepelnek, vagyis beszerzésüket fontosnak tartották ahhoz, hogy ruhatárukból, minden alkalomhoz illően tudjanak felöltözni a közösség elfogadott ízlése szerint. A ruháknak nemcsak a nevét soroljuk fel, hanem anyagára, díszítésére, használatának alkalmaira is utalunk.

A. Ujjas felsőruhák

a.) Micla:

Fekete kamgarnból készült, testhez szabott, derékig érő bélelt ujjas, melynek karakterét a vállra boruló széles gallér és kék szegőzés adja meg. (12. ábra) Az egyházi esketésre induló menyasszonyról még a legnagyobb melegben sem hiányozhatott ez a ruhadarab. A levéltári források sajnos kevés adatot őriznek a német falvak ruházatáról. Egy adat azonban említésre érdemes. Lonich Jánosné



15. ábra: Smizerlis blúz. Berkenye. 1937. Szegner Jánosné (Haffner Mária) tulajdona.

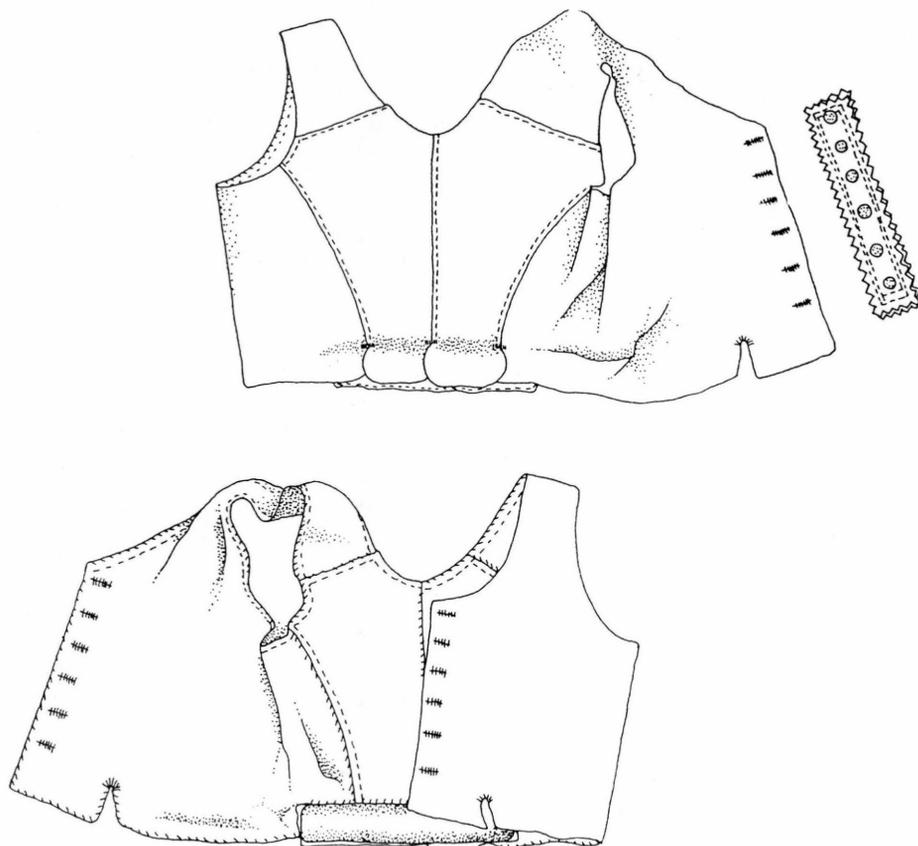
berkenyei jobbágy szekrényéből egy „rókaprémek kék posztó kabátot, ezüst gombokkal” loptak el 1826-ban.³³ Talán nem tévedünk, ha ebből az adatból a mente meglétére következtethetünk. A mente – ez a jegyzetekben közölt levéltári forrásokból kitudunk – a megye más falvaiban is a leány hozományához tartozott. Néprajzi leírásokból tudjuk, hogy a mente a menyasszony esküvői öltözetéhez tartozott.³⁴ Ha a levéltári adatból levont következtetésünk helyes, akkor a német nők ruhatárából, esküvői öltözetéből sem hiányzott a mente. A megye parasztságánál azonban ez a ruhadarab az 1870-es években kiment a divatból. A német falvakban a mente helyét a micla foglalta el. Mivel a XIX. század első felében a lakodalmak többségét a leghidegebb január-február hónapokban tartották – amikor még a mente volt a divat – ezért a miclát is meleg béléssel látták el.³⁵

A két világháború között – a három német településen – huszonnégy új miclát készítettek. Vagyis a lányok többsége szüleiktől, nagyszüleiktől örökölt miclába ment esküvőjére. Berkenye

³³ PMLVO XXXIII. 11. i. 26.

³⁴ Manga János: *Palócföld*. Budapest, 1979. 133.

³⁵ Az 1880-as évek elejéig – emlékezet szerint – a német falvakban a vőlegények, a szomszédos falvakhoz hasonlóan, cifraszűrt vettek fel a templomi esküvőjükre. A szűr divatjának megszűnése után a vőlegény csak kiskabátban mehetett esküvőjére. Talán nem járunk messze az igazságtól ha azt állítjuk, hogy az 1870-es évektől a január-február zordabb időjárású hónapjaiban tartott esküvők számának rohamos csökkenését, a melegebb május hónapra történő áttételét, a szűr viseletének megszűnése is elősegítette. Századunk első felében, a január-február hónapokban tartott esküvők a korábbi 40-ről 16 százalékra csökkent a német falvakban.



16. ábra: Mellény. Berkenye. 1919. Szegner Jánosné (Engelsdorfer Mária) tulajdona.

leggazdagabb leánya, amikor 1941-ben férjhez ment, a nagyanyjától örökölt miclát vette fel az egyházi szertartásra.

A miclából egy darab tartozott a hozományhoz.

b.) kacamajka (*kacamaj*)

Hosszú ujjú testre szabott gallér nélküli, derékig érő ruhadarab. Az eleje hét darab párizsi kapoccsal (*hafta*) záródik. (13. ábra) A stafirungba 6-8 darab kacamajkát szoktak adni. Ebből 4 darab fekete klottból készült (kettő vékony, kettő bélelt) melyek szélét körbe és az ujjak végét egy centiméter széles fekete bársony szegélyez. Csak nagy ünnepeken vették fel. Két darab barna színű bélelt, piros mintás kacamajkának (feltámadás ünnepén viselték) a szélét mintás kartonnal szegélyezték. Készülhetett ez a ruhadarab kék színű festő és piros kartonból, (idősebb asszonyok hétköznap, a fiatalasszonyok vasárnap viselték), keresztes mintájú barhemből, melyet hétköznap lehetett felvenni. Az utóbbiakból 2-2 darabot (egy béleletlen, egy bélelt) kapott a leány, melyet tavasszal és ősszel, illetve télen viselhetett hétköznap.

c.) blúz (*jangerla*)

A blúz hosszú ujjú, keskeny gallérú, testhez simuló ruhadarab. Az ujjak végét fekete bársonnyal (az ünnepit), esetleg más egyszínű kartonnal szegélyezték. Az eleje nyolc gombbal záródik.

A német településeink női viseletében az első világháború táján vált ismertté ez a ruhadarab. Az 1890-es évek elején született adatközlőink egyöntetűen vallották, hogy a blúz még hiányzott

anyjuk ruhatárából, csupán az 1910-es évektől varrattak maguknak ebből az öltözetdarabból. Az adatközlők visszaemlékezését az is megerősíti, hogy az idősebb asszonyok gyűjtésünk idején is *kacamaj jangerla* (kacamajka blúz) néven emlegették.

A blúznak három szabásformáját ismerik: 3-4-6 részes. (14-15. ábra)

Az ünnepi blúzok anyagának a váci Meisner és Shlesinger üzletben kapható kínai eredetűnek tartott textileket kedvelték. A fekete alapú fekete csíkos, bordó és fekete csíkos, a piros kiskeresztes, a barna kiskeresztes, a kék alapú fekete és zöldcsíkos. Ezeket általában az azonos anyagú és csíkozású szoknyákkal viselték.

Hétköznapra karton, barhend anyagból készültek a blúzok. A hozományhoz 10-15 darab blúz tartozott.

B. Ujjatlan felsőruha

A német nők ruhatárában a mellény (*lajbla*) az egyetlen ujjatlan felsőruha. Sajátos a mellény hátulja alján kiképzett, keménypapírral bélelt két *lapli*, és az aljára varrott rongyból készült hengeres merevítő (*vurszt*). Az utóbbinak a felvett szoknyák tartásában van szerepe.

A mellények zárásához szükséges gombokat (hat darab) megfelelő távolságra egy különálló beszegett pántra varrták fel. A mellények elejét a mindkét oldalán kiképzett gomblyuksor és a pánton levő gombok segítségével zárták. (16. ábra) A leányok általában 10-15 mellényt kaptak hozományukba. A mellény részeinek összevarrásához használt különböző színű fonalak díszítésül is szolgáltak.

A mellényeket selyemből, kartonból, piros olajosból, barhendből, szövetből varrták. Viselési alkalmait anyaguk, díszítésük, állapotuk alapján döntötték el. A fekete selyem mellényeket, amelyek kék, piros virágokkal, lila rózsákkal voltak díszítve litániára vették fel. A piros olajos kis- és nagyvirágú mellények a vasárnap délutáni sétához voltak megfelelőek. A búzakék selyemből varrt, piros rózsákkal díszített mellények a vasárnapi nagymise öltözetéhez tartozott. A kisvirágú piros szövötű mellényeket táncmulatság alkalmával vették magukra.

C. Kendők

a.) fejkendők

A hozomány ruhakészletének legtöbb darabból álló együttesét a fejkendők képezik. A stafirungba kapott fejkendők száma 25-40 között váltakozott.

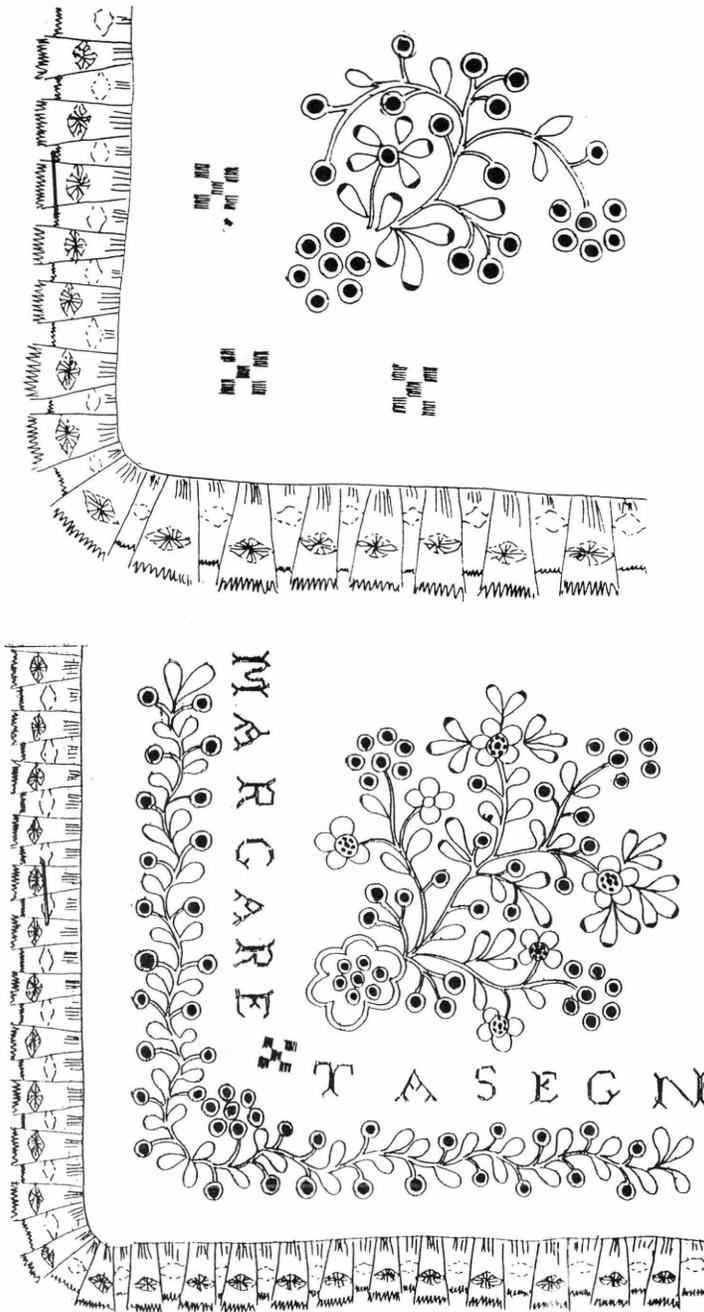
A fejkendők selyemből (4-5 darab), posztóból (8-10 darab), szövetből (10-15 darab), kartonból (8-12 darab), és gyapjúból (4-6 darab) készültek.

A selyemkendők közül a fekete alapú, apró virágosat kedvelték, amelyet nagymisére vettek fel. A csíkos kendőt – kék, piros, zöld félkoszorúval – Jézus Szíve vasárnapján vették fel.

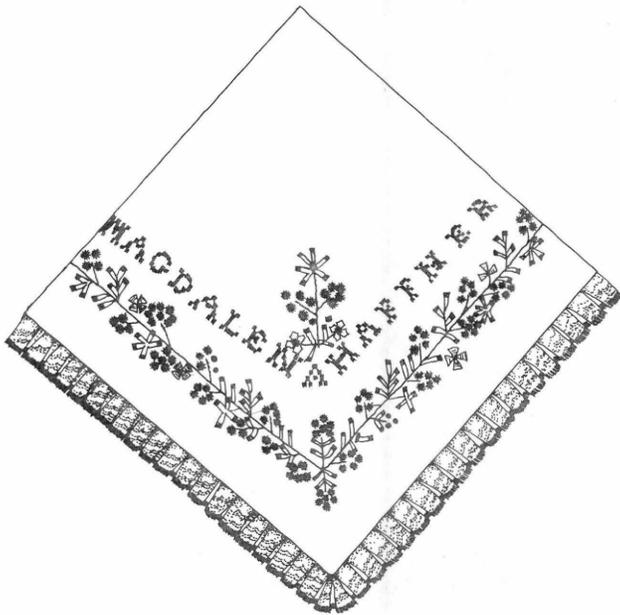
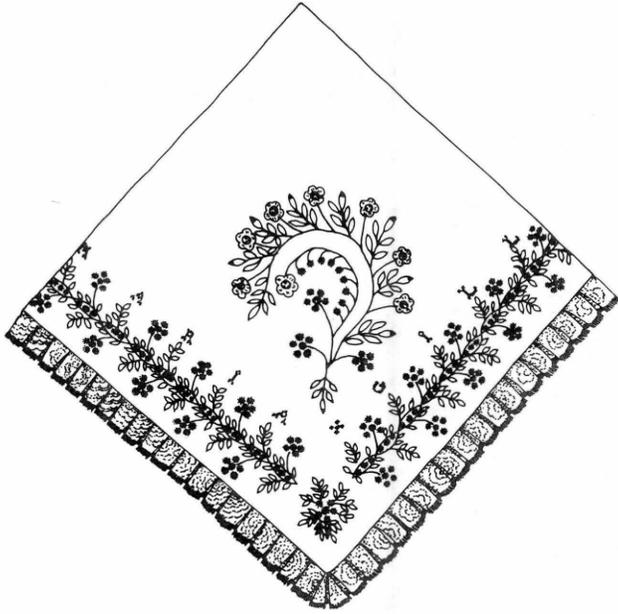
A posztó téli kendők félkoszorúsak. Fekete alapszínűek, melyeknek díszítése döntötte el a felvétel alkalmait. Az aranyleveles, kékvirágú koszorús kendőt nagy ünnepeken misére vették fel. A kékvirágút karácsony másnapján, a szilvakék virágút hétköznap, a fekete félkoszorúsát gyász alkalmával kötötték a fejükre. A posztó fejkendők rojtos változatai közül a sötétkék alapú, piros-zöld csíkokkal díszített, kék színű széles koszorúsát a fiatalasszonyok Vízkeresztkor vették fel. Az idősebbek vasárnapi misére is ebben mentek. A vállkendő nagyságú rojtos posztókendő barna, fekete színben készült, melyet az áll alatt nagy biztosítótűvel fogtak össze. A rojtos posztó fejkendőből a gazdagabb leányok sem kaptak négynél többet.

A szövet fejkendőkből a fekete, barna, sötétkék, sötétbarna, bordó alapszínűek a leggyakoribbak. A fekete alapszínű kék koszorús kendőt kisebb ünnepeken templomba, a lila koszorúsát nagymisére vették fel az őszi és tavaszi hónapokban. A barna alapú kék koszorús kendő az 1930-as években vált ismertté a német falvakban. Egy detári embertől vásárolták, aki Szlovákiából csempészte azokat. A sötétbarna alapú, csíkos, lilarózsás koszorús kendő a hétköznapi viselethez tartozott. A kék alapú, piros csíkos, piros koszorús *felhőskendőket*, tavasszal-ősszel vasárnap délután vehették fel. A bordó alapú, fekete csíkos, koszorús kendőt litániára kötötték a fejükre. Litániára lehetett felvenni a kék alapszínű fekete csíkos, kék koszorús kendőt. A szövet fejkendő hátul lecsüngő sarkára egyszínű fonállal farkasfog díszítést tettek.

A karton anyagú fejkendők közül a piros és bordó alapú kendőket kedvelték. A fekete apróvirágos koszorújú piros kendőt *cigánykendő* néven ismerték, de ez volt a neve a piros alapú kék apró



17. ábra: A fehér fejkendő (plót) hímzése. Szendehegy. 1926. Szegeger Jakabné (German Mária) tulajdona.



18. ábra: A fehér vállkendők hímzései. Szendehely. 1924. Schlenk Jakabné (Szegner Margit) tulajdona.



19. ábra: Kékfestő vállkendő. Szendehely. 1914. Virsinger Józsefné (Szegner Mária) tulajdona.

kockás fejkendőnek is. Mindkettőt bálba, lagziba, vasárnap délutáni sétára lehetett felvenni. Az eredeti cigánykendőnek a piros alapú, piros-kék nagykockás koszorújú fejkendőt tartották, amelyet keresztjáró napokon kötöttek a fejükre. A bordó alapú kendőnek az egyik koszorúja piros, a másik szürke színű volt. Vasárnap délután viselték. Vasárnap délután vették fel a zöld alapú, fekete csíkos búzakék félkoszorús kendőt is. A kék alapú, piros kockás koszorúval ellátott kendő a böjti viselethez tartozott. A karton anyagú kendők sarkát is színes farkasfog varrással díszítették.

A barna és a kék alapú gyapjúkendők fekete koszorúsak voltak. Az előbbi litániára, az utóbbit vasárnapi misére lehetett felvenni.

Fejkendőként tartják számon azt a nagyméretű kendőt, amelyet *plót* néven ismernek. A 115x108 cm méretű kendők közül az egyiknek fehér sifon a másiknak színes karton az anyaga. A fehér kendő három oldalára fehér színű három centiméter széles csipkét varrtak, a hátul lecsüngő sarkát pedig fehér hímzéssel, lyukvarrással díszítették. A tulajdonos nevét is feltüntették piros keresztaszemes hímzéssel. A kendő ellentétes csücskét, amely felvételkor előre került, lyukvarrással díszítették. (17. ábra) A fehér plót fejkendőt kikeményítve lakodalomba, keresztelőbe lehetett felvenni a fiatalasszonynak, amelyhez a micla viselése kötelező volt. A piros kockás fejkendőre csipkét, hímzést nem tettek, a felvételhez nem kellett kikeményíteni. A fiatal menyecske a feltámadási körmenetre, rokonok látogatásakor, stb. vehette fel. A fehér és a kockás fejkendőből 2-2 darabot kapott a leány stafirungjába.

b.) vállkendők

A vállkendők egyik típusát *spicatechla* névvel jelölik. Színe, anyaga, díszítése alapján, e típuson belül, három eltérő vállkendőt különböztethetünk meg:

1.) A fehér perkálból, vagy sifonból készült nagyméretű kendő hátul becsüngő sarkát fehér hímzőfonallal hímzett lánc, szőlő, szeder mintával és lyukvarrással díszítették, a plóthoz hasonlóan, a tulajdonos nevét piros fonalú keresztaszemes hímzéssel tüntették fel. A négyzet alakú vállkendő szélét keskeny fehér csipkével díszítették. (18. ábra) Ebből a vállkendőből két darabot adtak, az egyiket (amelyik már nem volt új) kisebb, a másikat nagyobb ünnepeken viselte.

2.) A piros kockás vállkendőből is kettő tartozott a hozományhoz. Szélét fehér csipkével díszítették. Litániára, táncmulatságba, búcsúba, stb. vehette fel.

3.) A festő anyagból készült vállkendőt a leány csak 14-15 éves korában kapta meg szüleitől. A kendő minden oldalát fekete keskeny csipkével díszítették. A festő vállkendőt templomban nem viselhetette, polgári esküvőjére, vendégek hívogatásakor, stb. vehette fel tulajdonosa. (19. ábra)

A fentiekén kívül 2-3 darab 150x150 cm méretű vállkendő is tartozott a hozományhoz. A barna, piros alapú piros körbekoszorús kendőket a miclához vették fel kisebb ünnepeken.

D. Szoknyák

A szoknyákat festő (6-7 darab), barhend (4-5 darab), gyapjú (2 darab), flanel (6-8 darab), len és kender (2-4 darab), karton (2 darab) anyagokból varrták. A szoknyák régebben hat szelesek voltak, az 1940-es évektől öt szeles szoknyákat is varrattak.

A férjhez ment leány 2 darab csokros, 2 darab lepkés, 2 darab rózsás és 1 darab hosszú virágos mintájú festő szoknyát kapott. A szoknyák alján levő karton szegőt belülré tették.

A barhend szoknyák között a fekete alapú piros-fekete selyemcsíkos maisner szoknyák voltak a legdrágábbak, mert azok színe nem fakult. A keresztés, a kockás mintákat is kedvelték. A barhend szoknyák alját zöld színű szegővel díszítették.

A gyapjú szoknyákból kettőnél többet nem kapott a leány. Kisebb ünnepeken vették fel az alján zöld szegélyű szoknyákat.

Flanelből elsősorban az alsószoknyák készültek. A legtöbb szoknyán piros kockás, piros-fehér pettyes, piros-fekete pettyes mintákat találtunk. Az alján levő szegő a fiataloknál zöld, az idősebbnél kék színű.

A festett len és a kender mosószoknyákat, a *számárszoknyát* a szegényebb leányok kapták hozományukba.

A piros alapú karton szoknyákat a fiatalasszonyok vasárnapi nagymisére vették fel.

E. Kötények

A fehér sifonból (1 darab), és a festett (2 darab), szinte az egész szoknyát beborító széles kötények neve *sirc*. A legnagyobb ünnepeken vették fel.

A kisebb méretű kötények közül a festett és fényesítettek voltak az ünnepélyesebbek. A fényesítetlen kötényeket hétköznapi viselték. A kétféle kötényből 4-6 darabot kapott a férjhez menni készülő leány.

F. Ingek

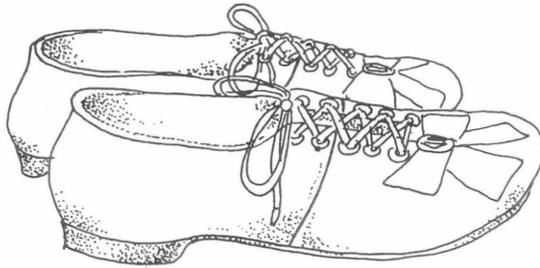
A gazdagabb leányok 30-40, a szegényebbek 20-25 inget kaptak hozományukba. Az ingek közül, melyek gyoicsból készültek, csupán 2-4 darab volt hosszú ujjú, a többi rövid ujjú.

A leltárak készítésekor még találkoztunk a derékban toldott hosszú ingekkel is, (*krósz heimet*), amely a náluk ismeretlen pendely funkciót is ellátta. A régebbi darabok pamutos vászonzól, az újabbak gyoicsból készültek. Ebből hat darabnál többet nem kaptak a leányok.

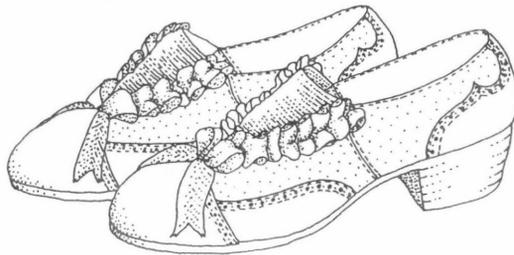
G. Lábbelik

a.) cipők

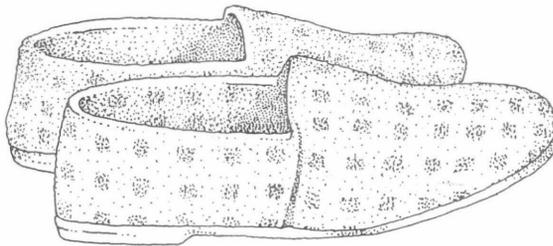
Szendehelyen az 1840-es évektől dolgoztak csizmadiák. Míg a XIX. század első felében, csak kettő, addig a század második felében már hét csizmadiaműhely meglétéről tudunk. 1880-1914 között tíz csizmadiaműhely dolgozott a faluban. A két világháború között Bach György, Ogl Ferenc, Schlenk Ferenc, Susek János, Szegner András, Virsinger György szendehelyi csizmadiák készítettek lábbelit megrendelőik számára. Berkenyén German András, Virsinger Jakab, Tóth János, Pfaff József csizmadiákat tartották számon.



20. ábra: Menyasszonyi cipő (*masa sua*). Berkenye. 1923. Szenger Jánosné (Haffner Mária) tulajdona.



21. ábra: Bársony félcipő (*szamet sua*). Szendehegy. 1932. Bach Jánosné (Schlenk Erzsébet) tulajdona.



22. ábra: Papucscipő (*slajger*). Berkenye. 1935. Haffner Mihályné (Ogl Borbála) tulajdona.

A vizsgált német falvakban – ellentétben a szomszédos településekkel – a nőknél a csizma viselése ismeretlen. A fentebb közölt 1825. évi házassági szerződés is csak cipőről és a hozzá tartozó strimfliről (harisnya) tesz említést. A német férfiak, a környező falvakhoz hasonlóan, keményszárú csizmában jártak.

A női lábbelik többségét egylábas formára készítették: nem volt jobb- illetve ballábas cipő, azokat bármelyik lábra fel lehetett venni.

A három német településen az alábbi lábbelik tartoztak a hozományhoz:

1. Félcipő. (*masa sua* vagy *masa paganca*)

Ványolt fekete bőrből, lapos sarkú, fűzős, bőrtalpú félcipő. A fűző alatti részre kék szalagból masnit kötöttek, közepére fényes brass díszítettek. A menyasszony az egyházi szertartásra ezt a cipőt vette fel. (20. ábra)

2. Félcipő (*szamet sua*)

Fekete lakkos bőrből, fekete bársony díszítéssel, gumibetétes, rakott sarkú. A gumibetét két oldalán és alján ujjnyi széles fekete szalag redőzve, illetve masnira kötve. Nagy ünnepeken viselték. (21. ábra)

3. Félcipő (*gumi sua* vagy *cuk sua*)

Azonos a fenti félcipővel, de ezen nincs bársony díszítés.

4. Félcipő (*pocsker*)

Fekete bőrből készült félcipő, fekete fonalból kötött harisnyával egybedolgozva. Bőrtalpú, lapos sarkú, fűzője nem volt. Ősztől-tavaszig viselték otthon és a mezei munkáknál. Templomba csak az idős asszonyok vették fel, de ez nem tekinthető általánosnak.

5. Papucscipő (*slájer*)

Bőrtalpú, gyapjúból ványolt kockás mintázatú felsőrésszel Meiningen váci cipésznél rendelték meg. (22. ábra) A téli viselethez tartozott. Templomba is elmentek benne.

A felsorolt lábbelikből egy-egy darabot készítettek a leány hozományába.

A második világháború után terjedt el a *regatta sua* névvel jelölt fekete bőrből készült, fűzős, bőrtalpú, magas sarkú félcipő, melyet a Vácott lakó Skulka nevű cipésznél rendeltek meg.

Szende helyen a menyasszony cipőjét a szekrényben levő sámlin tárolták. A többi cipőt (Berkenyén a menyasszonyi cipőt is) a szekrény alá tették úgy, hogy a cipők sarka kilátszódjon.

b.) harisnyák

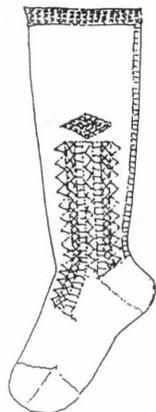
Az 1920-as évek végéig a harisnyák többségét az asszonyok kötötték berliner fonalból. A téli vastag és a nyári vékonyabb harisnyák lila, kék és fekete színben készültek. A lila és kék harisnya mindkét oldalára különböző mintákat kötöttek saját fonalából. (23. ábra) A legtöbb harisnyán a lépcső, és a különböző virágok stilizált ábrázolását találtuk.

A fiatal nők ünnepi öltözetükhöz háromszög alakú piros-fehér fonalból kötött betéttel (*cvikl srimpfl*) díszített fekete harisnyát vettek fel. (24. ábra) Amíg a harisnya otthon készült, a 14-15 cm hosszú, felül egy, alul 3-4 cm széles betétet belekötötték a harisnyába. Az 1930-as évek elejétől a budaörsi asszonyoktól vett, géppel kötött fekete harisnyákra már rávarrták a díszítést.

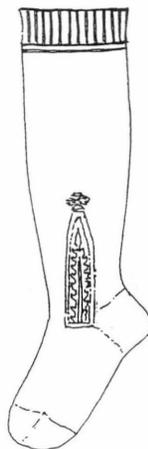
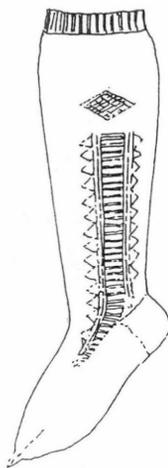
A lila színű harisnyát csak fiatal nők vehették fel vasárnapi misére, a kék és fekete színű harisnyákat viszont idősek, fiatalok egyaránt viselheték. Az azonos színű harisnyákból 3-4 párt kellett adni a hozományba.

A lábszár közepéig érő hosszú szoknya lehetővé tette, hogy a harisnyát ne a térd fölött, hanem alatta rögzítsék. A rögzítése fekete bársony szalaggal történt.³⁶

³⁶ A magasszárú és félcipő – ezzel a harisnya viselete is – csak az első világháborútól kezdett elterjedni a megye magyar és szlovák falvaiban. A korai időszakban a harisnyákat itt is otthon kötöttek, melyeket több helyen különböző színű csíkokkal díszítettek.



23. ábra: Kötött harisnyák díszítése. Szende-hely. 1918. Virsinger Józsefné (Szegner Mária) tulajdona.



24. ábra: A betét és annak elhelyezése a harisnyán. Berkenye. 1934. Ogl Jánosné (German Erzsébet) tulajdona.



III. A hozomány egyéb tárgyai

A bútoron, az öltözeten kívül a német leányok hozományát kiegészítették olyan tárgyakkal is, amelyekkel lakását díszíthette (abrosz, tányér), amelyeket napi munkájának (hátikosár, kapa, sarló, varrókő) végzéséhez használhatott, stb. Az alábbiakban a hozománynak e kiegészítő tárgyait mutatjuk be.

a.) Abroszok

A leány az ágyterítővel azonos színű és mintázatú (piros, fekete nyomott mintával) abroszból egyet kapott stafirungjába, amellyel az első szobában levő asztalt terítették le. A damaszt abroszokból 2-4 darabnál többet nem adtak. Az első világháborúig a fél- és tisztapamutos abroszokat is használták a konyhában, hátulso szobában levő asztalok leterítésére, melyeket nógrádi és nőtinci asszonyokkal szövettek meg. Az ebből az időből származó darabokon, a két keskenyebb szélét, 2-3 soros piros, vagy piros-kék szövött csíkokkal, rojttal díszítették.

b.) Törülközők

Háziszóttos törülközőkkel már alig találkozunk, ezek díszítése az abroszéval egyezett. A leányok boltban vásárolt 8-15 darab törülközőt kaptak hozományukba.

c.) Tányérok

Az anyjától kapott hat mélytányér csak funkciójában egyezett a szomszédos falvak tisztaszobáinak falára felakasztott cifra tányérokkal: étkezésnél soha nem használták, a szekrény tetejének, a falak díszítésére szolgált. A németeknél a tányér belsejét szinte teljesen kitöltő rózsás mintákkal, feliratokkal, különböző ábrákkal (kakas, katona, kereszt, stb.) díszített tányérok hiányoznak. Itt a tányérok egyharmadát borítja matricás piros virágminta. Az akasztólyukas tányérok többségén a készítés helyére utaló jelet, feliratot nem találtunk. Mintegy húsz tányér alján olvashattuk az „Alföldi Porcelángyár” és a „Zsolnay-Pécs” feliratot.

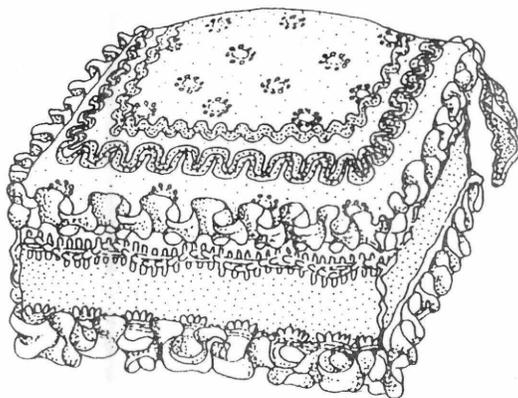
Eigentum
der
Elisabeth
Segner
in Szendehely

Nürnberg, 20. Dezember 1880

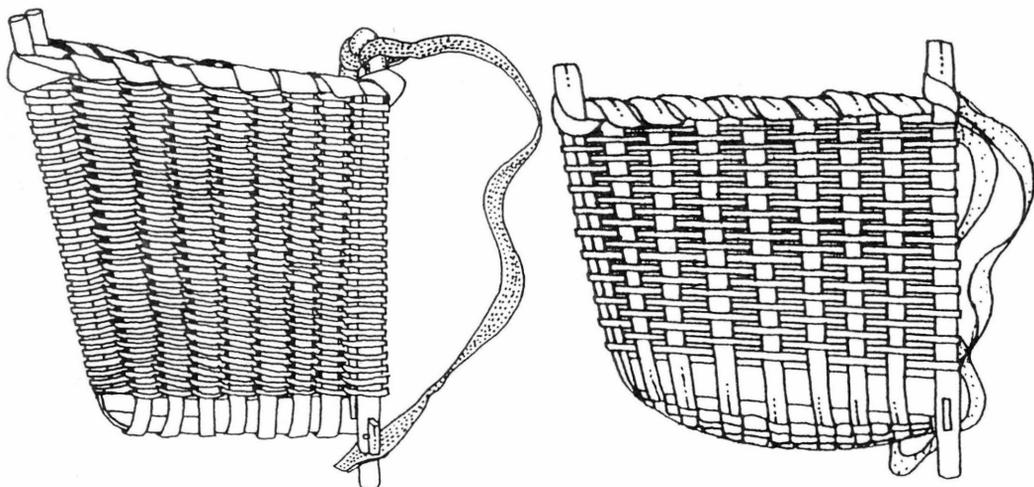
25. ábra: Az imakönyv első lapja, a tulajdonos nevének feltüntetésével. Szendehely. 1880. Szegner Jánosné (Haffner Mária) berkenyei lakos tulajdona.



26. ábra: Varrókosár. Szendehely. 1937. Altsach Ignácné (Schlenk Mária) tulajdona.



27. ábra: Varrókövek. Berkenye. 1936. Hesz Ferencné (Ogl Mária) tulajdona.



28. ábra: Hátikosár. Berkenye. 1970. Heszl Ferencné (Ogl Mária) tulajdona.

29. ábra: Hátikosár. Szendehegy. 1934. Virsinger József tulajdona.

d.) Imakönyv

Inkább csak a gazdáknál volt szokás, hogy az anya egy imakönyvet adott leányának. Az esküvő napján tartott reggeli misére ezt magával kellett vinnie. A leány nevét kék és piros betűkkel a nógrádi és a berkenyei tanítókkal iratták fel az imakönyv első lapjának üres oldalára. (25. ábra)

e.) Varrókosár (*flickerblajn*)

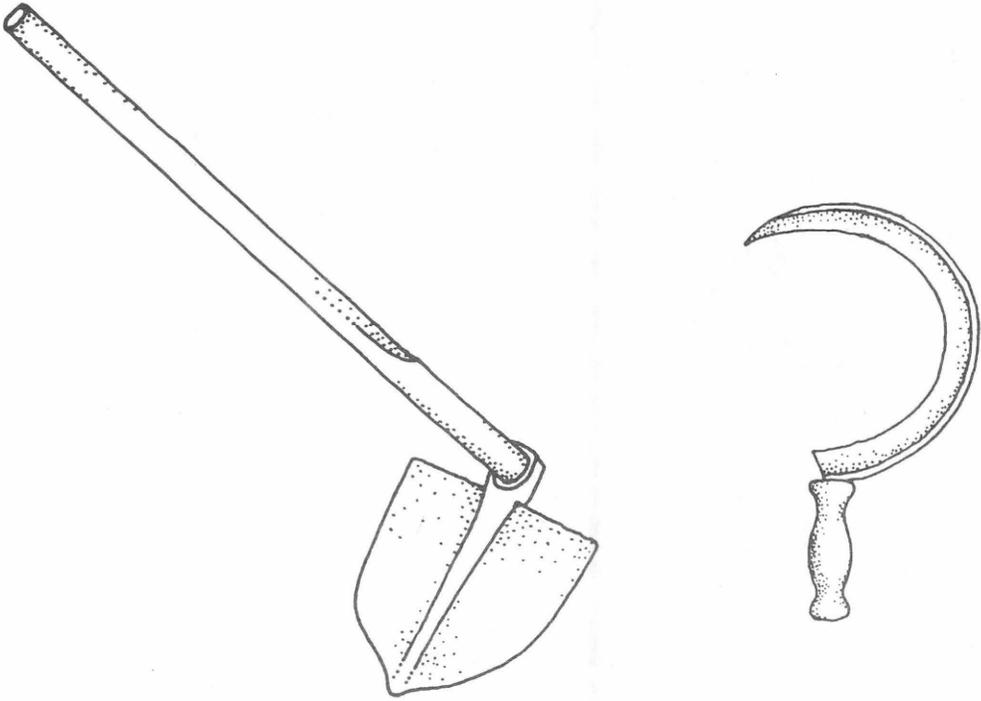
A hántolt fűzfavesszőből font kétfülű kis kosár egy férjhez ment leány hozományából sem hiányozhatott. A kosár 10 cm magas, felső átmérője 19 cm, alsó átmérője 14 cm. (26. ábra) Egy-két felaprított rongyokkal bélelt kispárna tartozott hozzá a tűk elhelyezésére. Az ágyvitelkor a kosár két fölére piros, rózsaszín keskeny szalagokat kötöttek. Kisorosziak készítették és hordták eladni a német településeinkre. Az 1940-es években Rajk Antal és Haffner Ferenc is készített ilyen kosarakat Berkenyén.

f.) Varrókő (*flikstok*)

A varrókő ajándékozását az adatközlők visszaemlékezése szerint Mokos István nőtincsi kőfaragó honosította meg a vizsgált német falvainkban. A házassági anyakönyv szerint 1899. november 25-én kötött házasságot Bonafert Borbála szendehegyi német leánnyal. A feleségének készített először varrókövet, mely gyorsan népszerű lett a három német településen. A hozományokról készített leltáraink szerint egy leányt sem engedtek úgy férjhez, hogy varrókövet ne kapott volna. A két világháború között fia Mokos Ferenc és Bach Márton készítette a varróköveket.

A varrókövet puhakőből faragták. Formája igen változatos, azonosat egyet sem találtunk. Lehetett négyzetes, vagy nyolcszögűre faragott, lapos, vagy egyre keskenyedő felsőrősszel. Magassága 12-15 cm között váltakozott. A súlya ritkán haladta meg a két kilogramot.

A megvásárolt kő feldíszítése a leány anyjának a feladata volt. Az oldalát már nem használt mellények anyagával borították úgy, hogy az ellentétes oldalakra azonos minta kerüljön. Így egy kő beborításához két eltérő színű és mintájú mellényanyagra volt szükség. A sarkokat kék, piros ráncolt szalagokkal díszítették. A tetejére egy mintás textildarabba tett felaprított rongydarabokat erősítettek, hogy a tűt bele tudják szúrni. A tűtartó anyagába, vagy valamelyik oldalához egy 15-20 cm hosszú, 2 cm széles szövetszalagot varrtak. (27. ábra)



30. ábra: Kapa és sarló. Szendehely. 1940. Szegner Jakab tulajdona.

Szoknyák, lepedők beszegéséhez használták. A feldíszített követ asztalra tették, a szegni való szoknya egy kis részét a varrókövön levő szalaghoz tűzték gombostűvel, így a varróasszony az egyik kezével fogott és a varrókőhöz tűzött anyagot egyenletesen tudta beszegni.

g.) Hátikosár

A berkenyeiek Nógrádon, a szendehelyiek Ósagárdon készítették a hozomány részeként számon tartott hátikosarat. A berkenyei (28. ábra) szögletes, a szendehelyi (29. ábra) ívelt formájáról ismerhető fel. Nem hiányozhatott egy leány hozományából sem.

h.) Kapa és sarló

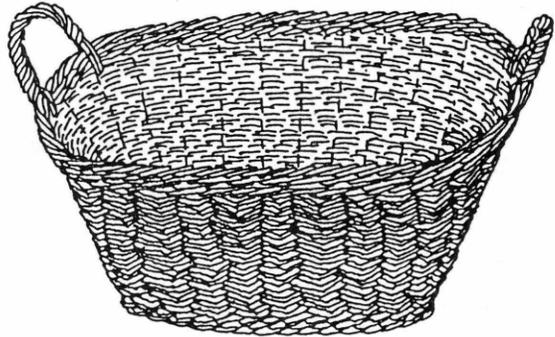
A gazdag és a szegény leány hozományában egyaránt megtaláltuk a kapát és a sarlót. Boltban készen vették, legfeljebb a kapa nyelét készítették el helyi faragóval.³⁷ (30. ábra)

A menyasszony ágya, illetve a hozomány elszállításának, elvitelének szokása a vizsgált falvainkban is ismert. Az ágyvitelre csak azoknál a menyasszonyoknál került sor, akik az esküvő után férjük házába költöztek, vagyis menyecskének mentek. Az anyakönyvek szerint, a leányok 40-60 %-a költözött el a szülői házból, a hozomány elszállítására csak náluk került sor.

³⁷ A megye magyar és szlovák településein a tányér, az imakönyv, a hátikosár, a kapa és a sarló hiányzik a hozományból. A varrókővet és varrókosarat nem is ismerik.

Az ágyvitel, az esküvő előtti csütörtöki napon történt. A pénteket szerencsétlennek tartották.

A leány, ha falubeli leányhoz ment férjhez, akkor darabokra szétszedve a szekrényt szállították el először lovaskocsin. A második fuvarral az ágyat vitték. Az ágyat nem szedték szét, keresztbe fektetve tették a kocsira, majd párnákkal, dunnával felvetették az ágyat. A kocsin a menyasszony egyik közeli nőrokona vigyázott



31. ábra: Az ágyvitelkor használt ruháskosár. Szendehegy. 1940. Ménich Mátyás tulajdona.

arra, hogy az ágynevelő nehogy ledőljön a szállítás ideje alatt. Az ágyat vivő kocsi után két kislány ment, akik közül az egyik a varrókövet, a másik a varrókosarat vitte, őket a ruhavivők követték. A ruhákat lehéjazott fűzfavesszőből font kétfülű kosarakban vitték. (31. ábra) Elöl a menyasszony ment közeli nőrokonával egy ruháskosarat víve. A szabad kezükben egy kötényt (*sirc*) és egy piros szoknyát fogtak, kezüket magasra tartva. Őket a többi leány követte, ruhákkal megrakott kosarakkal. A sor végén a menyasszony anyja előre tartott két kezében az ágyterítőt vitte.

A más faluba férjhez ment leány hozományát lovaskocsikon szállították, a menyasszony és anyja kíséretében.

Balassagyarmat

ZÓLYOMI JÓZSEF

MITGIFT DER MÄDCHEN IN DEN DEUTSCHEN DÖRFERN DES KOMITATS NÓGRÁD

Im westlichen Teil des Komitats Nógrád wohnen Deutsche in drei Siedlungen: Berkenye, Szendehegy und Katalin puszta. Das infolge der Türkenkriege zerstörte Berkenye wurde vom Bischof von Waitzen im Jahre 1718 mit Deutschen aus Franken besiedelt.

Die rasche Vermehrung der Dorfbevölkerung erforderte die Schaffung einer neuen Siedlung. Mit Genehmigung des Bischofs wurde 1754 Szendehegy gegründet, wohin die ersten Bewohner aus dem überwölkerten Berkenye kamen. Katalin puszta war Ende des 18. Jh. von den Instleuten aus Szendehegy bevölkert, die im herrschaftlichen Wald arbeiteten.

In den untersuchten Dörfern herrschte bis zum zweiten Weltkrieg die Rechtsgewohnheit, wonach das Bauerngut unter den Kindern nicht aufgeteilt, sondern unverteilt vom ältesten Sohn der Familie geerbt wurde. So setzte sich die Dorfgemeinschaft aus einer sehr engen (24 bzw. 20 Familien) und einer zahlreichen Schicht von Instleuten zusammen. Die letzteren arbeiteten schon seit dem angehenden 19. Jh. als Maurer, Zimmerleute usw. in Waitzen, Budapest und an den größeren Bauarbeiten der Umgebung.

Die Mädchen der deutschen Dörfer erhielten folgende Möbel als Mitgift: einen hohen Schrank, ein Bett und einen niedrigen, zum Sitzen geeigneten Schemel. Der hohe Schrank wird bereits in den Nachlaßinventaren und Testamenten des angehenden 19. Jh. erwähnt. Die Deutschen ließen die Möbel der Mitgift stets von örtlichen Handwerkern oder Zimmerleuten aus Waitzen herstellen, die diese mit türkischroten und zinnoberroten Streifen verzierten. Auch in den benachbarten ungarischen und slowakischen Dörfern war das Mobiliar der Mitgift nicht reichhaltiger: ein Bett, eine niedrige, verzierte Truhe mit Deckel, ein Schrank aus Eichenholz mit geschnitztem Vorderteil, gekauft am Jahrmarkt.

Das Bettzeug wurde bereits zu Beginn des 19. Jh. aus Karton oder Perkalstoff mit gedruckten Motiven genäht. Ins Bett wurde ein Strohsack gelegt der mit einem Leintuch bedeckt wurde. In den Nachbardörfern begann sich der Strohsack erst nach 1914 zu verbreiten.

Als mitgift bekam das Mädchen von den Eltern all jene Kleidungsstücke, die es im Laufe seines Lebens zu verschiedenen Anlässen tragen mochte. Die Stoffe zur Zusammenstellung der Garderobe wurden nicht auf dem Jahrmarkt, sondern im Dorf oder in Waitzen in Hierzu spezialisierten Geschäften gekauft. Die Kleidung war relativ dunkel – weitaus nicht so bunt, wie in den umliegenden ungarischen und slowakischen Dörfern. In den deutschen Dörfern trugen die Frauen keine Stiefeln, beliebt waren die Halbschuhe.

Die Handtücher wurden aus Homespun, mit wenig Zieraten, gemacht, die große Bettdecke mit roten und schwarzen Motiven kaufte man im Geschäft. Zur Mitgift gehörten auch das Tischtuch, der Tragkorb, die Hacke, die Sichel.

JÓZSEF ZÓLYOMI

Az Ethnographia évente két számban, a Magyar Néprajzi Társaság saját kiadásában
a MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA,
a MŰVELŐDÉSI ÉS KÖZOKTATÁSI MINISZTERIUM,
A HONFOGLALÁS 1100 ÉVES ÉVFORDULÓJA EMLÉKBIZOTTSÁG és
a székesfehérvári SZENT ISTVÁN KIRÁLY MÚZEUM
támogatásával jelenik meg.

Felelős szerkesztő: Dr. LUKÁCS LÁSZLÓ
Felelős kiadó: Dr. GRÁFIK IMRE, a Magyar Néprajzi Társaság főtítkára
Fordítók: DEMETER ZSÓFIA, ESTERHÁZY MÁTYÁS,
FRIEDRICH ALBRECHT
Szövegszerkesztés: KARVALY GYULÁNÉ, ORAVECZ DEZSŐNÉ,
SZEKSZÁRDY TAMÁSNE, SZÍVÓSNÉ CSORBA ERZSÉBET

HU ISSN 0014 1798

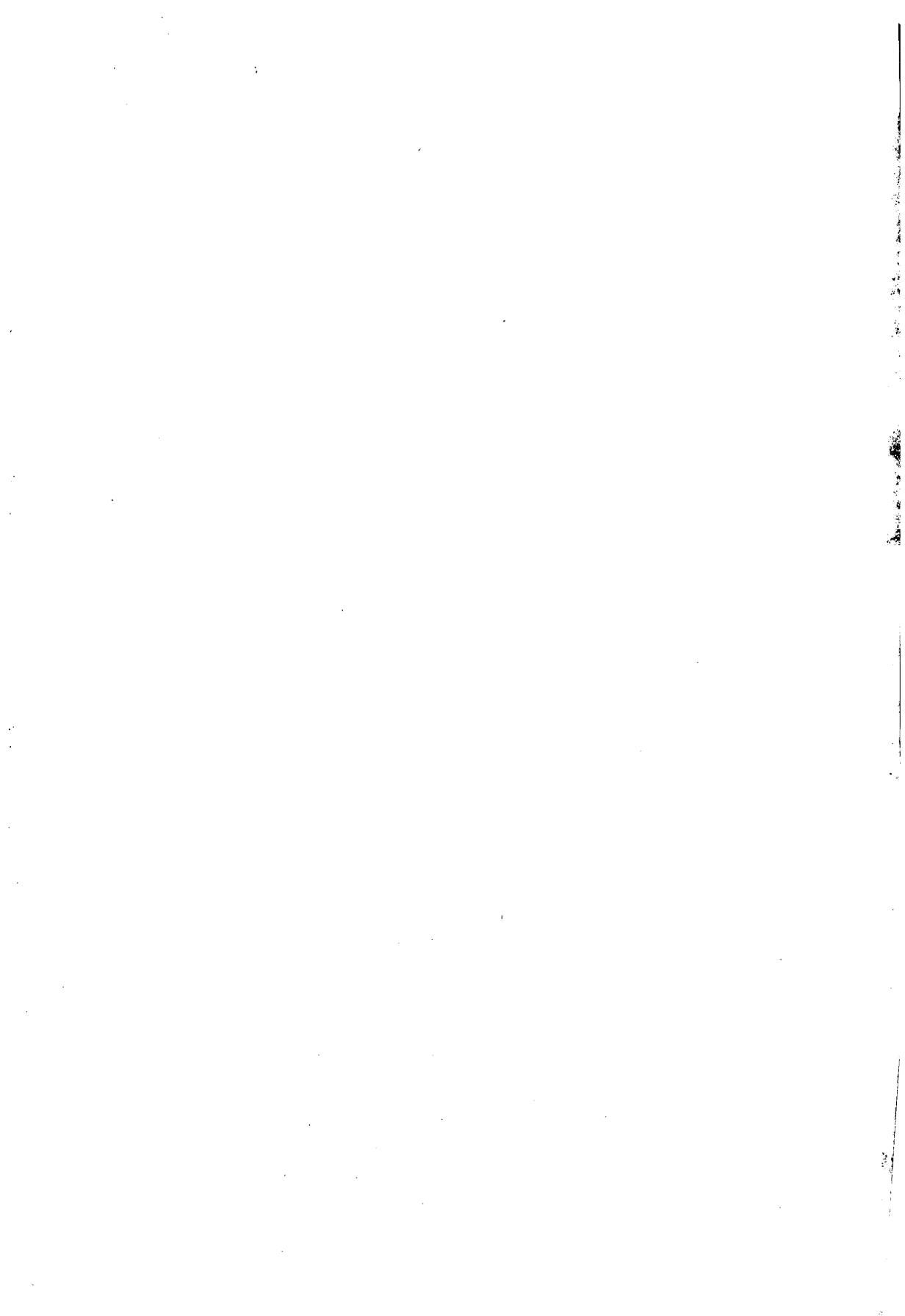


Előfizethető a Magyar Néprajzi Társaságnál (1055 Budapest, Kossuth tér 12., a Néprajzi Múzeum épületében) személyesen, postautalványon, amely ugyanitt kérhető, valamint átutalással a Magyar Néprajzi Társaság 63100150-12000320 számú számlájára.

Példányonként megvásárolható a Magyar Néprajzi Társaságnál (Budapest, V. Kossuth tér 12.), az Osiris Könyvesházban (1053 Budapest, V. Veres Pálné u. 4-6.), a Magiszter Könyvesboltban (Budapest, V. Városház u. 1.), a Püski Kiadó Kft. Könyvesházban (1122 Budapest, I. Krisztina krt. 26.), a Néprajzi Múzeumban (1055 Budapest V. Kossuth tér 12.), a miskolci Herman Ottó Múzeumban (3500 Miskolc, Görgei u. 28.), a debreceni Déri Múzeumban (4026 Debrecen, Déri tér 1.), a szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeumban (2000 Szentendre, Sztaravodai u.), Székesfehérváron a Szent István Király Múzeumban (8000 Székesfehérvár, Fő u. 6.).

Külföldön terjeszti a Kultúra Külkereskedelmi Vállalat (H-1389 Budapest, Pf.: 149), a Jóbarát '92 Betéti Társaság (H-1277 Budapest, Pf.: 80. Tel. / Telefax: (36-1) 201-8448), valamint a Kubon & Sagner Buchexport-Import GmbH (D-80789 München, Postfach 340108. Tel.: (089) 54218-0. Telefax: (089) 54218-218. e-mail: otto.sagner@kubon-sagner.de).

Neotipp Nyomdaipari és Kereskedelmi Bt.
1025 Budapest, Vöröstorony lejtő 5.
Felelős vezető: Dr. Naszályi Gábor



<i>Ökrösné Bartha Júlia</i> , Karcag: Köznépi temetők, pásztorsírjelek Anatóliában	165
<i>Paládi-Kovács Attila</i> , Budapest: Szekerek és fogatok a honfoglalás korában	175
<i>Peterscsák Tivadar</i> , Eger: A magyar népi erdőbirtoklás főbb típusai a jobbágyfelszabadítás után	205
<i>Péntek János</i> , Kolozsvár: Kert, gyepű, határ	219
<i>Pozsony Ferenc</i> , Kolozsvár: Az erdélyi szomszédságok	235
<i>Sáfrány Zsuzsa</i> , Budapest: Modellek és műalkotások. Az alföldi pásztor alakjának megfogalmazásához	265
<i>Selmeczi Kovács Attila</i> , Budapest: Nemzeti szimbólumok a néprajzi tárgyakon	281
<i>Szabó Sarolta</i> , Nyíregyháza: A paraszti háztartások eszközellátottsága a XIX. század közepén Szatmár megyében	305
<i>Szacsvay Éva</i> , Budapest: Tolvajlás a mezőkövesdi görög boltjában – XVIII. századi perirat viselettörténeti tanulságai	315
<i>Torma József</i> , Almati: A sassal végzett vadászat hagyománya a közép-ázsiai népek folklórájában és a magyarok turulmadara	323
<i>Udvari István</i> , Nyíregyháza: A ruszin-magyar együttélés a nyelvi adatok tükrében	343
<i>Vargyas Lajos</i> , Budapest: Milyen lehetett a honfoglalók hősepikája	359
<i>Voigt Vilmos</i> , Budapest: A magyar ősvallás I.	365
<i>Zólyomi József</i> , Balassagyarmat: A leány hozománya a Nógrád megyei német falvakban	419

Ethnographia

A Journal of the Hungarian Ethnographical Society

Vol. 108.

No. 1-2

1997

TABLE OF CONTENTS

Hungarians, their neighbours and relatives (896-1996)

<i>Lackovits S., Emőke</i> : The Lord's Supper in the Hungarian Calvinist popular religious life of the 20th century, with special regard to Transdanubia.....	1
<i>Lantos-Imre, Mária</i> : Stone-dressing workshops and relics of masonry in South Transdanubia	29
<i>Lehtinen, Ildikó</i> : Hungarian coins on Tcheremis (Mari) jewels	59
<i>Liszka, József</i> : "Da waren wir alle gleich..." (We then were all equal...). Hungarianism of the Germans expatriated from the region of Bratislava	69
<i>Losonczy, Anna</i> : The two Hungarian national anthems by Kölcsey and Vörösmarty, resp., or the ritual of the community of fate	87
<i>Lukács, László</i> : King St. Stephen in the Hungarian folk tradition	99
<i>Magyar, Zoltán</i> : The motif of the magic steed in the tradition of St. Ladislas	111
<i>Nagy, Ilona</i> : Male and female folklore repertory within a family: story-telling at the end of the 20th century	123
† <i>Nagy, Jenő</i> : Influence of economic and social factors on the formation of dressing in Torockó	135
<i>Nagy, Olga</i> : Creation and reception in popular prose	151
<i>Ökrös-Bartha, Júlia</i> : Graveyards of commons and tombs of herdsmen in Anatolia	165
<i>Paládi-Kovács, Attila</i> : Hungarian wheeled vehicles and drawing animals in the 10th century	175
<i>Petercsák, Tivadar</i> : Main types of the Hungarian wooded property after the emancipation of serfs	205
<i>Péntek, János</i> : Garden, march-land, outskirts	219
<i>Pozsony, Ferenc</i> : Neighbourhoods in Transylvania	235
<i>Sáfrány, Zsuzsa</i> : Models and works of art. To the formation of the figure of the herdsman in the Lowlands	265
<i>Selmeczi Kovács, Attila</i> : National symbols on ethnographical objects	281
<i>Szabó, Sarolta</i> : Utensils in peasant households in County Szatmár in the middle of the 19th century	305
<i>Szacsvay, Éva</i> : Theft in the Greek shop of Mezőkövesd. Lessons drawn from legal documents of the 18th century on the history of dressing	315
<i>Torma, József</i> : The tradition of hunting with the eagle in the folklore of Central Asiatic peoples and the mythical eagle (turul) of the Hungarians	323
<i>Udvari, István</i> : Ruthenian-Hungarian co-existence as represented by linguistic data	343
<i>Vargyas, Lajos</i> : How was the heroic epic of the conquering Hungarians?	359
<i>Voigt, Vilmos</i> : The Hungarian primitive religion I.	365
<i>Zólyomi, József</i> : The dowry of the girl in German villages of County Nógrád	419